

TESIS DOCTORAL
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA MODERNA

“*LA SUBIDA DEL MONTE CARMELO* DE SAN JUAN DE LA CRUZ
Y EL UMBRAL DE LA TRADUCCIÓN”

Tesis Doctoral

Autora: Alicia Silvestre Miralles

Directores: Dr. Ángel Marcos de Dios y Dr. Javier San José Lera

Salamanca, octubre de 2014

Agradecimientos

Esta tesis ha sido posible gracias a las Universidades de Salamanca y Zaragoza, así como a la Universidad de Brasilia, el Instituto Cervantes y el Centro Bíblico de la misma ciudad.

Debo reconocimiento, por sus inestimables consejos y orientaciones, a los Doctores Directores Ángel Marcos de Dios y Javier San José Lera. También agradezco las valiosas aportaciones y comentarios de los Doctores José Aragüés Aldaz, José Ángel Blesa, Aurora Egido, Joaquín García Palacios, María Jesús Mancho Duque, María Antonia Martín Zorraquino, Eduardo Romo y Alfredo Saldaña.

Gracias a Carmen Aldanondo y Miguel Benito por el respaldo espiritual.

Gracias a mis colegas del Departamento de Letras y Traducción de la Universidad de Brasilia por la deferencia en otorgarme este tiempo de permiso.

Gracias a mis familiares y amigos por las conversaciones, la paciencia y el apoyo.

Agradezco sinceramente a todos los que han hecho posible este trabajo y en especial a los que han orado por su consecución.

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| 1. Introducción | 8 |
| 2. Estado de la cuestión | 16 |
| 2.1. Precisiones metodológicas y terminológicas | 27 |
| 3. Biblia y Literatura. Modelos del método de compilación | 44 |
| 3.1. Concordancias bíblicas | 51 |
| 3.2. <i>Flos sanctorum</i> | 65 |
| 3.3. Idearios para homilías y sermones | 68 |
| 3.4. Hipótesis del cuaderno de notas: el <i>codex excerptorius</i> | 71 |
| 3.5. El <i>Monte de Perfección</i> en dos dimensiones | 89 |
| 4. Biblia y Literatura. Modelos del método de citación de la Biblia | 113 |
| 4.1. Patrística, devocionario y liturgia | 114 |
| 4.2. Homilías y sermones | 122 |
| 4.3. Tratados espirituales | 142 |
| 5. El género declaratorio | 162 |
| 5.1. El género declaratorio en el siglo XVI: modelos y antecedentes | 165 |
| 5.2. Poemas y prosa en San Juan: exención o continuidad | 187 |
| 5.3. La “Declaración” desde la crítica conciliadora | 204 |
| 5.4. ¿La “Declaración” como intertextualidad? | 211 |
| 6. Estilo acomodaticio de la traducción | 224 |
| 6.1. Teoría de la recepción, estética suasoria, dirección de almas | 224 |
| 6.2. Traducir la biblia fragmentariamente: el texto puente | 240 |
| 6.3. <i>Mística teología</i> como ideología traductora: <i>nova fingendi vocabula libertas</i> | 245 |
| 7. Citación bíblica en la <i>Subida</i> de San Juan de la Cruz | 285 |

| | |
|---|-----|
| 7.1. Evolución del sistema de alegación | 302 |
| 8. La reformulación explicativa | 325 |
| 8.1. La reformulación explicativa hasta el siglo XVI | 337 |
| 8.2. La reformulación explicativa como estrategia de traducción | 342 |
| 8.3. Estadísticas y análisis de datos | 346 |
| 8.3.1. Análisis del Corpus de citas bíblicas literales | 346 |
| 8.3.2. Relaciones intrasistémicas | 356 |
| 8.3.3. Relaciones intersistémicas | 362 |
| 8.3.4. Relaciones extrasistémicas | 369 |
| 8.4. Funciones de las frases de enlace en la <i>Subida</i> | 370 |
| 9. Conclusiones | 386 |
| 9.1. Los originales latinos | 388 |
| 9.2. El umbral de la traducción | 391 |
| 10. Bibliografía | 400 |
| 11. Doctorado Europeo | 434 |
| 12. Corpus | 473 |
| 13. Anexo 1. Clasificación de Sixto Senense | 494 |
| 14. Anexo 2. Parte dispositiva | 495 |
| 15. Anexo 3. Detalle de la categoría Scholastica Nova | 496 |
| 16. Anexo 4. Virtudes teologales en el <i>Fructus Sanctorum</i> de Villegas | 497 |

Índice de tablas, figuras y gráficas

| | |
|---|-----|
| Tabla 1. Distribución y correspondencia de potencias y virtudes en la <i>Subida</i> | 78 |
| Tabla 2. Estadísticas del CORDE sobre el término “declaración” en el siglo XVI | 166 |
| Tabla 3. Concordancias de la prosa religiosa hasta 1600 | 168 |
| Tabla 4. Distribución de verbos y expresiones en los capítulos de la <i>Subida</i> | 186 |
| Tabla 5. Recuento general de alegaciones bíblicas de Vilnet | 293 |
| Tabla 6. Resultados búsqueda “quiere decir” en CORDE | 339 |
| Tabla 7. Resultados búsqueda “esto es” en CORDE | 340 |
| Tabla 8. Resultados búsqueda “a saber” en CORDE | 341 |
| Tabla 9. Recuento de Vilnet | 357 |
| Tabla 10. Citas en latín, en castellano y totales | 360 |
| Tabla 11. Distribución de los esquemas de citación | 361 |
| Tabla 12. Distribución de las citas en las obras auténticas | 362 |
| Tabla 13. Citas en latín, en castellano y referencias en la <i>Noche Oscura</i> | 364 |
| Tabla 14. Reformuladores en <i>Llama de Amor Viva</i> | 367 |
| Tabla 15. Recuento numérico de frases de enlace interlingüístico por tipo | 374 |
| Tabla 16. Comparación de los reformuladores interlingüísticos en el total | 377 |
| Tabla 17. Distribución del reformulador “esto es” y sus funciones | 379 |
| | |
| Figura 1. El <i>Monte de Perfección</i> | 79 |
| Figura 2. <i>Tabula Cebetis</i> | 96 |
| Figura 3. Dibujo del Monte, manuscrito de Juan de la Cruz | 104 |
| Figura 4. Grabado del Monte, por Diego de Astor | 105 |
| Figura 5. Alegoría de la montaña santa y de la escalera de virtudes | 106 |
| Figura 6. <i>Tratado de la Vanidad del mundo</i> , prólogo 1 | 153 |
| Figura 7. <i>Tratado de la Vanidad del mundo</i> , prologo 2 | 153 |
| Figura 8. <i>Tratado de la Vanidad del mundo</i> , edición de 1775 | 154 |

| | |
|---|-----|
| Gráfica 1. Proporción de citas bíblicas en <i>Fructus</i> y <i>Subida</i> (incluidas repeticiones) | 66 |
| Gráfica 2. Proporción de citas bíblicas en <i>Fructus</i> y <i>Subida</i> (sin repeticiones) | 66 |
| Gráfica 3. Grado de literalidad | 354 |
| Gráfica 4. Porcentajes según grado de literalidad | 355 |
| Gráfica 5. Porcentaje de acomodaciones por libro sobre el total | 355 |
| Gráfica 6. Distribución de Antiguo y Nuevo Testamento en la <i>Subida</i> | 356 |
| Gráfica 7. Distribución de citas del Antiguo Testamento en la <i>Subida</i> | 357 |
| Gráfica 8. Distribución de citas del Nuevo Testamento en la <i>Subida</i> | 358 |
| Gráfica 9. Evolución lingüística de las alegaciones bíblicas en la <i>Subida</i> | 359 |
| Gráfica 10. Distribución de las citas bíblicas de la <i>Subida</i> | 360 |
| Gráfica 11. Evolución lingüística de las alegaciones bíblicas en la <i>Noche Oscura</i> | 363 |
| Gráfica 12. Distribución de los reformuladores explicativos en la <i>Noche Oscura</i> | 364 |
| Gráfica 13. Comparación de la distribución de los reformuladores explicativos en el <i>CA</i> y <i>CB</i> | 365 |
| Gráfica 14. Distribución de los reformuladores explicativos en la <i>Llama A</i> | 366 |
| Gráfica 15. Distribución de los reformuladores explicativos en la <i>Llama B</i> | 367 |
| Gráfica 16. Comparación de la distribución de reformuladores explicativos en <i>Llama A</i> y <i>B</i> | 367 |
| Gráfica 17. Comparativa de las funciones de “(que) quiere decir” en las cuatro obras | 368 |
| Gráfica 18. Reformuladores explicativos | 371 |
| Gráfica 19. Frases de enlace ponderadas por número de páginas y de capítulos | 375 |
| Gráfica 20. Distribución de frases de enlace por libro | 375 |
| Gráfica 21. Distribución del reformulador “esto es” y sus funciones | 380 |
| Gráfica 22. El reformulador “quiere decir” | 381 |
| Gráfica 23. Distribución de las funciones del reformulador “quiere decir” en la <i>Subida</i> | 381 |
| Gráfica 24. El reformulador “como si dijera” | 382 |
| Gráfica 25. El reformulador “conviene a saber” | 383 |
| Gráfica 26. El reformulador “es a saber” | 383 |

Hasta entonces había creído que todo libro hablaba de las cosas, humanas o divinas, que están fuera de los libros. De pronto comprendí que a menudo los libros hablan de libros, o sea que es casi como si hablaran entre sí. A la luz de esa reflexión, la biblioteca me pareció aún más inquietante. Así que era el ámbito de un largo y secular murmullo, de un diálogo imperceptible entre pergaminos, una cosa viva, un receptáculo de poderes que una mente humana era incapaz de dominar, un tesoro de secretos emanados de innumerables mentes, que habían sobrevivido a la muerte de quienes los habían producido, o de quienes los habían ido transmitiendo.

Umberto Eco, *El nombre de la rosa*¹

1. Introducción

Solo puede ser fruto de la ingenuidad el adentrarse hoy en día en los territorios de la mística sanjuanista y aspirar a hacerlo con dignidad. La magnitud de la obra del carmelita además de la inabarcable bibliografía generada, harían retroceder al más ambicioso, pero donde faltó sensatez, pusimos afición². Fue así como se construyó esta tesis, desde la conciencia de su posible parcialidad y lagunas, pero con un firme intento de aproximarnos a los textos con una mirada científica y personal en áreas que nos parecieron insuficientemente roturadas.

Fue la Doctora Aurora Egido quien recibió las primeras inquietudes, todavía vagas, acerca de la traducción en San Juan de la Cruz (1542-1591). A consecuencia de mi labor como profesora en esta área en Brasil, se me ocurrió que sería interesante ahondar en los registros de las primeras traducciones del reformador descalzo al portugués, indagar por qué vías habían llegado a Brasil y cotejar, si las circunstancias lo permitiesen, los primeros originales en portugués y español³. Me recomendó que hablase con el Dr. Ángel Marcos de Dios, quien desde los inicios

¹ Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, Barcelona, RBA editores, 1992, pp. 270-271.

² G. Tavard se posiciona frente a la ingente bibliografía con estas palabras: “Ecrire un nouveau livre sur saint Jean de la Croix prend l'allure d'une gageure dès que l'on se rend compte que la bibliographie du docteur du Carmel s'étend déjà sur presque trois mille titres. Un titre de plus a-t-il quelque chance de découvrir ce qui n'a encore jamais été dit? Et pourtant les travaux sur la Bible ne se comptent plus”. G. Tavard, *Jean de la Croix. Poète Mystique*, Paris, Cerf, 1987, p. 10.

³ Podría rastrearse a partir de la *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América (1935-1952)* de Silverio de Santa Teresa OCD, Burgos, Monte Carmelo, 1878-1954.

acogió con amabilidad mis propuestas. Sin embargo, las primeras incursiones en el asunto enseguida me convencieron de lo infructuoso de la empresa. Las diferencias entre ambas lenguas no arrojarían datos de riqueza suficiente, ni dispondría de medios para las necesarias estancias a caballo entre España, Portugal y Brasil, a causa de mi condición laboral y familiar. Pero las inquietudes distaban de apagarse y el interés en la traducción permanecía. El Dr. Marcos consideró positiva la idea de una codirección, a la que gentilmente accedió, mediado el proceso, el Dr. Javier San José Lera. Fue así como se fue reorientando y forjando el tema de la presente tesis.

La lectura de San Juan de la Cruz en 2009 fue el detonante para la idea germinal: mientras traducía una *Vida* de San Francisco de Asís e investigaba sobre teoría de la traducción, topé en la *Subida del Monte Carmelo* con unas traducciones del latín acompañadas de particulares explicaciones a lo largo de la obra; ilustremos con una:

Porque todas las cosas de la tierra y del cielo, comparadas con Dios, nada son, como dice Jeremías (4, 23) por estas palabras: *Aspexi terram, et ecce vacua erat et nihil; et caelos, et non erat lux in eis*: Mire a la tierra, dice, y estaba vacía, y ella nada era; y a los cielos, y vi que no tenían luz. En decir que vio la tierra vacía, da a entender que todas las criaturas de ella eran nada, y que la tierra era nada también. Y en decir que miró a los cielos y no vio luz en ellos, es decir que todas las lumbreras del cielo, comparadas con Dios, son puras tinieblas. De manera que todas las criaturas en esta manera nada son, y las aficiones de ellas son impedimento y privación de la transformación en Dios; así como las tinieblas nada son y menos que nada, pues son privación de la luz. Y así como no comprende a la luz el que tiene tinieblas, así no podrá comprender a Dios el alma que en criaturas pone su afición; de la cual hasta que se purgue, ni acá podrá poseer por transformación pura de amor, ni allá por clara visión. Y para más claridad, hablaremos más en particular;⁴

⁴ Salvo que se indique lo contrario, citamos los textos de San Juan de la Cruz por *Obras completas*, ed. de Lucinio Ruano de la Iglesia (2ª ed.), Madrid, B.A.C., 2005. Las siglas que empleamos son las comúnmente aceptadas: S=*Subida del Monte Carmelo*; N=*Noche oscura*; CA=*Cántico Espiritual* (1ª redacción); CB=*Cántico Espiritual*, 2ª redacción; LA=*Llama de amor viva*. Para las “obras menores” citamos por el primer verso de los poemas, y para las *Cautelas*, *Dichos de luz y amor*, y *Avisos* no hacemos uso de ninguna abreviatura. Cuando nos referimos dentro del presente trabajo a la *Subida*, excluimos la obra *Noche*, conscientes de que algunos críticos las consideran una unidad porque comparten la misma temática. Hemos escogido sólo la *Subida* para acotar el campo de trabajo. Aprovechamos para remarcar que, aunque nuestro enfoque no es teológico ni filosófico, sí hemos tenido en cuenta esas miradas. Sobre la autonomía de *Noche* véase E. Pacho, “Tres poemas, un tratado y tres

Ante la abundancia de fragmentos como este, las preguntas proliferaron: ¿Estaría el Místico Doctor traduciendo *ad sensum* o *ad verbum*? ¿Transcribía a partir de la Vulgata o de otra edición? ¿Conocía o manejó otras biblias en vernáculo o en hebreo y griego? ¿De dónde extraía la inspiración para interpretar las frases bíblicas inseridas? ¿Eran originales sus reflexiones o se apoyaba en opiniones ajenas? Puesto que la *Subida* era una declaración a su poema, ¿qué comentarios a poemas, antiguoos coetáneos, pudieron servir de modelo?⁵

Espoleado por estas inquietudes, el presente estudio se inserta directamente en el ámbito de la traducción y de la lingüística, enmarcando debidamente el aspecto literario e histórico de la obra de San Juan de la Cruz. Para resolver, al menos en parte, tantas dudas, hizo falta primero definir los términos clave y aproximarnos al estado de la cuestión (caps. 1 y 2), para luego planear sobre el contexto histórico, conocer la vida y obra del autor, y adentrarnos en lo concerniente a retórica y exégesis en general, y a la obra en particular: su género, sus fuentes, el estado de la Biblia y la traducción en la época, el dibujo del Monte que acompaña al texto, el estilo y la estructura de la obra. A todo ello acompaña un capítulo sobre los posibles modelos de compilación (cap. 3) y de citación (cap. 4), un acercamiento al género declaratorio (cap. 5). Después, sopesando el estilo de la traducción sanjuanista (cap. 6), se acomete propiamente la citación bíblica en San Juan de la Cruz (cap. 7), que culmina con una aproximación al concepto de reformulación explicativa y con el análisis específico del corpus de citas (cap. 8). Para finalizar, la tesis se cierra con unas conclusiones generales (cap. 9).

Como anuncia el título (*La Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz y el umbral de la traducción*), a partir del análisis de las citas latinas traducidas (y en particular, de las frases de enlace que contienen reformuladores explicativos), se procura ahondar en las actualmente llamadas “estrategias de traducción” para pergeñarlas como señales del proceso “traductor” en San Juan de la Cruz, desde un

comentarios. Relación entre las obras sanjuanistas”, en *Estudios sanjuanistas II*, Burgos, Monte Carmelo, 1997, pp. 625-654, pp. 646-647.

⁵ Tales preguntas no pueden ser respondidas de manera taxativa ni integral. En el presente estudio, la curiosidad quedó parcialmente saciada en algunos aspectos en algunas ocasiones; en otras, como era de esperar, suscitó nuevos interrogantes.

punto de vista cognitivo y hermenéutico⁶; en este aspecto, cobran especial relevancia la relación entre su escritura y su experiencia como mistagogo y director de almas, así como el diagrama *Monte de perfección*, que el místico concibiera alrededor de 1580. La poesía gestada en prisión y el dibujo condensan en síntesis su pensamiento y, en un plano amplio, tienen el propósito de guiar a las almas en la oración y perfeccionamiento interior. Sin embargo, si la poesía surge a partir de la experiencia, los comentarios al poema responden a las cuestiones lanzadas por sus tutelados y no será sino con cierto desagrado como emprenderá esta tarea⁷.

La *Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz, en cuanto exponente único y particular de mística ascética, incluye numerosos ejemplos de traducción e interpretación de textos bíblicos⁸. El profundo conocimiento de estas fuentes se

⁶ Vid. A. Hurtado Albir, “La cuestión del método traductor. Método, estrategia y técnica de traducción”, *Sendebarr*, 7 (1996), pp. 39-57 y de la misma autora, *Traducción y traductología*, Madrid, Cátedra, 2001, donde define las estrategias traductorales como “los procedimientos (verbales y no verbales, conscientes e inconscientes) de resolución de problemas” (p. 272). Son mecanismos utilizados por el traductor para resolver problemas encontrados en el desarrollo del proceso en función de necesidades específicas” (1996, p. 47). Hurtado distingue entre niveles (globales y locales) y tipos de estrategias (2001, p. 277).

⁷ Como aclara Federico Ruiz, los comentarios “los ha escrito con cierta repugnancia, viendo en ellos un empobrecimiento del poema lírico místico”. Federico Ruiz Salvador, “Introducción general” a *Obras Completas de San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1980, p. 41. Sentimiento corroborado por las primeras palabras del maestro en el Prólogo a la *Llama de Amor Viva* (ed. cit., p. 911): “Alguna repugnancia he tenido, muy noble y devota señora, en declarar estas cuatro canciones que Vuestra Merced me ha pedido”. Claro que también se trata de una fórmula retórica para atraer al lector desplazando la atención de sí mismo.

⁸ Melquíades Andrés Martín, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, B. A. C., 1994, p. 5, establece la diferencia entre “ascética” como el esfuerzo que el ser humano hace para unirse con Dios, y “mística” en que la unión divina no es posible sin la intervención directa del Señor. Respecto a esta distinción véase también Guillermo Serés, *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, Madrid, Laberinto, 2003, pp. 13-39. Federico Revilla apunta que: “La mística, en su sentido propio más exigente, se manifiesta muy escasas veces. De modo que la pléyade de autores místicos que engalanan nuestra literatura del Siglo de Oro, en su mayoría no son propiamente místicos, sino casi siempre ascéticos. Incluso los grandes luminaires, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, así como en su orden Juan de Ávila y algunos otros, nos ofrecen solamente algunos contados momentos místicos (unos párrafos, unos versos, una feliz descripción de alguna vivencia extraordinaria), mientras que el conjunto de su obra no es mística, sino trabajosa preparación, búsqueda o añoranza de aquellos puntos culminantes”. Federico Revilla, “Reflejos de la mística en la emblemática y la cultura del Siglo de Oro”, en *Emblemata Aurea* (R. Zafra y J. J. Azanza eds.), Madrid, Akal, 2000, p. 325. Bajo el apelativo “literatura espiritual”, Cristóbal Cuevas engloba ambas disciplinas como formantes del camino de perfección moral. La ascética mediante el dominio de sí mismo y la purificación moral, en el ejercicio del espíritu, positivo (práctica de virtudes) o negativo (ruptura con todo desorden ético). El misticismo es una actitud psíquico-religiosa, que se caracteriza por la experiencia directa de la Divinidad, recibida por Gracia, vid. C. Cuevas García, “La mística dominicana. Fray Luis de Granada”, en *Ascética y Mística*, Madrid, La Muralla, 1973, pp. 21-26. Garrido Gallardo afirma que la división entre ascética y mística es genérica y no pertenece al ámbito de la literatura sino de la teología. En Miguel Ángel Garrido Gallardo, “La literatura espiritual del siglo XX”, *Homenaje al Profesor José Fradejas Lebrero*, Madrid, CSIC, 1993, pp. 629-630.

plasma en el uso de citas dentro del cuerpo textual, que en primer lugar actúan con función referencial y argumentativa, y en segundo lugar acumulan *auctoritas* en el discurso. Sirven para valerse del saber implícito en las Escrituras y marcar su sometimiento al Magisterio de la Iglesia, pero sobre todo, y sin mermar lo anterior, se convierten en elemento constructor del estilo y del texto en sí.

Estas alegaciones presentan diferentes funciones y tipos en cuanto a su naturaleza explicativa y conforman apenas uno de los múltiples niveles “traductores” del texto. Constituye nuestro propósito la identificación de estos variados niveles y su definición mediante términos adecuados, deslindándolos de los vocablos recogidos en repertorios de la época (paráfrasis, glosa, comentario, exposición, declaración, escolio, etc.). Para todo ello nos valdremos de la terminología aportada por estudios de traducción posteriores (citación literal, exégesis, explanación, versión, interpretación, traducción), conjugando en todo momento la necesaria objetividad científica y los descubrimientos del área traductora y lingüística con una adecuada inserción de los géneros y nomenclaturas en su meridiano histórico.

A lo largo de dicho proceso se contempla una posible gradación de tales niveles y sus características específicas, atendiendo a la mencionada directriz de demarcar el umbral concreto donde finaliza la traducción y comienza la exégesis (o en su caso la interpretación). Esto se lleva a cabo mediante el análisis particular de las locuciones reformuladoras que se alternan a lo largo de la obra: “esto es”, “(que) quiere decir”, “como si dijéramos” y similares, escrutando sus usos y funciones⁹.

El objeto del nuestro estudio se compone básicamente de aquellos fragmentos que son propiamente traducciones en el sentido actual en que se comprende el término (interlingüísticas, del latín al castellano) y descarta las citas monolingües (del castellano al castellano). Se valoran las cualidades orto-tipográficas (cursiva, colores, tipos de letra) de las ediciones manejadas, cualidades que a menudo tienen

⁹ A saber, reformulación interpretativa, enumerativa, de equivalencia, léxica o interlingüística. La taxonomía procede de José Luis Herrero Ingelmo, “Cómo surgen los conectores: los reformuladores *id est, esto es, es decir*”, *Revista de Lexicografía*, XIII (2007), pp. 45-54.

por objeto, precisamente, diferenciar los estadios explicativos¹⁰. Cabe recordar que, en buena medida, estos detalles pudieron ser añadidos por editores (y tal vez antes por copistas) y que probablemente no constan en el manuscrito original. Incluso las alegaciones bíblicas, como se verá, sufren estas constricciones.

Reunido y analizado el *corpus* de los fragmentos traductorio-interpretativos, los datos arrojados se describen e insertan en el contexto de la vida y obra del autor y en la tradición del género (“declaraciones”) resaltando su originalidad frente a posibles modelos de citación y compilación. Se lleva a cabo un acercamiento a la “mística teología” como base ideológica sobre la cual se funda el estilo traductor e interpretador del carmelita. Las conclusiones de orden teórico se fundamentan, en fin, en observaciones y tendencias concretas extraídas de la sobredicha recopilación.

En resumen, nuestra aproximación a San Juan de la Cruz puede calificarse de pluridisciplinar, transversal e integradora, aspectos que se plasman de manera aún más fehaciente en la metodología aplicada¹¹.

Para lo anteriormente descrito se fijó el siguiente objetivo general, desglosado en objetivos específicos:

- Objetivo general: analizar y clasificar bajo una taxonomía adecuada los fragmentos de tipo traductor en la obra *Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz¹².

¹⁰ Como edición impresa seguimos la citada de la B. A. C. de 2005 y como edición digital, la de la editorial Monte Carmelo, disponible para descarga en: biblio3.url.edu.gt/Libros/JCruz/JCruz_%20MonteCarmelo.pdf

¹¹ Son fruto de la formación universitaria recibida en la Licenciatura en Filología Hispánica (1992-1997) y en el doctorado en Lingüística, para cuyo periodo docente en la Universidad de Zaragoza (1997-1998) y en la Università di Roma³ (Erasmus 1998-1999) obtuve respectivamente becas del MEC y beca Erasmus de tipo pre-doctoral para Formación Investigadora. El periodo investigador, en la Universidad Autónoma de Madrid, culminó con la Defensa del Diploma de Estudios Avanzados en 2005 (DEA). En 2013 la Universidad de Brasilia autorizó el permiso de doctorado que me ha habilitado de tiempo integral para la redacción de esta tesis, matriculada en la Universidad de Salamanca en 2011.

¹² El propósito inicial incluía los fragmentos de tipo traductor y los de tipo exegético/interpretativo. Con afán de delimitar el objeto de estudio estos últimos se erradicaron, pero en realidad, y puesto que es complicado discernir dónde acaba uno y empieza otro, se ha llegado a una solución conciliadora: el foco se ha centrado en la traducción, pero tomando las partes explicativas de corte interpretativo y exegético cuando la ocasión lo hace pertinente.

Objetivos específicos:

- Identificar y señalar los tipos de fragmentos traductorios/interpretativos.
- Reunir un corpus a partir de las citas bíblicas, en su variedad tipológica, que aparecen en la obra. En general designaremos ‘cita o alegación bíblica’ a aquella en la que aparece un fragmento de la Sagrada Escritura, y ‘referencia’ a la parte de la cita o del texto en que aparecen los versículos entre paréntesis.
- Analizar el corpus buscando tendencias y conclusiones relevantes sobre el uso de la Biblia por parte de San Juan de la Cruz.
- Estudiar posibles causas, condicionantes e influencias (fuentes) a partir del marco histórico y religioso.
- Examinar la obra en su estilo, estructura y género.
- Buscar o, en su defecto, crear denominaciones que expliquen satisfactoriamente esta tipología de fragmentos.
- Definir y delimitar el alcance y propiedad de estas denominaciones.
- Relacionar convenientemente los conceptos resultantes con las teorías actuales de lingüística, crítica literaria, hermenéutica y traducción.
- Promover la reflexión y profundización en los conceptos de la teoría de la traducción.

Una vez comprobada la proliferación de fragmentos de tipo traductor en la obra *Subida del Monte Carmelo*, surgió la idea de profundizar en las herramientas de la traducción y de la hermenéutica, aplicándolas a las taxonomías referentes a la reformulación lingüística en el texto escogido.

Esta investigación se plantea como estudio filológico, esto es, repara en las idiosincrasias del texto con profundidad y científicidad. La originalidad del asunto escogido radica, por un lado, en que la prosa de San Juan de la Cruz ha sido, con amplia desventaja, menos estudiada que su poesía. Sobre la necesidad de dilatar los estudios sobre la Biblia en San Juan de la Cruz se manifiesta el propio Brändle¹³. Sobre la falta de estudios adecuados sobre las citas en latín, remitimos, entre otras, a

¹³ Francisco Brändle, *Biblia en San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1990.

las ponderadas reclamaciones de Eulogio Pacho¹⁴. Por todos estos motivos había suficiente espacio para un análisis como el que nos ocupa.

Además, desde el ámbito ideológico, proponemos una solución conciliadora a la clásica oposición entre las corrientes de corte filológico y las religiosas. En lo que incumbe a la relación entre cultura y traducción, revisa desde la actualidad cómo esta intersección condiciona el acto traductor e interfiere en él. Afronta la dicotomía entre lengua de uso y lengua de poder y el discurso del símbolo, presupuestos axiales ante cualquier lectura.

En resumen, aborda el ejercicio declaratorio de un poeta (místico) sobre la traducción de unos textos (bíblicos), fuertemente sujetos a las decisiones de un Concilio y a la censura inquisitorial tras la vulgarización de la Biblia en el centro de Europa. Conscientes de que este estudio, por limitaciones temporales y humanas, será de partida incompleto, nos limitamos a apuntar modestamente hipótesis y direcciones que futuras pesquisas podrán confirmar, refutar o aplicar a otras obras y disciplinas. Confiamos en que las conclusiones contribuyan a aclarar los conceptos tratados y enriquezcan el buen hacer interpretativo de cada lector suscitando reflexión y sano cuestionamiento, fuentes de saber.

¹⁴ Pacho, *Historia de sus escritos*, Burgos, Monte Carmelo, 1998b, p. 359.

2. Estado de la cuestión

La *Subida del Monte Carmelo* no posee “autógrafos, ni esperanza de dar con ellos”. La edición príncipe pondrá epígrafes y capitulación a una obra escrita en conjunción con otros tratados que “se le amontonaban todos a la vez sobre la mesa y en la mente”, una obra construida de retazos y a trompicones, “comido por las prisas”¹⁵. Así lo hacen pensar la desproporción de la parte final (Libro Tercero) con respecto a los dos anteriores, las diferencias de estilo y el estado, “por terminar”. Fray Juan Evangelista declara que lo escribió en Granada, “poco a poco, que no lo continuó sino con muchas quiebras”¹⁶. Para Federico Ruiz la *Subida* “arranca con todo el brío de la primera canción del poema, se enreda luego en divisiones y esquemas y pierde el equilibrio inclinándose hacia el tratado y la reflexión”¹⁷. La lenta elaboración no contradice, para Crisógono, que el tratado contara con ideas definitivas desde un inicio.

Lo cierto es que contamos con dos ediciones impresas póstumas (muere el 14 de diciembre de 1591): 1618 y 1630. Ninguna de ellas especifica en qué texto base se apoyan. Aunque afirman seguir los originales no hemos de presumir que se tratase de los autógrafos. La primera, de Alcalá, no contiene el *Cántico*. La segunda, de Madrid, constituye la primera edición completa, a cargo de Jerónimo de San José.

La Orden carmelita decide revisar la edición de 1630, un siglo más tarde. Fray Andrés de la Encarnación y fray Manuel de Santa María se dedican a recoger datos por monasterios y bibliotecas conventuales. Es entonces cuando se recupera el *Montecillo*. Con los resultados se configura la edición de las obras completas de Sevilla, en 1703. Las siguientes ediciones españolas demoran en llegar, casi un siglo y medio.

El afán de actualizar las ediciones resurge en el siglo XX. La primera “edición crítica” que se stampa es la del Padre Gerardo de San Juan de la Cruz (Toledo, 1912-1914), que será superada por la del Padre Silverio de Santa Teresa (Burgos, 1929). En esta última se presenta la versión original del *Monte de perfección*. Sus criterios en

¹⁵ *Subida*, ed. cit., nota introductoria a la *Subida-Noche* a cargo de Lucinio Ruano de la Iglesia, p. 241.

¹⁶ Crisógono de Jesús Sacramentado, *Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, p. 294.

¹⁷ Federico Ruiz Salvador, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid, B. A. C., 1968, (ed. 1990), p. 42.

torno a los manuscritos básicos constituyen un avance considerable en la fijación del texto en cuestión.

El testimonio manuscrito más cercano al santo hoy en día es el de Juan Evangelista, llamado Manuscrito de Alcaudete, estudiado por Fray Andrés de la Encarnación. Desaparecido con la desamortización del siglo XIX, reaparece y va a parar al Archivo Silveriano de Burgos. En dicho manuscrito se basa la edición de 1929 del P. Silverio. Las carencias que presenta (caps. 22 al 26 del Libro Tercero) fueron suplidas con el códice de Duruelo. En el códice predomina la ortografía fonética por lo que parece escrito al dictado, constanding numerosos arcaísmos y andalucismos. Andrés de la Encarnación prefiere eliminar todos los textos bíblicos en latín (las ediciones de 1616 y 1630 en general los omiten), pero buena parte de los editores posteriores han preferido preservarlos, aduciendo que la intención del autor era ofrecer ambas versiones.

Resumiendo, San Juan de la Cruz empieza la *Subida* con gran probabilidad antes de 1582 en Baeza o Granada y se dedica a ella largo tiempo, aunque la deja inacabada. Mientras el carmelita avanza en la redacción de la *Subida del Monte Carmelo*, desdobra su temática y va alejándose del poema y de su programa inicial. Si su intento primario era explicar los versos o ampliar los datos del *Montecillo de Perfección*, la empresa le toma, promediada la obra, por derroteros de doctrina espiritual. La tarea requiere un género nunca antes usado por el Doctor Místico: exposición propia de tratado, riguroso y sistemático. Aunque se había concebido como comentario, se irá perfilando como ensayo, a caballo entre la fórmula de la elucidación y la de tratado basado en un esquema orgánicamente estructurado.

Comenzó a aplicar este esquema al inicio y desistió, o no le dio tiempo a revisarlo y rehacerlo bajo el nuevo paradigma. De ello nos hablan tanto la mudanza en las citas entre el primer libro y los restantes, como la desaparición del ajuste bidireccional verso-comentario, además de una progresiva sustitución de la argumentación por vía de autoridades bíblicas literales a favor de la explicación en castellano con el texto bíblico inserto, prácticamente fusionado con su doctrina.

La ausencia de autógrafo del texto original del autor se compensa con esta copia del Padre Juan Evangelista llamada Códice de Alcaudete y conservada en Burgos, que

no contiene ninguna copia del diagrama¹⁸. Cuestiones estilísticas invitan a deducir que fue escrito antes que los otros tratados y por eso aparece siempre en primer lugar. Además, su contenido gira en torno a la primera fase del proceso de perfeccionamiento que es la purgación de los sentidos.

Desde que San Juan de la Cruz escribe el poema “En una noche oscura” (entre finales de 1578 y primeros meses de 1579, en Granada) hasta que este se acopla al tratado-comentario que será la *Subida del Monte Carmelo*, ha de suponerse un intervalo, en el cual el poema se difunde, suscita preguntas, se produce su paráfrasis y se va forjando como sistema en la mente del autor. Así lo defiende Pacho¹⁹. Mancho Duque comprueba que el poema de la *Noche* precede a la declaración en prosa de la *Subida* en el grupo de manuscritos.

Nos hallamos en los estertores post-tridentinos: el Concilio de Trento (1545-1563), surgido en respuesta a la escisión de la Iglesia, deja un poso de precaución frente a la reforma protestante que afecta al Canon de las Sagradas Escrituras. Acerca de los fundamentos de la fe donde se contiene la revelación, los protestantes alegan como único principio de fe el de *Sola Scriptura*, que estipula que el creyente interprete libremente la Biblia con la inspiración del Espíritu Santo. Esto atenta contra el Magisterio de la Iglesia y no puede ser admitido por los católicos. Contra los protestantes, que admitían como única autoridad la de las Escrituras, la Iglesia Católica afirmó que la tradición constituye, junto con las Escrituras, uno de los fundamentos de la fe, de manera que Trento promulga un Decreto sobre los libros sagrados y las Tradiciones, en el que afirma que la revelación se contiene *in libris scriptis et sine scripto traditionibus*. El concilio no se pronuncia sobre si la revelación se contiene parte en la Sagrada Escritura y parte en la Tradición. La primera redacción del decreto decía *partim... partim*, pero esto se sustituyó por un *et* en la redacción definitiva²⁰.

¹⁸ El manuscrito de Alcaudete es la base para todas las ediciones modernas de la *Subida*. Las notas preliminares son de Silverio y Andrés de la Encarnación. Todo el manuscrito autógrafo es de Juan Evangelista. Cf. *Subida*, ed. cit., Guión bibliográfico, p. 1051 y Eulogio de la Virgen del Carmen, OCD, “La crítica sanjuanista en los últimos veinte años”, *Conspectus Bibliographici, Salmanticensis*, 8 (1961), pp. 195-246.

¹⁹ Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 162.

²⁰ Como veremos en el capítulo referido al análisis de datos, en la primera fase redaccional de la *Subida* priman las citas en latín y las referencias al Antiguo Testamento, mientras que en la segunda fase hay una clara reorientación hacia el Nuevo Testamento y una drástica disminución de las citas en latín. Creemos que ello pudo venir condicionado por las decisiones del Concilio al respecto de Canon, Revelación y tradición, que es el conjunto de las enseñanzas recibidas por los Apóstoles por vía oral, y

Existe, en consecuencia, en la Contrarreforma un esfuerzo reivindicativo para luchar contra las herejías y las desviaciones doctrinales, que se materializará en testimonios como los *Manuales de confesiones* de Martín de Azpilcueta o de Jaime de Corella para controlar las conciencias. La ortodoxia de la espiritualidad ascética y mística estaba en entredicho entre alumbrados, recogidos y quietistas, como principales herejías. En 1563 el Concilio abordó el problema de la unificación de ritos y nombró una comisión para la revisión de misales, breviarios y libros principales, lo cual provoca un considerable impacto editorial en las ediciones de los libros de horas en romance, obras devocionales, de piedad y liturgia para laicos. Por su parte, la Inquisición española mostró particular saña entre 1583 y 1616 hacia la literatura devota.

En mucho, San Juan de la Cruz es hijo del siglo. La *Subida* se encontraba en esa marea y San Juan de la Cruz no escapa a su onda expansiva. Como consecuencia, combate la superstición con un más fino discernimiento. Cuida bien el lenguaje para no ser acusado. Desde el punto de vista ideológico se muestra, al menos en la *Subida*, especialmente cauto pero certero respecto al uso de imágenes, trato de las visiones, interpretación de las Escrituras y otros factores de riesgo doctrinal que habían llevado a excesos y distorsiones. Aprovechando la reescritura de los límites doctrinales, proliferan los ataques heterodoxos y las divisiones internas en las órdenes clericales. El ambiente se carga de suspicacia, objetos inocentes son percibidos como amenazas mientras algunas obras vestidas de cordero atraviesan el filtro inquisidor. Las nuevas herramientas de la razón, la ciencia, el nominalismo, compiten con los ardores visionarios y una cuestionable noción de libertad de espíritu. Son extremos de una misma línea divisoria cuyo umbral, como zona de cambio, acoge la convivencia de opuestos y su mutua redefinición.

Para la literatura mística Sáinz Rodríguez establece cuatro periodos. El primero, de importación, alcanza desde la Edad Media hasta 1500. De 1500 a 1560 se da un periodo de asimilación en el que destacan autores como Alonso de Orozco, Francisco de

conservadas a través de los siglos en los textos de los Padres Apostólicos, los Padres del desierto, y los Padres de la Iglesia, la sucesión petrina ininterrumpida del Primado de Roma, y los Concilios. A partir de ahí recomendarán para el estudio bíblico la Biblia Vulgata, en la traducción latina hecha por San Jerónimo sobre textos griegos de los primeros siglos. Vilnet afirma que a pesar de existir esta revisión decidida en el Capítulo General de 1580, y puesto que la orden del Carmen continuó recitando el Oficio antiguo (de 1312), este sería el que tendría en sus manos al escribir sus tratados: “Le Bréviaire émondé qui fut imposé en 1584 ne vécut que deux ans, car le Définitoire de 1586, sous l’impulsion de Doria, décida d’adopter la liturgie romaine, à commencer par le Bréviaire de Pie V” (Vilnet, *Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix*, París, Desclée des Brouwer, Études Carmelitaines, 1949, p. 14).

Osuna, Bernardino de Laredo, San Pedro de Alcántara, San Ignacio de Loyola y San Juan de Ávila. Culmina en una época de plenitud en el reinado de Felipe II, con amplia aportación y producción nacional (1560-1600) en la que sobresalen palmariamente las figuras de Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz y Fray Luis de León. Se cierra con una última fase de decadencia o compilación doctrinal que iría hasta mediados del siglo XVII.

Cerrado así el contexto histórico, entremos en el asunto que nos ocupa comenzando por la Biblia en San Juan de la Cruz. Si entre la abrumadora bibliografía sanjuanista nos detenemos en la dedicada a la Biblia en particular, es deber destacar los trabajos de Jean Baruzi (1924), Félix García (1942), Alberto Colunga (1942), Jean Vilnet (1949), Ahern (1952), Simeón de la Sagrada Familia (1961), Francisco Brändle (1961, 1990), Eulogio Pacho (1968, 1969, 1983, 1990, 1995, 1998), José C. Nieto (1974, 1982), Colin Peter Thompson (1977, 1992, 1993, 1995 y 2002), Alonso Schökel (1977), Fabrizio Foresti (1981), Huot de Longchamp (1981, 1991), Terence O'Reilly (1982, 1991, 1993), Françoise Aptel (1984), Luce López Baralt (1985 y 1998) y Hughes Didier (1991) entre otros²¹.

²¹ Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, París, Alcan, 1924; *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991. Félix García, "San Juan de la Cruz y la Biblia", en *Revista de Espiritualidad*, I (1942), pp. 372-388. Alberto Colunga, "San Juan de la Cruz, intérprete de la Sagrada Escritura", en *Ciencia Tomista*, 63, 3 (1942), pp. 257-276. Jean Vilnet, *op. cit.*, Trad. esp.: *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1953. Barnabas Ahern, "The Use of Scripture in the Spiritual Theology of St. John of the Cross", *Catholic Biblical Quarterly*, 14 (1952), pp. 6-17. Simeón de la Sagrada Familia, *Fuentes doctrinales y literarias de San Juan de la Cruz*, en *Monte Carmelo*, 69 (1961), pp. 103-109; trad. italiana en *Il Piccolo Fiore di Gesù*, Roma 7, n° 6 (1961) pp. 50-53. Eulogio Pacho "El tema bíblico del susurro místico, San Gregorio y San Juan de la Cruz", en *Yermo*, 6 (1968), pp. 175-197, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid, Cristiandad, 1969, *Vértice de la poesía y de la mística. El Cántico espiritual de San Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1983, "Lenguaje y mensaje", en *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, 1990, pp. 53-81, "Glosas al léxico sanjuanista", en *San Juan de la Cruz*, 15/16 (1995a), pp. 179-193. "Lenguaje técnico y lenguaje popular en San Juan de la Cruz", en *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, 1995b, pp. 197-219 y *op. cit.*, 1998b. Francisco Brändle, *op. cit.* José Constantino Nieto, "Mystical Theology and Salvation-History in John of the Cross: Two Conflicting Methods of Biblical Interpretation", en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXXVI (1974), pp. 17-32 y el libro *Místico, poeta, rebelde, santo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. Colin Peter Thompson, *The Poet and the Mystic*, Oxford University Press, 1977. Trad. española: *El poeta y el místico. Un estudio sobre el Cántico espiritual de San Juan de la Cruz*, San Lorenzo de El Escorial, Swan, 1985, "La tradición mística occidental: dos corrientes distintas en la poesía de San Juan de la Cruz y de Fray Luis de León", en *Edad de Oro*, XI (1992), pp. 187-194, "Liturgia, teología y experiencia en San Juan de la Cruz", en *Presencia de San Juan de la Cruz*, 1993, pp. 97-165, *The Strife of Tongues. Fray Luis de León and the Golden Age of Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Trad. esp. *La lucha de las lenguas. Fray Luis de León y el Siglo de Oro en España*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1995. *Canciones en la Noche: estudio sobre San Juan de la Cruz*, Madrid, Trotta, 2002. Alonso Schökel (con E. Zurro), *La traducción bíblica*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1977. Fabrizio Foresti "Le radici bibliche della *Subida del Monte Carmelo*", *Carmelus* 28

Entre todos se erige la figura de Jean Vilnet, el único, tras Baruzi (1922, 1947), que en aquella fecha ha escrito un libro sobre el asunto: *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz* (1949). Cuando el eminente estudioso Francis Brändle, en su magnífico estudio *Biblia y San Juan de la Cruz* ofrece un abanico bibliográfico sobre las obras dedicadas al asunto, ya advierte que el tema no había sido tratado aún con la amplitud que merecía. En su anotación previa es tajante:

Nos adentramos en un campo poco roturado. Apenas hay estudios sobre la doctrina de San Juan de la Cruz y la Biblia. El libro de Juan Vilnet *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz*, que supuso un esfuerzo notable en orden al estudio del tema que abordamos, necesita ser complementado desde la moderna ciencia bíblica tras el Vaticano II. Por eso afirmamos: el trabajo acerca de lo que sería la fundamentación bíblica de la doctrina sanjuanista, teniendo en cuenta la doctrina sobre la divina revelación del Vaticano II, está por hacer. Hay, sí, algunos estudios parciales, pero todavía muy escasos²².

Brändle advierte que no va a detenerse en el estudio de las citas y que no encontrará el lector un estudio pormenorizado de las mismas. Dice que sus capítulos son fruto de la lectura atenta de los trabajos de Gumersindo Pérez, Fabrizio Foresti, Javier Martín de Lucas y Umberto Neri. Rastrea, eso sí, algunos artículos de variada profundidad que, por lo general, observan la influencia de una parte de la Biblia en la obra de San Juan de la Cruz²³.

(1981), pp. 226-276, Françoise Aptel, "Saint Jean de la Croix et l'Écriture", *Carmel*, 34 (1984), pp. 116-132. Max Huot de Longchamp, *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'Anthropologie mystique*, París, Beauchesne, 1981 y *Saint Jean de la Croix. Pour lire le Docteur Mystique*, París, FAC Editions, 1991. Terence O'Reilly, "The Literary and Devotional Context of the *Pastorcico*", en *Forum for Modern Language Studies*, 18 (1982), pp. 363-370; "St. John of the Cross and the Tradition of Monastic Exegesis", en *Leeds Papers on Saint John of the Cross*, 1991a, pp. 105-126, "San Juan de la Cruz y la lectura de la Biblia", en *Ínsula*, 537 (1991b), pp. 25-27, "San Juan de la Cruz y la lectura de la Biblia: el romance *Encima de las corrientes*", *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, vol. I, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993, pp. 221-231. Hughes Didier, "Nymphes de Judée et vierges de Castille. Une Bible au féminin chez Jean de la Croix", en *Saint Jean de la Croix (1591-1991)*, Études rassemblées par Alphonse Vermeulen, 1991, pp. 49-75.

²² Brändle, *op. cit.*, p. 9.

²³ Este tipo de estudios sobre partes de la Biblia en San Juan de la Cruz es innumerable: Hillary Costello, Miguel Ángel Díez, José Carlos Gimeno, A. Gozier, Martín de Lucas, Georges Morel, Lidio Nieto, Fernande Pepin, Pedro Villarejo, Eliseo Barbisan, Gabriel Castro, etc. En esta línea son también reseñables las incursiones de Edith Stein, Federico Ruiz Salvador, José Luis Aranguren, Teófanos Egido, José Vicente Rodríguez, Lucinio Ruano de la Iglesia, Gumersindo Pérez, Joaquín Alonso, Román Llamas, Baldomero Giménez Duque y José Manuel Sánchez Caro.

A grandes rasgos, los primeros estudios sobre San Juan de la Cruz parten de la teología. Si atendemos a lo dicho por Ellis acerca de que un texto solo deviene literario en el momento en que es usado como literatura por parte de una comunidad de lectores (esto es, cuando los destinatarios actuales ubican el texto en un determinado horizonte de lectura), la consideración del santo como literato no viene de tan antiguo como cabría pensar²⁴. Raquel Asún indica que la comprensión artística de la obra del carmelita se inició en el siglo XIX²⁵. El Diccionario de Autoridades en el s. XVIII no recoge el nombre de San Juan de la Cruz. El antecedente más importante se encuentra en una obra de finales del siglo XVIII: *El Teatro histórico-crítico de la elocuencia española*, escrita por el filólogo Antonio Capmany Surís y de Montpalau entre 1786 y 1794 y en la que San Juan de la Cruz comienza a ser considerado poeta y no solo místico o espiritual. Capmany reconoce que en el estilo de San Juan hay “frases descuidadas, frecuentes repeticiones, apóstrofes muy uniformes, y periodos muy desiguales, en que ni se guarda el número oratorio, ni la corrección gramatical algunas veces”, para poder hablar de que siga las normas retóricas²⁶.

De los distintos críticos que escriben sobre el místico durante la segunda mitad del siglo XIX, los más significativos son Menéndez Pelayo y Leopoldo Alas “Clarín”. El primero, con su discurso de ingreso en la Real Academia (1881) sitúa a San Juan de la Cruz en la primera fila de la historia literaria de España; “Confieso que me infunde religioso terror al tocarlas”. Eran sus palabras respecto a la poesía del místico abulense. La acotación del terror del santanderino conservó mucho tiempo su vigor operativo.

²⁴ J. Ellis, *The Theory of Literary Criticism: a Logical Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1974, p. 44.

²⁵ Raquel Asún, Manuel Aznar Soler, María José Sánchez-Cascado Blanco, *Estudios y ensayos*, Universidad de Alcalá, Departamento de Filología y Servicio de Publicaciones, 1991, p. 92.

²⁶ Hay quienes justifican estos rasgos desordenados bajo la perspectiva de un cuadro psicopatológico de neurosis. Vid. Francisco J. Álvarez Rodríguez y C. M. Silva Dios, “Análisis biográfico y literario de San Juan de la Cruz a la luz de su psicopatología (I y II)”, *Contextos*, n° 27-28 (1996), pp. 127-196. Otras aproximaciones semejantes se encuentran en: Francisco Márquez, “Posibles estados depresivos en la vida monacal: una aproximación psicológica”, *Revista de Psicopatología y Psicología Clínica*, vol. 6, 3 (2001), pp. 213-216 y E. W. Trueman Dicken, *The crucible of love*, Londres, Darton, Logman and Todd, 1963, además del más reciente de Francisco J. Álvarez Rodríguez, *Mística y depresión*, Madrid, Trotta, 2013, en especial su cap. 4, pp. 116-158. Otra corriente explica esa arbitrariedad como procedente de la tradición de la poesía mística musulmana, en la faceta de San Juan como poeta autoexégeta. Tanto en la tradición musulmana (Ibn al-‘Arabī e Ibn al-Fārīd) a lo largo de la Edad Media como en San Juan encontramos una “idéntica concepción de un lenguaje en total estado de disponibilidad, en el que las palabras pueden tener sentidos arbitrarios e ilimitados porque en el fondo se las está tratando de capacitar para la traducción suprema –e imposible– de Dios” (Luce López-Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam*, México, El Colegio de México, 1985, p. 11).

Clarín critica duramente los acercamientos que se llevaban a cabo desde la literatura de creación²⁷.

No obstante, el conflicto ya venía tomando diversos matices desde las aportaciones de Jean Baruzi en 1924, que supusieron una renovación en los discursos concebidos hasta entonces desde la religión²⁸. Su biografía sobre San Juan abandona el carácter hagiográfico y aborda el tema desde la seriedad estricta de la documentación, con un esfuerzo crítico por comprender el mensaje del místico de un modo secularizado y simbólico.

En diversos sectores de la crítica sanjuanista surgieron disidencias notables: Evangelista Vilanova considera inoperante que Baruzi haya introducido “un racionalismo absoluto” como regla de interpretación para San Juan de la Cruz, y desapueba que tanto Baruzi como Garrigou-Lagrange hayan abordado una lectura demasiado sistemática de la poesía sanjuanista. Vilanova considera amenazador que el desentrañamiento del símbolo pueda superar la experiencia mediante la lectura sistemática de las ideas, en lugar de producir una lectura simbólica que alcance el contenido: “aproximarse al mito y al misterio a través del logos, equivale a destruirlos”²⁹.

De acuerdo con María Auxiliadora Álvarez, Baruzi es teórico y Garrigou-Lagrange es teólogo, de manera que en realidad ninguno de los dos se aproxima a la lectura con la mente metafórica del poeta, o con la vivencia del místico. Además, “el hermetismo polisémico del símbolo presenta una fuerte inaccesibilidad ante un sistema

²⁷ Leopoldo Alas “Clarín”, *Palique*, Barcelona, Editorial Labor, [1893-1894], 1973, pp. 271-275. La crítica feroz y sin desperdicio hacia una ganadora de un certamen que emula a San Juan de la Cruz se resume en esta frase: “¡En estas muñeiras ha venido a parar la poesía religiosa castellana!”. Sobre este particular se puede conferir también la tesis doctoral de Antonio José Mialdea Baena, *La recepción de la obra literaria de san Juan de la Cruz en España durante los siglos XVII, XVIII y XIX*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2009, pp. 218-224. Disponible en: <http://helvia.uco.es/xmlui/bitstream/handle/10396/416/13207581.pdf?sequence=1>, consultada en mayo de 2014.

²⁸ Jean Baruzi, *op. cit.*, 1991, p. 700. Se han producido también algunas aproximaciones desde la filosofía por parte del propio Baruzi, así como de Crisógono, Nazario Ruano de la Iglesia, Mauritain y Morel. Una breve frase de R. Garrigou-Lagrange nos acerca a su pensamiento (*Las tres edades de la Vida Interior*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1944, p. 9): “La teología ascética y mística es una rama o parte de la Teología; una aplicación de la teología a la conducción de las almas. Ha de caminar pues guiada por la luz de la Revelación, la única que enseña a conocer en qué consiste la vida de gracia y la unión sobrenatural del alma con Dios”.

²⁹ Evangelista Vilanova, “Lógica y experiencia en San Juan de la Cruz”, *Revista Católica de Teología*, XVIII (1993), pp. 77-98, pp. 78-79.

lógico no poético, porque si bien es polisémico, es principalmente hermético”³⁰. También para El Maleh: “el símbolo no es una guía de comprensión”³¹.

En 1929 descuella el magistral trabajo del padre Crisógono de Jesús, cuya obra constituye una de las pocas referencias notables de la época que contribuye a construir la identidad carmelitana descalza³².

Dámaso Alonso marcó un hito con su publicación de *La poesía de San Juan de la Cruz. Desde esta ladera*, en 1942, con motivo del IV Centenario de San Juan de la Cruz. Ese mismo año Blas de Otero también manifiesta su admiración en su *Cántico espiritual* (1942). Los acercamientos de Dámaso Alonso, Cernuda o Jorge Guillén van a motivar una reorientación de los estudios sanjuanistas hacia la poética³³. Jorge Guillén se manifiesta declaradamente contra la sacralidad de los poemas; cree que son estricta creación humana, simbólica, dentro de los límites del reino humano. La conmoción, de alcance sísmico, hará nacer, al menos de nombre, “otra ladera” que se venía avistando desde las contribuciones de Baruzi, sin ceder al terror que imperaba desde Menéndez y Pelayo³⁴.

El seísmo abre en dos laderas lo que era un único monte, poco transitado. A la ladera de Alonso (1942) se asocian las voces de Blas de Otero, (1942), Jorge Guillén, Pedro Salinas (1940), Gerardo Diego (1942, 1968). A la otra ladera, Cernuda (1960), Sesé (1992), José Ángel Valente (1995)³⁵. Según este último, el conservadurismo de ciertos medios académicos, incluyendo las opiniones de Dámaso Alonso y Jorge

³⁰ María Auxiliadora Álvarez, “Experiencia y expresión de lo inefable en San Juan de la Cruz”, *Hipertexto* 7 (2008), pp. 1-17, p. 5.

³¹ Edmond Amran El Maleh, “La mística y la pluralidad de lenguas”, en Valente y Lara Garrido (eds.), *op. cit.*, p. 26.

³² Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz, Su Obra Científica y Su Obra Literaria*, Ávila, Sigirano Diaz, 1929.

³³ Véase el ensayo de 1941 “Tres poetas clásicos” de Luis Cernuda recogido en *Prosa completa*, Barcelona, Barral editores, 1975. En el mismo año 1941 la carmelita Edith Stein ofrece reflexiones que también aportan a nuestra investigación, *vid.* Edith Stein, *Ciencia de la cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 2000. Dámaso Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz. Desde esta ladera*, Madrid, Aguilar, 1966. Jorge Guillén, *Lenguaje y poesía. Algunos casos españoles*, Madrid, Alianza, 1972.

³⁴ Una buena perspectiva del asunto es la aportada por Víctor García de la Concha en “Conciencia Estética y voluntad de estilo”, *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, Santander, BBMP, XLVI (1970) pp. 387-406.

³⁵ Bernard Sesé, “Jean de la Croix écrivain”, en *Saint Jean de la Croix*, Que bien sé yo la fonte, Colloque de Toulouse 1991, en *Carmel*, 64 (1992), pp. 47-76.

Guillén, quienes antagonizaban lo espiritual y lo humano, impidió una lectura más fiel y fidedigna de los textos sanjuaninos³⁶.

Colin P. Thompson, cuya tesis doctoral en 1974 sobre el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz se publicó en español en 1985 bajo el título *El poeta y el místico*, cree que no hay cómo desgajar el poeta del místico.

Bousoño y Valente dedican trabajos al santo, con pasión y lucidez: Bousoño resalta el carácter innovador del estilo sanjuanista, visionario y revolucionario³⁷. Repara en que: “Es asombroso que San Juan de la Cruz, en el siglo XVI, haya podido ejecutar por sí solo tan gigantesca y radical enmienda a la estética de su tiempo, vuelta por él rigurosamente del revés”³⁸. Sus apreciaciones sobre el símbolo en San Juan de la Cruz también merecen lectura esmerada. Valente posee ecos sanjuanistas en su propia poesía; su aproximación al carmelita desde la hermenéutica y la mística viene cargada de agudeza, dedicación y constituye un honroso intento de analizar la obra con una mirada desprovista de superficialidad o parcialismo.

Algo polémicas fueron las incursiones en la materia por parte de J. C. Nieto en su obra *San Juan de la Cruz, poeta del amor profano*, (1988); al sugerir que pudieran haber existido unas vivencias eróticas en la juventud del santo como elemento propulsor de su poesía, hizo caer sobre sí críticas que atacaron su falta de documentación histórica. Bobes Naves y otros critican estas visiones reductoras³⁹.

³⁶ De J. A. Valente y J. Lara Garrido vale la pena consultar la recopilación *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos, 1995. En particular, José Ángel Valente, “Formas de lectura y dinámica de la tradición”, en Valente y Lara Garrido, *op. cit.*, pp. 15-22.

³⁷ Carlos Bousoño, “San Juan de la Cruz, poeta contemporáneo”, en *Teoría de la expresión poética*, vol. I, Madrid, Gredos, 1952; 1976 (6ª ed.), pp. 360-387. “Poesía de San Juan de la Cruz”, en *Boletín de la Real Academia Española*, LXX (1990), pp. 467-474 y “La poesía de San Juan de la Cruz”, en *Juan de la Cruz, hombre, poeta, santo*, Jaén, Seminario Diocesano, 1991, pp. 135-152. José Ángel Valente, “La hermenéutica y la cortedad del decir”, en *Las palabras de la tribu*, Madrid, Siglo XXI, 1971 y *La piedra y el centro*, Madrid, Taurus, 1982.

³⁸ Carlos Bousoño, “Símbolos en la poesía de San Juan de la Cruz”, en *El Simbolismo*, ed. de J. O. Jiménez, Madrid, Taurus, 1979, pp. 67-94, nota 12, p. 92. Añade, poco antes, en ese mismo lugar: “La poesía de San Juan de la Cruz, or el lado de sus imágenes, revela decididamente, y del todo, un sustancial cambio, de cariz revolucionario, en la concepción misma de lo poetico. Y ese cambio que él introdujo es exactamente el mismo que trajo, pero sólo varios siglos después, la poesía que, iniciada en el simbolismo, técnicamente llamamos ‘contemporánea’”.

³⁹ M^a del Carmen Bobes Naves, “Lecturas del *Cántico espiritual* desde la estética de la recepción”, en *Simposio sobre San Juan de la Cruz*, Ávila, Miján, 1986, pp. 13-52. J. C. Nieto, *San Juan de la Cruz, poeta del amor profano*, Madrid, Swan, 1988, p. 188.

Los trabajos de García de la Concha destacan el papel de la Biblia en la obra del carmelita. Este eminente estudioso entronca el género de los comentarios con el de la exégesis bíblica y las parábolas⁴⁰. Por su parte Domingo Ynduráin no cree que los comentarios expliquen la poesía. Cristóbal Cuevas los califica de “nuevo género literario” y reflexiona sobre el uso deliberado de figuras “*ad movendum*” cuya influencia procedería de su contacto asiduo con el género sermonístico⁴¹. M^a Jesús Mancho, con alcance recopilatorio y crítico, completa el panorama⁴². Los estudios de estos autores resultan insoslayables para cualquiera que desee acercarse hoy en día a la crítica filológica del sanjuanismo.

Si, a pesar de su importancia basilar en el aparato doctrinal en San Juan de la Cruz, para algunos estudiosos la Biblia aún no ha tenido el eco esperado, mucho menos lo ha tenido la faceta como traductor e intérprete. Aunque su quehacer filológico no es equiparable al de Fray Luis de León, el carmelita no deja de demostrar un aguzado sentido estético y lingüístico en sus obras⁴³. Para Luce López-Baralt, no se le puede considerar tampoco un exegeta erudito al uso, ni un hermeneuta como Arias Montano; en los comentarios esta estudiosa atribuye el método alegórico del místico abulense a la tradición de la *catena* y la *lectio divina*⁴⁴.

En cualquier caso, no nos consta ningún estudio filológico pormenorizado sobre las citas en latín relacionado con el estado de la traducción en la época. Es ahí donde pretendemos ubicar nuestra investigación.

⁴⁰ Víctor García de la Concha, *Filología y mística. San Juan de la Cruz*. Llama de amor viva, Madrid, Real Academia Española, 1992, pp. 1-75, p. 23.

⁴¹ Vid. Cristóbal Cuevas García, “San Juan de la Cruz y la retórica del patetismo”, en *San Juan de la Cruz, espíritu de llama*, 1991d, pp. 467-479, p. 469 y “Aspectos retóricos de la poesía de San Juan de la Cruz”, *Edad de oro*, Vol. XI, (1992a) (Ejemplar dedicado a: Homenaje a José Manuel Bleca), pp. 29-42.

⁴² Son clásicos sus trabajos sobre el símbolo: M^a Jesús Mancho Duque, *El símbolo de la Noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Salamanca, eds. Universidad de Salamanca, 1982 y *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, Madrid, FUE, 1993. Numerosos y reseñables son también sus artículos sobre San Juan de la Cruz en particular, y sobre el léxico de los místicos en general. En la actualidad ejerce como Directora de la web virtual del Instituto Cervantes dedicada al carmelita desde 2008: San Juan de la Cruz, web, Alicante, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2008: http://www.cervantesvirtual.com/bib/bib_autor/sjuandelacruz/.

⁴³ Por ello algunos textos hablan de San Juan de la Cruz como sujeto estético, ya sea como receptor o como creador. Es el caso de los de José Camón, *Arte y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial Católica, 1972 y de Paola Elia y M^a Jesús Mancho quienes recogen referencias bibliográficas relativas al tema de la atracción del santo por la naturaleza en su edición del *Cántico espiritual y poesía completa*, Barcelona, Crítica, 2002, prólogo, pp. LXIII-LXV.

⁴⁴ Luce López-Baralt, *A zaga de tu huella*, Madrid, Trotta, 2006, p. 215.

2.1. Precisiones metodológicas y terminológicas

Nuestra investigación conjuga los dos métodos estipulados por Hatzfeld para aproximarse al misticismo: el establecimiento de fuentes históricas para determinar el grado de dependencia u originalidad literaria de cada obra y el análisis estructural y estilístico de las mismas⁴⁵. La *Subida del Monte Carmelo* es abordada en la presente tesis con herramientas y perspectivas que permitan acoger tanto su dimensión espiritual como su dimensión literaria.

Tras una primera lectura de la obra se subrayaron las citas bíblicas susceptibles de análisis y se retiraron gradualmente aquellas referidas a autores ajenos, es decir, que no fueran estrictamente de la Biblia (Santo Tomás de Aquino, los filósofos), así como las que no reunían las características deseadas, con objeto de delimitar y reducir el campo de estudio a aquellas citas en las que efectivamente hay traducción interlingüística (de latín a castellano).

Una vez completado el corpus con todas las alegaciones bíblicas de la *Subida* en que aparece la frase latina, se reorganiza conforme a las necesidades y fines del presente estudio. Se contemplaron las diversas partes de los enunciados:

- a) la cita latina en su literalidad, en particular si hay adiciones o supresiones de elementos léxicos respecto a la fuente de la que pudo ser copiada, intentando reafirmar o refutar las teorías actuales sobre qué Biblias empleó San Juan de la Cruz.
- b) el estudio de las frases de enlace, también denominadas “reformuladores explicativos” (“protocolos” según Chevallier⁴⁶). Se verifica si su distribución obedece a criterios voluntarios o aleatorios en virtud del tipo de cita o explicación al que acompañan.
- c) la adecuación de la traducción al castellano, considerando un posible uso de Biblias romanceadas. Donde se detectan alteraciones tales como adiciones o

⁴⁵ Hatzfeld, *op. cit.*, 1955, p. 32.

⁴⁶ Bajo esa misma designación de “protocolo” lo nombra Vilnet (*op. cit.*, p. 43) conforme señalamos en cursiva en el siguiente fragmento: “les deux rédactions s’accordent à citer en latin d’abord, puis en castillane, en accompagnant cette traduction d’un *protocole* qui, modeste d’ordinaire, se fait ici plus explicite”. Pacho cita a Chevallier en nota reconociendo que no está convencido de la propiedad de la denominación pero la mantiene por respeto (*op.cit.*, 1951-1954, p. 285).

supresiones léxicas con respecto al presunto original, se estudia su naturaleza y se lanzan hipótesis acerca de la(s) causa(s) de tales mudanzas.

- d) la exégesis del fragmento propiamente dicha. Hay, como se verá, varias tipologías, atendiendo a diversos parámetros: estructura de parábola, explicación de los conceptos clave, relación con otros pasajes bíblicos; se intenta responder a si hizo uso de concordancias, si las elaboró por sí mismo y a partir de qué libros. Medimos aquí también el grado de acomodación de la exégesis a su argumento: si se ajusta a la exégesis clásica (cuatro sentidos) o se distancia atendiendo a su defensa, o sea, aplicándolo a la vida espiritual del alma que busca la unión con Dios, como advierte en el Prólogo⁴⁷.

Habiendo acometido estos cuatro aspectos, concentramos los esfuerzos en tratar las frases de enlace y las traducciones al castellano por considerar que en ellos podríamos hallar argumentos para conclusiones más firmes. Intuitivamente, nuestra asimilación de las primeras lecturas de la *Subida* nos hacía suponer que la aprehensión que el santo hace de las Escrituras no se vincula tan estrechamente con la exégesis clásica, ni se parece a la traducción de la Biblia que otros autores ejercieron en su misma época. *A priori* encasillábamos a San Juan como escritor religioso, pero el análisis de esta parte de su obra fue desbordando cualquier prejuicio acerca de la limitación del arte a causa de las creencias: que la materia de la que escribe es religiosa, nadie lo pone en duda. Su talla como creador literario, tampoco se cuestiona; ambas facetas se vieron no solo confirmadas sino engrandecidas a nuestros ojos.

En conjunto, la obra contiene citas bajo una amplia variedad de combinaciones de las cuatro partes citadas (introducción, frase latina, reformulador, versión castellana). Por ejemplo, a medida que el libro avanza, menguan las citas con original latino, mientras que se mantienen aquellas que incluyen tan solo la frase en castellano y su exégesis. Cuando nos deparamos con estos casos de explicación de la cita bíblica en

⁴⁷ En buena parte es posible apreciar que las citas reproducen en su orden interno los cuatro sentidos. Recordemos que se pueden distinguir dos sentidos de la Escritura: el sentido literal y el sentido espiritual y que éste último se subdivide en sentido alegórico, moral y anagógico. Puede trazarse un paralelismo con las virtudes teologales a partir del dístico que los resume: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralís quid agas, quo tendas anagogía*, (La letra enseña los hechos, la alegoría lo que has de creer (fe), el sentido moral lo que has de hacer (caridad) y la anagogía a dónde has de tender (esperanza). El *Catecismo* atribuye esta frase a Agustín de Dacia, *Rotulus pugillaris*, I, ed. A. Walz, *Angelicum* 6 (1929), p. 256, en *Catecismo de la Iglesia Católica*, Capítulo 1212: Primera parte: La profesión de la Fe, disponible en <http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=184&capitulo=1750>, consultado en enero de 2011.

romance, continuamos observando y analizando las partes de que constan, para confirmar o refutar nuestras hipótesis al respecto, en especial en lo referido a las frases de enlace. He aquí un ejemplo: “diciendo: Derramado estás como el agua; no crezcas (Gen 49,4). Como si dijera: Porque estás derramado según los apetitos como el agua, no crecerás en virtud” (ed. cit., p. 281, cap. 10 §1). A efectos estadísticos, sin embargo, este tipo de cita se ha desestimado por no contener traducción propiamente interlingüística.

En un primer estadio el conteo se hizo manualmente. Con la selección de fragmentos se elaboraron hojas de Excel y documentos de Word. Completado el corpus, se revisó y confirmó con el Índice Bíblico de la edición de la B. A. C. manejada (pp. 1081-1090).

En tercer lugar, como método auxiliar, se rastreó mediante el mecanismo de búsqueda avanzada del formato de archivo *PDF Acrobat Reader*. Se empleó para ello la edición digital que ofrece Ediciones Monte Carmelo (creada en 1996 y modificada en 2001), que cuenta con 255 páginas⁴⁸. Para las exploraciones de términos en toda la obra de San Juan se recurrió a las concordancias en vía digital y a la edición impresa publicada por Astigarraga, Borrell y Martín de Lucas, en *Teresianum* en 1990⁴⁹.

Por fin, en un cuarto estadio, se procedió a describir las entradas relevantes, como se podrá leer en los apartados que siguen, y se elaboraron también gráficas con resúmenes de las tendencias destacables.

En cada uno de estos estadios se fueron ajustando las nomenclaturas partiendo de una descripción preliminar: citas en latín, en castellano, auto-referencias (las referidas a otras partes de la obra), metalingüísticas (cuando se insistía en alguna etimología o significado literal). Estas dos últimas categorías, aunque contempladas en

⁴⁸ Este rastreo léxico, aunque rápido, no ofrecía tantas ventajas, pues los hallazgos del programa debían ser revisados uno por uno para refrendar si se correspondían con nuestras expectativas. Dicho programa escoge automáticamente y no discrimina funciones, lo cual obligaba a comprobar ítem por ítem si las palabras seleccionadas se referían a las categorías perseguidas, observando el contexto. Fue adecuado para búsquedas de términos más monosémicos, como las virtudes teologales, pero no lo fue tanto para las búsquedas de frases de enlace en las que hubimos de incluir, y no con total éxito, la expresión entre comas para perfeccionar la búsqueda. Por ejemplo: el programa daba como válidas unidades tales como “esto es lo que dice...” que no se corresponden con el “esto es” heredero del *id est* latino. A pesar de estas insuficiencias técnicas, sirvió, en esta y otras fases, para agilizar búsquedas y recuentos.

⁴⁹ Juan Luis Astigarraga, Agustí Borrell y Francisco Javier Martín de Lucas, *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Roma, Teresianum, 1990. Disponible en: http://www.concordanze.eu/1001/1001/___Index.html, consultado en marzo 2011.

los conteos iniciales, fueron desestimadas a medida que el estudio se centraba en la traducción y su exégesis, por no contener suficientes datos relevantes para nuestro interés.

Los estudios léxicos de Eulogio Pacho fueron determinantes a la hora de reducir y seleccionar los tipos y su nomenclatura: autocitas, alegaciones bíblicas y referencias extrabíblicas⁵⁰. También auxiliaron a concretar la evolución del sistema de alegación.

En resumen, a lo largo del proceso y dado que nuestro foco estaba más en la traducción que en la interpretación y en la exégesis, fuimos decantándonos, como hemos dicho, por el análisis exclusivo de las alegaciones bíblicas, y de entre estas, aquellas que contienen la frase en latín y su versión en castellano. En segunda instancia y para completar la visión sobre el acto traductor en San Juan, analizamos las frases de enlace.

Habiendo delimitado el alcance metodológico, pasamos ahora a abordar las precisiones terminológicas sobre exégesis, hermenéutica, interpretación y traducción. Diversos estudios se han dedicado ya a la presencia de la Biblia en las obras del Santo⁵¹: muchos desde un punto de vista ideológico, algunos con una orientación lingüística⁵². El propósito de este estudio es elaborar conclusiones válidas a partir de los datos extraídos del análisis de los fragmentos bíblicos de la obra. Se compagina el análisis cuantitativo y el cualitativo: al margen de cuánto aparece la Biblia o qué libros de ella predominan, nuestro argumento se centra en la manera en que evoluciona a lo largo de la *Subida* el uso de la Biblia, en especial en lo que se refiere a cómo es traducida e interpretada.

⁵⁰ Pacho subdivide las extrabíblicas en citas explícitas, alusiones implícitas y paremiología, (*op. cit.*, 1998b, pp. 360-370).

⁵¹ Para la discusión entre ‘interpretación’ y ‘traducción remitimos a: Miguel Ángel Quintana Paz, “Observaciones críticas sobre cierta noción dizque hermenéutica de lo que es *traducir*”, *Daimon, Revista de Filosofía*, suplemento 2 (2008), pp. 281-292.

⁵² Sobre la Biblia, además de los citados anteriormente entre los que despuntan los de Brändle y Vilnet, son relevantes desde el área ideológica el de Gabriel Castro, “El sentido alegórico de la Sagrada Escritura. San Juan de la Cruz y la *Sylva allegoriarum*”, en *Monte Carmelo*, XCIII (1985), pp. 463-480, Miguel Ángel Díez, “Nueve romances. Glosa bíblica”, en *Monte Carmelo*, 99 (1991), pp. 477-555, J. M. Díez González, *Pablo en Juan de la Cruz, sabiduría y ciencia de Dios*, Burgos, Monte Carmelo, 1990, José Damián Gaitán, “San Juan de la Cruz: un canto en tierra extraña. Exégesis y actualidad de un romance”, en *Revista de Espiritualidad*, XXXVII (1978), pp. 601-621, R. Llamas, “San Juan de la Cruz, lector contemplativo de la Biblia”, *Confer*, 31 (1992), pp. 67-98, entre otros. En el área literaria los nombrados de Dámaso Alonso, Carlos Bousoño, Jorge Guillén, Luis Cernuda, Helmut Hatzfeld, M. J. Mancho, etc.

Circunscribimos nuestro objeto de estudio a la *Subida*. Aunque en un principio se pretendía tomar las citas de *Subida* y *Noche*, a medida que el estudio se afianzaba decidimos restringir el objeto de estudio a la *Subida*, a pesar de considerar ambas obras como un todo temático, para poder dar una atención más pormenorizada⁵³.

Resulta imperioso explicar que la aproximación a nuestro objeto de estudio ha suscitado paulatinamente nuevos aspectos:

Por una parte, después de haber realizado el primer análisis de las citas, surgió la necesidad de ahondar con mayor detenimiento en las expresiones explicativas, tales como “que quiere decir” o “esto es”, para elucidar si había una selección consciente en el uso de unas u otras en función de lo que seguía. Desde un enfoque cognitivo, estas expresiones se convierten en signos del proceso traductor e interpretativo.

Por otra parte, lo que comenzó siendo un mero análisis de citas bíblicas y de su traducción acabó derivando en la percepción de que a muchos niveles, San Juan de la Cruz está “traduciendo” si usamos el término en un sentido amplio: en efecto, traduce cuando traspone un texto latino de la Biblia al castellano. “Traduce” ideas cuando interpreta lo que la Biblia ha querido decir en ese fragmento a la luz del desarrollo espiritual del asceta. “Traduce” códigos cuando diseña el dibujo sintético de la doctrina explicada en la *Subida*. “Traduce” sentidos cuando da significados a sus poemas desvelando sus símbolos y figuras. “Traduce” variantes diastráticas y diafásicas cuando adapta los contenidos espirituales de cada libro de la *Subida* al público destinatario al que se dirige (los más avanzados ya no toman “leche”, pero las Escrituras no pueden ser

⁵³ Si bien la crítica coincide en afirmar la unidad temática entre *Subida* y *Noche*, la estructura y género de cada obra apuntan a propósitos y estilos algo diferentes; en una predomina el tono doctrinal del tratado, en otra el comentario. Pacho se pronuncia en torno a esa diversidad redaccional concretando que “la *Noche* está concebida como complemento de la *Subida*, pero está redactada como escrito *a se*, sin distinción de libros ni capítulos: como un comentario semejante a la *Llama*” (*op. cit.*, 1998b, p. 270). En cuanto a la estructura, existe una confusión a la hora de considerar 4 obras que originariamente son 3. El propio autor en ocasiones designa bajo el título *Noche oscura de la Subida del Monte Carmelo*, al conjunto de la *Subida*, el *Cántico* y la *Llama*. La distinción que en otras ocasiones se hace entre *Noche* y *Subida* como obras diferenciadas, no responde, según la crítica, a la estructura original ideada por el autor. Ambas partes (*Subida*, noche activa y *Noche Oscura*, noche pasiva) muestran cohesión de contenido. A pesar de esa indiscutible unidad temática, el objeto de nuestro estudio incluye únicamente la *Subida del Monte Carmelo* y no la *Noche Oscura*, porque en ésta última no aparece el tipo de expresiones de traducción del latín al castellano, foco de nuestra investigación. Nuestros resultados pueden aplicarse parcialmente a otras obras “declarativas” del santo, en especial la *Noche*, el *Cántico* y la *Llama* en virtud de que comparten estructuras explicativas semejantes, esto es, que contienen, a grandes rasgos y bajo diversas estructuras y géneros, un poema comentado. No descartamos en futuras investigaciones dedicarnos a estas y otras cuestiones que quedan abiertas.

dadas al pueblo “crudas”, sino que necesitan la intervención en forma de comentario o explicación ortodoxos, y no es lo mismo interpretar para religiosos que para el pueblo llano. Buena parte de las religiosas de San Juan de la Cruz no eran instruidas en latín, por ser mujeres). “Traduce”, en fin, contenidos espirituales a materia cada vez que trata de poner en palabras la experiencia mística, que por su índole connatural resulta inaprensible para la razón aislada de la fe⁵⁴. De manera que podríamos vertebrar la *Subida* como un “esfuerzo traductor en toda su amplitud”⁵⁵.

No obstante, tampoco conviene dilatar excesivamente esta omnipresencia de la traducción, pues como se verá más adelante, algunos de estos actos del traducir recibían en la retórica clásica nombre concreto. En realidad, la “traducción” era considerada inicialmente apenas un tipo de exégesis. En la *Rhetorica Ad Herennium* se entiende por traducción (*transductio*) la figura que hace posible que la misma palabra sea introducida con frecuencia. En el mismo lugar encontramos que la *interpretatio* es una figura que permite duplicar una palabra no repitiéndola, sino sustituyendo la que se había empleado por otra del mismo significado, se trata de un sinónimo explicativo que acentúa la fuerza expresiva ante el interlocutor. En este sentido, el reformador carmelita emplea la *interpretatio* para revelar el significado moral de algunos términos de sus alegaciones bíblicas, y su aplicación a la purificación del alma. En tercer lugar, la *translatio* (lo que hoy entendemos por metáfora) se da cuando una palabra que se aplica a una cosa se transfiere a otra porque la semejanza entre ambas parece justificar la

⁵⁴ J. Baruzi, *op. cit.*, 1991, pp. 323-32, dice respecto a la poesía de la *Noche Oscura* que es “a la vez la más íntima traducción de la experiencia y la experiencia misma” (*cursiva nuestra*). También Vilnet (*op. cit.*, p. 151) califica de traducción de experiencia el esfuerzo del santo: “Les mots lui manquent pour traduire des sentiments, un contact, une impression intérieure. Chaque mystique cherche alors les moyens d’expression les plus appropriés, ou les moins imparfaits, dont il dispose : éducation, tempérament, culture guident son choix où se manifestent, pour traduire une expérience de l’éternel nécessaire, tous les éléments contingents d’une personnalité limitée”.

⁵⁵ Alonso Schökel y E. Zurro, *op. cit.*, pp. 300-305 exponen el estilo traductor de San Juan de la Cruz: a pesar de sus dotes lingüísticas, al traducir textos bíblicos el carmelita nos deja un ejemplo ambiguo; se sabía de memoria fragmentos de la Vulgata, meditados y experimentados espiritualmente. En la *Subida* comienza primero citando el texto latino, al que añade una traducción que de ordinario es bastante literal. A veces explica algo que no ha quedado inteligible en la versión; otras adapta el sentido a la doctrina que está exponiendo. En ocasiones se refiere a pasajes del Antiguo Testamento que considera conocidos, sin tener que citar el texto. Hacia el final del segundo libro abandona la cita en latín y pasa directamente a la versión castellana, práctica que persistirá en el resto de sus escritos, salvo pocas excepciones. Cree Schökel que el Místico Doctor podría haber sido un “egregio traductor de poesía bíblica”: Más adelante completa: “Si en vez de la Vulgata hubiera manejado el original hebreo, si hubiera puesto en juego sus recursos de escritor y poeta, nos habría dado una importante antología castellana de textos bíblicos” (p. 304). Afortunadamente, los intereses de San Juan de la Cruz no eran los de un antólogo, sino los de un teólogo poeta.

transferencia⁵⁶. Como se puede percibir, el término “traducción”, aunque teóricamente acuñado, no se circunscribía a lo que se aplica hoy.

Los modernos teóricos de la traducción también han creado tipologías y modelos que pueden categorizar estas variedades, sin embargo solo consiguen describir en parte la heterogeneidad que encontramos en la *Subida*; el traductólogo ha de ser un historiador dispuesto a descubrir el tejido teórico, social e ideológico del fenómeno literario. Por eso, a la hora de designar un modelo apto para la clasificación de los fragmentos bíblicos en la *Subida*, resultan preferibles las herramientas de la clasicidad y los usos del siglo XVI, bajo un enfoque descriptivo, metodológicamente menos arriesgado y teóricamente más certero.

La precisión terminológica no debe ceder a la laxitud en un trabajo filológico como el pretendido. Con el fin de acotar debidamente el objeto de estudio, deviene compulsorio delimitar las acepciones concretas del término “traducir” que emplearemos. Aunque en la perspectiva histórica el término “traducción” puede aplicarse a un tipo de exégesis, en general lo emplearemos para designar el acto “interlingüístico” que traslada una estructura verbal de un código a otro.

Dado que nos introducimos en las raíces retóricas de la traducción como género exegético, vale también la pena recordar al lector el condicionante cronológico: necesitamos entender en qué campos ideológicos se introducía el autor al traducir (no hay escritura sin compromiso) y cuál era su grado de conciencia al respecto (ejercicio introspectivo del acto traductor).

Tampoco conviene confundir el problema de la traducción en general con la incorporación de las traducciones literarias a la historia y la crítica. En 1964 Arrowsmith y Shattuck reflexionan sobre los géneros de la traducción y citan seis clases:

Los géneros identificables son fáciles de recordar: el “trote” literal (o “transposición”), como lo llama el señor Carne-Ross; la traducción erudito-anodina o elegantemente lúcida; la versión “libre”; la “adaptación”; la “re-creación”; la “imitación” (en la acepción de Robert Lowell); etcétera. Cada uno de estos “géneros” diferentes refleja una diferencia

⁵⁶ Cf. J. J. Murphy, *La retórica en la Edad Media*, México, FCE, 1986, pp. 371-376.

básica de función; cada cual es bueno o malo con arreglo a su modalidad, y es tan ocioso reprocharle, digamos, a una versión libre el no ser literal (y viceversa) como reprocharle a la tiza el no ser queso⁵⁷.

Para Carne-Ross hay dos polos: la “transposición”, que sería una calcografía literal, palabra por palabra, del original y otro polo que llama “recreación”, que hace suyo el texto de otro. Kimon Friar habla de “transliteración interlineal” y “paráfrasis”. Estas clasificaciones, en opinión de Gaddis Rose, se reducen a oposiciones binarias entre lo literario o no, entre lo literal y lo libre. Schleiermacher ya distinguía entre la tarea del intérprete (*dometschen*) y la del traductor (*übersetzen*). Gaddis Rose aconseja atender al carácter cambiante de la comunicación, en particular en la atención que se presta a los destinatarios. El traductor se orienta necesariamente hacia la autonomía del texto original (*source text autonomy*) o hacia las necesidades del auditorio (*target audience needs*), que no son mutuamente excluyentes. Lefevere dirá que existe una “literatura traducida” y una “traducción literaria”⁵⁸.

De hecho, cuando San Juan de la Cruz se interpreta a sí mismo en su poema, rara vez aparece una reflexión metalingüística sobre el valor de las palabras. Cuando, en cambio, toma las Escrituras, tiende a interpretar en función de unos términos clave que resalta y de los cuales acostumbra a descifrar los significados latentes, como, según los evangelistas, hacía el propio Jesús con sus discípulos al explicarles las parábolas y sus sentidos. Estos sentidos orbitan entre sí con otros términos claves del texto, formando una especie de constelación interpretativa intratextual: la Biblia se interpreta con la Biblia, el Antiguo Testamento se comprende con el Nuevo, *ergo* los textos inspirados por el Espíritu Santo podrán emplear la misma clave interpretativa. Así lo expresa Vilnet:

⁵⁷ William Arrowsmith y R. Shattuck (eds.), *The Craft and Context of Translation*, Garden City, New York, Anchor Books, 1964, p. XIII: “Identifiable “genres” come easily to mind: the literal “trot” (or “transposition”), as Mr. Carne-Ross calls it; the scholarly-genteel or belletristic translation; the “free” version; the “adaptation”; the “re-creation”; the “imitation” (in Robert Lowell’s sense); and so on. Each of the different “genres” reflects a basic difference in function; each is good or bad according to its mode, and it is as idle to blame, say, a free version for not being literal (and vice versa) as it is to blame chalk for not being cheese”. Traducción nuestra.

⁵⁸ Resumen de C. Guillén, *op. cit.*, pp. 323 y 328.

La identidad de objeto conduce a la identidad de expresión; y la expresión bíblica, de origen divino, conlleva consigo la garantía de su rigor y de su exactitud; el lenguaje místico que se inspira en el lenguaje bíblico piensa por tanto revestirse de las mismas garantías. [...] Este es el almacén por excelencia de donde los escritores místicos extraen sus alegorías, y San Juan de la Cruz pertenece a este grupo. [...] En ello, no ha mostrado prueba de originalidad: él heredó de una tradición de uso. Pero la ha usado conscientemente, sin olvidar el valor limitado y a veces dudoso de un uso del texto sagrado como ese⁵⁹.

San Juan de la Cruz avisa en el prólogo de la parte de inspiración divina que participa en su escritura. De manera indirecta, entendemos que él también se propone “declarar” como el Espíritu declara las “cosas” de Cristo. En la *Subida*, leemos:

cuya sabiduría no entendieron hasta el tiempo que habían de predicarla, que fue cuando vino sobre ellos el Espíritu Santo, del cual les había dicho Cristo que les *declararía* todas las cosas que él les había dicho en su vida (Io, 14, 26). Y hablando san Juan sobre aquella entrada de Cristo en Jerusalén, dice: *Haec non cognoverunt discipuli eius primum: sed quando glorificatus est Iesus, tunc recordati sunt quia haec erant scripta de eo* (12,16)⁶⁰.

El término “traducción” en la época de San Juan de la Cruz se utilizaba en un aspecto bastante más concreto que el que se le aplica hoy en día: derivaba de la exégesis, siendo apenas un tipo de ella, un subgénero retórico. De hecho el autor nunca se refiere a su ejercicio como “traducción” dentro de la *Subida*. El autor utiliza los términos: “figuras”, “autoridades”, “declaraciones”, “imagen”, “especie”, vocablos estos que han adquirido con el paso del tiempo significados diversos del que él les atribuye en su obra y cuyo significado literal venía insertado a la perfección en la

⁵⁹ Es nuestra traducción de Vilnet, *op. cit.*, pp. 168-169: “L’identité d’objet conduit à l’identité d’expression ; et l’expression biblique, d’origine divine, porte avec elle la garantie de sa rigueur et de son exactitude ; le langage mystique qui s’inspire du langage biblique pense donc se revêtir des mêmes garanties. [...] Celle-ci est donc ‘par excellence le réservoir où les écrivains mystiques puisent leurs allégories’, et Saint Jean de la Croix est de ce nombre. [...] En cela, il n’a pas fait preuve d’originalité : il héritait d’une tradition d’utilisation. Mais il en a usé sciemment, sans oublier pourtant la valeur limitée et parfois douteuse d’un tel usage du texte sacré”.

⁶⁰ L2.C20§3 de la *Subida*, ed. cit., p. 357.

tradición retórica que dominó ya como estudiante⁶¹. No en vano, Cuevas García, según recoge Mancho, nos recuerda que “el término ‘figuras’ poseía para el santo, además del sentido humanístico renacentista, propio de un Cipriano de la Huerga o de un fray Luis, otro, de raigambre bíblica, entendido como prefiguraciones alegorizantes que permiten, por referencias indirectas, conocer a Dios”⁶².

Dentro de este campo léxico, no toma términos que eran habituales por ejemplo en Buenaventura y en Giordano Bruno, tales como “fantasma”, “vestigio”, “simulacro”, “efigie”, sino que hace uso de “noticias”, “gozos”, “provechos”, “aprehensiones”, “visiones”. Sus creaciones léxicas tienden a la transparencia, prefieren la composición sobre unidades-base comunes en el habla (por ejemplo “sobrenatural”), con pares bien conocidos por letrados e iletrados como “activo/pasivo”, “interior/exterior”, “corpóreas/incorpóreas” y la combinación de estos (“noticias imaginarias espirituales”, “noticias sobrenaturales”), y sobre todo mediante la adjunción de adjetivos (“imaginarias”, “sensual”, “sensitiva”, “natural”, “esencial”, “sustancial”, “intelectual”, “sucesiva”, “formal”, “moral”) como ya destacaron Mancho Duque y García Palacios en sus estudios sobre el léxico sanjuanista⁶³.

Otro factor fundamental es encajar los términos en las tradiciones filosóficas o teológicas a las que pertenecen para poder entender todo su alcance y relevancia, por ejemplo en la frase: “La fe dicen los teólogos que es un hábito del alma cierto y oscuro”. Transcribo la reflexión de Wojtyła a este respecto:

⁶¹ Sobre la conveniencia de discernir los diferentes valores que una misma palabra puede tomar en su discurso, en especial en el carmelita, abundó ya Karol Wojtyła en su tesis doctoral *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce* (1948). Versión esp.: *La fe según san Juan de la Cruz*, Madrid, B. A. C., 1979.

Sobre el uso del léxico exegético tomado en préstamo de las antiguas escuelas paganas y perfeccionado por los exegetas cristianos (*typum, imago, figura*, entre otros) para iluminar la interdependencia entre Antiguo y Nuevo Testamento, y contrastar la lectura carnal con la espiritual y la interpretación literal-histórica con la interpretación espiritual-figurada, léase de José Antonio Molina Gómez, “San Gregorio de Elbira y el uso de la etimología bíblica en la España romana durante la segunda mitad del siglo IV”, *Tonos, Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, 13, julio 2007, disponible en: https://www.um.es/tonosdigital/znum13/secciones/estudios_S_elvira.htm. Consultado en mayo de 2014.

⁶² Cf. Mancho, en Elia y Mancho, *op. cit.*, 2002, p. XCIII.

⁶³ Mancho Duque, *op. cit.*, 1982, *op. cit.*, 1993, *op. cit.*, 2002 (con Elia) y Joaquín García Palacios, *Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1992.

Es un hábito. *Habitus*. Por primera vez la reduce (la fe) expresamente a esa categoría escolástica. Más aún: “dicen los teólogos” patentiza que el Doctor Místico se refiere a la sentencia común de la teología escolástica, según la cual la fe es un hábito⁶⁴.

Parecidas reflexiones hallamos en torno a los términos ‘figura’ e ‘imagen’. En efecto, estas palabras y otras como “potencia”, “espíritu”, “sustancia”, “accidente”, han sufrido modificaciones semánticas que exigen, al leerlas en San Juan, ser entroncadas con la tradición a la que pertenecen; el correlato al que aluden dista mucho de ser el que viene a la mente de un lector actual. Como muestra, véanse las divergencias que concurren en la interpretación de “sustancia”: el P. Marcelo del Niño Jesús la enfoca desde un punto de vista tomista, mientras que el P. Crisógono de Jesús Sacramentado opina que San Juan de la Cruz sigue la doctrina aristotélica tal como la interpretara J. Bacon. El asunto no es trivial: la divergencia consiste en el modo de explicar el acto de entender, que forma parte fundamental del proceso de traducción. De acuerdo con Crisógono, para el conocimiento bastaría el objeto y la luz intelectual y se excluiría la necesidad de la especie inteligible. El entendimiento penetraría en el objeto para convertir esa inteligibilidad (posibilidad inherente del objeto) en acto.

De hecho, San Juan de la Cruz sospecha de intervención diabólica cuando se trata de revelar algo nuevo y diferente en el campo de la fe, posiblemente por el fuerte influjo de los alumbrados en la época y la diatriba suscitada por los luteranos al afirmar la libre interpretación individual de las Escrituras. Su criterio en estos casos es recurrir al juicio y la doctrina de la Iglesia. El Doctor de la *Subida* impone el recurso a la autoridad de la misma, enseñando que se deben creer las verdades reveladas en el sentido que la Iglesia determina y propone, no en el sentido de cualquier revelación privada.

Ya que el peso de intención y destinatarios parece relevante para definir la traducción en la *Subida*, insiramos aquí un excursus que sirva como ensayo adoptando enfoques más recientes.

⁶⁴ Wojtyła, *op. cit.*, pp. 62 y 70. Si relacionamos la potencia del entendimiento en cierto grado de oración con la capacidad de traducir, veremos que en ambas actividades mentales la inteligencia es la protagonista. El uso de la inteligencia para desentrañar los misterios de las Escritura en cierto modo emparenta con el deseo de comprender que nace del amor místico. Las reflexiones de Wojtyła en su tesis sobre la *Subida* ahondan en cómo el entendimiento contribuye y construye la fe.

La teoría del *skopos* de Vermeer y Reiss nos brinda un marco plausible ante la necesidad de tener en cuenta la finalidad del texto, su función y la intencionalidad del autor como factores extratextuales que condicionan el estilo final⁶⁵. De acuerdo con Paul Kussmaul, la función de una traducción va a depender del conocimiento, expectativas, valores y normas de los lectores del texto traducido, que a su vez están influidos por la cultura y por la situación en que se encuentran inmersos. Estos factores determinan si la función del texto de origen o de algunos de sus pasajes se puede preservar, o si ha de ser modificada al traducirlo⁶⁶. Christiane Nord amplía la teoría del *skopos* y señala que el principio primordial que condiciona cualquier proceso de traducción es la finalidad a la que está dirigida la acción traslativa. Esta se caracteriza por su intencionalidad. En esta línea trabaja también la Estética de la Recepción. El texto de la *Subida* constituye un caso especial: función didáctica, intención suasoria, para destinatarios “avanzados” en la vía espiritual, con expectativas, valores y normas católicos, en una cultura en que el latín convive con el romance. Gramsci caracteriza esta disgloria lingüística como “circularidad cultural”, una suerte de interdependencia combinatoria, influencia e interacción entre ambas culturas, sabia y popular⁶⁷. Todos estos factores extratextuales condicionarán el estilo escritor y sobre todo el “traductor”.

⁶⁵ K. Reiss, y H. J. Vermeer, *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, Tübingen, Niemeyer, 1984. [*Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*, Madrid, Akal, 1996. Trad. Española por C. Martín de León y S. García Reina]. C. Nord, *Textanalyse und Übersetzen. Theoretische Grundlagen, Methoden und didaktische Anwendung einer übersetzungsrelevanten Textanalyse*. Heidelberg, Julius Groos Verlag. [*Textanalysis in Translation*, Amsterdam, Rodopi, 1991. Trad. Inglesa por C. Nord y Penelope Sparrow]. La teoría del *Skopos*, o funcionalista, nace en 1978 en Alemania aunque cobra relevancia a partir de la publicación en 1984 de la obra *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*, donde sus autores Reiss y Vermeer defienden que toda traducción está mediatizada por el objetivo (o función) asignado al Texto Traducido en la cultura meta, que no puede ser el mismo que el del Texto Original. “El principio dominante de toda traslación es su finalidad” (*op. cit.*, p. 80), llegará a decir. La idea ya había sido apuntada por Nida: hay tantas formas de traducir como objetivos traslatorios. La función de la traducción, al ser un acto de transferencia cultural, ya no deriva directa o exclusivamente de la función del Texto Original, sino que en cada caso se verá mediatizada por las funciones comunicativas que exija el encargo de la traducción (*cf.* Nord, *op. cit.*, p. 9). Nord distingue tres tipos de propósitos en el campo de la traducción el propósito general que está en función del traductor y que consiste en su propio propósito con respecto a la traducción, el propósito comunicativo, que se refiere al propósito de la traducción en la situación meta y un tercer propósito centrado en los procedimientos o estrategias de traducción.

⁶⁶ *Cf.* Paul Kussmaul, *Training The Translator*, John Benjamins Publishing Co, 1995, p. 73: “I have tried to show that pragmatic considerations are of a hierarchical kind. The first and most important question to be asked is for the function of the linguistic unit we are dealing with in the source text. We then have to decide if we want to preserve, modify or change the function. But we cannot make these choices at random. Our decisions must depend on the expectations, needs, interests and knowledge of the target readers within a specific situation within a specific culture”.

⁶⁷ *Cf.* Antonio Gramsci, *Cultura y Literatura*, Barcelona, Península, 1972, pp. 330 y ss. La cultura de élites y la cultura popular son conjuntos de bienes culturales que entran en una relación en

La alternancia y convergencia entre Tradición y Traducción es capital en estos fragmentos, pues si bien por un lado hay constantes referencias a las fuentes contrastadas bajo el magisterio eclesial, por otro lado hay un esfuerzo por “hacer entender” que ultrapasa el mero quehacer exegético. Si “tradición” posee el valor etimológico de “entregar”, la “traducción” ostenta el de “traer a través de”. ¿Qué es lo que se trae, como al relevo, lo que se “re-vierte” en nuevos cauces pero se preserva? El mensaje evangélico aplicado a una vida ascética. Es un mensaje de la Tradición traducido y es una traducción de la Tradición a los nuevos tiempos y a las ocasiones particulares.

Cuando Roman Jakobson distingue entre traducción interlingüística, intralingüística e intersemiótica, destaca como cuestión principal la “equivalencia en la diferencia” o sea, la traducción envuelve dos mensajes equivalentes en dos códigos diferentes⁶⁸. Veamos cómo esta clasificación consigue incluir parcialmente la heterogénea tipología de la *Subida*. Sería interlingüística la traducción que el autor hace entre el latín y el castellano, y que es la acepción más frecuentemente utilizada actualmente. Sería intralingüístico el esfuerzo traductor que el carmelita hace al poner en palabras la experiencia mística, así como los comentarios en prosa de su propia poesía. Sería, en fin, intersemiótica cuando traduce texto a dibujo, o viceversa, puesto que el código muda (de letra a imágenes). La tipología descriptiva de Jakobson, desafortunadamente, como la mayoría de los modelos actuales contrastados, no describe la exégesis e interpretación, como géneros diversos del traductorio ni incluye un tipo de traducción “acomodaticia” con adiciones no presentes en el original y que violan el principio de literalidad⁶⁹.

varias dimensiones, pero desde posiciones desiguales. Este movimiento también es visible en la “moral del pueblo” que, según Gramsci (p. 331) es un conjunto determinado en tiempo y espacio, de máximas de conducta y de costumbres ligadas a supersticiones y creencias. En esta esfera también se combinan diversos estratos: “los fosilizados, reflejo de condiciones de vida pasada y, por consiguiente, conservadores y reaccionarios, y los que constituyen una serie de innovaciones, a menudo creadoras y progresivas, espontáneamente determinadas por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo y en contradicción con la moral de los estratos dirigentes -o solamente distinta de ella-”.

⁶⁸ Roman Jakobson, “On Linguistic Aspects of Translation”, in *On Translation*, ed. by R. A. Brower, Harvard Studies in Comparative Literature, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1959, p. 232-239, p. 233.

⁶⁹ Ha de tenerse en cuenta la tradición manuscrita de textos poéticos religiosos en el Siglo de Oro. Respecto a los textos destinados a circular intramuros en monasterios o cenáculos de beatas y espirituales, dice Cuevas: “En estos casos la proliferación de copias no proporciona siempre riqueza de testimonios, sino en ocasiones confusión. Pocas veces detectamos en ellas un escrupuloso respeto por la literalidad de los textos, lo que hace más admirables a los copistas que lo practican. Teófanos Egido ha

Para refrendar la aparente permeabilidad de los géneros textuales entre sí y de estos con los géneros gráficos, Steiner explica que una teoría de la traducción, en cuanto teoría de transferencia semántica, debe manifestar la totalidad de la comunicación semántica -incluida la traducción intersemiótica o “transmutación” de Jakobson-, o bien referirse específicamente a los intercambios interlingüísticos, a la emisión y recepción de mensajes significativos entre lenguajes diferentes. Considera lo primero más instructivo porque ello implica que todos los procedimientos de articulación expresiva y recepción interpretativa son traductorios, sea intralingüística o interlingüísticamente⁷⁰.

Llegamos así a la definición de “traducción” dada por Eugene Nida y Charles Taber, que por su énfasis en la prevalencia del sentido, resulta válida y apropiada para nuestro propósito. Para estos autores, la traducción consiste en “reproducir, mediante una equivalencia natural y exacta, el mensaje de la lengua original en la lengua receptora, primero en cuanto al sentido y luego en cuanto al estilo”⁷¹.

El Modelo de Tránsito surge como resultado de la labor académica de Nida y Taber, aunque su principal responsable es el primero de estos autores. Dicho modelo se remonta a la década de los años 40, cuando Nida ingresó en la *American Bible Society* y emprendió la traducción de la Biblia. Esta actividad práctica despertaría en él un interés por tornar científica la labor traductora, que redundó en la publicación de dos afamados volúmenes⁷². Con estos trabajos, el autor buscaba incluir la teoría traductológica en la revolución cognitiva iniciada por Chomsky (1957, 1965) con la teoría generativa.

puesto este hecho de manifiesto recientemente en la introducción a las *Memorias Historiales* de Fray Andrés de la Encarnación, haciendo ver cómo el pánico a la Inquisición ‘fue la rémora de las revisiones críticas de expresiones, citas, párrafos, aparentemente comprometedores’”. Cristóbal Cuevas García, “Los versos de la *Llama* de San Juan de la Cruz en su tradición manuscrita”, en *Philologica*, Homenaje al Profesor Ricardo Senabre, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1996, pp. 111-128, p. 127.

⁷⁰ George Steiner, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1992 (1975): “A “theory” of translation, a “theory” of semantic transfer, must mean one of two things. It is either an intentionally sharpened, hermeneutically oriented way of the totality of semantic communication (including Jakobson's intersemiotic translation or "transmutation"). Or it is a subsection of such a model with specific reference to interlingual exchanges, to the emission and reception of significant messages between different languages. [...] The “totalizing” designation is the more instructive because it argues the fact that all procedures of expressive articulation and interpretative reception are translational, whether intra- or interlingually”.

⁷¹ Albert Nida y Charles Russell Taber, *La traducción: teoría y práctica*, Madrid, Eds. Cristiandad, 1974, p. 29. C. Nord, *op. cit.*, pp. 35-140.

⁷² E. Nida, *Towards a Science of Translating*, Leiden, Brill (1964) y E. Nida y C. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Brill, Leide, 1969.

El modelo recoge la distinción chomskiana entre estructura profunda (EP) y estructura superficial (ES)⁷³. Tomando como base una versión simplificada de esta teoría, Nida y Taber (1969) diseñan el Modelo de Tránsito, el cual postula que el proceso traductor consta de tres fases: (i) ‘análisis’, (ii) ‘transferencia’ y (iii) ‘reestructuración’. En la etapa de ‘análisis’, el traductor se enfrenta a un texto fuente cuyas oraciones están en la ES y, mediante la aplicación de diversas técnicas (e. g., retrotransformaciones, análisis componencial), deriva las EP correspondientes. La realización de este análisis presupone discernir la estructura semántica propia de los constituyentes de la ES en un contexto determinado⁷⁴.

Conviene matizar que San Juan de la Cruz no realiza propiamente la exégesis del texto bíblico, al menos no en el sentido en que era entendida por sus coetáneos. La exégesis, en cuanto interpretación del texto en su contexto original, es decir en la época de las Escrituras, comprende el estudio del texto, la forma, el propósito, el contenido doctrinal y las conclusiones que pueden obtenerse de un texto dado⁷⁵. Puede ser exacta cuando busca un sentido literal del texto, o alegórica cuando busca el significado oculto, encerrado en la palabra. La exégesis se ciñe a los métodos de la crítica literaria histórica que siempre aparecerá teñida o influida por las convicciones doctrinales del exégeta. Como veremos en breve, Nida aporta aun otro concepto de relevancia basilar: el de “equivalencia dinámica”.

⁷³ Según Chomsky (*Aspects of the theory of syntax*, Cambridge, M.I.T. Press, 1965), la generación de una oración supone, en primer lugar, aplicar reglas de estructura de frase que generan una EP; tras ello, aplicar reglas transformacionales que alteran la sintaxis de la estructura anterior; y, finalmente, derivar una ES, sobre la que luego operarán otras reglas morfológicas y fonológicas.

⁷⁴ Cf. Nida, *op. cit.*, 1964, pp. 63-69. Para Nida no hay lenguas más nobles que otras; la dificultad es que al traducir carecía de datos importantes que definían los hechos (exégesis). Para posibilitar el concepto de correspondencia dinámica hay que proceder a la exégesis y no a la hermenéutica. Por ejemplo, según el procedimiento hermenéutico, “demon possessed” es diferente de “mentally distressed”.

⁷⁵ La exégesis (del griego ἐξηγεσθαι, *exegeiszai*, ‘guiar para fuera’, ‘explicar, exponer, interpretar’) es un concepto que implica una interpretación crítica y completa de un texto, significa “extraer el significado de un texto dado”. La exégesis de los textos bíblicos comienza con los Santos Padres (s. I al V) cuando perciben que en las Escrituras existe un *sensus plenior*. El don de interpretar las Sagradas Escrituras es un carisma reconocido por San Pablo, y para el cual existen métodos. Del dístico medieval *Littera gesta docet; quid credas allegoria; moralis quis agas; quo tendas anagogia* derivan los cuatro sentidos atribuidos a las Sagradas Escrituras: literal, alegórico, moral y anagógico. Atendiendo a los contextos culturales, civilizaciones e ideologías, la exégesis puede ser dividida en: exégesis judía (palestina, helenística) y cristiana con sus fases: los padres apostólicos y apologistas, los padres griegos (la escuela de Alexandria y la de Antioquia), los padres latinos, los escritores griegos, los escritores latinos, y por fin los escolásticos.

La Hermenéutica, entendida hoy en día, designa la interpretación del texto en el contexto actual y no en la cultura bíblica, adecuando dicho texto a situaciones actuales⁷⁶. Si en la exégesis hay que poner énfasis en el momento en que fue escrito el texto, en la hermenéutica se trae el mensaje del texto al momento actual. Como el objetivo de Nida es que todos los lectores de la Biblia respondan de manera idéntica ante el mensaje divino, siempre ha de priorizarse la ‘equivalencia dinámica’. Así, el autor cree que las traducciones “que se concentran en el contenido cognitivo en ciertas instancias y priorizan la respuesta emotiva en otras pueden considerarse regidas por la equivalencia dinámica”⁷⁷. En esta línea va la traducción de los topónimos bíblicos efectuada por Schökel. Por su parte, y con igual pertinencia, Hatim apunta que el Modelo de Tránsito “signa la génesis de lo que hoy se concibe como una ‘psicolingüística de la traducción’”⁷⁸, porque Nida y Taber se basan en la teoría generativo-transformacional, que significó el *sine qua non* de la revolución cognitiva en lingüística⁷⁹.

Finalizado este excursus reflexivo, definamos ahora qué entendemos cuando se habla en la presente tesis de “sentido acomodaticio”. Según la Real Academia Española, es la “Inteligencia espiritual y mística que se da a algunas palabras de la Escritura,

⁷⁶ La hermenéutica (del griego *hermeneutikes tejne*, 'arte de explicar, traducir, o interpretar') es el conocimiento y arte de la interpretación, sobre todo de textos, para determinar el significado exacto de las palabras mediante las cuales se ha expresado un pensamiento. Los estudios hermenéuticos se originan en la teología cristiana y tienen por objeto fijar los principios y normas a ser aplicados en la interpretación de los libros sagrados de la Biblia, aunque después el término se amplíase a áreas como la filosofía y la literatura. Para Ricoeur, “la hermenéutica se convierte en algo más que la metodología de la exégesis, o sea, discurso de segundo orden aplicado a las reglas de la lectura del texto; concierne a la constitución del objeto como proceso de la palabra”. Citado por J. A. Valente y J. Lara Garrido, (eds.), *op. cit.*, p. 12.

⁷⁷ Eugene A. Nida, “A Framework for the Analysis and Evaluation of Theories of Translation”. En Richard W. Brislin, (ed.) *Translation: Applications and Research*, Nueva York, Gardner Press, 1979, pp. 47-91, p. 52. Traducción de Adolfo M. García.

⁷⁸ B. Hatim, *Teaching and Researching Translation*, Harlow, Pearson Education Limited, 2001, p. 22. Las traducciones de los fragmentos son nuestras.

⁷⁹ Los detractores de Nida y Taber apuntan que su apropiación del marco generativista está plagada de errores, omisiones y malas interpretaciones (cf. E. Gentzler, *Contemporary Translation Theories*, Shanghai, Shanghai Foreign Language Education Press, 2004 [2001]). El ejemplo más claro de ello radica en la desaparición total dentro de su modelo de las reglas de estructuras de frase, que generan y subyacen a las EP. También menciona su paradójica afiliación teórica, ya que el Modelo de Tránsito pretende expedirse sobre cuestiones socioculturales, mientras que la teoría chomskiana, en tanto teoría de la competencia lingüística, declaradamente excluye toda consideración cultural o pragmática de su objeto de estudio. Además, el modelo cae presa de la falacia intencional, es decir, la idea de que lo que dice un texto explícitamente a ojos de un lector determinado puede coincidir con lo que a su autor se le antojó comunicar. Por añadidura, el concepto de “equivalencia dinámica” presupone que de algún modo es posible medir y comparar las respuestas e interpretaciones de los lectores fuente y meta a fin de determinar su similitud, lo que, por supuesto, constituye una imposibilidad metodológica.

aplicándolas a personas y cosas distintas de las que se dijeron en su riguroso y literal significado”. Aplicamos por extensión este adjetivo a la traducción cuando esta se ve modificada con adiciones u otros recursos con fines de adaptación doctrinal.

En cuanto a la definición de “interpretación” son útiles la primera y la tercera acepción de la RAE en torno a ‘interpretar’, que es tanto “explicar o declarar el sentido de algo, y principalmente el de un texto” como “explicar acciones, dichos o sucesos que pueden ser entendidos de diferentes modos”. La segunda en realidad es inclusiva respecto a la primera, si nos atenemos a los ejemplos de la *Subida*, porque San Juan de la Cruz declara el sentido, y él mismo en ocasiones cambia de comprensión acerca de ese sentido.

Hasta aquí hemos recorrido abreviadamente las aportaciones recientes de la teoría de la literatura y de la teoría de la traducción a fin de sentar las bases para la definición de los términos clave que se utilizarán repetidamente a lo largo de esta tesis. A continuación entraremos en el marco histórico general del libro, poniendo el foco en cómo tales estructuras de conocimiento infundieron su *modus faciendi* al estilo creador de San Juan de la Cruz.

3. Biblia y Literatura. Modelos del método de compilación.

Los métodos de traducción e interpretación en el siglo XVI han de insertarse en su momento histórico, lo que proporciona algunas claves para reflexión: la abundancia de producción impresa impuso nuevos modos de organización del saber, que, ante el volumen ya inabarcable de obras editadas, primasen lo cualitativo sobre lo cuantitativo. Compilar qué y dónde, ésa era la cuestión.

El siglo XVI asiste a la proliferación de los *instrumenta eruditionis*, que refrendan cualquier discurso que se precie, bajo los principios de la retórica de la abundancia (*copia*) y de la poética de la cita (*auctoritas*⁸⁰). Ambos presupuestos, unidos a la acumulación del saber impreso, harán nacer un universo de *polyantheas*, *florilegios*, tesoros, colecciones de *exempla*, diccionarios, etc. donde se ejercita la compilación. La idea es de raigambre religiosa: buena parte de las ediciones corrientes de la Biblia contenían un sistema de referencias cruzadas anotadas en los márgenes (concordancias) y que los doctos empleaban básicamente para apuntalar los ejes fundamentales de sermones y homilías (entre otros géneros). Con estos *instrumenta*, el uso de la memoria física, en la cual se habían basado hasta entonces el método de lectura y de conocimiento, así como los sistemas de enseñanza y de aprendizaje, se tambalea.

El saber bíblico en San Juan de la Cruz no procedía únicamente de la Biblia como libro, pues existían desde el Quinientos los *instrumenta eruditionis*, hijos de la *compilatio*, y entre ellos, las *Flores Bibliorum et Doctorum* (recopilaciones de citas de la Biblia y los Padres organizadas por temas). Hay de hecho toda una galería de textos de este tipo, sacros y profanos⁸¹. La biblioteca del saber compilada por Antonio

⁸⁰ Para el papel de la autoridad y la cita hemos tomado datos de Antoine Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, París, Seuil, 1979.

⁸¹ Véanse al respecto los artículos de J. Aragüés Aldaz, “*Modi locupletandi exempla. Progyrnasmata* y teorías sobre la dilatación narrativa del *exemplum*”, *Evphrosyne*, 25 (1997), pp. 415-434; del mismo autor “*Deus concionator*” *Mundo predicado y retórica del “exemplum” en los Siglos de Oro*, Amsterdam, Rodopi, 1999; “El apetito desordenado de saber”. Erudición escolar y discurso renacentista en el *Tratado de la forma que se debe tener en leer los autores* de Miguel de Salinas”, *Revista de Filología Española*, 80 (2000), pp. 287-317; “Preceptiva, sermón barroco y contención oratoria: el lugar del ejemplo histórico”, *Criticón*, 84-85 (2002) pp. 81-99. De Sagrario López Poza, “Florilegios, *polyantheas*, repertorios de sentencias y lugares comunes”, *Criticón*, 49 (1990), pp. 61-75; “La erudición como nodriza de la invención en Quevedo”, *La Perinola*, 3 (1999), pp. 171-194 y “*Polianteas* y otros repertorios de utilidad para la edición de textos del Siglo de Oro”, *La Perinola*, 4 (2000b), pp. 191-214.

Possevino (*Bibliotheca Selecta*), prolonga el triunfo editorial de tesoros y poliantes. En ella establece un listado de obras de todo tipo que cualquier estudiante de la época debía leer⁸². En estos *instrumenta*, como en los manuales ascéticos y libros devocionales, la cita bíblica era una constante. Constituía, para una considerable mayoría, la “máxima autoridad”.

Las compilaciones se basan, para comenzar, en criterios personales y atienden a necesidades específicas del elaborador. Más adelante los repertorios personales irán perdiendo su cariz individual al tiempo que entre sus usuarios se desarrolla un nuevo perfil de “consumidor”. Es entonces cuando irán surgiendo compilaciones con criterios enciclopedistas. Tras una progresiva convivencia entre dos sistemas de almacenamiento del saber (un orden orgánico, más cercano al natural, por materias, y otro orden alfabético, sistemático y abstracto, pero que libera mayor carga de memoria), los compendios personales, sin desaparecer, acabarán cediendo al tenor analógico. De manera concomitante, el escenario de la transmisión impresa y pública se abre paso y deja atrás a la transmisión privada y manuscrita.

Poco a poco el género compilatorio se masifica y se crean obras que respondan a los intereses más comunes: homilías y sermones (en torno a vicios y virtudes), *florilegia*, idearios de *exempla* y de frases “célebres”, legendarios y toda una retahíla de volúmenes que agrupan contenido en torno a temas preseleccionados.

A caballo entre una era de lectores de imágenes y una de lectores de textos, la proliferación de *instrumenta eruditionis*, permite alcorzar caminos a escritores y lectores, aligerar la carga de la memoria y disponer con mayor rapidez de la información requerida. Bajo este “diluvio de información” que se produjo en los albores del s. XVI, los lectores se deparan con nuevas necesidades, entre las que destaca la referencia al saber acumulado e histórico⁸³. El aluvión de obras impresas pierde rápidamente un criterio selectivo, empujado por la moda: el libro pasa de objeto venerado y custodiado a enser de consumo.

⁸² A. Possevino, *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum*, Roma, ExTypographia Apostolica Vaticana, 1593.

⁸³ Cf. Pierre Lévy, *Cibercultura, la cultura de la sociedad digital*, Rubí (Barcelona), Anthropos editorial (México, UAM), 2007, p. 133. Aunque el término “diluvio de información”, acuñado por Pierre Lévy en su obra, alude a la era digital actual, lo tomamos prestado porque creemos que también designa con propiedad el momento descrito.

Es precisamente en esa transición donde adquiere nuevos bríos el *ars excerpendi*, la técnica (*ars*) de la Antigüedad Clásica que consiste en extraer (*excerpere*) de las lecturas aquellos pensamientos que se consideran útiles o dignos de almacenaje, anotándolos en un cuaderno o en folios aparte, con el propósito de forjar nuevos escritos, construir discursos y en suma, dar coherencia y autoridad a los mismos⁸⁴.

Su práctica individual se documenta ya en los *Tópicos* (I, 14, 105b, 14ss) de Aristóteles, quien afirma que es necesario escoger las proposiciones de los discursos escritos y elaborar las respectivas listas sobre cada género, separadamente, bajo cada título. Plinio el Viejo también habla de copiar sin un orden preestablecido las máximas que llamen la atención durante la lectura o una asamblea, para después recoger la materia y juntarla en un cuaderno, esta vez bajo un orden de entradas, por lo general basado en lugares comunes, que facilite su hallazgo y memorización.

Para comprender mejor la raíz del *ars excerpendi* conviene en este punto un breve excursus sobre el papel de las retóricas clásicas (de Cicerón a Quintiliano). En la época de Cicerón, los *progymnasmata* consistían en una serie de ejercicios de escritura y expresión oral, en tareas de dificultad diversa, concatenadas (cada ejercicio se construía sobre los precedentes y preparaba para cometidos futuros). Se venían enseñando en las escuelas desde el s. IV a. C. El estudiante romano del siglo I a. C. realizaba al finalizar sus estudios una “tesis” en la que ponía en práctica la dicción y la oratoria, tanto deliberativa como judicial. Los estudiantes practicaban así el método de acusación y defensa. Una vez completados los ejercicios iniciales de *Progymnasmata*, el estudiante aprendía declamación *suasoria* (ejercicio escolar sobre destreza legislativa) y *controversia* (simulación de oratoria judicial).

Veamos algo acerca de las fases o partes de la oratoria: invención, ordenación, estilo, memoria y pronunciación. La última contribución de Cicerón fue los *Topica* (44 a. C.), en los cuales aplica la dialéctica aristotélica a la oratoria romana, intentando

⁸⁴ Una panorámica actualizada del asunto se puede consultar en Alberto Cevoloni, *De arte excerpendi, imparare a dimenticare nella modernità*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2006. En su p. 5 lo define así: “l’arte di ricavare estratti dalle proprie letture secondo un método che consenta di riutilizzare i testi raccolti, al momento opportuno, per preparare discorsi, prediche, orazioni, o per scrivere libri”. El autor defiende la tesis de que: “la rivoluzione prodotta dalla stampa nel modo di comunicar e nelle forme di amministrazione del sapere induce a pasare, in poco più di due secoli, dal primato della reminiscenza al primato della dimenticanza” (p. 6). “Il vero studioso è dunque non colui che vaga senza una meta in mezzo al mare dei testi a disposizione, bensì colui che estrae di volta in volta dalle sue letture un passo che sia davvero degno di imitazione, secondo il classico precetto: *unum excerpe* (p. 51).

fusionar la “invención filosófica” y la “invención retórica”. El método tópico fue muy empleado como parte de la *inventio*: había tópicos materiales o sustantivos y tópicos formales. Las respuestas a las preguntas suscitadas por los tópicos daban lugar a argumentos válidos organizados de manera deductiva. A la hora de organizarlo, el discurso venía dividido en *exordium*, *narratio*, *partitio*, *confirmatio*, *refutatio* y *peroratio*. El estilo podía ser sublime, medio o sencillo. Era necesario memorizar el orden de los argumentos y lo esencial de cada prueba. Para ello se empleaba la asociación visual. La pronunciación daba reglas sobre comunicación no verbal: gesto, movimiento, articulación, etc.

Quintiliano, nacido en Calahorra, afianza con su *Institutio Oratoria* (92-95 d. C.) la importancia de la dimensión moral junto a la destreza oratoria, que se resume en la frase *uir bonus dicendi peritus*, “un hombre bueno hábil en el arte de hablar”. Aunque la definición del orador como hombre bueno se remonta a Catón el Viejo, la preocupación moral sobre la formación de carácter que animaba a Quintiliano buscaba una rectitud moral en respuesta al grado de depravación de las costumbres en su situación vivida: un auténtico baño de sangre entre los aspirantes a emperador y el acoso de la política de Domiciano. En el libro XII de esta obra puede leerse:

Ningún hombre puede ser orador si no es hombre bueno. Porque no es posible considerar dotados de inteligencia a aquellos que, al presentárseles la ocasión de elegir entre los dos senderos, el de la virtud y el del vicio, eligen éste. La mente no encontrará tiempo ni siquiera para el estudio de las más nobles ocupaciones a menos que esté primero libre de todo vicio. Un hombre pervertido dice cosas de modo diferente a como piensa, en tanto que las palabras del hombre bueno son tan sinceras como sus pensamientos. El objeto de toda oratoria es decir lo que es justo y verdadero⁸⁵.

San Agustín constituye un puente entre la retórica clásica y la medieval; en su *De Doctrina Christiana* recomienda que la Iglesia haga uso de la retórica de Cicerón para transmitir su mensaje mediante la predicación y la educación. Demuestra que la Biblia emplea las tres clases de estilo apuntadas por Cicerón. Aunque su retórica es de estirpe

⁸⁵ James J. Murphy (ed.), *Sinopsis histórica de la Retórica Clásica*, Madrid, Gredos, 1983, p. 238.

ciceroniana, su concepto de “signo” comunicativo se basa más en la teología cristiana que en el estudio de los autores antiguos.

Como consecuencia de esta estructura retórica heredada de la Antigüedad, toda la Edad Media hasta el siglo XVI asistirá a la publicación de manuales sobre la diferencia entre memoria natural y memoria artificial y los modos de apoyar la primera con las herramientas de la segunda⁸⁶. En definitiva, en una sociedad donde primaba la comunicación oral, los accesorios que permitiesen apoyar la memoria natural eran indispensables. El arte de la memoria se basará en la metáfora del almacén (*thesaurum*), sede de argumentos, un modelo espacial donde es fundamental el uso de la imaginación⁸⁷: En este caso las imágenes no son simplemente un producto de la fantasía, sino que vienen usadas como ‘*iconos*’, como ‘*simulacros*’. “Imágenes” y “figuras” las llamará San Juan de la Cruz, acompañantes sintagmáticas habituales de “razones”, “autoridades” y “comparaciones” en los títulos de cada subcapítulo de la *Subida*. De alguna manera, el dibujo del *Montecillo de Perfección* también reúne condiciones gráficas de sustento a la memoria, convirtiéndose a nuestro parecer en un trasunto menos emblemático que mnemotécnico.

El discernimiento preciso para la extracción de citas parte de la intención subjetiva proyectada en esa lectura: cada persona seleccionará los extractos de los textos leídos, conforme a sus áreas de interés. Luego los escribirá en un cuaderno, de donde podrán ser extraídos en el momento oportuno, para ser empleados como tema de comunicación. De esta manera, la extracción de citas auxilia en la memorización y asimilación del texto, al tiempo que sirve como una especie de memoria auxiliar o secundaria, permitiendo nuevos niveles y operaciones. Según Cevolini,

⁸⁶ La filología, según Cevolini (*op. cit.*, p. 109) yerra cuando identifica la antigua práctica del *excerpere* con la novedad moderna del *Ars excerpenti*; ambas se diferencian en el plano funcional. Remite a Giacomo Leopardi (*Scritti filologici* (1817-1832), Firenze, Le Monnier, 1969, pp 15-16): “Voi sapete quanto fossero in uso presso gli antichi quelle che i Greci [chiamano] ‘Egloghe’, o ‘Parebole’ o ‘Crestomazie’, i latini ‘Excerpta’ e noi chiamiamo ‘Spogli’ o con moderno vocabolo ‘Estratti’”.

⁸⁷ Sobre el arte de la memoria conviene ver los trabajos de Fernando Rodríguez de la Flor, *Teatro de la Memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnica española de los siglos XVII y XVIII*, Junta de Castilla y León, 1988, además de la bibliografía clásica de Berlioz y Yates: Jacques Berlioz et collaborateurs, *Identifier sources et citations*, Turnhout, Brepols, 1994 y Frances A. Yates, *El arte de la memoria*, Madrid, Siruela, 2005.

El requisito fundamental es que cada acto comunicativo pueda referirse a comunicaciones precedentes y ser, a su vez, un punto de referencia para la conexión con comunicaciones sucesivas. Es preciso poder dar algo por descontado, aunque sea a un nivel muy elemental, y usarlo como gancho para la producción recursiva de nuevas operaciones. [...] la condensación prescinde, por otra parte, del contexto⁸⁸.

Bajo el marco preceptivo de la *imitatio/variatio*, la habilidad del orador se muestra tanto en la elección de temas, que son casi siempre los mismos, como en el orden en que los dispone en el discurso y en el modo en que se articulan las propias argumentaciones. El orden y la articulación dependen, a su vez, del tema, del interlocutor y del público que escucha. La retórica no enseña a tener una respuesta lista para cada pregunta, sino a vincular la corrección de la respuesta con la manera en que se ha formulado la pregunta⁸⁹.

Es bien conocida la destreza oral de San Juan de la Cruz a la hora de responder a las cuestiones sobre teología y Sagradas Escrituras que se le formulaban. Su espontaneidad y su don de dar una réplica coherente y bien razonada sorprendía incluso a los doctos; fue motivo de que se le concedieran ayudas para el estudio, de que destacase entre los estudiantes y de que después se le recomendase como maestro de novicios y director espiritual. Es motivo de que sus oyentes le solicitaran que escribiese sus discursos explicativos, para poder releerlos. El reformador carmelita se había ejercitado en el arte de raciocinar, abundantemente y con propiedad, sobre cualquier asunto que se le propusiera; era una actividad que formaba parte de la praxis didáctica de la Escolástica medieval.

Los artificios de la retórica auxilian a construir el discurso en torno a categorías tales como “género/especie”, “causa/efecto” o “todo/parte”, que en el carmelita se convierte en “todo/nada”. A San Juan de la Cruz el poso filosófico le ayuda a organizar el discurso mediante las categorías de las potencias del alma; desde el campo de la teología, la tríada de las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo sostienen cual

⁸⁸ Cevolini, *op. cit.*, pp. 7-8: “Il requisito fondamentale è che ogni atto comunicativo possa riferirsi a comunicazioni precedenti e essere, a sua volta, un punto di riferimento per la connessione con comunicazioni successive. Bisogna poter dare qualcosa per scontato, anche a un livello molto elementare, e usarlo come aggancio per la produzione ricorsiva di nuove operazioni. [...] la condensazione prescinde, d'altra parte, dal contesto”.

⁸⁹ Cevolini, *op. cit.*, pp. 12-13.

columnas maestras, el *Montecillo de Perfección*. Como señala Joaquín García Palacios, San Juan sigue a San Agustín en la división de las tres potencias, pero a Aquino en la unión indivisible de estas con el alma⁹⁰. El monte en ascenso es metáfora del Camino hacia Dios; ese “estado de vía” ya fue anticipado por Santo Tomás de Aquino. Así lo recoge también el Catecismo de la Iglesia Católica:

¿Por qué Dios no creó un mundo tan perfecto que no pudiera existir ningún mal en él? En su poder infinito, Dios podría siempre crear algo mejor (*cf.* S. Tomás de A., s. Th. I, 25,6). Sin embargo, en su sabiduría y bondad infinitas, Dios quiso libremente crear un mundo “en estado de vía” hacia su perfección última. Este devenir trae consigo, en el designio de Dios, junto con la aparición de ciertos seres, la desaparición de otros; junto con lo más perfecto lo menos perfecto; junto con las construcciones de la naturaleza también las destrucciones. Por tanto, con el bien físico existe también el mal físico, mientras la creación no haya alcanzado su perfección⁹¹.

Toda la tradición de los “*loci communes*” proveía de esquemas de este tipo con el fin de corroborar la coherencia del discurso o, en su caso, anular el del adversario⁹². Eran *sedes argumentorum*, compartimentos a los que acudir en la fase preparatoria del discurso⁹³. La lógica, los tópicos y la retórica conforman el caldo de cultivo y la red de reglas analíticas para que el orador salga victorioso. No se trata de repetir siempre los mismos contenidos, sino de adecuar la interpretación del significado a las circunstancias, para lo cual el género perfecto es el del comentario. Frente a los textos canónicos que representan la redundancia de la referencia, el comentario y las glosas constituyen el lugar ideal para la variedad de interpretaciones. De esta manera se

⁹⁰ García Palacios, *op. cit.*, p. 68.

⁹¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, Eds. Loyola, São Paulo, 2000, §310, de la Primera parte “La profesión de la fe”. La traducción de los fragmentos es nuestra.

⁹² Los índices alfabéticos serán asimilados con cierta resistencia durante el Medievo, porque se consideran contrarios al orden natural de Dios. En esa época, paradójicamente, se emplean sobre todo para las compilaciones de textos canónicos (la Biblia o las obras de los Santos Padres de la Iglesia).

⁹³ La ampliación parafrástica es para Miguel de Salinas en su *Rethorica en lengua castellana* (1541) un “saber dilatar [las palabras y sentencias] según fuere menester”, *vid.* Nakládalová, *La lectura docta en la primera edad moderna* (1450-1650), Madrid, Abada editores, 2013, p. 145. Es posible que la *Subida* contase con un “esqueleto” de *auctoritas* previo, por ejemplo con alegaciones bíblicas asignadas a partir del *Fructus Sanctorum* sobre qué incluir en cada capítulo, de manera que luego el autor fuese ampliando y reelaborando con material de sus experiencias y de su conocimiento teológico.

producen, recursivamente, metatextos potencialmente ampliables *ad infinitum* y que tratan el contenido de la tradición no como meros datos en un contexto, sino como símbolos de lo verdadero: una autoridad se comenta, una fuente se cita⁹⁴. Y San Juan de la Cruz, acostumbrado a este método para sus sermones, en la iglesia o en el claustro, fácilmente pudo trasladarlo al área escrita, hilvanando su discurso, comentando las citas. Fueron los discípulos quienes reconocieron en el poema “autoridad” suficiente como para ser digno de comentario⁹⁵.

3.1. Concordancias bíblicas

En plena ebullición de la imprenta, el deseo de aprender a solas se extiende al campo de la religión: por una parte, se aprecia la difusión de catecismos para jóvenes, salterios, libros de oración y obras devocionales. Por otro lado, se juzga con preocupación la traducción de la Biblia a lengua vulgar, y al lector solitario que recurre a su juicio para interpretarla, rompiendo así el vínculo de dependencia que ligaba a los fieles con sus sacerdotes⁹⁶.

⁹⁴ Cevolini, *op. cit.*, p. 58.

⁹⁵ Hugo de San Víctor distingue los cuatro roles del que escribe en la época medieval que ilustran y enmarcan el estado de la cuestión, son: *compiler*, *scriptor* (amanuense), *commentator* y *auctor* al que define como aquel que “scrive in primo luogo la propia opera, aggiungendo a sostegno citazioni, passi e sentenze tratte delle opere delle autorità” (Cevolini, *op. cit.*, pp. 31-32). Como tal, San Juan de la Cruz en la *Subida* encaja como fiel *auctor*.

⁹⁶ Aunque el Antiguo Testamento afirmaba que “toda Escritura es inspirada divinamente y útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instituir en justicia” (2 Tim 3, 16), sin embargo, la segunda Carta de san Pedro (1, 20-21), matiza: “ninguna profecía de la Escritura es de particular interpretación, porque la profecía no fue en los tiempos pasados traída por la voluntad humana, sino los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados del Espíritu Santo”, cf. *La Santa Biblia*, versión de Casiodoro de Reina revisada por Cipriano de Valera, Madrid, Sociedad Bíblica, 1969. Cabe resaltar con muchos críticos el fundamento cristocéntrico de San Juan de la Cruz. En la *Subida*, en concordancia con el Evangelio, manifiesta que pretender nuevas revelaciones es tentar a Dios. Lejos queda su afán interpretador de tal herejía: en Cristo se revela en carne toda la ley antigua, en su figura se vivifica y cobra ejemplo. Cada acto del Mesías es ejecución plena de la profecía y verdad, de modo que la doctrina ascética sanjuanista persigue la transformación por medio del “actuar”. Vino nuevo, en odres nuevos; “Pero ya que está fundada la fe en Cristo y manifiesta la Ley evangelica en esta era de gracia, no hay para que preguntarle de aquella manera, ni para que el hable ya ni responda como entonces. Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, *todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar*” (*Subida*, ed. cit., pp. 366-367).

Antes de avanzar, veamos cuál era el estado de la traducción de la Biblia a romance. De acuerdo con Fernández Marcos:

Pese a la fecunda tradición de traducciones bíblicas al castellano, catalán o valenciano, desde la General Estoria hasta las Biblias medievales romancedas y la de Moses Arragel de Guadalajara o Biblia de Alba, las primeras biblias castellanas completas del siglo XVI son Biblias en el exilio: la Biblia de Ferrara (1553) publicada por los judíos españoles refugiados en el norte de Italia después de la expulsión, y la Biblia del Oso (Basilea, 1569) de Casiodoro de Reina, antiguo jerónimo del monasterio de San Isidoro de Sevilla pasado a las filas de la Reforma⁹⁷.

Desde 1524 había aparecido en Alcalá una traducción de las Cartas de San Pablo, en 1534 Fray Ambrosio Montesino traduce *Epístolas y Evangelios*. En 1543, Enzinas imprime su *Nuevo Testamento* en Amberes. En la misma ciudad y año se publican en un solo volumen los Salmos y Lamentaciones de Jeremías. En 1550 aparecen *Proverbios, Eclesiástico y Job*. Alcanzan gran difusión las *Meditaciones* de Savonarola sobre los Salmos (Lisboa, 1529 y Barcelona, 1538). El *Salterio*, en 1550 y el *Salterio comentado* en 1555. La *Biblia de Ferrara* data de 1553. Santes Pagnino había publicado en Lyon en 1528 su traducción⁹⁸.

El *Index* de 1551 prohíbe la lectura de la Biblia en vulgar⁹⁹. Solo se permiten en lengua vulgar las citas de la Biblia en escritos espirituales, y los autores van a aprovechar abundantemente esta licencia. Fray Luis de Granada, por ejemplo, publica audazmente en 1556 una antología del Nuevo Testamento, añadida a su *Guía de*

⁹⁷ N. Fernández Marcos, “La Biblia Regia de Arias Montano: ¿Biblia de la concordia o Biblia de la Discordia?”, *El Humanismo Extremeño*, Trujillo, Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, III Jornadas, 1997, p. 90.

⁹⁸ Cf. Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, CSIC, 1992, Tomo 2, 39, pp. 608-610.

⁹⁹ Los índices del siglo XVI son de fácil consulta gracias a la tarea llevada a cabo por J. Martínez de Bujanda en los IX volúmenes del *Index des livres interdits*, Sherbrooke, Ginebra, Université de Sherbrooke, Librairie Droz, 1984-1994, en los que se reproducen y estudian los índices de París (vol. I), Lovaina (vol. II), Venecia (vol. III), Portugal (vol. IV), España (vols. V y VI), Amberes (vol. VII) y Roma (vols. VIII y IX). Para mayor detalle se puede consultar el artículo de M^a Luisa Cerrón Puga, “La censura literaria en el *Index* de Quiroga (1583-1584)”, en *Siglo de Oro*. Actas del IV Congreso de la AISO, María Cruz García de Enterría y Alicia Cerdón Mesa eds., Alcalá de Henares, Universidad, vol. I, 1998, pp. 409-417.

*Pecadores*¹⁰⁰. Otro pionero en el uso del castellano para asuntos de teología y espiritualidad es Fray Luis de León, que elabora su apología del castellano en la dedicatoria al libro tercero en los *De los nombres de Cristo*. Ahí se pronuncia a favor de que sean compuestas en la lengua ordinaria para el uso común de todos, algunas obras de espiritualidad que, nacidas de las Santas Letras o próximas o conformadas a partir de ellas, suplieran, tanto como fuera posible en las necesidades comunes que tienen los hombres.

Vilnet considera a San Juan favorable a esta costumbre, a causa de las fuentes de su cultura, su respeto hacia el Texto Sacro y su práctica en la dirección de almas. Se trataba de una opción osada y no manifiesta: hacía menos de 30 años que el Prior General de la Orden Carmelita, Nicolás Audet, había aprobado públicamente a Alfonso de Castro que rechazaba en su país las traducciones populares de la Biblia¹⁰¹.

Sin embargo, en la época, la Biblia como texto no se conoce sola, sino eminentemente glosada. Entre las glosas sobresalen las de los Padres de la Iglesia, que comenzadas en tiempos carolingios toman forma en el siglo XII. El uso estandarizado de la glosa se concreta en el siglo XIII, a ella se adjuntan desde finales del siglo XII otros comentarios de peso como los de Pedro Lombardo, en particular a los Salmos y las Epístolas paulinas. El texto bíblico ocupa una posición central en la página y alrededor de él entresacan las palabras clave que pretenden comentar (ora con el autor explícito, ora omitido). El conjunto de citas marginales recibe el nombre de Glosa Ordinaria. Unos trechos son más comentados que otros: es escasa o nula en Baruc y Esdras, ligera en los libros históricos, y abundante para el Génesis, Éxodo, Libros Sapienciales, Profetas y Nuevo Testamento. Su origen también es variable: la glosa de Job procede de Gregorio Magno, los Salmos de Agustín y Casiodoro, el Génesis de San Agustín, San Jerónimo, San Isidoro, etc.

Las explicaciones breves sobre el sentido de una palabra son a veces inseridas entre líneas, es lo que se denomina Glosa Interlinear, en especial la de Nicolás de Lyra, quien incluye al final de la página dos apartados, referidos respectivamente al *sensus*

¹⁰⁰ La calificación de “audaz” fue dada por M. Bataillon, al que aludimos a través de la lectura de Vilnet, *op. cit.*, p. 7, del cual resumimos el estado de la traducción romance de la Biblia.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 8.

litteralis y al *moraliter*¹⁰². Leyendo este último es fácil trasladar la reflexión moral sobre el texto bíblico, y dirigirla a la aplicación personal en la contemplación y en el perfeccionamiento ético, como hizo San Juan de la Cruz.

Junto a la “nueva independencia” en la lectura de la Biblia a solas, surge otra independencia: tampoco se ve la necesidad de adherirse a los textos fijados por la tradición, en contra de la deferencia que había caracterizado toda la gestión del saber precedente y que había encontrado en el comentario el género literario más apropiado. El autor ahora será libre para desligarse del pasado y confrontarse con la tradición en una perspectiva histórica, con vistas a la producción de alguna novedad¹⁰³. En esto, San Juan opera a medio camino entre la tradición del comentario y la noción de originalidad. Su *Subida* supone un ejemplo paradigmático de un nuevo género de obras autorales: en estructura, temática y propósito es heredera de la tradición, mientras que en contenido (libre interpretación bíblica), género y lirismo místico, rebosa diferencia.

Conviene recordar que la Vulgata en sí ya es una traducción de la Biblia al latín, realizada a finales del siglo IV (en el 382 d.C.) por Jerónimo de Estridón. Encargada por el papa Dámaso I dos años antes de su muerte (366-384), toma su nombre de la frase *vulgata editio* (edición para el pueblo) ya que fue escrita en un latín popular y no en el latín clásico de Cicerón, con el objetivo de ser más fácil de entender y más exacta que sus predecesoras. La traducción de la Vulgata será aceptada e instaurada como vigente en la sesión IV del Concilio de Trento, el 8 de abril de 1546¹⁰⁴.

Además de la liturgia y los devocionarios, otros géneros abundaban en la citación bíblica, como los *Florilegia* y *Catena*, que se tornaron comunes desde el siglo V. En la Edad Media los florilegios constituían selecciones sistemáticas de extractos de los escritos de los primeros autores cristianos y de filósofos paganos, con el fin de ilustrar ciertos tópicos, doctrinas o temas. Sirva como ejemplo el *Manipulus Florum* de principios del siglo XIV.

¹⁰² En este resumen del asunto seguimos Jacques Berlioz, *op. cit.*, pp. 22-25.

¹⁰³ Cevolini, *op. cit.*, pp. 40-44.

¹⁰⁴ En la p. 140 de M. Bogaert, (“La Bible Latine des origines au moyen âge. Aperçu historique, état des questions”, dans *Revue Théologique de Louvain*, 19, 1988, pp. 137-159), leemos: “Hiéronymien et vulgate sont donc des adjectifs qui ne se recourent que partiellement et ne sont pas synonymes. Tout ce qui est vulgate n’est pas hiéronymien, et tout ce qui est hiéronymien n’est pas vulgate”.

Las *Catena*e parecen haberse originado en las cortas explicaciones o glosas que eran habitualmente colocadas en los manuscritos de las Escrituras, entre las líneas o al margen. Con el paso del tiempo, fueron ampliadas gradualmente, y se les adicionaron los pasajes de la homilía o sermones de los Padres sobre las Escrituras. Entre las *Catena*e, las más famosas a lo largo de la Edad Media fueron la *Glossa ordinaria* atribuida a Walafrid Strabo y la *Catena aurea* o *Catena Patrum* de Santo Tomás de Aquino, empleada hasta hoy y que consiste en la secuencia o serie de trechos seleccionados de los escritos de varios Padres, dispuestos para la explicación de alguna parte de las Escrituras¹⁰⁵.

Ha de tenerse en cuenta que los comentarios de las Escrituras al principio habían sido de naturaleza discursiva, transmitidos por vía oral, conservados por los secretarios (monjes copistas) y, de esta manera, preservados. La enseñanza tradicional de la Iglesia permitía entonces la libre utilización de los textos Sagrados, y admitía que, al desdoblar las palabras de las Sagradas Escrituras, se introdujeran comentarios propios, así como mociones espontáneas e individuales, siguiendo los dictámenes de los propios pensamientos pero siempre exponiendo el seguro depósito de la verdad católica, sin ultrapasar los límites de la verdad y de la sobriedad. Este canon sufrirá intensas modificaciones entre el Concilio de Trento y el siglo XVI.

Los primeros Padres manifiestan una concordancia notable en sus principios y en el contenido de sus interpretaciones, aunque su pensamiento y forma permanezcan distintos. Es alrededor del siglo VI o VII cuando la originalidad desaparece para dejar paso a la rigidez en la tradición escrita, prevaleciendo el sentido invariable y uniforme en la interpretación del contenido de las Escrituras. San Gregorio Magno es en este sentido el último de los comentaristas “originales”; poca interpretación novedosa puede ser encontrada tras él.

La práctica de compilar comentarios estaba en uso hacía mucho tiempo. En Oriente, Eustaquio de Antioquia, en el siglo IV, y Procopio de Gaza en el inicio del siglo VI, colecciona “las interpretaciones de los antiguos”; en Occidente, los *Comentarios sobre los Evangelios*, son recogidos por San Beda, (700 d. C.). Se trata apenas de un resumen de interpretaciones probablemente de autoría de San Agustín, San

¹⁰⁵ Prefacio de John Henry Newman a la edición de la *Catena Aurea* de Santo Tomás de Aquino, Oxford, John Henry Parker; J. G. F. and J. Rivington, London, 1841. Disponible en: <http://www.newmanreader.org/works/fathers/catena.html>. Consultado el 26/11/2013.

León Magno, etc. Incluso San Jerónimo reúne en su *Comentario de la Carta de San Pablo a los Gálatas* un compendio de escritores antiguos, sobre todo Orígenes.

La *Catena Aurea* constituye así una sinopsis de interpretación patrística que se lee como un comentario en ejecución; las varias compilaciones vienen articuladas por el compilador, quien no introduce nada de su propia autoría, sino apenas las escasas partículas que ligan una cita con la siguiente. Se pueden encontrar también algunas citas tituladas “glosas” y probablemente atribuibles al compilador. Ocurren cuando ninguno de los editores la ha encontrado en otro autor y consisten en la breve introducción de un nuevo capítulo o asunto. Cuando un Padre proporciona las palabras de transición o de conexión, estas son hábilmente introducidas. En el Evangelio de San Mateo hay tan solo algunos pasajes que parecen pertenecer a Santo Tomás de Aquino y en su mayoría se trata de cortas explicaciones o notas acerca de algo que parecía precisar alguna explicación y que, en un libro moderno, habría sido colocado como nota a pie de página¹⁰⁶. Solo en una ocasión encontramos algo parecido en San Juan de la Cruz: en el fragmento que juega con el simbolismo de la puerta angosta, va elaborando su tesis sobre la necesaria purgación de las potencias naturales, enfatizando el valor de la partícula *quam*, del sustantivo *porta* y del adjetivo *angosta*. La exhaustividad con que desgrana el texto, observando el orden de los elementos, sus relaciones y, en fin, cada palabra, demuestra su carácter meticuloso a la hora de desvelar los significados. Destacamos en cursiva las palabras notorias a este respecto:

2. Para lo cual se deben notar con advertencia las palabras que por san Mateo, en el capítulo 7 (v. 14), nuestro Salvador dijo de este camino, diciendo así: *Quam angusta porta, et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam; quiere decir: ¡Cuán angosta es la puerta y estrecho el camino que guía a la vida, y pocos son los que le hallan! En la cual autoridad debemos mucho notar aquella exageración y encarecimiento que contiene en sí aquella partícula quam; porque es como si dijera: de verdad es mucho angosta más que pensáis. Y también es de notar que primero dice que es angosta la puerta, para dar a entender que para entrar el alma por esta puerta de Cristo, que es el principio del camino, primero se ha de angostar y desnudar la voluntad*

¹⁰⁶ Las *Enarrationes in Matthaem* fueron impresas como trabajo del arzobispo Anselmo (Colonia, 1612), Cave las atribuye a Anselmo Laudunensis, y otros a Willian de Paris (†1249).

en todas las cosas sensuales y temporales, amando a Dios sobre todas ellas; lo cual pertenece a la noche del sentido, que habemos dicho.

3. *Y luego dice que es estrecho el camino, conviene a saber, de la perfección; para dar a entender que, para ir por el camino de perfección, no sólo ha de entrar por la puerta angosta, vaciándose de lo sensitivo, mas también se ha de estrechar, desapropiándose y desembarazándose propiamente en lo que es de parte del espíritu. Y así, lo que dice de la puerta angosta podemos referir a la parte sensitiva del hombre; y lo que dice del camino estrecho, podemos entender de la espiritual o racional; y en lo que dice que pocos son los que le hallan, se debe notar la causa, que es porque pocos hay que sepan y quieran entrar en esta suma desnudez y vacío de espíritu. Porque esta senda del alto monte de perfección, como quiera que ella vaya hacia arriba y sea angosta, tales guiadores requiere, que ni lleven carga que les haga peso cuanto a lo inferior ni (cosa) que les haga embarazo cuanto a lo superior; que, pues es trato en que sólo Dios se busca y se granjea, sólo Dios es el que se ha de buscar y granjear¹⁰⁷.*

La continuidad en la *Catena* está expresada en el título que el autor da a su trabajo en su dedicatoria al Papa Urbano IV: *Expositio continua*, (el término *Catena* no fue utilizado hasta después de su muerte). De Rubeis, el editor veneciano habla de un Manuscrito del siglo XIV, pero en las ediciones anteriores aparece “*Glosa Continua*”, o “*Continuum*”. El texto sagrado está dividido en párrafos, algunos períodos de menos de un versículo, otros de más de veinte. La exposición de cada parte sigue este orden:

– Primero, la transición entre el último párrafo y el siguiente que muestra la armonía con la cronología de los otros evangelistas (*de consensu Evangelistarum*).

– A continuación viene el sentido literal, o exposición histórica. Cuando cada Padre dio explicaciones diferentes, estas se introducen, en general, desde la más obvia y literal, hasta la más recóndita, por las palabras “*Vel aliter*”.

– El comentario sobre la parte extraída se encierra con el sentido místico (también llamado moral, alegórico, metafórico, tropológico, o sentido espiritual). La exposición de Orígenes, que parece ocupar un lugar entre lo histórico autorizado y la interpretación mística, suele venir inserida aquí a menudo.

¹⁰⁷ *Subida*, ed. cit., pp. 307-308.

Las citas no son hechas con fidelidad escrupulosa hacia las palabras del original, sino que son más bien, salvo pocas excepciones, condensaciones en la propia lengua del compilador.

Si detallamos aquí la estructura de la *Catena* es para compararla con la de la *Subida* de San Juan en la que, especialmente a partir de cap. 28 del Segundo Libro, insiere frases o sintagmas bíblicos en su propio discurso sin apenas marcas gráficas o gramaticales. Esto hace pensar que eran fragmentos bien conocidos o de fácil comprensión, sin necesidad de traducción ni de interpretaciones. Algunas veces ya habían sido explicados en los capítulos precedentes. La progresión de lo más literal hacia lo más libre también es respetada.

La manera de articular las declaraciones en la *Subida* nos parece en mucho deudora de la estructura de esas compilaciones, cuyos métodos contaban con entradas léxicas (*loci communes*) e interpretaciones (glosas) para permitir un manejo más ágil del texto bíblico¹⁰⁸. La organización de este saber disperso se vertebra en forma de compendio de citas bíblicas a partir de los “lemas” contenidos en su poema, interpretados en función de las tríadas de las potencias del alma (fe-esperanza-caridad) y de las virtudes teologales (memoria-entendimiento-voluntad).

En definitiva, sí parece factible que San Juan conociese e incluso emplease florilegios y *catenae* y que algo de esos posos pudiera activarse cuando redacta la *Subida*, pero más que hablar de una herencia clara o directa, antes bien nos inclina a pensar que este tipo de obras “de consulta” inspira cierta manera de reunir conocimiento típica en el siglo XVI. A nosotros, como lectores de otro siglo, nos proporciona sin duda una mejor comprensión del marco epistemológico que le rodeó. Aunque no llegase a tener un cuaderno físico de notas al uso, tal *codex excerptorius*, en cuanto “código”, estructuraba, desde luego, su mente y sus procesos cognitivos.

Ruano de la Iglesia se maravilla de que la Tradición sea tan pocas veces citada por el Santo, y se pregunta si además del breviario se sirvió del tesoro patrístico. Llama la atención sobre el hecho de que en 1570 se había publicado en Barcelona la primera de

¹⁰⁸ Buena parte de los estudios críticos se centran sobre el valor teológico o ideológico de las virtudes y las potencias en la *Subida*. No es nuestra intención restar mérito a esas aproximaciones del todo dignas, muchas válidas, cada una en su singularidad. Lo que por nuestra parte venimos a afirmar no las contradice, sino acaso las completa. No cuestionamos aquí el contenido de las declaraciones, sino que ofrecemos hipótesis acerca de la conformación de su estructura y posibles causas del método de compilación de citas bíblicas en la obra. Nuestro interés primario, reireramos, es filológico.

muchas ediciones de la *Silva Allegoriarum totius Sacrae Scripturae*, del benedictino Hieronimus Laureatus (Geromi Lauret), monje de Montserrat, prior del Colegio universitario de su congregación en Salamanca, quien en dicha obra almacena en cada palabra, por orden alfabético, las analogías más destacadas de la Escritura y las interpretaciones (incluidas las místicas) de los Padres y autores eclesiásticos, nombrando a más de setenta. Mucho de lo que encontramos en San Juan de la Cruz tiene ecos de la Tradición sea de Oriente que de Occidente, y como sostiene Ruano “si ello se debe a una intuición o al puro fenómeno místico, es formidable argumento para probar la *analogia fidei*, hasta en su experiencia”¹⁰⁹.

Su interpretación doctrinal no dista demasiado del “sentido espiritual” que el santo usa oponiéndolo a “literal”. Suele adscribirse a la tradición exegética de los Santos Padres pero no hemos hallado indicios concretos *a priori* de que sus explicaciones copien los sentidos de las de los comentaristas de la Biblia, sino que, al contrario, resulta bastante original en su interpretación personalísima del contenido. Se trata de un sentido espiritual sí, a menudo moral, otras veces alegórico, pocas anagógico¹¹⁰. Encaja dentro de la acepción del sentido moral, puesto que parte de una intención didáctica y aplica la enseñanza de las Escrituras a la vida particular del lector pretendido. El sentido que San Juan de la Cruz asigna es preferentemente de cariz personal, y no se encuentra por lo general en ningún otro lugar de la tradición.

San Juan de la Cruz, como teólogo, ha manejado los comentarios de santos y padres (muchos de ellos reunidos en la *Glosa Ordinaria*), así como los comentarios de su época, que ha vivido una auténtica eclosión de estudios, en particular salmistas, por lo que el problema de la traducción no se resuelve con la adscripción del texto original a una fuente directa, el hebreo, la Vulgata, o una versión castellana, sino que es el resultado de un cruce de materiales, junto a, a veces, una actitud vital o una predilección personal que determina los sentidos por los que va optando¹¹¹. Basado en tales fuentes y

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 31.

¹¹⁰ Dice el *Catecismo* respecto al sentido de la Escritura en su epígrafe 117: *El sentido espiritual*. Gracias a la unidad del designio de Dios, no solamente el texto de la Escritura, sino también las realidades y los acontecimientos de que habla pueden ser signos. [...] El sentido *moral*. Los acontecimientos narrados en la Escritura pueden conducirnos a un obrar justo. Fueron escritos “para nuestra instrucción” (*1 Cor* 10, 11; cf. *Hb* 3-4,11).

¹¹¹ Para un resumen de la trayectoria de comentarios bíblicos de los siglos IV al XVI remitimos a las pp. 13-17 de M. Menéndez y Pelayo, *La ciencia española*, vol. III, en *Obras completas*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, Fundación MAPFRE, 2009. Disponible en:

con ese metodismo perfeccionista que lo caracteriza, difícilmente su estilo podrá ser calificado de inconsciente ni de azaroso¹¹².

Su preferencia dentro de los libros bíblicos, se inclina sobre todo, por obras en verso, que quizá por su estructura rítmica y por formar parte de cantos y oraciones cotidianas, se asentaban mejor en la memoria. Si atendemos a su contenido, veremos además que se trata de libros que ensalzan el amor de Dios, su fuerza y protección frente a las adversidades, y que sirven de “armadura” del guerrero espiritual en sus momentos bajos. Eran tiempos controvertidos, toda precaución era poca. Además, el carácter hermético que la poesía posee como revelación de misterios contribuye a su función hermenéutica. Apunta San José Lera a propósito de Fray Luis de León:

La poética bíblica consiste en una capacidad especial del lenguaje poético para el perfeccionamiento moral y mediante la revelación de misterios escondidos - construcción de sentidos que debe llevar a cabo el intérprete-, dirigir a una realidad trascendente (“levantarlos al cielo”), es decir, cumple una función hermenéutica¹¹³.

Al fin y al cabo, la Escritura es también poesía:

<http://www.larramendi.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1000&idUnidad=101346&posicion=1>, consultado en marzo 2014.

¹¹² George Steiner, *Errata. Examen de una vida*, Madrid, Siruela, 1998b, pp. 122-123: “la traducción es ante todo y sobre todo, intralingüe [...] con la experiencia individual, estos aspectos [lingüísticos] incorporan asociaciones, connotaciones, aditamentos del recuerdo privado, referencias íntimas exclusivas del hablante o del escritor”. Vilnet (*op. cit.*, pp. 160-161) ya había reparado en este carácter individual de la Biblia en San Juan de la Cruz, que no menoscaba el científico: “Le contact avec Dieu intimement présent est ainsi la source exacte de l’inspiration poétique de saint Jean de la Croix. Les traités à leur tour, pour exprimer l’ineffable, ont besoin de la Bible. Mais l’indicible qu’ils veulent expliciter est une expérience personnelle, individuelle. L’expression écrite de cette expérience sera elle aussi individuelle malgré ses termes généraux et malgré la valeur universelle qu’elle essaie d’atteindre. Ainsi, la Bible, tout en étant écrite en langage intelligible par tous, et bien qu’elle soit par elle-même ourde de divin, ne se présentera dans la composition des traités que sous l’aspect exact et limité où elle est intervenue dans la propre expérience intérieure de leur auteur [...] La Bible elle aussi a été `a la fois intimement mêlée `l’expérience spirituelle et, d’autre part, scientifiquement étudiée”. Cultura escrituraria y meditación/oración son dos componentes clave en la interpretación que el santo hace de las Escrituras.

¹¹³ Javier San José Lera, “Las paráfrasis bíblicas de Fray Luis de León: poética, retórica y hermenéutica”, *Via Spiritus*, 13 (2006), pp. 19-44, p. 24. *Vid.* para ampliar Víctor García de la Concha y Javier San José Lera, (eds.), *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008.

La poesía digna de tal nombre oculta, bajo su *fermosa cobertura*, una enseñanza que el estudioso debe descubrir y utilizar. Si *anche la sacra scriptura è poesia*, también la poesía es sagrada o al menos posee varios sentidos, encubre un saber y cumple una función docente. Es una revelación, sagrada o profana, según los casos, pero revelación al fin y al cabo¹¹⁴.

Bajo esta perspectiva, San Juan de la Cruz al escribir los comentarios de la *Subida*, está transcribiendo intuitivamente su revelación, aclarando lo que el poema, en su condición de sagrado, le descubrió; no se trata de una interpretación a la ligera: la apoya en la Escritura y así emparenta su manera de entender con la inspiración divina.

La *Subida* se configura de este modo como una autoexégesis de sus poemas, en la que inserta la interpretación de fragmentos de las Escrituras. En esa introspección hay una parte subconsciente que se revela a la razón y otra parte inconsciente que permanece críptica a los propios ojos. Hay también un influjo consciente y otro pasivo, adquirido e incuestionado. Importa resaltar que la *Subida* está escrita pensando en el lector, va del lector a la Fuente pasando por un texto secundario (su poema), y no de la Fuente al lector, como es el caso en la exégesis pura donde el texto sacro es primario.

Es por eso por lo que exige un lector avezado, capaz de extraer al poema esos otros significados codificados bajo la “imitación compuesta”, en formas de intertextualidad como las alusiones clásicas, de cuyo original, aunque en ocasiones desfigurado, siempre mantiene una trazabilidad¹¹⁵.

San Juan de la Cruz hace una traducción acomodaticia en la forma y amplificadora en el contenido. José Luis Morales define la tendencia alegorista de los hermeneutas como “acomodaticia”:

el santo no busca la exégesis de los textos en sí misma, sino que los alega con el fin de probar o declarar alguna idea particular suya...éste es un empleo muy corriente en los Santos Doctores, especialmente en San Bernardo, los cuales en virtud de su familiaridad

¹¹⁴ Domingo Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, 1994, p. 201.

¹¹⁵ El *topos* más célebre sobre el tema defiende la imitación compuesta y creativa frente a la imitación servil de un autor único. Hay quien solo acarrea y superpone, como la hormiga, y hay quien elige y elabora, como la abeja. De igual manera el *studiosus* recoge los *excerpta* con que avalar su *amplificatio* de manera pertinente y ordenada. Vid. Nakládalová, *op.cit.*, pp. 42-45.

con las Escrituras, tomaban con gusto las palabras de ésta para expresar su propio pensamiento¹¹⁶.

La *Subida* es un tipo de texto que exige también la cooperación del lector no en la mera intelección conceptual, sino en la aplicación efectual. Recordemos que no estamos ante una obra cuya intención primigenia sea la función puramente del deleite estético-literario, sino eminentemente referencial y descriptiva, pues traza un “plano” o “camino” de ascenso para el provecho del alma. El mapa de este monte, en fin, es una guía para ser andada y no solo contemplada. Es andándolo como se activa.

Mientras que el propio acto creativo del poema es el que transmite el éxtasis emocional mediante símbolos, el comentario (declaración) lo digiere y medita extrayendo todo el jugo a la experiencia y a los sentidos de cada término clave, convirtiéndolo en algo asequible a otros individuos que están aprendiendo en esa misma escala. San Juan de la Cruz toma como base los términos clave de las parábolas y metáforas bíblicas, a la hora de desleír su contenido y significado; estudia los núcleos conceptuales y a partir de su análisis, los pone en relación tanto con otros fragmentos bíblicos donde ese mismo término aparece, como con su doctrina sobre mortificación de potencias y cultivo de virtudes¹¹⁷. No lo relaciona con otras acepciones dadas por sí mismo en la misma obra o en otras.

Frente a la tentación de recurrir a temas pre-confeccionados, el verdadero erudito prefiere “razonar”. San Juan de la Cruz ejercita el método de filosofar sistemáticamente, pero al aplicarlo a la doctrina ascética, se ve constreñido a realizar concesiones. Consigue conciliar magistralmente la infabilidad del tema con la experiencia vital. En

¹¹⁶ Cf. José Luis Morales, *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz y su relación con el Cantar de los Cantares y otras fuentes escriturísticas y literarias*, Madrid, EDE, 1971, p. 40.

¹¹⁷ Para lo primero consúltese Emilio Alarcos, “Tres odas de Fray Luis de León”, in *Archivum*, 31-32 (1981-1982), pp. 19-63, donde documenta además transformaciones por actualización. Para lo segundo Cf. Cristóbal Cuevas García, “Destinatarios de los escritos de San Juan de la Cruz: del “logos” poético al exégetico”, *Analecta malacitana: Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras*, Vol. 15, Nº 1-2 (1992b) pp. 257-270. “El amor aguarda en la cumbre del Carmelo: Mística ascensional en San Juan de la Cruz”, *Cuenta y razón*, Nº 61-62 (1991a) pp. 90-92. “Los versos de la llama de San Juan de la Cruz en su tradición manuscrita”, *Philologica: (Homenaje al profesor Ricardo Senabre)*, 1996, pp. 111-128. “Santa Teresa, San Juan de la Cruz y la literatura espiritual”, *Historia y crítica de la literatura española*/coord. por Francisco Rico, Vol. 2, Tomo 2, 1991c (Siglos de Oro, Renacimiento: primer suplemento/coord. por Francisco López Estrada), pp. 238-243. “La literatura, signo genérico: la literatura como signo de lo inefable: el género literario de los libros de San Juan de La Cruz” en *La literatura como signo* / coord. por José Nicolás Romera Castillo, 1981, pp. 82-109 y 1991d.

elegancia, armonía y creatividad supera los presupuestos estrictamente racionalistas. La imprenta había acabado definitivamente con la primacía de la oralidad, sin embargo algunos de sus rasgos, como el ritmo, la musicalidad y la reiteración, perviven en la escritura sanjuanista, procedentes, en una insólita confluencia, del canto sacro litúrgico, de la poesía cancioneril y la culta renacentista.

En la *Subida* predominan las alegaciones de origen bíblico, aunque también se encuentran algunas citas a la filosofía y la Patrística. Su manera de aducir autoridades halla respaldo asimismo en el método que los dominicos escogieron para marcar las concordancias bíblicas; este método se basaba en indicar el número del libro, del capítulo y de la disposición del párrafo, (indicada con una letra de la A a la G), según una subdivisión vertical (de arriba a abajo) del texto dispuesto en columnas. De este modo, el sistema permitía construir una especie de parrilla mental de textos que valieran la pena recordar; el hecho de que se colocaran al principio del texto y no al final o en anexo, demuestra cómo servían principalmente para dar al lector una especie de “gancho” o indicio que trajese a la memoria las palabras que era preciso recordar¹¹⁸. El uso de *vestigia* o *simulacri* en las *notae* responde a un procedimiento análogo a las *marginalia*¹¹⁹. Se trata de símbolos estenográficos cuya función es conformar una señal o llamada instrumental para el recuerdo.

Algo hereda San Juan de la Cruz de este sistema: su manera de aducir “autoridades”, a pesar de una engañosa apariencia de aleatoriedad, esconde un armazón estructural conductor. Por un lado, cuando el carmelita explica fragmentos de la Biblia en la *Subida*, a menudo también toma las “entradas” o “términos clave” del texto bíblico para configurar su particular exégesis del mismo, como hacen buena parte de las glosas bíblicas, los sermones y las homilías. El estudio comparativo de los textos aducidos por San Juan de la Cruz en la *Subida* y las concordancias bíblicas de la *Glosa ordinaria*, permite afirmar asimismo que el estilo traductor del reformador tiene mucho que ver con el sentido moral (*moraliter*) de la *Glosa*, el cual suele referir la aplicación del Texto

¹¹⁸ Cevolini, *op. cit.*, pp. 33-34.

¹¹⁹ El más conocido es el del franciscano Roberto Grossatesta (1168-1253), compuesto de unos 400 símbolos, que se empleaban precisamente para consignar al margen los lugares de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia. Cf. el capítulo *La catalogazione semántica di Roberto Grossatesta*, de Alfredo Serrai, en su obra *Dai “loci communes” alla bibliometria*, Roma, Bulzoni, 1984, pp. 155-176. A medio plazo será preferido el sistema sugerido por Aristóteles, de emplear una letra sola como signo para el recuerdo (*De mem. et rem.*, II, 452a 17ss). También se empleó el sistema numérico de Hugo de San Víctor aplicado al recuerdo de los salmos. Cf. Cevolini, *op. cit.*, pp. 36-37.

Sacro al crecimiento del alma mediante la erradicación de vicios y la prosperidad en virtudes. A pesar de no haber hallado equivalencias exactas en la asignación de significados a cada término, despuntan algunas semejanzas en lo que respecta a la estructura del discurso (la inserción del original latino y su consiguiente explicación), suficientes para confirmar el influjo de las glosas bíblicas en las declaraciones del carmelita, no tanto en el fondo sino en la forma. No es tan peregrino considerar que la asiduidad lectora de los abundantes comentarios a los evangelios y en especial a los libros poéticos bíblicos: *Salmos*, *Cantares* y *Proverbios*, por parte del místico acabase conformando su manera de interpretar, de escribir y de “glosar”, que no es sino una de las primeras maneras históricas de “declarar”. Lo habitual de tal práctica lectora provocaría que el “método” hermenéutico se extendiese sin problema a sus propios poemas, que sin ser sacros, poseen hondo cuño religioso. Girón Negrón concuerda con San José Lera en que “era común en la literatura escriturística la incorporación indiferenciada de glosas explicativas a las citas bíblicas que las inspiraran”¹²⁰. En fin, el esquema cognitivo operante en nuestro santo como comentarista mediante la acumulación de autoridades bíblicas parece plenamente heredero, culturalmente hablando, de ediciones comentadas de la Biblia, tales como la de Nicolás de Lyra (*cum Glossa ordinaria*), cuyo manejo proficuo todo ello nos invita a suponer.

El influjo de otros comentarios, *elucidationes*, exposiciones, etc. es relevante pero indirecto, menos en el contenido y más en la forma, pero salvando las distancias de género. No se han hallado registros ni ejemplos concretos que comprueben la dependencia directa de las declaraciones en su parte interpretativa con respecto a comentarios y *catenae*. Por sus semejanzas formales y temáticas, en los próximos apartados veremos si resulta más plausible asociar la compilación de alegaciones bíblicas de la *Subida al Flos Sanctorum*, así como a idearios para sermones y homilías.

En definitiva, San Juan de la Cruz se sirve ampliamente de los recursos bíblicos a su alcance: su magisterio oral profusamente documentado, su saber retórico, su meditación concienzuda y contemplativa de las Escrituras. En consecuencia, no extraña que la Biblia oriente su ‘*modus operandi*’ como escritor, declarador y traductor: es la fuente que permea toda su obra.

¹²⁰ Luis Girón Negrón, “‘Mi alma tuvo sed de ti’: San Juan de la Cruz y sus dos versiones del Salmo 62:2”, en *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*, eds. Ignacio Arellano y Ruth Fine, Madrid, Iberoamericana-Vervuert-Universidad de Navarra, 2010, pp. 207-240, p. 231.

3.2. *Flos sanctorum*

Antes de Trento la demanda de hagiografías colectivas estaba suplida con la *Leyenda áurea* medieval, que resistió incluso los embates de erasmistas y reformadores. En España se denominaba *Flos sanctorum* desde 1470, cuando comenzara a traducirse y a incrementarse con vidas de santos.

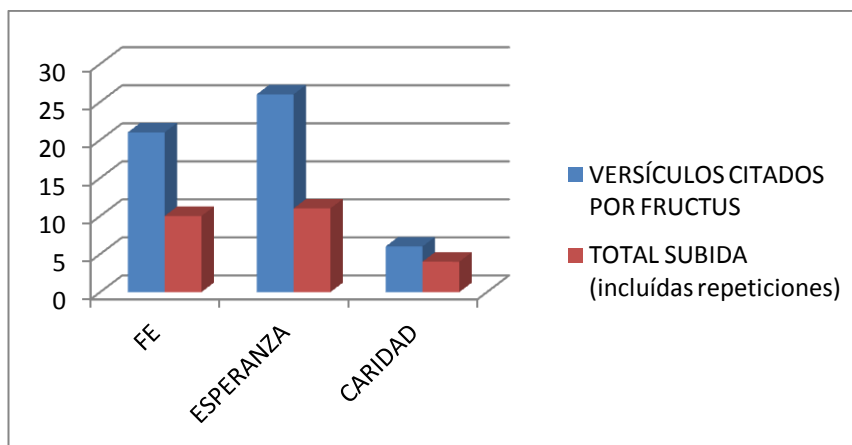
La presente tesis cuenta con un corpus de las entradas de las virtudes teologales en el *Fructus Sanctorum* de Alonso de Villegas (1594)¹²¹. Por su condición de coetánea al periodo de escritura de la *Subida*, esta edición supone una fuente admisible de nuestro carmelita, quien tanto apreciaba el *Flos Sanctorum*, al punto de ser, junto a la Biblia y el devocionario, el único libro del que disponía en su celda según narran sus biógrafos y testigos.

Hemos escogido el *Fructus* por la facilidad de manejo y porque actúa a modo de texto resolutivo, de confluencia de las diversas variantes del *Flos Sanctorum* que coexistían en los siglos anteriores. Su estructura, típicamente recopilatoria, se articula regularmente ofreciendo en cada entrada, vocablo o lugar común, en primer lugar, una serie de Ejemplos de la Sagrada Escritura, seguidos de Ejemplos cristianos y luego de Ejemplos extranjeros.

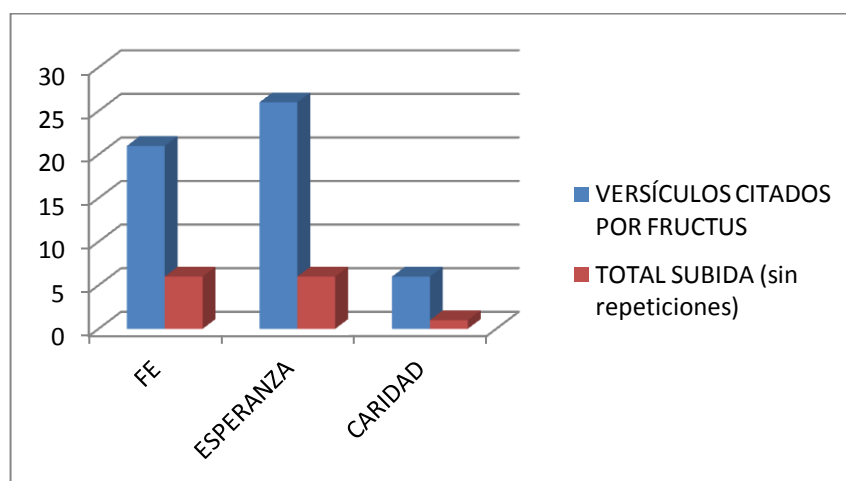
Configuramos nuestro corpus con una selección de los fragmentos aplicables a nuestro estudio, esto es, las entradas referidas a las virtudes teologales. Dicho corpus permite observar en detalle que, entre los pasos bíblicos asignados habitualmente a la fe, a la esperanza y a la caridad, y los pasos utilizados por San Juan en la *Subida*, no son tan escasas las coincidencias: de las 19 referencias aportadas por el *Fructus* para Fe, San Juan menciona 6, y algunas varias veces, dando un total de 11 repeticiones. San Juan menciona 5 de las 12 referencias aportadas por el *Fructus* para Esperanza, y algunas varias veces, sumando un total de 11 repeticiones. De las 6 referencias aportadas por el *Fructus* para Caridad, San Juan menciona una, pero en tres ocasiones. Las alegaciones coincidentes son: Génesis 15, Mateo 6, Mateo 15, Mateo 16, Juan 20, Hechos 17,

¹²¹ Vid. anexo 2. La edición manejada del *Fructus Sanctorum* y *Quinta Parte del Flos Sanctorum* (1594), de Alonso de Villegas es la de José Aragués Aldaz (Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1994), con su autorización y a quien agradecemos su gentileza. Posee edición digital, realizada cargo de José L. Canet y disponible en: <http://parnaseo.uv.es/lemir/Textos/Flos/Index1.html>.

Éxodo 14, Mateo 26, Mateo 27, Mateo 25, Lucas 12, Lucas 18, Números 21 y 22. En total, de las 37 referencias del *Fructus* contrastadas, San Juan menciona un tercio (12), sin contar repeticiones. El resultado se muestra en la siguiente gráfica:



Gráfica 1. Proporción de citas bíblicas en *Fructus* y *Subida* (incluidas repeticiones)



Gráfica 2. Proporción de citas bíblicas en *Fructus* y *Subida* (sin repeticiones)

Nos consta que esta edición del *Fructus* pudo tener algunas disimilitudes con respecto a la consultada por San Juan de la Cruz¹²². Sin embargo, dada la proximidad

¹²² Remitimos para detalles sobre la trayectoria compilatoria de los *Flores Sanctorum* al artículo de José Aragüés Aldaz, “Los *Flores Sanctorum* medievales y renacentistas. Brevisimo panorama crítico”, *SEMYR*, Salamanca, 2012, pp. 349-361. En las mismas actas pueden encontrar de Helena Carvajal González & Silvia González-Sarasa Hernández, “Los *Flores Sanctorum*: la impronta de la tradición manuscrita en la evolución de un producto editorial”, *SEMYR*, Salamanca, 2012, pp. 433-442.

temporal de la edición, así como su carácter acumulativo con respecto a versiones anteriores, no creemos que tales diferencias disminuyan de modo sustancial el alcance de nuestros cálculos.

Contra esta aparente semejanza podría objetarse, no sin razón, que el *Fructus* no suele proporcionar versículos, sino solo capítulos, o que las coincidencias no configuran una parte suficiente sobre el total. Sabemos que, por ejemplo, en 1527 no se consignaba más que el capítulo y a veces una indicación aproximada por letras para localizar el versículo. Era práctica consabida el citar “ad sensum” y no “ad verbum”¹²³. Podría objetarse además que es lógico que las citas coincidan ya que cualquier persona elegiría las mismas en función de su identidad temática.

No obstante, la frecuencia de aparición de los capítulos mencionados nos parece suficiente para reflexionar sobre por qué estos pasos son más citados, especialmente si consideramos que la mayoría de las citas de la *Subida* pertenecen al Antiguo Testamento: entonces, el predominio de las coincidencias de Mateo y Lucas, llama, cuando menos ligeramente, la atención. Además, recuérdese que el versículo pudo haber sido añadido con posterioridad al manuscrito, lo que aun no ha sido dilucidado.

Al comparar las *Flores Bibliorum* (1568) solo hemos encontrado una coincidencia en *charitas* (I Cor 13), una en *spes* (Rom 8) y cinco en *fidem* (Heb 11, Jn 20 y I Cor 13), de lo que deducimos que se aleja más de las alegaciones enumeradas por nuestro carmelita¹²⁴.

Por lo que se refiere a la proyección y peso del *Flos Sanctorum* en la *Subida*, es posible concluir que las semejanzas, sin ser específicamente formales ni estructurales, puedan deberse a la asiduidad de su lectura por parte del Santo. Si este recordaba de memoria las citas o las extraía sistemáticamente, no podemos saberlo; lo que resulta innegable es que el *Flos Sanctorum*, como libro de cabecera, ejerció un sustancial influjo, consciente o no, sobre su escritura. Las coincidencias en los capítulos que ambas obras seleccionan son suficientemente relevantes en número y representatividad y así nos permiten afirmarlo. Todo ello viene a corroborar el método estilístico de

¹²³ Cf. Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*, Madrid, B. A. C., 1972, p.116.

¹²⁴ Thomas de Hibernia, *Flores Bibliae sive loci communes omnium fere materiarum ex veteri et novo testamento excerpti, et alphabetico ordine, digesti à F. Thoma Hibernico, nuncq. demun castigati*, Antverpia, ex officina Christophori Plantini, 1568. Disponible en: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10173481_00005.html, consultada en marzo 2014.

“inspiración y selección” apuntado por García Blanco: una parte procedería del ingenio, otra de la expurgación de volúmenes recopilatorios y fuentes originales.

3.3. Idearios para homilías y sermones

Alan Deyermond calculó que a lo largo de la Edad Media se debieron de componer unos doscientos cincuenta millones de sermones y homilías, una cifra nada desdeñable cuya impronta en la literatura no ha sido todavía suficientemente estudiada¹²⁵. Mayne Kienzle define el sermón como un discurso oral, en voz de un predicador, que se dirige a un auditorio para instruirles y exhortarles acerca de un tópico relacionado con la fe y la moral y basado en un texto sagrado¹²⁶. De acuerdo con esta definición, la *Subida* podría en buena medida calificarse de sermón por escrito, si no fuera por su estructura de declaración de poema.

La diferenciación entre homilía y sermón es medieval: la primera se origina en la Antigüedad y consiste en la explicación sistemática de un texto bíblico, pudiendo incluir una exégesis moral o alegórica. El sermón, en cambio, escolástico o universitario, se desarrolla sobre todo a partir del siglo XII a partir de la homilía escolástica y patrística, y se basa en ciertas frases, palabras o imágenes para desarrollar sus temas, los cuales se organizan a su vez sobre principios escolásticos de amplificación y división ya descritos en los *artes praedicandi*¹²⁷. Por otro lado, tanto el medio al que la homilía y el sermón van orientados, como su canal de transmisión (escrito y oral respectivamente), provocan diferencias sustanciales entre ambos géneros.

¹²⁵ Alan Deyermond, “The Sermon and its uses in Medieval Castilian Literature”, *La Corónica*, 8.2 (1980), pp. 127-145, p. 128. Los principales estudios sobre los aspectos literarios del sermón hispánico se deben a Pedro Cátedra, *Dos estudios sobre el sermón medieval*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 1982 y a Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, *La primitiva predicación hispánica medieval: tres estudios*, Salamanca, SEMYR, 2000.

¹²⁶ Beverley Mayne Kienzle, “Introduction”, en *The Sermon*, ed. Beverley Mayne Kienzle, Turnhout, Brepols, 2000, p. 151: “an oral discourse, spoken in the voice of a preacher, who addresses an audience, [...] to instruct and exhort them, [...] on a topic concerned with faith and morals and based on a sacred text”.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 162.

No ha de olvidarse que las primitivas exégesis impresas y leídas como libros de devoción provienen de homilías de santos (San Agustín, San Bernardo, San Gregorio) difundidas originariamente por vía oral. Con vistas a la predicación y junto a las colecciones de sermones estarían las de *exempla* y los tratados de vicios y virtudes. Todos estos ejemplares podían tomarse como lecturas edificantes a título personal o profesional, laico o religioso. Suelen ser en lengua vernácula (como *La Vanidad del Mundo*, de Fray Diego de Estella).

La paulatina exigencia de sermones hacia un público cada vez más preparado justificaba todo esfuerzo compilatorio y de referencia, con el fin de agilizar la búsqueda de temas y concordancias, convirtiendo a los *instrumenta eruditionis* en grandes aliados para cualquier orador cristiano. A este respecto nos ilustra Aragüés: “La fábrica del sermón había de culminar, cómo no, con el hallazgo de todas aquellas autoridades y pasajes necesarios para confirmar y adornar su *thema*”¹²⁸.

Tampoco puede extrañar, en tal contexto, que los mejores sermones se recopilasen desde los orígenes del género, no solo por su calidad, sino también para servir como modelo a futuros predicadores. Acerca de ello nos ilustra Berlioz afirmando que la mayoría de los sermones que se conservan vienen reunidos en colecciones, y lejos de tener como prioridad la literalidad del estilo de algún predicador de renombre, pueden provenir de colecciones de modelos, redactados con la intención de servir para que los predicadores preparasen sus propios sermones. Otros textos conforman auténticas construcciones literarias, que aunque toman del sermón su estructura formal, antes bien tienen como razón de ser la de nutrir la lectura con vistas a la contemplación¹²⁹. En este ámbito artístico encaja bien la *Subida*.

¹²⁸ José Aragüés Aldaz, “Otoño del humanismo y erudición ejemplar”, *La Perinola. Revista de Investigación Quevediana*, 7 (2003), pp. 21-59, p. 40. Interesante es el papel del *exemplum* como medio de ilustración de un universo de vicios y virtudes.

¹²⁹ Berlioz, p. 201: “les textes de sermons qui subsistent aujourd’hui dans les manuscrits sont, le plus souvent, réunis en collections aisément repérables. Beaucoup d’entre eux sont aussi précédés de rubriques qui les désignent comme tels, sous des noms divers : admonitio, homilia, sermo sont les plus fréquents. Le sujet religieux traité, la forme rhétorique adoptée aident enfin à identifier des sermons isolés et dépourvus de rubrique. Mais il ne faut jamais négliger le fait que tous les textes des ‘sermons’ conservés ne prétendent pas restituer la trace, plus ou moins déformée, de la parole de tel ou tel prédicateur. Certains textes, surtout à partir du XIII siècle, peuvent provenir des collections de modèles ; ils sont alors rédigés en vue d’aider les prédicateurs à préparer leurs propres sermons. D’autres textes sont de véritables constructions littéraires, ils empruntent au sermon sa structure formelle, mais leur seule raison d’être est de fournir un aliment, par la lecture, à la contemplation”.

Francis Cerdán ha estudiado eminentemente el fenómeno y proporciona directrices para ahondar en el género concionatorio áureo que, según él, conforma la mentalidad barroca. Afirma que los contenidos ideológicos vehiculados por los sermones no difieren de los que se transmiten a través de los libros de espiritualidad o de devoción que también vertebran la literatura áurea¹³⁰.

La fuerza social de todo el género de predicación converge con la de la oratoria sagrada, “instrumento de adoctrinamiento moral, social y político”. De hecho llega a considerar el sermón, en palabras de Fernando Negredo del Cerro “configurador de un horizonte vital de creencias”. Pero el sermón es también visto por Cerdán como “medio de transmisión y de explicación de la palabra divina”, y en cuanto tal “presupone un cuerpo de doctrina, una meta que alcanzar y una estrategia en conformidad con la ideología religiosa [...] vigente”¹³¹.

Numerosas obras de preceptiva, como retóricas sagradas o artes de predicar, en latín y en romance, atendían a la necesidad del predicador. Precisamente ya en el siglo XIII encontramos el *Liber exemplorum ad usum predicantium* o la *Tabula exemplorum secundum ordinem alphabeticum*, compendios con índices alfabéticos que facilitan la recuperación de la materia y sus interreferencias¹³².

En la *inventio*, los predicadores procuraban el acopio abundante de lugares, citas y autoridades, incluyendo además de la Escritura, autoridades patrísticas, escolásticas y clásicas. San Juan de la Cruz pudo heredar mucho de su método de compilación de este tipo de obras: la *Subida* podría verse como un manual-sermón extenso dirigido específicamente a sus frailes y monjas “avanzados”. Cerdán nos expone, con Bataillon, que

la cultura de los hombres del Renacimiento y del Siglo de Oro fue una cultura de *excerpta* proporcionados por colecciones o compilaciones impresas. [...] Además de

¹³⁰ Francis Cerdán, “Actualidad de los estudios sobre oratoria sagrada del Siglo de Oro (1985-2002). Balance y perspectivas”, *Criticón*, 84-85 (2002) pp. 9-42, p. 12. Véase también la *Revista de Poética Medieval*, nº 24 (2010) Monográfico dedicado a la poética del sermón (ed. Rebeca Sanmartín Bastida) y el *Hommage a Francis Cerdan*, ed. Françoise Cazal, Toulouse CNRS, Université de Toulouse le Mirail, 2008. Para el periodo medieval véase el estudio arriba citado de Manuel Ambrosio Sánchez, *op. cit.*.

¹³¹ Cerdán, *op. cit.*, 2002, p. 23.

¹³² Cevolini, *op. cit.*, p. 88.

esos repertorios, en general impresos, los predicadores hacían uso del “cartapacio” que ellos mismos se habían constituido con las anotaciones puestas a los libros que consideraban como más oportunos. Esta técnica del “cartapacio” preconizada ya por Fray Luis de Granada y después por casi todos los autores de artes de predicar (Terrones del Caño o Salucio) se prolongó más allá del siglo XVII.

A pesar de que San Juan se aleja de la riqueza verbal y retórica de los sermones, su estilo enjuto y limpio, de un conceptismo comedido, persuasivo pero no insistente, certero en el destinatario, convierte a la *Subida* en un auténtico despertador de conciencias y movedor de voluntades a través de los siglos.

3.4. Hipótesis del cuaderno de notas: el *codex excerptorius*

San Juan de la Cruz parte de la experiencia y su manera de compilar citas bíblicas en torno a un tema, refleja mucho del proceso creador. En carta fechada el 1 de enero de 1630 fray Juan Evangelista aclara a Jerónimo de San José: “En lo que toca al haber visto escribir a nuestro venerable Padre los libros, se los vi escribir todos, porque, como he dicho, era el que andaba a su lado. La *Subida del Monte Carmelo* y *Noche Oscura* escribió aquí, en esta casa de Granada, poco a poco, que no lo continuó sino con muchas quiebras”¹³³.

Los continuos viajes a Málaga, Lisboa, Pastrana, Beas, Granada, junto al nombramiento como Vicario Provincial de Andalucía en 1585 tampoco contribuirán a estabilizar el acto escritor. La falta de seguimiento del esquema inicial, las imprecisiones en las referencias internas a lo tratado en otros capítulos, y las promesas de explicaciones que no se cumplieron, parecen confirmar esta tesis¹³⁴.

¹³³ Ms. 12738, f. 1431; BMC 10, 340-342, *cf.* pp. 340-341. Refrendan este testimonio Inocencio de San Andrés, Francisca de la Madre de Dios, Florencia de los Ángeles, María del Sacramento, Inés de San Alberto, María de la Encarnación, María de San José, Isabel de Cristo e Isabel de San Francisco (*cf.* Pachó, *op. cit.*, 1998b, pp. 119-121). Juan Evangelista sostiene que “la continuó con muchas quiebras”, en sus *Cartas a Jerónimo de San José*, Biblioteca Mística Carmelitana, t. 10, Burgos, El Monte Carmelo (1929), pp. 340-345.

¹³⁴ Respecto a lapsus e imprecisiones en las autocitas, véase Pachó, *op. cit.*, 1998b, pp. 349-355. Sobre las autocitas, señala las diversas impropiedades que descubre cuando el autor se cita a sí mismo, y las referencias cruzadas que hace a otras partes del libro, que no coinciden. A esto alega que citaba de

Las “muchas quiebras”, lo “interrumpido” del proceso escritor, con toda probabilidad forzarán al autor a valerse de medios que den permanencia a su pensamiento, que mantengan el hilo conductor sin pérdidas notorias¹³⁵. Los cartapacios, apuntes, notas y avisos son el medio escogido. Esta especie de ideario o de fichas de lectura permitía proseguir la escritura del libro en proceso de creación, fuera montado sobre un asno por los caminos peninsulares, fuera en uno u otro convento. Otorga también privacidad y la considerable posibilidad de que las “pruebas” fueran eliminadas rápidamente en caso de peligro inquisitorial. Rodríguez- San Pedro Bezares cree que:

en la etapa de formación universitaria salmantina debe concederse mayor importancia formativa a la difusión de los apuntes de clase, a las copias circulantes de todo tipo de escritos de procedencias temporal y espacial diversificadas. Sobre el colegial fray Juan de santo Matía influyeron muchas más cosas que las lecciones de unos profesores concretos en el período 1564-1568; y entre ellas deben contabilizarse estos apuntes y cartapacios de materiales múltiples, circulantes, y conservados, incluso, en las bibliotecas conventuales. Esta circunstancia queda bien de manifiesto en el caso de fray Luis de León, que describiremos posteriormente. Recalquemos, pues, que en Salamanca, Alcalá, Ávila o Baeza, por señalar etapas significativas, fray Juan pudo manejar cartapacios de anotaciones y escritos de diversa procedencia, e incluso poseer traslados y copias de los mismos¹³⁶.

memoria y no cotejaba necesariamente el lugar exacto, y achaca los errores a despreocupación, olvido y negligencia. ¿Podría aplicarse ese mismo talante como causa de que las citas bíblicas dejen de aparecer en latín o se citen de manera inexacta? Extraña, cuando en otros aspectos es tan meticuloso. Quizá al haberla escrito en diferentes momentos y haberla continuado a trompicones, no tuviera siempre disponibles los mismos volúmenes y hubiera de manejar versiones de la Biblia diferentes. Quizá se regía por algún manual donde constaban concordancias bíblicas (referencias a otros pasajes similares), cosa bastante común en las Biblias de la época.

¹³⁵ Según Pacho (*op. cit.*, 1998b, pp. 254-260), las interrupciones a que alude el primer copista de la *Subida*, Juan Evangelista, se refieren a toda la obra y no sólo al primer núcleo. “Quizá en su segunda parte sea más difícil identificar con certeza retazos sueltos, incorporados luego a la composición sistemática, como es el caso del Montecillo y de los capítulos 13-14 del primer libro”. Para Pacho el Santo redactaría hasta el cap. 28 del Libro Segundo de la *Subida* hasta 1585, año en que se da una interrupción considerable, y que conjetura a partir del cambio de estilo observado en el método de alegación bíblica, entre otros factores.

¹³⁶ Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares, “Consideraciones sobre la formación cultural de San Juan de la Cruz”, en *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, coord. por Salvador Ros García, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, pp. 311-340, p. 326.

Por otro lado, como se ha visto, la acumulación de saber en la época obliga a una organización diferenciada y cualitativa. Aunque la noción de autoría todavía no haya alcanzado todo su esplendor, los autores elaboran sus cuadernos. Entre los humanistas y los hombres del Renacimiento se difunde una “mentalidad del lugar común”, una cultura del cuaderno de notas (*notebook culture*) sin precedentes¹³⁷. Luis Vives y Erasmo de Rotterdam constituyen ejemplos insignes en el uso del cuaderno e incluso dan sus recomendaciones al respecto¹³⁸. El cuaderno de notas es apenas una de las nuevas estrategias de acceso a la información y almacenamiento del saber.

En consecuencia, no sorprende que la redacción de la *Subida* aparezca para Eulogio Pacho cifrada sustancialmente en los versos del poema, y que entre el poema y su acoplamiento al tratado-comentario de la *Subida* haya que “suponer cierto intervalo, el suficiente para divulgarse, producir ambiente propicio a su paráfrasis y conjugarse con los demás elementos combinados en el primer libro de la *Subida*, tales, por ejemplo, el *Dibujo del Montecillo* y los *avisos* de la Madre Magdalena”¹³⁹. Esta manifiesta que procuraba “apuntar algunas” de las palabras del Santo y tanto en su testimonio como en otros (p. e. colección autógrafa de Andújar), los textos de sus apuntes concuerdan perfectamente con la *Subida*. Pacho afirma que, independientemente de la datación de esos breves ensayos que dieron lugar al tratado completo, todo induce a situarlos en el ciclo redaccional del *Cántico*, en el periodo, por tanto, del Calvario o Baeza¹⁴⁰. La repetición de ciertos párrafos en versiones y obras diferentes también convida a pensar en una redacción tejida de fragmentos¹⁴¹.

¹³⁷ Ann Blair, *Humanist Methods in Natural Philosophy: The Commonplace Books*, “Journal of History of Ideas”, LIII, 1992, pp. 541-542.

¹³⁸ Cevolini, *op. cit.*, pp. 65-66.

¹³⁹ Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 162.

¹⁴⁰ José Melgares Raya, “El proceso apostólico de San Juan de la Cruz”, en *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 180 (2002), pp. 419-435. Este artículo afirma que la *Subida* fue iniciada en el convento del Calvario (Beas), continuada en Baeza y terminada en Granada (p. 425).

¹⁴¹ *Vid.* Pacho, *op. cit.*, 1998b, pp. 162-170. Pacho recoge el testimonio de Magdalena del Espíritu Santo acerca de que ésta procuraba apuntar algunas de las fervorosas conversaciones habidas entre el santo y sus hijas de Beas, para recrearse cuando no podía tratar de vista con él. “Llegó a coleccionar un considerable repertorio, pero la tomaron los papeles [...] sin darla lugar a trasladarlos todos. Al redactar su informe en 1630 conservaba solo algunos avisos que incluye en la relación. Todos saben que son los que constituyen el meollo del capítulo 13 del primer libro de la *Subida*. [...] Quintaescencia la ascética sanjuanista, como lo demuestra su reiteración tanto en los tratados mayores como en otras series de avisos. Con los versillos del *Monte Carmelo* (puestos como complemento en el citado capítulo de la *Subida*) servían de vademécum al solicitado director de espíritus” (Pacho, *op. cit.*, 1998b, pp. 167-168). Además, la resonancia doctrinal y presencia literal de tales avisos en las páginas del

Si en efecto la *Subida* fue concebida a lo largo de sus años en su magisterio espiritual como director de almas, y generada mediante la unión de aquellos fragmentos, al hacer la transición de nota a tratado, el autor eliminaría lo que las notas pudieran tener de particular y las adecuaría a un tratado general, un, por así decirlo, “estereotipo” de subida espiritual, que, a pesar de lo diferente de cada caso, daría cuenta de los rasgos principales en cualquier proceso unitivo. Este decantado y sedimentación de conocimientos se produciría en ese intervalo “suficiente” sugerido por Pacho.

También cuando Pacho habla de las denominaciones sucesivas del *Cántico* dice que este se gesta en las *liras*, seguidas por su *paráfrasis en prosa*, que después será *declaración de las canciones* y por fin, *Cántico Espiritual*; antes de la paráfrasis tiene lugar la explicación oral de las estrofas a las Descalzas de Beas, primero con aclaraciones *viva voce* y después, a medida que va adensando el esquema, explicaciones escritas, hasta que, a petición de Ana de Jesús, redacta un comentario orgánico y completo de todas las estrofas¹⁴².

Lázaro-Carreter, reconoce que en el *Cántico* se dan estos tres movimientos: uno inicial producido por el arrebatado enajenamiento amoroso, un segundo instante en que se regula doctrinalmente y da curso al desarrollo del idilio, y una tercera parte en que, a modo de clave en prosa, se anuda lo irracional con lo racional, salvaguardando la ortodoxia¹⁴³. No parece aventurado pensar que un proceso análogo tuviese lugar con la *Subida*, puesto que esta comparte asimismo al menos esos dos estadios fundamentales en la creación del comentario: declaraciones sueltas y comentario completo. Un mismo método para dos obras escritas, al menos parcialmente, en la misma época.

Cántico es patente. Para Pacho la extraordinaria concordancia textual entre la *Subida* y esas notas hace pensar que se alejan de unas inocentes anotaciones tomadas al vuelo en el transcurso de una conversación casual, ni siquiera en tono de instrucción. Para éste, la exactitud del traslado “delata copia al dictado o con textos manuscritos a la vista” y “confirma nuestra sospecha de que ésta no copiaba al dictado de conversaciones más o menos animadas, sino de un texto que el Santo le leía o recitaba de memoria por serle familiar” (Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 169). La propia Magdalena brinda la solución cuando describe poco después cómo “entre otras cosas que escribía una vez escribió para cada una de las religiosas un dicho”. Se trataba pues, de pensamientos redactados de su puño y letra por el propio Santo, que según nuestra tesis, vinieron a fundirse en al menos dos obras de San Juan de la Cruz: la *Subida* y el *Cántico*. En resumen, “al tiempo que fray Juan explica de palabra y por escrito las estrofas del *Cántico*, redacta los avisos que incorpora a la *Subida*, las *Cautelas* y el primoroso *tratadillo de Andújar*, donde el párrafo copiado por Magdalena ocupa un lugar céntrico” (p. 170). ¿Lo copiaría de un papel suelto del supuesto cartapacio de su Director espiritual?

¹⁴² *Ibidem*, p. 206.

¹⁴³ Fernando Lázaro Carreter, “Para una lectura espiritual del *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz”, en *Ciclo de conferencias de la Real Academia Española pronunciadas en la Fundación Ramón Areces*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1992, pp. 149-150.

Las declaraciones sueltas surgirán como respuestas a las ávidas preguntas de las religiosas, intercaladas por preguntas que el propio fray Juan hace para “afervorar y enseñar el verdadero espíritu y ejercicio de las virtudes”, propósito al que confluyen otros libros clave de la época, como *Imitación de Cristo* de Tomas de Kempis¹⁴⁴. A la paráfrasis de las *Canciones*, que irá tomando cuerpo, debe seguir más orden y reflexión que el mero diálogo espiritual, por animado que sea. Pacho destaca también que la primera parte de la *Subida* está compuesta con “sentencias y avisos, versos comentados y gráficos doctrinales”¹⁴⁵.

Así que gran parte de la *Subida* y del *Cántico* representan la superación de las primeras dificultades expresivas y los primeros tanteos de composición técnica; como prueba de ello Pacho aduce la presencia o ausencia de textos latinos en las alegaciones bíblicas, entre otras causas¹⁴⁶.

Por todos estos factores, resultaría fehaciente la existencia de un *codex excerptorius* en el que el carmelita recopilase citas válidas para sus obras o para su dirección espiritual. La inspiración podía encontrarle en la frecuente oración, en la liturgia o en el estudio de las Escrituras a la que su orden era tan aficionada. Podía encontrarle en la lectura del devocionario o del *Flos Sanctorum*. Independientemente de que frecuentase la biblioteca o de que hubiese estudiado en la universidad otras obras, para los fines que nos interesa baste recalcar que el contacto asiduo con el texto sagrado, como lectura, cantado o recitado, en voz baja o meditado, escuchado o emitido, era parte sustancial de su rutina religiosa. En cualidad de alimento espiritual, nutriría con creces su *codex* personal.

Son tres los elementos que nos inspiran a la hora de sugerir este método de construcción intelectual de la *Subida*: por un lado, la transición de la imagen al texto en el esquema cognitivo operante en la época; por otro, las categorías de virtudes y potencias como trabazón conceptual subyacente, hijas de una tradición ampliamente

¹⁴⁴ Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 209.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 173. El P. Alonso de la Madre de Dios al final del cap. 42 de la Vida I, expone: “Estando la Santa con sus monjas en la iglesia, hablando con aquellos santos religiosos de cosas santas, vinieron los religiosos a tratar del varón del Señor, fray Juan de la Cruz, de sus cosas y su santidad, y mostraron a la Santa unos papeles que él había escrito de cosas espirituales, cosa que la Santa gustó y alabó mucho” (ms. 13460, f. 99v.). Eulogio Pacho concuerda con Silverio y con Efrén en que dichos papeles debían de contener poesías, avisos, trozos acaso de la *Subida*, pero sin que tal suposición traspase los límites de la probabilidad (Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 181, en nota).

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 214.

documentada en obras acerca de vicios, virtudes y ascética¹⁴⁷. En tercer lugar, y derivado de este segundo elemento, la existencia hipotética de un *codex excerptorius*, con epígrafes sobre los temas de interés, instrumento de apoyo heredado de la retórica antigua y herramienta ideal en el entorno humanista¹⁴⁸. Sería el armazón perfecto para una obra construida en torno al elenco de las virtudes teologales y las potencias del alma.

Puesto que las citas traducidas de la Biblia en la *Subida* parecen organizarse a partir de nodos comunes, a saber: fe, esperanza, apetitos, memoria, voluntad, etc., no estará de más observar que su explicación de las citas no va, como en los exegetas, de la Biblia a la explicación, sino de la explicación a la Biblia. En ello radica parte de su originalidad y creatividad. Así lo resume Pacho:

Las alegaciones sagradas no corren en la prosa del Vate de Fontiveros como aparecerían en un comentario al texto bíblico, por libre que fuese, digamos, como en los comentarios del Maestro León a Job; ni siquiera como en los Conceptos del Amor de Dios de la “bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra Madre”. Las citas en San Juan de la Cruz están en función muy diversa; son algo vital en su exposición y en su narración.

¹⁴⁷ Véase de Enrique Herp, el *Directorio de contemplativos*, que se publicó por primera vez en 1538 bajo el título *Theologia mystica* en Colonia, por el cartujo T. H. Loher. A causa de algunos pasajes oscuros y ambiguos, esta obra fue colocada en el *Índice de libros prohibidos* de Sixto V; más tarde fue corregido por el dominico P. P. Filippi en la edición romana de 1585, alcanzando una extraordinaria difusión, con numerosas traducciones y ediciones.

¹⁴⁸ Debemos esta reflexión al artículo de José Aragüés Aldaz, “Caminos de la ejemplaridad: los consejos sobre acopio de *exempla*, de Erasmo al Padre Isla”, *Criticón*, 110 (2010), pp. 9-25. El uso de cartapacios es atestiguado y declarado por testigos en los *Procesos* de Fray Luis de León y San Juan de la Cruz. Estos cartapacios (como los manuscritos de los alumnos) actuaban como repertorios auxiliares y servían para la *amplificatio* entre los lectores doctos. Luis Vives recomienda su uso como herramienta pedagógica en el tercer libro de *De tradendis disciplinis*. Los lemas temáticos en torno a los cuales se organiza el contenido son en su mayoría del terreno del *ethos*, quizá porque la práctica proceda del *ars concionandi*. Dice Nakládalová (*op. cit.*, p. 217): “El lector, según los teóricos renacentistas, entra en el jardín de la miscelánea y puede recorrerlo, paseándose por el vergel y por la huerta, pero no dispone de la libertad interpretativa porque los caminos habían sido trazados con antelación, y se habían plantado solo las especies autorizadas”. El jardín admite, extendiendo la metáfora, “plantas silvestres”, pero no “maleza salvaje”. Según Sagrario López Poza, (“El repertorio de Piccinelli: de *codex excerptorius* a *Mondo Simbolico*” en Filippo Picinelli, *El Mundo Simbolico. Los instrumentos mecánicos. Los instrumentos de juego (libros XVII-XVIII)*, Zamora, Michoacán (México), El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, 2012, pp. 31-50, p. 32) el método del *codex* lo adoptaron los jesuitas en sus colegios. En la p.36 y ss. del mismo artículo demuestra que los emblemas y las Escrituras se hallan entre las diez fuentes de la invención oratoria.

Los órdenes aparecen invertidos: la Biblia está aquí al servicio de la doctrina expuesta, y no viceversa¹⁴⁹.

En primer lugar, para penetrar en cómo se urde la estructura ideológica inherente a la *Subida*, no conviene obviar la transición cognitiva que se estaba produciendo en la época, una transición de un universo visual a un universo del “logos”: de la imagen a la letra. El empleo de emblemas, escultura, artes figurativas, artes formales y otros códigos semejantes, supera su intención representativa y didáctica para convertirse en una manera de comprender el mundo y de comunicarse, una extensión del yo y de la sociedad, un cauce en el que esta se expresa¹⁵⁰.

Imagen y texto conviven en este periodo histórico como códigos complementarios. Los emblemas y la abundancia de volúmenes y pergaminos ilustrados lo evidencian. Las imágenes eran compendios de información, susceptibles de ser “leídos”. Si hoy en día se habla de “ciberlector” aludiendo a los nuevos atributos en la lectura digital surgidos a consecuencia de los nuevos soportes, también podría afirmarse que San Juan asiste a la transición de una era de lectura de imágenes a otra de lectura de letra¹⁵¹. Está claro que todos los tipos de lectura coexisten. La disposición del texto en la página constituiría algo menos mecánico e incuestionado que para un lector actual. El lector se aproximaría a cualquier texto con una mirada de “lector imaginario”. Las notas al margen, las misteriosas intrarreferencias de las Escrituras (concordancias), las repeticiones de palabras, serían vistas como mecanismos herméticos o jeroglíficos y no como artificios casuales del texto. Esta “mirada” se irá perdiendo a medida que se extienda la alfabetización y el libro como vehículo de información.

También en las artes gráficas probó suerte el talento de San Juan de la Cruz. Sus biógrafos lo relatan esculpiendo crucifijos, y dibujando su famoso Cristo o “Montes de

¹⁴⁹ Pacho, *op. cit.*, 1951-1954, p. 283.

¹⁵⁰ Sobre el uso evangelizador y catequético de las imágenes, véase Concepción Cárcelos Laborde, “Los catecismos iconográficos como recurso didáctico”, *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología, vol. II, Universidad de Navarra, Facultad de Teología, 1990, pp. 1371-1379.

¹⁵¹ Hemos hablado sobre el asunto en “O ciberleitor, a hiperleitura, o novo professor: reflexões pedagógicas na era digital”, XIV Congresso Internacional de Humanidades, 2012.

perfección” en notas y avisos¹⁵². Sin duda, el ejercicio de artista artesano consume su capacidad gráfica y metafórica de poeta, al tiempo que contagia sus dotes verbales de una alta capacidad visual y simbólica. Imagen e imaginación bajo el control del intelecto, e intelecto dominado por un fervor ardiente.

El capítulo 6 del Libro Segundo de la *Subida* lleva por título “En que se trata cómo las tres virtudes teologales son las que han de poner en perfección las tres potencias del alma, y cómo en ellas hacen vacío [y tiniebla] las dichas virtudes”. Resulta central dentro de la obra, no solo porque en él queda asentado conceptualmente el meollo del método de purificación que San Juan de la Cruz va a propugnar, sino también porque, a nuestro parecer, en ese simple triángulo apoya la acomodación a que somete sus traducciones de la Biblia. En dicho capítulo, el propio autor nos anuncia la correlación de ambos conjuntos triples, su función e interdependencia:

| Obra | Libro | Noche | Potencia | Virtud |
|---------------|---------|---------------------|---------------|-----------|
| <i>Subida</i> | Segundo | Activa del espíritu | Entendimiento | Fe |
| <i>Subida</i> | Tercero | Activa del espíritu | Memoria | Esperanza |
| <i>Subida</i> | Tercero | Activa del espíritu | Voluntad | Caridad |

Tabla 1. Distribución y correspondencia de potencias y virtudes en la *Subida*

San Juan de la Cruz toma, sin entrar en disquisiciones teóricas, la terminología en torno a las potencias del alma de Santo Tomás de Aquino quien a su vez se apoya en la definición de alma de Platón y Aristóteles. La consabida batalla entre vicios y virtudes destaca entre los lugares comunes, junto a las virtudes teologales y cardinales y los dones del Espíritu Santo, no solo en sus obras, sino, como hemos referido, en buena parte de las listas e índices de compilaciones, tratados ascéticos y manuales para homilías y sermones. Estos tópicos listan juntos los pecados más habituales (lujuria, simonía, etc.) y algunas virtudes secundarias (abstinencia, modestia, decoro, etc.). Similares entradas pueden encontrarse, por ejemplo, en la escala mística de San Juan

¹⁵² Su devoción a la Santísima Trinidad y el método de oración jesuita de interpretar el Evangelio colocándose en la escena pudieron contribuir a que nuestro santo buscara la posición del Padre ante la Crucifixión del Hijo. El dibujo muestra la Cruz como sería vista desde un ángulo superior derecho. Puesto que las Escrituras dicen de Cristo que está a la derecha del Padre, la reflexión devota en San Juan le llevaría a buscar la perspectiva “ocular” de Padre.

Clímaco, que Mancho cree influyó en la escala de san Bernardo a la que San Juan de la Cruz alude en la *Noche Oscura*¹⁵³.

También el *Monte de perfección* reproduce los dones del Espíritu Santo (7) y sus frutos (12) a ambos lados del camino, custodiándolo:

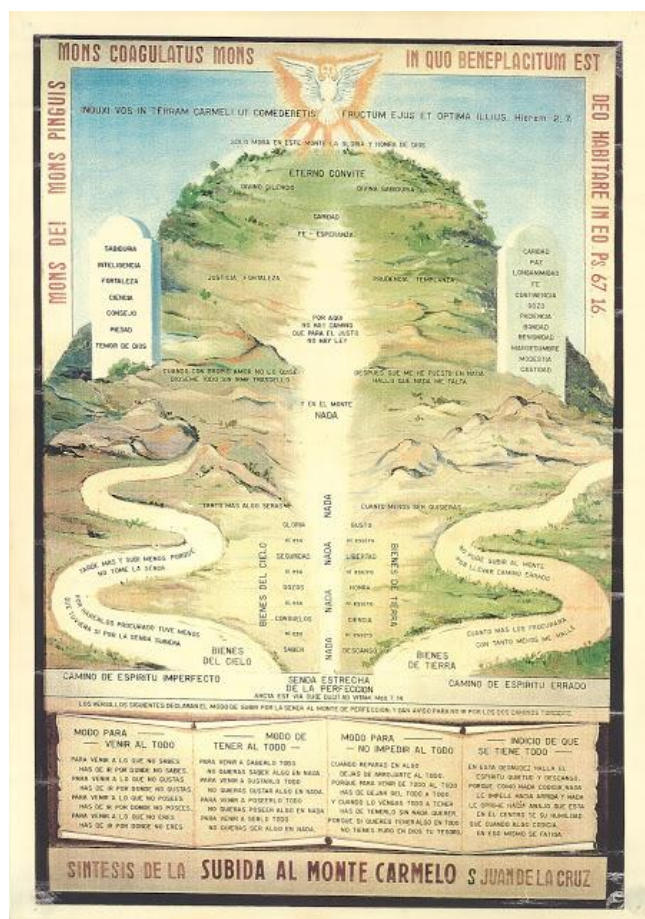


Figura 1. El *Monte de perfección*¹⁵⁴

¹⁵³ Cf. M^a Jesús Mancho Duque, *op. cit.*, 1982, p. 81. En el Libro Segundo de la *Noche Oscura* San Juan de la Cruz cita los diez grados de la escala que él mismo atribuye a San Bernardo y al Doctor Angélico, Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura menciona siete grados siguiendo a San Agustín (cf. Buenaventura, *Itinerario del alma a Dios*, en *Obras de San Buenaventura*, Madrid, B. A. C., 1968, p. 496).

¹⁵⁴ El título de este Póster/Postal es “Síntesis de *Subida al Monte Carmelo*”, fue editado en Onda (Castellón) en 1965 por ed. AMACAR. Apostolado Mariano Carmelita. El ilustrador es P. Anselmo Coyne Buil (1902-1979). Tamaño 15 × 10 cm (formato postal), localizado en Convento Carmelita (Onda), emplea dos idiomas, el castellano y el latín.

La asociación de potencias y virtudes que probablemente en mucho sigue a San Agustín, se encuentra en Fray Luis de Granada y en San Buenaventura (1218-1274), quien, como San Juan de la Cruz y muchos otros, alega el auxilio de la Gracia en el proceso purificador¹⁵⁵:

Así que, en correspondencia con los seis grados de la subida a Dios, seis son los grados de las potencias del alma, por los cuales subimos de lo ínfimo a lo sumo, de lo externo a lo íntimo, de lo temporal a lo eterno, a saber: el sentido y la imaginación, la razón y el entendimiento, la inteligencia y el ápice de la mente o la centella de la sindéresis. Estos grados en nosotros los tenemos plantados por la naturaleza, deformados por la culpa, reformados por la gracia; y debemos purificarlos por la justicia, ejercitarlos por la ciencia y perfeccionarlos por la sabiduría.

[...] Dilátase esta especulación considerando siete diferencias de números por los cuales, como por siete grados, se sube a Dios, según lo demuestra San Agustín en el libro *De vera Religione* y en el sexto *De Musica*, donde asigna las diferencias de números que van subiendo gradualmente desde estas cosas sensibles hasta el supremo artífice de todas, para que en todas sea visto Dios¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Lo que en San Agustín son siete grados, pasa a nueve órdenes espirituales en San Buenaventura (*op. cit.*, p. 512): “Alcanzado esto, nuestro espíritu se hace jerárquico para subir arriba, hallándose como se halla conforme con la Jerusalén celestial, donde nadie entra sin que ella misma descienda primero al corazón por la gracia, como lo vio San Juan en su Apocalipsis. Mas entonces desciende al corazón, cuando, reformada el alma por las virtudes teologales, por las delectaciones de los sentidos espirituales y por las suspensiones extáticas, llega a ser jerárquica, esto es, purgada, iluminada y perfecta. Y así nuestro espíritu queda también adornado con los grados de los nueve órdenes, al disponerse ordenada e interiormente con los actos de anunciar, dictar, conducir, ordenar, corroborar, imperar, recibir, revelar y ungió; actos que gradualmente corresponden a los nueve órdenes de ángeles; relacionándose los tres primados de los mencionados actos del alma humana con la naturaleza, los tres siguientes con la industria y los tres últimos con la gracia”.

¹⁵⁶ Cf. San Buenaventura, *op. cit.*, pp. 482 y 496. “Mucho de lo que escribió recibe influjo de Hugo de San Víctor, Francisco de Asís, Filón y orígenes de Alejandría, Gregorio de Nisa, Dionisio Areopagita, San Agustín y Ricardo de San Víctor (cf. Xabier Picaza Ibarro, *Enquiritidion Trinitatis: textos básicos sobre el Dios de los cristianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario Salamanca, 2006, p. 193). Otros pasajes de la misma obra invitan al análisis y cotejo. Por ejemplo resuenan las tres noches de San Juan en la p. 480: “Esta subida, en efecto, es la caminata de tres jornadas en la soledad; ésta es la triple iluminación de un solo día; y ciertamente, la primera es como la tarde; la segunda, como la mañana, y la tercera, como el mediodía; [...] En conformidad con esta triple progresión, nuestra alma tiene tres aspectos principales. Uno es hacia las cosas corporales exteriores, razón por la que se llama animalidad o sensualidad; otro hacia las cosas interiores y hacia sí misma, por lo que se llama espíritu; y otro, en fin, hacia las cosas superiores a sí misma, y de ahí que se le llame mente. Con estos aspectos debemos disponernos para subir a Dios, a fin de amarle con toda la mente, con todo el corazón y con toda el alma, en lo cual consiste la perfecta observancia de la ley y, junto con esto, la sabiduría cristiana”.

Las más cercanas coincidencias en el ámbito espiritual proceden probablemente de Santa Teresa de Jesús, quien en *Camino de perfección*, (17, 2-3) platica abundantemente sobre la robustez de las virtudes frente al riesgo de las lágrimas, gozos y otras aprehensiones, más dudosas; anima a sus monjas a que no desesperen si no tienen este trato contemplativo con Dios, porque no es menos¹⁵⁷. Santa Teresa corrobora que es tarea de declarador el “dar a entender” y por tanto es necesario que ellas descarguen confiadamente esa responsabilidad en ellos:

Quando el Señor quiere darlo a entender, Su Majestad lo hace sin trabajo nuestro. A mujeres digo esto, y a los hombres que no han de sustentar con sus letras la verdad; que a los que el Señor tiene para declarárnoslas a nosotras, ya se entiende que lo han de trabajar y lo que en ello ganan¹⁵⁸.

En fin, tampoco conviene apegarse matemáticamente a grados y niveles, porque, en resumidas cuentas, “a la tarde te examinarán en el amor”¹⁵⁹. La medida conforme a la cual el cristiano será evaluado en el juicio de Dios es el amor a Él y al prójimo, y no el grado de su experiencia religiosa. No es el nivel de intensidad en la experiencia el que permite enjuiciar, sino que “ella está dada por la pureza de la intención y se manifiesta

¹⁵⁷ “Es cosa que importa mucho entender que no a todos lleva Dios por un camino, y por ventura el que le pareciere va por muy más bajo, está más alto en los ojos del Señor. Así que no porque en esta casa todas traten de oración, han de ser todas contemplativas. Es imposible. Y será gran desconsolación para la que no lo es... [...] Yo estuve más de catorce años que nunca podía tener meditación sino junto con lección. Habrá muchas personas de este arte, y otras que, aunque sea con lección, no pueden tener meditación, sino rezar vocalmente, y aquí se detienen más... Y otras personas hay hartas de esta manera, y si hay humildad, no creo saldrán peor libradas al cabo sino muy en igual de los que llevan muchos gustos, y con más seguridad en parte; porque no sabemos si los gustos son de Dios o si los pone el demonio [...] Estotros (los no agraciados con gustos espirituales en la oración) andan con humildad, sospechosos que es por su culpa, siempre con cuidado de ir adelante. No ven a otros llorar una lágrima, que, si ella no las tiene, no le parezca está muy atrás en el servicio de Dios, y debe estar por ventura muy más adelante; porque no son las lágrimas, aunque son buenas, todas perfectas; y en la humildad y mortificación y desasimiento y otras virtudes, siempre hay más seguridad. No hay qué temer, ni hayáis miedo que dejéis de llegar a la perfección como los muy contemplativos”. *Camino de Perfección*, en *Obras completas* de Santa Teresa, Madrid, EDE, 1963, pp. 461-463.

¹⁵⁸ *Ibidem*, pp. 793-794.

¹⁵⁹ San Juan de la Cruz, *Obras completas*, ed. cit., p. 157, §59.

por igual en las modestas acciones mundanas, o sea en la ortopraxis, como en la contemplación”¹⁶⁰.

Detengámonos por un momento en la escena en que, casi al final de la existencia de San Juan de la Cruz, son quemados parte de sus papeles. El santo ha asistido de cerca a los procesos inquisitoriales de los biblistas. Ha sufrido la cárcel en su tuétano. Ha vivido atormentado por las sombras del cisma, la herejía, las acusaciones, los *Índices*, los calzados, el Padre Doria, la saña de Diego Evangelista (que lo intenta difamar aun después de muerto), y de Francisco Crisóstomo en su lecho de muerte¹⁶¹. Ha caminado al filo del peligro y sus preciados apuntes y cartas se han venido atesorando entre sus devotos. Sería natural el temor a que un día pudieran excomulgarle, como de hecho casi ocurrirá¹⁶². No en vano, acusaciones similares habían sufrido Fray Luis, Gaspar de Grajal, Martínez de Cantalapiedra y el Brocense¹⁶³.

Grajal se presenta ante los inquisidores para entregar “diez y nueve pliegos de papel en borrador de cosas que tiene escritas en su cárcel”¹⁶⁴, que como el “libro de anotaciones” y el “cartapacio” de Fray Luis, podían esconder referencias a obras heterodoxas, o cuando menos de ortodoxia cuestionable para las miradas coetáneas. Sin embargo, el propio Fray Luis apunta en su proceso ciertas incoherencias inquisitoriales:

Y no lo declaré, porque nunca entendí que en ello había escrúpulo, por esta razón: y es que los dichos dos salmos andan en romance en las Horas de Nuestra Señora y la parte

¹⁶⁰ H. U. Von Balthasar, “Consideraciones acerca del ámbito de la mística cristiana”, en: H. U. von Balthasar; A. M. Haas; W. Beierwaltes, *Mística, cuestiones fundamentales*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2008, pp. 73-74.

¹⁶¹ Véase algo más sobre la persecución en las pp. 370 y ss. de Crisógono de Jesús, *Vida*, ed. cit. Llega a escribir la frase bíblica: *Filii matris meae pugnaverunt contra me*; así lo atestigua Crisógono en el *Ms. Vaticano 2862* fol. 6 (Decl. de Juan Evangelista).

¹⁶² Al saber de la muerte de Fray Juan, Diego Evangelista exclama: “Si no muriera, le quitara el hábito y no muriera en la religión”, *Ms. 13460* l.2 c.29, según cita Crisógono en la p. 380 de su *Vida*, ed. cit.

¹⁶³ Cf. Francisco Sánchez de las Brozas, *Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas*, ed. Antonio Tovar y Miguel de la Pinta Llorente, Madrid, CSIC, 1941, p. 64: “convención de cosas: una es tomarle el original de aquel libro de anotaciones que dice envió a Roma, que parece verisímil terná en su poder, y otra es buscarle y examinarle los libros que tiene en su librería [...] porque me persuado que debe tener algunos libros de herejes o de hombres por lo menos arrojados en explicaciones de la Sagrada Escritura y que se apartan de las que dan ordinariamente los santos”.

¹⁶⁴ Cf. Gaspar de Grajal, “Escritos desde la prisión”, en Crescencio Miguélez, ed., *Obras completas*, León, Universidad de León, 2004, vol. II, pp. 344-599, p. 570.

de la Sagrada Escritura que anda en romance nunca se entendió que estaba prohibido declaralla en romance, siendo la declaración buena y católica¹⁶⁵.

Fray Luis da con estas palabras buena cuenta de lo paradójico de las recriminaciones: quien quería encontrar fragmentos de la Biblia en romance no hallaría dificultad en las numerosas obras de devoción en curso, así como podría aproximarse al sentido profundo de las palabras mediante las copiosas declaraciones, género que no se encontraba impedido de salir a la luz, siempre que fuera de condición “buena y católica”, como entiende era el caso. A este mismo género se adscriben las declaraciones en la *Subida*¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Fray Luis de León, *El proceso inquisitorial de fray Luis de León*, ed. Ángel Alcalá, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1991, p. 49. Sobre la ambigüedad de los decretos tridentinos véase Sergio Fernández López, *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar: defensores y detractores*, León, Universidad de León, 2003, p. 120.

¹⁶⁶ Esa “parte de la Sagrada Escritura que anda en romance” halla diversas formas: como por ejemplo las *Silvas* publicadas a mediados de siglo XVI en Zaragoza o Medina del Campo. *Silva de Romances* (1550-1551), Zaragoza, Publicaciones de la cátedra Zaragoza, 1970. Se trata de una obra clave en la transmisión del romancero español anterior a 1553. En 1550 había aparecido en Medina del Campo el *Cancionero de Romances*. San Juan de la Cruz llega a Medina del Campo en 1551 y se queda hasta 1563. El primer romance que aparece en este libro es el “Romance de la Encarnación: Contrahecho al de Antequera”. Vale la pena leer algunos versos, pues es el único en este volumen en que se documenta una curiosa inserción de latín en el lenguaje popular, lo resaltamos en cursiva: “De los cielos salía el angel/a la tierra descendía/cartas lleua a vna doncella/de noble mensageria/*escriptas* con letras de oro/porque ansi conuenia/y el angel que las lleuaua/Gabriel por nombre hauia/Gabriel interpretado/*fortitudo* se dezia/y tambien de otra manera/*Missus* porque Dios le embia[...] *Dominus tecum in mente*/y en los labios toda via/ bendita entre las mujeres/mas que todas *benedicta* [...] / La virgen toda turbada/desta suerte respondia/Como puede ser el angel/*quomodo* o por que via [...] No os turbeys señora no/dixo el angel a maria/por quel espíritu santo/en vos virgen obraría/*et quod nascetur ex te*/hijo de dios se diría/*Et ecce Elisabeth/sterilis* vuestra prima/*concepit in senectute* [...] La virgen oydo esto/respondió *ecce ancilla/Uerbum caro factum est*/en aquella hora misma” (pp. 101-102). En la p. 47 el impresor expone: “Tãbiẽ quise q tuuïessen alguna orden: τ puse primero los ð deuoción: y los de la sagrada escriptura. Despues los que cuentan hystorias Castellanas: y despues de los de Troya. Et vltimamente los que tratan de amores”. De la influencia no cabe dudar: entre las poesías sanjuanianas encontramos su “Romance sobre el Evangelio”, con rima coincidente y métrica idénticas (octosílabos en -ía).

Las ediciones de Medina y Zaragoza serían la excepción que confirmaría la tesis de A. Blecua (Alberto Blecua Perdices, “El entorno poético de Fray Luis”, en *Fray Luis de León. Actas de la I Academia Literaria Renacentista*, II, Salamanca, Publicaciones Universidad, 1981, pp. 77-99, pp. 83-86) quien explica que “entre 1570 y 1580 [...] comienzan a aparecer más impresos poéticos religiosos, como las obras de Boscán y Garcilaso a lo divino (1575) y el *Cancionero General de la doctrina cristiana* (1579), compilado por López de Úbeda y convertido tres años más tarde en el *Vergel de flores divinas*, donde se incluía una traducción de la *Philomela* del Pseudo San Buenaventura. Es decir, se comprueba una presencia cada vez más acusada de poesía de tema religioso, pero no bíblica, pues la de corte bíblico o era inexistente o era mirada con cierto recelo después del *Índice* de Valdés, por el uso protestante de los Salmos y será a Fray Luis a quien se deba su desarrollo”. Hemos observado que los poemas de San Juan de la Cruz distan del estilo descriptivo en tercera persona de los aquí citados, y prefieren antes inserirse en el escenario crístico en primera persona, tal como el Cantar de los Cantares. He aquí una causa más por la cual este polémico libro puede entrañar para algunos, por él seducidos, un portal de iniciación a la experiencia mística.

En fin, dado lo recio de los tiempos no resulta de extrañar que, cuando Diego Evangelista amenaza a las monjas de Granada, ellas, que habían sido tan acosadas por el definidor, se asusten y “en vista de la perversa interpretación que se da a lo más santo, quemem una talega llena de escritos de su padre fray Juan”. Mucho se lloran las hogueras inquisitoriales, pero más se llorarían las chimeneas que vieron arder “cuadernos espirituales altísimos”:

Hiciéronme a mí guardiana de muchas cartas que tenían las monjas, como Epístolas de San Pablo y cuadernos espirituales altísimos, una talega llena; y como eran los procesos tantos, me mandaron lo quemara todo, porque no fueran a manos de ese visitador¹⁶⁷.

Ciertos episodios refrendan el desapego del propio autor hacia los escritos: como el rompimiento de una taleguilla de cartas de la Santa Madre yendo de Baeza a El Calvario y a Beas. Jerónimo de la Cruz lo narra con una mezcla de tristeza y satisfacción: el santo increpa a su compañero de viaje, “¿Para qué se ha de embarazar el religioso con cosas no necesarias y que puede excusar? Traiga todas aquella cartas, y desocupémonos para Dios”¹⁶⁸.

A pesar de la insistencia de sus biógrafos en la desnudez de recursos bibliográficos de la celda de San Juan de la Cruz, no descartamos que las menciones a cuadernos, carpetas, apuntes y notas, puedan dejar margen para la hipótesis, no solo de un cuaderno personal, sino también de otros de manufactura ajena. Había compuesto sus volúmenes, según el Padre Jerónimo de San José, “sin hojear otros cuadernos que aquellos del Texto Sagrado, con el solo recurso al santuario de la oración”¹⁶⁹. Creemos que sin

¹⁶⁷ Recogido en el Ms. 8568 fol. 445 de la Biblioteca Nacional de Madrid, citado en la *Vida de Crisógono*, (ed. cit., p. 298, nota 26), (*Decl. de Agustina de San José*, dirigida del santo en Granada). Semejante suerte corrieron escritos teresianos: el confesor P. Diego de Yanguas O.P. ordenará a Santa Teresa quemar sus *Meditaciones sobre los Cantares* posteriormente (h. 1580) y destruir las copias que ya debían correr manuscritas entre algunas religiosas. *Vid.* el artículo de Julio C. Varas García, “Las meditaciones sobre los *Cantares*, de Santa Teresa de Jesús, en el ms. 868 de la Biblioteca Nacional de España”, *Manuscr. Cao*, 12, 2012.

¹⁶⁸ Así lo recoge el Ms. 12738, ff. 639-648 y también Jerónimo de San José, *Historia del V. P. Juan de la Cruz*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1641, libro 4, cap. 15, pp. 462-463. Jerónimo de San José, (citado por Pacho, *op. cit.*, 1998, p. 182), añade: “Quisiera yo ahora quejarme del varón Santo y de esta su gran mortificación, que tanto lo fue para sus hijos y devotos, pues es cierto halláramos en aquellas cartas ilustres testimonios de lo que aquella gran Santa y Madre nuestra honraba y veneraba a este insigne Padre y Maestro de toda la Reforma”.

¹⁶⁹ Citado por Vilnet, *op. cit.*, p. 162.

menoscabar su veracidad la afirmación puede ser tomada como una exageración, por otra parte bastante típica en el género hagiográfico cuando este se componía *ex profeso* para los procesos de canonización, como ha estudiado Pacho entre otros. En este sentido, San José Lera, recomienda tomar con prevención la afirmación de que en su celda sólo tuviera la Biblia y el *Flos sanctorum*, pues se sabe que de estudiante ya leía libros de mística. Debemos tener en cuenta que las disposiciones del *Índice* de Quiroga (1583) relajaron las condiciones para la traducción de versiones bíblicas¹⁷⁰.

El Místico Doctor quiere morir dentro de la orden. Sus apuntes contendrían el reflejo de su pensamiento, el cartapacio testimonial de toda una vida reuniendo información, el estudio sopesado de las Escrituras, sus concordancias y temas organizados según su interés, bajo las grandes categorías heredadas de la antigüedad; todo un mapa conceptual quizá no tan ortodoxo como su resultado¹⁷¹. Más importante todavía: pudieron contener pruebas fidedignas de las fuentes empleadas para sus argumentaciones. Si hubiera habido entre las fuentes referidas algunas dudosas o arriesgadas, creemos que el autor, por más heroico que fuera, hubiera sopesado el destruirlas antes para evitarse complicaciones. Pero la situación no era tan clara: libros aceptados un año podían considerarse heréticos al siguiente, el conturbado ambiente no dejaba tener certeza absoluta de si la fuente sería canónica un día o no. En tales vaivenes, la opción más sabia era postular a favor de las Escrituras, auténtico pilar y bastión de la doctrina cristiana, como hicieron los Santos Padres y en coherencia con lo recomendado por la *lectio divina*¹⁷².

¹⁷⁰ San José Lera, *op. cit.*, 2010, p. 422.

¹⁷¹ El dominico Juan de la Cruz O. P. en 1550 se queja a su manera, de que haya una “sobreoferta de enquiridiones” en una “muchedumbre de libros” que ya por sí sola era enorme: “El mundo esta lleno de Enchiridiones, digo librillos que trahen los hombres en las manos de dia y de noche, de solos loores y encarecimientos del spiritu, y de sus ejercicios”. Estos “librillos” (con sufijo diminutivo quizá algo despectivo) son en su opinión los responsables del amplio desconocimiento que en su tiempo había de los libros de los “antiguos santos y doctores” que también enseñaban supuestos prácticos, por ejemplo, para la oración, pero acompañaban sus enseñanzas con frases y ejemplos de la Biblia. Juan de la Cruz, *Dialogo sobre la necesidad de la oración vocal*, en *Tratados espirituales*, Madrid, B. A. C., 1962, p. 348.

¹⁷² Tobias Lohner en su manual de predicación *Instructissima Bibliotheca manualis concionatoria* (1681) resume y recrea el modelo de la progresiva evolución de la *lectio divina* en la patrística y en los autores religiosos posteriores, al tiempo que refiere las múltiples variaciones de la lectura piadosa. La *lectio spiritualis* (con sus tipos *exemplaris*, *affectiva praeceptiva*) es para él la lectura de la Escritura o de los textos patrísticos, pero también de los escritos de los místicos y de los tratados espirituales en general. Se trata de un acto afectivo y emocional en esencia, que no recurre a la *cognitio* sino a la intuición del amor divino. Como lectura, degusta el texto y mueve la voluntad e incluso constituye un remedio para combatir las tentaciones. Los manuales devocionales representan un ámbito

Ahondando en la forma de esos cartapacios y papeles, encontramos que en uno de los apéndices a su *Retórica en lengua castellana* (1541), Miguel de Salinas llama al *codex excerptorius* “libro blanco”. Se basa en el *De Copia* de Erasmo, quien ya recomendaba disponer en el cuaderno los títulos o lugares comunes bajo los cuales se harían las anotaciones. Erasmo recomienda adoptar los esquemas de vicios y virtudes de Aristóteles, Cicerón, Plinio, Valerio Máximo y Santo Tomás de Aquino. Salinas propone una tabla que hace referencia a las virtudes morales y teologales, ya Juan Luis Vives había ofrecido apuntes sobre la necesidad de acopio privado. Así lo hallamos en la compilación de *exempla* que figura en la obra de Fray Luis de Granada. Un motivo más para pensar que la *Subida* es hija de un “libro blanco” a lo divino, hecho por el carmelita a partir de citas bíblicas y de algunas fuentes “ortodoxas”, que pudo comenzar en su periodo estudiantil. En mayo de 1574, fray Luis declara sobre los flujos de traslados, copias de apuntes y la confección de síntesis personales que existían en la Universidad de Salamanca de su época:

Y notoria cosa es que en la Escuela de Salamanca unos escriben lo que oyen y otros escriben no lo que oyen sino lo que hallan en los papeles de los oyentes; y otros acerca de una misma materia mezclan las leturas de diferentes maestros, y, algunas vezes, lo que ellos también hallan en los libros, y de todo ello hazen un cuerpo¹⁷³.

Rodríguez-San Pedro concuerda con Pacho en el carácter fragmentario y la recopilación de datos en la creación de las obras sanjuanistas. No es el único que repara en este espíritu creativo inquieto y perseverante:

ajeno a la praxis pedagógica, propia de la cultura erudita y profesionalizada porque se dirigen sobre todo al lector iletrado, especialmente mujeres y niños. La manera en que un lector renacentista docto leía modelaba su pensamiento, incidiendo en la configuración de sus categorías intelectuales. Vid. Nakládlová, *op. cit.*, pp. 15-18. Creemos que este modelo de lectura “afectiva” pudo actuar también, indirectamente, como modelo de escritura en San Juan.

¹⁷³ Cf. José Barrientos, *Fray Luis de León. Escritos desde la cárcel*, Madrid, 1991, p. 277. Hay cierta semejanza entre estas prácticas de compendios estudiantiles y el *Discurso* sobre la contemplación que José de Jesús María Quiroga (*Vida y virtudes del Venerable Padre fray Juan de la Cruz*, Bruselas, 1628, cap. 4) atribuye a fray Juan de Santo Matía: “hallaba tan encontradas la doctrina antigua [...] y las opiniones nuevas que en materia de oración mental corrían en este tiempo, que gastó mucho en averiguarlas para sacar en limpio la esencia verdadera de la contemplación provechosa [...]. Sobre lo cual [...] hizo el Venerable Padre un excelente discurso”.

Pero creo que existen múltiples indicios para constatar la realidad de un talante creativo y exigente, que se expresa y reelabora escritos breves sucesivos, que intenta ahondar hacia lo substancial y redacta esquemas gráficos, síntesis aproximativas y comentarios clarificadores en multitud de circunstancias concretas; en parte para sí, y en parte para distribuirlos entre sus dirigidos espirituales como incitación personal. Soy de la opinión de que existió un fray Juan de la Cruz inquieto, minucioso y analítico, capaz de recreación espontánea de papeles y escritos variados, en los que iba perfilando, confrontando y condensando su sistema, con dudas, vacilaciones, con progresivas certezas y aciertos. La destrucción de muchos de estos materiales, que tuvo lugar en las persecuciones del último periodo de su vida, quizá ha contribuido a desfigurar la importancia real de la actividad escrita frente a la evidencia del magisterio oral. Por ello debiera reinterpretarse esta vinculación a escritos y papeles en la que sorprendemos a fray Juan de la Cruz a lo largo de toda su trayectoria vital. Una vinculación no propiamente de tratadista académico, sino de intelectual insatisfecho, que ensaya aproximaciones y clarificaciones fragmentarias, que se embarca en reelaboraciones sucesivas, que se revuelve expresivamente en una continuada reflexión poética y en un particular razonamiento lírico, acuñando y depurando progresivamente sus resultados. De este modo, Cristóbal Cuevas, en su “Estudio literario” (*Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Valladolid, 1991 nos hablará del “lírico razonar” y de la “poética lucidez” (p. 177); y en la p. 171 declara: “esa perfección es el resultado de una tenaz y consciente lucha por la expresión”¹⁷⁴.

Consecuentemente, en semejante contexto no sería de extrañar, que la elaboración de los comentarios en la *Subida* partiera de un hipotético *codex excerptorius* de autoría sanjuanista, hecho al que solo recientemente se ha dado atención pero que creemos explicaría el orden y estructura de las declaraciones. En Aragüés, leemos que “la elaboración del *codex* imponía la lectura paciente de las obras de los *auctores*, la selección de cuantas secuencias se consideraran dignas de ser recordadas y la cuidadosa ubicación de las mismas bajo los epígrafes de un meditado esquema de temas o lugares comunes”. Este *codex* tenía como fin “el de custodiar aquellas sentencias hasta el momento de su engaste en el discurso ‘profesional’, oral o escrito, del orador humanista”¹⁷⁵. No es difícil imaginar al meticuloso San Juan en su tarea de “orfebre”

¹⁷⁴ Rodríguez-San Pedro Bezares, *op. cit.*, 1997, p. 325, en nota.

¹⁷⁵ Aragüés, *op. cit.*, 2010, p. 9.

lingüístico-espiritual, haciendo uso de los “Tesoros”, aunque el de Covarrubias sea de 1611¹⁷⁶. El mismo reformador también hace uso de la metáfora de la piedra preciosa y tesoros cuando reconoce en el *Cántico*: “Y luego a las subidas/cavernas de la piedra nos iremos,/ que están bien escondidas”. En el comentario explica que la “piedra” es Cristo, y las “subidas cavernas” son los “subidos y altos misterios que hay en Cristo”, tan altos y profundos y con tantos senos que los santos doctores y almas en estado religioso apenas descubrieron una parte y “les quedó todo lo más por decir”, “porque es como una abundante mina con muchos senos de tesoros, que por más que ahonden, nunca les hallan fin ni término”¹⁷⁷.

Se revela artista en cuyas manos el texto crece como una estructura arbórea a partir de un tronco-centro, contagiado del estilo de los márgenes glosados de las obras, tal como las versiones de la Biblia que contaban a menudo con anotaciones en los márgenes acerca de la fuente de referencia, o especificando versículos, en un protométodo de rastreo bibliográfico. Así se expresa Jesús D. Rodríguez-Velasco en *Plebeyos márgenes*:

la escritura en los márgenes ayuda no solamente a la ordenación y a la secuenciación del texto, sino también a la interacción del usuario con el modo de poner en prácticas intelectuales las secuencias, la ordenación, el registro de concordancias, las referencias cruzadas a lo largo del código¹⁷⁸.

Los márgenes fueron, creemos, el primer *cuaderno blanco*. Del frecuente manejo y estudio de tal *cuaderno* nacerían también sus avanzadas dotes mnemónicas. De sus anotaciones en los márgenes, sean correctivas o ampliadoras, hablan las ediciones más recientes; constituía un sistema difusamente empleado¹⁷⁹. El método

¹⁷⁶ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Castalia, (ed. 1611), 1995. Michel Florisoone lo expresa con estas palabras en *Esthetique et Mystique dans l'après de Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix*, Paris, 1956, p. 87: “Et, en effect, avec saint Jean de la Croix nous sommes en presence d'un veritable artiste qui a exercé son talent et qui est composé, comme tout veritable artiste, d'un artisan au métier habile et d'un poète”.

¹⁷⁷ *Subida*, ed. cit., pp. 719-720.

¹⁷⁸ Jesús D. Rodríguez-Velasco, *Plebeyos márgenes. Ficción, industria del derecho y ciencia literaria (siglos XIII-XIV)*, Salamanca, SEMYR, 2011.

¹⁷⁹ Pero tampoco “todo el monte es *codex*”. Hay un ejemplo de *codex excerptorius* en *De los nombres de Cristo*, (Libro I, Introducción) donde Fray Luis de León establece una ficción a partir de un

“excerptorio” supondría, desde luego, una herramienta providencial a la hora de reunir ideas y autoridades en torno a un asunto a lo largo de años de vivencia litúrgica y evangélica. Anotando las asociaciones conceptuales al encontrarlas, contaría ya con medio camino andado a la hora de escribir la *Subida*: los apuntes agilizarían la narración y permitirían proseguir con relativa facilidad en el supuesto de un lapso largo sin escribir. Bastaría luego juntarlos organizadamente e hilvanarlos en forma de “Declaraciones” para conformar un manual sistemático. De cualquier manera tal *codex*, si existió, difícilmente resistiría la quema y desaparición a la que se sometieron sus registros. Hubo de bastarle la memoria y apenas los libros exentos de sospecha en la celda. Escribía sin dejar rastro, porque el fuego estaba a zaga de su huella.

3. 5. El *Monte de Perfección* en dos dimensiones

La difusión cultural en el siglo XVI vio convivir formas plurales: visuales, orales y escritas. Las dos primeras no estuvieron en retroceso respecto a la tercera, sino en pleno auge. La lectura colectiva no era patrimonio exclusivo de conventos, sino que se practicaba en lugares públicos y hasta en el campo, como atestiguan algunos pasajes del *Quijote*¹⁸⁰.

Otro sendo ejemplo de esta coexistencia lo constituye el arte de la écfrasis, como descripción verbal de una representación visual. Encontramos una en el dibujo del *Montecillo de Perfección*, que afrontaremos en este capítulo desde una perspectiva hermenéutica¹⁸¹. La *Subida* es una topotesia en la medida en que describe un lugar

“papel escrito y no muy grande” que contiene “apuntados algunos de los nombres con que Cristo es llamado en la Sagrada Escritura y los lugares della adonde es llamado así”. Véanse las notas de Javier San José Lera a este paso en la edición para la Biblioteca Clásica, Barcelona, Crítica, 2008, p. 16 y 557. La crítica luisiana ha discutido extensamente sobre la existencia real del “papel”. San José Lera en el estudio de esa edición (pp. LVIII y ss.) lo considera un mecanismo de la *inventio* de la obra.

¹⁸⁰ Cuenta en el cap. 32 de la Primera parte que algún segador “coge uno de estos libros en las manos, y rodeámonos de él más de treinta y estámosle escuchando con tanto gusto, que nos quita mil canas” (p.). El cap. 66 de la Segunda parte de la misma obra encontramos que se titula “que trata de lo que verá el que lo leyere o lo oirá el que lo escuchare leer”. Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Sarpe, 1985, pp. 282 y 427 respectivamente.

¹⁸¹ La descripción completa o écfrasis del “Montecillo de Perfección” en *Subida*, ed. cit. pp. 140-141, dice: “En esta desnudez halla el espíritu su descanso, porque no comunicando nada, nada le fatiga hacia arriba, y nada le oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad.

imaginario: el monte interior. Los trabajos clásicos de Fernando Rodríguez de la Flor y Aurora Egido ya han trazado las líneas directrices sobre el asunto¹⁸².

No hay, entre ambos códigos, transición: la imagen y la letra se alternan; los dibujos sirven para evangelizar a los iletrados del Nuevo Mundo, las imágenes se comentan con palabras escritas y orales. El Concilio de Trento había impulsado el uso de las imágenes en su sesión 25 de 1563:

Enseñen diligentemente los obispos que por medio de las historias de los misterios de nuestra redención, expresadas en pinturas y en otras imágenes, se instruye y confirma al

- Los caminos o sendas en dirección, también vertical, que separan los anteriores avisos, se suceden así de izquierda a derecha: Camino de espíritu de imperfección del cielo: gloria, gozo, saber, consuelo, descanso. Senda del Monte Carmelo espíritu de perfección: nada, nada, nada, nada, nada, nada, y aún en el monte nada. Camino de espíritu de imperfección del suelo: poseer, gozo, saber, consuelo, descanso.

- En los bordes exteriores de los caminos o sendas, verticalmente y de izquierda a derecha: a la izquierda: Cuando yo no lo quería tengolo todo sin querer. a la derecha: Cuando menos lo quería tengolo todo sin querer.

- En los dos espacios centrales con las rayas señalando a las sendas de imperfección se lee:

en la de la izquierda (desde arriba): Cuanto más tenerlo quise con tanto menos me halle (y con escritura invertida): ni esotro, ni esotro, ni esotro, ni esotro, ni esotro, ni esotro.

en la derecha (desde arriba): Cuanto más buscarlo quise con tanto menos me halle: ni eso, ni eso, ni eso, ni eso, ni eso, ni eso.

- Formando un arco de izquierda a derecha se colocan los frutos, virtudes y dones, a saber: Paz, gozo, alegría, deleite, sabiduría, justicia, fortaleza, caridad, piedad.

- A la altura del círculo central y flanqueándolo se lee:

a la izquierda: No me da gloria nada.

a la derecha: No me da pena nada.

- El círculo central está formado por el texto de Jeremías (2, 7): *Introduxit vos in terram Carmeli ut comederetis fructum eius et bona illius. Hier. 2.*

- Dentro del círculo la sentencia profética: Sólo mora en este monte honra y gloria de Dios.

- Bordea la línea superior del arco esta leyenda: Ya por aquí no hay camino porque para el justo no hay ley; el para sí se es ley (cf. 1 Tim. 1, 9 y Rom. 2, 14).

- Remata o corona el dibujo el título: MONTE CARMELO.

¹⁸² Fernando Rodríguez de la Flor, *op. cit.*, 1988. Del mismo autor, "El diagrama: geometría y lógica en la literatura espiritual del Siglo de Oro", en *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro*, vol. II, ed. de M. García Martín, Salamanca, Publicaciones Universidad, 1993, pp. 839-852 y el libro *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*, Madrid, Alianza, 1995. De Aurora Egido es imprescindible consultar "Itinerario de la mente y del lenguaje en San Juan de la Cruz", en *Voz y Letra*, II/2 (1991), pp. 59-103.

pueblo en los artículos de la fe, que deben ser recordados y meditados continuamente y que de todas las imágenes sagradas se saca gran fruto¹⁸³.

Del Calvario parten el dibujo del *Monte*, los *avisos* que integran el capítulo trece del primer libro y probablemente el *poema*. Monte y poema son los pilares en que se asienta todo el edificio. Código cifrado de su sistema doctrinal, el primero; cofre sellado de su experiencia personal, el segundo¹⁸⁴.

Jerónimo de San José recopila un comentario sobre el Dibujo en su obra *Genio de la Historia*:

Imprimió nuestro amigo en Madrid año 1629 el dibujo del Venerable Fr. Juan de la Cruz, primer descalzo, y se repitió este Tratado en la impresión de sus maravillosas obras, haciendo en ellas una introducción y resumen de la admirable doctrina de aquel varon santo. Deste diseño dixo Don Thomás Tamayo de Vargas, Cronista Real y Mayor de las Indias, que es lo que se pinta escritura sin lengua, como lo que se escribe pintura con ella: Aquí recibe perfeccion lo uno y lo otro, pues se escribe con tanta hermosura, como si se pintara, y se pinta con tanta pureza, como si se escribiera¹⁸⁵.

Sagrario López Poza estima conveniente el estudio de los componentes del emblema en general “y muy en especial el de las declaraciones en prosa de las empresas o los emblemas, con todas las técnicas retóricas de persuasión y el reflejo de las fuentes de erudición estimadas en la prosa aurisecular”¹⁸⁶. La autora defiende que los emblemas suponían una fuente para la *inventio* oratoria¹⁸⁷. En otro de sus artículos defiende que el

¹⁸³ J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, reprint, Graz, 1961, XXXIII, p. 171.

¹⁸⁴ Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 240.

¹⁸⁵ Vid. Elogio al autor, en Jerónimo de San José, *Genio de la Historia*, Madrid, Imprenta de Don Antonio Muñoz del Valle, 1768, p. 10.

¹⁸⁶ Sagrario López Poza, “La proyección emblemática en la literatura”, en Actas del I Congreso Internacional de Emblemática General, Guillermo Redondo Veintemillas, Alberto Montaner Frutos, María Cruz García López (Eds.), Zaragoza, Institución “Fernando el Católico” (C. S. I. C.), Excma. Diputación de Zaragoza, Zaragoza, 2004, vol. III, pp. 1875-1907, p. 1886.

¹⁸⁷ Sagrario López Poza, “Los libros de emblemas como tesoros de erudición auxiliares de la *inventio*”, en *Emblemata Aurea. La emblemática en el Arte y la Literatura del Siglo de Oro*, Rafael Zafra y José Javier Azanza (eds.), Madrid, Akal, 2000a, pp. 263-279. Ver en especial su nota 7: “Una variedad de

Tesoro de Covarrubias, no es solo una empresa lexicográfica sino que fue concebido como instrumento de apoyo para predicadores, repertorio que proporcionase “todas las fuentes de erudición precisas para elaborar un buen sermón”. No en vano, solo un año antes había publicado el mismo autor *Emblemas Morales* (1610), un instrumento que ofrece a los predicadores “imágenes para el sermón y ornamentos eruditos para la homilía. Está en la línea de explotación del cartapacio escolar que trasciende el uso individual primigenio para ser útil a quienes lo precisen”¹⁸⁸. Son obras que se consultan no para solo para descifrar, sino para crear. El *thesaurus, codex excerptorius*, o el cartapacio reúnen conjuntos de citas, ornamentos, imágenes, alegorías, etc., organizadas bajo las categorías de las recomendaciones antiguas (*loci communes*). El saber se construye sobre el saber previo. De manera que el emblema es hijo del afán sintetizador, almacén de conocimiento y herramienta de memoria, resumen e inspiración para la *inventio*. Condensación de las cosas que se quieren recordar, apoyo para la oración y esquema en cuyos espacios vacíos incluir el examen de conciencia, como algunos modelos jesuitas. Los más importantes volúmenes de la tradición emblemática española dejan pensar que se dirigían a un público de predicadores: los mencionados de Covarrubias, los *Emblemas morales* de Juan de Horozco, las *Flores de Miraflores* de Nicolás de la Iglesia, etc. En 1548 Pedro Ciruelo escribe un “arte memorativa” explícitamente dedicada a que los predicadores la utilicen en su ministerio de la palabra¹⁸⁹.

Llama la atención que la mayor parte de estas obras “incluyen en la declaración en prosa muchas citas eruditas, *exempla*, anécdotas, alusiones a fábulas, [...] Los comentarios se convierten en homilías o sermones moralizantes plagados de erudición variada donde otros pueden ir a buscar el estímulo de la imagen visual y una rica representación de lugares comunes de la Sagrada Escritura”¹⁹⁰. Para Rodríguez de la Flor estas imágenes sirven a la profundización personal de la intimidad meditativa y refuerzan la integración de los sujetos que las conciben respecto a la ortodoxia doctrinal. La *imago agens* sugiere que hay que olvidar su superficie y “alcanzar a pensar por

prosa discursiva, con finalidad didáctica, se había puesto muy de moda en el siglo XVI, como sustitutoria o coaligada de la comunicación hablada”.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 264.

¹⁸⁹ Fernando Rodríguez de la Flor, *op. cit.*, 1995, p.120.

¹⁹⁰ Sagrario López Poza, *op. cit.*, 2000a, p. 267.

detrás de ella, en una suerte de lectura interior, de una *ruminatio*". Leer la imagen y mirar la palabra¹⁹¹.

En correlación con estos usos, las imágenes mentales también se prestan como formas en las que una imagen interior resulta soporte de un texto interpretativo, un poema o una declaración. Son lo que en los siglos XVI y XVII se denominarán "emblemas silentes"¹⁹². Los comentarios a los emblemas de Alciato y del Brocense sirvieron como motivos de invención para poetas y artistas. ¿Escaparía Fray Juan al hechizo de las clases del Brocense? La progresiva "sermonización" del género emblemático, en palabras de Ledda, significa que se incrementa continuamente el contenido moral¹⁹³. No extraña que se conviertan por tanto en auténticos compendios expositores de vicios y virtudes.

Cuando Giuseppina Ledda en su comunicación "Predicar a los ojos" estudia el conjunto de procedimientos, modos y medios diversos, verbales y no verbales, de que se valen los oradores sacros para la predicación, nos recuerda algo que también encontramos en San Juan de la Cruz¹⁹⁴. La investigadora italiana subraya la importancia de la cultura visual del barroco como apoyo a la comunicación, la eficacia de la imagen activada por la palabra. Encuentra una relación directa entre ambas, en especial en los sermones que indican e invocan, bajo funciones deícticas, conativas y fáticas, elementos de alguna representación visual o gráfica. Así lo resume Cerdán: "Si la palabra puede suscitar una imagen, al inverso, la imagen, así como otros elementos visuales (imágenes pintadas o esculpidas, jeroglíficos y emblemas), pueden constituir un "hablar visible" y entrar en la finalidad persuasiva de la 'predica a los ojos' "¹⁹⁵.

Dejando al margen por el momento la alta capacidad gráfica del lenguaje sanjuanista, lo dicho por estos autores describe exactamente la función y sentido del *Monte de perfección*. Aunque el dibujo del carmelita solía preceder las ediciones, enlaza también, en realidad, con el último estadio de elaboración del sermón (*inventio*,

¹⁹¹ Fernando Rodríguez de la Flor, *op. cit.*, 1995, pp. 14-17.

¹⁹² *Ibidem*, p. 40.

¹⁹³ Giuseppina Ledda, *Contributto allo studio della letteratura emblematica in Spagna (1549-1613)*, Pisa, Università di Pisa, 1970.

¹⁹⁴ Giuseppina Ledda, "Predicar a los ojos", en *Edad de Oro*, VIII (1989) pp. 129-142.

¹⁹⁵ Cerdán, *op. cit.*, 2002, p. 26.

dispositio, elocutio, actio, memoria), en el que la función icónica alcanza su esplendor: la imagen, al ser leída, se convierte en arte de memoria y sistema de representación.

Para ilustrar estas características visuales, el 5º sermón para Adviento del beato Guerrico de Igny (c. 1080-1157), abad cisterciense, parece anunciar o pre-diseñar el dibujo del monte sanjuanista, al reincidir en especial sobre el imaginario medieval en torno a la “*arcta via*” y el alma que va “en vuelo” del Místico Doctor,

“Preparad el camino del Señor”. Hermanos, aunque vosotros estéis muy avanzados en este camino..., no hay término a la bondad hacia la cual se progresa. Es por eso que el viajero sabio se dirá cada día: “ahora, comienzo” [...] Son numerosos, “los que yerran en las soledades”; ninguno de ellos puede decir: “ahora comienzo”. [...] Por consiguiente, si estás en el camino, tu único temor sea desviarte, ofender al Señor que te conduce por él. Si el camino te pareciera demasiado estrecho, considera el fin hacia el cual te conduce, pues, si ves el fin de toda perfección, inmediatamente dirás: Tu mandamiento es amplio en extremo. Si no puedes verlo, cree entonces a Isaías cuando añadía: Y caminarán por esta senda los que fueron liberados y redimidos por el Señor; vendrán a Sión con cantos de alabanza y coronados de gozo sempiterno. Disfrutarán de gozo y alegría - y huirán de ellos el dolor y el llanto. Quien medite suficientemente en este fin, pienso que no sólo considerará espacioso el camino, sino que hasta tomará alas, de suerte que, más que caminar, volará por él¹⁹⁶.

En las Biblias romanceadas del siglo XIII se hallan ingentes listas de vicios y virtudes que incluso se destacan con artificios gráficos en la página. Estos catálogos conocerán un empleo autónomo a través de textos posteriores como las *Comparaciones o símiles para los vicios y virtudes. Muy útil y necesario para predicadores y otras personas curiosas* (Alcalá, Juan Gracián, 1584), de Pérez de Moya¹⁹⁷.

El pensamiento por imágenes soporta tanto edificios reales como imaginarios (*ficta loca*), castillos interiores y moradas como las de Santa Teresa que los místicos

¹⁹⁶ Cf. Sources Chrétiennes 166, (trad. p. 153 rev.), según la numeración de la *Patrología Latina* de Migne, t. 185. En la colección Sources Chrétiennes se ha publicado *Guerric d'Igny. Sermons*, introduction, texte critique, notes et traduction par J. Morson, H. Costello et P. Delseille, Cerf, Paris, 1970-1973.

¹⁹⁷ Fernando Rodríguez de la Flor, *op. cit.*, 1995, p. 140.

emplearan en su praxis de oración mental¹⁹⁸. Esta imagen interior se activa precisamente con listas preestablecidas tales como los diez mandamientos, los siete pecados capitales, las tres potencias anímicas, los cinco sentidos, etc.¹⁹⁹. Por ejemplo, Francisco de Borja en torno a 1560 habla de poner en imagen las primeras “composiciones de lugar”:

Para hallar mayor facilidad en la meditación se pone una imagen que represente el misterio evangélico, y, así, antes de comenzar la meditación, mirará la imagen y particularmente advertirá lo que en ella hay que advertir, para considerarlo en la meditación mejor y sacar provecho de ella²⁰⁰.

Claro que esto sirve en las fases de los iniciantes, cuando el apego a los sentidos aun permite sacar de tales imágenes algún beneficio²⁰¹. Diferente será el caso de los avanzados, que deben prescindir de toda imagen y cualquier apego a ellas, según el Místico Doctor. Rodríguez de la Flor acentúa la faceta retórica en el uso del diagrama en la época áurea:

el diagrama es un desarrollo implícito contenido en los límites del sistema de la retórica, en primer lugar porque, obviamente, sirve a la *persuasio*, es un artificio que ayuda prioritariamente al predicador, y que incluso le sustituye como guía cuando este ya no está. Pero, por una segunda razón, la forma diagramática se presenta como extensión de la retórica, y ello por cuanto el diagrama en un principio sirve a la tópica, es decir organiza la *inventio* de los argumentos de un discurso y además de a la *inventio*, el diagrama de naturaleza mnemónica, sirve también a la *dispositio*; es decir, al orden mismo que deben seguir los puntos hallados desde esa misma *inventio*. Esta compleja red nos permite

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 110.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 150.

²⁰⁰ Francisco de Borja, *Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año y para las principales festividades*, Madrid, Administración de Razón y fe, 1912, p. 74 y ss. Citado por S. Sebastián, *Contrarreforma y Barroco: lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid, Alianza, 1985, p. 63.

²⁰¹ El Libro Primero trata acerca de la Noche pasiva del sentido y el Libro Segundo acerca de la Noche pasiva del espíritu. Al adentrarnos en los territorios de la noche pasiva, es decir, aquellos en los que el alma nada hace por sí misma sino que Dios todo opera por la gracia a aquellos que caminan por el sendero de este monte ascensional, ha muerto ya el alma a sí misma; acaba la fase de principiantes y comienza la de aprovechantes.

visualizar el movimiento del discurso a través de sus hitos, que deben conocer luego posteriores amplificaciones y *derivatio*²⁰².

Entrando en el diagrama del Monte en sí, López Poza pone en relación la ascesis con la Tabula Cebetis²⁰³. De ella y de otras imágenes laberínticas combinadas con palabras, dice Rodríguez de la Flor que son concebidas como un juego, a modo de vías de peregrinación sobre el papel, pero para ser prefiguradas con precisión en la mente²⁰⁴.



Figura 2. *Tabula Cebetis*

A pesar de lo “peligroso” del uso del emblema, San Juan de la Cruz parece conocer de cerca su tradición y el arte de la memoria, basada en el tópico horaciano *ut*

²⁰² Fernando Rodríguez de la Flor, *op. cit.*, 1995, p. 253.

²⁰³ Sagrario López Poza, “Expresiones alegóricas del hombre como peregrino en la tierra”, en *De oca a oca... polo Camiño de Santiago. De oca a oca... por el Camino de Santiago. Fotografías de Luisa Rubines*, catálogo de la exposición en el Museo das Peregrinacións de Santiago de Compostela, 22 octubre 2004 a 30 de enero de 2005, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, pp. 17-40 (versión en gallego) y 49-72 (versión en español), pp. 57-60.

²⁰⁴ Fernando Rodríguez de la Flor, *op. cit.*, 1995, p. 159.

pictura poesis, que identifica pintura y poesía²⁰⁵. Su diseño del *Monte de Perfección* dista del simbolismo radical del arte de Llull, más hermetista a pesar de su raigambre franciscana; sin embargo, sí que contiene, como se verá, bastante del antiguo arte de la memoria de los dominicos. De hecho, San Juan de la Cruz demuestra ser no solo un excelente lector de imágenes, sino un artista capaz de elaborarlas, inmerso como vive en una época en que la predicación oral venía apoyando y reforzando sus intenciones con medios gráficos como la escultura y la pintura.

Los “versillos” con que acompaña y glosa el “Monte” poseen desde luego en sus imágenes antitéticas un talante hermético o cuando menos, suscitan el “estado de adivinanza” en el lector. Suenan a acertijo: “Cuando ya no lo quería/ téngolo todo sin querer./ Cuando menos lo quería /téngolo todo sin querer/ Cuanto más tenerlo quise, /con tanto menos me hallé/ Cuanto más buscarlo quise,/ con tanto menos me hallé”, etc.

Aprender sobre las virtudes mediante un dibujo no era nada nuevo; muchos manuscritos guardaban auténticos tesoros visuales. La estudiosa Frances A. Yates en su obra *El arte de la memoria*, nos recuerda que el fraile Agostino del Riccio, en su *Arte della memoria locale* de 1595, incluye siete dibujos. El llamado “el primer consejero” representa el primer precepto del arte, y en él habla de las “reglas de lugares” poniendo como ejemplo Santa Maria Novella, su convento florentino. Dice así: “Se comienza por

²⁰⁵ Una aproximación actual a la bibliografía sobre el arte de la memoria no puede dejar de incluir las posturas de Ignacio Gómez de Liaño, *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*, Madrid, Taurus, 1983 y como editor: *El círculo de la Sabiduría, volumen I: Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, Madrid, Siruela, 1998. De Aurora Egido, “El arte de la memoria y El Criticón”, en *Gracián y su época. Actas de la Primera Reunión de Filólogos Aragoneses*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1986, pp. 25-66 y “Arte de la memoria”, en *Baltasar Gracián. Selección de estudios. Investigación actual y documentación*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 148-154. De Fernando Rodríguez de la Flor conviene consultar “El Comulgatorio de Baltasar Gracián y la tradición jesuítica de la *compositio loci*”, en *Revista de Literatura*, XLIV, 85 (1981), pp. 5-18 y “La literatura espiritual del siglo de Oro y la organización retórica de la memoria”, en *Revista de Literatura*, XLV (1983), pp. 39-85.

En el prólogo de la edición de la *Retórica Eclesiástica* de 1778 leemos una crítica severa de boca de D. Josef Climent, obispo de Barcelona: “Nada dijo el V. Granada de los geroglíficos, símbolos, y emblemas: [...]. Pero despues el uso de los emblemas se hizo tan comun, que un hombre ingenioso en el siglo pasado tomó el ímprobo trabajo de fabricar un gran Mundo Symbólico, diciendo en el frontis de su Obra, que era muy útil à los Oradores, y Predicadores. En efecto la han disfrutado, y disfrutaron muchos, llenando sus Sermones de semejantes emblemas; màs no con utilidad, sino con grave daño, y desdoro de la Oratória sagrada. Porque, fuera de que basta para reprobear el uso de tales emblemas la noticia, de que fuè desconocido de los Santos Padres, y tambien de los sábios Oradores gentiles; qualquier hombre de juicio conocerá, que pueden servir para entretener à los ingénios superficiales; màs no para persuadir al entendimiento las verdades de nuestra Fè, ni para mover à la voluntad al odio del vício, y al amor à la virtud: que debe ser, como repite muchas veces nuestro V. Maestro, el único fin de un Predicador del Evangélio de JESU-CHRISTO”. José Climent, Prólogo a Fr. Luis de Granada, *Retórica Eclesiástica*, Barcelona, 1778, p. XV.

el altar principal, donde colocarás la Caridad; continuas dando la vuelta a la iglesia, en cuyo altar de Ciodi ubicarás, tal vez, la Esperanza; en el altar de Gaddi, la Fe”²⁰⁶.

La tradición emblemática hacía uso de los diagramas con fines sintéticos, didácticos y a veces jeroglíficos (para ocultar información a los que no supieran leer esos códigos). El dibujo de San Juan de la Cruz es por lo demás sucinto, figurativo, bien esclarecido con frases para no inducir a ambigüedades mágicas.

Pacho apunta a la diversidad de receptores junto a la capacidad de síntesis del santo para el nacimiento del *Dibujo*:

Los mejor preparados científica y espiritualmente captaban con mayor facilidad a simple golpe de vista todo el contenido, mientras los de formación mas rudimentaria requerían ampliaciones orales o escritas más abundantes”²⁰⁷.

¿Podiera ser esta también la causa de que las citas en latín desaparezcan después del primer libro, en consecuente relación con su paulatino “del todo a la nada”, del latín al castellano, del castellano a la interpretación? Esta es la condición tomada para argumentar la datación del texto por Eulogio de la Virgen del Carmen²⁰⁸.

En realidad, San Juan traduce aquí su obra *Subida* a imagen, o si se quiere, ya que el dibujo es anterior a la redacción, (quizá con retoques y añadidos a lo largo de la escritura de obra), sirve como sinopsis de la misma. El dibujo pudo existir en germen y ser ampliado en pormenores a medida que el autor profundizó en su significado. La iconografía como método didáctico juega pues un papel relevante en la creación artística de Juan de la Cruz, a veces incluso anticipándose a la escritura. Le coexiste. Cada una de sus discípulas poseía uno de estos dibujos.

En palabras de Jakobson estamos ante una traducción intersemiótica, esto es, entre dos códigos, lo que condiciona de modo especial el resultado final (destino/meta) y su

²⁰⁶ Frances A. Yates, *op. cit.*, p. 296. Romberch denomina *ficta loca* a estos lugares imaginarios donde apoyar los reinos invisibles (p. 138). Resuenan las “Moradas” teresianas.

²⁰⁷ Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 175.

²⁰⁸ Eulogio de la Virgen del Carmen, “La Sgda. Escritura y la cuestión de la segunda redacción del Cántico Espiritual”, *Ephemeridae Carmeliticae*, annus V (1951-1954), pp. 422-442. Establece detalles en torno a la interpolación del *Cántico* que contradicen a Chevallier, Baruzi y Vilnet.

recepción²⁰⁹. Es Lotman quien resalta la imposibilidad de realizar una traducción exacta de lenguajes discretos a no discretos y viceversa. Esta imposibilidad radica en que sus naturalezas son claramente distintas: en los sistemas lingüísticos discretos el texto es secundario respecto al signo, esto es, se divide nítidamente en signos y no resulta difícil aislar el signo como unidad elemental inicial, sin embargo en los lenguajes continuos, el texto es fundamental: no se divide en signos, sino que es un signo en sí mismo, o es isomórfico a un signo²¹⁰.

En otras palabras, los lenguajes verbales son discretos, mientras que los lenguajes icónicos (como la pintura o las artes figurativas) son continuos. En los lenguajes discretos es posible distinguir entre un signo y otro, mientras que en los lenguajes continuos el texto no es divisible en signos discretos²¹¹. Si aplicamos esto a la *Subida*, veremos que la aprehensión de los elementos es también más global y simultánea en el caso de la representación icónica (dibujo del Monte) frente a la aprehensión sucesiva o lineal/consecutiva en el caso del texto (declaración). La poesía constituiría un estadio intermedio, pues, a pesar de ser percibida como texto, contiene, por su riqueza en imágenes, una capacidad de sugerencia y activación de la imaginación visual que la aproximaría a la icónica.

Por un lado, la imagen traduce los versos, y a su vez las declaraciones los explican con otras palabras. Por otro lado, tanto el dibujo como los comentarios constituyen en sí mismos “versiones” de la obra de la misma de mano del mismo autor, que interpretan los versos en un código (imagen) o género (prosa/verso) diferente.

Los vínculos temáticos y estructurales de la emblemática con la literatura fueron señalados por Aurora Egido en su sustancial prólogo a la edición de los *Emblemas* de Alciato. En él resalta la conveniencia de una aproximación que observe el emblema en su totalidad porque, aunque poner el énfasis en lo pictórico o en lo literario parece un

²⁰⁹ Jakobson, *op. cit.*, p. 233.

²¹⁰ Juri Lotman, “Acerca de la semiosfera”, *Revista Criterios*, nº 30, La Habana, julio-diciembre 1991, pp. 2-22, p. 2.

²¹¹ P. Torop, *La traduzione totale*, Módena, Guaraldi Logos, 2000, pp. 134-135. Torop señala la diferencia entre los lenguajes verbales, que son discretos, y los lenguajes icónicos (diferentes tipos de imágenes) que son continuos. Mientras que los lenguajes discretos distinguen fácilmente un signo de otro, los lenguajes continuos no dividen claramente el texto en signos discretos. Su naturaleza lingüística dota al texto escrito de una lógica lineal y al texto oral de una lógica secuencial, porque transcurre en el tiempo. Sin embargo, la naturaleza icónica de la imagen, le concede una lógica espacial que provoca que todos sus elementos gráficos aparezcan dispuestos simultáneamente.

problema irresoluble, “todo depende de si consideramos el emblema en su gestación de origen, o en los efectos producidos en el lector, y de cualquier forma, el perspectivismo crítico es quien focaliza con mayor intensidad una parte u otra del emblema”. Recoge la definición de Covarrubias: “Metaphóricamente se llaman emblemas los versos que se suscriben a alguna pintura o talla, con que significamos algún concepto bélico, moral, amoroso o en otra manera, ayudando a *declarar* el intento del emblema y de su autor”. La técnica emblemática enseñó a muchos poetas un sistema compositivo que influyó en la sermonística, la pedagogía y el ornato de la fiesta pública. Más allá de la riquísima producción de libros de emblemas, “se organizó un *modo de pensamiento* y una forma artística que conformaron una peculiar disposición de todos los géneros literarios, una – diríamos- emblematización de la literatura, que tendía al uso constante de imágenes visuales”²¹².

¿Un modo de pensamiento? En efecto, como defendíamos, el uso del emblema en la época tiene mucho que ver con la transición de una era escultórica a una era libresca: el cambio de código exige géneros híbridos, como por ejemplo dibujos acompañados de letras. El marco de luchas de poder (lengua culta/lengua popular) así como la progresiva vulgarización de la cultura, -que muchos ven como potencial amenaza-, llevan a crear (o rescatar antiguos) métodos de encriptación.

Por otro lado, la rápida acumulación de conocimientos en dimensiones pre-enciclopédicas y la ausencia de soportes manejables para ello, obliga a idear sistemas de compilación que permitan, de un vistazo, aprehender los conceptos. En este sentido el emblema y la tradición pictográfica constituyen, desde luego, artes de la memoria, en su función de almacenamiento de datos; son también, sin menoscabo de lo primero, un modo de pensamiento, porque reflejan patrones cognitivos de organización del saber y de relaciones entre conceptos.

²¹² El emblema pertenece para Pinciano y Carballo a la invención poética. “Interesa señalar que López Pinciano considera, en su *Philosophia Antigua Poetica* (1596), el emblema como poema, pero dando preferencia a la pintura y luego a la letra ‘que es sobrepuesta, por la qual es entendida y *declarada*’ ” aquella. Prólogo de Aurora Egido a la obra de Alciato, *Emblemas*, Madrid, Akal, 1993, pp. 10-13. La cursiva de la nota es nuestra: la letra “declara” la imagen. Si Luis de Carballo dedicó todo un libro a la explicación de un emblema (*Cisne de Apolo*, 1602), San Juan dedica un extenso tratado a la explicación de su poema, y al mismo fin confluye su dibujo del Monte, que sirve también para “declarar” y esquematizar, en un ejercicio de síntesis. La imagen resultante sirve de recuerdo y de motivo de estudio para sus religiosos y religiosas. Además, según Egido (p. 12), “el proceso de moralización del emblema hispano corre parejo con el de los *contrafacta* de la literatura *a lo divino*”. La cursiva es nuestra.

Bien lo resume el afortunado sintagma de la Doctora Egidio “*leer de otro modo* algunos cuadros”: la observación y estudio de los emblemas hace aflorar en el individuo una nueva manera de leer, que muchos analfabetos practicaban boquiabiertos a la entrada de las iglesias. En sus dinteles encontraban talladas escenas, inquietantes para sus sensibilidades, en una era en que la salvación del alma y la batalla de vicios y virtudes era pan cotidiano; era, por otra parte, una generación bien ajena a la tibieza, prisa o desinterés con que el alfabetizado lector actual suele sobrevolar (bajo ese eufemismo del “navegar” que pretendidamente da una ilusión de rapidez) tantos detalles del arte áureo.

Aunque no conste en la biografía de Juan de la Cruz que leyera o conociera el libro de Alciato, el ambiente le era más que propicio. En su artículo “La literatura mística a la luz de la emblemática: Alciato, San Juan de la Cruz”, Xesús Caramés Martínez defiende que las semejanzas que encontramos entre estos dos autores en lo que se refiere al uso del icono (emblema) como traducción, puedan deberse a fuentes comunes: Plinio, Publio Siro, la Biblia, entre otras.

Tanto la emblemática alciatana como la mística sanjuanista retoman la idea medieval de la naturaleza como “*vestigium Dei*”. Alciato, con afanes moralistas e instructivos, emplea la simbología natural de la mitología grecolatina para aclarar el aspecto profundo de la vida. Animales, plantas y otros objetos ocultan significados profundos, que, una vez interpretados, guían al hombre. En el Renacimiento la mitología clásica ya no se contempla por su contenido doctrinal sino por su carácter “parabólico, simbólico y práctico”²¹³.

Analizando la estructura de estas literaturas, calificadas por muchos de herméticas, se hallan paralelismos más aquilatados, en forma de una dialéctica que va de la concentración al análisis y a la *descompresión*. El emblema consta de un dibujo (*pictura* o imagen simbólica), un lema o mote y una *suscriptio* o declaración epigramática. Las dos primeras reflejan una concepción hermética de la realidad, convirtiendo al emblema en un jeroglífico que hay que desentrañar. Como dice Caramés: “El proceso creador de ese jeroglífico se define como sintético. Al lector se le

²¹³ Xesús Caramés Martínez, “La literatura mística a la luz de la emblemática: Alciato, San Juan de la Cruz”, en *Literatura Emblemática Hispánica. Actas del I Simposio Internacional* (A Coruña, 14–17 de septiembre, 1994), Ed. Sagrario López Poza, A Coruña, Universidade da Coruña, 1996, pp. 389–400, p. 392.

impone la tarea de la interpretación, ayudado por la *suscriptio* del autor, que aparecerá mucho más desarrollada en el *emblemata triplex*, más tardío”²¹⁴.

Este proceso creador halla su correspondencia en el poema como creación abreviada, cuyo contenido, más condensado si cabe en la metáfora y el símbolo, busca aprehender la realidad trascendente. San Juan de la Cruz explica esta dificultad de convertir en palabra inteligible lo que es experiencia inusual, y cómo el alma ebria es más proclive a “rebosar figuras” que “declarar razones”:

Porque ¿quién podrá escrebir lo que a las almas amorosas donde El mora hace entender?, ¿y quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir?, ¿y quién, finalmente, lo que las hace desear? Cierito, nadie lo puede; cierto, ni ellas mesmas por quien pasa lo pueden; porque ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia de el espíritu vierten secretos y misterios, que con razones lo declaran²¹⁵.

Tres fases recorren este proceso creativo en la tradición emblemática: la concepción trascendente de la realidad, la síntesis como vehículo expresivo de esa misma concepción y el análisis. El primer momento observa el concepto teológico aportado por la mitología clásica; el segundo, el lema, considerado histórica o dialécticamente. En San Juan el momento sintético lo constituye la aparición del poema, donde tanto el carácter espacial como el rítmico reflejan de manera reducida el primer momento. El tercer momento, explicativo, analítico, amplificador, responde a una intención educativa que persigue fomentar la comprensión del contenido. En los emblemas de Alciato, este tercer momento es imprescindible para la comprensión de los dos momentos anteriores, pues a veces toca tan tangencialmente el sentido del dibujo que el lema acaba convirtiéndose en puente entre ambos. En el *carmelita* hay declaración en la *écfrasis*, y posteriormente declaración de la declaración, y dentro de ella, declaración de las autoridades bíblicas.

²¹⁴ Caramés, *op. cit.*, p. 396.

²¹⁵ “Prólogo” al *Cántico Espiritual*, ed. cit., pp. 602-603.

El dibujo, conocido como “Monte Carmelo”, “Subida del Monte Carmelo”, “monte de perfección”, “montecillo”, “montecico”, “monte místico”, etc., es de tal importancia que las ediciones tempranas ya lo presentan como parte indisociable de la obra; recibe reiterados retoques, primero de manos de su autor, después de sus diferentes editores. Es de trazo elemental a causa de su intención ilustrativa, y representa una perspectiva aérea del monte de manera que permite observar todos sus lados. De su base parten tres caminos sobre los cuales vienen escritas unas leyendas, que según la posición, izquierda o derecha, marcan el grado de perfección alcanzado en la ascensión hacia Dios²¹⁶.

La combinación de monte y contemplación, revelada por Diego López en su edición comentada de los emblemas de Alciato (1615), pasa por la escala intermedia de San Juan de la Cruz, según revelan las ilustraciones que presentamos a continuación. El dibujo del Monte sintetiza la concepción de toda la realidad por parte del Místico Doctor y aclara que su obra escrita esté inspirada por él. Recuérdese que el dibujo inspira tanto la *Subida del Monte Carmelo* como la *Noche oscura del alma*. En ambas obras, San Juan menciona expresamente la previa existencia y conocimiento del dibujo como instrumento para entender mejor la obra. El dibujo fue mejorado definitivamente a principios del siglo XVII por el grabado de Diego de Astor (fig. 4), discípulo del Greco y grabador de la Moneda Real en Segovia y se basa en las últimas versiones originales del carmelita, fallecido en 1591.

En el escueto “Argumento” inicial de la *Subida* indica la estructuración que sigue en la obra; en ella intervienen, como en la emblemática, primero el dibujo (del Monte), luego el lema (el hermético poema) y, al final, la “declaración”, como él la llama, que supone una especie de *suscriptio* emblemática y se extiende a lo largo de los tres libros siguientes²¹⁷.

²¹⁶ Para los dibujos de Montes referidos a la *Subida* y sus variaciones remitimos a las pp. 190-195 de la edición de la *Subida* que manejamos, así como al Apéndice iconográfico de la tesis doctoral de Anna Serra Zamora, “Iconología del *Monte de Perfección*. Para una teoría de la imagen en San Juan de la Cruz”, UPF, 2010, pp. 207-272. Los primitivos dibujos y manuscritos conservaban un mayor carácter de diagramas sintéticos: en ellos se percibe cierta similitud con las tablas de la ley de Moisés en la base del monte, o con dos brazos que elevan la Hostia Santa, mientras que, con la llegada de la imprenta, se pierde esta similitud, al tiempo que se añaden detalles más figurativos (color, detalles naturalistas) al monte.

²¹⁷ “Argumento”, en *Vida y Obras*, ed. cit., p. 455. “Toda la doctrina que entiendo tratar en esta *Subida del Monte Carmelo* está incluida en las siguientes canciones, y en ellas se contiene el modo de subir hasta la cumbre del monte [...] Y porque tengo de ir fundando sobre ellas lo que dijere, las he querido poner aquí juntas para que se entienda y vea junta toda la sustancia de lo que se ha de escribir;

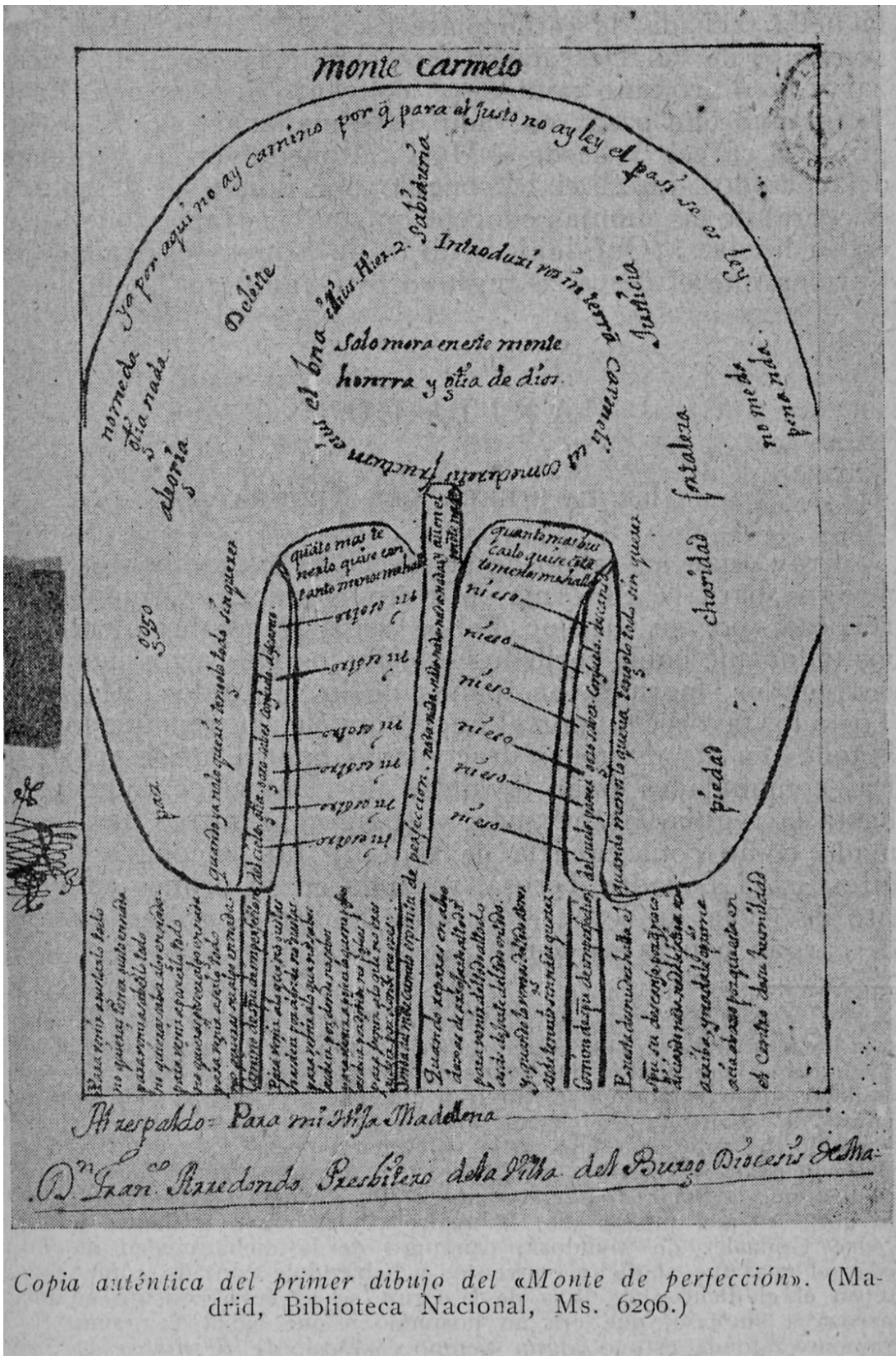


Figura 3. Dibujo del Monte, manuscrito de Juan de la Cruz

aunque al tiempo de la declaración convendrá poner cada canción de por sí, y ni más ni menos los versos de cada una, según lo pidiera la materia y declaración”.

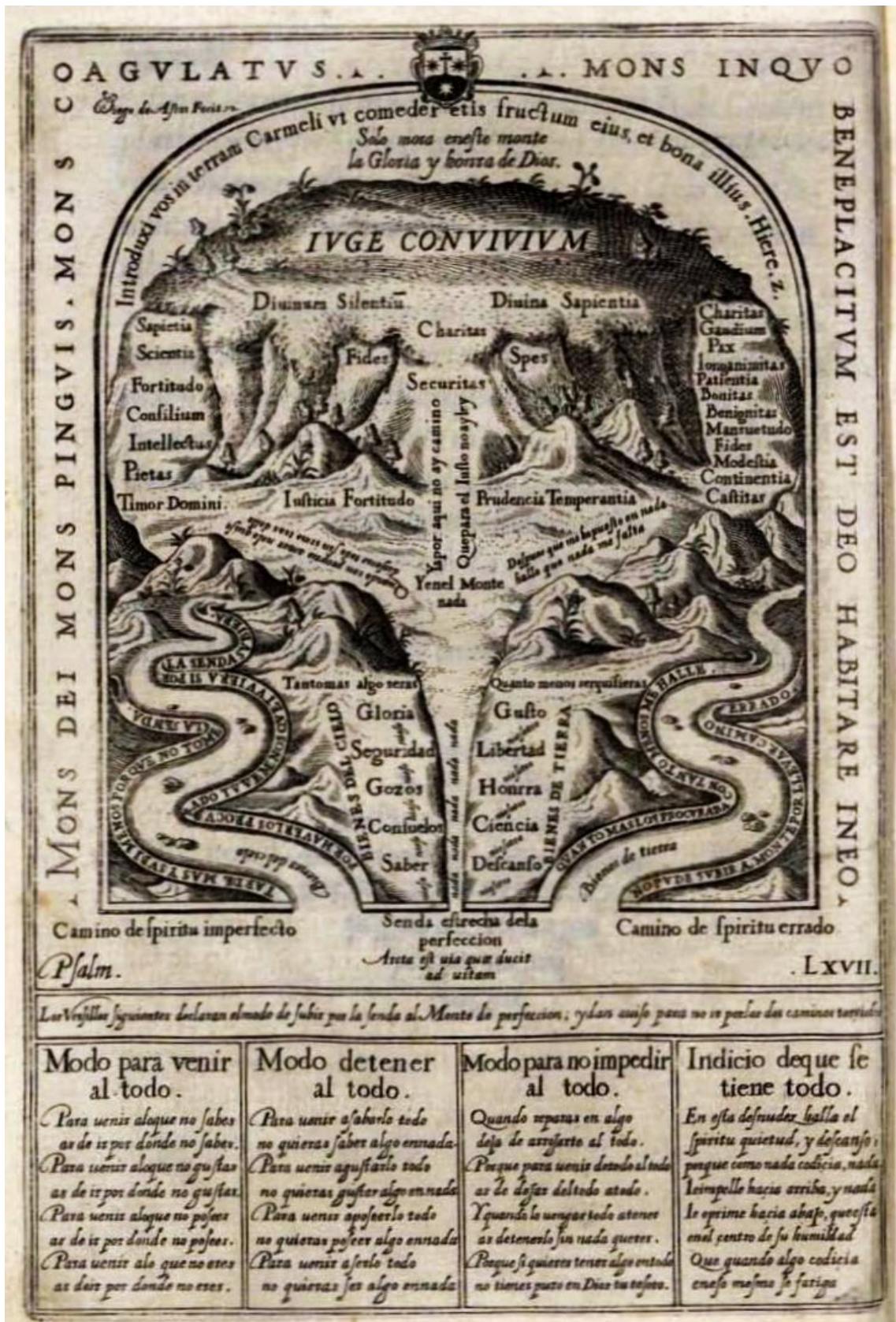


Figura 4. Grabado del Monte, Diego de Astor

En 1477 un grabado florentino (*The Warburg Institute*, Londres) ilustra el consabido tema de la alegoría de la montaña santa y la escalera de virtudes. La asociación entre ambos campos iconográficos, desde antiguo, representa la “escala”, (dispositivo móvil, hombre) como medio de atajo para el ascenso a la cumbre de la “montaña” (símbolo de algo fijo, Dios). En la mayoría de iconos relacionados con el tema resalta la relación entre el círculo y el triángulo, o de ambos con el cuadrado. Detalles que cambian de uno a otro dibujo ambientan el proceso al tiempo que le otorgan profundidad y perspectiva. Cada escalón se asocia a una virtud o un logro espiritual.



Figura 5. Alegoría de la montaña santa y de la escalera de virtudes²¹⁸

²¹⁸ Reinhart Schleier, *Tabula Cebetis*, Berlin, Gebr. Mann, 1973, fig. 117.

Foresti reflexiona acerca del versículo de Jeremías que circunda el gráfico y que para él, constituye el apoyo bíblico para el título de la obra:

El capítulo 2 de Jeremías fue particularmente querido para Juan de la Cruz; él lo cita seis veces en la “Subida”, en tres contextos estructuralmente significativos: en el gráfico del monte Carmelo (Ier. 2, 7) y en las dos noches, entre ellas afines, del sentido y de la voluntad (1S 6; 3S 19, 7). La frase que anuncia el don de la tierra prometida (“*terram Carmeli*” vs. 7Vg) por parte de Dios delimita circularmente la cima del monte Carmelo, sobre el cual se concentra toda la estructura del gráfico. Puesto que el gráfico se antepone al díptico *Subida-Noche* como prospecto resumidor de la doctrina expuesta en la obra, es clara la importancia que Ier. 2, 7 viene a asumir dentro de toda la obra. Así, mediante el texto de Jeremías, que habla de la introducción del pueblo electo en la tierra del Carmelo (vg), Juan quiere dar un soporte bíblico al título de su obra *Subida del Monte Carmelo*, título que, según el plan original, debía incluir también la *Noche*²¹⁹.

San Juan acompaña sus declaraciones del poema con un dibujo del *Monte de Perfección*. Se piensa que pudo servirse de algún “espejo” o recordatorio. El suyo tiene propósitos “utilitarios, reflexivos y memorativos”, según Ruano de la Iglesia. Data de 1578, poco después de haber salido de la cárcel. Se difundió rápidamente entre monjas y frailes, e incluso el propio autor distribuyó copias rudimentarias del mismo. Ruano en la edición de las *Obras completas* del santo, observa que:

Al primer modelo de Monte el Santo “después añadió y aumentó algunas cosas”, y se coteja en el manuscrito 12944 de la Biblioteca Nacional que esta misma monja afirma que cada religiosa de la comunidad recibió una copia. La dedicada a ella se veneró

²¹⁹ “Il capitolo 2 di Geremia fu particolarmente caro a Giovanni della Croce; egli lo cita sei volte nella “*Salita*”, in tre contesti strutturalmente significativi: nel gráfico del monte Carmelo (Ier.2, 7) e nelle due notti, tra di loro affini, del senso e della volontà (1S 6; 3S 19, 7). La frase que annuncia il dono della terra promessa (“*terram Carmeli*” vs. 7Vg) da parte di Dio delimita circolarmente la vetta del monte Carmelo, sui cui si concentra tutta la struttura del grafico. Essendo il grafico preposto al dittico *Salita-Notte* come prospetto riassuntivo della dottrina esposta nell’opera, è chiara l’importanza che Ier. 2, 7 viene ad assumere nei confronti di tutta l’opera. Così, mediante il testo geremiano, che parla dell’introduzione del popolo eletto nella terra del Carmelo (vg), Giovanni vuole dare un supporto biblico al titolo della sua opera *Salita del Monte Carmelo*, titolo che, secondo il piano originale, doveva includere pure la *Notte*”. Foresti, 1981, pp. 241-242, traducción nuestra.

como reliquia en el Desierto de las Nieves (Málaga) hasta la amortización del siglo pasado. Andrés de la Encarnación mandó hacer una copia notarial que se conserva²²⁰.

Abundan los testimonios de su uso en Baeza y Granada para iniciar a sus religiosos en este camino de perfección, y por eso es nombrado en las copias y ediciones bajo los nombres “Monte de la Perfección” o “Monte Carmelo”. La tesis medular que gobierna el dibujo es la “senda” central, iniciada por el tema “Subida del Monte Carmelo: Espíritu de Perfección”, que viene enlosado por seis “nadas, y aun en el monte, nada”.

Desemboca en un espacio abierto circular en cuyo núcleo principal se lee: “*Sabiduria: Induxi vos in terram Carmeli, ut comederitis fructum ejus et bona illius*” (Ier 2, 7): “Sólo mora en este monte honra y gloria de Dios”, la conocida consigna ignaciana. Los vacíos circundantes vienen rotulados a la izquierda por un “no me da gloria nada” y los dones “paz, gozo, alegría y deleite”; por la derecha “no me da pena nada”, rodeado de: “piedad, charidad, fortaleza, justicia”. Un inmenso arco rodea todo y bajo el mismo hallamos escrito: “Ya por aquí no hay camino, que para el justo no hay ley, él para sí se es ley”²²¹.

Antonio Arbiol, quien comentó en 1723 el famoso dibujo, explicó del siguiente modo el sentido de las nadas sanjuanistas interpretando lo dicho tantas veces en *Noche, Cántico y Llama*:

En la nada puso el modo para venir al todo, el modo de tener al todo, el modo para no impedir al todo, y el indicio que se tiene de todo. Al pie del monte, bajo el camino derecho (...), pone las palabras de Cristo: ‘Estrecho es el camino que guía a la vida’, y sobre ellas: ‘Senda estrecha de perfección’ (...). En esta senda, que está en medio, pone cinco veces la palabra nada, y así desde el principio y en su progreso dice: *nada, nada,*

²²⁰ San Juan de la Cruz, *Obras completas*, ed. cit., 2005, p. 190.

²²¹ Es versículo inspirado en 1 Tim. 1, 9 y Rom. 2, 14. En Buenaventura, *op. cit.*, pp. 513-514 encontramos un pasaje que parece hermanar el pensamiento de ambos autores: “Y es que la Sagrada Escritura versa principalmente acerca de las obras de la reparación. De ahí es que trata, ante todo, de la fe, de la esperanza y de la caridad, virtudes que tienen que reformar al alma, y especialmente de la caridad. De ella dice el Apóstol que *es el fin de los preceptos*, en cuanto viene *de corazón puro, conciencia recta y fe sincera*. Ella es, según el mismo Apóstol, *la plenitud de la ley*”, (1 Tim. 1, 5 y Rom. 13, 10). La similitud puede asimismo derivarse de que remiten a los mismos libros sagrados.

nada, nada, nada. Estas cinco nadas, que están en la senda recta, corresponden a cinco géneros de bienes que están a la diestra de esta senda, y son: saber, consuelos, gozos, seguridad, gloria. Y a otros cinco bienes de la tierra, que están escritos a la siniestra de la senda recta, y dicen: descanso, ciencia, honra, libertad, gusto. Todo esto quiere decir que los bienes de la tierra, ni aun los bienes del cielo, nada ha de apetecer con desorden el alma, que netamente desea subir en derechura a lo supremo del monte santo de la perfección²²².

El dibujo se presentaba en la cabecera de la *Subida*, que remite a él, y también como hoja independiente, e inclusive como registro en aquellos breviarios del tiempo, para recordar según la edición de Ruano de la Iglesia²²³.

No contradice su doctrina de desapego el uso de estas imágenes en ciertos estadios de devoción, pero luego ha de pasarse al “manjar sólido”, como dice el Evangelio²²⁴. Debemos observar con especial cuidado la terminología. En la *Subida*, “figura” forma parte de una clasificación triple con “formas” e “imágenes”. Otras veces se asocia con “comparaciones” y “semejanzas” (*aenygmata*), y otras se asocia con “palabras”, “señales”, “noticias”. San Juan coloca su dibujo en la categoría de “figura”, como producto de la imaginación para fines meditativos:

De aquí, pues, es que todo lo que aquestos sentidos pueden recibir y fabricar se llaman imaginaciones y fantasías, que son formas que con imagen y figura de cuerpo se representan a estos sentidos. Las cuales pueden ser en dos maneras: unas sobrenaturales,

²²² Antonio Arbiol, *Mística fundamental de Cristo N. Señor, explicada por San Juan de la Cruz y el religioso perfecto*, Madrid, Imprenta de la causa de la V. Madre María de Jesús de Agreda, 1761. Citado por M. Andrés Martín, *op. cit.*, 1994, pp. 342-344.

²²³ *Subida*, ed. cit., p. 190. Libro Primero, cap. 13, nota 10: “En conclusión de estos avisos y reglas conviene poner aquí aquellos versos que se escriben en la *Subida del Monte, que es la figura que está al principio de este libro*”. También en *Subida*, ed. cit., p. 406, (Libro Tercero, cap. 2, párrafo 12), se lee: “Pero esto les viene de parte de la Sabiduría divina; que, por cuanto estas almas se ejercitan en no saber ni aprehender nada con las potencias, lo vienen generalmente, como lo decimos en el *Monte*, a saber todo, según aquello que dice el Sabio (Sab. 7, 21): El artífice de todo, que es la Sabiduría, me lo enseñó todo”. La cursiva es nuestra.

²²⁴ *Subida*, ed. cit., pp. 345-346, (Libro Segundo, cap. 17, párrafo 8): “Y por eso también a san Pablo le daba pena esta poca disposición y pequeñez para recibir el espíritu, cuando, escribiendo a los de Corinto (1 Cor 3, 1-2), dijo: Yo, hermanos, como viniese a vosotros, no os pude hablar como a espirituales, sino como a carnales; porque no pudisteis recibirlo, ni tampoco ahora podéis. *Tamquam parvulis in Christo lac potum vobis dedi, non escam*, esto es: Como a pequeñuelos en Cristo os di a beber leche y no a comer manjar sólido”.

que sin obra de estos sentidos se pueden representar, y representan a ellos pasivamente; las cuales llamamos visiones imaginarias por vía sobrenatural, de que habemos de hablar después. Otras son naturales, que son las que por su habilidad activamente puede fabricar en sí por su operación, debajo de formas, figuras e imágenes.

Y así, a estas dos potencias pertenece la meditación, que es acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras, fabricadas e imaginadas por los dichos sentidos; así como imaginar a Cristo crucificado, o en la columna, o en otro paso, o a Dios con grande majestad en un trono; o considerar e imaginar la gloria como una hermosísima luz, etc., y, por el semejante, otras cualesquier cosas, ahora divinas, ahora humanas, que pueden caer en la imaginativa. Todas las cuales imaginaciones se han de venir a vaciar del alma, quedándose a oscuras según este sentido, para llegar a la divina unión, por cuanto no pueden tener alguna proporción de próximo medio con Dios tampoco, como las corporales que sirven de objeto a los cinco sentidos exteriores²²⁵.

El propio San Juan explicando el tercer verso de la canción 36 en el *Cántico B*, dice del monte como símbolo:

Al monte y al collado: esto es, a la *noticia matutina* y esencial de Dios, que es conocimiento en el Verbo divino; el cual, por su alteza es aquí significado por el *monte*, como dice Isaías, provocando a que conozcan al Hijo de Dios, diciendo: *Venid y subamos al monte del Señor* (2,3); otra vez: *Estará aparejado el monte de la casa del Señor* (2,2) [y al collado]; esto es, a la *noticia vespertina* de Dios.

[...]

En decir, pues, el alma al Esposo, *vámonos a ver en tu hermosura al monte*, es decir: Transfórmame y aseméjame en la hermosura de la sabiduría divina que, como decíamos, es el Hijo de Dios [...] A este monte y collado deseaba venir la esposa cuando dijo: *Iré al monte de la mirra y al collado del incienso* (Cant 4, 6); entendiendo por el *monte de la mirra* la visión clara de Dios, y por el *collado de el incienso* la noticia

²²⁵ *Subida*, ed. cit., p. 323-324. También en p. 327, (Libro Segundo, cap. 13, párrafo 1): “Y por que esta doctrina no quede confusa, convendrá en este capítulo dar a entender a qué tiempo y sazón convendrá que el espiritual deje la obra del discursivo meditar por las dichas imaginaciones y formas y figuras, porque no se dejen antes o después que lo pide el espíritu”.

de las criaturas; porque la mirra en el monte es de más alta especie que el incienso en el collado²²⁶.

Su coetáneo Fray Luis en *De los nombres de Cristo* narra con amplitud múltiples sentidos de la palabra “Monte”²²⁷; utiliza profusamente su imagen a lo largo de dicha obra mediante acercamientos explicativos, desde la etimología, al símbolo, al término, a su carácter formal y sus significados. Sin embargo, es en este párrafo que sigue donde la semejanza entre los dos autores parece estrecharse. La descripción es tan gráfica que se diría que tenía presente ante sí la misma imagen del dibujo del *Montecillo*, incluso comparte los caminos inseguros:

Y no solamente es Christo grada y calçada y sendero por estas dos qualidades dichas, que son comunes a todas estas tres cosas, sino también por lo propio de cada una dellas comunican su nombre con él; porque es grada para la entrada del templo del cielo, y sendero que guía sin error a lo alto del *monte* adonde la virtud hace vida, y calçada enxuta y firme, en quien nunca o el passo engaña o desliza o tituba el pie. Que los otros caminos más verdaderamente son deslizaderos o despeñaderos, que quando menos se piensa, o están cortados, o debaxo de los pies se sumen ellos, y echa en vazío el pie el miserable que caminaba seguro²²⁸.

El *Monte de Perfección* diseñado por San Juan actúa, en resumen, como apoyo a su libro *Subida*, al tiempo que reproduce visualmente una síntesis del mismo. Servirá, en palabras de Pacho, “de cartilla espiritual”²²⁹, todo un “abc” mnemotécnico de ascesis y unión con Dios.

En conjunto, como consecuencia natural de la alta capacidad visual, metafórica y simbólica del carmelita, el método emblemático y sus procedimientos (mímesis, resumen, ejercicio) constituyeron una alternativa más a ese verter, revertir e incluso trasverter doctrina. La *compositio loci* actuaba en la memoria como organizadora de

²²⁶ *Subida*, ed. cit., p. 879.

²²⁷ *De los nombres de Cristo*, ed. cit., pp. 242-264.

²²⁸ *Ibidem*, p. 213.

²²⁹ Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 175.

sermones inductora de la meditación. El recurso a la imagen era práctica asidua, en variados géneros y códigos. Aprovechaba el espacio amplio dejado por un “umbral de la traducción” en plena ebullición y tránsito.

4. Modelos del método de citación de la Biblia

En el siglo XVI numerosos tipos de libros recogían el Texto Sacro, en parte o en todo, de diversas maneras. La Biblia en sí, con sus ediciones aprobadas o condenadas, era el objeto principal del que dimanaban abundantes opúsculos: un amplio repertorio de glosas, *elucidationes*, paráfrasis de los libros canónicos (o no), comentarios bíblicos, *postillae*, concordancias, florilegios, *artes praedicandi*, bestiarios, lapidarios, *exempla*, etc. Cada escrito diferirá en función del público al que se dirige: religioso, secular, pueblo llano, indoctos, mujeres. En tercer lugar, un grupo de obras catalogadas como “literatura menor” en las cuales era posible acceder a *excerpta* bíblicos insertos en un cuerpo textual o en códigos recopilatorios.

Cabe destacar que los predicadores constituían un nutrido grupo de consumidores no solo de Biblias, sino de los aledaños literarios que emergían del contacto con el Texto Sacro.

A esta división responde la organización del presente capítulo, cuyo propósito es otear el panorama en busca de posibles influencias en el método de citar la Biblia de San Juan de la Cruz en la *Subida del Monte Carmelo*. Para tal fin, y debido a lo vasto de la información disponible, se ha sintetizado el contenido de estos apartados temáticos. Como resultado, nos adentramos en la citación bíblica con un subcapítulo referido a la patristica (a través de *catenae* y glosas), el devocionario y la liturgia, otro dedicado a homilias y sermones, y un tercero que recoge una aproximación a algunos tratados espirituales.

4.1. Patrística, devocionario y liturgia

La tradición de los Padres de la Iglesia venía perpetuándose a lo largo de la Edad Media en la liturgia y en la literatura monástica para luego desarrollarse en las escuelas escolásticas de las universidades.

Cuando Diego Sánchez sitúa a San Juan de la Cruz en una línea de “patrología espiritual” caracterizada por utilizar el patrimonio cultural cristiano, resalta que dicho patrimonio viene asimilado por una incorporación secular al depósito espiritual y no es necesariamente dependiente de una fuente directa²³⁰. En efecto, resulta difícil, en el marasmo de ese depósito, detectar influencias concretas, pero intentaremos adentrarnos en él a pesar de lo arduo de la empresa.

Aragüés nos facilita pinceladas significativas sobre el estado de la cuestión de la divulgación de la obra de los Padres de la Iglesia:

Es Erasmo también quien contribuye de manera definitiva a la divulgación de la obra de los Padres de la Iglesia y la utilización de lugares procedentes de la literatura patrística en los escritos o sermones. Los conflictos religiosos del s. XVI y las controversias entre oratoria pagana y profana fomentarían el interés por la literatura Patrística, muy especialmente tras la decisión del concilio de Trento de acometer la reforma de la elocuencia sagrada y la declaración de que los Padres de la Iglesia eran los intérpretes más seguros. Los defensores de la ortodoxia católica -Carlos Borromeo y los jesuitas, sobre todo- tenían a gala valerse exclusivamente de la Biblia y los Padres para argumentar sobre cualquier tema, y consideraban innecesario acudir a la autoridad de escritores paganos. Para ellos, los Padres sobrepasan en elegancia a los gentiles y son espejo de elocuencia. El temor a la Inquisición y la férrea censura hizo el resto²³¹.

O'Reilly en sus artículos de 1991 y 1993 percibe la preeminencia que tanto la tradición patrística como el carmelita dan al sentido espiritual en la exégesis del Texto Sacro. Entender los versículos bíblicos espiritualmente quiere decir retener únicamente

²³⁰ Manuel Diego Sánchez, “La herencia patrística de Juan de la Cruz”, en *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, Espiritualidad, 1990, pp. 83-111.

²³¹ Aragüés, *op. cit.*, 1990, p. 63.

la lección que tales palabras tienen de válido para la vida espiritual y sus profundas realidades²³².

La crítica coincide a grandes líneas en que el contacto de San Juan de la Cruz con la patrística parece proceder de la lectura personal de los comentarios bíblicos, de los manuales escolásticos y de ciertos *florilegia*, aparte de alimentarse de la asidua lectura del *Breviario*. Vilnet trae a colación cómo, tras la reforma del Breviario habida en Trento, algunos se mostraban a favor de que el Oficio Cotidiano fuera el medio para que los monjes conociesen la Escritura, gracias a los numerosos fragmentos de la Biblia en él contenidos; otro sector sostenía que si eso se llevaba a cabo el Breviario se convertiría en un mero libro de estudio y dejaría de ser un libro de oración²³³. Cuando coteja las alegaciones contenidas en este librito con las de la obra sanjuanista, remarca que en las 46 citas de Isaías del Santo, 12 son procedentes del Breviario. De las 21 citas de San Juan sobre la Carta a los Romanos, encuentra 3 en el Breviario²³⁴. Todo ello le permitía un acceso constante a lo fundamental del pensamiento cristiano tradicional, según Mancho²³⁵.

De entre los Santos Padres mencionados por San Juan de la Cruz sobresalen Orígenes, el Pseudo Dionisio, San Agustín, Gregorio de Nisa, San Gregorio Magno (*Homilias y Morales*), San Bernardo y San Juan Clímaco. Las órdenes benedictinas (y por lógica las muchas que les siguieron, inspirándose en sus estatutos) observaron el consejo de San Benito quien recomendaba especialmente el estudio patrístico a sus hijos:

Pero para el que corre hacia la perfección de la vida monástica, están las enseñanzas de los santos Padres, cuya observancia lleva al hombre a la cumbre de la perfección. Porque ¿qué página o qué sentencia de autoridad divina del Antiguo o del Nuevo Testamento, no es rectísima norma de vida humana? O ¿qué libro de los santos

²³² Cf. Vilnet, *op. cit.*, p. 85.

²³³ *Ibidem*, p. 12. En la p. 13 cita indirectamente a Bataillon: “Les prêtres insuffisamment instruits pouvaient-ils assez profiter de leur Bréviaire pour en apprécier l’“armatura biblique”, et être, par l’Office, “conduits à la Bible”. Traducimos: “Los padres insuficientemente instruidos podrían aprovecharse del Breviario para apreciar la “armadura bíblica” y ser, a través del oficio, “conducidos a la Biblia”.

²³⁴ Vilnet, *op. cit.*, p. 15, donde además, suponiendo la frecuencia de recitado, Vilnet alega que “Il citera donc, ordinairement, semble-t-il, les versets de la Bible sans les vérifier”.

²³⁵ P. Elia y M^a J. Mancho, (eds.), *op. cit.*, 2002, p. XLV.

Padres católicos no nos apremia a que, por un camino recto, alcancemos a nuestro Creador?²³⁶

Los comentarios de los Santos Padres venían publicados en compilaciones como las *Catena*e o como la colección que Casiodoro reunió de selectos comentarios de variados escritores sobre todos los libros de las Sagradas Escrituras. No olvidemos tampoco la recursividad inherente a dichos comentarios: San Gregorio el Grande es encontrado frecuentemente en San Agustín; San Isidoro descansa sobre todos sus predecesores; la obra de San Juan Damasceno es una síntesis de la teología patristica. Los sermones de San Beda son un fragmento de los más grandes Padres²³⁷. La admiración que nuestro carmelita les profesaba condujo probablemente al contagio estilístico en la forma de comentar, por la vía del arte concionatorio y los libros devocionales²³⁸.

²³⁶ Epílogo de la Regla de San Benito, cap. 73, disponible en: <http://www.sbenito.org/regla/rb.htm#>: “*Ad perfectionem conversationis qui festinat, sunt doctrinae sanctorum Patrum, quarum observatio perducit hominem ad celsitudinem perfectionis... quis liber sanctorum catholicorum Patrum hoc non resonat, ut recto cursu perveniamus ad creatorem nostrum?*” (*Sanet Regula*, lxxiii).

²³⁷ A este respecto, la tesis doctoral de Alfons Puigarnau, dirigida por Amador Vega, *Imago Dei y Lux Mundi en el siglo XII*, rastrea los homilias medievales, especialmente los de Beda y otros Santos Padres, en el ámbito catalán. Disponible en: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/7481/tapt1de2.pdf;jsessionid=444AEBC5878DA89AFE4C15DB34A03A87.tdx2?sequence=1>, consultado en marzo 2014.

²³⁸ Encontramos en el prefacio de San Lucas de Beda, una curiosa ilustración sobre la forma de compilar comentarios. Beda se había disculpado de la tarea, porque ésta ya había sido plenamente realizada por Ambrosio. Acca, obispo de Hexham (740) responde que había muchas cosas en Ambrosio elocuentes y altas, que sólo podrían ser entendidas por los Doctores, y quería algo más simple para los ignorantes; Beda, a continuación describe el método que había seguido y manifiesta su preocupación por dejar clara la autoría de cada fragmento: “Habiendo reunido junto a mí las obras de los Santos Padres, verdaderamente los más dignos de ser empleados a tal tarea, me dispuse a buscar diligentemente lo que San Ambrosio, San Agustín, Gregorio y la mayoría de los Padres habían afirmado. El Apóstol de los Ingleses, el Traductor de la Historia Sagrada Jerónimo, y lo que los demás Padres han pensado de las palabras de San Lucas. Puse inmediatamente eso en el papel, sea en las propias palabras del autor, o en resumen si era necesario en mis propias palabras. Para ahorrarme el trabajo de inserción de una referencia al autor, en cada caso en mi propio texto, he marcado las primeras letras de su nombre al margen, para que nadie pueda acusar de un plagiador, esforzándome para no dejar como más las palabras de los hombres Ilustres”, cf. Beda, *In Lucae Evangelium expositio*, prologus (Epistola ad Accam), PL 92, 304C-305A, ed. D. Hurst, Turnhout 1960 (CCL, 120), p. 7, 96-122: “*Aggregatisque hinc inde quasi insignissimis ac dignissimis tanti muneris artificibus opusculis patrum quid beatus Ambrosius quid Augustinus quid denique Gregorius vigilantissimus iuxta suum nomen nostrae gentis apostolus quid Hieronimus sacrae interpretes historiae quid ceteri patres in beati Lucae verbis senserint quid dixerint diligentius inspicere satagi mandatumque continuo schedulis ut iussisti vel ipsis eorum sillabis vel certe meis breviandi causa sermonibus ut videbatur edidi. Quorum quia operosum erat vocabula interserere per singula et quid a quo auctore sit dictum nominatim ostendere commodum duxi eminus e latere primas nominum litteras imprimere perque has viritim ubi cuiusque patrum incipiat ubi sermo quem transtuli desinat intimare sollicitus per omnia ne maiorum dicta furari et haec quasi mea propria componere dicar*”

El Prior General, Audet, había prescrito en la Orden la lectura cotidiana de la Escritura y del Breviario, así que el contacto íntimo y frecuente con la misma era un hecho en San Juan de la Cruz. El precepto central refería que cada uno debía leer en su celda la Ley del Señor, meditándola día y noche. La reforma del Breviario fue polémica: unos deseaban que fuese para el clérigo un medio para conocer la escritura, mientras que otros sostenían que de ese modo se corría el riesgo de que acabase convirtiéndose en un libro de texto para estudio y no de oración. Juan de Arce sale en defensa de los clérigos menos cultos alegando al Concilio de Trento que estos, numerosos en su país, serían incapaces de leer directamente en sus Breviarios. Los Carmelitas contaban con una ventaja competitiva: su orden poseía Oficio y Misal propios, la vieja liturgia del Santo Sepulcro, conservada desde su origen palestino, impuesta en 1210 y todavía activa en 1560 a pesar de la reforma del Breviario. Vilnet encuentra muy probable la influencia del Breviario en la selección de citas bíblicas por parte de nuestro santo y según le parece, cita los versículos sin comprobarlos, de memoria. Nuestra tesis contribuye a reafirmar la teoría de los biógrafos en torno a que solía tener en su celda la Biblia, el Breviario y el *Flos sanctorum*. Aunque no es determinante, resulta probable que estas obras condicionaran la elección de citas bíblicas. Vilnet es partidario de que el santo se guiaba por una comprensión global de la teología de los libros enteros, y no por citas fragmentarias²³⁹.

Las obras de los antiguos autores del Carmelo, según refiere Vilnet siguiendo a François de Sainte-Marie, estaba plagada de citas bíblicas, sobre todo la *Institución de los primeros monjes (Liber de institutione primorum monachorum)*, el principal libro de lectura espiritual para las hermanas impreso en Venecia en 1507 en el *Speculum fratrum ordinis carmelitorum*. De hecho encuentra en la obra de San Juan de la Cruz algunas citas que reiteran las de la *Institución* en la *Subida* y en la *Noche Oscura*²⁴⁰.

multumque obsecro et per dominum legentes obtestor ut si qui forte nostra haec qualiacunque sunt opuscula transcriptione digna duxerint memorata quoque nominum signa ut in nostro exemplari repperiunt adfigere meminerint”. La traducción es nuestra.

El análisis de ejemplos de cómo citan biblia las *catenae*, devocionarios y liturgia y su cotejo con la *Subida* conforma una línea de investigación que resta en abierto en este trabajo.

²³⁹ Vilnet, *op. cit.*, p. 184. Creemos que ambos enfoques son compatibles, y no excluyentes.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 10: “Des vieux auteurs du Carmel, dont le souvenir demeurerait vivace, les ouvrages fort vénérés au Carmel Réformé étaient emallés de citations d’Écriture [...] Saint Jean de la Croix lui-même s’est éclairé à cette doctrine. Pourtant, à peine retrouvera-t-on, dans son oeuvre, quelques-unes des multiples citations bibliques de *l’Institution*”. Compara la *Subida* (3, 32) con las páginas 113-114 de

Guido (o Guigo) II el Cartujo, en su *Scala Paradisi* establece una correspondencia entre los estadios contemplativos y las potencias del alma que vale la pena traer a colación: durante la *lectio*, el lector hace uso de sus sentidos, en la meditación aplica las capacidades racionales, en la oración experimenta emociones. La contemplación, no obstante, trasciende las facultades anímicas pues es la respuesta del Señor a los orantes. Asimismo vincula los cuatro grados a los niveles de elevación espiritual, a saber: “el primer grado es para los principiantes, el segundo para los experimentados, el tercero para los devotos y el cuarto para los bienaventurados”²⁴¹.

La *Subida* se dirige a todos los que comienzan el sendero de la purgación: “Da avisos y doctrina, así a los principiantes como a los aprovechados”, pero apenas unos párrafos después la generalidad se desmiente y pasa a especificar como destinatarios a frailes y monjas del Carmelo “a quien Dios hace merced de meter en la senda de este monte; los cuales, como ya están bien desnudos de las cosas temporales de este siglo, entenderán mejor la doctrina de la desnudez del espíritu”.

Ese camino de contraluces, valles y cimas, reproduce de alguna manera las idas y venidas estructurales en la *Subida*, que dista de ser un sendero sin desafíos. Aunque recto en el sentido moral, no lo es en el geográfico y en lo que toca al devenir de las almas en él. Pacho afirma que

las cuatro etapas [...] dispuestas cronológicamente se suceden en este orden: trabajos y amarguras de la mortificación, penas y estrechos de amor, unión de amor en desposorio espiritual, consumada unión de amor en matrimonio espiritual. [...] Resulta claro que San Juan de la Cruz retiene como básica la tradicional estructuración de las tres vías, purgativa, iluminativa y unitiva, o su equivalente de principiantes, aprovechados y perfectos. [...] la concordancia del esquema basilar del primer *Cántico* con el desarrollado por San Juan de la Cruz en las demás obras (*Subida*, *Noche* y *Llama*) es

François de Sainte Marie, *Les plus vieux textes du Carmel*, Paris, Seuil, 1944, pp. 113-114. Girón 2010, p. 235, apunta que San Juan pudo acceder a esta obra durante su noviciado.

²⁴¹ Cf. Nakládalová, *op. cit.*, p. 231. Asimismo Luis de Alarcón en 1547 recomienda lecturas dependiendo del grado: para los doctos, la Biblia con sus glosas y los Santos Padres, para los indoctos, el Santo Evangelio, el *Vita Christi*, el *Vitas Patrum*, las *Meditaciones* de San Agustín, el *Contemptus Mundi*, el *Flos Sanctorum* y semejantes. Coincide en buena parte con los que Santa Teresa pide para sus monjas. Vid. Luis de Alarcón, *Camino del Cielo. Y de la maldad y ceguedad del mundo*, Barcelona, Juan Flors, 1959, p. 96.

perfecta. Desde el principio tiene maduro su sistema espiritual y se mueve siempre dentro del mismo marco estructural²⁴².

Concordamos con Ruiz en que “no hace falta romper los esquemas sanjuanistas para dar lugar a diferentes ordenaciones. Él mismo ha previsto infinidad de experiencias normales, que siguen ritmo diferente del ‘ordinario’”²⁴³. Como dice Pacho a respecto del *Cántico*: “no es la trama poética la que guía ahora la pluma, sino la trabazón doctrinal”²⁴⁴.

A la manera de referir las intertextualidades y concordancias se suman la *lectio* (recitar en voz alta), *meditatio* y *ruminatio*, fases clave a la hora de comprender, asimilar y memorizar el texto que luego habrá de exponerse²⁴⁵.

En lo que atañe a la traducción de fragmentos bíblicos, el Santo, para Pacho, no parece seguir las versiones en circulación sino que prefiere hacerlas “a su gusto”, equilibrando fidelidad con libertad²⁴⁶. Una clave de esta aparente holgura de San Juan de la Cruz como traductor del Evangelio nos las ha brindado O’Reilly al aclararnos qué era la *lectio divina* y cómo se leía susurrando. Era la manera de meditar las Escrituras en la liturgia y en la orden²⁴⁷.

Para O’Reilly tres factores se conjugan como responsables de la influencia de la *lectio divina* en el manejo de las Escrituras por parte de San Juan de la Cruz: el estudio de teología en Salamanca, el uso litúrgico y devocional de la Biblia en la vida conventual y la práctica de la *lectio divina* propiamente dicha. La *lectio divina* se

²⁴² Eulogio Pacho, “La clave exegética del *Cántico Espiritual*”, en *Ephemerides Carmeliticæ*, 9 (1958), pp. 307-337 y 11 (1960), pp. 312- 351, pp. 342-343.

²⁴³ Ruiz, *op. cit.*, 1968, p. 45.

²⁴⁴ Pacho, *op. cit.*, 1960, p. 349.

²⁴⁵ B. Stock, “*Lectio divina* y *lectio spiritualis*: la scrittura come pratica contemplativa nel Medioevo”, *Lettere italiane*, 52, 2 (2000, aprile/giugno), pp. 169-183, pp. 174 y ss. Se distinguen dos modalidades de lectura piadosa: la *lectio spiritualis* examina la naturaleza de la reflexión interior y el papel de las palabras y de las imágenes en la experiencia ascética o mística. La *lectio divina* funde lectura, oración y meditación en un único momento de devoción. En esta última la *ruminatio* no se concebía como un acto exegético sino como una lectura apacible que hace participar el corazón y desemboca en la oración. La *lectio divina* es realizada en presencia de Dios y considerando el Evangelio como un libro vivo, sobre el que se medita amorosamente.

²⁴⁶ Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 359.

²⁴⁷ Vid. Santiago Guerra, “San Juan de la Cruz y la teología mística del siglo XX”, Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, Ávila, 23–28 de Septiembre de 1991, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, III, pp. 177-193.

presenta como un método de lectura de la Escritura, de los Padres de la Iglesia y de los Padres del monaquismo. Consiste en una lectura lenta y meditativa del texto, hecha más con el corazón que con la inteligencia, sin una finalidad práctica, sino simplemente para dejarse impregnar por la Palabra de Dios. Este método tiene sus orígenes en el siglo XII y se relaciona con la “teología monástica”. En esta época la pre-escolástica había desarrollado su método que iba de la *lectio* a la *quaestio*, seguía la *disputatio*. Los monjes desarrollaron su propio método: la *lectio* conducía a la *meditatio*, después a la *oratio* y un poco más adelante se añadirá la *contemplatio*.

Por otro lado, la frecuencia de la lectura en voz alta exaltaba la capacidad asociativa del sonido y las palabras en los oyentes, que memorizaban así con facilidad frases enteras de las Escrituras; del mismo modo, este tipo de lectura oral suscitaba la relación entre un fragmento y otro, apoyándose en la similitud fónica o formal de vocablos o estructuras²⁴⁸.

Otro rasgo heredado de la Patrística es la preferencia por el Antiguo Testamento. El hecho de que en su obra en prosa dos tercios de las citas pertenezcan al Antiguo Testamento debe verse como una preferencia aleatoria, sino como el fruto, por un lado, del empleo de los *Salmos* en la devoción cotidiana, y por otro, de que la exégesis monástica medieval solía citar con más frecuencia el Antiguo que el Nuevo Testamento²⁴⁹. Tanto la lectura asidua de la Biblia como las discusiones sobre la misma constituían excelentes vehículos para la fluida diseminación del discurso sagrado. De esta manera de leer la Biblia también deriva para O’Reilly la preferencia de San Juan de la Cruz por el Antiguo Testamento²⁵⁰.

Además, el oficio divino que el místico recitaba constaba fundamentalmente de textos del Antiguo Testamento, que se interpretaba no como libro histórico sino sobre todo simbólico. Este mismo uso es el que le da San Juan, quien insiste en la centralidad

²⁴⁸ La rima, la poesía y las canciones son también mecanismos orales tradicionales usados con fines mnemotécnicos. Como veremos, San Juan de la Cruz consigue con la musicalidad y sencillez (preñada de contenido) de sus canciones contagiar rápidamente a sus oidores y lectores, de manera que puedan hacer suya la letra para desgranarla en meditación pausada, especialmente en ausencia de libros.

²⁴⁹ Vid. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’écriture*, dos vols., París, Aubier, 1959, En esa obra Lubac coloca a Orígenes como fundador de toda la teoría medieval de la interpretación.

²⁵⁰ Según O’Reilly, “sorprende a menudo el método de exégesis que emplea el santo, concretamente la primacía que concede al sentido espiritual o alegórico de la Biblia, el cual muchas veces parece arbitrario o excéntrico”. Terence O’Reilly, *op. cit.*, 1991b, p. 25.

de Cristo como mensaje último y como figura en la cual se actualizan y renuevan todas las promesas de la alianza y de la ley mosaica.

Un tercer rasgo es el protagonismo de la explicación alegórica o moral del Evangelio, que venía siendo la predominante desde el propio Jesús y sus apóstoles, pasando por Teófilo de Antioquía y los Padres Apostólicos²⁵¹. El Nuevo Testamento es la clave desde la que se interpreta el Antiguo; así lo hacen los Apóstoles, San Pablo, y los *Hechos*, donde se narra cómo en las primeras apariciones de Jesús Resucitado, se les abría el entendimiento a la comprensión, gracias al Espíritu Santo, en la presencia de Jesús, y desde Pentecostés con el don de interpretación de lenguas. No ha de confundirse lo que hoy entendemos como traducción y conocimiento de idiomas con el don de saber entender las Escrituras en sus más profundos sentidos, el de interpretación.

De la frecuencia litúrgica hereda el vocabulario y gramática bíblica. Jean Leclercq afirma que en la tradición monástica la Biblia no solo moldeaba totalmente la memoria del individuo, sino que también la alimentaba enteramente de palabras e imágenes, de modo que la persona acababa por expresarse espontáneamente con un vocabulario bíblico²⁵². Esta misma tendencia se comprueba en la *Subida* (y *Cántico*), donde la relación con el texto bíblico evoluciona desde una visión más instrumental (traducción literal del latín) a otra más afectiva, diríase “orgánica” (inserción y fusión de frases bíblicas literales en castellano dentro del discurso), como veremos.

Es probable que conociese la Biblia Glosada, en la versión de la *Glosa Ordinaria* de Walafrido de Estrabón del siglo IX y la *Glosa Interlineal* de Alselmo de Laón (Laudunensis) del siglo XI, que tienen más de comentario que de literal. Ambas se publicaron posteriormente unidas. De esta misma época datan las *Catena Patrum*, posiblemente realizadas a partir de varios compiladores, y que no serán publicadas hasta 1546 y 1586, según Juan Andrés²⁵³. La *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria et postilla Nicolai Lyrani* tenía ediciones corriendo por Europa desde finales del siglo XV (por ejemplo la de Venecia, 1481), y en España desde 1545, si no antes.

²⁵¹ Juan Andrés, *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, vol. VI, Madrid, ed. Verbum, 2001, p. 434.

²⁵² Jean Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge: l'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1963, p. 75.

²⁵³ Juan Andrés, *op. cit.*, p. 445.

En conjunto, tras un somero cotejo de posibles similitudes entre las ediciones de las *Glosas* y los comentarios patrísticos con la *Subida*, queda claro que en cuanto caldo de cultivo fértil para la inspiración en el texto bíblico, marcó la manera de leer, escribir e interpretar en San Juan que se atestigua particularmente en rasgos tales como el uso del sentido moral y la preeminencia del Antiguo Testamento, en lo temático, y en el uso de los reformuladores, en lo formal. Sin embargo, no se trata de una influencia “directa” ni rastreable. A grandes líneas sigue el Magisterio de la Tradición pero su libertad en la traducción y en la aplicación de sentidos, su manera de citar y comentar la Biblia, parece más atribuible a la tradición homilética y sermonística. En cierto modo, como se verá a continuación, sus comentarios constituyen una suerte de sermón escrito.

4.2. Homilías y sermones

Desde los orígenes del Cristianismo la tensión dialéctica en torno al papel de la retórica en la difusión del mensaje evangélico era enorme. Dos grandes bloques dividían a los predicadores: el de los que aceptaban la eficacia de la preceptiva convencional de la oratoria sacra -San Juan de la Cruz cierra la *Subida* diciendo que “el buen estilo y retórica y buen término hace mucho al caso al predicador”²⁵⁴-, y el de los que defendían el agustiniano *rudius loquere* (no importa ser condenado por el gramático, con tal de que todos entiendan)²⁵⁵.

Habida cuenta de los peligros de malinterpretación, algunos en la época consideran que el estilo rústico del Texto Sacro se resiste a ser comprendido con la facilidad con que se adquieren, por ejemplo, los textos grecolatinos²⁵⁶. De ahí parten las precauciones a la hora de consentir traducciones de la Biblia o fragmentos de la misma, de ahí surge también el caudal de esa “literatura intermedia”, como los libros

²⁵⁴ *Subida*, ed. cit., p. 482.

²⁵⁵ Salvador Ros, *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1991, p. 289.

²⁵⁶ Nakláladová, *op. cit.*, p. 114: “La transición entre el sofisticado discurso clásico y la letra de la Biblia es brusca y abrupta, advierte Budé, ya que las delicias retóricas de los clásicos se *digieren* con más facilidad que el *alimento rústico* del Texto Sagrado”.

devocionales, donde el lector obtiene el Texto Sacro comentado, “predigerido”, suavizado al paladar ignorante, en especial los indoctos en latín. En el sentido del avance espiritual, San Jerónimo había indicado un orden para aprender la Escritura: primero el *Salterio*, después los *Proverbios de Salomón* y *Qohelet*, después el *Nuevo Testamento*. Solo cuando el alma está ampliamente preparada a través de una larga relación de intimidad amorosa con Cristo, puede abordar con provecho, dice, el *Cantar de los Cantares*.

El *ars praedicandi* aparece a principios del siglo XIII. Según Murphy, en realidad, ya en Nehemías 8 se recoge: “Y leían el libro de la ley de Dios claramente [o ‘interpretándola’], y ponían el sentido, de modo que entendiesen la lectura”. De manera que en dicho culto era práctica habitual la lectura integrada con su comentario.

Murphy encuentra antecedentes de interpretación de las Escrituras en la predicación del mismo Cristo (sus referencias a lo que hoy llamamos Antiguo Testamento) y de San Pablo (otro experto conocedor de la Ley y de las Escrituras)²⁵⁷. En San Pablo puede leerse cómo el orador cristiano tiene el deber de trabajar para que se salven los que le escuchan y no para triunfar con su disertación ni con palabrería.

Las palabras de Jesucristo vinieron a constituir un “nuevo” Testamento, apodíctico, respecto al Antiguo conocido por los judíos. El Evangelio de San Mateo recoge que Cristo, en compenetración con la liturgia judía, distinguía netamente entre parábolas y discurso directo, entre evangelización como anuncio y enseñanza como exposición de la doctrina, con frecuentes analogías y metáforas entre lo terreno y lo divino. En la sinagoga combinaba la interpretación textual con la exhortación moral. El culto ortodoxo en la sinagoga constaba de tres elementos orales, a saber, oración, lectura bíblica y exégesis de las Escrituras. La exégesis judía solía emplear recursos tales como la concordancia de textos, sentidos múltiples de términos, relación de un pasaje con otro/s o con toda la Historia Sagrada, etc. Como recoge Murphy citando a Rypon de Durhan, “la búsqueda de significados en el Testamento tenía siempre por objeto determinar cuáles acciones humanas quería Dios”, aunque no siempre fuera fácil demarcar el límite entre enseñanza y predicación²⁵⁸.

²⁵⁷ Murphy, *op. cit.*, 1986, pp. 282-287.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 284.

En la predicación, a la primera fase en la persona de Jesucristo, sigue la teoría expuesta por San Agustín en *De doctrina christiana*, para quien la retórica en sí misma no es virtuosa ni viciosa, sino que depende del uso que se haga de ella. Le sigue San Gregorio Magno con su *Cuidado Pastoral*, (*Cura Pastoralis*), publicado en el 591 y cuyas ideas imperarán hasta comienzos del siglo XIII. En la parte III da instrucciones acerca de la necesaria adecuación del mensaje, único, a la diversidad de oyentes. Hay aportaciones posteriores como las de Rabano Mauro y Alain de Lille. La tercera fase, en la primera mitad del siglo XIII viene marcada por la aparición de la predicación temática, basada en divisiones o ampliaciones²⁵⁹.

La aparición de un tipo de predicación que Murphy denomina “homilético” supone un punto de inflexión en la historia de las *artes praedicandi*. La homilía mantenía un enfoque personalizado, ajustado a la ocasión coloquial. El vocablo “homilía”, del griego, había sido popularizado por Orígenes, pero no era muy corriente en el siglo IV. Conviene recordar que la ampliación del término a todas las artes de predicar es moderna. La homilía soslayaba las recomendaciones estilísticas de la retórica en pro de una mayor intimidad con las Escrituras. Orígenes solía efectuar interpretaciones alegóricas de la Biblia y mostraba una cuidadosa determinación de las múltiples interpretaciones de un texto y un análisis oral escrupuloso, de manera que el texto era el organizador del discurso y el orador podía dejar de lado los preceptos sobre memoria y disposición para concentrarse en su “glosa hablada”, o “comentario hablado”, que puede comenzar y acabar en cualquier parte sin perjudicar el tema. San Juan de la Cruz va a tomar esta *dispositio* y aplicarla a su poema, que actúa como eje vertebrador del orden de las declaraciones. Para Murphy, “todas las pruebas nos llevan a la conclusión de que, durante siglos, muchos eclesiásticos consideraron la elección deliberada de la no-teoría como un camino viable para responder al mandato de predicar dado por Jesucristo”²⁶⁰.

El *De arte praedicatoria* (1144?) de Alain de Lille constituye otro hito importante. Combina materias sobre virtudes (obediencia, perseverancia) con otras sobre vicios (gula, lujuria). Señala tres noches del alma (cap. XLVIII): de la ignorancia, de la culpa y de la tribulación mundana y entreteje en ocasiones una cita ajena con

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 281.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 306.

frases propias. La *forma praedicandi* ha de inspirarse en autoridades teológicas en especial los Evangelios, las Epístolas de Pablo, los Salmos y los Proverbios. Para Alain de Lille, la Biblia es materia y forma, punto de partida para las proposiciones teológicas, apoyadas por lo que llama “*rationes*” y proveedor de autoridades y citas, continuando la tradición de San Pablo, San Agustín, Guiberto de Nogent y San Gregorio. En todo esto San Juan de la Cruz parece deberle una deuda al pensador de Lille.

Hay un despuntar del interés por la forma de predicar que deja de lado el habitual enfoque hacia el asunto. Predicación “artística” es el término acuñado por Tomás de Salisbury en la segunda parte de su *Summa de arte praedicandi*. En ella, explica que el predicar tiene por objeto el anuncio y la instrucción, la materia por estudiar es la fe, las buenas costumbres, las virtudes y los vicios. Defiende que el fin del orador y del predicador es el mismo, pues ambos usan el arte de hablar para persuadir.

Respecto al aporte de pruebas, Tomás de Salisbury reconoce que la página sagrada, con la ayuda de la teología, tiene sus *loci* especiales, más allá de los de la retórica y la dialéctica. Las divisiones son recomendables para que el auditorio siga con facilidad, pero tampoco han de ser tantas que conduzcan a confusión, y recomienda que cada argumento venga acompañado de una autoridad bíblica. El sermón artístico anticipa lo que dos décadas después se denominará sermón “temático” o “de estilo universitario”.

Hacia 1245 despunta Ricardo de Thetford con su *Ars dilatandi sermones*, que fue erróneamente atribuida a Buenaventura. También a él se atribuyó el tratado *Omnis tractatio...*, publicado bajo el título de *Ars concionandi*, donde propone sermones *ad clericos* y *ad populos* y que se limita explícitamente a los modos de amplificación. Ranulfo Higden explica posteriormente que esta amplificación nunca debe contradecir el sentido literal, ni un artículo de fe, ni ir en contra de la verdad.

En efecto San Juan de la Cruz no falta a estos criterios. Vilnet declara lo mismo diciendo que el santo no puede ser acusado de traicionar el sentido obvio de los términos, a pesar de las afirmaciones desconcertantes de la estrofa 38 del *Cántico* acerca de la Escritura. En esas páginas revela una exégesis donde cada palabra es conservada, salvaguardado su valor literal. Dice lo que raramente leyeron los exégetas, en cuyas explicaciones prima un sentido general, mientras que San Juan de la Cruz lo aplica a la experiencia particular e individual del alma. Aunque la letra y el sentido no han

cambiado, sí lo ha hecho su peso espiritual: la misma realidad pero en una realización más elevada. No excluye la interpretación de aquellos hombres de buena fe provistos de aclaraciones científicas, sin embargo la sobrepasa, porque un “perfecto” comprende más (“davantage”) sobre esas mismas palabras, las lee en profundidad²⁶¹.

Murphy resume en cinco elementos el sistema retórico del predicador medieval: las Escrituras con sus glosas, las colecciones de *exempla*, las concordancias y listas alfabéticas (cuadros de tópicos y ayudas bibliográficas para buscar materiales), las colecciones de sermones, y en último lugar, el *ars praedicandi* misma.

Si todo esto nos interesa es porque, cuando en la *Subida* San Juan apuntala sus explicaciones con textos bíblicos de los que hace derivar una interpretación, esta puede considerarse amplificadora y libre, más en deuda con el arte de predicar que con el método exegético, en la medida en que de manera sistemática vincula dicha interpretación a virtudes y vicios espirituales, con un carácter moral aplicable a “avanzados”, es decir, no se trata de un adoctrinamiento de masas, o de feligreses, sino de especialistas que ya han iniciado el camino de perfeccionamiento interior.

En resumen, el género retórico del *ars praedicandi* se origina antes del 1200 y se caracteriza porque especifica una materia especial y establece un plan de disposición para los sermones, el cual contiene un “protema”, seguido de una “oración”; le sigue la declaración del “tema” (cita bíblica) con la “división” y “subdivisión” de esta cita, amplificada de diversas maneras. A veces finaliza con una “conclusión”. Como puede percibirse, la estructura refleja en buena medida una analogía con el método declaratorio de San Juan de la Cruz en la *Subida*.

Estas obras, de manera directa o indirecta, fueran o no objeto de lectura de San Juan de la Cruz, sirven para trazar la evolución de las *artes praedicandi* en el momento en que el carmelita se dispone a dar sus explicaciones. Habría asistido a inúmeros sermones y homilías, así como habría sido instruido en el arte de predicar.

En lo que atañe a las funciones de la *oratio sacra*, la *Retórica Eclesiástica* de Fray Luis de Granada insiste en dos funciones narrativas: el *docere* y el *movere*²⁶².

²⁶¹ Cf. Vilnet, *op. cit.*, pp. 173-174.

²⁶² Fray Luis de Granada, *Seis libros de la Rhetorica Ecclesiastica*, en *Obra Selecta*, Madrid, Imp. de M. Rivadeneyra, 1848-1849, vol. 3, p. 505: “tanto al oficio del orador como al del predicador pertenece: enseñar, deleitar y mover”.

Elena Artaza describe los cuatro tipos de narración sacra en los que la materia del sermón, dependiendo de la intención, puede encuadrarse y que Fray Luis de Granada distingue en su *ars praedicandi*: discurso deliberativo, epidíctico, didascálico o exegético. Es en este último donde se incluye la homilía²⁶³.

Tanto el sermón, como el tratado que quiere ser la *Subida*, tienden a la salud espiritual del alma, motivo por el cual el género idóneo para tal discurso (*genus dicendi*) habría de ser el sublime, pero este se mezcla con el humilde (para enseñar) y con el medio o moderado (para alabar o vituperar).

A primera vista parece que la *Subida* comparta esa primera función docente pero no tanto la “moviente”, más propia de la exhortación sermonística. Sin embargo, la *Subida* también posee su “*movere*” y su “*conmovere*”, concentrado en especial en los versos, y materializado por medio de figuras y recursos retóricos, diversos por necesidad, de los del género del sermón. Así lo ve Cuevas cuando afirma que San Juan de la Cruz “potenciará lo que K. Bühler llama función conativa o apelativa del lenguaje, desarrollando el *ornatus* con atención especial a las figuras aptas *ad mouendum*”. “Conmover para persuadir, a la vez que se deleita y enseña”²⁶⁴.

Las diferencias entre ambos géneros también deben señalarse: en el dominico Fray Luis de Granada el sentido alegórico es superior a los demás mientras que en San Juan es superior el moral. Ambos autores, además de enseñar, también “doblan y deleitan”, cumpliendo con el tópico *delectare et prodesse*. Coinciden ambos autores en la aducción de textos bíblicos como prueba argumentativa para refrendar las aseveraciones hechas. Para Fray Luis de Granada, este método es el más adecuado para corroborar lo ya confirmado. En San Juan de la Cruz, la Biblia, además, llegará a ultrapasar esta función imbricándose con el texto final de manera casi indisoluble²⁶⁵.

²⁶³ Elena Artaza, *El ars narrandi en el siglo XVI español*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989.

²⁶⁴ Cuevas García, *op. cit.*, 1992a, pp. 31-32. “Así —observaba el P. Granada— se ha de despertar el ánimo del oyente, que ya empezaba a conmovirse por la grandeza de la cosa, con figuras a propósito para esto”. Tales figuras, pertenecientes a las “de sentencia”, recibían por antonomasia el nombre de “figuras afectivas”. En la p. 33: “Surgidas de la búsqueda de una reacción emotiva del lector u oyente, constituían recursos automatizados que solían concretarse en la *exclamatio*, *evidentia*, *sermocinatio*, *fictio personae*, *expolitio*, *similitudo* y *aversio*”.

²⁶⁵ Cristóbal Cuevas García, *op. cit.*, 1992a, p. 30: “Como ya hemos escrito en trabajos anteriores, el arte tiene para San Juan de la Cruz un carácter instrumental, que hace deseable su perfección en cuanto de ella depende el efecto que ha de hacer en sus destinatarios. Por eso dice que su intención —y la de San Pablo en I Cor 2, 1-4— “no es condenar el buen estilo y retórica y buen término, porque antes hace mucho al caso al predicador, como también a todos los negocios; pues el buen término y estilo aun

Si se observa por ejemplo el siguiente sermón de San Antonio de Padua, se verá que el método exegético que sigue es muy parecido al del reformador carmelita. Nótese especialmente el fragmento que destacamos en cursiva, al que adiciona otra explicación ulterior, de cuño instructivo y aclarativo, como San Juan de la Cruz:

Después de haberles lavado los pies, los hizo descansar bajo el árbol, que era El mismo. “Me senté a la sombra de aquel a quien tanto deseaba; y *sus frutos o sea, su cuerpo y su sangre* son dulces a mi paladar” (Cant 2, 3). Este es el bocado de pan, que puso delante de ellos y con el cual corroboró sus corazones, para soportar las fatigas.

Aunque el franciscano parte de la versión en su propia lengua y omite el original latino, coincide en adicionar a las palabras clave (“sus frutos”) una frase de enlace (“o sea”) en aposición, seguida de un segmento interpretativo que esclarece el significado simbólico profundo de tales palabras (“su cuerpo y su sangre”) y lo hace insiriendo tal explicación dentro de la misma frase original, que, reiteramos, aunque debió de estar en italiano, comparte la misma estructura que las de nuestro santo.

La fuente esencial de la *argumentatio* del sermón enfatiza el papel de la *lectio varia* como recurso oratorio y como origen de la erudición teológica. Esa “varia lección” de las Santas Escrituras las convierte en un “tesoro de cosas nuevas y antiguas”²⁶⁶.

En 1605 el doctor Francisco Terrones del Caño en su *Arte o instrucción de predicadores* distingue dos clases de sermones: los de un tema o materia y aquellos otros en que se apostilla el Evangelio. A partir de esta división primitiva, Francis Cerdán y Hilary Dansey Smith tipifican tres clases:

- 1) el sermón de un solo tema;

las cosas caídas y estragadas levanta y reedifica, así como el mal término a las buenas estraga y pierde” (S3, 45, 5). Pero si su deseo es mover a los lectores a emprender el camino místico, la recurrencia a una retórica basada en el *mouere* le resulta insoslayable. Partiendo de la realidad de que él mismo está conmovido (Horacio, *Ars*, 102-103), ha de buscar en sus palabras cuanto pueda conmover. Por eso dice, a propósito de la escultura religiosa, que en “lo que toca a las imágenes..., las que más mueven la voluntad a devoción se han de escoger” (S3, 35, 1 y 2)”.

²⁶⁶ *Ibidem*, ed. cit., p. 400.

2) el paradoxón o sermón compuesto (categoría que abarca los sermones ocasionales y los diferentes panegíricos fúnebres o de santos);

3) la homilía o sermón que expone y apostilla la letra del Evangelio del día²⁶⁷. Es este último tipo el que más nos interesa por acercarse más al discurso de la *Subida*.

Desde el 800 concurren a edición varios formatos de homiliario. Suelen recoger el autor de la homilía, el día litúrgico al que corresponde (p. ej. “*homelia feria quarta, qua cinerum dicitur, ex Euangelio Cum ieiunatis*”, “*Domenica prima adventus Domini*”), y la enunciación del capítulo de la Biblia que se comenta, sin versículos, por ejemplo: “*Matthai sexto*”. Dentro del comentario aparecen frases literales de la Biblia en cursiva, y una apostilla en los márgenes con la referencia bíblica del tipo “Rom 6”, “Luc 17”. Nótese que no se hace uso de los versículos, sino de los capítulos como se vio acerca del *Fructus*. A partir del año 1000 se perciben algunas inserciones interlineares que parecen perseguir la aclaración textual y no la referencia. Hacia el 1500 la frase literal se resalta en otro color de tinta (rojo) y se estabiliza el uso de las referencias a los capítulos al margen, así como otros recursos al aparato textual para una mejor organización del contenido dentro de las compilaciones, tales como la numeración o indexación de folios y divisiones²⁶⁸.

En el supuesto de que San Juan no recurriese directamente para consulta o inspiración a los homilarios y sermonarios a su disposición, el nexo vehicular entre los homilarios y la *Subida* pudo ocurrir a través del devocionario, el cual incluía buena parte de las homilías de los Santos Padres. Al adentrarnos en este género, llama la atención su semejanza con la estructura de la *Subida*: la cita bíblica en latín seguida de texto romance, las concordancias bíblicas, la interpretación de carácter simbólico/libre de las Escrituras y la aplicación (*moraliter*) al consabido tema de vicios y virtudes²⁶⁹.

²⁶⁷ Francis Cerdán, “Oratoria sagrada y reescritura en el Siglo de Oro: el caso de la homilía”, *Criticón*, 79 (2000), pp. 87-105 y Hilary Dansey Smith, *Preaching in the Spanish Golden Age. A Study of some Preachers of the Reign of Philip III*, Oxford, Oxford University Press, 1978, pp. 44-59.

²⁶⁸ Son apreciaciones personales basadas en la observación de los quince homilarios que ofrece la base de datos “*eupeana.eu*”, entre el año 801 y 1556.

²⁶⁹ Por ejemplo véase *Homiliario euangelico en que se tratan diversas materias espirituales, y lugares notables de Escritura, en grande beneficio de las almas, y reformation de costumbres deprauadas*, de Juan Bautista de Madrigal (O.F.M.). Disponible en: http://books.google.es/books?id=8XA6rsY0EW4C&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Consultado en enero de 2014.

consultado en marzo 2014. En la p. 95: “Prosigue: la mujer, quando pare, tiene tristeza porque ha venido su hora. V. 21. Por la mujer entendemos aqui la Santa Iglesia, la qual es fecunda en parir

San Juan de la Cruz hereda de ellos la costumbre de organizar en torno a tópicos en la *Subida*, a saber, las potencias y las virtudes teologales.

Hecho este recorrido por la historia de las *artes praedicandi*, veamos en concreto algunos ejemplos coetáneos a San Juan de la Cruz. Desde el púlpito se procura corregir los vicios de los feligreses, y moverlos al ejercicio de las virtudes, si no con el ejemplo, al menos con palabras, o mejor, con la palabra de Dios. Según Cristóbal Cuevas, San Juan de la Cruz profundiza en “el estudio de las *artes concionandi*, sistematizadas en libros tan prestigiosos como el *Modo de predicar* de Fray Diego de Estella (1576), la *Retórica eclesiástica* del P. Granada, o el *De sapiente fructuoso* de su propio maestro Juan Bonifacio (1589)”²⁷⁰. Además de Fray Luis de Granada (1504-1588) y Diego de Estella (1524-1578), entre los grandes predicadores descuellan: Juan de Ávila (1500-1569) con su obra *Epistolario espiritual para todos los estados*; Fray Dionisio Vázquez (1479-1539), Fray Juan de Segovia (1531-1594), con su tratado contrarreformista *De praedicatione Evangelica* (1583), y Tomás de Villanueva (1486-1555). En el siglo XV destacaron Francisco Eiximenis (h. 1330-1409) y Martín de Córdoba († h. 1476).

En la *Retórica Eclesiástica* de F. Luis de Granada la amplificación es un recurso como el probar, y ambos pertenecen a la *inventio*:

¿Qué cosa puede haver tan acre y tan magnífica, que no descaezca, si la pronunciares con un gesto y con una voz remisa ó desmayada? Mas à la invención, que contiene la materia de probar y amplificar, señalamos, ya lugares comunes, ya también propios y singulares²⁷¹.

Así expone las reglas de la homilía:

Primeramente, antes de explicarse la lición del Evangelio, debe recitarse con brevedad, mas con tal brevedad que no carezca la narración de hermosura y elegancia; porque no ha de ser ayuna y seca, como hacen algunos muy insulsa y desagradablemente, sino

muchedumbre de buenas obras y santas”. Puede observarse una semejante manera de interpretar (alegórica e instructiva).

²⁷⁰ Cristóbal Cuevas García, *op. cit.*, 1992a, pp. 30-31.

²⁷¹ Fray Luis de Granada, *op. cit.*, 1848, p. 489.

aseada, con cierta cultura y aliño propio a ella. Pues el predicador en este asunto debe hacer más de parafrase o glosador que de intérprete, procurando referir con alguna mayor extensión lo que dijeron los santos evangelistas con estilo breve y llano²⁷².

Estas palabras constituyen para Cerdán una clara invitación al ejercicio de la reescritura. El parafrase o glosador bien pudiera ser un declarador San Juan, que a ello se dedica cuando amplía, “con alguna mayor extensión”, las versiones castellanas que siguen a sus citas bíblicas. Posteriormente otro dominico, Fray Agustín Salucio (1523-1601), subraya en sus *Avisos para los predicadores del Santo Evangelio*:

Poco sabrá quien no sabe tratar el mismo argumento con diverso estilo. Pero, sea como quiera esto de saber, o no, variar el modo de decir la misma cosa, que en esto cada uno hará lo que supiere o pudiere como Dios le ayudare, cada año se lee el mismo Evangelio en la misa de aquel día y lo canta en el altar cada año el diácono; cada año se ha de predicar en el pulpito, so pena de que no se cumple con lo que pretende la Iglesia.

Persuádese el predicador que, como el diácono cada año, sin enfado suyo ni de quien lo oye, canta el mismo Evangelio y, si tiene linda voz y lo dice con buena gracia, da gusto, así sube él en el pulpito no más que a *declarar* lo que el diácono ha cantado y, si lo sabe bien decir, eso basta para ser bien oído²⁷³ (cursiva nuestra).

Como hemos visto, San Juan de la Cruz comentaba el mismo fragmento con diferente altura; precisamente sobre San Juan como excelente comentador de la Biblia habla el P. Alonso de la Madre de Dios: en particular del Cantar de los Cantares, el Eclesiastés y el Eclesiástico, los Proverbios y los Salmos. Dice que en sus entretenimientos explicaba el mismo Salmo o Evangelio hasta tres y cuatro veces en dimensiones crecientes en profundidad “dando tres y quatro exposiciones unas mas levantadas que otras”²⁷⁴.

²⁷² *Ibidem*, ed. cit., p. 565.

²⁷³ Fray Agustín Salucio, *Avisos para los predicadores del Santo Evangelio*, ed. de Álvaro Huerga, Barcelona, Flors, 1959, pp. 178-179.

²⁷⁴ Citado por Baruzi, “Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l’oeuvre de saint Jean de la Croix”, en *Bulletin Hispanique* 24 (1922), nota 5, pp. 19-20.

Fray Juan de Segovia, como otros, fundamenta y apoya sus argumentos en la Sagrada Escritura, “la mayor parte de las veces citando el pasaje concreto y otras, cuando se trata de citas ampliamente conocidas, dándolo por supuesto”²⁷⁵. Es exactamente el mismo caso de la *Subida*, donde hemos documentado algunos casos en que no se produce la traducción por estas causas: por ser fragmentos muy conocidos breves o de fácil comprensión tales como “Ecce Homo”, “Pater Noster”, “Applica ad me Ephod”, “gratis datas”.

El Santo carmelita coincide en el orden explicativo que el franciscano Fray Diego de Estella recomienda para las homilias, en su *Modo de predicar*, capítulo IV (“Del sentido literal”): “Lo primero que ha de hacer el predicador es entender muy bien la letra del Evangelio que quiere predicar, según aquello que dice San Jerónimo: *Debemus Scripturam sanctam secundum litteram intelligere* [...] y mire bien a qué propósito se trae la parábola o doctrina que quiere predicar”²⁷⁶. Luego se aplica a lo que Terrones del Caño (1551-1613) aconseja:

[...] decir en latín las primeras palabras del Evangelio, citando el capítulo, y volverlos en romance [...]; tras desto decir la letra del Evangelio que se ha de predicar [...] porque dejar de decir la letra es faltar el pan en la mesa y los contrabajos en la música, sobre que se fundan todas las demás voces. Porque a la letra se ha de ir y venir por todo el sermón como al pan con todas las viandas²⁷⁷.

De los cuatro sentidos de la Escritura (literal y moral, alegórico y anagógico) el predicador ha de usar el literal y el moral, o sea, el tropológico. Solo después de exponer el primero podrá el predicador dirigirse hacia el segundo. La traducción induce la explicación del sentido literal, lo que introduce la subjetividad del predicador y apunta hacia las conclusiones morales: también en esto la coincidencia con el reformador descalzo es plena. Lo que San Juan no intercala son las explicaciones de

²⁷⁵ Rosa María Herrera García, “El uso de la Sagrada Escritura en la predicación evangélica. Algunos consejos de fray Juan de Segovia”, en *Helmántica, Revista de filología clásica y hebrea*, Tomo 56, Nº 168-169 (2005), p pp. 159-185, p. 159.

²⁷⁶ Fray Diego de Estella, *Modo de predicar y Modus concionandi*, ed. de Pío Sagüés Azcona, OFM, Madrid, CSIC, 1951, p. 21.

²⁷⁷ Francisco Terrones del Caño, *Instrucción de Predicadores*, Madrid, Espasa Calpe, Clásicos castellanos 126, 1946, pp. 104-105.

otros santos (San Agustín, San Jerónimo, por ejemplo) antes de la propia, sino que tras la Biblia y el sentido literal adiciona directamente su sentido moral, e incluso lo justifica con nuevas alegaciones, como por ejemplo:

7. No conviene, pues, ya preguntar a Dios de aquella manera, ni es necesario que ya hable, pues, acabando de hablar toda la fe en Cristo, no hay más fe que revelar ni la habrá jamás. Y quien quisiere ahora recibir cosas algunas por vía sobrenatural, como habemos dicho, era notar falta en Dios de que no había dado todo lo bastante en su Hijo. Porque, aunque lo haga suponiendo la fe y creyendola, todavía es curiosidad de menos fe. De donde no hay que esperar doctrina ni otra cosa alguna por vía sobrenatural. Porque la hora que Cristo dijo en la cruz: *Consummatum est* (Jn. 19, 30), cuando expiró, *que quiere decir: Acabado es, no sólo se acabaron esos modos, sino todas esotras ceremonias y ritos de la Ley Vieja. Y así, en todo nos habemos de guiar por la ley de Cristo hombre (y de su Iglesia y ministros, humana y visiblemente, y por esa vía remediar nuestras ignorancias y flaquezas espirituales; que para todo hallaremos abundante medicina por esta vía. Y lo que de este camino saliere no sólo es curiosidad, sino mucho atrevimiento. Y no se ha de creer cosa por vía sobrenatural, sino sólo lo que es enseñanza de Cristo hombre) como digo, y de sus ministros, hombres. Tanto, que dice san Pablo (Gl. 1, 8) estas palabras: Quod si angelus de caelo evangelizaverit, praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit*, es a saber: Si algún ángel del cielo os evangelizare fuera de lo que nosotros hombres os evangelizáremos, sea maldito y descomulgado²⁷⁸.

Francis Cerdán expone con claridad acerca de la Letra y Sentido Literal:

Muchos predicadores dan, primero, una sencilla y fiel traducción del texto evangélico. En general, después de citar en latín el versículo principal que parece ser el reclamo de la perícopa entera, —es lo que técnicamente se llama dar el tema del sermón— el orador sacro proporciona, en la salutación, un breve resumen de la página.

Y después, cuando se trata de una estricta homilía, se repiten uno a uno los versículos, en latín primero, seguidos de su traducción inmediata al principio de cada punto, o consideración o discurso, en que se articula el sermón. Esta traducción suele ser fiel.

²⁷⁸ *Subida*, ed. cit., p. 368.

Veamos, por ejemplo, el caso del dominico Fray Alonso de Cabrera: *Adducunt autem scribae et pharisaei mulierem in adulterio deprehensam et statuerunt eam in medio: “Traen los escribas y fariseos una mujer presa y comprendida en adulterio y pónenla en medio de todo el auditorio”. O, más lejos, Jesús autem inclinans se deorsum, digito scribebat in terra: “Inclinóse, abajóse y escribió con el dedo en la tierra”. Traducción literal que no llega a reescritura. Pero puede ocurrir que ya a este nivel de sencilla traducción, el predicador dé ligeros toques de manipulación o que añada algún detalle²⁷⁹.*

San Juan no solo reproduce el esquema concretamente, sino que ejecuta esos “ligeros toques de manipulación” de predicador y con tal frecuencia que ese “añade algún detalle” se convierte en él en norma, en cada “traducción acomodaticia”. Veamos algunos ejemplos. El primero introduce como extra la palabra “voluntad”, como subrayamos:

Que por eso nuestro Señor, enseñándonos este camino, dijo por san Lucas: *Qui non renuntiat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus*. Quiere decir: *El que no renuncia todas las cosas que con la voluntad posee, no puede ser mi discípulo* (14,33)²⁸⁰.

En este segundo ejemplo que aportamos a seguir, nótese que acomoda la traducción alrededor de la palabra “apetito” y sobre ella emite sus aseveraciones, así como traduce otras alegaciones bíblicas con clara tendenciosidad en la línea de que signifiquen “apetito”. A “in Desiderio animae suae” hace quivaler a “apetito”, aunque bien podría haber usado “deseo”, “concupiscencia”, “antojo”, etc. pero la elección léxica no es casual sino plenamente intencional, para vincularlo con la palabra “apetito” alrededor de la cual construye su circunloquio. Vale la pena leer el desarrollo completo para obtener una comprensión más clara de su manera de relacionar ideas:

²⁷⁹ Cerdán, *op. cit.*, 2000, p. 91.

²⁸⁰ *Subida*, ed. cit., p. 267.

Y así, como dice Isaías (29, 8): *Lassus adhuc sitit, et anima eius vacua est*; que quiere decir: *Está su apetito vacío*. Y cánsase y fatígase el alma que tiene apetitos, porque es como el enfermo de calentura, que no se halla bien hasta que se le quite la fiebre, y cada rato le crece la sed. Porque, como se dice en el libro de Job (20, 22): *Cum satiatus fuerit, arctabitur, aestuabit, et omnis dolor irruet super eum*; que quiere decir: Cuando hubiere satisfecho *su apetito*, quedará más apretado y agravado; *creció en su alma el calor del apetito* y así caerá sobre el todo dolor.

Cánsase y fatígase el alma con sus apetitos, porque es herida y movida y turbada de ellos como el agua de los vientos, y de esa misma manera la alborotan, sin dejarla sosegar en (un) lugar ni en una cosa. Y de tal alma dice Isaías (57, 20): *Cor impii quasi mare fervens*: El corazón del malo es como el mar cuando hierve; y *es malo el que no vence los apetitos*.

Cánsase y fatígase el alma que desea cumplir sus apetitos, porque es como el que, teniendo hambre, abre la boca para hartarse de viento, y, en lugar de hartarse, se seca más, porque aquel no es su manjar. A este propósito dijo Jeremías (2, 24): *In desiderio animae suae attraxit ventum amoris sui*; como si dijera: *En el apetito de su voluntad atrajo a sí el viento de su afición*. Y luego dice adelante (2, 25) para dar a entender la sequedad en que esta tal alma queda, dando aviso y diciendo: *Prohibe pedem tuum a nuditate, et guttur tuum a siti*; que quiere decir: *Aparta tu pie, esto es, tu pensamiento, de la desnudez, y tu garganta de la sed, es a saber, tu voluntad del cumplimiento del apetito que hace más sequía*.

Y así como se cansa y fatiga el enamorado en el día de la esperanza cuando le salió su lance en vacío, (así) se cansa el alma y fatiga con todos sus apetitos y cumplimiento de ellos, pues todos le causan mayor vacío y hambre; porque, como comúnmente dicen, el apetito es como el fuego que, echándole leña, crece, y luego que la consume, por fuerza ha de desfallecer.

7. Y aun el apetito es de peor condición en esta parte; porque el fuego, acabándose la leña, descrece; mas el apetito no descrece en aquello que se aumentó cuando se puso por obra, aunque se acaba la materia, sino que, en lugar de descrecer, como el fuego cuando se le acaba la suya, el desfallece en fatiga, porque queda crecida el hambre y disminuido

el manjar. Y de este habla Isaías (9, 20), diciendo: *Declinabit ad dexteram, et esuriet; et comedet ad sinistram, et non saturabitur*; quiere decir: Declinará hacia la mano derecha, y habrá hambre; y comerá hacia la siniestra, y no se hartará. Porque estos que no mortifican sus apetitos, justamente, cuando declinan, *ven la hartura del dulce espíritu de los que están a la diestra de Dios*, la cual a ellos no se le concede; y, justamente, *cuando corren hacia la siniestra, que es cumplir su apetito en alguna criatura*, no se hartan; pues, dejando lo que sólo puede satisfacer, se apacientan de lo que les causa más hambre²⁸¹.

Todavía en otro lugar traduce “deliciis” por “apetitos” para reforzar una vez más el hilo de su argumentación:

De manera que tanto hay de tormento cuanto hay de apetito, y tanto más tormentos tiene cuantos más apetitos la poseen; porque se cumple en la tal alma, aun en esta vida, lo que se dice en el Apocalipsis (18, 7) de Babilonia por estas palabras: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum*; esto es: Tanto cuanto se quiso ensalzar y cumplir sus *apetitos*, le dad de tormento y angustia. Y de la manera que es atormentado y afligido el que cae en manos de sus enemigos, así es atormentada y afligida el alma que se deja llevar de sus apetitos²⁸².

La *Retórica Eclesiástica* de Granada publicada en Lisboa en 1576 recoge los principales usos sermonísticos de la *amplificatio* en su Libro Tercero (“En que se trata del modo de amplificar, y de los afectos”), cuyo capítulo IV recibe el título (puesto en 1770 por Josef Climent) siguiente: “de la amplificación por las Causas, Efectos y Circunstancias. §. I. De la Amplificación por las Causas §. II. De la Amplificación por los Efectos §. III. De la Amplificación por los Lugares Comunes, y juntamente por las Circunstancias”²⁸³. La manera de traducir amplificando de San Juan de la Cruz encaja en la descripción de esta última, por los “Lugares Comunes” (fe, esperanza, caridad,

²⁸¹ *Ibidem.*, p. 272.

²⁸² *Ibidem.*, p. 274.

²⁸³ Isabel Paraíso Almansa (coord.), *Retóricas y poéticas españolas (siglos XVI-XIX): L. de Granada, Rengifo, Artiga, Hermosilla, R. de Miguel, Milá y Fontanals*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, p. 20.

memoria, entendimiento, voluntad) y por las “Circunstancias” que hoy se denominarían contexto, destinatarios, función, intención. Aunque el místico carmelita no manejase directamente la edición mencionada, la obra, en cuanto resumen compilatorio, recogía las tendencias existentes desde Quintiliano con las que el santo sí estaba familiarizado. Luis de Granada las describe con ejemplos.

La amplificación en San Juan de la Cruz no es ornamental, sino eminentemente funcional: responde a intenciones exegéticas. Si añade algo, es para signar un significado que no está explícito o asignar uno que le conviene. Veamos otro ejemplo de su particular “*amplificatio*” en esta traducción “aproximativa” antecedida por un reformulador (“como si dijera”) que avisa de la falta de literalidad:

3. Por lo cual, habiendo Dios lástima a estos que con tanto trabajo y tan a costa suya andan a satisfacer la sed y hambre del apetito en las criaturas, les dice por Isaías (55, 1-2): *Omnes sitientes venite ad aquas; et qui non habetis argentum, properate, emite et comedite: venite, emite absque argento vinum et lac. Quare appenditis argentum non in panibus, et laborem vestrum non in saturitate?*; como si dijera: Todos los que teneis *sed de apetitos*, venid a las aguas, y todos los que no teneis plata *de propria voluntad y apetitos*, daos priesa; comprad de mí y comed; venid y comprad de mi vino y leche, *que es paz y dulzura espiritual, sin plata de propria voluntad*, y sin darme por ello (interés o) trueque alguno del trabajo, *como dais por vuestros apetitos*. ¿Por que dais *la plata de vuestra voluntad* por lo que no es pan, *esto es, del espíritu divino*, y poneis el trabajo *de vuestros apetitos* en lo que no os puede hartar? Venid, oyendome a mí, y comereis el bien que deseáis, y deleitarse ha en grosura vuestra alma²⁸⁴.

Por el número de adiciones, prácticamente excede los límites de lo que consideramos traducción, y roza lo que podríamos llamar una versión o reescritura. Por otro lado, se apega demasiado al texto para considerarlo una exégesis, pero se extiende lo suficiente para configurar lo que entendemos por homilía. Esta *amplificatio* paulatina y reiterada del texto original es muy diferente de la que llevan a cabo algunos predicadores para dotar de mayor dramatismo, como Fray Hernando cuando en el

²⁸⁴ *Subida*, ed. cit., pp. 274-275.

cuerpo del sermón vuelve atrás y presenta el momento en que la mujer fue “aprehendida”:

Entran de repente Escribas y Fariseos en su casa y cógenla en el delito. Bastaba para su confusión el verse desnuda en presencia de tanta gente y, sin darle lugar a que se pudiese cubrir, llena ya la casa de cuantos por la calle pasaban, que al alboroto de la justicia todos entraban dentro, se sale de la pieza al patio, y de allí a la calle, adonde aguardaban los que dentro no cabían a verla salir y por todas las que llevaban irían diciendo en pública voz, etc.

Para aumentar el patetismo y carga afectiva, esta *amplificatio* añade detalles que el texto no dice pero el sentido común supone. En cambio nuestro *carmelita* no incide en el *pathos* de episodios y escenas, sino que se centra casi siempre en el cultivo de virtudes mediante la mortificación de apetitos y purificación de las potencias.

Ante estos recursos Cerdán insiste en que no se trata de “meros procedimientos retóricos gratuitos, sino que siempre llevan dentro la finalidad procurada en tal o cual momento del discurso”, y aporta sendos ejemplos de Malo de Andueza, donde se puede ver cómo los predicadores,

a partir del sentido literal, podían deslizarse hacia interpretaciones muy personales y expresar sus anclajes ideológicos [...] El texto evangélico les sirve apenas de pretexto para introducir sus propios centros de interés [...] Se proyectan en el texto y dejan la rienda suelta a su subjetividad, convencidos de que son depositarios de la verdad revelada y de que transmiten fielmente el mensaje evangélico²⁸⁵.

Todo ello puede afirmarse también de San Juan de la Cruz: la finalidad le guía, vivamente, a sus personales interpretaciones en calidad de director espiritual.

Veamos otro ejemplo, ahora del *Homiliario evangélico* de Juan Bautista de Madrigal. En él el autor reproduce frases bíblicas latinas pero no siempre las traduce, y si lo hace, no suele usar frases de enlace, sino que solo apone el texto castellano:

²⁸⁵ Cerdán, *op. cit.*, 2000, pp. 94 y 97.

A la tal alma dice Dios: *Non vocaberis ultra derelicta et terra tua non vocabitur amplius desolata, sed vocaberis, Voluntas mea in ea, quia complacit Domino in te*. No te llamarás ya desamparada, ni tu tierra desierta, pero llamarte has, Mi voluntad en ella, porque se ha agradado Dios en ti²⁸⁶.

A continuación de la cita latina o de la traducción coloca redactadas dentro del cuerpo textual las exégesis de varios santos, especificando sus nombres al margen y en el texto. La diferencia resulta notoria respecto a la *Subida*, en la que, aunque también se detecta parecido afán por compendiar autoridades en torno a un tema, no se hace de manera sistemática como en el *Homiliario*. Además, este viene organizado por homilías que “se contienen en este libro”, de la manera siguiente: “Homilia. 2. Sobre estas palabras: *Santificetur nomen tuum*. p. 13”. La edición que hemos manejado distingue siempre el latín en cursiva (pp. 687 y ss.). Tiene otra tabla “de los lugares de la Sagrada Escritura que en este homiliario se declaran” (p. 695) donde el mismo material se organiza de manera inversa, por cita bíblica y no por homilía. Bajo nuestra opinión, con los datos recabados, la mayoría de las autoridades en la *Subida* viene de la Sagradas Escrituras. No hemos encontrado que provenga de *Catena* ni de compilaciones de los Santos Padres. Así que cuando Manuel García Blanco interpreta como ideal de estilo del carmelita el de “inspiración y selección” acierta: un tercio de las alegaciones procede de la “selección” vía *Flos Sanctorum* y devocionario, los dos tercios restantes bien pueden ser fruto de la “inspiración”. No mentía el santo al afirmar que unas veces las buscaba él y otras el Señor se las daba²⁸⁷.

Pasemos a otro asunto interesante: la construcción del sermón. Cuando Cerdán prosigue con el análisis de la *inventio* y la *dispositio* para los sermones, incluye un texto del doctor Francisco Terrones del Caño, que aconseja al predicador novel en su *Arte o Instrucción de Predicadores*:

²⁸⁶ Juan Bautista de Madrigal, *op. cit.*, p. 686.

²⁸⁷ M. García Blanco, “San Juan de la Cruz y el lenguaje del siglo XVI”, en *La lengua española en la época de Carlos V*, Madrid, Escelicer, 1967, pp. 45-47. “unas veces me las daba Dios y otras las buscaba yo”: Ms. 12944 (132), (Relac. de Magdalena del Espíritu Santo), Biblioteca Nacional, Madrid, citado por Crisógono, *Vida*, ed. cit., p. 196.

[...] al estudiar los libros sobre la Sagrada Escritura [...] ha de ir *notando y apuntando en sus lugares comunes o Evangelios* todo lo que hallare notable, curioso o provechoso [...]. Algunos van reduciendo y apuntando lo que notan por Evangelios de las Dominicas, fiestas o ferias del año [...]. Yo he tenido el entendimiento algo más libre, y así he ido por otro camino de tener *libros blancos distinguidos por abecedario*, dejando para cada letra a, b, c, cuatro o doce o veinte hojas [...] y allí en cada letra iba poniendo los vocablos de materias predicables[...].

[...] hay algunos puntos o bocados que no pueden ser comunes para muchos Evangelios sino que son casi propios de algún Evangelio particular, y para semejantes puntos es bien que haya en algún *cartapacio otra tabla aparte* de los Evangelios y Dominicas de todo el año dejando a cada Evangelio *un blanco* competente donde irá apuntando lo que se hallare en los autores propios de allí²⁸⁸.

La similitud entre la manera de citar y explicar de San Juan de la Cruz y los predicadores se verifican en el orden de los elementos, la traducción al romance, el sentido moral, el énfasis en los términos clave, y, sobre todo, el carácter acomodaticio y amplificador de la traducción mediante lugares comunes. Los separa apenas el dramatismo que algunos ponen en sus artificios desde la peana. Se trata de un recurso del *ars concionandi* adecuado al contexto oral y que necesariamente se transforma cuando el discurso pasa al formato escrito.

En el proceso de construcción del sermón para Granada es igual de importante la elección de libros que la de citas:

²⁸⁸ *Instrucción de Predicadores*, pp. 50-52, cursiva nuestra. Hubo personajes en la literatura que ridiculizaron o criticaron a algunos predicadores de baja calidad. Tal es el caso, por poner un ejemplo entre los muchos posibles, de Francisco Lobón de Salazar, en su *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas alias Zotes*, Barcelona, Ed. Moreno y Roig, 1875. Disponible en: http://cdigital.dgb.uanl.mx/1a/1080021902_C/1080021902_T1/1080021902.PDF. Consultado en abril de 2014, p. 55: “Ni me detengo á poner á la letra lo que al mismo intento y con igual celo escribió Fray Tomás de Trujillo de la misma religión, porque van conformes en todo: solo diré, que habiéndose propuesto este concurrir á desterrar de España los *cartapacios* y *Códices Sermonarios* que muchos copiaban para ejercer el santo ministerio de la predicación, subrogándolos en lugar del estudio de los Santos Padres, refiere la prohibición que había hecho de los tales Códices el Santo Tribunal de Sevilla, y dice: *Quamobrem tum desiderio huic tam gravi morbo (si id per me fieri poterit) medendi, tum etiam quod doleam concionatores plurimos de sua estimatione casuros esse, publicato Dominorum Inquisitorum haereticae praxitatis edicto, mense Junio, anno à Christi Domini ortu 1577, in illustrissima Hispalensi urbe: qui quidem imperatur, ut omnes alieni auctoris Codices manuscripti, sermones, ut aiunt, continentes, seu expositiones divinae Scripture, exhibeantur, á singulis? His inquam de causis hunc non levem laborem subire decrevi, etc*”.

3. Mas en este estudio lo primero es que tenga buena elección de libros, de suerte que escoja, no las cosas comunes y vulgares que ocurren à cada paso, sino las muy notables y excelentes, dichas de modo que no halaguen à los oídos con el sonido y retintín de las palabras, sino que tengan fuerza y peso por la agudeza y gravedad de las sentencias, y digan mucho en pocas palabras; para que en su uso y ponderación ponga el predicador un poquito de su casa. Lo segundo y muy necesario es, que prevenido antes un cuadernillo con los títulos de todas las cosas que suelen ser los asuntos de los sermones, ponga en sus lugares lo que hubiere hallado: y á este modo tambien irá apuntando muchas cosas pertenecientes á los Evangelios que la Iglesia lee en los domingos ó días festivos. Tengo pues por muy útiles y necesarios al predicador estos lugares propios y singulares; para que si hubiere de predicar la humildad, caridad, paciencia, abstinencia, ejercicio de la oración; y al contrario, si de la soberbia, avaricia, inhumanidad, consulte estos lugares, y de este repuesto y como prontuario tome lo que le pareciere mas acomodado á su sermón. [...] todo lo cual debe apuntarlo brevemente en alguna esquila, para que cuando tenga oportunidad lo escriba en los respectivos lugares de su cuadernillo o cartapacio²⁸⁹.

La recomendación para predicadores aquí apuntada de emplear cartapacio y “cuaderno blanco” para el arte “concionatorio” parece fortalecer nuestra hipótesis: San Juan de la Cruz utilizaría este recurso, si no para sus libros, sin duda para sus sermones. En ambos casos el estilo se verá condicionado por el contexto exacto en que se produce: público o particular, en la iglesia o en el convento, a una sola persona, a un grupo o ante un auditorio, a iniciantes o a avanzados, etc.

En conjunto, la deuda que puede rastrearse en la *Subida* respecto a los homilarios y sermones es muy estimable y las diferencias que pueden encontrarse en el formato son apenas fruto de la diversidad de intenciones y destinatarios con que cada obra fue concebida y creada.

²⁸⁹ Fray Luis de Granada, *op. cit.*, 1848, p. 513.

4.3. Tratados espirituales

No ha de tomarse como algo baladí que los libros espirituales ostenten la categoría de mayor cantidad de libros impresos en el siglo XVI. El mercado se abrió con ellos al público femenino: eran los únicos textos autorizados para las mujeres porque se las tenía por lectoras débiles que podían sucumbir a los peligros de los malos libros.

En la lectura devota convergieron los atributos de la cultura popular con los de la cultura docta²⁹⁰. Buena parte de los libros espirituales y de devoción del siglo XVI parecen derivar originariamente de la práctica sermonística y homilética. A caballo entre estos géneros, veremos, cabría incluir la *Subida*. Pero hay otro motivo para emparentar nuestra obra con los tratados espirituales del s. XVI: cuando Emilio Colunga describe los conflictos de la espiritualidad española como una lucha entre místicos y teólogos, dice que los últimos “querían exclusivamente atenerse a la razón fundada en la Sagrada Escritura y en las resoluciones de la Iglesia”. Los místicos por su parte creían que “las personas espirituales recibían luces e inspiraciones de Dios muy ciertas y estimables y se dedicaban con ardor a promover una renovación cristiana del pueblo por medio de la oración y la frecuencia de los Sacramentos”²⁹¹. Es el caso de la *Subida del Monte Carmelo*. Otra circunstancia concurre a esta clasificación: la guía espiritual. Como recoge Puigbó,

el director espiritual no sólo actuaba como un guía religioso sino que se convertía en el interlocutor privilegiado de una relación hermenéutica que tiene por fin interpretar la voluntad de Dios expresada a través de un código basado en consolaciones y desolaciones²⁹².

Los espirituales españoles de la primera mitad del siglo, principalmente los pertenecientes a la corriente del recogimiento franciscano, funcionaron como

²⁹⁰ Nakládalová, *op. cit.*, p. 221.

²⁹¹ Emilio Colunga, “Intelectuales y místicos en la teología española del siglo XVI”, *Ciencia Tomista*, 9, (1914), pp. 209-221, p. 214.

²⁹² Armando Pego Puigbó, *El renacimiento espiritual. Introducción literaria a los tratados de oración españoles (1520-1566)*, Madrid, CSIC, 2004, p. 28.

intermediarios de los que San Juan de la Cruz pudo extraer abundante material²⁹³. Así, se ha percibido en él la influencia de la *Subida del Monte Sión*, de Bernardino de Laredo, los *Abecedarios* de Osuna, de Diego de Estella, la *Introducción al símbolo de la fe* de Granada, las *Canciones* de Santo Tomás de Villanueva, entre otros²⁹⁴. La crítica también ha reseñado la influencia de *Camino del cielo* de Fray Luis de Alarcón e incluso el *Camino de Perfección* de Santa Teresa de Jesús²⁹⁵.

Tomaremos su ejemplo como caso singular para ver cómo la lecturas devotas actuaban entre el género femenino. Santa Teresa percibe su insana proclividad a la lectura de libros de caballería. Es, según confiesa, la lectura de las *Epístolas* de San Jerónimo la que impulsa a la decisión de la santa abulense hacia su vocación religiosa, pero es el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna, el que la inicia en la oración mental. Su propia conversión, según ella narra, está muy vinculada a la lectura de las *Confesiones* de San Agustín. Aunque algunos lo han querido ver como un artificio para conseguir el beneplácito de inquisidores, lo cierto es que el tópico de la conversión a lecturas religiosas ya se atestiguaba en el propio San Jerónimo. Por todo ello no debe extrañar que siempre otorgase una enorme importancia a los libros, y en especial los buenos; ya como fundadora, dejará señalado:

Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial Cartujanos, *Flos Sanctorum*, *Contemptus Mundi*, *Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada, y del padre fray Pedro de Alcántara, porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo²⁹⁶.

²⁹³ Vid. Melquíades Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, FUE, 1976, "Introducción a la mística del Recogimiento y su lenguaje", en *En torno a la mística*, ed. de M^a J. Mancho, Salamanca, Universidad, 1989, pp. 29-55, "San Juan de la Cruz y los movimientos espirituales de su tiempo", en *Aspectos históricos de San Juan de la Cruz*, Ávila, Diputación Provincial de Ávila-Institución "Gran Duque de Alba", 1990, pp. 99-115 y su *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América*, 1994.

²⁹⁴ Aunque no se haya comprobado su influencia y para dar testimonio de la eclosión de tratados de temática espiritual de la época, baste citar algunos ejemplos: *Vergel de oración y monte de contemplación* (1544) de Alonso de Orozco, *De la unión del alma con Dios, y otras obras espirituales* (1565) de Luis de Montoya, *Theologia Mystica* (1568) de Sebastián Toscano, *Teología Mystica, unión del alma con Dios* (1584) de Gabriel de Toro Toscano, *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios* (1595) de Juan de los Ángeles, *Conversión de la Magdalena* (1596) de Pedro Malon de Chaide, *Escala espiritual* (1598) de Diego Murillo, *Jerarquía celestial y terrena* (1598) de Jerónimo de Saona, etc.

²⁹⁵ Para mayor detalle cf. C. P. Thompson, *op. cit.*, 1995 y G. Serés, *op. cit.*, 1996, pp. 259-303.

²⁹⁶ Teresa de Jesús, *Libro de las Constituciones*, en *Obras completas*, ed. cit., p.1281.

El Inquisidor General Fernando Valdés busca evitar la lectura de la Biblia en lengua vernácula, así como de los libros de espiritualidad sospechosos de herejía. La publicación de su *Índice de Libros Prohibidos* en 1559, supone para Santa Teresa un momento clave en el proceso de convertirse en escritora. En el *Libro de la Vida* la santa lamenta esta prohibición²⁹⁷. La literatura será su consuelo, ligando de este modo la experiencia mística a su vida. Lo extraordinario de los fenómenos espirituales que le afectan hará que busque luz en libros espirituales:

Mirando libros para ver si sabría decir la oración que tenía, hallé en uno que se llama Subida del Monte, en lo que toca a unión del alma con Dios, todas las señales que yo tenía en aquel no pensar nada, que esto era lo que yo más decía: que no podía pensar nada cuando tenía aquella oración; y señalé con unas rayas las partes que eran, y dile el libro para que él y el otro clérigo que he dicho, santo y siervo de Dios, lo mirasen y me dijiesen lo que había de hacer²⁹⁸.

Además de leer y consultar libros, los presta a otras, para orientarles en el camino de la oración: “Como las veía amigas de rezar, las decía cómo tendrían meditación, y les aprovechaba y dábales libros; porque este deseo de que otros sirviesen a Dios, desde que comencé oración - como he dicho- le tenía”²⁹⁹.

El acopio de estos breves fragmentos teresianos permite advertir la fuerte impronta que estos libros religiosos tenían entre las comunidades femeninas, cosa que San Juan de la Cruz no pasaría por alto. Habiendo conocido esas otras *Subidas* (ese “otro clérigo” mencionado arriba bien podría ser San Juan) y el efecto que causaban entre las féminas, quiso tal vez salir con sus escritos a defender y aclimatar en su propia

²⁹⁷ “Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos, y yo no podía ya, por dejar los [escritos] en latín, me dijo el Señor: No tengas pena, que yo te daré libro vivo. Yo no podía entender por qué se me había dicho esto, porque aún no tenía visiones; después, desde a bien pocos días, lo entendí muy bien, porque he tenido tanto en qué pensar y recogerme en lo que veía presente, y ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros. Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades. ¡Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer de manera que no se puede olvidar!” *Libro de la Vida*, 26, 5-6, (en *Obras completas*, ed. cit., pp. 214-215).

²⁹⁸ Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, 23,12, en *Obras completas*, ed. cit., p. 189.

²⁹⁹ *Ibidem*, 7, 13, p. 47.

Subida el ideal carmelita de oración y de unión con Dios. Estamos justo en la época en que las órdenes comienzan a “adaptar” las grandes obras sacras a las prescripciones de sus normas, con vistas a una aplicación práctica. Además, poco antes habían surgido dos obras de índole instructiva acerca de la oración,

Dos textos generados en la montaña de Montserrat estuvieron muy probablemente presentes en la formación del místico carmelita. Nos referimos al *Ejercitatorio de la vida espiritual* (1500) de Francisco García de Cisneros y a los *Ejercicios espirituales* (1522-23) de San Ignacio de Loyola. La obra del Abad Cisneros es un completísimo manual de ascética estructurado en ejercicios semanales de oración metódica, meditación y contemplación, emparentado con la *devotio moderna* (en especial, con los textos de Zutphen y Mombaer). De ahí saldrán los ejercicios ignacianos³⁰⁰.

Lo que nos interesa a efectos de la presente tesis no es tanto contrastar la herencia ideológica que San Juan de la Cruz tiene de los mismos, sino la manera de citar y comentar la Biblia, para lo que desglosamos a continuación algunos fragmentos de obras que tienen estructuras semejantes de alegación bíblica, con el propósito de demostrar su influjo formal en la prosa sanjuanista, cuando lo hubiere.

³⁰⁰ Otger Steggink, “Iñigo López de Loyola, el peregrino Vasco de Montserrat” en *Fuentes neerlandesas de la mística española*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 71-79. La filiación con la *devotio moderna* y el Abad Cisneros se encuentra en la p. 71. De acuerdo con Steggink, a pesar del influjo de la *Imitatio*, no debemos poner a San Juan de la Cruz en la misma línea que la *devotio moderna*, basada en ese escrito. Eso es lo que pensaron los hermanos de su misma orden que le acusaron de iluminado, más que la Inquisición, que nunca lo condenó. Obsérvese que antes de fin de siglo ya se editaba en Montserrat un primer *Enchiridion Benedictinum*, que incluía la Regla de San Benito, obras de San Buenaventura (1221-1274) y el *Tratado de ascensión espiritual* de Gerardo de Zutphen, entre otras. Muy pronto siguió la elección de misales, breviarios, procesionales y los ejemplares del *Directorio de las Horas Canónicas*, las *Constituciones de los Monjes*, así como otras obras atribuidas al ilustre Abad, entre ellas: *Ejercitatorio de la vida espiritual*, terminada el 13 de noviembre de 1500, editada simultáneamente en latín y en español.

Hay dos posturas acerca de las interrelaciones entre los ejercicios espirituales jesuitas y el método de oración sanjuanista. Por ejemplo, para Baruzi, la evocación de lo sensible que está en la base del pensamiento ignaciano está en contradicción con el olvido de las percepciones y sensaciones que defiende Juan, pero Steggink admite como muy posible que el método ascético o de pasividad activa propuesto por San Ignacio penetrara profundamente en el espíritu del reformador, sin tales contradicciones. Las cuatro semanas ignacianas como método de oración y recogimiento giraban en torno a la meditación de los pecados, la vida contemplativa, la pasión y muerte de Jesús y la Resurrección. Ahí se insinúa ya una de sus fuentes literario-espirituales principales: *La imitación de Cristo*, entonces llamada *Contemptus mundi*, de Tomas de Kempis. Supone Steggink que la *Vita Christi* del cartujo Ludolfo de Sajonia (1300-1378) también debió de estar entre sus lecturas. Es ese “Cartuxanos” que Santa Teresa ha solicitado y tiene en alto aprecio.

Según Menéndez y Pelayo, los escritores de finales del siglo XVI son a la vez “modelos de lengua y de doctrina espiritual”³⁰¹. Entre ellos en algunos de esos nombres a menudo barajados como antecedentes más o menos directos: Buenaventura, Osuna, Diego de Estella, fray Luis de Granada, A. Guevara, Tomás de Villanueva, Pedro de Alcántara³⁰².

En San Buenaventura y su obra *Itinerario del alma a Dios* encontramos muchos paralelismos terminológicos y conceptuales, e incluso una similar manera de citar e interpretar. En el siguiente fragmento pueden verse algunos: el discurso acerca de los sentidos espirituales (cap. 24 Subida) y el alma apoyada “del todo sobre su amado”, que resuena en aquel “el rostro recliné sobre el amado”:

3. De aquí es que la imagen de nuestra alma ha de revestirse con las tres virtudes teologales que la pacifican, iluminan y perfeccionan; y de esta manera, la imagen queda reformada y hecha conforme a la Jerusalén de arriba y miembro de la Iglesia militante, la cual es, según el Apóstol, hija de la Jerusalén celestial. Porque dijo así: Aquella Jerusalén que está arriba es libre, la cual es madre de todos nosotros. El alma, pues, que cree, espera y ama a Jesucristo, que es el Verbo encarnado, increado e inspirado, esto es, camino, verdad y vida, al creer por la fe en Cristo, en cuanto es Verbo increado, palabra y esplendor del Padre, recupera el oído y la vista espiritual;

el oído, para recibir las palabras de Cristo; la vista, para mirar con atención los esplendores de su luz. Y al suspirar por la esperanza para recibir al Verbo inspirado recupera, mediante el deseo y el afecto, el olfato espiritual. Cuando por la caridad abraza al Verbo encarnado, recibiendo de Él delectación y pasando a Él por el amor extático, recupera el gusto y el tacto. Recuperados los sentidos espirituales, mientras ve y oye, huele, gusta y abraza a su esposo, puede ya cantar como la esposa en el *Cantar de los cantares*, compuesto para el ejercicio de la contemplación en este cuarto grado,

³⁰¹ Marcelino Menéndez y Pelayo, *La ciencia española*, vol. III. Sagrada Escritura- Exégesis bíblica, cap. III, Libros místicos y ascéticos, 2009, pp. 41-49. El texto original de Menéndez Pelayo se halla disponible en: <http://www.larramendi.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1000&idUnidad=101348&posicion=1>, consultado en febrero 2014. “El cardenal Cisneros hace imprimir versiones de las *Epístolas* de Santa Catalina de Sena, de la *Escala espiritual* de San Juan Clímaco, de las *Meditaciones* del Cartujano, de algunas obras de Raimundo Lulio”.

³⁰² J. M. Martín Portales, “Jean Baruzi y el problema de la experiencia mística”, *San Juan de la Cruz*, 11, (1993/I), pp. 117-132. Para Martín Portales (p. 123), es más que probable que el santo leyera las obras que leía Santa Teresa: Casiano, Ludolfo el Cartujo, Francisco de Osuna, Alonso de Madrid, Bernardino de Laredo y Luis de Granada.

que nadie la alcanza, sino la recibe, porque más consiste en la experiencia afectiva que en la consideración intelectual. Y es que, en este grado, reparados ya los *sentidos interiores* para ver al sumamente hermoso, oír al sumamente armonioso, oler al sumamente odorífero, gustar al sumamente suave y asir al sumamente deleitoso, queda el alma dispuesta para los excesos mentales, y esto por la devoción, por la admiración y por la exultación, las cuales corresponden a las tres exclamaciones que se hacen en el *Cantar de los cantares*. La primera de ellas nace de la abundancia de la devoción, la cual hace al alma como una columnita de humo, formada de perfumes de mirra e incienso; la segunda, de la excelencia de la admiración, que hace el alma como la aurora, la luna y el sol, conforme a la progresión de las iluminaciones que suspenden el alma, a causa de la admiración, proveniente del contemplado Esposo; la tercera, de la sobreabundancia de la exultación, la cual hace al alma rebosar de las delicias de delectación suavísima, apoyada del todo sobre su amado³⁰³.

De Buenaventura pudo tomar también la fusión de las citas bíblicas con el propio discurso, este sin introductores, presentadores ni frases de enlaces. Las ediciones del franciscano, que escribe su *Itinerario* en latín, señalan únicamente con cursiva la procedencia evangélica de algunas frases: “Nam fide credimus, *aptata esse saecula Verbo vitae*” (p. 485), “Quod totum facit sincerissima caritas Christi, quae *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*” (p. 516). Veamos a continuación algunos fragmentos donde cita la Biblia para comparar:

Por lo cual dice San Juan en el Apocalipsis: Bienaventurados los que lavan sus vestiduras en la sangre del Cordero para tener derecho al árbol de la vida y a entrar por las puertas de la ciudad. Como si dijera: No puede penetrar uno por la contemplación en la Jerusalén celestial, si no es entrando por la sangre del Cordero como por la puerta.

De aquí es que, por muy iluminado que uno esté por la luz de la razón natural y de la ciencia adquirida, no puede entrar en sí para gozarse en el Señor si no es por medio de Cristo, quien dice: Yo soy la puerta. El que por mi entrare se salvará, y entrará, y saldrá, y hallará pastos. Mas a esta puerta no nos acercamos sino creyéndole, esperándole, amándole.

³⁰³ Buenaventura, *op. cit.*, pp. 511-512. Cursiva nuestra.

Y por eso todas las cosas son de Él y son por Él y existen en Él, siendo como es omnipotente, omnisciente y omnímodamente bueno, el que ve perfectamente ese ser es feliz, conforme se dijo a Moisés: Yo te mostraré todo bien.

Del franciscano Fray Francisco de Osuna destaca sobre todo el *Abecedario Espiritual*, de 1542, especialmente su parte cuarta que es la más propiamente mística y que abarca el tratado de la *Ley de Amor*, “Theologia que pertenesce no menos al entendimiento que a la voluntad”. El *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna se nos presenta como antecedente exegético, especialmente el capítulo referente a los nombres que corresponden a la oración de recogimiento, que él llama también *mística teología, sabroso saber, sabiduría, unión, profundidad, escondimiento, abstinencia, allegamiento, encendimiento, recibimiento, consentimiento*, etc.

Tampoco ha de olvidarse que los *Abecedarios espirituales* de Osuna también nacen al calor de la necesidad de comentario; según nos indica en el *Primer Abecedario*, primero compuso algunos abecedarios de doctrina breve, compendiosa y fácil, cuyos dísticos pasaron de mano en mano y fueron glosados por algunos, no de acuerdo con lo que Osuna pretendía decir. Es por eso por lo que hubo necesidad de comentarlos de modo extenso y propio, y por lo que advierte que “muy poco sabrosa es la lección de la letra exterior si no tomare del corazón la glosa y el sentido interior”³⁰⁴.

No son pocas las semejanzas que podemos entresacar del *Tercer Abecedario* con la *Subida*. La más llamativa quizá sea que la forma de amplificación más empleada es el comentario alegórico de la Sagrada Escritura³⁰⁵. Osuna piensa, como Cisneros, que Cristo revelado está encerrado en las palabras de la Sagrada Escritura, por lo que se aproxima a ella como a algo cargado de misterios. Dirá que por ser de muchas caras, cada uno se aprovecha de ella a su propósito”, y en ella

³⁰⁴ Francisco de Osuna, *op. cit.*, pp. 15 y 53. En la p. 40 detalla: “e como a brevedad de estos *Abecedarios* diese ocasión a algunos de los glosar, e viese yo sobre ellos declaraciones no según mi corazón, y otros me importunasen que los declarase conforme al intento primero que tuve, soy constreñido a me extender más de lo que pensaba y mostrar la preñez de estas espigas”.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 27.

se hallan todos los hombres de cualquiera suerte y manera que sean. A todos se hace y a todos se aplica, no solamente según diversas partes de ella, mas en una misma razón se muestran cosas que convienen a personas diversas³⁰⁶.

Otras semejanzas halladas por Melquíades Andrés y Fidel Ros en su edición crítica entre Osuna y el reformador carmelita son: las cuatro pasiones del corazón³⁰⁷, la desproporción entre la luz divina y los ojos de nuestra alma y la imagen del murciélago³⁰⁸, hallar en Moisés, Elías y San Pablo los modelos de contemplación³⁰⁹, el desasimiento total de lo creado para hallar la unión con Dios³¹⁰, la noción de contemplación³¹¹, el recogimiento de los sentidos³¹², la imagen de la vidriera³¹³, entre otras.

A Osuna se le debe la formación del lenguaje espiritual y místico en España, que aunque había ido adquiriendo consistencia y personalidad a través de las Biblias romanceadas y las obras espirituales en vulgar escritas en el s. XV, aun carecía de perfección a la hora de declarar cosas altas y sutiles, como denuncian Ximénez de Préxamo y García de Cisneros en *Lucero de la vida cristiana* (1493) y *Exercitatorio de la vida espiritual* (1500) respectivamente. Al *Tercer Abecedario* debemos la clarificación entre las fronteras del iluminismo y la espiritualidad del recogimiento, habida cuenta del menosprecio la oración vocal, el desapego de las prácticas externas y la pasividad quietista.

Maestro de discreción y humildad, suyo es el consejo para los varones espirituales de citar como si fueran de otro las gracias gustadas y de alegar con la Biblia, consejo que nuestro Doctor bien pudo tomar al pie de la letra:

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 28

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 139.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 177.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 179.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 194.

³¹¹ *Ibidem*, p. 236.

³¹² *Ibidem*, p. 239.

³¹³ *Ibidem*, p. 247.

Que deben hablar muy poco de las cosas que gustan de Dios; y aun cuando las hubiesen de manifestar, díganlas como de otro y traigan otras semejantes de la Escritura, por que no caigan los otros en él³¹⁴.

Tanto Osuna como San Juan de la Cruz fueron directores espirituales. El tono dinámico y pujante con que reprende Osuna (cap. 7, tratado 17) desciende de su faceta como orador y coincide con el de San Juan de la Cruz en la segunda mitad de la *Subida*: ambos emplean el método expositivo y un discurso castellano de calibre explicativo, en el que esclarecen el sentido moral de las Escrituras mediante la adición de palabras clarificadoras que resaltamos en cursiva: en ambos autores esta aposición suele consistir de “deseos, apetitos, voluntades”. Así en Osuna:

Hay algunos que se dicen ser espirituales tan engañados en esto, que totalmente se apartan y huyen de los que les amonestan pobreza y aspereza; y lo peor es que ellos tienen a los otros por personas que no gustan las cosas del corazón, ni que han alcanzado la libertad del espíritu, mas que se detienen en las cosas que pertenecen a los principiantes.

A los que dicen esto, ruego que miren el nono capítulo de San Lucas, donde escribe de Cristo. Decía Jesús a todos (Lc 9,23): Si alguno quiere venir en pos de mí, niegue a sí mismo y tome su cruz cada día, y sígame. A todos decía el Señor, *no solamente que negasen a sí mismos y a sus pareceres y a sus deseos y voluntades*, mas que tomasen su cruz, y *ésta cada día*, y lo siguiesen³¹⁵.

Ya hemos visto ejemplos donde San Juan adiciona “voluntad”, aquí aducimos uno referido a los “cuidados y apetitos”, donde de nuevo hace uso de un eufemístico “como si dijera” para curarse en salud y alejar toda pretensión de literalidad:

Y así nos llama Él por san Mateo diciendo: *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos, et invenietis requiem animabus vestris* (11,28-29); como si dijera: Todos los que andáis atormentados, afligidos y cargados con la carga *de vuestros*

³¹⁴ Ibidem, p. 531.

³¹⁵ *Ibidem*, pp. 567-568.

*cuidados y apetitos, salid de ellos, viniendo a mí, y yo os recrearé, y hallaréis para vuestras almas el descanso que os quitan vuestros apetitos*³¹⁶.

La misma denuncia resuena doctrinalmente en San Juan de la Cruz hacia los que huyen de las asperezas, véase el pasaje siguiente:

¡Oh, quién pudiera aquí ahora dar a entender y a ejercitar y gustar qué cosa sea este consejo que nos da aquí nuestro Salvador de negarnos a nosotros mismos, para que vieran los espirituales cuán diferente es el modo que en este camino deben llevar del que muchos de ellos piensan! Que entienden que basta cualquiera manera de retiramiento y reformación en las cosas; y otros se contentan con en alguna manera ejercitarse en las virtudes y continuar la oración y seguir la mortificación, mas no llegan a la desnudez y pobreza, o enajenación o pureza espiritual, que todo es una, que aquí nos aconseja el Señor; porque todavía antes andan a cebar y vestir su naturaleza de consolaciones y sentimientos espirituales que a desnudarla y negarla en eso y esotro por Dios, que piensan que basta negarla en lo del mundo, y no aniquilarla y purificarla en la propiedad espiritual. De donde les nace que en ofreciéndoseles algo de esto sólido y perfecto, que es la aniquilación de toda suavidad en Dios, en sequedad, en sinsabor, en trabajo (lo cual es la cruz pura espiritual y desnudez de espíritu pobre de Cristo) huyen de ello como de la muerte, y sólo andan a buscar dulzuras y comunicaciones sabrosas en Dios. Y esto no es la negación de sí mismo y desnudez de espíritu, sino golosina de espíritu. En lo cual, espiritualmente, se hacen enemigos de la cruz de Cristo³¹⁷.

De Diego de Estella destacamos el *Tratado de la Vanidad del Mundo*, aunque también escribió *Oratoria Sacra seu Modus concionandi, Modus concionandi et explanatio in Psalmum CXXXI Super Flumina Babylonis*, Salamanca, 1576³¹⁸. Las

³¹⁶ *Subida*, ed. cit., p. 275.

³¹⁷ *Subida*, ed. cit. pp. 308-309.

³¹⁸ Vid. P. Pío Sagüés Azcona, O.F.M., *Fray Diego de Estella (1524-1578): apuntes para una biografía crítica*, Madrid, s. n. (Diputación Foral de Navarra), 1950. Aunque aquí mencionamos tanto el *Modus Concionandi*, como el *Tratado de la Vanidad del Mundo* nos consta que si analizásemos el primero deberíamos hacerlo propiamente en el apartado anterior referido a sermones, pero dado que aquí únicamente lo mencionamos entre las obras de Fray Diego, haya cuidado en no ubicarlo como tratado espiritual. Aunque el autor incurrió en ambos géneros (sermones y tratados espirituales), el que nos ocupa aquí es solo el tratado. Sobre Estella se puede ver un estado de la cuestión más actual en la entrada de Javier San José Lera, "Diego de Estella", en Pablo Jauralde Pou (dir.), Delia Gavela García y Pedro C.

referencias bíblicas de las ediciones cercanas del *Tratado* constan en los márgenes, y el texto no señala con comillas ni cursiva qué parte es literal de la Biblia y qué parte es del autor. En una edición del 1775 consultada del *Tratado de la Vanidad* encontramos dos métodos de citación bíblica diferentes: en el prólogo el discurso ocupa la página y se hacen referencias al texto bíblico en castellano, mientras que la cita exacta en latín con su versículo aparece en un margen sangrado dentro del texto. Las siguientes páginas muestran al margen izquierdo únicamente los versículos bíblicos, sin el texto latino correspondiente, como se ve en las figuras 6 y 7.

Aunque en principio ambos autores hacen uso de la Biblia para sus alegaciones, como se aprecia, ni el método para presentarlas ni la manera de hilvanar las explicaciones subsiguientes posee puntos en común entre esta obra y la *Subida*. Si las hubiera, las discutibles concomitancias para el caso que estudiamos pudieran ser más en el contenido que en la forma de alegar. En el *Tratado* la cita latina (o la referencia a los versículos) viene al margen, pero no se inserta dentro del texto, que apenas menciona alguna palabra literal de la Escritura, siempre en castellano. Las notas en los márgenes se limitan a apuntar la procedencia de algunos sintagmas entrecortados tales como “aquella estatuas de Nabucodonosor”, “con qué ansias suspiraba David”, “como dice Dios por Jeremías”, “Dios dice Convertiré vuestra fiesta en llanto”, “dezia el Apostol”, etc.

Rojo Alique (coords.), *Diccionario Filológico de Literatura Española. Siglo XVI*, Madrid, Castalia, 2009, pp. 359-364.

PROLOGO AL LETOR:

EXCELENCIAS, Y BIENES
que se hallan en la leyenda de Libros
devotos.

Entre los muchos, y provechosos Libros, que tratan de los Divinos Mysterios, para nuestro verdadero defengão, con que la Iglesia Santa està oy tan ilustrada, te propongo estos de la Vanidad del Mundo, y los de la Mystica Ciudad de Dios. En que à mas de el agrado, y dulzura de su admirable leyenda, hallaràs doctrinas claras, altísimas, y eficazes para quitar de raíz todos los vicios, mediante la Divina Gracia, y plantar las virtudes, que es el fin principal à que se enderezan las Divinas palabras, como dize Dios por Jeremias, en lo que consiste toda nuestra bienaventurança temporal, y eterna. Aunque singularmente estos Libros de la Vanidad del Mundo, parece se encaminan mas de lleno à arrancar los vicios, (ò si los Prelados los hiziesen leer a los pobrecillos, que estan esperando el pan de la luz, y doctrina sin aver quien se lo distribuya!) y los de la Mysti-

Jer. c. 1. v. 9.
Ecc. deus ver-
ba mea in ore
tuo: Ecce consti-
tuit e vobis ju-
per Regna,
et ethelas &
destruat & dis-
perdat, & dissi-
pet, & edificet
& plantet.

PROLOGO

Tren. c. 4. v. 4
Parvuli petierunt panem,
& non erat, qui frangeret eis.
Psal. 42. v. 3.
Emitte lucem tuam & veritatem tuam:
ipsa me deduxerunt & aduxerunt in Montem & in tabernacula tua.

ca Ciudad de Dios à plantar las virtudes, comenzando estos, por donde acaban aquellos. Con que ansias suspiraba David le embiasse Dios su luz, y verdad! Por la eficacia que tienen para sacar del pecado, y conducimos al monte de la perfeccion, y divinas moradas. Esta misma luz, y verdad, que son los Mysterios de nuestra Fè, y en especial los de nuestra redencion, te propongo en los ricos tesoros de estos Libros; abrellos, vencete, y refuelvete à leer todos los dias, aunque no sea mas de vn Capitulo, y la misma experiencia te enseñará el fruto que nadie puede ponderar.

Muchos juzgan, que en la ignorancia, ò falta de conocimiento està la perdicion lamentable, que vemos oy en el Pueblo Christiano. Quien no se admira, y espanta à vista de tanta firmeza de Fè como nos ilustra, tal estrago, y corrupcion de costumbres, sin aver aun entre los miseros dolientes que les toca mas de lleno, quien se lastime, ò trate de su remedio, sino al contrario de sus gustos, y debaneos! Cierito es, que en los infieles la total ruina està en la ignorancia, ò falta de este conocimiento de la Fè; porque sin esta luz, todo es horrores de infelicidad.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
DE MADRID

Figuras 6 y 7. Tratado de la Vanidad del mundo, prólogo 1 y 2

pues gozaras para siempre de perpetuo descanso en el cielo.

Cap. VI. Del vano fin de las cosas mundanas.

Muchos andan de quienes dezia à vosotros y agora lo digo llorando, enemigos de la cruz de Christo, cuyo fin es perdicion: dezia el Apostol. El fin de los q aman el mundo dize san Pablo que es muerte y perdimiento. No heches mano de lo que el mundo te representa: porque luego se seguirá la verdad de sus engaños. Los contentamientos que te muestra, corcos son de la muerte. Huye de sus mentiras: sino quieres verte perdido. No mires lo presente, pero considera lo que esta por venir. Sé diligente en correr con el pensamiento al remate del peccado, y teniendo lo futuro como presente, aborreçeras los deleytes y vanidades que el mundo te ofrece. Nuestras vidas son como rios: que corren al mar de la muerte. Las aguas de los rios son dulces: pero si quieres entrar en las amargas aguas del mar. Dulce es esta vida à fin de los dias: mas sera amarga quando llegare a la muerte. El para de los rios es amargo, y el fin de la vida es amargo. Las vanidades que aman los mundanos, sin falta ninguna vienen à rematarle en tristeza y pesares. Comiençan en bien y acaban en mal. La entrada es alegre y muy triste la salida. Si quieres pensar quanto mas grande es el tormento que el deleyte, de grado renúciaras semejantes vanidades. No te veras caydo en la culpa, ni en la tristeza que muere tu conciencia. Breue es lo q deleyta y eterno lo que atormenta. No te ceues de las vanidades que el falso mundo te da: antes pon tus ojos en lo q ha de parar. Dios dice: Còuerrite vuestra fiesta en llanto, y vuestro gozo en lloro. La vida sera mezclada de dolor, y los extremos del gozo, ocupan las lagrimas. Aquella estatua que hizo Nabuchodonosor tenia la cabeza de oro, y los pies de barro. Este mudo tiene los principios ricos y hermosos, q codician los mundanos. No ven que sus pies q son sus fines y cosas postreras: son viles y de tierra. Piéla en el fin fin fin, y viuiras para siépte fin fin. No mires a lo que agora eres: sino a lo q has de ser. No mires à la hermosura presente, sino à la fealdad en q ha de parar toda esta hermosura. No te ocupes en lo presente: mas contempla lo que ha de suceder. Creeme, q todo tu mal depende en no te acordar del fin del peccado, quando estas en los principios. Aun no has comenzado à prouar sus bienes: quando te esta çaheris

Figura 8. *Tratado de la Vanidad del mundo*, edición de 1775

Pasemos al cotejo con el tratado *De la oración y meditación* de Luis de Granada que aparece impreso en 1554 en Salamanca. El tratado había sido incluido en el *Index* de 1559, aunque se siguió editando en el extranjero. Paradójicamente, esta obra y su *Guía de Pecadores* (1556), también incluida en el mismo *Index*, serán posteriormente revisadas y aprobadas nada menos que por el Concilio de Trento, y el Papa Pío IV, probablemente a instancias de San Carlos Borromeo, Cardenal Arzobispo de Milán, gran entusiasta de la obras del granadino y defensor de su enseñanza. El incidente con la

Inquisición española explica en parte por qué las ediciones que aparecen en España del *Libro de la oración y meditación* a partir de 1566 muestran bastantes modificaciones³¹⁹. En este proceder coincide con San Juan de Ávila, su gran amigo y director espiritual, quien hace lo propio con su *Audi, filia* al realizar dos ediciones de este libro, en 1556 y 1574. El valor ascético de la obra rivaliza con sus virtudes literarias y motiva al Inquisidor General Fernando de Valdés, alentado por fray Melchor Cano, teólogo dominico y consultor inquisitorial decidido a poner fin a los espirituales, a prohibirlo en su índice de 1583 junto a la *Guía de Pecadores*, en todas las ediciones anteriores a 1561. Lo que más indignaba a Melchor Cano era que fray Luis de Granada, sin dudas sobre la vocación universal a la santidad, aunque por caminos muy diferentes, pretendía “hacer contemplativos e perfectos a todos, e enseñar al pueblo en castellano”, así como “aber prometido camino de perfección común e general a todos los estados, sin voto de castidad, pobreza e obediencia”. A este respecto resalta Pego Puigbó que “El Índice de 1583, promulgado por el Inquisidor Quiroga, suaviza el de 1559 de Valdés, que había determinado la formulación de las grandes obras místicas posteriores, *al verse constreñidas a ocultar y manipular sus fuentes*”³²⁰.

El *Libro de la Oración y meditación* marca un punto de inflexión en la literatura religiosa de siglo XVI español: democratiza la oración, recoge las tensiones entre recogimiento y alumbradismo (oración vocal y mental), acoge y transmite la herencia anterior, influye en Santa Teresa de Jesús y es una reelaboración literaria de un subgénero espiritual, el de los libros *oracionales*, que venía respondiendo desde la década de los 40 a una religiosidad afectiva e interior. No hay que olvidar que su

³¹⁹ Entre las obras de Fray Luis de Granada cabe destacar su traducción al romance del *Contemptus mundi*, hoy mejor conocido como la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis, en 1536, al que consideraba portador de “la ciencia de la salvación que nos induce a vivir y morir como verdaderos cristianos”; esta obra alcanzó cuarenta y cinco ediciones en castellano entre 1536 y 1588. Traduce también y anota, en 1562, el Libro llamado *Escala espiritual*, de San Juan Clímaco. Entre su rica producción está su *Manual de diversas oraciones y espirituales ejercicios* y su *Suma cayetana*, obra de casos de conciencia, ambas de 1557; la antología *Compendio de vida cristiana*, impresa en 1559; el *Tratado de la oración*, también en 1559, fue atribuido a San Pedro de Alcántara, pero este en realidad habría compendiado el *Libro de la oración y meditación* del granadino. La edición fue revisada y enmendada por fray Luis de Granada a pedido del editor Juan Blavio, quien sin embargo la publicó a nombre del santo franciscano, aumentando la confusión; en 1565 publica los dos volúmenes del *Memorial de la vida cristiana*, en el que expone el camino para responder al llamado a la santidad; en 1566 reedita con correcciones y algunas supresiones el *Libro de la oración y meditación*, que queda fundamentalmente igual, y al año siguiente hace lo propio con la *Guía de pecadores*, pero, esta vez sí, totalmente rehecha. La *Introducción al Símbolo de la Fe*, es de 1583, y el *Sermón en el que se da aviso que en las caídas públicas...*, ve la luz el mismo año de su fallecimiento. Póstumamente fueron editadas algunas obras.

³²⁰ Pego Puigbó, *op. cit.*, p. 35.

hermano de orden, fray Juan de la Cruz redacta una defensa de la oración vocal, en su *Diálogo sobre la necesidad y provecho de la oración vocal* (Salamanca, 1555). Cabe pensar que nuestro otro fray Juan de la Cruz estuviese al tanto de la noticia.

Se supone que las citas bíblicas que el escritor inserta en su texto, como muchos hacen con San Juan, proceden de la Vulgata, pero la disimilitud invita a pensar en otras fuentes, pues no traduce siempre exactamente igual el mismo fragmento³²¹. La traducción que Fr. Luis de Granada suele hacer es, como en el carmelita, en ocasiones amplia, o perifrástica, ¿acaso actuó como traductor de la Biblia? Así lo hace sospechar esta frase de Scio:

[vean] esas versiones manuscritas de la Biblia, hechas en nuestra lengua, del hebreo, del griego, y del latín, y hallarán que todas, todas sin excepción, están trabajadas tal vez servilmente sobre la letra de los textos. Revuelvan, y mediten bien las de Ferrara, de Casiodoro Reyna, de Cipriano de Valera, de Fray Luis de Granada, de Fray Luis de León, de Montesinos, y de otros muchos³²².

Hacia poco tiempo que Trento había estipulado el uso de la Vulgata, pero los autores no sienten la obligación de observar una total obediencia en la literalidad al texto consagrado por la Madre Iglesia porque todavía no habría estallado el conflicto de las traducciones a vernáculo. Por otro lado, el problema de la diversidad de ejemplares de la Vulgata en circulación era resaltado por el Padre Mariana:

³²¹ Disponible en: <http://biblioteca.campusdominicano.org/luis-granada/Guia-de-Pecadores-seguro.pdf>. Consultado en marzo 2014. Véase la nota 2 de la introducción y la nota 3 del texto. El autor parece en efecto seguir la Vulgata en buena parte de sus referencias, pero a veces algunas explicaciones nos dejan ver que conocía otras versiones, por ejemplo, consta que traduce de manera ligeramente diferente en el *Libro de la Oración* la siguiente frase: “Propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam, et nobiles eius interierunt fame, et multitudo eius siti exaruit” que traduce por “Por tanto fue llevado cautivo mi pueblo, porque no tuvo ciencia, y los nobles dél murieron de hambre, y la muchedumbre dellos pereció de sed (Is. 5, 13)”. Reina Valera (1960) recoge para el mismo pasaje: “Por tanto, mi pueblo fue llevado cautivo, porque no tuvo conocimiento; y su gloria pereció de hambre, y su multitud se secó de sed”. Por otro lado, según narra la nota 6, en la glosa a una de las citas parece haber seguido la Biblia de los LXX, cuando dice “Demás de lo dicho, tentaciones en esta vida no pueden faltar, pues como dice el santo Job, toda la vida es una tentación prolija (Job 7, 1)”. Según la Vulgata, militia est vita (una milicia o guerra continuada); según los LXX, una tentacion o lugar de tentación, donde el hombre siempre está en peligro de pecar, *πειρατήριον ἐστὶν ὁ βίος*.

³²² “Disertación Segunda” § IV, en Felipe Scio, *La Santa Biblia*, Tomo I, Barcelona, Librería Religiosa, 1852, p. 39.

El Concilio de Trento, aprobando la edición Vulgata, no aprueba todas las lecciones que en diversos códices se hallan y que el largo tiempo o el descuido de los escribientes puede en algunos lugares haber causado, y así se da lugar a que unos sigan la lección de un códice, otros la de otro o de otros, teniendo cada uno la suya por verdadera³²³.

En resumen, los paralelismos entre Granada y San Juan no son tantos en lo que atañe al tratado espiritual, quizá lo fueran mayores en el *ars concionandi*. Pasemos al *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos* de Antonio de Guevara, coincide con la *Subida* en la temática y en el mismo método a la hora de insertar la Sagrada Escritura como autoridad. Incluso coincide en lo que atañe a la manera de citar en latín, al empleo de similares frases de enlace, al traducir a continuación al castellano y al seguir explicando la interpretación, al insertar frases explicativas con sus correspondientes claves desentrañadas (“es a saber, en la vida y salud de su persona”). Las similitudes son obvias:

y a este propósito dijo el demonio a Dios hablándole del santo Job: *Cuncta per pelle dabit homo*, y es como si más claro dijera: *Yo he saqueado la casa de tu amigo Job, en que hice quemar sus ovejas, prender sus bueyes, capturar sus pastores, robar sus camellos, y matar a sus hijos: mas como no me has dado licencia para que te toque en el cuero de su carne: es a saber, en la vida y salud de su persona*, no tiene a mí ni a todas las otras tentaciones en nada. Otras veces se toma el cuero, o piel *por los bienes y riquezas desta vida: así como cuando Adán y Eva pecaron*, que luego a la hora tomó el señor unas pellejas de animales, con que les albergó las carnes, y cubrió sus verguenzas; de lo cual podemos colegir, que no es otra cosa tener necesidad de los bienes temporales, sino una general penitencia por ser pecadores. Ora se tome por la vida que vivimos, ora se tome por los bienes que tenemos, téngase por dicho el que viene del siglo al monasterio, que ante todas cosas te han de degollar y le han de desollar: *es a saber, vistiéndole de un hábito viejo, y desapropiándole de lo que traía del mundo*. El bendito Jesús, sudado el corazón, abiertos los poros, molidos los huesos, rompidas las venas, desolladas las carnes, y despojadas las ropas, subió al ara de la cruz: para darnos a entender, que antes que entremos en la cruz de la religión, nos conviene ir *sin pellejos de dineros, y sin carga de pecados*. Al que viene del mundo a la orden, no basta que le

³²³ *Censura del Testamento Nuevo*, de Juan Harlem (Amberes, 1572), *apud* F. Asensio, “Huellas bíblicas de Juan de Mariana”, *Estudios Bíblicos*, XVII (1958), pp. 393-410, p. 404.

degiellen y saquen *la voluntad propia*, sino que también es necesario, le desuellen, y quiten la hacienda que traía: porque repugna al estado de perfección, pensar el monje poder al señor servir, si primero no se quiere *desapropiar*³²⁴.

Del libro *De la lección, meditación, oración, contemplación* de Santo Tomás de Villanueva (1486-1555), extraemos un breve fragmento que ejemplifica cómo el método amplificatorio exegético va acrecentando información en fases sucesivas. Es posible percibir las semejanzas con el estilo de la *Subida*, no solo en la frase de enlace, sino en la exégesis libre y adaptada (acomodada) intencionalmente a los intereses del libro en cuestión:

Lo cual notó bien nuestro Redentor cuando nos amonestó en su sagrado Evangelio, diciendo: *Buscad, y hallaréis; llamad, y abriros han*. Como si dijera: Buscad leyendo, y hallaréis meditando; llamad orando, y abriros han contemplando; porque la lección santa muestra el camino del cielo, la meditación la anda; pero andando con la oración y contemplación se consigue; por ser raíz y principio de todos nuestros bienes y salvación, así como la lección profana es causa y origen de todos nuestros males³²⁵.

San Juan de la Cruz no crea un modelo interpretativo absolutamente original: las similitudes formales con la obra de Guevara en la interpretación de las Escrituras son también altas. El *Tratado de la Oración y de la Meditación* de San Pedro de Alcántara, en su cap. 12 da algunos “avisos que se han de tener en este santo ejercicio”. Aunque la manera de glosar el texto no se parece a la de San Juan, basta leer el siguiente fragmento, que es el único encontrado en latín, en el que destacamos en cursiva la frase latina y la de enlace:

³²⁴ Antonio de Guevara, *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos*, Valladolid, 1542. Disponible en <http://www.filosofia.org/cla/gue/gueor09.htm>. Consultado en diciembre de 2013. También su obra *La Primera y Segunda Parte del Monte Calvario*, (con ediciones a cargo de Martín Nuncio en 1550 y de Sebastián Martínez, 1552) refleja semejante itinerario espiritual y recoge un similar modo de citar y explicar la Biblia, en este caso con numerosos ejemplos de explicaciones dadas sobre el Evangelio por parte de Padres de la Iglesia y otros santos homiletas. Emplea a menudo el “como si dijese” en aposición explicativa a los fragmentos en latín.

³²⁵ Santo Tomás de Villanueva, *De la lección, meditación, oración, contemplación*, en *Obras de Santo Tomás de Villanueva*, Madrid, B. A. C., 1952, p. 514.

Acabada la coronación, y escarnios del Salvador, tomòle el juez por la mano, así como estaba tan mal tratado, y sacándole à vista del pueblo furioso, dixoles: *Ecce Homo. Como si dixera*: Si por invidia le procurabades la muerte, veisle aquí tal que no está para tenerle invidia, sino lastima³²⁶.

En este caso el reformulador “como si dijera” está usado de manera literal, no da una traducción sino una interpretación acomodaticia y moral muy personal. En la *Subida* encontramos empleado “como si dijera” en el Primer Libro para traducciones aproximativas en las que ha inserido alguna frase relacionada con los “apetitos”, a partir del Segundo Libro utiliza este enlace para algunas traducciones más literales, en las que no encontramos acrecentamiento.

En el segundo ejemplo que aportamos puede comprobarse la adjunción de otros comentaristas, en este caso San Jerónimo, al estilo de las *Catenaes*:

Pues por razón de esta continua mudanza, dice *Dios por Isaías (Is.40,6)*: *Toda carne es heno, y toda la gloria de ella es como la flor del campo. Sobre las cuales palabras dice San Jerónimo*: Verdaderamente, quien considerare la fragilidad de nuestra carne, y cómo en todos los puntos y momentos de tiempo crecemos y decrecemos, sin jamás permanecer en un mismo estado, y cómo esto que ahora estamos hablando, trazando y escudriñando, se está quitando de nuestra vida, no dudará llamar a nuestra carne heno, y toda su gloria como la flor del campo³²⁷.

En fin, creemos que los ejemplos aducidos bastan para refrendar la pertinencia de entroncar el estilo de citación bíblica y el estilo interpretativo de la *Subida* con la literatura religiosa y devocional de la época, en especial con Osuna, Guevara y Villanueva, y menos con Estella y Alcántara, en lo que nos atañe. Muchas de estas obras reproducen con variaciones no solo la estructura básica de citación (original latino, frase de enlace, traducción y exégesis centrada en los conceptos clave), sino que también comparten la misma temática de liberación de los vicios y pulido de virtudes.

³²⁶ San Pedro de Alcántara, *Tratado de la oración y la meditación*, 1749, p. 157. Disponible en: http://books.google.es/books?id=q68GAAAAQAAJ&hl=es&source=gbs_navlinks_s. Consultado en mayo de 2014.

³²⁷ *Ibidem*, p. 39.

San Juan usa estructuras semejantes: introducciones (“como dice Job”), originales latinos, frases de unión (“a saber”, “esto es”). Las traducciones entreveradas de interpretación también las encontramos en este género. Las explicaciones o exégesis se distancian más, porque ahí es donde cada autor imprime su sello personal y, dependiendo de los destinatarios de la obra, se adapta el estilo y la intención.

Lo único que diferencia estas obras de las del Místico abulense es la presencia de poemas de propia autoría como hilo conductor. Aunque los escritores de tratados ascéticos sabían mucho de su tema y poseían variadas artes para transmitirlo, prácticamente ninguno de ellos había escrito poemas en torno a ello, ni mucho menos parangonables a los de nuestro autor. Ahí radica su idiosincrasia.

La *Subida*, vista de este modo, no es tanto un manual ni un sistema, como se viene defendiendo, sino que antes bien nos encontramos ante un opúsculo derivado de su experiencia como sacerdote y mistagogo, su primer compendio reunido de notas a partir de sus breves discusiones, (que no osamos llamar sermones), sobre las virtudes para religiosos, lo que explica su carácter inacabado y fragmentario. Esta imperfección no es óbice, sino que, en realidad, sirve como “ensayo” para otras obras más maduras como el *Cántico* y la *Llama*.

La traducción en la *Subida* pasa a ser considerada, bajo estos hallazgos, una especie de plataforma previa a partir de la cual el autor elabora la interpretación que le conviene, un instrumento para la reflexión filológica y teológica, un amplio umbral donde detenerse también para una elucidación subjetiva. Este no es, sin embargo, un subjetivismo que segrega ni agrede, sino adoctrinador, pertrechado de retórica, basado en autoridades, que por su universalista y sabia perspectiva, bien puede aplicarse a muchos individuos.

Forma y contenido se combinan armoniosamente; si las virtudes y potencias son las vigas y andamios del edificio espiritual, la citación bíblica es el eje y sus explicaciones, la argamasa. No hay violación de la literalidad, porque nunca la hubo pretendido. No hay traducción inadecuada, porque lo que prima es el sentido. No hay posibilidad de acusarle de subjetivismo, porque la obra parte de una intención a cara descubierta y hacia nítidos destinatarios. No hay pompa del propio autor, ni es taxativo en que su interpretación sea la correcta, sino que en todo se sujeta a la Biblia y al Magisterio de Iglesia. No hay interpretaciones arriesgadas ni heréticas, aunque algunos

así las hayan querido ver, entonces y ahora. Poco lugar resta al azar y la improvisación: los cabos estaban bien atados al fin, y desde el principio.

5. El género declaratorio

La *Subida* es una obra multigenérica de partida: poema, imagen, declaración. Tintes de sermón y de librito oracional, aires de tratado ascético, dejes orales y visos de sistema doctrinal. Los géneros insertados permiten la heteroglosia, pero la crítica ha de cuidar de no confundir los géneros con los estilos y los temas, para que su pluralidad no nos deje ver su unicidad. Las cuatro obras del Carmelita son prosa didáctica, pero hay entre ellas diferencias notables que dependen del respeto, mayor o menor, que profesan hacia el “comentario”. Para Pacho, la *Subida* es un comentario “abusivo y fallido”

Cuanto más se alejan de la poesía de referencia, el estilo de la prosa se hace más ceñido al propósito pedagógico, se vuelve más rigurosa y analítica, con tendencia a lo abstracto. Bajo ese punto de vista la *Subida* supera con creces a todos los demás escritos³²⁸.

La *Subida* le parece a Pacho un tratado. Dirá que cualquier aproximación al comentario de la poesía sanjuanista debe considerar de la intención didáctica con la que fueron escritos así como su “inevitable vinculación” a los versos³²⁹. Colin P. Thompson considera plenamente glosas o “declaraciones” el *Cántico*, la *Noche* y la *Llama*:

El género de estas obras resulta difícil de determinar. Tienen algo de glosa poética, algo de comentario bíblico, algo de tratado moral y ascético, algo de texto devoto, pero el equilibrio entre estos textos es fluctuante³³⁰.

Cuando hablamos de género, nos referimos con Hatim y Mason a las actividades lingüísticas socialmente ratificadas mediante papeles específicos de los individuos, es decir, es el uso del lenguaje asociado a una actividad social particular. Bajtin reubica el género en un contexto extraliterario y dice que posee una naturaleza inherentemente

³²⁸ Pacho, *op. cit.*, 1997, p. 652.

³²⁹ *Ibidem*, p. 626.

³³⁰ C. P. Thompson, *Canciones en la Noche. Estudios sobre San Juan de la Cruz*, Madrid, Trotta, 2002, p. 200.

intertextual, heteroglósica y procesual³³¹. De Beaugrande y Dressler inciden en la indefinición de límites del “tipo de texto”,

Un “tipo de texto” es un conjunto de heurísticos para producir, predecir y procesar unidades textuales, y por tanto actúa como un determinante de eficiencia, efectividad y propiedad fundamental [...]. Pero el tipo a duras penas puede proporcionar límites absolutos entre sus miembros y sus no-miembros, más de lo que puede la noción de “texto” [...]. Las condiciones para comunicar son sencillamente demasiado diversas para permitir una categorización tan rigurosa³³².

Según Threadgold los géneros no son simplemente “esquemas o marcos para la acción”, sino que implican maneras diferentes de construcción de textos y conjuntos peculiares de relaciones interpersonales y significados (relaciones entre el lector/escritor, posiciones de poder, orientaciones escritor/texto), como también restricciones a los que realmente puede ser hablado o escrito³³³.

La literatura espiritual del siglo XVI exhibe una variedad genérica impar, aun no investigada en su totalidad. El lector que se enfrenta a sus textos topa con contenidos y procedimientos que ultrapasan la capacidad literaria, aunque por el efecto que pretenden causar, se aprovechen de la retórica. En el ámbito formal, se valen de recursos estilísticos y de rasgos estructurales de distinta procedencia a la hora de organizar sus propios discursos. De las artes medievales toman las poéticas, epistolares y predicatorias, los libros piadosos recurren a ficciones y a una amplia gama de tradiciones literarias que combinan y distribuyen.

Pego Puigbó se cuestiona con fundamento si los *Ejercicios Espirituales* ignacianos son lo mismo que los Directorios que proliferaron entre los directores de

³³¹ Cf. Juana Marinkovich, “El análisis del discurso y la intertextualidad”, *Homenaje al profesor Ambrosio Rabanales, BFUCh*, XXXVII (1998-1999), pp. 729-742, pp. 736-737.

³³² “A “text type” is a set of heuristics for producing, predicting, and processing textual occurrences, and hence acts as a prominent determiner of efficiency, effectiveness, and appropriateness [...]. But the type can hardly provide absolute borderlines between its members and non-members, any more than the notion of “text” can do [...]. The conditions of communicating are simply too diverse to allow such a rigorous categorization”. Robert De Beaugrande & Wolfgang Dressler, *Introduction to Text Linguistics*, London, Longman, 1981, p. 186.

³³³ Cf. Terry Threadgold, “Talking about Genre: Ideologies and Incompatible Discourses”, *Cultural Studies* 3 (1989), pp. 92-118, p. 96.

Ejercicios como glosas con que poner en ejecución las reglas contenidas en el texto fundacional³³⁴. Además, el hecho de que

los laicos tuvieran acceso a las riquezas de la oración mediante el rezo de las Horas, desde mediados del siglo XIV y a lo largo del siglo XV fue posible por un conjunto de factores que incluyen cambios sociales en los tipos de lectura practicados. En el paso de una lectura oral a una lectura silenciosa, en que los textos en lengua vernácula comenzaron a gozar de una presencia creciente, leer se convirtió en sinónimo de meditar con el corazón³³⁵.

Por eso para este autor, lo correcto sería definir el género de este tipo de libros como “género de meditación”³³⁶. A este propósito lo vincula estrechamente con la composición de lugar y el arte de la memoria.

Así podemos entender que la definición de este tipo de literatura se fragua en una encrucijada entre lo literario y lo doctrinal/teológico. Adquieren preeminencia en este escenario los libros ascéticos (que siguen las vías purificativa, purgativa e iluminativa) y místicos (como síntesis de ciencia y experiencia).

Herrero García incluye las obras catequísticas, con especial relieve de las didácticas y oratorias; sumas de conciencia, manuales de confesores, prontuarios morales, se adjuntan al nutrido caudal de catecismos, enciclopedias y tratados parciales³³⁷. Esta clasificación es criticada por Pego Puigbó, a quien el rótulo que Miguel Herrero García da de “literatura religiosa” no convence, por significar una recaída en posiciones confesionales y por permanecer anclado en una filosofía neoescolástica³³⁸.

Además, es evidente, remarca, que los textos de meditación no poseen “una finalidad inicialmente lúdica ni buscan deleitar estéticamente”. Reconoce que los fines

³³⁴ Pego Puigbó, *op. cit.*, p. 37.

³³⁵ *Ibidem*, p. 44.

³³⁶ *Ibidem*, p. 60.

³³⁷ M. Herrero García, *Sermonario clásico, con un ensayo sobre la oratoria sagrada*, Madrid-Buenos Aires, Escelicer, 1942, p. 5.

³³⁸ Pego Puigbó, *op. cit.*, p. 37.

pastorales pueden emplear “procedimientos artísticos e incluso combinarlos, como en el caso de los emblemas”³³⁹.

Para Pedro Sáinz Rodríguez, los problemas históricos de esta literatura “rebasan la producción literaria” y por eso el estudio de la misma ha de ampliar su foco más allá de lo que se entiende por literatura ascética y mística, incluyendo manuales de oración (oracionales), libros de devoción, ejercitatorios, etc.³⁴⁰ Es en este amplio margen donde se encuadra lo que hemos dado en llamar “género declaratorio”, aunque a menudo venga mezclado de género concionatorio.

5.1. El género declaratorio en el siglo XVI: modelos y antecedentes

Las dos primeras acepciones que el Diccionario de Autoridades ofrece del término “declarar”, en su tomo III, de 1732, nos ponen sobre la pista de este género,

DECLARAR. v. a. Manifestar, explicar lo que está oculto, o ignorado. Viene del Latino *Declarare*, que significa esto mismo. TEJAD. León Prodig. part. 2. pl. 30. Tales señas declaraban ser Venus y las tres Gracias Euphrosina, Aglaya y Pasythea. MUÑ. Vid. de Fr. Barth. de los Mart. lib. 2. cap. 7. Porque de ordinario se declaran con más facilidad los conceptos del alma, escribiendo, que hablando.

DECLARAR. Vale tambien Exponer, comentar, interpretar, lo que está obscuro o dificultoso de comprehender. Latín. *Exponere. Explicare. Explanare*. AMBR. MOR. lib. 8. cap. 22. Comunicado este su sueño con los que sabían y usaban declararlos, le respondieron todos, que aquello le prometía un gran señorío de su tierra. LOP. Arcad. f. 123. Te quiero declarar aquestos Griegos distichos, que en lengua vulgar dicen assí.

El Corpus diacrónico del Español (CORDE) proporciona coordenadas relevantes para entender el uso y distribución del vocablo en el siglo XVI:

³³⁹ *Ibidem*, p. 45.

³⁴⁰ P. Sáinz Rodríguez, *Espiritualidad española*, Madrid, Rialp, 1961, p. 26.

| Año | % | Casos | Tema | % | Casos |
|-------|-------|-------|------------------------|-------|-------|
| 1579 | 25.95 | 176 | 19.- Prosa histórica | 35.84 | 399 |
| | 16.51 | 112 | 17.- Prosa religiosa | 22.55 | 251 |
| 1562 | 8.99 | 61 | 15.- Prosa científica | 14.64 | 163 |
| 1555 | 4.86 | 33 | 16.- Prosa de sociedad | 13.92 | 155 |
| 1583 | 4.12 | 28 | 10.- Prosa jurídica | 4.85 | 54 |
| 1540 | 3.83 | 26 | 14.- Prosa didáctica | 3.50 | 39 |
| 1528 | 3.24 | 22 | 12.- Prosa narrativa | 3.14 | 35 |
| 1567 | 3.24 | 22 | 23.- Verso dramático | 0.53 | 6 |
| 1578 | 3.24 | 22 | 22.- Verso narrativo | 0.44 | 5 |
| Otros | 25.95 | 176 | Otros | 0.53 | 6 |

Tabla 2. Estadísticas del CORDE sobre el término “declaración” en el siglo XVI

Como se observa, predomina el empleo de “declarar” en prosa histórica y religiosa, en especial en la segunda mitad del siglo. Casi la mitad de los casos se dan entre 1579 y 1589 ($25,95+16,51+4,12+3,24=49,82\%$). De los 1113 casos en España entre el 1500 y el 1600, un 35,84% corresponden a prosa histórica y un 22,55% a prosa religiosa. Una sección sobre las concordancias en la prosa religiosa exhibe la frecuente asociación del término con la interpretación de las Escrituras en obras de tema místico y ascético:

| Nº CONCORDANCIA | AÑO | AUTOR | TÍTULO | TEMA |
|---|---------|------------------------|--|--------------------|
| 1 para que mejor se pudiese tener en la memoria, la <u>declaración</u> de lo cual podrá ver quien quisiere con e ** | c 1560 | San Pedro de Alcántara | Tratado de la oración y meditación | Mística y ascética |
| 2 Primeramente, después del prohemio y de la <u>declaración</u> del título desta obra, se trata del cuyda | ** 1548 | Toro, Gabriel de | Tesoro de misericordia divina y humana | Mística y ascética |
| 3 lar aviso mejor bastarían los apóstoles, según la <u>declaración</u> de sant Ambrosio. CAPÍTULO XIX. DONDE SE | ** 1548 | Toro, Gabriel de | Tesoro de misericordia divina y humana | Mística y ascética |
| 4 este oficio que sant Juan y sant Hierónimo en su <u>declaración</u> alaban a los legos que hazían charidad a | ** 1548 | Toro, Gabriel de | Tesoro de misericordia divina y humana | Mística y ascética |
| 5 ital de la sancta mendicidad, convencido por esta <u>declaración</u> apostólica, confiessa el mismo Christo av | ** 1548 | Toro, Gabriel de | Tesoro de misericordia divina y humana | Mística y ascética |
| 6 los enfermos en el alma y en el cuerpo, según la <u>declaración</u> de Cassiano. Y assí, después que Christo | ** 1548 | Toro, Gabriel de | Tesoro de misericordia divina y humana | Mística y ascética |
| 7 los pobres, de suyo no es pecado mortal, según la <u>declaración</u> de Cayetano. CAPÍTULO LVIII. DE CÓMO DIOS | ** 1548 | Toro, Gabriel de | Tesoro de misericordia divina y humana | Mística y ascética |
| 8 póstol San Pedro. Y por servir esta doctrina a la <u>declaración</u> y confirmación de los principales artícul | ** 1583 | Fray Luis de Granada | Introducción del símbolo de la fe | Mística y ascética |
| 9 e gan, a veces entremeto alguna palabra para mayor <u>declaración</u> de la sentencia, cuando sin ella quedaría | ** 1583 | Fray Luis de Granada | Introducción del símbolo de la fe | Mística y ascética |
| 10 quí habemos tocado, tienen necesidad de más larga <u>declaración</u> . Y aunque lo dicho bastara para lo que pi | ** 1583 | Fray Luis de Granada | Introducción del símbolo de la fe | Mística y ascética |
| 11 PRINCIPALES CAPITULO IV Comenzando, pues, por la <u>declaración</u> de la primera destas tres partes, que es | ** 1583 | Fray Luis de Granada | Introducción del símbolo de la fe | Mística y ascética |
| 12 b, y después las de sus amigos, y esto con alguna <u>declaración</u> para que mejor se entiendan, | ** 1583 | Fray Luis de Granada | Introducción del símbolo de la fe | Mística y ascética |
| 13 os y de la Iglesia, Paternoster y Sacramentos, va <u>declaración</u> sobre todo lo demás, porque a nadie | ** 1591 | Ripalda, Jerónimo de | Catecismo de la doctrina cristiana | Catequística |
| 14 e sea primero que el ser de lo que se trata, y la <u>declaración</u> de ello breve, que la Escuela llama defin | ** 1583 | Fray Luis de León | De los nombres de Cristo, libros I-III | Mística y ascética |
| 15 la casa del Señor." Adonde la una palabra es como <u>declaración</u> de la otra, como diciendo | ** 1583 | Fray Luis | De los nombres de Cristo, libros | Mística y |

| | | | | |
|--|---------|-----------------------|--|--------------------|
| el monte, esto | | de León | I-III | ascética |
| 16 s a cabo, quedará casi acabado todo lo que a esta <u>declaración</u> pertenece. Callóse Marcelo luego que dijo | ** 1583 | Fray Luis de León | De los nombres de Cristo, libros I-III | Mística y ascética |
| 17 rimero. Pero convendrá, para dar principio a esta <u>declaración</u> , que volvamos un poco atrás con la | ** 1583 | Fray Luis de León | De los nombres de Cristo, libros I-III | Mística y ascética |
| 18 si no me engaño, os queda pleito con ellos en la <u>declaración</u> de este nombre. El cual ellos | ** 1583 | Fray Luis de León | De los nombres de Cristo, libros I-III | Mística y ascética |
| 19 Y porque juntamente con estos libros publiqué una <u>declaración</u> del capítulo de los Proverbios, | ** 1583 | Fray Luis de León | De los nombres de Cristo, libros I-III | Mística y ascética |
| 20 con la reprehensión de los samaritanos. Y para más <u>declaración</u> pondré aquí otro ejemplo. Como si predica | | Fray Diego de Estella | Modo de predicar y modus concionandi | Sermón y |

Tabla 3. Concordancias de la prosa religiosa hasta 1600

El arte de declarar se extiende en el siglo XVI como consecuencia de la poliglosia y los conflictos religiosos; proliferan prólogos y paratextos que delimitan el cauce de la interpretación. Emergen estrategias textuales para la interpretación mediante glosas o comentarios, en la práctica generalizada de eliminar los significados múltiples, sobre todo en las lecturas más proclives o abiertas a ello, como las alegóricas³⁴¹.

En los textos de Nicolás de Lyra aparece el término “declarar”: “De los títulos antedichos parece manifiestamente el actor de este salmo, conviene saber, David. Mas la materia no parece, por lo que entre los hebreos, e por semejante entre los latinos, departidamente es *declarado* el seso literal”³⁴². Y en otra parte: “Síguese de las razones susodichas que David fue actor de este salmo. Mas la materia de que fue hecho no parece, por lo cual departidamente se *declara* acerca de los hebreos y latinos”. Unas páginas después aun encontramos: “Dado que esta *declaración* concuerde asaz a la letra, empero no es visto conveniente a mí que sea dicha *declaración* literal”³⁴³. O también: “Mas esta exposición o *declaración*, supone falso y erróneo, conviene saber,

³⁴¹ Nakládlová, *op. cit.*, p. 116.

³⁴² Alfonso de Algeciras, *Declaración del excelente maestro en teología fray Nicolao de Lira, de la orden de san Francisco, sobre el salterio*, BNE, ms. 10287. Transcripción de J. C. García Adán, P. Martín y A. Sánchez, con la colaboración de M^a L. Guadalupe, fol. 21v. y fol. 24 respectivamente.

³⁴³ *Ibidem*, fol. 59v. La cursiva es nuestra.

Cristo ser avenirero. Y, por tanto, del todo debe ser quitada y lanzada”³⁴⁴. Si en el fragmento anterior ha hecho equivaler la exposición a la declaración mediante la conjunción disyuntiva “o”, en otro fragmento pareciera que las hace diferir con una copulativa “y”: “departidamente se *declara* cerca de los hebreos y latinos. E por seguir la brevedad, tomo la exposición y declaración que es vista más razonablemente ser aplicada a la letra”³⁴⁵. En resumen, “declarar” aparece en los textos de Lyra usualmente asociado a los sentidos de la Escritura (literal), no tan distante de su raíz léxica (‘claro’) y como sinónimo de “exposición”. Así lo vertió su traductor.

Encontramos en San Juan de la Cruz ese mismo interés esclarecedor, pero sin radicalidades: desambigua, pero deja espacio a lecturas. La calidad doctrinal de su texto así lo exige; su declaración no es una instrucción férrea sino una herramienta para el camino, un mapa en el que cada uno se sitúa y resitúa con cada lectura y con cada experiencia. Ahora bien, si en los sentidos atribuidos a la Escritura se mueve con autonomía, menor parece el espacio dejado a la interpretación del poema. Esta es toda suya y solo parcialmente transferible, y gira “sometida” alrededor de virtudes y potencias, ya que la función primordial del poema al margen de la estética, es la doctrinal.

Brevemente haremos notar que, entre los antecedentes en el género de las declaraciones, podrían contarse las versiones y glosas que alteran los textos bíblicos incorporándoles nuevos matices interpretativos, tales como exposiciones de doctores y padres (recogidas muchas de ellas en la *Glosa Ordinaria* de Nicolás de Lira), así como reflexiones de sus contemporáneos, como las del Campense (*Enchiridium Psalmorum*), Thomas de Vio Cayetano (*Psalmi Davidici ad hebraicam veritatem castigati...*), Raynerio Goudano (*Psalterio de David con las Paraphrases y breves declaraciones*) Titelman (*Enarrationes in Psalmos...*), etc. Es lógico pensar que el uso habitual de Biblias comentadas facilitaría el crear los propios comentarios. Sin embargo, nos parece claro hasta ahora que, aunque algo pueda deber a la tradición exegética cristiana o aun a la de los comentaristas orientales, las declaraciones del reformador carmelita tienden a ajustarse de modo acomodaticio a su defensa argumentativa y tienen más en común con el *ars concionandi*, formalmente hablando.

³⁴⁴ *Ibidem*, fol. 32v-33.

³⁴⁵ *Ibidem*, fol. 24.

Un personaje importante a la hora de profundizar en la relación de San Juan con otras obras coetáneas es Fray Luis de León. Hay partidarios y detractores de la influencia de este en San Juan³⁴⁶. Fuese dicha influencia directa o indirecta, de lo que no cabe duda es de que ambos comparten la misma acepción para “declaración”. Por ejemplo, la *Exposición del libro de Job* se dispone siguiendo las palabras de la *Dedicatoria*:

en que hago tres cosas: una traslado el texto del libro por sus palabras, conservando, cuando es posible, en ellas el sentido latino y el aire hebreo, (...); otra, declaro en cada capítulo más extensamente lo que se dice; la tercera, póngole en verso³⁴⁷.

Fray Luis usa el término “declarar” y “declaraciones” numerosas veces en su defensa. Lo aplica a la explicación de la Sagrada Escritura. Habría además dos maneras de declarar, como teólogo o como gramático³⁴⁸; expone que los primeros en hacerlo fueron los apóstoles y evangelistas, y su actividad no excluye otros sentidos “sanos y católicos”³⁴⁹. También aplica el término, por extensión, a otros textos religiosos, filosóficos y académicos, en las clases de Salamanca³⁵⁰. A la declaración sigue su

³⁴⁶ Elia y Mancho, *op. cit.*, 2002. José María Becerra Hidalgo, “El *Cántico Espiritual* de san Juan de la Cruz y la *In Cantica Cantorum Triplex Explanatio* de fray Luis de León”, en C. Argente del Castillo *et al.*, eds., *Homenaje al profesor Antonio Gallego Morell I*, Granada, Universidad de Granada, 1989, pp. 183-189. Ángel Alcalá Galve, “Fray Luis de León, maestro de san Juan de la Cruz: de la *Exposición del Cantar de los Cantares* al *Cántico Espiritual* y los tratados místicos”, *Analecta Malacitana XV* (1992), pp. 219-237.

³⁴⁷ Fray Luis de León, Félix García (ed.), *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*, Madrid, BAC, 1944, p. 850.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 60: “En mis lecturas, en más de mil pasos de Escritura que declaro, en todos ellos pongo y sigo exposiciones de santos” (DI, X, 366); “Véanse mis lecturas y los lugares en ellas adonde declaro pasos de Escritura que se ofrecen, y juzguen los hombres doctos y desapasionados si los declaro como gramático o como teólogo” (DI, X, 361).

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 76: “Aunque los apóstoles y evangelistas citen y declaren algún lugar del testamento viejo en algún sentido, no por eso los demás sentidos que aquel lugar puede tener sanos y católicos quedan excluidos, syno que ay esta diferencia, que el sentido que da el Apóstol al lugar del viejo testamento que cita, es sentido cierto y de fee, pero los demás sentidos que puede tener el mismo lugar no tienen esa certidumbre”. *Vid.* más información a este respecto en Colin Thompson, *op. cit.*, 1988 y Ángel Alcalá Galve (ed.), *Proceso inquisitorial de Fray Luis de León*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2009.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 104: “Lo primero, quando se leyere la letra del Maestro de las *Sentencias*, que se a de declarar en las cátedras de Prima y Vísperas, se lea sin ditar y no se permita escrebir sino la división y las principales conclusiones que se sacan de la distinción del Maestro y quando la sentencia del autor comunmente se reprueba”; “La letra del artículo de Santo Thomas se declare sin ditar”.

aplicación “a la verdad del espíritu”: “Lo que tiene en aquel mi librito más sonido de amores carnales, es el mismo texto, el cual al parecer no suena otra cosa que la glosa que lo declara y que en mil lugares los aplica a la verdad del espíritu”. También San Juan declara como San Pablo, “en espíritu y en verdad”, siguiendo el ejemplo de los apóstoles y evangelistas.

Se puede declarar con brevedad o lo contrario: “Lo que yo hago en esto son dos cosas: la una es volver en nuestra lengua, palabra por palabra, el texto de este libro; en la segunda declaro con brevedad no cada palabra por sí, sino los pasos donde se ofrece alguna oscuridad en la letra”³⁵¹. Revalida este género el título del *Comentario o declaración breve y compendiosa sobre la Epístola de san Paulo*, de Juan de Valdés, de la misma época, donde la conjunción disyuntiva “o” realza la sinonimia de los dos términos: “comentario” y “declaración breve”.

Cabe señalar que el verbo “leer” tenía la acepción de nuestro actual “impartir”, como se ve en el siguiente fragmento del propio Fray Luis: “Mis cátedras tenían nombre de teología escolástica, y en cualquier ocasión que se me ofreció fue sagrada escritura lo que leía en ellas”³⁵². En ese impartir viene implícito el acto de “declarar”, con libertad de cátedra, lo que se revela un método de enseñanza por excelencia. Por ello, no es de extrañar que vincule en otro fragmento “declarar” y “enseñar” con una conjunción copulativa: “Las cátedras que he tenido de veinte años a esta parte no han tenido nombre de cátedras de escritura, pero en lo que he leído en ellas, he declarado y enseñado mucha escritura”.

En su respuesta al noveno testigo en el proceso inquisitorial, aclarará que lo hace “porque por no entendella algunos en su propiedad, venidos a declarar la metaphora y a aplicar aquellas semejanzas corporales a la verdad espiritual, erravan en la tal aplicación muchas veces”³⁵³. “Declarar”, por tanto, se refiere a aclarar algo que no es evidente a primera vista.

³⁵¹ Es el prólogo al *Cantar de los Cantares*. En la misma frase encontramos gran similitud con el método expositivo de San Juan de la Cruz en la *Subida*: “a fin que quede claro su sentido así en la corteza y sobre haz, poniendo al principio el capítulo todo entero, y después de él su declaración”.

³⁵² “Plática de fray Luis de León en la lección de oposición a la cátedra de escritura”, publicada por Eugenio Asensio, “Fray Luis de León y la Biblia”, en *Edad de Oro*, IV [1985], pp. 5-31, p. 21.

³⁵³ Ángel Alcalá Galve, *op. cit.*, 2009, p. 295.

“Declarar” aparece en Fray Luis de León asociado a espiritual, secreto, artificio y concepto mientras se opone al habla común y ordinaria: “porque no sé otro romance del que me enseñaron mis amas, que es el que ordinariamente hablamos; que a saber el lenguaje secreto y artificio con que este mi testigo y sus consortes suelen declarar sus conceptos, usara de otros vocablos más espirituales”³⁵⁴.

También el término remite a su origen etimológico “clarus”, y entonces equivale a “decir abiertamente”, “exponer sin ambages”: “si finalmente afirmaba todo lo que este testigo contra mí ha depuesto, ¿cómo es verdad decir que hablaba con recato y que no me declaraba? Qué menos recato podía tener, ó en qué manera podía hablar más declaradamente...?”³⁵⁵.

Encontramos también el término “declarar” en el franciscano Fray Ambrosio de Montesino (1444?-1514). Al final (folios IIv.-IIIr.) del Prohemio epistolar del intérprete, dirigido a los reyes, el traductor de la *Vita Christi* de Ludolfo el Cartujano nos detalla su manera de trabajar:

No dexare de contar entre este epilogo e sumaria de vuestras grandezas esta obra muy espiritual y devota del vita christi cartuxano que vuestras altezas me mandaron interpretar e sacar del latin en lengua familiar de vuestra castilla (...) Procede en cada capitulo declarando las palabras y obras de nuestro redentor según quatro sesos de la sagrada escritura, que son: Literal, Alegorico, Moral, Anagogico, que quiere dezir espiritual y trascendente, e convierte cada uno destes en doctrina salutífera.

E porque vuestras altezas recibiesen mayor servicio (...) ordene todo lo que del testo del evangelio trata este doctor en tal manera que fuesse conocido entre las otras palabras de este libro y de todos los otros doctores que trae para declaracion del sacro evangelio, escribiendolo de otra letra mas gruesa, porque se reconozcan sin pena las palabras divinas entre las humanas³⁵⁶.

³⁵⁴ *Proceso*, ed. 1991, pp. 277-278.

³⁵⁵ Alejandro Arango y Escandón, *Ensayo histórico sobre el proceso de Fray Luis de León*, México, Andrade y Escalante, 1866, p. 138. Disponible en: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080021868/1080021868_23.pdf. Consultado en febrero 2013.

³⁵⁶ Citado por Carlos Moreno Hernández, “Traducción y paráfrasis en Fray Ambrosio Montesino”, en *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*, Antonio Bueno García (Ed), Praga,

En resumen, vemos que la España de un siglo antes ya discernía el género declaratorio del comentario, la exposición y la glosa. Para los escritores que en la época del santo “declaraban”, esta se trataba simplemente de una ampliación, una extensión o epígono de cuño interpretativo y/o explicativo a partir de poemas, o de un texto base original que por estar en otra lengua o ser difícil de comprender merecía explicación, como las Escrituras. Así que cuando San Juan de la Cruz decide llamar por este nombre a sus “declaraciones” pretende aclarar el significado de sus versos, así como los sentidos de la Escritura con la que fundamenta la validez “verdadera” de su poema, que queda así equiparado tácitamente con los Textos Sacros o inspirados.

Se comentan obras propias o ajenas, se anhela guiar a los ignorantes hacia la sabiduría mediante un libro. Las ayudas a la lectura y las aclaraciones de textos pretenden transmitir al lector conocimientos previos que reduzcan la distancia entre el saber del autor y el del lector y crean las condiciones para su encuentro en la lectura.

Al contextualizar la *Subida* enseguida depararemos con que las “declaraciones” entroncan *grosso modo* con la tradición del glosar y comentar, con la *expositio* y la *explicatio*. Constituyen una extensión de los ejercicios retóricos y exegéticos clásicos y se aplican a textos cuya interpretación plantea ambigüedades, sea por dificultad, por tratarse de un texto extranjero o por un estilo abstruso. Se aplican también a textos cuyo valor estilístico, intelectual o espiritual se tiene por especialmente relevante. De los catorce tipos progresivos de *progymnasmata* (Fábula, Narración, Anécdota, Máxima, Refutación, Confirmación, Lugar común, Encomio, Vituperio, Comparación, Etopeya, Tesis y Defensa) San Juan practica en la *Subida* sobre todo el lugar común y la comparación.

El cuestionamiento de la validez de la literatura profana frente a los textos cristianos había supuesto para los Padres de la Iglesia un problema: había que consolidar la doctrina cristiana y demarcarla frente a la amplia tradición pagana que, por otro lado, aportaba recursos filosóficos para reafirmar el cristianismo. La actitud de algunos Padres de la Iglesia frente a la cultura pagana es, en unos, amable, en otros, escéptica; en otros, aún, cambiante o ecléctica.

Universidad Carolina de Praga, Editorial Karolinum, 2013, p. 7. Disponible en: <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/archivos/tematica-traductora-literarias.pdf>. Consultado en abril 2013.

Los humanistas se encuentran de nuevo en la situación de los Padres de la Iglesia, solo que esta vez se quiere divulgar a los autores profanos, clásicos y coetáneos, dentro de la tradición eclesiástica que se venía reforzando desde la escolástica³⁵⁷. A causa de ello, se volverán a estudiar los Padres de la Iglesia y se volverán a publicar sus escritos: en 1519, Núñez edita, por ejemplo, un escrito de San Basilio, Vives publica *De civitate Dei* de San Agustín con un comentario propio, Erasmo edita los escritos de San Jerónimo, Juan Molina en 1515 traduce al español un extracto de las cartas de San Jerónimo.

Castaño advierte cuán indeterminada era la demarcación de contenidos entre glosa y declaración en el Siglo de Oro. A pesar del estatus de dependencia de la traducción en relación a la declaración en el texto de Venegas, vale siempre recordar la función intrínseca que las une: la de ampliar la accesibilidad y comprensibilidad de los textos.

¿Dónde están los límites, entonces, entre glosa y “declaración” (glosa y definición), o entre glosa y traducción? En los Siglos de Oro, por lo menos, eran muy confusos. Y en el nuestro siguen siéndolo. Hay glosas (hoy casi siempre en forma de notas a pie de página) que consisten en la definición escueta de un término; y sigue habiendo entradas de diccionario que contienen mucho más que la definición de un término (juicios y opiniones personales además de ejemplos y “autoridades”, etc.). Por otra parte, en el diccionario de Venegas, como sucede en muchos otros textos de la Edad Media y del Siglo de Oro, la traducción es considerada explícitamente como una de las formas de la “declaración”, al mismo nivel que otras de estas formas (con las cuales se confundía muchas veces): las glosas, los comentarios y demás maneras de hacer accesibles a un público más amplio textos que de otra forma hubieran resultado muy difíciles o incomprensibles para la gran mayoría³⁵⁸.

³⁵⁷ Christoph Strosetzki, *La literatura como profesión: en torno a la autoconcepción de la existencia erudita y literaria en el Siglo de Oro español*, Kassel, Ed. Reichenberger, 1997, pp. 264-266.

³⁵⁸ Ana Castaño, “Glosas: ¿lenguas del texto o malas lenguas? Lexicógrafos, *trasladadores* y *declaradores* de textos en el Siglo de Oro”, *Acta poética*, 25-1 (2004), pp. 117-129, pp. 123-124.

Cuando se publican las obras del místico Alejo de Venegas, San Juan de la Cruz es apenas un infante de unos cinco años³⁵⁹. En Venegas queda bien asentado el concepto de “declaración”. Es muy explícito y demostrativo en los preliminares de su glosario, donde la define como “desenbultura de la cosa encogida; quiero decir, que así como la cosa envuelta no se conoce hasta que se descoge, así el libro por claro que sea se dice que está encogido”³⁶⁰.

El uso del sintagma “breve declaración” como sinónimo de “comentario” se encuentra atestiguado en obras fundamentalmente religiosas: el Maestro Juan el Viejo de Toledo, converso del judaísmo, escribe contra sus antiguos correligionarios la *Declaración del Salmo LXXII* y el *Memorial de los misterios de Christo*³⁶¹. También lo hallamos en la obra de Juan de Valdés, *Comentario, o declaración breve, y compendiosa sobre la Epistola de S. Paulo Apostol a los Romanos, muy saludable para todo Christiano*, de 1556. Dicho sintagma seguirá empleándose a lo largo de los siglos XVII y XVIII, he aquí sendos ejemplos: *Pratica y breve declaracion del camino espiritual como les enseña el B.P.S. Ignacio, fundador de la Compañia de Iesus en las quatro semanas de su libro de los exercicios*, por el Padre Luis de la Palma, de la Compañia de Iesus (1629) y *Doctrina christiana, con su breve declaración, por preguntas y respuestas*, escrito por Gaspar Astete, (1758).

Los textos difíciles exigen una guía para el lector, tanto los literarios, como los religiosos. Al considerar la dificultad de comprender todo en la conversación, Venegas deduce que mucho menos se podrá alcanzar la comprensibilidad mediante la comunicación escrita, lo que le lleva a aclarar por sí mismo su libro. Venegas aplica las consecuencias a su propio escrito *Libro del tránsito de la muerte* (1537), redactando la *Breve declaración de las sentencias y vocablos oscuros que en el libro del tránsito de la muerte se hallan*, a modo de guía de lectura para sus lectores, argumentando que en la

³⁵⁹ A. de Venegas (Venegas del Busto) vivió de 1493 hasta alrededor de 1572. Dejó sus estudios de teología para casarse, enseñó gramática y literatura en Toledo y se dedicó a estudios eruditos. Cf. Strosetzki, *op. cit.*, p. 122.

³⁶⁰ A. de Venegas, *Breve declaración de las sentencias y vocablos oscuros que en el libro del tránsito de la muerte se hallan*, opúsculo que sigue a su *Libro del tránsito de la muerte* (1537), en: *Escritores místicos españoles*, Madrid, ed. M. Mir, 1911, (NBAE), p. 261.

³⁶¹ Citado por Marcelino Menéndez Pelayo, *La Ciencia Española*, Santander, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953-1954, vol. III, cap. 1, (Sagrada Escritura - Exégesis Bíblica), p. 15. Disponible en: <http://www.larramendi.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1000&idUnidad=101346&posicion=1>, consultado en febrero de 2014.

lectura de un libro propio uno se pierde “como en un laberinto enigmático cuya salida es más difícil de encontrar que la entrada. Con tanta más razón no se puede, aunque se sea muy listo, osar leer una obra ajena sin una guía de ayuda”³⁶². Llama “declaración” a su “aclaración” y la antepone a la obra con el fin de auxiliar a la comprensión. La “aclaración” consiste en “desenmarañar un objeto complicado” y es necesaria siempre que el tema de un libro ultrapase el saber general.

No postula que la instrucción previa sea condición *sine qua non* para la lectura, ni quiere infundir en el lector conocimientos previos, sino que intenta, sobre todo, sistematizar las diversas formas de aclaración de un texto concreto sin importarle en qué disciplina del saber o en qué forma literaria esté incluido dicho texto.

Venegas diferencia en su sistema cuatro tipos de aclaración que a su vez divide en nuevos subgrupos; son apoyos para facilitar al lector el acceso al texto de un autor ajeno. Establece primero sus partes: explicación, dilatación, contracción e interpretación. Divide a su vez la explicación en glosa, entimema y escolio; la dilatación, en cuento poético y paráfrasis; la contracción, en comentario, epítome y detrusión; y la interpretación (o traducción), en traslación de palabra por palabra y en traslación de sentido por sentido. Hace después una distinción entre comentario y glosa: el comentario es explicación de las cosas reales, y la glosa, de las imaginarias. Define después la paráfrasis como una mezcla de texto y glosa, “porque el texto sirve de huesos y la glosa de carne”.

Denomina “explicación” el primer tipo de aclaración y lo dispone en los subgrupos: “glosa”, “entimema” y “pequeño comentario”. “Glosa” procede de la palabra griega para ‘lengua’, ‘palabra’ y ‘habla’ y explica precisamente con la ayuda de la lengua un texto poco comprensible. El “entimema” comparte con la glosa la función de explicación; sin embargo, esta no se refiere, como lo hacía la glosa, a objetos de la realidad, sino solamente a los imaginarios, cuyo carácter de realidad es hipotético. El escolio es una pequeña aclaración, (“declaracioncilla”), que entresaca de forma breve algunos puntos de dificultad del texto³⁶³.

³⁶² Strosetzki, *op. cit.*, p. 259.

³⁶³ Strosetzki, *op. cit.*, pp. 218 y ss.

Venegas designa “dilatación” al segundo tipo de aclaración, que se corresponde con la *amplificatio* retórica; la “contracción” es su opuesto³⁶⁴. El ejercicio retórico de amplificar textos de un estilo más funcional a otro más ornamental y viceversa constituía un ejercicio típico de la retórica. Los subgrupos de la “dilatación” son la “narración poética” y la “paráfrasis”. La “narración poética” pretende aclarar al lector lo oscuro de un texto dando un rodeo por la ficción, pero de una ficción racional que debe ayudar al lector a comprender. La “paráfrasis”, por el contrario, se compone de una mezcla de glosa y del texto que se quiere aclarar. En ella, texto y glosa juntos, inseparablemente, forman la obra completa.

Si el segundo tipo reforzaba la comprensión del texto ampliándolo, el tercero quiere, por el contrario, hacer accesible el texto acortándolo y concentrando sus partes. Venegas lo llama “contracción” y clasifica sus grupos en “comentario”, “epitome” y “detruncación”. El “comentario” tiene dos formas: puede presentar una panorámica del contenido de un libro, o aclarar brevemente el texto de un libro. Se diferencia del pequeño comentario (“escolio”), porque sus aclaraciones son continuadas y no dan saltos. “Epitome” significa abreviación. En él se resumen brevemente las afirmaciones principales del texto para, de esa forma, tenerlas disponibles para poder representarlas rápidamente. La “detruncación” se limita a extraer algunas asociaciones de ideas del texto que se quiere aclarar y combinarlas manteniendo las palabras originales.

Al cuarto y último tipo de la aclaración Venegas llama “interpretación” (en griego “*Hermeneia*”) y designa la traducción de una lengua a otra. Venegas cuenta la traducción entre los tipos de la aclaración, porque entiende que, en esencia, esta aclara un texto en lengua extraña utilizando la lengua nativa del lector u otra que este pueda entender. Dentro de la traducción, Venegas diferencia dos subgrupos: la “traducción de sentido” y la “literal”. La última, por respeto, se utiliza sobre todo en textos bíblicos y religiosos. Venegas la rechaza porque precisamente al intentar permanecer fiel al texto, a menudo pierde el sentido original de este. Para Venegas en este punto, la traducción es siempre una interpretación³⁶⁵.

³⁶⁴ Con respecto a la *amplificatio* cf. Strosetzki, *op.cit.*, nota 87, p. 221, quien a su vez remite a Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Munich, 1973, 2 tomos, pp. 220 y ss. y E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, Munich, 1973, pp. 481 y ss.

³⁶⁵ Para una definición más exhaustiva y cercana a nuestro tiempo, habremos de esperar a pleno siglo XVIII, cuando Esteban de Terreros y Pando dará como primera acepción de *glosa* precisamente la acepción etimológica de ‘traducción’, para después proceder a deslindar entre traducción a otra lengua y

Con la “interpretación” como último tipo de la aclaración cierra Venegas su sistema de ayuda a la lectura y pasa a explicar su propia obra, en la cual se propone recurrir, si se da el caso, a uno u otro tipo de aclaración. Lo curioso es que evita clasificar cada una de sus aclaraciones dentro de su sistema y traspasa esta tarea al lector. La mezcla de los tipos de aclaración a la que Venegas somete la explicación de su propia obra nos permite intuir que sus tipos no configuran géneros estancos, ni aparecen en su forma pura sino que se trata de métodos complementarios, que en la práctica se intercalan y fusionan. Son idealmente tipificados únicamente para facilitar el acceso a la comprensión un texto difícil. Los tipos de aclaración de Venegas permitían así remitir a categorías retóricas que instruyeran en la redacción de textos.

Venegas elabora su taxonomía a partir del análisis de variados autores, combinando, sin riesgo de malsana heterogeneidad, los tipos de procesos del pensamiento, que por su carácter orgánico, resultan difícilmente encasillables o reductibles. En consecuencia, su descripción del género declaratorio nos aproxima a la heterogeneidad tipológica de explicaciones. Su terminología ¿podría acoplarse a las declaraciones que encontramos en la *Subida*? El orden, la ilación lógica, el uso de autoridades, la coherencia, son otros recursos estilísticos que San Juan pondrá en juego, conjugados con un trabajo tenaz y disciplinado, al servicio de la Mística Teología y la inspiración divina.

¿Cómo se concebía entonces el ejercicio de la traducción? Era una de las formas de la *imitatio*, que la retórica establecía para la adquisición de la *copia*, como contribución al enriquecimiento verbal en la formación del estilo propio; una de las formas de *imitatio* en la traducción es la paráfrasis poética³⁶⁶. Según la definición de Quintiliano, la *paraphrasis* es una forma de la *exercitatio*, que consiste en la modificación libre del texto modelo en prosa o en verso, mediante amplificaciones y glosa, omisiones u otros mecanismos de modificación³⁶⁷. La amplificación se aplica a varios niveles: la vemos en las declaraciones del carmelita como una extensión del

traducción dentro de una misma lengua. Antecede así la división que Roman Jakobson perfeccionará entre traducción intralingüística e interlingüística.

³⁶⁶ Una ampliación sobre la paráfrasis poética como forma derivada de la retórica puede verse en James Hutton, *The Greek Anthology in France and in the Latin Writers of the Netherlands*, Nueva York, 1967, pp. 29-30 y más recientemente en Ángel García Galiano, *La imitación poética en el Renacimiento*, Kassel, Ed. Reichenberger, 1992. De ambas obras procede el resumen que presentamos en estas líneas.

³⁶⁷ Quintiliano, *Institutiones Oratoriae*, X, 5, 5; citado por Heinrich Lausberg, *Manual de Retórica literaria*, Madrid, 1967, vol. II, pp. 408-410.

poema, y en sus traducciones “amplificadas” del texto bíblico. Pero en ambos casos estamos ante mucho más que una ampliación: un nuevo texto.

Luis Alonso Schökel llama la atención sobre la distinción entre las “traducciones” de clásicos y las “paráfrasis” de libros bíblicos, en el alcance de lo que persiguen³⁶⁸. Que San Juan de la Cruz se ejercitó en paráfrasis, resulta evidente al comprobar con qué soltura explica la Biblia, y en especial, la *aplicación* que sabe darle a cada paso y que pudo adquirir por la lectura asidua de comentarios y sermones.

Paraphrasis es también el octavo de los veinticuatro métodos de exposición de la Sagrada Escritura que describe el gran clasificador Sixto Senense en su *Bibliotheca Sancta*, uno de los más prestigiosos manuales de Teología y específicamente de exégesis bíblica en el siglo XVI, (manual de referencia también para fray Luis de León, que lo pide para elaborar su defensa). El Senense la llama también *ecphrasis seu metaphrasis* y la define como el método que consiste en decir lo mismo que la Sagrada Escritura con otras palabras (“*ipsam divinae scripturae narrationem in aliam vertit narrationem*”) o declaración breve; distingue también el Senense entre *paraphrasis pressior* (“*paraphrasticam translationem, translaticiam paraphrasim*”) o *latior*, más atenta al sentido y adornada de artificio y de elucidaciones³⁶⁹.

Para San José Lera, llamar *paráfrasis* a las traducciones de textos sagrados implica percibir en estas obras un componente exegético y situarse en un terreno de hermenéutica bíblica, es decir, una voluntad no solo de traducción como ejercicio, sino de explicación del texto de referencia, mediante el aporte (breve y transformado poéticamente) de sentidos explicados ya antes por otros y sentidos propios, que se obtienen de los mecanismos de modificación retórica del texto³⁷⁰. Hemos de tener presente que San Juan de la Cruz en ningún momento se refiere a sus comentarios por el nombre de “paráfrasis”, sino que persevera en denominarlas “declaraciones” y no solo en la *Subida*, sino en sus cuatro obras principales, (*Noche, Cántico, Llama*), porque no está partiendo de un texto sagrado, sino de su propia creación poética:

³⁶⁸ Schökel y Zurro, *op. cit.*, p. 225.

³⁶⁹ *Bibliotheca Sancta a F. Sixto Senensi, Ordinis Praedicatorum... collecta... Lugduni, Sumptibus Philippi Tinghi Florentini, M.D.LXXV, lb. Tertius, fol. 210 y ss. Paraphrasis elucidatoria* llama Franciscus Titelman a sus *elucidationes* que siguen al *argumentum* y anteceden a las *annotationes* más extensas de cada salmo; a cada parte le corresponde un tipo de lector. La nomenclatura y divisiones del Senense pueden verse con mayor detalle en los anexos 1, 2 y 3.

³⁷⁰ San José Lera, *op. cit.*, 2006, pp. 34-35.

Subida es un tratado; no es comentario, ni pretende serlo. *Noche* es comentario adherente al símbolo, con amplias explicaciones. *Cántico* es declaración de los versos, forzada en ocasiones, hasta convertirse en alegoría. *Llama* es la prolongación y declaración del poema, con fragmentos sistemáticos en forma de digresiones³⁷¹.

San Juan de la Cruz no hace paráfrasis en este sentido, porque no toma capítulos o libros bíblicos enteros, sino solo frases sueltas. Si se desea percibir la actividad declaratoria en las paráfrasis poéticas hay que atender a los variados intertextos que las componen:

el original hebreo (y en su defecto la traducción interlineal de Pagnino), donde las palabras adquieren toda su potencialidad expresiva en función de su ambigüedad; las glosas de Nicolás Lira, Vatablo, etc; las *Enarrationes* de San Agustín, san Jerónimo; comentarios contemporáneos, como los de Erasmo, el Campense, Tittelman, Raynerio Goudano; y cercanos al círculo de fray Luis, como los comentarios de Cipriano de la Huerga o Arias Montano. Y tantos otros que parcial o completamente se acercaron a un libro que atrajo desde el principio la atención de los exegetas. Y finalmente otras exposiciones parafrásticas en verso, por ejemplo las del también agustino Juan de Soto, cuya obra *Exposición parafrástica del Psalterio de David en diferente género de verso español, con exposiciones varias de varios y gravísimos autores...*, (Alcalá 1612)³⁷².

Precisar el género e intenciones no era asunto superfluo: en numerosos casos el riesgo de censura desembocaba en situaciones funestas,

Fray Hortensio Félix Paravicino, al escribir la censura de la obra establece con claridad que “... no traduce el salterio, que era lo que pudiera tener inconveniente, *sino declárale con doctrina de santos padres y piedad de altos y devotos sentimientos*”; es decir, traduce y declara con exégesis doctrinal y afectiva. La referencia de la censura al *inconveniente* de la traducción nos muestra que en tiempos de prohibiciones, las

³⁷¹ F. Ruiz Salvador, *op. cit.*, 2006, p. 54.

³⁷² San José Lera, *op. cit.*, 2006, p. 40.

paráfrasis de los salmos enmascaran una actividad declarada prohibida por los índices inquisitoriales: la traducción y exégesis bíblica en romance³⁷³.

Si para Fray Luis y otros, las paráfrasis permitían una especie de exégesis bíblica en romance encubierta, buscando los breves espacios que las estrictas disposiciones postridentinas dejaban, San Juan se escuda en su propio poema, lo interpone entre la interpretación y el lector.

No se olvide que “aun el que trasladasse estas cosas en vulgar, auía de ser tan discreto, que antes a manera de paraphrasi, siguiendo el sentido, que no intérprete, muy allegado a la letra”³⁷⁴.

A la hora de traducir, el modelo traductológico binario de San Jerónimo (espíritu/letra) había sido superado por el triple de Luis Vives en su retórica (1533, capítulo 8):

La *interpretatio* o traducción literal, asociada al aprendizaje de la lengua original o al mantenimiento de sus peculiaridades y de su cultura; la paráfrasis, que considera esa tarea imposible desde el principio y se limita a dar una versión modificada, en distinto grado y más o menos de acuerdo con la cultura de llegada; por último, la que opta por la efectividad poética o creativa del texto traducido, considerado aquí como primario, intentando adaptarlo a las coordenadas culturales de llegada o incluso pretendiendo superar el original (*aemulatio*)³⁷⁵.

³⁷³ *Ibidem*.

³⁷⁴ Afirmación de Bartolomé de Carranza recogida en Joaquín Lorenzo Villanueva, *De la lección de la Sagrada Escritura en lenguas vulgares*, de, Valencia, ed. Benito Monfort, 1791, apéndice 1, p. LXXIX.

³⁷⁵ Carlos Moreno Hernández, *op. cit.*, 2013, p. 3: “Históricamente, tanto la paráfrasis como la emulación se hacen proceder de Cicerón y sus traducciones de los oradores griegos, cuando dice, en *De optimo genere oratorum* (V, 14), que no traduce como intérprete, sino como orador, y a quien, supuestamente, seguiría San Jerónimo en su traducción de Eusebio, en cuyo prefacio declara que ha traducido y, a la vez, ha creado una obra nueva; pero el fundamento habría que buscarlo, más bien, en los ejercicios *-progymnasmata-* de la retórica escolar en Roma, a partir de la imitación de los modelos griegos. En cualquier caso lo que predominaría en todas las épocas es esa ‘vía media’ de la paráfrasis a la que se refiere Steiner (*op. cit.*, 1992, pp. 266 y ss.) citando un texto de John Dryden (*Preface to Ovid’s Epistles*, 1680), vía media que sería aplicable también, como se verá luego, a la práctica traductora de San Jerónimo mismo -Vulgata incluida- y de todos aquellos que le siguen, como el propio Ambrosio Montesino”.

Con base en estas ideas, Moreno argumenta que cualquier traducción deriva de alguna forma de paráfrasis, en virtud de la aplicación de categorías modificativas tales como la adición, la supresión o la sustitución,

implica la reproducción variada y modificada de un modelo, obtenida, por tanto, principalmente, mediante la aplicación de las categorías modificativas o *quadripartita ratio* (Quintiliano, *Institutio Oratoria*, 1, 5, 38; Lausberg, 1990, § 462) –adición, sustracción, transposición y sustitución–, categorías que suelen presentarse sólo en su aspecto cuantitativo. Aunque Lausberg se refiere al aspecto cualitativo de la *immutatio* o sustitución –la categoría básica en traducción– no tiene en cuenta este mismo aspecto para el resto: Así, el aspecto cualitativo de la *adiectio*, o adición, y de la *detractio*, o disminución, se ve más claro en la *amplificatio*, o amplificación, que las incluye a ambas en cuanto que trata de realzar o rebajar algo, exagerándolo o minimizándolo;

[...]

La paráfrasis, un término de por sí difuso, se obtiene, como hemos dicho, por aplicación de las categorías modificativas, pero especialmente por aplicación de la primera de esas categorías, la *adiectio* o adición de un elemento nuevo a un conjunto dado, reducida a la *dilatatio*, o dilatación de la materia, si se considera sólo cuantitativamente, es decir, sin amplificación, o *amplificatio*, en su sentido propio de realzar o rebajar. En el mismo Quintiliano, en el párrafo final que resume el ejercicio escolar de la paráfrasis después de los dedicados a la traducción (X, V, 2-3), las tres cosas van unidas: *Illud virtutis indicium est, fundere quae natura contracta sunt, augere parva, varietatem similibus voluptatem expositis dare, et bene dicere multa de paucis* (*Inst. Orat.*, X, V, 11)³⁷⁶.

Visto de otra manera, “toda traducción presupone una interpretación”³⁷⁷. Es una forma cualitativa de paráfrasis, más elaborada cuanto más dificultad presente el texto.

³⁷⁶ Carlos Moreno Hernández, *Retórica y traducción*, Madrid, Arco Libros, 2010, pp. 64 y ss.: “Es prueba de habilidad el expandir lo naturalmente comprimido, realzar lo pobre, prestar variedad y gracia a lo expuesto de manera parecida, y de lo escaso decir bien muchas cosas”.

³⁷⁷ U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani, 2007, p. 225 y ss. En el capítulo 10, Eco discute la definición de traducción dada por Roman Jakobson, que usa el término “traducción” para definir la noción de interpretación, retomándola de C. Peirce. Eco demuestra, sin embargo, que los dos conceptos son diferentes y no son asimilables, a menos que se use la palabra traducción como metáfora, “un casi como si”. La hipótesis que sugiere Eco es que la interpretación es una fase ancilar, preparatoria de la traducción de un texto y retorna al tema de la negociación que permea todo el libro. En la p. 236 Eco publica su esquema de clasificación de los diversos tipos de interpretación:

Moreno pone por ejemplo las traducciones de la *Vita Christi*, cuya temprana versión portuguesa opta por la *interpretatio* y la *detractio*, es decir, intenta ser literal mientras suprime pasajes enteros del original, al tiempo que la de Roís de Corella se desboca en una paráfrasis libérrima cercana a la recreación; la del franciscano Ambrosio Montesino se decanta por una moderada *adiectio*, no reñida con la fidelidad a la fuente del cartujano. Incluye un Proemio epistolar del intérprete, dirigido a los reyes, en cuyo final (folios IIv.-IIIr.) el traductor nos detalla su manera de trabajar. Atiéndase a su uso de la palabra “declarar” en relación a los cuatro sentidos de la Escritura y las variantes tipográficas exigidas para diferenciar el texto humano del divino,

No dexare de contar entre este epilogo e sumaria de vuestras grandezas esta obra muy espiritual y devota del vita christi cartuxano que vuestras altezas me mandaron interpretar e sacar del latin en lengua familiar de vuestra castilla [...] Procede en cada capítulo declarando las palabras y obras de nuestro redentor según quatro sesos de la sagrada escritura, que son: Literal, Alegorico, Moral, Anagogico, que quiere dezir espiritual y trascendente, e convierte cada uno destos en doctrina salutifera. E porque vuestras altezas recibiesen mayor servicio [...] ordene todo lo que del testo del evangelio trata este doctor en tal manera que fuesse conocido entre las otras palabras de este libro y de todos los otros doctores os otros doctores que trae para declaracion del sacro evangelio, escribiendolo de otra letra mas gruesa, porque se reconozcan sin pena las palabras divinas entre las humanas. [...] Lo tercero es que [...] por ser los capitulos que pone algo largos (...) puse un sumario antes del principio de cada uno de todos los capitulos (...) Lo quarto es que seguí en el romançar la letra del cartuxano en todo lo que sin acrescentamiento o mudança de palabras se pudo guardar, e quando vi que algunas palabras por ser terminos theologales no se podian dar a entender a todos en nuestra lengua comun sacandolas de palabra a palabra según que en el libro esta, alumbrelas con otros vocablos mas comunes e conformes a la a la verdadera inteligencia, sacando sentencia de sentencia, y seso de seso, sin corrompimiento alguno de la intencion del doctor, según que en semejante caso nos encamina la enseñaça y estilo que sant Hieronymo tuvo en la interpretacion de las sanctas scripturas. (...) Lo quinto es que puse en las margenes los nombres de los doctores con todas las cotaciones con cuyos dichos se autoriza esta obra (...) y esto hice porque el lector halle sin

interpretación por transcripción, interpretación intrasistémica (que se divide en: a) intrasemiótica, b) intralingüística, c) ejecución); interpretación intersistémica (que puede ser: a) con notables variaciones en la sustancia, b) con mutaciones de materia). La traducción de los términos es nuestra.

dificultad las sentencias que mejor le parecieren de cualquiera de todas ellas. Lo sexto es que hice una tabla por alfabeto (...) con un inventario breve para hallar sin pena en este libro todos los evangelios que la yglesia romana canta en todos los Domingos y fiestas e días feriales del año para spiritual recreacion de los devotos³⁷⁸.

Este fragmento ilustra ampliamente acerca de muchos detalles de la organización del saber a partir de una obra que la propia Santa Teresa pidió para sus monjas y que recoge mucho del género y estilo de San Juan: la alta vinculación con lo litúrgico, el deseo de castellanizar en habla llana y comprensible, el uso de la *acrescentamiento o mudança*, los nombres de los doctores entresacados en los márgenes “para que el lector halle sin dificultad las sentencias” y las pueda anotar en su “cuaderno blanco” y para finalizar, la tabla alfabética con los evangelios según la liturgia. Todo ello inclina a percibir una nueva perspectiva sobre el santo como alguien que con la *Subida* crea un opúsculo bien semejante en el estilo “amplificador” a este *Vita Christi* del Cartujano, hablando a sus receptoras en un lenguaje que ellas entendieran. Por un lado las atrae con canciones que pueden memorizar, sin necesidad de saber leer, pero llenas de sustancia. Además, y para que no queden detenidas en la belleza formal (San Jerónimo caracterizaba la poesía como alimento del demonio), toma su código, estilo y manera de “declarar” precisamente de aquellos libros que ellas entendían y manejaban. Eulogio Pacho asegura que:

Autor y solicitantes estaban de acuerdo en que la explicación de los versos contribuiría al progreso espiritual de muchas almas, pero lo que el maestro podía exponer al margen de la poesía se convino que se hiciera en forma de paráfrasis o glosa de la misma. De esa forma la poesía “mística”, nacida, exenta o incontaminada, se volvía poesía comentada. [...] La finalidad suprema de “declarar” o explicar el contenido espiritual de los poemas, de manera que sirviese al progreso de las almas, ha condicionado esencialmente el mensaje, por lo que a extensión y al alcance se refiere³⁷⁹.

³⁷⁸ Citado por Moreno Hernández, *op. cit.*, 2013, p. 8.

³⁷⁹ E. Pacho, *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1990, p. 73.

Antes de concluir este apartado compararemos todavía las explicaciones con que el autor anuncia la estructura de sus cuatro obras principales. Presentamos sucesivamente el fragmento respectivo de *Subida*, *Noche*, *Cántico* y *Llama*:

Las he querido poner-las Canciones- aquí juntas, para que se entienda y vea junta toda la sustancia de lo que se ha de escribir; aunque al tiempo de la declaración, convendrá poner cada canción de por sí y, ni más ni menos, los versos de cada una, según lo pidiere la materia y declaración.

Se ponen primero todas las canciones que se han de declarar. Después se declara cada canción de por sí, poniendo cada una de ellas antes de su declaración, y luego se va declarando cada verso de por sí, poniéndole también al principio.

Pondré primero juntas todas las canciones, y luego por su orden iré poniendo cada una de por sí para haberla de declarar; de las cuales declararé cada verso poniéndole al principio de su declaración.

Las cuales –Canciones-iré declarando por el orden de las demás: que las pondré primero juntas, y luego, poniendo cada canción, la declararé brevemente; y después, poniendo cada verso, lo declararé de por sí³⁸⁰.

En resumen, todas presentan identidad estructural y homogeneidad en ser consideradas “declaraciones” por parte de su autor; al menos ese era el propósito inicial aunque en el caso de la *Subida* en particular, acabase degenerando en tratado. La *Subida* se presenta así como una obra entretrejida de mecanismos narrativos y descriptivos en las partes declarativas, expositivos y argumentativos para la parte tratadística. En el “declarar” debería ceñirse al poema, en el “tratar” esperaríamos ampliaciones doctrinales, sin embargo ambos tratamientos se entremezclan de tal manera que resulta infructuosa una clasificación.

San Juan de la Cruz reduce sus escritos a dos métodos de exposición o dos géneros literarios: el tratado y la declaración o comentario. En alguna ocasión llega a identificar “el tratar” y “el declarar”, pero por lo regular los distingue perfectamente, sobre todo

³⁸⁰ *Subida*, ed. cit., p. 253; *Noche*, ed. cit., p. 483; *Cántico*, ed. cit., p. 604; *Llama*, ed. cit., p. 913.

cuando intenta fijar con exactitud la índole de sus obras, como sucede en los títulos, en los proemios y advertencias³⁸¹.

Una ojeada al índice basta para atestiguarlo: los títulos de cada capítulo declaran canciones, versos, qué sea la noche oscura, tratan asuntos relacionados y prueban con autoridades. El Libro Tercero suprime estas formulas repetitivas y se constringe a “tratar” o a encabezar sus títulos únicamente con “De”, elidiendo el encabezado verbal “En que se trata de” (“De tres diferencias...”, “De algunos daños...”, “De los provechos...”, etc.). Además, menguan “probar” y “declarar”, lo que resulta revelador:

| | LIBRO 1 | LIBRO 2 | LIBRO 3 |
|-------------------------|---------|---------|---------|
| DECLARAR | 4 | 5 | 0 |
| TRATAR | 9 | 18 | 15 |
| PROBAR | 1 | 7 | 0 |
| DECIR | 1 | 0 | 8 |
| HABLAR | 1 | 0 | 0 |
| (“TRATA” ELIDIDO) DE... | 0 | 0 | 27 |

Tabla 4. Distribución de verbos y expresiones en los capítulos de la *Subida*

Aunque tanto en *Subida* como en *Cántico* repite su intención de conjugar tratado y declaración, ambas palabras no se emplean ahí como sinónimos intercambiables; “declarar” alude a explicar la poesía mientras que “tratar” significa exponer ordenadamente cierto cuerpo doctrinal que tiene relación con el poema. El tratado en la *Subida* recurre a la declaración, y no viceversa, pero se zafa de sus ataduras (la referencia constante de los versos) en el Libro Segundo. Es donde el declarador se decanta por el tratado: “comienza a tratar”, “síguese tratar”. En palabras de Pacho “triunfó la ciencia sobre la experiencia, la teología sobre la mística”. Quizá fuera en este punto cuando decide comenzar otra vía paralela y comienza o imagina lo que será la declaración en la *Noche Oscura*,

³⁸¹ Pacho, *op. cit.*, 1983, p. 109. Aunque en ocasiones la bidireccionalidad entre campos aparentemente incompatibles ofrece resultados de ricos matices (es el caso del “Montecillo de Perfección”, por ejemplo, síntesis gráfica de la *Subida*), el autor no parece propenso a confundir los géneros. En este punto conviene reiterar la necesidad de no confundir el género de las declaraciones con el comentario bíblico; poseen trayectorias bien diferenciadas.

En el umbral mismo de ambas obras [*Subida y Cántico*] se apunta metodológicamente un peligroso equilibrio entre “declarar” y “tratar”, es decir, atenerse al sentido de los versos, como clave de la experiencia, o aprovecharlos para estirar a la vez las consideraciones doctrinales y pedagógicas a que dieran lugar, según “ofrecieren ocasión”³⁸².

Nunca más volverá a citar “tratar” en los epígrafes de *Noche, Cántico y Llama*, que “se aproximan, pues, al módulo del tratado aunque no se presenten proemialmente como tal”, sino como declaraciones³⁸³. Para Pacho, los tres poemas dan tres comentarios: *Noche, Cántico y Llama*. Solo la *Subida* sería un tratado. En ella, la referencia al poema va siendo dejada atrás hasta volverse remota³⁸⁴. No obstante, creemos que no cabe calificar como “fracaso del comentario” este camino aparentemente abortado: la semilla, muriendo, dará tres frutos de maduro calibre³⁸⁵.

5.2. Poemas y prosa en San Juan: exención o continuidad

En este apartado entramos en la polémica de si los poemas y las declaraciones pueden tomarse de manera independiente.

³⁸² Pacho, *op. cit.*, 1997, pp. 632. Interesa también p. 633: “Tanto en *Subida* como en *Cántico* se reitera la intención de conjugar el “tratar” con el “declarar”. No se dan como sinónimos, por más que lo sean en otras ocasiones en el vocabulario sanjuanista. “Declarar” alude, en las premisas proemiales, a la explicación de la poesía; no es otra cosa que el verbo correlativo del título “declaración”. “Tratar” quiere significar exponer ordenadamente un cuerpo doctrinal más o menos conectado con el contenido poético, incluso no forzado por el mismo. En la *Subida* comprende todo el itinerario espiritual que conduce a la unión divina”.

³⁸³ *Ibidem*, p. 637.

³⁸⁴ Al primer verso le sigue su declaración, al segundo apenas una línea que dice “En el cual se declara el segundo verso de la canción”. El Libro Segundo se inicia con la Canción segunda y su capítulo 1 “En que se declara esta canción”. El poema se convierte en un mero pretexto. Los capítulos trazan un desarrollo divergente. En los capítulos en general “se prueba”, unas veces con “autoridades y figuras” de las Escrituras, otras con señales y comparaciones. Vuelve a usar el término “declarar” en el cap. 5 del Libro Segundo (“en que se declara qué cosa sea la unión del alma con Dios”) y en el 15 (“En que se declara cómo a los aprovechantes...”). En el 17 “se declara el fin y estilo que Dios tiene en comunicar al alma los bienes espirituales...”. En el cap. 19 “se declara y prueba cómo...”, cap. 21: “en que se declara cómo...”. El término “declaración” pues, va asociado estrechamente a las canciones en verso. Cuando aborda otros contenidos, prefiere la expresión “se trata”, “se prueba” y otras.

³⁸⁵ Pacho, *op. cit.*, 1997, p. 636.

La *Subida* se escribe entre 1577 y 1583. La materia, nunca antes tratada con tanto esmero, exigía nuevas formas: lo que nace como comentario de un poema deriva en tratado. Todavía el autor dista de estar satisfecho; siente que no ha alcanzado el objetivo, así que regresa a él y sobre él se extiende en la *Noche Oscura*.

La elección del género restringe a la hora de redactar: la primera manipulación que sufre la obra viene realizada por el propio autor al escribir los comentarios. Se trata de una prosa condicionada por la poesía, según Eulogio Pacho, porque lenguaje y mensaje se condicionan mutuamente; uno está en función del otro,

La exclusión, la adaptación o el calco de un género implican necesariamente una intención. Ese “intento” es lo primero que ha de conocer con precisión un crítico. [...] Algunos de los escritos más representativos del autor, como la *Subida del Monte Carmelo*, demuestran con palmaria evidencia la incidencia de una elección determinada. [...] La prosa (fuera de los escritos menores) está radical y originalmente condicionada por la poesía³⁸⁶.

Lo que el autor carmelita lleva a cabo en la *Subida* es algo más que la *mise en prose* o prosificación de material poético, como la llama Genette, ya documentada en el Esquilo de Mazon o en la traducción en prosa de las *Soledades* de Góngora a manos de Dámaso Alonso. No se trata de una simple transposición de género, de verso a prosa, sino de una conversión amplificadora de nodos poéticos en prosa exegética. Tanto la función mistagógica de iniciador en el misterio de la comprensión de las Escrituras, como la función de director espiritual que cede consejos (en forma de discurso oral, prosa, avisos, dibujos, poemas, etc.), determinan la elección de un género apropiado³⁸⁷.

Cristóbal Cuevas opina que los poemas y el correspondiente comentario forman un solo bloque y rastrea este género en la *Vita Nuova* de Dante y otras glosas coetáneas al carmelita:

Actuando con olvido de la pureza de los géneros literarios exigida por la retórica aristotélico-horaciana, no sólo resucita el vehículo didáctico medieval de la *glosa* o

³⁸⁶ Eulogio Pacho, *op. cit.*, 1990, pp. 54-55.

³⁸⁷ Gérard Genette, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus, 1989, p. 271.

escolio, sino que, en actitud claramente prebarroca, combina libremente distintas formas expresivas para llevar a cabo con más eficacia sus propósitos comunicativos³⁸⁸.

Ynduráin no da total credibilidad a esta propuesta a pesar de considerarla plausible, porque en esos textos se glosa una obra para crear de alguna manera otra, mientras que en San Juan de la Cruz los comentarios, glosas, y declaraciones son indisociables del texto poético, pero no a la inversa. Ynduráin cree que hay que contar con la realidad, puesto que el propio texto remite a ella, y aunque reconoce que los versos se leyeron y conocieron independientes, se muestra reticente a considerar la obra solo con sus comentarios, porque “la insatisfacción que en ocasiones producen las declaraciones ya en el mismo autor, funciona como una inducción que sitúa al verso en otro nivel, en un nivel al que la razón discursiva no es capaz de llegar”³⁸⁹.

Nuestro santo conecta con el sistema de la Patrística y la exégesis bíblica, pero en esos sistemas existe una base objetiva que permite pasar de un nivel de significación a otro, cosa que raramente ocurre en él. Hemos de recordar que San Juan ofrece sus comentarios como ayuda. Conforme afirma Hatzfeld en su ensayo sobre la prosa de la *Llama*:

El comentario mismo en prosa se convierte en una obra de arte, puesto que, si seguimos el poema estrofa por estrofa y verso por verso, nos ilustra acerca de cuatro categorías estilísticas: la arquetípica, la bíblica litúrgica, la científica y la popular. De la interpretación de estas cuatro categorías en prosa, el comentario adquiere visualidad pictórica, poder evocativo, ritmo y melodía, a pesar del didactismo racional y clarificador que predomina y que pertenece al estilo de un buen comentario³⁹⁰.

En esa misma claridad incide García de la Concha diciendo que el santo persigue “precisión y clarificación doctrinal”³⁹¹; hablando del *Cántico* reconoce que “san Juan

³⁸⁸ Cristóbal Cuevas, *op.cit.*, 1981, p. 85.

³⁸⁹ D. Ynduráin, en Estudio Preliminar de Elia y Mancho (ed.), *op.cit.*, 2002, p. XV.

³⁹⁰ Helmut Hatzfeld, “Ensayo sobre la prosa de San Juan de la Cruz en la *Llama de Amor viva*”, *Clavileño*, 18 (1952), pp. 1-10.

³⁹¹ García de la Concha, *op.cit.*, 1992, pp. 32-34.

pudo entrever en bloque, en el acto creador, los núcleos de los símbolos centrales, pero no la médula doctrinal de cada uno de los versos y, mucho menos, las explicaciones y trasposiciones explicativas de las palabras”³⁹².

Los comentarios y declaraciones de San Juan de la Cruz no impiden una “lectura exenta”, (sintagma acuñado por Jorge Guillén), de los poemas, pero sí condicionan su interpretación. Pueden ser leídos por ojos que *compartan* la fe pero no *participen* de ella. Pueden ser objeto de una lectura universal, que atraviese épocas, estilos, modas, fronteras y creencias y aun así permanecer inalterables en su calidad. Dejar de ver esta dimensión para defender asuntos locales convierte cualquier crítica en insuficiente. En justo equilibrio, es preciso, en fin, “crear las bases de una hermenéutica sanjuanista con fondo histórico y no solamente doctrinal”³⁹³. Por ejemplo, según Pacho:

Es bastante corriente la afirmación de que todas las composiciones del Santo, incluyendo los poemas mayores, nacieron incontaminadas, sin ordenación alguna a su paráfrasis en prosa o a su versión doctrinal. A esa conclusión suele llegarse por el camino histórico, que asegura la posterioridad de la glosa, y por el análisis estético, que postula espontaneidad creativa. [...] Cristóbal Cuevas admite eso únicamente para los tres poemas mayores, los comentados de hecho. Distingue dos categorías al respecto: poesías glosadas y poesías exentas³⁹⁴.

Pacho en un artículo posterior critica los escasos estudios que la prosa sanjuanista ha recibido, confrontados con la abundancia de bibliografía sobre la poesía. Además, dice, los dedicados a la prosa “resultan parcos y leves”, “apenas alusivos”. Para este estudioso, es imprescindible considerar la condición histórica de los comentarios, dejar de verlos como algo “advenedizo”. Además, resalta que San Juan “compone escritos de pedagogía espiritual, no obras literarias de intento. Quiere ser

³⁹² García de la Concha, *op.cit.*, 1970, p. 403.

³⁹³ Ruiz, *op. cit.*, 1990, p. 48.

³⁹⁴ Pacho, *op. cit.*, 1990, p. 59.

director y mistagogo, no arquitecto literario”³⁹⁵. El propio autor, en la disyuntiva, recomienda: “Religioso y estudiante, religioso delante”³⁹⁶.

Otra aportación histórica muy relevante asegura que los textos fueron precedidos de ensayos, orales y escritos³⁹⁷. La redacción de las cuatro grandes obras es “simple prolongación de aquellos escauceos” y a pesar de los abundantes modelos y antecedentes en exégesis bíblica, no era ni comentario ni glosa. Pacho atribuye el estilo de las declaraciones al escolasticismo de la época, con métodos y esquemas mentales bien definidos y categorías filosóficas y teológicas concretas³⁹⁸.

Cuevas explica cómo en estos comentarios se evidencia el papel que nuestro escritor otorga a sus versos glosables (no a los poemas exentos) “como vehículos de un mensaje explicitable y soporte lírico de una enseñanza práctica”. Es cierto que las canciones sanjuanistas condensan un conjunto de experiencias vitales, pero también el germen doctrinal que late en ellas “desarrollará todas sus virtualidades teórico-prácticas al concretarse en una explícita declaración en prosa, explanación auténtica, aunque parcial, de un haz importante de sus posibles significados”³⁹⁹. Dicho de otra manera, lo sintetiza Pacho en nota en *Vértice de la poesía y de la mística*: “Germen doctrinal en la poesía, pero no ordenación con intención pedagógica en glosa”⁴⁰⁰.

En San Juan, en efecto, la poesía parece preceder a la prosa, pero al poema antecede una experiencia (vital, intelectual y lectora), y a esta a su vez, probablemente una creencia que se ve reafirmada por dicha experiencia. Cabe afirmar que en la obra estudiada hay una forma porque el fondo le preexiste y desvincularlo segmentaría su auténtico núcleo. Todavía citando a Pacho “el contenido no puede aislarse radicalmente de su envoltura, como el significado no se entiende sin la correspondencia al significante”. La selección de géneros, signos, estilos y términos viene asimismo

³⁹⁵ Pacho, *op. cit.*, 1997, pp. 626-628.

³⁹⁶ Jerónimo de San José, *op. cit.*, 1641, libro 2, cap. 6, p. 157.

³⁹⁷ Pacho, *op. cit.*, 1998b, pp. 204-218, 230-241, 253-261. La *Subida* posee retazos incorporados bien conocidos: el Montecillo y su explicación en el cap. 13 del primer libro. Similar origen tuvo el cap. 7 del segundo libro.

³⁹⁸ Pacho, *op. cit.*, 1997, pp. 630.

³⁹⁹ Cuevas, *op. cit.*, 1981, pp. 91-92.

⁴⁰⁰ Pacho, *op. cit.*, 1983, p. 68.

condicionada muy conscientemente por preocupaciones concretas de orden doctrinal y pedagógico. En el caso de la prosa, Pacho sostiene con rotundidad que,

La finalidad-motivación pedagógica de la prosa (incluidos los escritos breves) es manifiesta. No serían necesarias las declaraciones prologales para descubrirlo. Si acaso, para identificar el ámbito y el campo de actuación. [...] en los escritos en prosa, los signos expresivos son ante todo medios e instrumentos del mensaje. Sólo en segundo plano tienen función de signos lingüísticos y artísticos. Se han seleccionado en virtud de su eficacia comunicativa y educativa. En esos escritos el esfuerzo es más de transmisión y comunicación que de creatividad. [...] Los escritos en prosa (fuera de los breves) carecen de personalidad al margen de la poesía. Subsisten gracias a ella⁴⁰¹.

El estilo del Místico Doctor es desde luego hijo de la necesidad comunicativa: a más imperiosa pasión, mayor es también el lirismo. La poesía se presenta como el vehículo natural de estas catarsis, lo que no impide que haya *a posteriori* una reflexión con vistas a una comprensión mayor del asunto, meditando sobre los poemas como se medita sobre la Biblia, con un semejante método hermenéutico-intrasistemático que lee los propios símbolos a la luz de los propios significados en otros poemas. Coincidimos con Pacho en que San Juan trata los símbolos de su poema como otros exégetas trataron los símbolos del texto sagrado,

el sentido y la esquemática del comentario se inspiran en la tradición exegética de la Sagrada Escritura mucho más que en antecedentes espirituales o profanos. En tal sentido, la prosa sanjuanista puede decirse que inaugura un género literario imitado luego por otros escritores⁴⁰².

Pacho percibe que en realidad la *Subida* no es un comentario al poema de la *Noche*, sino más bien un intento de elaborar toda una teología mística o sistema. Se apoya para ello en un análisis pormenorizado de las obras, de donde extrae que la *Subida* no hace uso estrófico para su comentario; es el tratado más extenso de sus

⁴⁰¹ *Ibidem*, pp. 56-59.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 74.

escritos, pero en contrapartida, desde el punto de vista de su comentario a las estrofas, es también el más corto. Vale la pena leer sus palabras:

Efectivamente, comienza a redactar la *Subida* como un tratado sistemático – basado en el *Monte* – y, a la vez, como un comentario del poema. Consecuente con las líneas programáticas del prólogo y del argumento, se esfuerza por llevar adelante el compromiso. Dados los primeros pasos, no puede decepcionar a quienes anhelan el comentario de la poesía, como no puede desbaratar el esquema que le inspira el *Monte*. Lucha sorda del escritor, que termina dándose por vencido y abandonando el proyecto presentado en los primeros capítulos.

Falla el intento de combinar el esquema teórico con el comentario poético. La *Subida* se convierte en tratado sistemático al margen de la poesía, porque los pocos versos comentados al fin del libro primero y al principio del segundo cumplen meramente el expediente de una presencia forzada. En realidad, ni siquiera se explican; se anuncia sumariamente el contenido estrófico. El genuino comentario es el de la *Noche Oscura* que, a no dudarlo, nació precisamente para colmar el vacío de la *Subida* y satisfacer la promesa incumplida⁴⁰³.

Para Nadine Ly la autoexégesis y la autocita son justificadas ante la necesidad de cierta distancia en forma de una saludable objetividad sobre el poema, dado que este es del Creador. Esta distancia alcanza su máxima extensión precisamente en la *Subida*, en que los versos sirven de pretexto al cuerpo doctrinal, citándose escasas veces las canciones⁴⁰⁴.

Resulta curioso el paralelismo: a medida que el Santo alza el vuelo de su pluma, se aleja de las citas en latín y de los versos, (ambos en franca disminución en el Libro Segundo). Pareciera que han sido meros desencadenantes y pasan a ocupar un lugar ya no secundario, sino prescindible. Asimismo, la larga pausa entre la escritura de la

⁴⁰³ Pacho, *op. cit.*, 1998b, pp. 240-241. Las canciones aparecen una vez juntas al encabezar el tratado, luego la primera canción en el Cap. 1 del Primer Libro, el segundo verso en el cap. 14, y los demás versos en el cap. 15. En el Segundo Libro se cita la segunda canción en el cap. 1, y ya no vuelve a aparecer en el resto de la obra, con completa omisión en el Libro Tercero. Sobre la consideración de la *Subida* como un tratado sistemático, Stein descarta que el santo pretendiera crear un sistema equilibrado y perfecto (de ahí el carácter fragmentario de los restos encontrados), ni pretendiera elaborar su mística en un sistema como lo habría hecho un teólogo (Stein, *op. cit.*, 2000, p. 122).

⁴⁰⁴ Ly, *op. cit.*, p. 224.

primera mitad de la obra y la segunda probablemente alberga otras causas. Pacho dice que nos encontramos ante un “texto incompleto material y formalmente. En la materia, por no haber realizado el autor todo el programa trazado; en la forma, por haber escrito a intervalos – con grandes quiebras– sin tiempo para revisarlo y pulirlo”⁴⁰⁵.

En esta oscilación entre poeta y teólogo que recorre toda la obra sanjuanista y en especial la *Subida*, a juicio de Nieto, ha de calificarse a San Juan de la Cruz primero como poeta y después como teólogo, y místico antes que poeta, fue el poeta de sus experiencias místicas y el teólogo-intérprete de su poesía⁴⁰⁶. También para Thompson, “San Juan no es un poeta por accidente sino por técnica (*craft*)”. Encuentra en *Cántico* un elemento lírico, uno *interpretativo* y uno *sistemático*⁴⁰⁷.

La prolijidad que van tomando las divisiones y subdivisiones del programa de la *Subida* llegan a cansarle, cree Federico Ruiz Salvador, y al quedar convencido de que los principios y las grandes líneas de aplicación están ya declarados, los interrumpe sin más⁴⁰⁸. De cualquier manera, los comentarios actúan como flechas señalando el camino

⁴⁰⁵ Pacho, *op. cit.*, 1990, p. 261. Dámaso Alonso (*op. cit.*, 1966, pp. 162-164) expresa lo mismo con algo más de consuelo: “Bellos son. Mas siempre el poema está más cerca de la experiencia indecible. En este sentido, los admirables comentarios son una obra fracasada; pero en el más gigantesco, generoso, genial empeño”; “Para mí, admirables son los comentarios, pero más bella aún la lucha desigual en que enviscadamente se afana. Ni ciencia ni experiencia sirven. El santo lo sabía”.

⁴⁰⁶ Nieto, *op. cit.*, 1982, p. 23. Para Nieto, el Santo nunca intentó publicar sus obras en vida porque los destinaba a una circulación privada entre los carmelitas descalzos y amigos muy íntimos (p. 63). A la hora de desentrañar la lógica que usa Juan para estructurar citas bíblicas en sus comentarios, responde que Juan no se ciñe a los métodos de la lógica escolástica ni emplea una lógica exegética basada en el análisis textual bíblico, sino que más bien hace un acercamiento psicológico agudo y perspicaz (p. 69). Para Nieto el texto bíblico y el poema están al mismo nivel religioso en cuanto inspiración, y por tanto la hermenéutica usada para interpretar el texto bíblico ha de ser la misma empleada para los poemas (p. 134). En ello sigue las fuentes neoplatónicas renacentistas: Pico de la Mirandola reúne bien esta tradición vinculando filósofos paganos, Moisés, Filón Alejandrino, los Padres de la Iglesia y escritores medievales (p. 136). San Juan de la Cruz ha meditado y digerido la Biblia hasta dar un fruto que a su semilla se parece. El misterio que los poemas y la Biblia encierran es un código urdido para evitar que los escritos no sean profanados y despreciados por el vulgo. San Juan reclama constantemente la actividad continua del Espíritu Santo, sea para inspirar los poemas, que para interpretarlos, y puesto que fueron escritos a la luz de una cierta inteligencia mística, no se podrán declarar exactamente, ni es tal su intento.

Nieto apunta visos de herejía en esta hermenéutica del carmelita descalzo: por creer que sus poemas son de directa inspiración divina, por colocarlos al mismo nivel que la Biblia y por usar con ellos el mismo método exegético que se emplea con las Escrituras (p. 141). No creemos que haya que confundir a la criatura que quiere parecerse a su Creador (ángel caído) con la que naturalmente guarda la imagen y semejanza primitiva por unión de amor.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, pp. 118-245 y 155. Esos mismos vectores podríamos aplicar a la *Subida*, y decir que ésta contiene en porcentaje más de sistemático que de interpretativo, si quisiéramos comparar los cuatro grandes tratados.

⁴⁰⁸ Ruiz Salvador, *op. cit.*, 1968, p. 189.

a seguir, pero quien quiera experimentar la experiencia original, “tiene que viajar solo en su sendero de solitud”⁴⁰⁹.

Es original en el Santo la manera de comentar los propios poemas a la luz del Evangelio. San Juan de la Cruz invita a la autorreflexión poniendo el acento en la necesaria purificación. Este proceso de desentrañamiento intelectual implica subir cimas y escalar torres del espacio interior, caminar los valles tenebrosos y enfrentar las inclemencias, en su variada índole. En la creación del poema se funde el recuerdo de aquel instante, el *pathos* emocional, la voluntad de decir y compartir la riqueza obtenida, de grabar (en la memoria o en papel) para nunca olvidar lo aprendido; de cantar, de alabar, en fin, de agradecer, que son el idioma del corazón. Todo ello la poesía lo consigue mejor que la prosa, pero el lance dramático a veces oscurece el sentido de los versos y se hace necesaria una explicación que libere su oclusión. La poesía es, así entendida, visceral y no racional, y la declaración es necesariamente posterior pues exige del autor meditar y digerir los versos para “traducirlos” a un lenguaje apto para sus solicitantes. Es posterior en cuanto a su escritura, pero es anterior en cuanto a que representa ideas basilares que ya estaban presentes.

En nuestra opinión, el vate declara mediante símbolos porque sigue para su inspirada obra el modelo de interpretación de la Biblia: las palabras alcanzan relieve de símbolos al ser colocadas en diferentes contextos. Los diferentes significados que atribuye a las palabras, hacen referencia a otros lugares de su propia obra; enraízan directamente en la simbología bíblica y mística, pero no son perfectamente equivalentes. En realidad, son símbolos en los que confluye su experiencia subjetiva, su conocimiento de la literatura popular, su condición cultural, su saber teológico y su vivencia religiosa. No obstante, frente al enfoque simbólico ha de tenerse cuidado:

Donde se afirma la poesía y el símbolo queda poco espacio para la prosa, la idea, el contenido religioso. [...] En este caso, se hace necesario defender la prosa, la idea, el

⁴⁰⁹ Nieto, *op. cit.*, 1982, p. 139.

dato de fe, el fondo teológico, porque estos se encuentran en el poema objetivo y en la intención comunicativa del autor⁴¹⁰.

Cuando el comentario intenta “prosaizar alegóricamente” el poema, acaba resultando insustituible doctrinalmente, y para algunos prescindible desde el punto de vista literario. ¿Qué intención guiaba a San Juan a la hora de redactar sus comentarios? Por un lado, el hacer accesible el contenido a veces denso y abstracto de su doctrina ascética. Por otro, popularizar conceptos que habían estado hasta entonces en latín y sujetos a limitaciones de uso (aún en la época encontramos reticencias a la hora de dejar leer ciertas obras a mujeres). En tercer lugar, explicitar para sus lectores/discípulos el carácter críptico de sus símbolos, pero también para sí mismo.

En los comentarios que redacta en la *Subida*, encontramos un esfuerzo declaratorio, un género autorreflexivo que permite el análisis interior a través de los propios productos. Independientemente del grado de conciencia acerca de su acto creador, mucho de lo contenido en esos versos ya estaba en la mente del escritor al redactarlos, pero probablemente mucho también surge en el transcurso de esa relectura, reinterpretación, y reformulación.

Desplegando los sentidos, ahondando en su palabra, como otros ya hicieran con respecto a las Escrituras, es posible que incluso él mismo se abismara ante lo que ahí halló; el poeta con frecuencia ignora la parte connotativa de su poesía, y en innumerables ocasiones, releendo los propios poemas se sorprende atisbando en ellos dejes visionarios, sentidos que no intuyó; otros lectores hallarán en esas mismas palabras otros ecos, no menos válidos. El asceta muda a cada minuto, cada vez que se vence a sí mismo y se eleva sobre sus miserias y debilidades. No es solo el paso del tiempo el que consigue este tallado de la piedra preciosa, sino también y fundamentalmente el propio trabajo de calibrado cincel sobre sí mismo, aunque a menudo, los dones provengan de la Gracia.

Entender bajo qué concepción el autor de la *Subida* emplea el ‘símbolo’ en su obra es atender a las estructuras subyacentes que configuran su pensamiento y su

⁴¹⁰ Federico Ruiz Salvador, “Unidad y contrastes: hermenéutica sanjuanista”, en Ruiz Salvador, Federico (coord.): *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1990, pp. 17-52, pp. 29-30.

doctrina, atisbar los pilares invisibles que sustentan el aparato lógico y teológico del autor. En él todo lo lógico es teológico, es decir, todo tiende a fin divino, su técnica es necesariamente la contrafacción a lo divino, “religioso delante”. Desvelar el símbolo en sus significados ocultos no es únicamente tarea de hermeneuta y exegeta, sino también de interpretador y comentarista, de fiel escrutador de las realidades y sendas escondidas donde lo divino se manifiesta más allá de la palabra.

No lo hace de una manera pueril o emotiva, apoyado en falsas relaciones etimológicas, en nominalismos de moda, o en fundamentos de dudosa reputación. Su construcción explicativa instala sus coordenadas bajo los presupuestos de la tradición y la retórica, la Biblia y la patrística. Toma de experiencia propia y ajena. Ha leído y releído los *Flores Sanctorum* y conoce la liturgia como la palma de su mano. Es director de almas y si fuera poco, ahí donde su ingenio no alcanza palabras, “Dios se las da”.

Es un estilo que respeta lo que de intangible tiene: no conviene ni es posible desvelar todos los sentidos de manera exhaustiva, porque, precisamente, en ese silencio entrelíneas es donde cabe toda la grandeza superior de la Divinidad, la capacidad de sugerencia y la lectura exacta y adecuada para cada alma en su nivel de ascesis. Es así como toma forma la *mística teología*, un saber no sabiendo. Bernard Sesé dice “Umbral y transgresión: *pasar al no saber*”⁴¹¹.

El Místico Doctor sigue a su Maestro, quien también predicaba a todos mediante parábolas aprovechando los múltiples niveles de lectura y/o interpretación, mientras que, en privado, sujeto a las preguntas de los apóstoles, los instruía sobre el significado profundo.

Aunque algunos han afirmado que la prosa es una justificación del texto, creemos que es más adecuado que sea interpretada en estrecha unión con el verso; no es una excusa para no tener problemas con la Inquisición, ni es la otra cara de impulsos reprimidos, es la manifestación mediante la palabra de la vivencia del alma que llega a la comunión con Dios y cómo pasa por cada uno de esos estadios. Tampoco nos hallamos ante una mera explicación a nivel cognitivo de la mística de los poemas, sino que el comentario es un texto místico en sí.

⁴¹¹ Bernard Sesé, “Poética del sujeto místico según San Juan de la Cruz”, pp. 81-95, en J. A. Valente y J. Lara Garrido (eds.), *op. cit.*, p. 85.

Las investigaciones de Luce López-Baralt rastrean exhaustivamente los antecedentes del género declaratorio sanjuanista en la exégesis, el comentario bíblico, la poesía italiana comentada y los comentaristas sufíes y hebreos; en todos ellos encuentra algunos rasgos aislados, no generalizables⁴¹².

Considera la prosa de San Juan amplificadora y no exclusivamente aclaratoria, porque, dice, añade significados:

San Juan comenta sus propios poemas desarrollando los significados del texto de manera ilimitada y caótica. Infla y ensancha su propio lenguaje en lugar de imponer cierta estructura ordenada y fija de comentario a sus versos. Parecía más añadir (sic.) que legítimamente descubrir (sic.) significados, tarea esta última de los exégetas bíblicos. Las glosas, que deberían ayudar a iluminar las intenciones poéticas y teológicas del santo, no hacen sino sumirnos en una confusión aún más profunda, que nos obliga a preguntarnos cuál es el modo peculiar de comunicación en esta poesía comentada que tanta libertad creadora parece ofrecer al lector⁴¹³.

Si el descubrimiento de significados es labor del hermeneuta, el añadirlos es tarea de declarador. Declarar implica deslindar raíces y sentidos, es más cercano a la interpretación que a la búsqueda de la verdad; se limita a dar uno o más de los sentidos posibles, y no persigue “el sentido”, como si este fuera único. El declarador no persigue

⁴¹² Luce López-Baralt ha indagado en la tradición de poesía comentada y sin hallar fuentes concretas del comentario sanjuanista. Las mayores aproximaciones se encuentran entre la poesía italiana comentada, pero sin que se hayan podido identificar técnicas exegéticas específicas. Rastrea ecos entre los poetas hebraico-españoles medievales, entre los exégetas bíblicos (Arias Montano, Fray Luis de León) y Santa Teresa de Jesús, pero el comentario de San Juan no es exégesis de texto sacro únicamente, sino texto sacro citado y aplicado al poema propio. Ya de base, la comparación no puede establecerse. Tampoco la tradición de poesía europea medieval comentada arroja semejanzas reseñables: en efecto, algunos poetas habían comentado sus propios poemas (Fray Juan de Alarcón, Marqués de Santillana, Herrera, El Brocense, Tamayo de Vargas y el “Prete Jacopín”), y hubo glosadores que comentaron poemas ajenos (Pedro Díaz de Toledo). En la tradición de poetas comentaristas italianos Dino del Garbo y Egidio Colonna glosan a Guido Cavalcanti, Dante comenta sus propios *Vita Nuova* y su *Convivio*, Lorenzo de Médicis y Mirandola comentan a Benivieni. Marsilio Ficino, Pietro Bembo, León Hebreo y Giordano Bruno a Platón. Tampoco la poesía árabe comentada trae que algunas concomitancias con la declaración de San Juan. (Véase Luce López-Baralt, *op. cit.*, 1985, pp. 160 y ss. y *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Madrid, Trotta, 1998). Sin descartar estos influjos, nos parece que, en la forma, San Juan de la Cruz pueda deber mucho a la tradición retórica de comentar a los clásicos como ejercicio imitador. De cualquier manera, de ahí a que un autor comentase sus propios poemas, hay un salto del que no hemos encontrado antecedentes explícitos en el siglo XVI español más allá de algunas semejanzas formales respecto al género homilético.

⁴¹³ *Ibidem*, pp. 259-263.

la ortodoxia de la verdad, sino una de sus luces indirectas. Declarar en San Juan de la Cruz supone aclarar ampliando, mientras que el hermeneuta se limita a esclarecer el significado de algo particular, y no amplía ni relaciona necesariamente sus explicaciones con otros contenidos del mismo u otros textos.

San Juan de la Cruz conecta en el símbolo con el inconsciente colectivo. Sin embargo, contra la teoría del caos y el desorden, Norbert ve en sus palabras un esfuerzo organizador nada casual sino comedido y medido por la fuerte veta intelectual del autor:

No debemos imaginar que los poemas mayores del místico nacieron a borbotones en medio del éxtasis, porque lo inmediato no fue la composición, antes bien el silencio. Su primer esfuerzo literario es posterior; constituye una reacción verbal nacida de la necesidad psicológica de comunicación con los demás, que sólo más tarde comprende la motivación pedagógica, concretamente a partir del momento en que tiene que explicarles a las monjas el sentido de los versos místicos. En un primer momento hay silencio, conciencia de no saber o poder decir lo que quiere; luego, los primeros versos son un balbuceo de imágenes de lo imposible movidos en principio por la necesidad personal de comunicar lo inefable. Pero dichos versos siempre tienen como telón de fondo la experiencia vivida en el eterno silencio del alma; por eso son balbuceos de lo que no es, declaraciones que reverberan el silencio místico⁴¹⁴.

Cuevas refiere cómo el verso es una síntesis mística existencial que luego se conceptualiza en la prosa. El verso es el canal más apto para transmitir la vivencia

⁴¹⁴ M. Norbert Ubarri, *Las categorías de espacio y tiempo en San Juan de la Cruz*, Espiritualidad, Madrid, 2001, p. 47. En la p. 67 añade: “San Juan de la Cruz no escribió en el momento de máxima inspiración ni mucho menos en el momento más extático, como quien copia lo que una voz superior le va dictando. Ésta era la vieja teoría romántica que contemplaba a un poeta que escribía en pleno éxtasis, al vuelo del espíritu, o inmediatamente después de él. Pero el caso de nuestro místico no se parece al de la florentina y carmelita Santa María Magdalena de Pazzi, quien tenía secretarías que recogían balbuceos pronunciados en sus múltiples éxtasis; ni de la terciaria franciscana Santa Ángela de Foligno, quien contaba con la ayuda del Frate Arnaldo que ponía por escrito y con gran premura las palabras articuladas en trance [...] San Juan jamás nos transmitirá una visión vivida como si fuera un vate visionario que nos trae noticias del Olimpo, ni sus símbolos representarán ninguno de sueños como el soñador de otro tiempo”. Véase también Pacho, *op. cit.*, 1983, pp. 41-43.

mística, pero la necesidad de comunicación de esa experiencia le lleva a explicitar las imágenes en la prosa⁴¹⁵.

La lectura de Cuevas García y García de la Concha invita a considerar que es posible homologar los textos de estilo glosador de San Juan de la Cruz con los escriturísticos, sobre todo en su intención interpretativa (sentido moral, sentido alegórico, sentido simbólico, parábola). Para Cuevas, la prosa sanjuanista surge “como los frutos del árbol, siendo a la vez aplicación de lo general, intelectualización de lo intuitivo, alegorización de lo simbólico, pragmatización de lo teórico, y cumplimiento de la exigencia íntima de unos poemas concebidos como glosables”⁴¹⁶.

A causa de la versatilidad de la obra sanjuanista, Bord señala que su originalidad “es substituir el misticismo intermitente del éxtasis [...] por un misticismo continuo”⁴¹⁷. Es en esa continuidad entre verso y prosa, entre diversos géneros interpretativos, donde apreciamos un misticismo que atraviesa cada palabra, depurado, no sujeto a súbitos arranques ni a desgarros viscerales, sino bien asentado en doctrina e ideología, firme en un aparato teológico que no en vano le dará el título de Doctor de la Iglesia. Contenido y forma en la obra del Santo son dos aspectos que se incluyen mutuamente: “Quien busca en sus escritos misterio, experiencia, doctrina, topa necesariamente con el lenguaje; y quien gusta y analiza su lenguaje topa velada o directamente con el misterio o la experiencia mística del autor”⁴¹⁸.

De acuerdo con Vilanova, San Juan de la Cruz convierte la poesía en teología⁴¹⁹. A pesar de que en ciertas de sus ramificaciones la densidad de su follaje finja esta prosa confusa, es calculada y meditada. Aunque pueda haber bebido de fuentes sacras y

⁴¹⁵ C. Cuevas, *San Juan de la Cruz. Cántico. Poesía*, Alhambra, Madrid, 1979, p. 32.

⁴¹⁶ Cristóbal Cuevas, “Estudio literario”, en *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991b, pp. 125-201, p. 156.

⁴¹⁷ André Bord, *Lecturas filosóficas de San Juan de la Cruz en Francia*, Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, Ávila, 23–28 de Septiembre de 1991, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, III, pp. 203–211, p. 203.

⁴¹⁸ Federico Ruiz Salvador, “El símbolo de la noche oscura”, *Revista de la Espiritualidad*, 44 (1985), pp. 79-110, p. 80.

⁴¹⁹ Evangelista Vilanova, *op. cit.*, p. 98: “Victor Hugo manifestó de un modo muy preciso que hay una posibilidad de rectificación en la misma impetuosidad indefinida del lenguaje: tiene lugar cuando la creación poética se convierte en un acto absolutamente teológico. Esto es, a mi juicio, lo que hizo precisamente san Juan de la Cruz: convertir la poesía en teología”.

populares, va siempre dirigida a un fin único: la iluminación del camino espiritual para los que en él se adentran.

Para Domingo Ynduráin no se puede negar la ortodoxia y el carácter teológico y doctrinal de los comentarios en prosa, cuyo valor califica de “muy estimable” y que enlaza con aquel género literario en el que, combinando verso y prosa, el autor explica la intención y el sentido del poema, así como los recursos utilizados para crearlo⁴²⁰. En su mayoría, los comentarios aclaran el poema mediante alegaciones bíblicas en un orden que nada tiene de aleatorio. La aparente libertad de interpretación con que una misma palabra cambia de sentidos según el contexto, dimana para Ynduráin de la tradición salmística, según la interpreta Hugo de San Víctor, pero va también, a nuestro parecer, orientada a producir los efectos doctrinales y argumentativos procurados por el autor.

O'Reilly ve en el método exegético de San Juan con respecto a sus poemas una fuerte impronta de la tradición exegética de los comentarios medievales sobre la Biblia, en particular de los comentarios monásticos que, sin intención de exhaustividad buscaban más la sabiduría que la ciencia; tenían un carácter más íntimo que los comentarios generales y se dirigían a personas o comunidades específicas.

Vale la pena recordar aquí los dos tipos de exégesis bíblica que coexistían: uno desarrollado en las escuelas escolásticas derivaba del *quaestio* y *disputatio* y se dirigía a instruir al lector analizando los problemas textuales y aclarando exhaustivamente la doctrina cristiana que el texto contenía. Los comentarios monásticos derivaban en cambio de la *meditatio* y *contemplatio* y tenían por ello un carácter más íntimo, dirigiéndose no a la Iglesia sino a personas o comunidades específicas.

A esa influencia de los comentarios monásticos se debería por ejemplo el hecho de que las declaraciones de la *Subida* no persigan el pormenor ni traten todas las estrofas del poema; por buscar más la sabiduría que la ciencia inciden en lo innecesario de ser docto para captar la profundidad del poema y encomian, en cambio, el saber “no sabiendo” conforme dicta el referido comentario a Ana de Jesús.

Por otro lado, el debate escolástico deja una impronta decisiva en toda actividad académica e invita a recordar la intención que dio punto de partida a las declaraciones, a partir de preguntas y discusiones orales. Aunque el santo poseía un talento innato para

⁴²⁰ Paola Elia y M^a J. Mancho Duque, *op. cit.*, 2002, p. 15.

la interpretación de las Escrituras, y le asistiese la más alta inspiración, también su capacidad de argüir se había forjado al calor de las aulas salmantinas entre 1564 y 1568. *Quaestio* y *disputatio* constituían sendos ejemplos de cuestionamiento oral. El repetidor (quien releía las clases) terminaba siempre con una secuencia de conclusiones o *quaestiones*, sujetas a la exigencia de debate por parte de algunos de los asistentes. En ocasiones las *conclusiones* con que finalizaba una *repetitio* se elaboraban de manera desgajada, independiente.

San Juan no era ajeno a estas prácticas de las repeticiones. Las de teología eran las más famosas, llegando a tener normativa aparte⁴²¹. Consta que el Tostado participaba en dichas lecturas y a sus repeticiones ha dedicado trabajos J. Carreras Artau⁴²². A la *disputatio*, Grabmann le atribuye deuda clásica (las *declamatio*, Quintiliano); la lectura reiterada favorece la memoria y lleva a la imitación. Esto se suma al interés por la dialéctica en el s. XII. La *disputatio* es fruto de la *lectio* y la *quaestio*. Layna Ranz lo resume diáfanoamente:

La *lectio* fue el resultado de una cultura teológica y científica basada en el progreso hermenéutico. La Biblia era el centro, pero a su alrededor empezaron a surgir las exégesis de San Ambrosio, de San Agustín, de San Juan Crisóstomo... De esta forma la *auctoritas* pasó a ser algo fundamental para el desarrollo y exposición de la teología. En consecuencia, la *lectio* se sirvió de los textos bíblicos, patrísticos y filosóficos con que llevar a cabo las interpretaciones de las doctrinas sagradas. Pero aquellas podían ser divergentes, opuestas en sus soluciones a un mismo problema. Dada la incertidumbre que esta divergencia podía crear, se comprobó la urgente necesidad de entablar discusiones. Así es como inicia la dialéctica uno de sus más largos y fructíferos caminos. Este procedimiento de confrontación constituía una *quaestio*. A su vez, el maestro que en ella interviene con la sola finalidad de dar con la solución del problema,

⁴²¹ Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares, *La Universidad Salmantina del Barroco, período 1598-1625*, Salamanca, Universidad, 1986, vol. II, pp. 317-318: “Disposiciones especiales regían los actos y disputas de teología, dividiéndolas en principio en mayores y menores. Eran las mayores diez anuales, para sustentantes y arguyentes bachilleres o licenciados, y doce menores para oyentes no graduados”.

⁴²² J. Carreras Artau, “Las ‘repeticiones’ salmantinas de Alfonso de Madrigal”, *Revista de Filosofía*, 5 (1943), pp. 213-236.

se convierte asimismo en fuente autorizada y disponible para el ejercicio de la razón teológica⁴²³.

La literatura de sentencias irá alejando las defensas del corpus exegetico. El afianzamiento del debate escolástico se ve favorecido por otro factor más: la profundización en la lógica aristotélica. La disputa se convierte en el s. XI en un “medio para la conversión de infieles y para la enmienda definitiva de aberraciones religiosas⁴²⁴”, pero el prestigio del debate escolástico y del nominalismo recibirá los embates críticos del humanismo; de la misma manera que la *Subida* comienza con afanes escolásticos, sistematizadores, estilo de tratado, en sus obras posteriores San Juan se muestra más humanista, opta por la declaración del poema y desiste de los esquemas que le forzaban a clasificar excesivamente su doctrina. Esta transición y crisis de pensamiento se percibe en toda su magnitud en la *Subida*, en el abandono de las citas latinas, en la sustitución de la cita bíblica literal en romance, por fragmentos insertos y asimilados al discurso, en la oscilación entre declarar el poema o escribir un tratado.

Cuando se produzca la reacción humanista contra la escolástica, será precisamente este alejamiento de los textos de la antigua sabiduría una de sus críticas más habituales, y se considerará un fárrago introductorio todo tipo de sùmulas y compendios de proposiciones y términos⁴²⁵.

En este contexto, cabe concluir que la declaración sanjuanista se fragua como apología doctrinal, didáctica y ejercicio para la meditación. La tarea interpretativa que se lleva a cabo en cada declaración cobra, en fin, tintes mistagógicos y ontológicos, en la medida en que ella misma se convierte en “ascenso” alma adentro y ahondamiento en las verdades esenciales: una subida que es al mismo tiempo profundización, como señala Mancho Duque⁴²⁶. Cénit hecho nadir.

⁴²³ F. Layna Ranz, “La disputa burlesca. Origen y trayectoria”, *Criticón*, 64 (1995) pp. 7-160, p. 12.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 15.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁴²⁶ *Vid.* Mancho Duque, *op. cit.*, 1982, p. 37.

5.3. La “Declaración” desde la crítica conciliadora

Poesía *versus* prosa, literatura o teología, integración o exención; el periplo por las polaridades sanjuanistas invita a enfoques de visión “conciliadora” de opuestos.

Concordamos con Valente en que las metodologías “diseccionadoras” o “parcialistas” acabarían con “una obra cuyo eje y viviente sustancia es la integración, la fusión, la unión”⁴²⁷. No podemos por tanto segmentar obligando a escoger entre fe y razón, estética y doctrina, prosa y poesía, sin perder algo invaluable: unas y otras se nutren e interactúan entre sí. En la *Subida* tampoco podemos separar lo traducido de su fuente; si ambas aparecen es porque no son sustituibles. Si lo hacemos corremos el riesgo de desmembrar una parte significativa de una obra concebida como “total”⁴²⁸.

En esa línea Aranguren ofrece una formulación integradora,

El poema y sus comentarios resultan así, paradójicamente, contrapuestos, y justo por eso –“*coincidentia oppositorum*”– se completan el uno al otro y, por dos caminos diferentes, se proponen llevarnos al mismo paradero: la *Noche*, misteriosa en el poema, purificadora y contemplativa en el comentario. La noche mística, en cuanto tal, *no está* ni en el poema ni en el comentario, únicamente *estuvo* en la experiencia vivida. El poema y el comentario son meros trasuntos, diferentes y ambos necesarios, de aproximación, sólo aproximación, a la experiencia real. A una de las aproximaciones la llamamos *poesía mística*, y *doctrina mística* a la otra⁴²⁹.

También para Ruiz, cada vez se hace más presente el enfoque sintetizador que abarca la obra del Santo en su totalidad, sin reticencias ni silencios,

⁴²⁷ José Ángel Valente, “Formas de lectura y dinámica de la tradición”, en Valente y Lara Garrido (eds.), *op. cit.*, pp. 15–22, p. 20.

⁴²⁸ Esto no quita para que se publiquen traducciones sin el original presente, de acuerdo con la intención comunicativa de cada producto.

⁴²⁹ J. Luis Aranguren, *San Juan de la Cruz*, Júcar, Madrid, 1974, pp. 105-106.

Juan es una figura unitaria y compacta. Las partes quedan transformadas por su pertenencia jerarquizada al conjunto. Solo en ese lugar preciso revelan su verdadero significado y ayudan a entender el sentido de la personalidad total [...]

Además de poseer múltiples valores, los combina diversamente según las etapas del proceso vital. Cuando dice *no* a un objeto o actividad, tiene la postura significado muy diferente en la fase preparatoria o tomada en el último estado de la plena expansión. Todo está impregnado por su ideal religioso, cristiano, de unirse a Dios. A él ha consagrado su existencia: cristiano, sacerdote, carmelita.

En la misma línea y con la idéntica subordinación siguen las demás cualidades o actividades de esa naturaleza privilegiada: pensador, místico, poeta, escritor⁴³⁰.

A nuestro parecer, son varios los parámetros que cercan las declaraciones: la intención, la noción de proceso desde la experiencia, a través del símbolo hasta el verso y su explicación en prosa. Estos factores pueden ser medidos desde los conceptos de la crítica filológica y literaria más reciente bajo una perspectiva unificadora, sin menoscabo de otras visiones. He aquí nuestro ensayo de resolución conciliadora:

En primer lugar, hay que destacar que el carmelita no escribe por propia voluntad sino impelido por las peticiones de sus pupilas, quienes, a medida que el santo asume nuevos cargos en la orden y ha de viajar más, ven la posibilidad de “alargar” la permanencia de sus ricas explicaciones pasándolas a escrito. De esta manera pueden degustarlas con calma cuando el director espiritual se ausenta. La labor de fray Juan se ubica dentro de la *cura monialium*, esto es, la cura o cuidado de las monjas, que significaba: predicación, confesión y enseñanza. Probablemente el *Montecillo* recogía avisos, puntos de perfección y consejos que el fraile daba a las hermanas para la oración individual. Tanto el dibujo del Monte como los billetes personalizados actúan como recordatorios, a modo de “deberes” y consejos para cada discípula. Estamos ante la intención.

En cuanto a la noción de proceso, San Juan parte primero de las canciones: las estrofas y versos que se tratarán anteceden cada declaración. A medida que avance la obra perderá el referente y se centrará solo en la descripción de las vías purgativa

⁴³⁰ Ruiz Salvador, *op. cit.*, 1968, p. 59.

(*Subida*) e iluminativa (*Noche Oscura*). Será en el *Cántico Espiritual* donde el título de declaración se establezca y acompañe ordenadamente cada una de las canciones, en un claro esfuerzo de sistematicidad estructural. Ya no busca crear una doctrina, sino que se reafirma en el género declaratorio.

En lo que se refiere a los símbolos, cabe decir que en el *carmelita* parten de la vida y a ella retornan, surgen como condensación de una experiencia vital, y se deslíen en poemas y prosa y prosiguen hasta hacerse en los lectores camino, ascesis, subida. Según Pacho, puesto que la emoción lírica debe irrumpir alrededor de los eventos que la desencadenan, el recuerdo toledano de la prisión y el poema no deben distar mucho en fechas⁴³¹. En cambio, sí será preciso cierto margen temporal entre el poema y su acoplamiento al tratado-comentario, un intervalo suficiente para que se divulgue, produzca ambiente propicio a su paráfrasis (las preguntas de las monjas, entre otras) y se conjugue con el *Dibujo del Montecillo* y los *Avisos* de la Madre Magdalena que, de manera literal, reproducen fragmentos del libro.

A la avidez de las devotas se suman los interrogatorios amigables a que San Juan las somete, buscando que tales almas crezcan en fervor y “enseñarles el verdadero espíritu y ejercicio de virtudes”. De esta manera, el tono de animado diálogo irá exigiendo orden y reflexión a medida que crece en volumen⁴³².

La prosa de la *Subida* conjuga diversos niveles interpretativos, a saber, traducción del latín al castellano, comentarios, interpretación literal e interpretación alegórica⁴³³. Desde los Padres de la Iglesia hasta el siglo XII se privilegiaba la

⁴³¹ Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 162. La sospecha de iluminismo le lleva a procesos a partir de 1580 en Sevilla, Toledo y Valladolid. Vid. Jerónimo de San José, *Historia crítica de la Inquisición española*, [1ª ed. esp. 1882], Madrid, Hiperión, 1980, tomo III, p. 86 y tomo IV, p. 250.

⁴³² Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 209. Apoyado en la resonancia doctrinal y la presencia literal de algunos avisos en el *Cántico*, Pacho sitúa la redacción de los ensayos que dieron lugar a la *Subida* en el mismo ciclo redaccional del *Cántico*, esto es, en el periodo del Calvario o Baeza. Véase más sobre el asunto en Eulogio Pacho, “El *Prólogo* y la hermenéutica del *Cántico Espiritual*”, *Monte Carmelo* 66 (1958), pp. 3-108, pp. 52-55 y sus notas. Mancho data la redacción de la *Subida* de la época granadina, (1582-1584); la *editio princeps* de las obras del santo solo será publicada en 1618 en Alcalá de Henares, veintisiete años después de su muerte, de la mano de Diego de Jesús, prior del convento de Toledo.

⁴³³ Véase Cecilia A. Cortés Ortiz, “Hermenéutica en la *Traducción y glosas de la Eneida* de Enrique de Villena”, *Acta poética*, 29-1, Primavera, 2008, pp. 283-299, quien revisa, desde una perspectiva hermenéutica, los dos principales niveles interpretativos de la *Traducción y glosas de la Eneida* de Enrique de Villena (1382-1434). En dicho artículo concibe cómo primer nivel la traducción del latín al castellano; como segundo nivel, los comentarios, a consecuencia de la compenetración entre el lector (Villena) y el texto (la *Eneida*). En las *Glosas* encuentra dos niveles constantes de interpretación: el sentido literal, dentro del cual se encuentran los evehemerismos y las etiologías, y el sentido alegórico,

interpretación alegórica sobre la literal, pero la llegada de la Escolástica y la creación de las universidades produce un equilibrio entre ambas. La *Subida* es declaración de poema y no exégesis bíblica al uso, en el sentido puro del término. Las declaraciones de dicho poema van, a su vez, tejidas de declaraciones del sentido de fragmentos bíblicos. El poema va perdiendo su carácter de eje y queda subsumido en la estructura del tratado.

El carmelita es perfectamente consciente de lo problemático de emplear el lenguaje para traducir *lo inefable*, y apunta, a través de una dicotomía aparente, la concomitancia *de facto* entre dos procesos reales:

los *dichos de amor* es mejor declararlos en su *anchura* para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que *abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar*. Y así, aunque en alguna manera se declaran, *no hay para qué atarse a la declaración*⁴³⁴.

Lo que está haciendo el santo es dar vía libre a la *lectura exenta* de sus poemas, la cual, en estado de pureza de alma, aprovecha tanto como pueda hacerlo la *declaración* o comentario místico. Convierte sus poemas (lenguaje emotivo) en lenguaje racional (comentarios). “Declara” sus poemas, aunque las referencias a frases bíblicas a veces hagan que su discurso parezca exégesis. Lo que de ello haya puede ser rastreado en previas lecturas, sin ahondar demasiado en su tarea de exégeta, que nunca asumió teóricamente, y solo utilizó en su faceta de confesor, sin la talla filológica de un Fray Luis de León, por ejemplo.

Es justamente ahí donde para Evangelista Vilanova tiene lugar la necesidad de surgimiento del comentario; Vilanova cita a Alain Cugno cuando dice “el comentario no es exploración del poema, sino que le añade un sentido que no tenía antes”⁴³⁵. Una vez leído el comentario, es posible releer el poema, dándole el sentido querido por Juan de

que a su vez se subdivide en alegoría ético-moral y en alegoría científica. También resalta la importancia que el comentarista concede al lector y señala los ejemplos más representativos.

⁴³⁴ *Cántico Espiritual CB*, Prólogo, ed. cit. p. 734.

⁴³⁵ Evangelista Vilanova, *op. cit.*, p. 79: Esta alternancia de prosa y verso ya se documenta en Boecio, Bernardo Silvestre, Alain de Lille, Dante, Giordano Bruno, así como la alternancia entre coplas y glosas, tanto en la novela pastoril como en la sentimental. El propio autor se había ejercitado en glosas, versiones y paráfrasis, como se atestigua en las de *In principio erat Verbum* y *Super flumina Babylonis*.

la Cruz y desvelado en el mismo comentario. Este sentido dado se halla entonces, y solo entonces, verdaderamente presente”⁴³⁶.

Para Valverde hay una complementariedad que concilia ambos géneros:

La poesía y la prosa de San Juan de la Cruz se enfrentan completándose, y de hecho, sus lectores suelen ser diferentes: algunos de los que gustan mucho de sus versos consideran sus prosas como duras y poco transitables, “aburridas”; en cambio, los amantes de la prosa de San Juan de la Cruz probablemente valoran menos su poesía, como sembrada de encantos sensuales que pueden contradecir su impulso ascético.

Valverde, a raíz de esta comprensión, se pregunta si en tal caso la poesía sería insuficiente para aludir a sus propios contenidos esenciales:

¿Se alzan con tal criterio las ‘disertaciones’ [como llamaba Guillén a los comentarios] a definidoras del sentido último de lo poético? ¿Y cómo hacer recaer tal función en lo que, según el propio San Juan de la Cruz, tan solo declara, pero ‘sin que haya que atarse a la declaración’?⁴³⁷.

Para Guillén no sabríamos si estos poemas son algo más si no existiera la extensa nota a pie de página que los comentarios constituyen. El poema y los comentarios corren paralelos, como dos expresiones diferentes de un mismo contenido, una en poesía, otra en analogía. En ella el poeta se coloca como crítico al margen de su obra, “extramuros”⁴³⁸. El sentido alegórico que los comentarios desgranar pertenece al reino de la intención psicológica y no poética. “Amor vivido, exaltado en verso y escrutado en prosa: la conexión entre estas modalidades desplegó, sin duda, una complejidad sin precedentes, cuyo conocimiento se nos escapa. San Juan, místico, poeta, pensador, resolvió todo en cabal unidad”.

⁴³⁶ Alain Cugno, *Saint Jean de la Croix*, París, Fayard, 1979, p. 31.

⁴³⁷ *Reforma, Contrarreforma y Barroco*, en M. de Riquer y J. M. Valverde, *Historia de la literatura universal V*, Barcelona 1984, p. 56 y p. 29.

⁴³⁸ Jorge Guillén, “Lenguaje insuficiente. San Juan de la Cruz o lo inefable místico”, en *Lenguaje y poesía. Algunos casos españoles*, Madrid, Alianza editorial, 1969, pp. 83-84 y p. 101.

Nadine Ly opta por decir que las *Declaraciones* de San Juan de la Cruz, son en última instancia la exégesis activa, mimética, de la poética de las canciones. Esta poética estriba en esencia en un impulso o arrebatado sometido a medida y cómputo. Destaca la autora la noción de proceso en las cuatro respiraciones que ordenan la organización del cuerpo doctrinal: la convocación de las canciones, una repetición de efusiones líricas, las amplificaciones comparativas que transforman el objeto de la explicación (figuras, comparaciones y semejanzas) en instrumento de su propia declaración y por fin, un absorberse del comentario en una o más palabras de modo que la exégesis del significado se convierte en un proceso de expansión y profundización del significante, unas veces como exploración etimológica y otras como genealógica, inscribiéndose así en la tradición cristiana de la glosa.

Hay además, a nuestro parecer, otro valor tácito en el “declarar”: más allá de ser afirmaciones apofánticas, sus explicaciones, por cuanto pretenden una transformación total del lector, pueden encuadrarse dentro de los actos “declarativos” de Austin y Searle. En su emisión cambian el estado en que el receptor se encuentra⁴³⁹. El acto no requiere que haya un juez o una entidad religiosa, porque el texto bíblico en su calidad de sagrado ya funciona como autoridad validadora. Cuando San Juan escribe estas declaraciones, realiza lo que contienen, estamos ante una emisión realizativa o performativa. Son numerosos los lectores que atestiguan el efecto transformador de las obras de San Juan de la Cruz, una especie de “toque” que va elevando al alma mientras la conduce línea a línea, saliendo esta, siempre, aprovechada de la experiencia. Pego Puigbó lo define en estas palabras: “Para el lector el texto es al mismo tiempo una lectura y una paideia, pues al interiorizarlo, le renueva y transforma por el espíritu que se comunica a través de la letra”⁴⁴⁰.

Searle atesta este movimiento “performativo”, cuando al dividir el signo en “representamen”, objeto e interpretante, concibe el conocimiento humano como un proceso de significación: San Juan nos da en sus declaraciones el detonante para que

⁴³⁹ Remitimos a la bibliografía clásica sobre el asunto: John Langshaw Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones (How to Do Things with Words)*, Barcelona, Paidós, 1982, [1ª ed. 1962]. John Searle, *Actos de habla*, Madrid, Ed. Cátedra, 2001 (1ª ed. *Speech Acts: An essay in the Philosophy of language*, 1969). Peirce (vol. 2, §228, en Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.), Cambridge, MA, Harvard University Press, c. 1897).

⁴⁴⁰ Pego Puigbó, *op. cit.*, p. 62.

elaboremos nuestra propia significación; aunque parecen aproximarse a un sentido, distan de ser completas o exhaustivas. Su voz de autor no se superpone a la del lector ni agota el asunto, sino que incita a reflexionar con voz propia sobre el mismo, en generosa y humilde noción de autor⁴⁴¹.

A modo de conclusión, recapitulando las diversas posturas presentadas, nos inclinamos a defender que esa manera tan personal de explicar sus propios poemas dimana de un sentido de libertad profundo en cuanto al manejo, interpretación y comprensión de la Sagradas Escrituras, unido a una extrema confianza en la inspiración como revelación divina (que le permite soslayar la vanidad de erigirse como autor y el riesgo herético de abrir nuevos significados que atenten contra el dogma), además de un deseo intenso de conducir a las almas a Dios, instigado por las peticiones. Todo ello se ve mediatizado por el influjo indirecto de sus lecturas y su práctica devocional y litúrgica.

El Místico Doctor no estaba pensando en crear un nuevo género hermenéutico, ni exegético, ni literario, sino que se basa en lo que conoce y actúa por imitación, en parte consciente, en parte inconsciente. En su estilo se infiltran los modelos asimilados en sus lecturas, tan bien digeridos y metabolizados que dan a luz algo nuevo: un libro “vivo” cuya lectura ideal se hace cumpliendo lo que enseña. Las dicotomías se disuelven si se considera la lectura como acto performativo. No es un libro para leer cómo subir, sino para subir en sí mismo. Por eso se acompaña de su mapa: el Monte.

El género declaratorio no existía como tal, la noción de literatura tampoco era la misma. Los géneros de lectura ociosa no se asociaban a los géneros religiosos. Estos últimos, más orientados al perfeccionamiento moral se manifestaban en una línea de obras ético-espirituales como los espejos de príncipes, manuales de caballería y otras similares. La lectura por placer venía asociada al provecho, y su disociación solo vendrá cuando se difumine el tópico de *delectare et prodesse* imperante durante siglos.

El reformador del Carmelo traza inicialmente un recorrido que no será seguido al pie de la letra. Ello nos ayuda en mucho a comprender las categorías conceptuales de la filosofía y la teología manejadas por el autor. Estas categorías, típicas de su época y

⁴⁴¹ Acerca de la noción de autoría en la época remitimos al artículo de J. Aragüés Aldaz, “La difusa autoría del *Flos Sanctorum*, Silencios, Presencias, Imposturas”, en M. Le Guellec (ed.), *El autor oculto en la literatura española. Siglos XIV a XVIII*, Madrid, Casa de Velázquez, 2014, pp. 21-40.

heredadas de las ciencias de la Antigüedad, son en San Juan restauradas, “resignificadas” y reactivadas al servicio de una veta mística que “rompe la tela” del encuentro entre razón e intuición, catapultándose desde las oscuridades medievales hasta más allá de la Ilustración y sus luces.

5.4. ¿La “Declaración” como intertextualidad?

La acumulación de saber indujo a la creación de nuevas estructuras de almacenamiento del mismo y ello afectó a varias dimensiones de la comunicación y la cultura humanas. En la literatura provocó, entre otros, un maremágnum de géneros híbridos que solo el tiempo se encargaría de asentar.

Kristeva remonta el origen de la novela a finales de la Edad Media y lo pone en relación con el paso del símbolo al signo. Para esta autora el texto genéricamente se inserta en el conjunto de los textos: es una escritura-réplica (función o negación) de otro (de los otros) texto(s), por lo que cree que la noción de género literario se debe estudiar con base en los conceptos de intertextualidad y ambivalencia. El género se introduce en las estructuras textuales, cuando el texto se inserta en el conjunto de los textos, de manera que el género es uno de los intertextos que se escriben en el texto al escribirse la sociedad en él. Por todo ello la estudiosa defiende la sustitución de las nociones tradicionales del género por el establecimiento de una tipología textual.

Kristeva alude por primera vez a la intertextualidad en sus estudios literarios en 1966 y la define como “la existencia en un texto de discursos anteriores como precondition para el acto de significación”, “todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otros textos”⁴⁴². Afirma que el texto es una productividad, una construcción social que se lleva a cabo constantemente, lo cual implica para el texto literario que no sea asimilable al concepto históricamente determinado de “literatura”, replanteando así los efectos y el lugar de ese concepto. En

⁴⁴² Julia Kristeva, “Le mot, le dialogue et le roman”, *Semiotiké*, París, Seuil, 1969, p. 146: “tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d’un autre texte”.

esa tesitura, la problemática específica de la escritura se debe desprender del mito y de la representación para pensarse en su literalidad y su espacio.

La palabra literaria se convierte así en un diálogo de varias escrituras, entre tres lenguajes: el del escritor, el del destinatario y el del contexto cultural anterior o actual. Para Bajtin el eje horizontal se refieren a las relaciones de tipo dialógico entre un texto y los que lo preceden y suceden en la cadena de textos. El eje vertical recoge sus contextos más o menos inmediatos o distantes, pues los textos están históricamente ligados en distintos niveles cronológicos y a lo largo de diversos parámetros, incluyendo textos que son más o menos contemporáneos de ese texto⁴⁴³.

En el eje de las abscisas, se relaciona con el texto al que pertenece y con otros textos anteriores, mientras que en el de las ordenadas, la palabra literaria se relaciona con el sujeto de la escritura y con el destinatario. Paradójicamente, esa línea horizontal imaginaria es más fija que la vertical, la cual en realidad, muda con cada receptor y cada época, creando sucesivos puntos de intersección.

En este sentido, remitiéndonos a la *Subida*, conviene sopesar que su consideración como “literatura” legible de manera exenta viene suscitada por el distanciamiento de su contexto inicial: buena parte de los lectores del siglo XVI vieron en esta obra unas declaraciones en las que buscar perfeccionamiento espiritual, mientras que un lector actual puede acometer su lectura con aquel mismo fin, o con otras diversas finalidades tales como documentarse, aprender, el placer estético o la mera adquisición de cultura. Estas variables son consecuencia precisamente del “desencaje” de la obra respecto a su eje vertical y su “reencaje” en nuevos entornos, sin duda con una aproximación menos “inocente” desde el punto de vista crítico. Una vez más el saber acumulado contrapesa la balanza y provoca reestructuraciones del sistema cultural. Tampoco el autor queda intocado, y le suceden “imágenes de sí” cambiantes. Como diría Neruda: “nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos”.

Barthes aclara que la intertextualidad no tiene relación con la antigua noción de fuente o influencia, puesto que todo texto ya es un intertexto; en niveles variables, otros

⁴⁴³ Mijaíl Bajtin, “Forms of Time and the Chronotope in the Novel”, in *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*, Austin, University of Texas Press, 1981, pp. 157-158: “The images and ideas that fill the vertical world are in their turn filled with a powerful desire to escape... to be distributed not upward but forward. Each image is full of historical potential, and therefore, strains with the whole of its being toward participation in historical events... But the artist’s powerful will condemn it to an eternal and immobile place on the extratemporal vertical axis”.

textos se encuentran insertos en él bajo formas más o menos reconocibles. Son los textos pertenecientes a la cultura del texto previo y aquellos de la cultura del entorno.

Todo texto es un intertexto; otros textos están presentes en él, a niveles variables, bajo formas más o menos reconocibles; los textos de la cultura anterior y los de la cultura envolvente; todo texto es un tejido nuevo de citas pretéritas. Pasan al texto, redistribuidos en él, trozos de códigos, fórmulas, modelos rítmicos, fragmentos de lenguas sociales, etcétera, pues siempre hay lenguaje antes del texto y en torno a él. La intertextualidad, condición de todo texto, sea el que fuere, no se reduce evidentemente a un problema de fuentes o influencias; el intertexto es un campo general de fórmulas anónimas, cuyo origen se puede raras veces localizar, de citas inconscientes o automáticas, no puestas entre comillas⁴⁴⁴.

De manera que hay una intertextualidad consciente cuando hay referencia explícita a otras obras y otra “inconsciente”, pasiva o automática, que se produce de manera involuntaria y natural, y que es fruto y consecuencia tanto del bagaje mental del autor como de sus coordenadas espacio-tempo-culturales.

La reflexión sobre estas palabras lleva a considerar en efecto, cuánto de la escritura de la *Subida* debe “pasivamente” a otras lecturas: en la manera de glosar poemas debe a las glosas bíblicas; en la manera de interpretar las palabras propias y ajenas, humanas y divinas, debe a exégetas, Santos Padres, homilética, devocionario, así como a toda la gama de comentarios, *elucidationes* y paráfrasis de la Biblia. Sin embargo, en otros aspectos se muestra innovador: en el comentar los *proprios* poemas, al menos hasta que se confirme la ascendencia respecto a la poesía árabe comentada⁴⁴⁵.

⁴⁴⁴ Roland Barthes, “Texte (théorie du)”, en *Encyclopaedia Universalis*, París, 1968, vol. XV, p. 1051c : “Tout texte est un intertexte; d’autres textes sont présents en lui, à des niveaux variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables; les textes de la culture antérieure et ceux de la culture environnante; tout texte est un tissu nouveau de citations révolues. Passent dans le texte, redistribués en lui, des morceaux de codes, des formules, des modèles rythmiques, des fragments de langages sociaux, etc., car il y a toujours du langage avant le texte et autour de lui. L’intertextualité, condition de tout texte, quel qu’il soit, ne se réduit évidemment pas à un problème de sources ou d’influences; l’intertexte est un champ général de formules anonymes, dont l’origine est rarement réperable, de citations inconscientes ou automatiques, données sans guillemets”.

⁴⁴⁵ Vid. López-Baralt, *op. cit.*, 1985, cap. V, pp. 193 y ss. Ya hemos señalado cómo en ese libro (cap. IV), la investigadora descarta fuentes italianas (Dante, Bruno, Campanella). No halla correlato en la poesía hebrea (p. 139), ni en la exégesis bíblica que hubo en España (pp. 141 y ss.) donde recorre algunas obras de Arias Montano, Fray Luis de León y Santa Teresa. Aunque resulta muy tentador pensar en los

Tanto la *Subida* como la *Noche* adolecen de estructura (ambas son un intento de declarar el poema pero ninguna pasa de la segunda estrofa, la *Noche* entra en la tercera apenas y ahí finaliza la obra), se diría que el esquema pretendido no ha tenido éxito. En explicar la “noche”, como en un agujero negro, se abisma, pero saldrá de ella exultante y luminoso: obras más maduras como *Cántico* y *Llama* concretan ese modelo (poema-declaración) y constituyen proyectos consumados que logran finalizar la declaración del poema íntegro. Los biógrafos comentan que cuando se le pidió que realizase una hagiografía de los santos Justo y Pastor declinó la oferta por considerar que de su pluma saldría algo más devocional que histórico. Esa la misma inclinación desde los marcos escolásticos hacia una teología más afectiva es la que se percibe en la evolución de las estructuras de sus cuatro obras. Cada vez que en la vida se le inquiere elegir entre intelecto y amor es consistente en su elección: “religioso delante”.

El canon implícito (esos “textos de la cultura envolvente”) conduce al reformador a crear un sistema inteligible, bajo cauces normativos prescritos. San Juan incluye textos e ideas que ha asimilado en sus años de estudio, mediante cita directa, unas veces mencionando el autor en cuestión (p. e. Santo Tomás), otras empleando un sustantivo genérico como “los filósofos”. Más preciso se muestra al establecer las referencias bíblicas. Ahora bien, sus propios versos insertos en la *Subida*, ¿son intertextos o intratextos?

De Beaugrande y Dressler sostienen que la intertextualidad es uno de los requisitos que debe cumplir un texto para ser considerado texto. Según estos autores, el término intertextualidad se refiere a los factores que hacen depender la utilización de un texto (procesos de recepción y producción) del conocimiento que los participantes tienen de uno o más textos anteriores (previamente encontrados)⁴⁴⁶. Este conocimiento intertextual se activa mediante un proceso que puede describirse en términos de

“lenguajes infinitos” que López-Baralt encuentra en común en la poesía de Ibn-Árabī y San Juan de la Cruz (p. 199), y sin restar la capacidad de sugerir inherente a la poesía, nuestro estudio de las citas bíblicas latinas acota esa infinitud potencial al encontrar en las traducciones y declaraciones un reiterado regreso a las tres potencias del alma, los apetitos y las virtudes teologales. La imaginación del carmelita vuela a lo grande, pero en jaula cercada, a la hora de interpretar sus propios poemas, al menos en la *Subida*. Acomodaticio sí; arbitrario, no tanto. Quizá el caso del *Cántico* sea otro cantar.

⁴⁴⁶ Robert de Beaugrande & Wolfgang Dressler, *op. cit.*, p. 10: “intertextuality [...] concerns the factors which make the utilization of one text dependent upon knowledge of one or more previously encountered texts” y p. 182: “the ways in which the production and reception of a given text depends upon the participants’ knowledge of other texts. This knowledge can be applied by a process describable in terms of mediation”. En adelante seguimos parcialmente el recorrido por la noción de intertextualidad de Juana Marinkovich, *op. cit.*, 1998-1999, p. 731.

mediación, teniendo en cuenta la subjetividad del comunicador, que suele introducir sus propias creencias y metas en el modelo mental de la situación comunicativa en curso.

Según el grado de intensidad, De Beaugrande y Dressler dividen la intertextualidad en estructural (cuando impregna toda la obra o cumple una función diegética) e intertextualidad puntual (cuando se dan referencias inconexas). Según el grado de fidelidad al texto previo, podemos encontrar la intertextualidad pura (en la que el intertexto se inserta sin modificación alguna en el texto de acogida) o bien la intertextualidad modificada, en la que se producen ligeras variaciones con fines creativos, humorísticos, estilísticos, etc. pero que permiten reconocer la esencia de la referencia).

Por su parte Gérard Genette, en su *Palimpsestos*, matiza los postulados de Kristeva y propone un término más inclusivo (“transtextualidad”)⁴⁴⁷. Con él se refiere a todo lo que vincula a un texto con otro. Luego pasa a distinguirla de la intertextualidad y de otros tipos de transtextualidad como la paratextualidad, la metatextualidad, la architextualidad y la hipertextualidad⁴⁴⁸. La intertextualidad la restringe a la cita, al plagio y a la alusión, esto es, a una relación manifiesta de copresencia entre dos o más textos.

La forma más tradicional, explícita y literal de la intertextualidad es la cita, con comillas y con o sin referencia precisa. Hay que diferenciarla de la alusión, que Genette caracteriza como “enunciado cuya plena comprensión supone la percepción de su relación con otro enunciado al que remite necesariamente tal o cual de sus inflexiones, no perceptible de otro modo”⁴⁴⁹.

La architextualidad se refiere a la relación, completamente muda la mayoría de las veces, de pura pertenencia taxonómica, entre un texto y su mención a dónde se incluye (prosa, relato, poema, declaración). En el caso de las declaraciones, la edición que manejamos sí incluye estos subtítulos en cada apartado. Aunque fueran colocados

⁴⁴⁷ Genette, *op. cit.*, p. 9 y ss.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 13. En la paratextualidad aborda elementos que circundan al texto, tales como títulos, subtítulos, prefacios, epílogos, prólogos, etc. pero también borradores, esquemas y proyectos. En la metatextualidad, incluye la relación (“comentario”) que une un texto a otro sin citarlo, convocarlo, nombrarlo, es el tipo de relación intertextual que se establece con un texto a través de un comentario. La actividad metatextual por excelencia es la crítica literaria, ya que su actividad no surge, evidentemente de la nada, sino que tiene como origen los textos interpretados o explicados.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 10.

por editores y copistas, o por el propio autor conforme afirma Pacho, la referencia a que va a “declarar” es explícita desde el prólogo⁴⁵⁰. Por último, la hipertextualidad, que es la relación que une a un texto B (hipertexto) con un texto A (hipotexto) “en el que se injerta de una manera que no es la del comentario”⁴⁵¹. Cuando ejemplifica la hipertextualidad, matiza que comentar no es lo mismo que transformar. Hay textos que son la transformación de otro previo. Hay un tipo de transformación al que califica de simple o directa (“transformación”), como la que tiene lugar al trasponer la acción de *La Odisea* al Dublín del s. XX como hizo Joyce, y un segundo tipo de transformación más compleja e indirecta (“imitación”), como la que lleva a cabo Virgilio en su *La Eneida* a partir de *La Odisea* de Homero.

Entonces, ¿la distancia entre una obra y otra se basa en el número de transformaciones que sufre, o el calibre de estas? Pensemos en la poesía permutatoria, las versiones de un mismo poema, las parodias o incluso las chirigotas y murgas carnavalescas, auténticos *contrafacta* populares que toman una música conocida y le inventan una letra satírico-burlesca. La deuda respecto al original, más o menos patente según el caso, es la que subraya las diferencias pero también la que establece su conexión. ¿Cuántos cambios son necesarios para que esa obra se convierta en otra? Si nos preguntamos esto es para ahondar en el valor de la traducción de los fragmentos bíblicos en la *Subida*: ciertas épocas (y ciertas facciones aun subsistentes) han permitido alterar el Texto Sacro mientras que otras lo califican de inconcebible o inadmisibles. Decía Steiner, mentando el Talmud:

Mutilar una sola palabra en la Torá, colocarla en el orden incorrecto, sería poner en peligro los sutiles vínculos entre el hombre caído y la Divina presencia. Ya el Talmud había dicho: ‘la omisión o la adición de una letra podría conllevar la destrucción del mundo entero’⁴⁵².

⁴⁵⁰ Pacho, *op. cit.*, 1997, p. 647.

⁴⁵¹ Genette, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁵² George Steiner, *op. cit.*, 1975, p. 61: “To mutilate a single word in the Torah, to set it in the wrong order, might be to imperil the tenuous links between fallen man and the Divine presence. Already the Talmud had said: ‘the omission or the addition of one letter might mean the destruction of the whole world’”. Traducción nuestra.

¿Qué esconde la alteración voluntaria de una letra? A veces más que la variación de un grupo de palabras. En el episodio de la endemoniada, la confusión que la susodicha realiza entre “nuestra” y “vuestra” nos muestra cómo una sola letra puede alterar al significado de la Escritura y a la atención minuciosa que el santo le prestaba al acto traductor⁴⁵³.

Fairclough propone el concepto de “interdiscursividad” para referirse a la intertextualidad⁴⁵⁴. Este concepto se deriva de los análisis realizados por los analistas franceses, Pecheux (1982) y Maingueneau (1987), y también está estrechamente ligado al concepto de intertextualidad en los términos planteados por Kristeva. La interdiscursividad enfatiza la heterogeneidad de los textos, al estar constituidos por combinaciones de diversos géneros y discursos.

Bex identifica una información intertextual, en el sentido en que el texto se relaciona de un modo específico con una expresión lingüística y por extensión con un texto previo (y en definitiva, con un cuerpo de textos previos). La importancia de este tipo de información es que contribuye a contextualizar las expresiones dentro de la historia del uso del lenguaje, haciendo referencia indirecta a voces anteriores que han contribuido al mismo discurso o discursos similares⁴⁵⁵.

Fairclough y Wodak coinciden en postular que el concepto de intertextualidad está siempre conectado a otros discursos que se produjeron antes, como también a

⁴⁵³ Crisógono de Jesús describe el episodio de la endemoniada en *Vida*, ed. cit., pp. 125-126: “En otra ocasión le dice que traduzca aquellas palabras del Evangelio de San Juan: *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*. “El hijo de Dios se hizo hombre y vivió con vosotros”, traduce rápidamente la monja. “¡Mientes! –replica fray Juan–: las palabras no dicen ‘con vosotros’ sino ‘con nosotros’. “Es como digo –repite la monja–, porque no se hizo hombre para vivir con nosotros sino con vosotros” (Ms.19404, fol. 195).

⁴⁵⁴ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Londres, Longman, 1995, p. 84, define intertextualidad como “the property texts have of being full of snatches of other texts, which may be explicitly demarcated or merged in, and which the text may assimilate, contradict, ironically echo, and so forth”. Después clasifica la intertextualidad en “manifiesta” y “constitutiva”. La primera se refiere a la presencia explícita de un texto en otro mediante técnicas de representación del discurso como la presuposición, la negación, el metadiscurso y/o la ironía. La segunda, después llamada “interdiscursividad” se refiere a la mezcla de las convenciones que configuran el discurso tales como los géneros, los tipos de actividad y los estilos asociados con los diferentes tipos de discurso.

⁴⁵⁵ T. Bex, *Variety in Written English. Texts in Society: Societies in Texts*, Londres, Routledge, 1996, p. 131: “The first may be called intertextual information in that it relates quite specifically to a linguistic expression and therefore, by extension to a previous text (and ultimately to a previous body of texts). The importance of this kind of information is that it helps contextualize expression within a history of usage, thereby making indirect reference to previous voices who have contributed to the same (or similar) discourse(s)”.

aquellos que se produjeron sincrónica y posteriormente⁴⁵⁶. En este sentido, el concepto de intertextualidad adquiere características socioculturales y contextuales. Fairclough identifica un tipo de intertextualidad manifiesta, en la cual los textos se encuentran absorbidos dentro de un texto (como la Biblia en la *Subida*) y otra constitutiva (o interdiscursividad), que tiene que ver con la primacía del orden del discurso. Fairclough también distingue entre intertextualidad secuencial, cuando diversos textos o discursos alternan dentro de un texto y otra incrustada cuando un texto o tipo de discurso aparece claramente contenido dentro de la matriz de otro. Habría en último lugar una intertextualidad mixta, en la que los textos o tipos de discurso se funden de una manera menos fácil de separar. Es la tendencia en la segunda mitad de la *Subida*.

Otro concepto interesante para nuestro análisis es el aportado por Linell: la recontextualización⁴⁵⁷. Entiende la recontextualización a nivel intratextual, intertextual o discursivo, como expresiones reales y significados expresados explícitamente tanto como lo que está implicado o implícito en el texto o género original. Su distinción resulta especialmente útil ante pares de textos que reconstruyen y reformulan el mismo contenido de forma recurrente. La Biblia, como sabemos, era objeto de una amplia gama de escritos donde el texto sagrado era el protagonista de otro texto adyacente. Cuando San Juan de la Cruz inserta y explica frases bíblicas en la *Subida del Monte Carmelo* está “recontextualizando” el valor de esa frase para los fines de la doctrina ascética, por eso se aleja de la exégesis pura, así como de la filológica, para acercarse más a géneros concionatorios o de dirección espiritual.

De ahí va a derivar también el carácter acomodaticio de casi un tercio de los *excerpta*: la inserción de palabras clave (*loci*) en la traducción romance, por ejemplo: “A este propósito dijo Jeremías: *In Desiderio animae suae attraxit ventum amoris sui*. Como si dijera: En el *apetito de su voluntad* atrajo a sí el viento de su afición (2,24)”⁴⁵⁸. En dicho ejemplo puede observarse la “tendenciosidad” a la hora de usar determinadas palabras (“apetito” en lugar de “deseo”, “de su voluntad” en lugar de “de su alma”).

⁴⁵⁶ N. Fairclough y R. Wodak, “Critical Discourse Analysis”, en T. A. van Dijk (ed.), *Discourse as Social Interaction*, Londres, Sage, 1997, pp. 258: “[...] discourse is socially constitutive as well as socially conditioned, - it constitutes situations, objects of knowledge, and the social identities of and relationships between people and groups of people. It is constitutive both in the sense that it helps to sustain and reproduce the social statu quo, and in the sense that it contributes to transforming it.

⁴⁵⁷ Per Linell, *Approaching Dialogue*, Amsterdam, John Benjamins, 1998, p. 154: “the dynamic transfer-and-transformation of something from one discourse/text-in-context [...] to another”.

⁴⁵⁸ *Subida*, ed. cit., L1.C6§6, p. 273.

No es un caso aislado: en la misma página volvemos a encontrar hasta tres adiciones explicativas a partir de un mismo fragmento. Tales adiciones aspiran a desentrañar el valor que ha de dársele a cada concepto, de acuerdo con los propósitos de la obra (pie=pensamiento, garganta=voluntad, sed=cumplimiento de tu apetito):

Y luego dice adelante, para dar a entender la sequedad en que esta tal alma queda, dando aviso y diciendo: *Prohibe pedem tuum a nuditate, et guttur tuum a siti*; que quiere decir: Aparta tu pie, *esto es, tu pensamiento*, de la desnudez, y tu garganta de la sed (2,25), *es a saber: tu voluntad del cumplimiento del apetito* que hace más sequía.

Véase aun un tercer ejemplo donde la insistencia de las adiciones, si no fuera por su afán aclarativo, acabaría con lo equilibrado del estilo:

les dice por Isaías: *Omnes sitientes, venite ad aquas; et qui non habetis argentum, properate, emite et comedite; venite, emite absque argento vinum et lac. Quare appenditis argentum non in panibus, et laborem vestrum non in saturitate?* (55,1-2). Como si dijera: Todos los que tenéis sed *de apetitos* venid a las aguas, y todos los que no tenéis plata *de propia voluntad y apetitos* daos prisa;⁴⁵⁹

Habiendo ilustrado brevemente el asunto con fragmentos de la *Subida*, retornemos al análisis de las implicaciones que para la traducción tiene el hecho intertextual, tanto desde una perspectiva general, como desde el análisis de aspectos concretos o de la traducción como práctica intertextual.

Desde una perspectiva general, Hatim y Mason realzan la necesidad de establecer “una cadena de referencias intertextuales e identificar un hilo conductor” con el propósito de recorrer la distancia entre la denotación “ideológicamente neutra” del lenguaje y el universo connotativo que lo acompaña. Además, insisten en que no ha de considerarse una “mera amalgama” fortuita de fragmentos de textos anteriores, sino como el producto de un acto intencionado que contribuye al texto de acogida. Como resultado, clasifican los elementos intertextuales en función de su pertenencia al sistema

⁴⁵⁹ *Ibidem*, L1.C7§3, pp. 274-275.

lingüístico (palabra, frase, cláusula, etc.) o bien al sistema semiótico (género, discurso, tipo textual, etc.)⁴⁶⁰.

De cualquier manera, llevando estas ideas a su límite, siempre el campo en el que un texto se escribe es un campo previamente roturado, “dèjà –écrit”, cuya estructura sirve a su vez para estructurar e inscribir otros textos. Así visto, todo texto constituye una reacción a textos precedentes, que también reaccionaron a otros textos, *ad infinitum*⁴⁶¹. A nuestro parecer, resulta más práctico a efectos de análisis textual reconocer que la mayoría de los textos nacen dentro de un sistema literario y cultural cuyos elementos intrínsecos, (y también factores extrínsecos) interactúan y se condicionan entre sí. Con el devenir de la historia de la literatura este arco de interacción e influencias atraviesa épocas, modas, periodos, no obstante no conviene perder de vista el eje histórico concreto en que fue creada la obra. La *Subida* discurre a favor de la corriente reformista y en contra de las herejías actuantes.

En territorios españoles, la contribución de Claudio Guillén propone dos maneras de aplicar la intertextualidad a un análisis comparativo: en primer lugar, una línea cuyos extremos son la “alusión” y la “inclusión”, (esto es, la simple alusión o reminiscencia implícita de otras obras y la inclusión explícita de palabras, formas o estructuras temáticas ajenas)⁴⁶². En segundo lugar, con respecto a la inclusión de palabras, es necesario distinguir una vía que transcurre de la “citación” a la “significación”. El intertexto se limita a “citar” cuando su efecto exclusivo es horizontal: evoca autoridades o establece vínculos con figuras o estilo pasados, sin que dicha cita intervenga determinadamente en el contenido fundamental de la obra, mientras que la “significación” se produciría cuando la obra se construye alrededor de las palabras citadas, que de este modo se convierten en el núcleo semántico de dicha obra. Bajo este paradigma, podría considerarse que la manera de citar de San Juan de la Cruz traza un arco a lo largo de la *Subida* que parte de la cita bíblica incluida para llegar a su plena significación e inserción. En su inserción de *excerpta* bíblicos en la *Subida* va

⁴⁶⁰ Basil Hatim & Iam Mason, *Teoría de la traducción: una aproximación al discurso*, Barcelona, Ariel S.A., 1995, p. 160 y p. 78.

⁴⁶¹ Cf. Iván Villalobos Alpízar, “La noción de intertextualidad en Kristeva y Barthes”, *Revista Filosofía Univ. Costa Rica*, XLI (103), (2003), pp. 137-145, p. 138.

⁴⁶² Claudio Guillén, *Entre lo uno y lo diverso. Estudios de Literatura Comparada*, Barcelona, Editorial Tusquest, 2005, pp. 294-295.

de la cita a la alusión, sin llegar a ser citas automáticas o inconscientes. Es también significación cuando cita los versos de su poema.

Guillén desvía el concepto de “influencia” hacia el ámbito psicológico, asociándola a una fase del momento creador, en el cual el autor puede verse influido psicológicamente por otro autor o autores. En San Juan confluyen tradición y convención literarias, pero también inspiración. Su Fuente le influye porque permea su psique.

Claudio Guillén corrobora que “la relación vertical e intratextual que junta el significante y el significado cede paso a una serie de relaciones horizontales e intertextuales con palabras y códigos culturales exteriores” al texto⁴⁶³. Para él, la historia literaria se forma desde el estudio de la integridad de las relaciones de una obra con otras, y no solo de la causa mecánica o la similitud, de manera que ninguna categoría de estudio sobre la obra literaria se puede estudiar de forma independiente, sino como parte de un sistema.

Entre las incursiones recientes en este género del comentario desde el punto de vista de la crítica literaria, Aguiar denomina “intertexto” aquel texto (o grupo de textos) que permanece sumergido en otro texto mediante cuya descodificación podemos llegar a aquél⁴⁶⁴.

Para nuestro caso resulta procedente su distinción entre “intertextualidad homoautorial”, frente a la “heteroautorial”. En nuestro caso, topamos con las relaciones textuales de un mismo autor, y no debe confundirse con la intertextualidad interna, autotextualidad o intratextualidad, fenómeno contrario a la intertextualidad que se produce cuando un texto se cita, se glosa y se explica a sí mismo⁴⁶⁵.

En resumen, San Juan de la Cruz establece en su texto una función normativa porque espera que la lectura desencadene un cierto comportamiento. La intertextualidad homoautorial y la mediación (interpretación transitiva) se adaptan a la *Subida*, que es

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 292.

⁴⁶⁴ Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *Teoría da literatura*, Coimbra, Almedina, 1988, pp. 626, 630 y 631.

⁴⁶⁵ Carlos Reis, *Comentario de textos. Fundamentos teóricos y análisis literario*, Biblioteca Filológica, 5 Colegio de España, Salamanca, 1995, p. 19: la intertextualidad “exoliteraria” es aquella en la que el texto de origen es no verbal (por ejemplo, un cuadro) y “endoliteraria”, aquella en la que el texto de origen pertenece al ámbito literario, sea esta una influencia directamente textual, estilística o genérica.

producida para un receptor tipo y cuyo autor actúa como intérprete que crea un segundo texto a partir del texto inicial (el poema).

Este recorrido por el género declaratorio concluye con la aprehensión de que nos hallamos ante un “texto-límite” en la terminología de Kristeva que, si bien no replica a la ideología predominante y se inserta en lo “oficial”, su afán aclaratorio sí contraataca sutilmente las desviaciones heréticas contra la doctrina católica. Desde luego, en cuanto comentario a su propio poema, es innovador. ¿Podría calificarse esta libertad de creación como intento osado de defender que sus poemas eran fruto del Espíritu Santo y como tales merecían ser explicados con la propia Escritura? Su reticencia a poner por escrito las explicaciones orales lo desmiente, y aunque hay quienes en esa libertad y ciertas afirmaciones ven restos de iluminismo, ¿acaso el mismo autor no había negado en otra parte de la *Subida* la validez de cualquier revelación posterior a Jesucristo, en quien ya se había dado a la humanidad toda verdad?

La época pre-enciclopédica, la plena ebullición de la imprenta y las tiradas masivas de obras religiosas intensificaron la larga transición que se venía dando desde la clasicidad entre la literatura por así decir “pura” y el “texto hecho de (o a partir de) textos”. La compilación de contenidos bajo *loci communes* permitía suavizar el injerto y agilizar la búsqueda de referencias, e incluso, para el que lo necesitase, dotar de cierto cuerpo y fidedignidad al discurso, si la memoria y asimilación no lo suplían.

En conjunto, el género de las “declaraciones” nos invita a reflexionar sobre el esfuerzo auto-interpretativo y subraya un intrigante dialogismo consigo mismo⁴⁶⁶. Por otro lado, presenta una considerable originalidad semiótica que ultrapasa, a nuestro parecer, las nociones de metadiscurso y de “intertextualidad interna” (o autorreferencialidad) como mera presencia del texto dentro del mismo texto⁴⁶⁷.

Antes bien, la *Subida* se caracteriza, en gran medida, por ser un texto hecho de otros textos (el poema, la Biblia), de los cuales se nutre y con los que conversa y se

⁴⁶⁶ Vid. Mijaíl Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Barcelona, Barral, 1974 [Orig. de 1955]. *Estética de la creación verbal*, Madrid, Siglo XXI, 1985. *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986 [Orig. de 1929] y *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989 [Traducida de la ed. rusa de 1975].

⁴⁶⁷ Roland Barthes, (“Analyse textuelle d’un conte d’Edgar Poe”, en R. Barthes, *L’aventure sémiologique*, Paris, Seuil (Col. Points. Essais, 219), 1985, p. 329-359, p. 329) considera que el texto se considera “non comme un produit fini, clôturé, mais comme une production en train de se faire, “branchée” sus d’autres textes, d’autres codes (c’est l’intertextuel)”.

construye, entreverando reflexión y original. La Biblia es la autoridad de la que procede su “inspiración”; su poema, sin ser autoridad, constituye una creación vivenciada a partir de la cual ejerce su “selección”. En este texto tejido de textos, la noción de intertextualidad nos otorga una nueva visión sobre la inserción de citas bíblicas: el texto de la *Subida* se conforma como una corriente de pensamiento apoyada en nodos conceptuales, cuyo armazón se organiza y discurre a lo largo de esquemas prefigurados. En tal medida es así, que ello permite a los editores extraer los versos y servirse de ellos como títulos que encabezan cada sección. La estructura, bien asentada, permite una reserva de espacio para inserciones o modificaciones sobre la marcha, como el declarar menos ciertos versos o el cambiar el tipo de cita, por ejemplo. Esa misma flexibilidad en la “reserva de espacio” se manifiesta también en la lectura, y permite al lector ubicarse en diferentes puntos de ese monte ficticio. De ello trataremos en el próximo capítulo desde las Teorías de la Recepción.

En este capítulo hemos intentado definir el género declaratorio para entender sus condicionamientos sobre el tipo de alegación bíblica. En el capítulo a continuación nos centramos en el proceso de traducción, y sobre todo en el resultado traductorio.

6. Estilo acomodaticio de la traducción

6.1. Teoría de la Recepción, estética suasoria, dirección de almas

Son varios los factores que inciden en la traducción de los *excerpta*, tales como la coherencia estilística y funcional, el modo (escrito y no oral), la cultura de destino y el receptor. En este capítulo nos centraremos en responder, con las herramientas de la teoría de la recepción, a cómo el destinatario condiciona el estilo traductor del autor, entre otros aspectos, línea en la que destacan los trabajos de Bobes Naves, Giménez Resano, Antonio Prieto y Cristobal Cuevas⁴⁶⁸.

Fue Baruzi el primero que reconoció que en el acto de traducir podemos suponer al santo en “un estado psicológico intermedio donde los datos de la memoria y de la imaginación puede ser que jueguen un papel mayor que los resultados de una investigación directa”⁴⁶⁹.

Alonso Schökel introduce a San Juan entre los traductores de la Biblia lamentándose de que “pudo habernos legado un repertorio de traducciones magistrales, pero nos obliga a seleccionar entre una amplia masa de citas”. Analiza algunas citas, señalando alguna epexégesis⁴⁷⁰; califica la traducción de no ser ni fiel al sentido

⁴⁶⁸Vid. Bobes Naves, *op. cit.* Gaudioso Giménez Resano, “El *Cántico espiritual* como problema de recepción de la poesía”, en *La recepción del texto literario*, coord. por J. P. Etienvre et al., Zaragoza, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1988, pp. 25-37, Antonio Prieto, “Poesía carmelitana. Juan de la Cruz”, en *La poesía española del siglo XVI*, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 737-780, y Cristóbal Cuevas García, *op. cit.*, 1992b. Una aplicación de esta teoría al *Cántico* se encuentra en Therese Shuler, “Speech Act Theory and Translation: Applications to the ‘Cántico espiritual’”, en *Translation Perspectives II: Selected Papers, 1984-1985*, Rose Marilyn Gaddis (ed.), 1985, pp. 62-70.

⁴⁶⁹ Baruzi, *op. cit.*, 1922, p. 20: “un état psychologique intermédiaire où les données de la mémoire et de l’imagination jouent peut-être un plus grand rôle que les résultats d’une recherche directe”.

⁴⁷⁰ F. Lázaro Carreter, *Diccionario de términos filológicos*, Madrid, Gredos, 1968, p. 164, define epexégesis como el “Complemento paratáctico con el que se explica el sentido, ya completo, de una frase o de un elemento de frase”, que desempeña, pues, una función enfática o de relevación. Ej. *Esto suele decirse aquí*, en España. Vid. *Aposición epexegetica*. En la p. 53 encontramos que la *Aposición explicativa o epexegetica* es la yuxtaposición de una palabra y de una frase o de dos frases, de idéntica categoría gramatical; el segundo miembro ejerce con relación al primero una función explicativa (Aposición explicativa o epexegetica): por ejemplo, *Lope de Vega, comediógrafo bien conocido*; o especificativa (Bally la llama *determinativa*), *Lope comediógrafo no es superior a Lope lírico*.

original, ni acertada en el lenguaje, pero sin embargo le atribuye la virtud del sentido rítmico⁴⁷¹. Resume así su faceta como traductor:

En la *Subida del Monte Carmelo* comienza citando primero el texto latino, al que añade una traducción, de ordinario bastante literal; a veces explica algo que no ha quedado inteligible en la versión; otras adapta el sentido a la doctrina que está exponiendo; en ocasiones se refiere a pasajes del AT que considera conocidos, sin tener que citar el texto. Hacia el final del libro segundo abandona la cita en latín y pasa directamente a la versión castellana. Esta será la práctica en el resto de sus escritos, salvo pocas excepciones⁴⁷².

Pacho dice que el estudio atento de las citas bíblicas permite afirmar “que se puede, y se debe, hablar de San Juan de la Cruz traductor de la Biblia”⁴⁷³. Aunque esas traducciones disten de poseer el rigor filológico que se esperaría en un especialista lingüístico: dedica varias páginas a confrontar las diferentes traducciones que el santo ejecuta a partir de la misma frase en sus diversas obras. Por ejemplo, traduce Mt. 6, 6 en CB “te escondas en tu retrete interior del espíritu y cerrando la puerta sobre ti [...] ores a tu Padre en escondido”, que en la *Subida* se convierte en “cuando tú orares, entra en tu retrete, y cerrada la puerta ora”. En el caso de Ex. 33, 20: en CB “No podrás tú ver mi rostro, porque no me verá hombre y vivirá”, que en la *Subida* se transforma en: “No me verá hombre que pueda quedar vivo”. En bastantes de los casos que Pacho aduce hay variaciones, menores o mayores, en función de la inserción del texto en el discurso, adecuando partículas, tiempos verbales, léxico e incluso sintagmas enteros para incidir en el propósito que le ocupa, sin faltar nunca al sentido⁴⁷⁴. De todo ello concluye que las citas repetidas en diferentes obras más de una vez reciben traducciones distintas, o lo que es lo mismo, “raramente se encuentra un mismo texto repetido en la misma forma y con las mismas palabras”⁴⁷⁵.

⁴⁷¹ En el asunto trabaja también Rosa M^a Icaza, *The Stylistic Relationship between Poetry and Prose in the “Cántico Espiritual” of San Juan de la Cruz*, Washington, Catholic University of America Press, 1957.

⁴⁷² Schökel y Zurro, *op. cit.*, p. 300.

⁴⁷³ Pacho, *op. cit.*, 1951-1954, p. 355.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, pp. 359-389.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 391.

Para comprender por qué la traducción de San Juan es acomodaticia, pseudo-literal, y por qué su interpretación tiende a ser moral o espiritual, libre y de sentidos múltiples, hay que entender coordenadas tales como su base de conocimientos lingüísticos y retóricos, las obras similares que pudo haber leído, los riesgos que corría al traducir a romance, el marco histórico y político en que se movía, el contexto particular en que escribe, cuál es su canon respecto a la literalidad y su noción de autoría.

Para este propósito se aplican aquí algunos conceptos de la Teoría de la Recepción a la práctica traductora de San Juan de la Cruz en la *Subida*. Uno de los presupuestos axiales de dicha Teoría es la inclusión del sujeto como participante activo en el análisis literario. De ella deriva la Estética de la Recepción, que toma raíces en la fenomenología husserliana y que tiene como principales representantes a Hans Robert Jauss (1921-1997) y a Wolfgang Iser (1926-2007). Esta Estética propone esencialmente que un texto constituye la respuesta a las preguntas realizadas por un “horizonte de expectativas”, por lo que no conviene interpretar una obra desde la comprensión de un lector particular, sino desde la historia de la recepción de dicha obra, en especial haciendo hincapié en las normas y los conjuntos de expectativas que cambian cada época. Jauss incorpora al sujeto desde el punto de vista histórico e Iser desde el cognitivo.

La diferenciación entre lector, destinatario y receptor derivada de las teorías de Jauss, Iser y Eco, entre otros, nos permite discernir en el caso de la *Subida*, entre “destinatario ideal”, “receptores” (uno individual en Ana de Jesús como lectora privilegiada y otro grupal en los religiosos a los que destina las declaraciones) y “lectores”, en general, de esa u otras épocas, desde una “sensibilidad profana” como recoge Mancho, o con intereses literarios y estéticos.

Partiendo de las reflexiones de Roman Ingarden (1893-1970), Iser elabora su teoría de la “concretización” (o realización) de un texto. En ella considera la lectura un proceso dinámico mediante el cual el lector fija o crea el significado potencial de un texto y lo hace completando lo que Ingarden denominara “puntos de indeterminación”, vacíos que han de ser rellenados por el lector, el cual incorpora así su subjetividad al texto, inconscientemente. Su “wandering point”, (“punto de vista errante”) alude al acto continuo de percepción y evaluación que el lector efectúa sobre la lectura y que no se

encuentra encerrado ni acabado bajo una sola perspectiva, sino que varía con lecturas sucesivas. De esta manera, la perspectiva textual no es fija sino casi fugitiva, y obliga a mirar el texto como una realidad en proceso, con su pasado y su futuro, no solo dentro de las tradiciones lectoras, sino también dentro de nuestra propia experiencia de lectura de una obra. En ese proceso de lectura, se produce una “modificación de expectativas” que transforma nuestra memoria⁴⁷⁶.

Otra contribución importante es la del alemán Hans-Georg Gadamer (1900-2002), que aporta la noción de “fusión de horizontes”, y del bagaje cultural que cada individuo trae consigo en el momento de agregar nuevo conocimiento. Gadamer acuña el término “fusión de horizontes” para referirse precisamente al choque de perspectivas culturales que se da en el momento en que un individuo se acerca a cualquier clase de conocimiento. Además, cada persona viene condicionada por su conciencia histórica, de manera que interpreta la verdad o el conocimiento de modos diversos.

Tomando estos conceptos, la *Subida* puede verse como “la respuesta” a las preguntas de un grupo, y aunque no podemos inferir cuál fue su exacto “horizonte de expectativas”, es patente que San Juan de la Cruz deja, para la creación por parte del lector, unos silencios, “espacios vacíos o en blanco” (*Leerstellen*) como los designa Iser inspirándose en los “puntos de indeterminación” de Ingarden, que construyen el texto al ser activados por un lector partícipe, esto es, alguien que establezca una reflexión e incluso un diálogo con dicho texto.

Las lecturas reiteradas de las Escrituras, la *ruminatio*, causaron hondas huellas en la manera de pensar y de escribir del reformador carmelita. Era un lector avezado que se reactualizaba (renovaba su “horizonte”) en cada nueva lectura y escucha del Texto Sacro. Esa fue la escuela que determinó, en mayor medida, su configuración cognitiva. También sus pupilos podían releer una y otra vez sus canciones y comentarios. Como efecto de las experiencias previas, en cada ocasión se producían nuevas comprensiones y significados. En consecuencia, el lector era “recolocado” dentro del texto y frente a él.

Esta terminología se presta adecuadamente para la vía espiritual, porque tanto en la lectura como en la ascesis hay “escalones”. Lo extraordinario de los fenómenos experimentados hace que se busque luz en libros espirituales como el caso de Santa

⁴⁷⁶ José María Pozuelo Yvancos, *Teoría del Lenguaje literario*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 119.

Teresa, que lee “un libro de oración” para ver en qué grado de la misma se hallaba. Saberlo es necesario punto de partida para el que quiere avanzar y no estancarse.

Cuando Iser elabora su *Rezeptionsästhetik* en los años 60 del siglo XX, aboga por la interpretación como forma de traducción⁴⁷⁷. Su lección inaugural “La estructura apelativa de los textos” (1970) recoge ideas que, en potencia, ya parecían presentes en la estética suasoria de los sermones y homilías de la Edad Media y el Renacimiento. Idealmente, una interpretación aséptica debería dejar de emplear categorías derivadas de experiencias previas, pero en la práctica eso rara vez se consigue.

Gadamer, por su parte, afirma que “el procedimiento alegórico de la interpretación y el procedimiento simbólico del conocimiento basan su necesidad en un mismo fundamento: no es posible conocer lo divino más que a partir de lo sensible”⁴⁷⁸. Por eso, inevitablemente, todo ver es interpretar. Ver y comprender suponen interpretar los objetos exteriores (imágenes, objetos reales o textos); en ambos casos la recepción no es pasiva: antes de llevar a cabo un movimiento de observación, vamos al encuentro del objeto con esquemas ópticos o auténticos “horizontes de expectativas” que proyectamos sobre la realidad.

Para Iser la interpretación es, sobre todo, una experiencia⁴⁷⁹. Cada lector puede tener a lo largo de su vida múltiples interpretaciones a partir del mismo texto, especialmente con según qué tipo de textos. Cada experiencia de comprensión altera los sistemas de pensamiento, introduce elementos nuevos que cuestionan el equilibrio alcanzado, reescriben creencias y formulaciones. El texto cobra vida a través de la lectura y los significados se generan tan solo en ese proceso, porque son producto de la interacción entre texto y lector. Los significados no constituyen un factor oculto en el texto, sino que la lectura supone una “actualización del texto” porque son sus significados los que van “creciendo” y “transformándose”, tanto en su parte fija (denotativa), como en su parte mutable (connotativa). El símbolo consigue reunir ambas realidades manteniendo intacta la capacidad de sugerencia. Las palabras, en cambio, a lo largo del tiempo se van erosionando y adquiriendo nuevos valores, alejándose del

⁴⁷⁷ Wolfgang Iser, “La estructura apelativa de los textos”, 1970, pp. 135-136, citado por R. Warning (ed.) *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.

⁴⁷⁸ G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 96-107.

⁴⁷⁹ Iser, *op. cit.*, pp. 100 y ss.

primero. El lector incorpora el texto a su conciencia, lo interioriza y lo convierte en parte de su propia experiencia. En consecuencia, cada acto lector se vuelve algo irrepetible.

De modo semejante, San Juan de la Cruz espera que sus acólitos no asuman incuestionadamente su explicación como única, sino que, tomándola como base, elaboren sus propias aprehensiones. Esto permite que se produzca un cambio interior y que el mensaje del texto transforme la voluntad anímica.

Iser no niega la estructura objetiva del texto, a pesar de que esta haya de ser completada por el lector; los textos contienen un sustrato histórico, que es entendido de modos diferentes y por lectores diversos dependiendo de cada época histórica. En palabras de Gadamer toda comprensión implicaría una “fusión de horizontes” entre lector y texto.

Cuando Jauss habla del “horizonte de expectativas”, significa que el lector se enfrenta al texto con una postura predeterminada por su bagaje personal en cuanto sujeto histórico⁴⁸⁰. La diferencia que separa estas expectativas y la forma concreta de la obra es denominada “distancia estética”; Jauss considera necesario ponerse en el lugar histórico de la creación del texto para intentar entender sus planteamientos. Para él, la historicidad de la obra de arte depende de un progresivo diálogo de esa obra con el público de cada época, así que cada generación escribe su propia historia literaria.

En el caso de San Juan de la Cruz, la distancia estética no supone un obstáculo para el lector de hoy, porque el peso de la tradición en sus ejes (virtudes, potencias) es mayor que las características debidas al siglo en que fue escrita, lo cual la hace aplicable (o trasladable) en esencia a su minoría lectora, la que busca un desarrollo interior, en esa u otra época. Sabe que su público es reducido: “páreceme que, aunque se escribiera más acabada y perfectamente de lo que aquí va, no se aprovecharán de ello sino los menos”.

Dicho “horizonte” puede ser ampliado, es decir, la conciencia puede encontrar nuevos horizontes. La tarea de la comprensión histórica no significa simplemente que el intérprete haya de adquirir el horizonte del autor. El horizonte histórico se gana y amplía moviéndose a una situación histórica, al reconocer al otro, al incorporarlo y comprenderlo, formando así un nuevo horizonte: “comprender es siempre el proceso de

⁴⁸⁰ Hans Robert Jauss, *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus, 1992.

fusión de estos presuntos horizontes”. Desde la hermenéutica, la comprensión se da en un horizonte comprensivo en el presente que es la superación del horizonte histórico (pasado-presente-tradición). De nuevo estos conceptos describen adecuadamente el texto que nos ocupa.

En este sentido, la *Subida* rebosa universalidad: aunque se dirige a una comunidad muy específica y delimitada, no habla a las personas en cuanto lectores seculares, sino en cuanto almas atemporales, por lo que la “fusión de horizontes” se realiza armónicamente sin necesidad de una previa adecuación espacio-temporal: así lo atestigua la rotunda actualidad de la obra, que no deja de ser leída y admirada por mayorías y minorías, desde la literatura o la religión, siglo tras siglo. Su doctrina sigue vigente para el lector que busca respuestas en su texto.

El “horizonte de expectativas” tampoco es homogéneo para cada época, sino que depende de los estratos sociales e incluso de cada lector. Los dos últimos siglos han visto aumentar el “grado de indeterminación” de la literatura. La tendencia, como en el arte figurativo, es hacia la abstracción; el lector evoluciona hacia obras que no den “todo hecho”, porque la reducción de la indeterminación conlleva una pareja reducción de la participación e interés del lector. Si no hay “espacios vacíos” el lector poco puede aportar, y al contrario: un mayor grado de indeterminación posibilita que el lector participe activamente en la construcción de significado del texto.

Una vez realizado el acto hermenéutico de traducir, la comprensión y la compenetración entre el receptor y el texto empujan a añadir comentarios al texto traducido, comentarios que están hechos desde el “horizonte” del glosador; según Ingarden, esta operación consiste en “concretizar” los “puntos de indeterminación”⁴⁸¹. Al “concretizar” esos puntos, el receptor se vuelve co-creador. En nuestro caso, es el propio autor quien se coloca en primer lugar en ese puesto de “lector” y comenta el sentido de su poema y de sus traducciones del texto bíblico. El horizonte del glosador y del escritor es, en este caso particular, el mismo. Actúa como intermediario en el proceso, un mediador privilegiado.

⁴⁸¹ Punto de indeterminación es el “aspecto o detalle del objeto representado del que, con base en el texto, no se puede saber con exactitud cómo está determinado en el objeto correspondiente. Toda cosa, toda persona, todo proceso, etcétera, que es representado en la obra literaria contiene muchas partes de indeterminación”, *vid.* Roman Ingarden, “Concretización y reconstrucción”, en *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, México, IIS-CELE-UNAM, 2001, pp. 31-54, p. 33.

Hay más: la *Subida* poseería, bajo esta perspectiva, un grado de indeterminación acotado, en la medida en que el propio autor “preconduce” a ciertas interpretaciones. Aunque en teoría todas las interpretaciones son plausibles, en la práctica es obvio que la intención de la obra según anuncia su Prólogo va dirigida a que las almas se unan más a Dios mediante el crecimiento en la oración. Aunque no es tan meticuloso en esto como Santa Teresa, su trabajo por corregir, - y sobre todo por desambiguar los contextos que pudieran quedar demasiado abiertos a interpretaciones “desviadas”- , actúa como contrapunto de rigor frente a la flexibilidad que otorga a posibles lecturas y relecturas. Si quisiéramos usar una metáfora, dentro del jardín del Magisterio Eclesial, se admiten hierbas “silvestres” pero no “salvajes”⁴⁸². Resulta paradójico que fueran hermanos de su propia orden los que con saña buscaron la herejía en sus escritos.

En nuestra opinión, la manera en que la Estética de la Recepción concibe como dialógica la relación entre texto y receptor y la manera en que el sentido recibe una concreción sucesiva a lo largo de épocas y lectores, describen bien la tipología de la *Subida*. Esta obra afecta de manera diferentes a los lectores, y aun al mismo lector, en cuanto este muda su “horizonte de experiencias”, esto es, el bagaje cultural, social e histórico proveniente de su posición en un lugar y una época concretos. A su vez, este bagaje afecta a su manera de aprehender el conocimiento. Cada individuo posee una determinada “historia efectual” que le confiere una manera de entender el mundo. De esta manera se evidencian los límites que determinan su horizonte, concebido como el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto; por tanto, la “historia efectual” condiciona *a priori* la manera en que entenderemos un texto.

Cada lector, además, muda y actualiza su horizonte repetidamente, a medida que evoluciona en moral y espíritu, de ahí que las “sucesivas lecturas” de las que habla San Juan puedan brindar nuevos sentidos, significados y comprensiones: “como pase adelante, irá entendiendo mejor lo primero, porque con lo uno se va declarando lo otro, y si lo leyere una segunda vez, entiendo le parecerá más claro, y la doctrina más sana”⁴⁸³. “Le parecerá más claro” porque con un poco de dedicación el lector habrá

⁴⁸² En palabras de Nakládová (*op. cit.*, p. 217): “El lector, según los teóricos renacentistas, entra en el jardín de la miscelánea y puede recorrerlo, paseándose por el vergel y por la huerta, pero no dispone de la libertad interpretativa porque los caminos habían sido trazados con antelación, y se habían plantado solo las especies autorizadas”.

⁴⁸³ *Subida*, ed. cit., p. 257.

asimilado algo de lo expuesto. Si además, moralmente, lo pone en práctica, lo habrá no solo aprehendido sino también aprendido. El conjunto de las propias experiencias vitales se suma al de las experiencias de las propias lecturas, desarrollando y modificando el canon interior personal.

En *El lector implícito* (1972), Iser nos presenta un concepto de lector pensado de antemano por el autor⁴⁸⁴. Para el alemán, el proceso de lectura genera reacciones producidas por el objeto, y esta es la razón del papel de la literatura en nuestra experiencia. Esta idea acoge con propiedad la del público destinatario que San Juan tiene en mente en el Prólogo a la *Subida*. Además, el texto contiene, como la Biblia, su propia clave de actualización.

Aun cuando el sujeto sea capaz de distanciarse y emitir un juicio crítico sobre sus propias experiencias (vitales o de lectura), la creencia en la veracidad de las mismas interferirá en su asimilación. Aplicándolo al caso que estudiamos, las asunciones de San Juan de la Cruz tras sus propias vivencias y las que comparte como director espiritual configuran su canon interior.

Los lectores (de entonces y de ahora) que se aproximan a sus textos con apertura, alcanzarán una relativa “fusión de horizontes”, independientemente de sus credos, y mayor en proporción a la disponibilidad del sujeto ante nuevos enfoques. Creemos que esta apertura no se limita a los que comparten su fe, sino que es facultad de cualquier intelecto que cuestiona. Tampoco contradice la lectura exenta: leer por placer textos de este género no está vetado ni es inútil, sino que contribuye a la ciencia, a la literatura, a la historia y a la estética. Es más: es posible que en la interacción con obras como la *Subida*, el lector experimente el “click” hacia una lectura más consciente y profunda, o mejor, “con el alma”, puesto que a ella va dirigida. La lectura de tales obras transforma la ética interior; en palabras de Nakládalová:

Los textos altomodernos atribúan a la lectura una trascendencia vital en la formación del alumno, afirmando que el estudio de un canon de textos puede transformar significativamente al individuo, personal y socialmente. [...] La lectura representaba,

⁴⁸⁴ Genette prefiere hablar de *lector posible* o de *lector virtual*, Stanley Fish habla de *lector pretendido* y Umberto Eco de *lector modelo*. Para pormenores sobre el “lector protagonista” en San Juan de la Cruz en particular, remitimos al cap. 4 de Federico Ruiz Salvador, *Místico y Maestro, San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 2006, pp. 77-88.

por lo menos en el entorno erudito, un terreno donde el individuo entraba en contacto con el *ethos*⁴⁸⁵.

Al abordar la génesis de las declaraciones, es preciso recordar que estas nacen como esbozos hermenéuticos: “Las declaraciones, algunas hizo en Beas, respondiendo a preguntas que las religiosas le hacían, y otras en Granada”. Otras veces era él mismo el que preguntaba: “para afervorar y enseñar el verdadero espíritu y ejercicio de virtudes, hacía preguntas a las religiosas, y sobre todas las respuestas trataba de suerte que se aprovechaba bien el tiempo, y quedaban enseñadas, porque sus palabras eran bañadas de luz del cielo”⁴⁸⁶.

Apuntes redactados a mano, respuestas verbales, comentarios vivos, todos son escauceos interpretativos nacidos contra voluntad. La intención primigenia del carmelita no era extenderse en explicaciones. Sin embargo, a la curiosidad suscitada en primera instancia por los poemas sucede la admiración cuando, con la explanación del autor, estos ganan nuevos sentidos y más sustancia. El auditorio, embebido ante la profundidad de los poemas, demandará que sean explicados una y otra vez.

De esta manera, ineludiblemente, la intención “didáctico-espiritual” que guía la *Subida* condiciona asimismo su andamiaje conceptual: “daremos doctrina y avisos”, dice su autor en el prólogo. De esa propedéutica derivan características tales como el tipo de lenguaje, o las divisiones en capítulos y subcapítulos ligados entre sí por relaciones lógicas.

Sin embargo, y a pesar del encomiable esfuerzo, el contenido, de condición altamente abstracta, provoca que en ocasiones la lectura se vuelva farragosa o cueste hilvanar las partes, lo que puede dificultar la comprensión en ciertos pasajes; por ejemplo, a pesar de trazar una trayectoria “general” o prototípica de la progresiva unión del alma hacia Dios, y a pesar de sucederse linealmente, algunos capítulos pueden acontecer en diferentes estadios del desarrollo espiritual de cada individuo, por no hablar de que en cada caso el camino es de por sí individual y personalísimo. Aunque cuente con un sólido aparato escolástico y filosófico, no se trata de un materia objetiva

⁴⁸⁵ Nakláladová, *op. cit.*, pp. 8-9.

⁴⁸⁶ Magdalena del Espíritu Santo en BMC 10, pp. 325-326, en Silverio de Santa Teresa (ed.), *Obras de San Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1929-1931, 5 vols., col. Biblioteca Mística Carmelitana.

ni sistematizable, de ahí que San Juan de la Cruz humildemente evoque a menudo esa “mística teología” que cubre las lagunas de la impotencia y limitación humanas.

Si forma y contenido no nos eluden del intento, toparemos aún con otro escollo: la estructura que se promete al comienzo no será respetada. No declarará todas las estrofas del poema como prometía⁴⁸⁷.

La envidia de las declaraciones da fe de su agudeza espiritual, ¿será que el poema, aunque propio, le supera y en él se pierde? ¿O bien entra y encuentra en él saberes ocultos que va desgranando a la luz del amor y del intelecto? Ser su autor no basta para captar todo lo que el poema sugiere y contiene, esto le consta, por eso a medida que progresa, como escritor y como alma, preferirá dejar más espacio interpretativo al lector, algo bastante innovador para la fecha⁴⁸⁸.

San Juan sabe que cada uno aprovechará de manera diversa el texto, tal como ocurre con las Escrituras, por eso la declaración no nace para limitar, ni como interpretación única. En ningún detalle se antoja que pretenda ceñir o cercenar la “anchura” del texto. En palabras de Jauss, el “Horizonte de Expectativas” (aquel implicado directamente en la obra) y el “Horizonte de Experiencias” (aquel suplido por el receptor) aunque no tienen necesidad de coincidir, confluyen y al tratarse de un libro sobre ascética, libro (autor) y receptor (alma) mutuamente se construyen⁴⁸⁹.

⁴⁸⁷ Mientras dedica 13 capítulos a comentar el primer verso, apenas se explayará un capítulo para el segundo verso y uno tan sólo para los tres versos restantes de la primera estrofa. Con eso cierra el Libro Primero. Es en el Libro Segundo donde se fragua de lleno el cambio de dirección. Aunque coloca la segunda estrofa de su poema al inicio del Libro ya no va a hacer apenas referencias al poema, sino que directamente se dedica a la materia interpretativa. Esa transformación y nuevo rumbo estilístico queda confirmada en el Libro Tercero, que prescinde del poema totalmente y ni lo nombra, pasando sin intermedios a la purgación de memoria y voluntad. Es como si la obra captase en fotograma un violento escorzo de lo intuitivo a lo racional. La reflexión sobre el acto poético ha dado lugar a un aparato ideológico. Suelta el apoyo del poema y su comentario y se lanza a una libertad de expresión diferente que cobra forma de tratado. Sólo retomará el comentario de las canciones en otra obra, la *Noche Oscura*, pero de nuevo fracasa: comenta las dos primeras canciones, y al transcribir la tercera en el último capítulo (Libro Segundo, cap. 25), se detiene bruscamente. El proceso de síntesis en ambas obras se acelera hasta desaparecer, en lo que algunos atribuyen a influencias de la mística oriental. La lucha desfallece en la *Subida* al tratar de conjugar el esquema teórico con el comentario poético, que acabará por dominar y nacer como obra en la *Noche Oscura*. Al fin y al cabo las teorías están para ser tomadas al principio, antes de elaborar una propia.

⁴⁸⁸ “Y esto tengo por mejor, porque los dichos de amor es mejor dejarlos en su anchura para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar. Y así, aunque en alguna manera se declaran, no hay para qué atarse a la declaración”, (*Cántico A*, Prólogo, 2, ed. cit., p. 603).

⁴⁸⁹ Algunos argüirán que el horizonte de muchos lectores no coincide con el del autor. No postulamos una fusión total, maniqueísta. En realidad, en todos los casos se produce una fusión de ambos horizontes, solo que en diferentes grados. Ciertas circunstancias pueden teóricamente coadyuvar para que

En cuanto a la función social y existencial de la literatura, Jauss expone que esta función se manifiesta en su posibilidad más genuina solo cuando la experiencia literaria del “horizonte de expectativas” de su praxis vivida actúa y ejecuta su comprensión del mundo, y por tanto también tiene un efecto en su comportamiento social⁴⁹⁰. Trasladando estas ideas al caso del texto doctrinal/espiritual que analizamos, se verifica en él del mismo modo una función “actualizadora”, es decir, un efecto en la manera de actuar del sujeto lector cambiando su interior y acrecentando su “horizonte”. El lector, tras la lectura, ya no es el mismo. Esta función social de la literatura se cumple constantemente, en la penetración que la obra alcanza en el horizonte de expectativas del hombre, afectando su comportamiento y sensibilidad. Por otro lado, en el poema, el símbolo deja espacio a la subjetividad y la libre interpretación, mientras que en la declaración ese significado posible se recorta en mucho.

Es quizá lo inabarcable del símbolo lo que impide una explicación integral, pero es precisamente en el “espacio en blanco” del símbolo donde el lector se convierte en co-constructor de sentidos. El símbolo constituye así el gozne y el quicio en el que anidan los “espacios en blanco” del umbral de la traducción. En cualquier caso, en algún punto la letra también ha de trascenderse si se quiere dejar paso a lo espiritual⁴⁹¹; pero no es el fin; donde un mundo muere, otro renace: en la *Subida* el proceso de descomposición de la intención primaria (el comentario de los poemas) convive y se solapa con el surgimiento de la nueva estructura (la creación de un manual sistemático). Lo demoledor de este tránsito de lo particular a lo universal no derribará, sin embargo, algunos fundamentos basilares: las potencias del alma y las virtudes teologales, en sus respectivas purificación y cultivo, permanecen como eje dinámico y puntos de inflexión

el grado de fusión sea alto (semejante vocación religiosa, mismo arco temporal, conocimientos teológicos, por ejemplo), pero no son compulsorias para recibir el efecto estético y el impulso doctrinal (“mover voluntades”) del texto que nos ocupa. Una vez más, el saber místico encuentra inescrutables caminos para completar su misión. “Aunque a Vuestra Reverencia le falte el ejercicio de *teología escolástica*, con que se *entienden* las verdades divinas, no la falta el de la *mística*, que se sabe *por amor*, en que no solamente se saben, mas juntamente se gustan”, (Prólogo al *Cántico A*, ed. cit., p. 604).

⁴⁹⁰ H.R. Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, B.G. Hammondsworth, Penguin, 1982, p. 255.

⁴⁹¹ Otra madurez (literaria y espiritual) se percibe en el *Cántico* y la *Llama*, obras más perfectas y si se quiere, más circulares, en cuanto que completan la exposición de cada poema totalmente. La *Llama*, haciendo honor a su intangibilidad, se cierra con la negación consciente del autor a proseguir: “En aquel *aspirar* de Dios yo no querría hablar, ni aun quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería menos si lo dijese. [...] Y por eso, aquí lo dejo” (ed. cit. p. 1039). Con suprema humildad zanja su último escrito artístico.

de un “subida” hecha de escalones que se desvanecen, de horizontes (de expectativas del lector, de la época, del autor, etc.) sujetos a ciclos de perpetua transformación.

Las causas de esas reestructuraciones podrían escrutarse en las interrupciones, al parecer numerosas a lo largo del proceso escritor, tanto como en las vivencias interiores y exteriores del autor y sus mudanzas de cargo⁴⁹². Además, los vaivenes de la reforma en curso, atizados por las luchas entre dogma y herejía y por el conflicto de los biblistas, constituyen factores de peso. La escritura de una obra en semejante coyuntura, a pesar de sus carencias e inconsistencias, es digna de elogio.

La obra se construye en mucho a base de consejos y exposición de ejemplos de lo que le puede suceder al alma en esta vía, y de cómo actuar en cada situación. En el mismo prólogo adelanta una concisa síntesis de los tipos de alma y de las experiencias que pueden ser encontradas, donde se muestra diáfana su aportación como ducho director espiritual. Sabe que no muchos aprovecharán esta “doctrina de la desnudez del espíritu”, por no ser “cosa dulce y sabrosa” y por eso afirma:

Ni aun mi principal intento es hablar con todos, sino con algunas personas de nuestra sagrada religión de los primitivos del Monte Carmelo, así frailes como monjas, por habérmelo ellos pedido, a quien Dios hace merced de meter en la senda de este monte; los cuales, como ya están bien desnudos de las cosas temporales de este siglo, entenderán mejor la doctrina de la desnudez del espíritu⁴⁹³.

El “intento” viene oculto bajo una negación que en el fondo lo afirma claramente, viene también velado en humildad “por habérmelo ellos pedido”. A pesar de los ambages, no cabe duda de que la intención es hablar “con algunas personas de nuestra sagrada religión”, destinatarios ideales que “entenderán mejor”.

En efecto, cuando leemos respecto al dibujo del *Montecillo*, que serviría de cartilla espiritual, que “los mejor preparados científica y espiritualmente captaban con mayor facilidad a simple golpe de vista todo el contenido, mientras los de formación

⁴⁹² Al concluir la primera redacción del *Cántico*, los últimos capítulos de la *Subida* ya estaban finalizados (Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 243). La mayor parte del Libro Tercero fue escrita a mediados de 1585, de junio a octubre, es decir, desde su regreso de Lisboa hasta el Capítulo Provincial de Pastrana donde será nombrado Vicario Provincial.

⁴⁹³ *Subida del Monte Carmelo*, ed. cit., p. 257.

mas rudimentaria requerían ampliaciones orales o escritas más abundantes”, Pacho nos pone sobre la pista de que San Juan de la Cruz piensa en un público “avanzado” cuando escribe la *Subida*⁴⁹⁴.

Por otra parte, la traducción del latín era necesaria para las monjas, y tal vez algunos frailes menos doctos. La mayor parte de obras de este cariz habitualmente inserían ambas versiones (latina y castellana), no tanto para alcanzar diferentes tipos de destinatario, sino por respeto a las Escrituras. No tendría mucho sentido citarla por respeto y no hacerlo literalmente.

La declaración puede ser vista como un comentario e interpretación, en un sentido amplio de ambos términos. Tomás Albaladejo Mayordomo siguiendo a Betti distingue tres funciones de la interpretación: la función cognoscitiva o reconocitiva, que consiste en comprender el texto; la función normativa, de la que se deriva un comportamiento determinado; y la función reproductiva o representativa, en la que existe un intermediario entre el productor autor y el receptor o receptores⁴⁹⁵.

A su vez, entre texto, autor y receptor pueden establecerse diferentes relaciones y funciones. Albaladejo estudia varias formas de mediación, esto es, “de interposición activa entre el texto, resultado de la producción que lleva a cabo su autor, y el receptor del texto”. La mediación, como tal, exige una interpretación transitiva, ya que el receptor se erige en mediador entre el texto y los receptores a los que dirige el texto. La mediación y la interpretación transitiva, por lo tanto, son actividades complementarias y realizadas conjuntamente, y por eso pueden ser denominadas mediación interpretativa o interpretación mediadora, actividad comunicativa esencial de conexión entre receptores y obras literarias. Es posible distinguir dos fases teóricas en la actividad de intérprete mediador: la interpretación del texto inicial en un acto de recepción del texto de origen y la de la producción del texto por parte del emisor: “Recepción para la producción y, por tanto, producción dependiente de la interpretación son la clave para explicar la

⁴⁹⁴ Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 175.

⁴⁹⁵ Emilio Betti, *Interpretación de la ley y de los actos jurídicos*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado-Editoriales de Derecho Reunidas, 1975, p. 40-55 y Tomás Albaladejo Mayordomo, “Del texto al texto. Transformación y transferencia en la interpretación literaria”, en Ramón Trives y Provenio Garrigós (eds.), *Estudios de Lingüística textual. Homenaje al profesor Muñoz Cortés*, Murcia, Universidad de Murcia, 1998, pp. 31-46, p. 31.

actividad del intérprete que, como mediador, va del texto al texto, crea a partir del texto inicial otro texto”⁴⁹⁶.

Desde esta perspectiva, San Juan de la Cruz se interpone entre el poema y el receptor como mediador. En primer lugar se coloca como receptor privilegiado de su poema para transcribirlo, explicado en prosa, a sus discípulas. En ese mismo momento se erige también como intérprete del poema y emisor de un nuevo texto.

La interpretación del poema y de las citas bíblicas, a pesar de la acotación inicial para frailes y monjas de la orden, se dirige en realidad a todos. En aras de la claridad y la comprensión les escribe como si les hablara, y les habla como les sermonea: de ahí que los mismos mecanismos del sermón se evidencien en la confirmación del sentido del texto bíblico, auténtico apoyo e hilo vertebrador en la *Subida*⁴⁹⁷.

Entre esos mecanismos contamos la interferencia del propio pensamiento en la traducción directa del latín. La intencionalidad del discurso y su fuerza suasoria empujan talmente al predicador/escritor, que provocan la antecendencia del sentido a su formulación, como vimos en algunos predicadores, tratados espirituales y en la *Subida*. El texto bíblico es tomado como pretexto para defensa del propio discurrir, pero es leído con lentes teñidas de subjetividad, o cuando menos, de interpretación. Lo que unos llaman “traducción acomodaticia” podría parecer, bajo una perspectiva actual, una adaptación algo utilitarista del texto sacro.

Ha sido Cuevas García uno de los principales precursores de este pensamiento, a partir del análisis estilístico de los símiles en la *Subida*: que el santo pudiera haberse basado en compilaciones de tratadistas y predicadores coetáneos⁴⁹⁸. Es este mismo autor el que pone en relación la influencia humanística y de las *artes concionandi* en San Juan de la Cruz, influencia que pudo haber tomado de su paso por la Compañía de Jesús donde se daba amplia importancia a la predicación.

La costumbre de justificar los propios argumentos con referencias a versículos bíblicos se atestiguaba habitualmente entre oradores versados. Su prestigio procedía de

⁴⁹⁶ Albaladejo, *op. cit.*, pp. 33- 36.

⁴⁹⁷ *Subida del Monte Carmelo*, ed. cit., p. 255: “Aprovecharme he para todo lo que con el favor divino hubiere de decir – a lo menos para lo más importante y oscuro de entender - de la divina Escritura”.

⁴⁹⁸ *Vid.* Cristóbal Cuevas García, “Amor humano, amor místico: la concepción amorosa de Fernando de Herrera”, en *Investigaciones filológicas*, ed. de C. Cuevas, Málaga, Publicaciones Universidad, 1990, pp. 69-92.

la elocuencia que manifestaban al interrelacionar pasajes de las Escrituras. Lo que el auditorio no imaginaba era lo fácil que podía ser vestir el discurso, cuando se disponía de idearios, concordancias y otros *instrumenta eruditionis*. Frente a este falso saber, se erige, por otro lado, la *docta ignorantia*, que rápidamente se extiende como tópico prologal porque plasma excelentemente un retrato de aquella sociedad y su cultura: el que alardea de sabio exhibe, antes bien, sus carencias, mientras que el que en verdad sabe se oculta bajo el velo de la humildad⁴⁹⁹.

García de la Concha habla de la función de la mistagogía en la prosa del carmelita, realzando cómo introduce al lector en los misterios al crear un espacio interno abierto al diálogo donde puede sintonizar su propia experiencia con la del santo⁵⁰⁰. Cuevas García también incide en su fuerza espiritual y califica de “iniciática” esta palabra que arrastra al lector: “alumbradora de una senda que conduce a la vida mística y capaz de inducir eficazmente a sus lectores a recorrerla”⁵⁰¹.

En resumen, la *Subida*, como texto espiritual, condiciona su estilo a sus potenciales receptores. No excede los márgenes de los tratados al uso: de ellos y de las artes concionatorias, toma su afán clarificador y su tono “ad movendum”, ambos tamizados bajo la apariencia de un comentario inacabado. En su lectura, las almas hallan holgura para crecer, interpretando con la misma “libertad condicionada”. Se saben en manos de un guía sin par.

⁴⁹⁹ *De docta ignorantia* es el título de una obra forjada por Nicolás de Cusa en 1440, cuyos presupuestos, similares a los del *nescio quid*, son la continuación de algunos apuntados ya por Agustín de Hipona, tales como: “*Est ergo in nobis quaedam, ut dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu dei, qui adiuvat infirmitatem nostram*”, y que consiste en la operación del Espíritu Santo (en forma del don de la sabiduría) entre los hombre como docta ignorancia, a pesar de su humana insuficiencia. Estas ideas las defienden también el Areopagita y Buenaventura, entre otros. Son la base del “no saber sabiendo” sanjuanista.

⁵⁰⁰ V. García de la Concha, “Guía estética de las ínsulas extrañas”, en *Ínsula*, 537 (1991), pp. 1-36.

⁵⁰¹ Cuevas García, *op. cit.*, 1992b, pp. 257-270, cita recogida por Mancho, en Elia y Mancho, *op. cit.*, 2002, p. LXXXIX.

6.2. Traducir la biblia fragmentariamente: el texto puente

Para poder lidiar con una lengua en cuanto señal lingüística es preciso reconocer su relación con el contexto general. Según Eugene Nida, las versiones de la Biblia son intertemporales e intersociales⁵⁰². Esto significa que el texto bíblico no puede encapsularse y darse por válida una traducción unívoca del mismo. Cada traducción será diversa en virtud de su cultura de destino, receptores, época histórica, e incluso dependiendo de a qué facción del cristianismo se dirige: hoy tenemos biblias evangélicas, biblias con lenguaje “moderno”, biblias del mormón, etc. Se ha desvirtuado de tal manera la relación con el Texto Sacro, que todos quieren apropiarse de su parcela de verdad, y para ello requieren un texto que se ajuste a sus creencias y no viceversa. Este caos de responsabilidad babélica tuvo uno de sus mayores epicentros en la época de San Juan de la Cruz.

Para Jakobson, toda lengua posee recursos suficientes para remediar la ausencia de un término cualquiera, como bien saben los que practican la traducción. Donde no hay equivalencia biunívoca entre dos vocablos, hay equivalencia dinámica, y si no, siempre se puede recurrir a estrategias: reformulación, parafraseado, hipónimos e hiperónimos, sinónimos, circunloquios, notas al pie, etc.

Existe, creemos, un paradigma de *hic et nunc* de la traducción, en la medida en que cada traducción pertenece a su época y a su autor no menos que a sus lectores y destinatarios, no siempre coincidentes. Por eso insistimos en la necesidad de entender que la traducción de fragmentos bíblicos en la *Subida* ha de, por fuerza, contemplarse desde los motivos, directos e indirectos, de su aparición: un público determinado, la obediencia a ciertos criterios, un ambiente preciso, unas lenguas en contienda y desarrollo, un entorno ideológico y religioso candente, una función particular de un autor *sui generis*, pero “la escritura fija para siempre las palabras desgajadas del entorno que les diera sentido”⁵⁰³.

San Juan de la Cruz dedica buena parte de estos comentarios no exclusiva pero sí especialmente a las religiosas; ¿habría un intento, elegantemente camuflado, de hacer

⁵⁰² Citado por C. Guillén, *op. cit.*, p. 321.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 322.

atravesar lo que consideraba fundamental de la Biblia al castellano a través de este su inocente comentario de poemas?

En una sociedad dividida por la cultura y por el conocimiento del latín, muchos grupos sociales carecían de acceso a las Escrituras, así que la solución temporal o parcial estaba en el manejo, para aquellos que podían, de libros como los *Flores Sanctorum*, devocionarios, manuales ascéticos y obras hagiográficas, a través de los cuales el fiel se ponía en contacto con las palabras bíblicas. Tales obras esquivaban el problema de las traducciones y las acusaciones y constituían una suerte de género intermedio que servía de puente pero que, en ausencia de un guía capacitado, podía convertirse en terreno fértil para las distorsiones⁵⁰⁴. La *Subida* se adscribe a esa corriente de obras devocionales escritas por directores y escritores espirituales, apuntada por Didier:

La Biblia, aunque físicamente ausente del universo bibliográfico de los seculares y de las monjas capaces de leer sólo en castellano, estaba presente por el canal del magisterio eclesiástico y de un sinnúmero de directores y escritores espirituales. Muchas obras españolas de los siglos XV y XVI incluyen auténticos compendios o *digests* de la Biblia⁵⁰⁵.

Frutos de la revuelta cultural son el *Index* romano, el *Index Librorum Prohibitorum* de Valdés (ambos de 1559) y el *Index* tridentino de 1564⁵⁰⁶. El *Index et*

⁵⁰⁴ Nieto (*op. cit.*, 1982, pp. 301-302) ilustra el estado de los herejes alumbrados *dexados* con los ejemplos de Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz quienes entre los años 1510 y 1524 extienden su particular interpretación de la Biblia y son apresados por ello. Si bien como místicos interpretaron la Biblia y citaron textos de la misma, se basaban en una pneumatología y antropología netamente diferente. Para que una interpretación personal de la Biblia fuese válida debía primero someterse a la antropología neoplatónica derivada de los Padres de la Iglesia (Orígenes, Agustín y otros), combinada y armonizada con la tradición de la Iglesia, a la cual se sometía, es decir, debía concordar en esencia con la autoridad de la interpretación eclesial. Estos eventos probablemente fueron conocidos por San Juan de la Cruz y pudieron condicionar su manera de interpretar, ya que el límite entre ortodoxia y heterodoxia es una fina línea en apariencia movible según el clima espiritual y doctrinal o la política eclesiástica de la época (*Cf.* p. 256).

⁵⁰⁵ Hughes Didier, "San Juan de la Cruz como 'Consummatum est' de la Biblia en la historia de la latinidad cristiana", en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Ávila, vol. 3 (1993), pp. 339-349, p. 346.

⁵⁰⁶ *Index librorum prohibitorum, cum Regulis confectis per Patres a Tridentina Synodo delectos, auctoritate Sanctiss. D.N. Pii III, Pont. Max. comprobatus*. Romae, Apud Paulum Manutium, Aldi F., M D LXIII, in aedibus populi romani; reproducido y estudiado en el vol. VIII del *Index* de Bujanda (1990).

Catalogus librorum prohibitorum del Arzobispo de Toledo e Inquisidor General don Gaspar de Quiroga ve la luz en 1583; un año más tarde sale su *Index librorum expurgatorum*. El clima del momento aparece bien reflejado en los textos que siguen de las reglas X y XII del catálogo de Quiroga:

se prohíben todos los pasquines, o libelos infamatorios y famosos, debaxo de qualquier título, y nombre salgan, o se escrivan, e intitulen: en los quales con autoridades, y palabras de la Sagrada Scriptura, se dizen, y tratan cosas, y materias prophanas. Y lo mesmo se entienda de todas las canciones, coplas, sonetos, prosas, versos, y rimas, en qualquier lengua compuestos, que traten cosas de la sagrada Scriptura, interpretándola, contra su devida reverencia, y respecto, prophanamente, y á otros propósitos, contra lo que común y ordinariamente la sancta madre yglesia Romana admite, y usa (Regla X, ff. 4v-5r)⁵⁰⁷.

La censura se basó en la tajante división del público lector en dos clases: los indoctos (ignorantes del latín), y los que leían latín, lengua común de la alta cultura en la Europa occidental⁵⁰⁸. Así nos lo hacen creer también por un lado las prohibiciones de Biblias, de clásicos y de textos doctrinales en lengua vernácula, no en latín, y por otro lado, las numerosas excepciones que se contemplaban a la hora de permitir la posesión de libros prohibidos. A ello contribuye el testimonio del cardenal Quiroga cuando en el prefacio de su *Index expurgatorium* de 1584 señala la prevención contra ciertos libros sea por no convenir que anden en lengua vulgar, o por contener cosas que aunque los tales autores píos y doctos “las dixeron senzillamente, y en el sano y cathólico sentido que reciben, la malicia de estos tiempos las haze ocasionadas para que los enemigos de la Fe, las puedan torcer al propósito de su dañada intención”.

⁵⁰⁷ Cerrón Puga, *op. cit.*, pp. 411-412. El concepto queda más claro en la regla XIII, donde las *mores* quedan inscritas en un contexto ritual sacro: “Pero generalmente se prohíbe todo, y qualquier género de escripturas, que de aquí adelante se compusieren, y divulgaren, que contengan algún error contra nuestra sancta Fe Cathólica, o que enseñen en las costumbres, ceremonias, y usos de los sacramentos alguna novedad diferente de lo que la sancta yglesia romana aprueba y usa” (Regla XIII, ff. 5v-6r).

⁵⁰⁸ Cf. Eugenio Asensio, “Censura inquisitorial de libros en los siglos XVI y XVII. Fluctuaciones. Decadencia”, en M. L. López Vidriero y P. M. Cátedra (eds.), *El libro antiguo español*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Biblioteca Nacional de Madrid, Sociedad Española de Historia del Libro, 1988, p. 22.

En gran manera, el estilo es hijo de su época. A este respecto Stein, habiendo vivido circunstancias represivas, reconoce que las grandes luchas religiosas, la expansión progresiva de las herejías y los peligros del misticismo malsano incrementaban la severidad en la vigilancia de la literatura religiosa. Cualquiera que escribiese sobre problemas de la vida interior debía contar con la Inquisición. Cabe pensar que San Juan de la Cruz por prudencia estuviera atento a preservar su doctrina de las corrientes heréticas imperantes (alumbrados o dexados, iluministas, quietistas). Ello se evidencia en muchos pasajes de sus obras, donde se esfuerza por mostrar la evolución mística en la relación más estrecha posible con la vía normal de la gracia (“la voie normal de la grâce”)⁵⁰⁹.

Esta perspectiva cauta había predominado en sus escritos y así lo demuestran las primeras ediciones de los mismos y la comparación con sus manuscritos. De aquellas obras de las que poseemos varias versiones, las remodelaciones indican una tendencia a evitar toda falsa interpretación, dulcificar expresiones audaces e insertar aclaraciones, pero dado que en estas obras faltan precisamente las partes donde la unión debía ser objeto de una larga exposición, Stein se pregunta si la supresión ha sido realizada tras las indicaciones del autor o si una mano ajena ha decidido tal suerte. Pacho parece inclinarse por lo primero. No entraremos más, por no extendernos, en las posibles “addendas” al texto original llevadas a cabo para suavizar doctrina o evitar polémicas.

En definitiva, lo que parece innegable es que el estilo de San Juan de la Cruz resulta altamente condicionado por su entorno, podado y depurado para no dejar entrar atisbo alguno de malinterpretación, aunque tampoco así salvará buena parte de sus escritos de la quema, la persecución y las acusaciones.

Según Pacho y la *Subida* comenzaría en el periodo del Calvario-Baeza (1578), seguiría y quizá finalizaría en Granada en torno a 1585⁵¹⁰. Lo azarado del periodo no hace extrañar que la primera edición de la *Subida* viera la luz solo en 1618 en Alcalá, casi veinte años después de la muerte del santo. Todo parece indicar que los celadores

⁵⁰⁹ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 195-196.

⁵¹⁰ Cf. Pacho, *op. cit.*, 1998b y *op. cit.*, 1951-1954, p. 437: “durante su permanencia en el Calvario (1578-1579) escribió algunos capítulos de la *Subida* y varios comentarios a las estrofas del *Cántico*. Otras estrofas, y sus respectivos comentarios, escribió estando de rector en el colegio de Baeza (1579-1581). Por fin, en los ‘Mártires’ en Granada terminó la *Subida* y el *Cántico* y compuso integralmente la *Noche* y la *Llama*; por tanto entre 1582-1585”. También véase J.V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz. La biografía*, Madrid, ed. San Pablo, 2012.

de sus manuscritos, conscientes de los riesgos, prefirieron dejar el libro reposar hasta tiempos más amables. Piénsese que en este mismo arco temporal, en 1610, un censor había dictaminado que los *Sueños* de Quevedo contenían irreverentes citas de las Sagradas Escrituras, pero acabó cediendo y siendo publicado tan solo dos años más tarde en la Corona de Aragón y en 1627 en Castilla. El autor hubo de hacer una edición expurgada en 1631.

Teniendo ahora noción del panorama, no extraña que el santo optase en primera instancia por colocar el original latino y después, en una segunda fase de redacción a partir del cap. 28 de la segunda parte, se inclinase por incrustar la versión romance dentro del texto, camuflada, sin introducciones ni frases de enlace que hicieran pensar que se estaba traduciendo la misma porque, ni siquiera amparada bajo fines didácticos, tal traducción sería vista asépticamente. En una fase posterior, al escribir la Llama, el original latino en las alegaciones tiene una representación prácticamente residual. Las tendencias prueban, en cualquier caso, una prudencia cautelosa y un fino discernimiento, aunque no obsesivo, por parte del autor.

6.3. *Mística teología* como ideología traductora: *nova fingendi vocabula libertas*

Y estuve entre vosotros con debilidad, y mucho temor y temblor;
y ni mi palabra ni mi predicación
fue con palabras persuasivas de humana sabiduría,
sino con demostración del Espíritu y de poder,
para que vuestra fe no esté fundada en la sabiduría de los hombres,
sino en el poder de Dios.

1 Cor 2, 3-5

En 1640, en la obra *Pro Theologia Mystica clavis*, M. Sandaeus define *Mystici suum habent stylum, ut quaelibet curia, suas loquendi formulas, dictionem propria, et phrasim*. Y añade que *Siquidem Mysticis maior est, quam alterius ullius disciplinae Magistris, nova fingendi vocabula libertas*⁵¹¹.

El presente apartado defiende que el estilo interpretativo sanjuanista es una mezcla de experiencia de contemplación, inspiración del Espíritu Santo y erudición, así que no parece fortuito que esta cita bíblica con la que lo abrimos sea la última con que se cierra la *Subida*. San Juan de la Cruz no es inconsciente del valor del estilo, sino que da importancia a la buena expresión, la elocuencia elevada y la nobleza del lenguaje. Véanse las últimas frases de la *Subida*, que siguen a la cita de I Cor:

aunque la intención del Apóstol y la mía aquí no es condenar el buen estilo y retórica y buen término, porque antes hace mucho al caso del predicador, como también a todos los negocios; pues el buen término y estilo aun las cosas caídas y estragadas levanta y reedifica, así como el mal término a las buenas estraga y pierde⁵¹².

Los estudios léxicos de García Palacios patentizan “el desasosiego de San Juan de la Cruz ante la expresión, y su afán por crear un discurso absolutamente claro”⁵¹³; de acuerdo con el estudioso, conocimiento y amor sustentan la obra sanjuanista. Ya había

⁵¹¹ Citado por Carlo Ossola, “Caminos de la mística: siglos XVII-XX”, en *Mística y creación en el siglo XX*, Victoria Cirlot y Amador Vega (eds.), Barcelona, Herder, 2006, pp. 13-62, p. 13.

⁵¹² *Subida*, ed. cit., p. 482.

⁵¹³ Joaquín García Palacios, *op. cit.*, p. 14.

destacado Pacho que las Escrituras “inciden decisivamente en el ritmo de su prosa y en la trama estilística” al tiempo que forman el léxico sanjuanista⁵¹⁴.

¿Cuáles son los métodos o maneras de citar la Biblia e interpretarla aceptados por la Iglesia? Los apóstoles son los primeros en interpretar las Escrituras,

El método empleado por la Tradición apostólica para descubrir el sentido de los textos del Antiguo Testamento, y actualizarlos, parte del conocimiento de la realidad de Cristo resucitado y de la acción del Espíritu en la Iglesia, es decir, parte de la comprensión total del misterio de Cristo y del plan salvífico de Dios (Cfr. Ef 2,7). El procedimiento concreto de interpretación es el propio de la época. Pero lo importante es advertir que la fe en Jesucristo va inseparablemente unida a la interpretación de las Escrituras, pues sólo así se muestra que en Él culmina la revelación de Dios⁵¹⁵.

Para tal fin, “los Apóstoles nombraron como sucesores a los obispos dejándoles su cargo en el Magisterio”, pero aceptar el Magisterio de la Iglesia en época post-apostólica como único intérprete autorizado del Antiguo y del Nuevo Testamento, supone que

la predicación apostólica ha de continuar hasta el fin de los tiempos. Así es, mediante la Tradición viva de la Iglesia, en la que, al mismo tiempo, va creciendo la comprensión de las palabras originarias con la ayuda del Espíritu Santo.

La Constitución *Dei Verbum* (n 12) enseña, después de señalar la necesidad de acudir a los géneros literarios, que “para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener muy en cuenta el contenido y unidad de toda la Sagrada Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe”:

⁵¹⁴ Pacho, *op. cit.*, 1995, p. 207.

⁵¹⁵ Gonzalo Aranda-Pérez, “Magisterio de la Iglesia e interpretación de la Escritura”, *Actas del 7 Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (1985)*, Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1986, pp 529-588, p. 540.

La fe queda integrada en la tarea hermenéutica cuando el intérprete es consciente de que parte de ella como de una comprensión previa, como de un presupuesto desde el que accede al texto. Y precisamente porque es consciente de esa actitud previa y fundamental -lo cual hace que no sea un prejuicio- está capacitado para percibir con nitidez la legitimidad de las cuestiones que él mismo plantea al texto, y percibir también, por otra parte, hasta qué punto la respuesta que el texto le ofrece está en consonancia, aumenta o corrige su previa comprensión. En esta circularidad que se establece entre el intérprete y el texto, el texto conserva siempre su propia realidad, su “autonomía”, que debe ser respetada, con respecto al intérprete⁵¹⁶.

El criterio de interpretación de las Escrituras de San Juan no está basado únicamente en la *analogia fidei*, (esto es, que un texto deba interpretarse en armonía con las verdades reveladas ya establecidas como tales), aunque desde el Prólogo él mismo se supedita al Magisterio de la Iglesia y su Tradición⁵¹⁷. Al mismo tiempo era sabedor de que “la expresión poética más colmada y más inspirada no pasa de ser un eco y un remite nostálgico a la *inspiratio* divina originaria”⁵¹⁸.

Cuando hablamos de “inspiración del Espíritu Santo” en el místico abulense ha de entenderse, como la trataban otros tratados espirituales de la época, enlazando con las interpretaciones de San Pablo y los dones del Paráclito. Según Juan Cruz Cruz en su análisis de la obra de Tomás de Jesús,

Suele el Espíritu Santo por medio del don de entendimiento introducirse en las mentes de los contemplativos e infundirles los rayos luminosos que bajo el velo de la Sagrada Escritura penetran verdades escondidas y ayudan a percibir, desde la corteza de la letra, sublimes y celestes ideas: porque ordinariamente las almas puras que se dedican a la contemplación de las Escrituras alcanzan tantos, tan variados y profundos sentidos, cuantas son las palabras del nuevo y viejo Testamento, y lo emplean todos para

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 553.

⁵¹⁷ Carlos Cardona, *La metafísica del bien común*, Rialp, Madrid, 1966, p. 7. En 1940, Balthasar inicia un intenso diálogo con el teólogo K. Barth con el fin de profundizar en la relación entre la *analogia entis* y la *analogia fidei*. Ver más sobre esta diatriba en: Jesús Villagrasa, “Hans Urs von Balthasar, filósofo”, *Revista Alpha Omega*, VIII, 3 (2005), pp. 475-502. Disponible en: <http://www.uprait.org/sb/index.php/ao/article/viewFile/647/477>. Consultado en febrero de 2014.

⁵¹⁸ Hans Urs Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, Madrid, Encuentro, t. III (Estilos laicales), 1986, p. 137. Véase también Pacho, *op. cit.*, 1983, pp. 70-71.

fomentar el amor divino. La mente del contemplativo, cuando medita sobre las Escrituras, enseñada de varias maneras, es dirigida admirablemente como por un rayo de amor de su Creador. Por lo que en el libro *De divinis nominibus* dice bellamente el Pseudo-Dionisio: “Venerando las cosas indivisibles con un puro silencio, somos ejercitados para recibir los resplandores que brillan en las santas palabras, y somos iluminados por ellas”⁵¹⁹.

Cuando Hatzfeld rastrea los orígenes de esa “ciencia de amor” en San Juan de la Cruz, los antevé en Lull, de donde pasan a Osuna y de ahí a San Juan⁵²⁰. Lull supone que la fe deviene visión en la contemplación adquirida y trata de estimularla hasta que la voluntad enamorada penetre los artículos de la fe, cuyo contenido esencial no puede descifrar el entendimiento. Tanto en San Juan de la Cruz como en Lull los misterios divinos que el entendimiento posee en los artículos de fe son penetrados por los ojos iluminados del amor *al punt transcendent*, es decir, por contemplación infusa y no por la luz intelectual.

¿Theologia Mystica o Mystica Theologia? Dependiendo del orden de sus componentes, estos dos sintagmas designan contenidos diversos. Por otra parte, si los fraccionamos, tanto “mística” como “teología” tienen significado técnico propio por separado, pero este es diferente del que tienen cuando son unidad⁵²¹. Considérese además que, en el tiempo del reformador, “mística” todavía no había alcanzado independencia como sustantivo. Sobre el término “mística” destaca Certeau: “Esta autonomía de hecho, real aunque a menudo implícita, obtiene pronto el reconocimiento legal: el “teólogo místico” llega a ser él también un “místico”⁵²².

El vocablo “mística”, derivado del griego *mystikós*, remite a la indagación del misterio religioso. Aparece originalmente entre los cristianos en el siglo III “referido al culto en el sentido litúrgico, a la interpretación alegórica de la Escritura en el sentido

⁵¹⁹ Juan Cruz Cruz, *Neoplatonismo y mística*, Navarra, Ed. Eunsa, Eds. Univ. de Navarra, 2013, p. 167.

⁵²⁰ Helmut Hatzfeld, *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, Gredos, 1955, pp. 46-55.

⁵²¹ Cf. Eulogio Pacho, *op. cit.*, 1995b, p. 212.

⁵²² Citado por C. Ossola, *op. cit.*, p. 30.

simbólico, y al conocimiento de las verdades de la fe en el sentido teológico”⁵²³. Fue introducido al cristianismo por un monje siríaco llamado pseudo-Dionisio, de finales del siglo V o principios del siglo VI, que escribió varios tratados teológicos, entre ellos el de *Mystica Teologia*⁵²⁴. Los escolásticos recibieron el tratado con entusiasmo, haciendo numerosos comentarios sobre sus obras. Esta obra fue traducida al inglés por el autor anónimo de *La nube del no saber* (tal como la conocemos hoy), en el siglo XIV.

En Dionisio se equilibra magistralmente la *Teología Mística*, apofática y negativa, con sus otras obras, *Los nombres de Dios* y *La jerarquía celestial* en especial, de carácter eminentemente catafático y afirmativo. También tratan sobre la “teología mística” en los siglos XII y XIII Alberto Magno (1193?-1280), Santo Tomás de Aquino (1225-1274) y Buenaventura (1217-1274), para quien:

[...] esta es experiencia mística y secretísima, que nadie la conoce, sino quien la recibe, ni nadie la recibe sino quien la desea; ni nadie la desea, sino aquel a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la médula. Por eso dice el Apóstol que esta mística sabiduría la reveló el Espíritu Santo⁵²⁵.

En Tomás de Aquino, precisamente, se conciliaron en excepcional formato y en idéntica intensidad el ímpetu sistematizador, y por ende racionalizador, del mensaje cristiano con el ímpetu cordial del arrobamiento místico. Él expuso la síntesis entre la teología que racionaliza y la teología que medita, entre Pedro Abelardo y Bernardo de Claraval, también insignes iconos medievales que dos siglos antes que el Aquinate - siglo XI - se enfrentaron en aquella histórica contienda entre racionalismo y misticismo que recorrió la filosofía y teología medievales. Mientras que Abelardo pretendía una base racional para el cristianismo convencido de lo “nefasto” de las paradojas y contradicciones de la fe, Bernardo opinaba que esa actitud le estaba robando su misterio esencial:

⁵²³ Ángel L. Cilveti, *Introducción a la mística española*, Madrid, Taurus, 1978, vol. 1, p. 14.

⁵²⁴ Sus obras, aunque poco apreciadas, recorrieron el mundo intelectual de Europa después de haber sido traducidas al latín en el siglo IX; su obra únicamente alcanzará nuestras costas hacia el año 824, mandada por el Emperador de Constantinopla Miguel II a Ludovico Pío y traducida al latín por Johannes Scotus Eriugena (c. 815 – c. 877).

⁵²⁵ Buenaventura, *op. cit.*, p. 532.

Dios (como muy bien habían dicho los Padres griegos) es un misterio más allá de todo concepto y razonamiento. Para llegar a Dios habremos de abandonar toda racionalización y penetrar en un silencio sin palabras, puesto que nadie ha visto jamás a Dios. Por consiguiente, circunscribir a Dios, ponerle en categorías o fórmulas, es degradarle o bordear la blasfemia. Esto es así sobre todo en el caso de la Trinidad, que es el misterio entre los misterios⁵²⁶.

Parecía que racionalidad y misticismo nunca se darían la mano, excepción hecha en aquel “doctor angélico” que pensaba a Dios con la mano derecha y con la izquierda lo amaba, llegando a decir de sus propios escritos al fiel Reginaldo en el silencio de sus últimos días: “No puedo. Todo lo que he escrito me parece paja comparado a lo que he visto y me ha sido revelado”⁵²⁷. Al final, el místico triunfó sobre el teólogo, la dimensión apofática, a la que llamó ‘conocimiento por connaturalidad en el amor’, sobre la catafática. Así se nos revela en este pasaje de la *Suma Teológica*:

En esta vida es mejor conocer que amar las cosas inferiores a nosotros, pero es mejor amar las cosas que son superiores. Respecto de Dios es mejor amarlo que conocerlo, porque el conocimiento hace que las cosas vengan a nosotros y se adapten a nuestra manera de ser; pero el amor, que es la caridad, nos hace salir de nosotros y nos lanza hacia el objeto amado. El que ama se asemeja a la cosa amada; el que conoce adapta la cosa conocida a su propio modo de ser. De suerte que, cuando se trata de cosas inferiores, las elevamos cuando las conocemos, porque les damos nuestro propio modo de ser; pero cuando las amamos nos envilecemos. En cambio, cuando conocemos las cosas superiores, las empequeñecemos cuando se adaptan a nuestra inteligencia; pero, cuando las amamos, nos elevamos hacia ellas. Por eso, en esta vida, es mejor amar a

⁵²⁶ William Johnston, *Teología mística. La ciencia del amor*, Barcelona, Ed. Herder, 1997, p. 58.

⁵²⁷ “*Non possum, quia omnia quae scripsi videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi*”. Cf. *Processus canonizationis Neapoli*, 79, p. 376 y ss. y Guillermo de Tocco, *Hystoria beati Thomae Aquinatis*, cap. 47, p. 120. Citado por B. Forte, *El silencio de Tomás*, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1999, p. 27. Así se expresa, por ejemplo, Michel Foucault (*La hermenéutica del sujeto*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 40-41): “Creo que hay que comprender con claridad el gran conflicto que atravesó el cristianismo, desde fines del siglo V (San Agustín, sin duda) hasta el siglo XVII. Durante esos doce siglos, el conflicto no se dio entre la espiritualidad y la ciencia, sino entre la espiritualidad y la teología. [...] Por lo tanto, la separación no se produjo bruscamente con la aparición de la ciencia moderna. La separación, el apartamiento, fue un proceso lento, cuyo origen y desarrollo hay que ver, más bien, por el lado de la teología”.

Dios que conocerlo, y por ello es más lo que amamos a Dios por la caridad que lo que lo conocemos por la fe⁵²⁸.

Amor y fe se conjuntan para colaborar con la razón:

Si bien en esta vida no conocemos por la revelación de la gracia *lo que es Dios*, y en este sentido nos unimos a Él como a algo desconocido (*et sic ei quasi ignoto coniungamur*), sin embargo, hace que lo conozcamos mejor, porque pone a nuestro alcance más y mejores obras suyas y porque, merced a la revelación, le atribuimos propiedades que la razón no alcanza a conocer, como la de ser uno y trino⁵²⁹.

Si la balanza de la contemplación se inclina demasiado hacia esta parte pasiva, incurriría en amenazadores peligros. En los tiempos de San Juan de la Cruz, la sospecha de quietismo, lanzado por los escritos de Molinos, empujaría a nuestro autor a no permitirse licencias ni laxitudes en tan espinoso asunto.

Otros autores más próximos temporalmente al reformador inciden en esta “sabiduría escondida” más afectiva que intelectual; es el caso de Bernardino de Laredo (1482-1540) en su *Subida del Monte Sión*,

Cuantas veces en este tercero libro se dijere ciencia infusa o sabiduría escondida o secreta o mística teología o ejercicio de aspiración, hase de entender que significa un súbito o momentáneo levantamiento mental, en el cual el ánimo por divino enseñamiento es alzado súbitamente a se ayuntar, por puro amor, por vía de sólo afectiva, a su amantísimo Dios, sin que antevenga medio de algún pensamiento, ni de natural razón. [...] Así habemos de entender que excede la razón y entendimiento esta operación divina, con la cual momentáneamente el ánima es levantada con las alas del amor y ayuntada con su Dios; sin medio de pensamiento de cualquier cosa criada, cuantas veces place a la dignación divina⁵³⁰.

⁵²⁸ *Summa Theologica*, I, q.82, a.3.

⁵²⁹ *Summa Theologica*, I, q.12, a.13.

⁵³⁰ Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, Madrid, B. A. C., 1968, pp. 324-325.

Cuestiones tales como distinguir la unión con Dios del mero panteísmo, o clarificar la actitud contemplativa como distinta al quietismo ameritaban que la teología mística, como nueva disciplina, se hiciera presente con urgencia⁵³¹. La teóloga María Rollán Rollán opina que el resurgimiento de los movimientos místicos y de grupos populares al margen de la ortodoxia en tiempo de San Juan de la Cruz, es signo justamente de esa falta de acceso del “tiempo del deseo” al “tiempo de la palabra”:

Errar entre el exceso de afecto sin cauces vivos de expresión, y el alejamiento cultural de Dios, exasperado por la persecución y la sospecha de la Inquisición facilitaría el despliegue de lo imaginario frente al atrancamiento de una ley que ya no ejerce su papel de mediación⁵³².

En resumen, en el s. XVI circulaba la acepción de “teología mística” como disciplina paralela a la “teología escolástica”. Fray Juan la entiende como equivalente nominal de “mística”. La “teología mística” es sapiencial, práctica o experiencial, opuesta a la “teología escolástica”, que es conocimiento intelectual y conceptual. En sus obras abunda el uso de “mística” como adjetivo unido a sustantivos del tipo: “inteligencia”, “sabiduría”, “teología”. En cuanto ciencia, esta “teología mística” es un saber consignado en palabras y accesible a los alfabetizados. Es una rama de la teología que alcanzaría el dominio donde esta empieza a hacerse incommunicable, donde las herramientas hermenéuticas fallan para describir de qué se trata.

⁵³¹ El quietismo fue una variante exagerada de misticismo que se basó en la oración de quietud que llevaría a la unión y que ponía de relieve el silencio de las potencias del alma y su pasividad en la recepción del don divino. Los alumbrados, surgidos en torno a 1510-1512, se consideraban más esenciales que los viejos cristianos aferrándose a los actos externos, votos religiosos y vida conventual. Este nuevo camino espiritual tuvo su origen en Isabel de la Cruz, conversa y terciaria franciscana, deseosa de perfección y de servir a Dios por puro amor. Los juzgadores de los alumbrados consensuaron los siguientes errores en la “secta”: “vía de perfección; negación de la acción; caridad no universal; mala inteligencia de buena doctrina; iluminación divina; dejamiento; sola oración mental; amor de Dios con exclusión de los demás mandamientos; tenerse por perfectos; singularidades”. El decreto contra el movimiento de los alumbrados promulgado por el capítulo franciscano de Toledo (1524) rezaba así: “Se había extendido en este tiempo por aquella región una peste herética blanda, pero pernicioso, llamada de los alumbrados, o vía iluminativa, o de los que se dejan a la disposición divina, y no quieren hacer nada, a no ser que se les sugiriese debidamente por inspiraciones o revelaciones divinas. Tal cosa creían con facilidad y error. Esta necia, soberbia y engañosa fatuidad había infectado a algunos clérigos y religiosos” (M. Andrés, 1995, p. 275).

⁵³² M. Rollán Rollán, *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de San Juan de la Cruz*, Ed. Comisión Provincial del IV Centenario de la muerte de San Juan de la Cruz. Ávila, 1991, p. 186.

San Juan de la Cruz supedita unas veces su saber a un “no saber” (*nescio quid*, “saber no sabiendo”) y otras veces lo asocia a un saber “por amor”. Dado que la escritura es un acto que conjuga memoria, voluntad y entendimiento, es interesante estudiar cómo el vate emplea (se desprende de) esas potencias para alcanzar el Todo y para conseguir transmitir lo que sabe de por sí inefable, precisamente en palabras:

Y de aquí es que la contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta; porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe y por eso, la llama san Dionisio rayo de tiniebla⁵³³. De la cual dice el profeta Baruc (3, 23): No hay quien sepa el camino de ella ni quien pueda pensar las sendas (de ella. Luego claro está que el entendimiento se ha de cegar a todas las sendas) que el puede alcanzar para unirse con Dios (*Subida*, Libro 2, cap. 8)⁵³⁴.

lo cual ha de ser cuando tratemos de la inteligencia mística y confusa u oscura que queda por decir, donde habemos de tratar cómo, mediante esta noticia amorosa y oscura, se junta Dios con el alma en alto grado y divino (*Subida*, Libro 2, cap. 24, §4)⁵³⁵.

que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo. Esta contemplación infusa, por cuanto es sabiduría de Dios amorosa, hace dos principales efectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios. De donde la misma sabiduría amorosa que purga los espíritus bienaventurados ilustrándolos es la que aquí purga al alma y la ilumina (*Noche*, Libro 2, cap. 5, §1)⁵³⁶.

Y que se purgue iluminándose el alma con este fuego de sabiduría amorosa (porque nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde), muéstralo bien Jeremías (Lm. 1, 13) donde dice: Envió fuego en mis huesos y enseñóme. Y David

⁵³³ La fe de San Juan de la Cruz es experiencia de amor y se identifica con la contemplación, que es la verdadera visión. Cf. Von Balthasar, *op. cit.*, 1986, p. 154. “A la hora, pues, de intentar la práctica de la contemplación mística, has de dejar atrás los sentidos y las operaciones del intelecto, todo lo que los sentidos y el intelecto pueden percibir, las cosas que son y las que no son, y has de adentrarte hacia el no-saber y, en lo posible, hacia la unión con aquel que está por encima de todas las cosas y de todo conocimiento. Por el constante y absoluto abandono de ti mismo y de todas las cosas, dejando todo y viéndote libre de todo, te abrirás al *rayo de la divina oscuridad* que supera a todo ser” (*De myst. Theol.*, 1, 1). Disponible en: <http://www.dfists.ua.es/~gil/nube-del-no-saber.pdf>. Consultado el 1/3/2013.

⁵³⁴ *Subida*, ed. cit., p. 314.

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 377.

⁵³⁶ *Noche*, ed. cit., p. 527.

(Sal. 111, 7) dice que la sabiduría de Dios es plata examinada en fuego, esto es, en fuego purgativo de amor. Porque esta oscura contemplación juntamente infunde en el alma amor y sabiduría, a cada uno según su capacidad y necesidad, alumbrando al alma y purgándola, como dice el Sabio (Ecli. 51, 25-26) de sus ignorancias, como dice que lo hizo con él (*Noche*, Libro 2, cap.12, §2)⁵³⁷.

Aquí, como se va más purgando el entendimiento por medio de esta tiniebla, acaece que algunas veces esta mística y amorosa teología, juntamente con inflamar la voluntad, hiere también ilustrando la otra potencia del entendimiento con alguna noticia y lumbre divina, tan sabrosa y delgadamente, que, ayudada de ella, la voluntad se afervora maravillosamente, ardiendo en ella, sin ella hacerse nada, ese divino fuego de amor en vivas llamas, de manera que ya al alma le parece él vivo fuego por causa de la viva inteligencia que se le da. Y de aquí es aquello que dice David en un salmo (38, 4), diciendo: Calentóse mi corazón dentro de mí, y cierto fuego, en tanto que yo entendía, se encendía (*Noche*, Libro 2, cap. 12§5)⁵³⁸.

En el *Cántico Espiritual*, comentando su propio poema, habla de una “*ciencia sabrosa y amorosa*”, y escribe: “La ciencia sabrosa que dice aquí que la enseño es la teología mística, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales, contemplación, la cual es muy sabrosa, porque es ciencia por amor, el cual es el maestro della y todo lo hace sabroso”. Vemos pues que San Juan de la Cruz la entiende como una sabiduría secreta, infundida en el alma por el Espíritu, a oscuras del entendimiento y de las otras potencias naturales. Dice San Juan de la Cruz en la *Noche oscura* (17, 2) repitiendo lo que ya decía en la *Subida* II, 29, 6:

Contemplación tenebrosa [...]; ésta es la teología mística, que llaman los teólogos sabiduría secreta, a cual dice Santo Tomás que se comunica e infunde en el alma por amor. Lo cual acaece secretamente, a oscuras del entendimiento y de las demás potencias. De donde por cuanto las dichas potencias no lo alcanzan, sino que el Espíritu Santo la induce y ordena en el alma (*Noche oscura*, Libro 2, cap. 17, §2)⁵³⁹.

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 549.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 550.

⁵³⁹ *Ibidem*, pp. 563-564.

Y en el prólogo del *Cántico* insiste: “La sabiduría mística, la cual es por amor, de que las presentes canciones tratan, no ha menester distintamente entenderse para hacer efecto de amor y afición en el alma; porque es a modo de la fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle”.

Más adelante, ya dentro de la obra, en la Declaración de la Canción 38, (§9) explica en qué consiste esa “mística teología” y la hace sinónima de “noche” y de “contemplación”, y la considera “sabiduría escondida y secreta”, que no precisa de la colaboración del alma y que algunos espirituales llaman “entender no entendiendo”. He aquí otra imagen del “rayo de tinieblas”.

Esta noche en que el alma desea ver estas cosas, es la *contemplación*, porque la contemplación es oscura que por eso la llaman por otro nombre *mística teología*, que quiere decir *sabiduría escondida y secreta de Dios*, en la cual, sin ruido de palabras y sin servicio y ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud de la noche, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma, sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman *entender no entendiendo*.

Según Eulogio Pacho, si se suman todas las expresiones que explican en las obras del reformador carmelita qué es la teología mística, podemos definirla como:

- Ciencia secreta fundada en una noticia general y oscura.
- Inteligencia mística fundada en una noticia amorosa y confusa.
- Sabiduría sabrosa fundada en un conocimiento al modo de la fe⁵⁴⁰.

La teología mística aparece en San Juan como método de traducción de lo divino: “la inteligencia en los raptos se aclara sabrosa y divinamente por la teología mística y amorosa” mientras, “la voluntad así sostenida se abrasa de manera admirable, sin que nada haga para ello”⁵⁴¹.

⁵⁴⁰ Eulogio Pacho, *op. cit.*, 1983.

⁵⁴¹ *Noche Oscura*, ed. cit., pp. 549-550.

El misticismo, en cuanto sabiduría que se encuentra a través del amor, es un conocimiento amoroso y experimental comparable a la sensación o al tacto, diferente del conocimiento abstracto. Este conocimiento experimental de Dios solo se puede obtener a través del amor. Esta es también la doctrina de la primera carta de San Juan y es la doctrina del autor de *La nube del no saber*, que escribe: “Pues por amor podemos encontrarle, sentirle y alcanzarle por sí mismo [...] Aunque no podamos conocerle, sí podemos amarle. Por el amor puede ser tocado y abrazado, nunca por el pensamiento”, que bastante recuerda al “puede ser gustado” sanjuanista⁵⁴².

Frente a esta incapacidad del hombre para alcanzar el misterio de Dios, San Juan de la Cruz invita a una búsqueda que deja de lado lo intelectual, cierra los ojos del entendimiento y de los sentidos, y por el camino de la negación y del amor se encuentra con su Amado. No es, pues, un intelecto negado, sino sublimado a favor de una realidad trascendente.

Si bien el propio autor en sus prólogos depone el ayudarse de su experiencia como principal pilar, no la desecha totalmente. Esta teología mística de San Juan tiene precisamente mucho de ciencia conseguida por experiencia propia. Así lo presiente Juan Evangelista cuando explica que el padre fray Juan de la Cruz, compuso cuatro libros de teología mística, y afirma que no se sirvió de libros para ello, sino de “ciencia experimental”:

Uno se llama “de las Canciones”, el segundo “Subida del monte Carmelo”, el tercero “Noche oscura”, el cuarto “Llama de Amor viva” y otros tratadillos que se han perdido. Lo cual sabe este testigo por habérselos visto componer y escribir. Lo cual sabe asimismo que en el tiempo que compuso estos libros comúnmente no tenía libro, sino que todo lo que allí escribió, lo escribió de *ciencia experimental* que pasaba por él⁵⁴³.

⁵⁴² Anónimo inglés, *La nube del no saber*, ediciones Paulinas, Madrid, 1981, pp. 47 y 78. En el siglo XIV el anónimo autor inglés abre su obra con este pasaje: “Trata, pues, en tu intento de practicar la contemplación mística, de dejar atrás los sentidos y las operaciones del intelecto, así como todas las cosas que pueden percibir los sentidos y el intelecto y todas las cosas que no son y las que son. Lánzate a lo desconocido, en cuanto es posible, hacia la unión con aquel que está por encima de todas las cosas y de todo conocimiento. Solo por una incesante y absoluta negación de ti mismo y de todas las cosas en pureza, abandonándolo todo y liberándote de todo serás transportado al rayo de la divina oscuridad que supera todo ser”.

⁵⁴³ *Procesos Ordinarios de la beatificación y canonización*, tomo III, editado y anotado por A. Fortes y F. J. Cuevas, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1992, p. 50.

En una línea de elaboración también espiritual y vivencial merecen citarse al respecto estas explicaciones de Stein,

Quizás fuese mejor sustituir el calificativo ‘teología mística’ por ‘revelación secreta’. Dios solamente es reconocido en lo que se revela, y los espíritus, a los que se revela, transmiten la revelación. Conocimiento y anuncio se exigen mutuamente. Cuanto más elevado es el conocimiento, tanto más oscuro y misterioso resulta, y menos posibilidad hay de plasmarlo en palabras. La ascensión hacia Dios es una ascensión a la oscuridad y al silencio. Al pie de la montaña es posible, todavía, expresarse en lenguaje inteligible.

[...]

La teología positiva se apoya en la correspondencia de ser entre creador y criatura – la *analogia entis* – tal y como lo expresó santo Tomás en referencia a Aristóteles; la negativa se basa en el hecho de que junto a la *similitudo* se da una *maior dissimilitudo*, como también santo Tomás una y otra vez acentúa. Ambas desembocan en la cima de la teología mística, en la que Dios mismo desvela su misterio, dejando entrever al mismo tiempo la impenetrabilidad del mismo⁵⁴⁴.

Parece preciso formular una nueva teoría de la traducción aplicable a los textos místicos, a la luz de su diferencial comprensivo. El paradigma religioso incluye un elemento que está excluido en los análisis lingüísticos y literarios habituales: la fe, aquella por la cual el entendimiento alcanza lo que no se puede alcanzar por la vía racional exclusivamente, cuidando además de ultrapasarse el apego a la fe en sí misma⁵⁴⁵. El alma va según San Juan de la Cruz “a oscuras”, en necesario desapego de la persecución de un fin, entregada, sin deseo ni codicia por saber. El carmelita usa la fe como báculo y escala en sus vacíos y carencias a la hora de traducir e interpretar.

⁵⁴⁴ E. Stein, *Los caminos del conocimiento de Dios. La “teología simbólica” del Areopagita y sus supuestos prácticos. Vid. Escritos espirituales*. Madrid, B. A. C., 1999, p. 79 y p. 82. Con la expresión ‘al pie de la montaña’ el Areopagita aludía al sentido místico de la subida, tomada de Ex 19, cuando Moisés sube al monte de Dios.

⁵⁴⁵ La fe es también el *leit motiv* de la tesis de Karol Wojtyła sobre San Juan de la Cruz. En la *Subida* la sustancia doctrinal, dice Wojtyła, (*op. cit.*, p. 208) es que “las criaturas no son medio adecuado de unión; la fe, sí”. Esto mismo lo encontraremos en otras obras del autor expresado de diferentes maneras y con diversos matices, pero sin jamás salir de su ápice central. Llama cristalina a la fe por ser de Cristo y por “tener las propiedades del cristal en cuanto a ser pura en verdades y fuerte y clara, limpia de errores y formas naturales”.

Paradójicamente esta escala está hecha de creencia en lo invisible: para poder ascender, elevarse, es preciso soltar el lastre de la forma y la expectativa. La fe hace que el texto sacro sea leído por el creyente no solo desde una óptica del “comprender”, sino fundamentalmente desde una que aplique en sí mismo lo aprendido a raíz de ese texto.

Pero ni toda teología conduce al racionalismo, ni toda mística conduce al irracionalismo emotivista. San Juan de la Cruz sabe conciliar esos discursos, en él la cabeza no niega al corazón, sino que lo complementa. Así entendida, la comprensión racional es un paso, un estadio necesario para muchos en sus subidas, pero no imprescindible, como expresa a aquella monja, a la que le falta saber teológico, pero no mística teología. Es la fase en que la meditación aun aprecia los apoyos (imágenes). Luego andará sin muletas⁵⁴⁶.

En palabras de Hatzfeld: “El Amado se descubre proporcionalmente al grado de contemplación y purificación pasiva”⁵⁴⁷. San Juan de la Cruz no rechaza el saber, aunque sí lo dosifica cuando ve que incurre en extremos que no vayan a beneficiar el crecimiento espiritual, como en aquel joven letrado que pide libros y al que entrega para leer el catecismo, como lección de humildad⁵⁴⁸. Las letras sí, siempre que no impidan la unión. En esto sigue el ideal senequista: “Lee pues siempre autores consagrados y si alguna vez te viene en gana distraerte en otro, vuelve a los primeros”⁵⁴⁹. Ir antes hacia dentro que hacia delante, haciendo prevalecer el profundizar sobre el avanzar. El saber escoger las lecturas no solo es un consejo para predicadores, como se vio en los capítulos anteriores, sino que es también una virtud moral, ya que el riesgo del apetito

⁵⁴⁶ San Agustín de Hipona, Sermón 46. Disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>. Consultado en mayo 2014. El género literario místico, si de tal puede hablarse, destaca, en definitiva, por su idiosincrasia, la cual lo equipara a los textos sagrados en su cualidad transformadora. San Agustín llama “parálisis interior” a la falta de comprensión de las Escrituras, que son el médico oculto: “Es como si quisieras hacer esto con el alma: abrir el techo y poner ante el Señor el alma parálitica, descoyuntada en todos sus miembros, carente de toda obra buena, cargada con sus pecados y sufriendo con el mal de su deseo. Por tanto, si están descoyuntados todos los miembros y padeces una parálisis interior, de modo que no puedes acceder al médico -tal vez el médico está oculto, pero dentro; es decir, la verdadera comprensión de las Escrituras está oculta- abre el techo, sacando a la luz lo que está oculto y pon ante él al parálitico”.

⁵⁴⁷ Hatzfeld, *op. cit.*, 1955, p. 59.

⁵⁴⁸ Padre Bruno de Jesús María, *San Juan de la Cruz*, Madrid, Fax, 1943, p. 102. Precisamente el antídoto que Sacchini da en 1618 contra la voracidad intelectual y el apetito insaciable de leer, es el “*excerpere*”. Vid. Francesco Sacchini, *De ratione libros cum profecto legendi libellus*, Barcelona, Caronte, 2009, p. 118.

⁵⁴⁹ Lucio Anneo Séneca, *Cartas Morales a Lucilio* (II), Barcelona, Planeta, 1985, p. 4.

insaciable en el siglo XVI representa el peligro de lo incontenible, “la amenaza de la infinita multitud de libros contra la que es necesario defenderse”⁵⁵⁰.

Las ideas, las letras, las palabras son camino, pero el asceta no puede detenerse en ellas, a riesgo de acabar adorando a la criatura en lugar de al Creador. Se emplean para meditar, para contemplar, para comprender, pero no son el objetivo final. Aunque Dios se haya reducido a carne, no es solo humano, aunque se haya constreñido en Palabra, no es solo Verbo. Es preciso trascender la materialidad visible que por misericordia se avino a tomar. Y es al Paráclito al que hay que pedir luz de discernimiento antes de estudiar las Escrituras, como él pide en su prólogo⁵⁵¹.

El Místico Doctor posee, por su reiterada, reflexiva y profunda apropiación de las Escrituras, lo que podríamos llamar un “canon escriturístico”, es decir, la Biblia es el rasero que mide la calidad de las palabras, escritos e ideas y también el que las conforma. En muchos aspectos las Escrituras, por haber sido manejadas y meditadas, conforman el estilo del reformador: en ideas, en forma, en la manera de velar o desvelar e incluso en la manera de explicar los versículos alrededor de palabras clave. Las obras de San Juan de la Cruz son deudoras de este estilo parabólico y sus múltiples sentidos. Esta suma elección ética, elegir a los mejores autor (al Autor) no es taxativa; de hecho, entre las autoridades deja pasar algunos filósofos, eso sí, sin riesgos de heterodoxia. La lectura reiterada configura su manera de escribir, de leer, de interpretar, de traducir.

En el siglo XVI la lectura moral heredada de la patrística cuajará en forma de lectura doctrinal, en la que la *auctoritas* es soporte de lecciones morales y posee connotaciones atemporales fuera de la órbita literaria e histórica, porque porta principios universales e inmutables, que se transmiten mediante alegorías y símbolos. Paulatinamente el objetivo de esta lectura irá cambiando: ya no será solamente imitar la *res*, sino también los *verba*, apropiándose así de la *litterarum peritia* junto con la *rerum*

⁵⁵⁰ Nakládlová, *op.cit.*, p. 55.

⁵⁵¹ Francisco de Borja entre 1551 y 1561 escribe en su manual devocional *Avisos para leer la Sagrada Escritura*, que el estudio de las Escrituras es aplicar lo leído al alma, para lo cual es preciso antes de ello hacer un examen de conciencia, la acción de gracias, la invocación del Espíritu Santo, “pues no menos de con su Espíritu se puede entender lo que con su espíritu se dijo en la Sagrada Escritura”. Sin la incursión del Espíritu, el lector está expuesto a malas interpretaciones. Dicha invocación previa halla perfecto engaste en los prólogos de obras religiosas o que se tengan por tales en la época. *Vid.* Francisco de Borja, *Ejercicio para buscar la presencia de Dios en todo el día*, en *Tratados espirituales*, Barcelona, Juan Flors, 1964, p. 415.

*scientia*⁵⁵². La apropiación se consume de este modo en grado tal que el texto llega a fundirse con el cuerpo y el alma del lector

Aunque en sus tratados se constata un esfuerzo por poner en términos inteligibles la experiencia mística, vuelve una y otra vez desde diferentes puntos a que sin la fe el texto que trata de lo divino se vela a nuestros ojos. La frase “A la tarde te examinarán en el amor”, immortaliza para San Juan de la Cruz la síntesis de toda su doctrina antropológica y teológica: la fe hunde sus raíces en el corazón, pero para que no pensemos que esta poesía es de puro enamorado, Juan de la Cruz tensa el arco y apunta a la revelación de Dios, a la palabra bíblica. Sus versos buscan a Dios y “se buscan en Dios”⁵⁵³.

En consecuencia, si hay una ideología traductora subyacente en la *Subida*, es consecuencia de esa *mística teología* cuya sapiencia viene de lo alto: oculta, secreta, indecible. Es un estilo que contiene su propia clave hermenéutica y a partir de ella debe ser interpretado. Por tanto, si un método de lectura y análisis le conviene es aquel que logre conjugar lo dicho con lo implícito, lo entrelíneas con lo silenciado. La *mística teología* revela todo su valor al ser leída con *mística teología*.

De esta manera, la “mística teología” acaba siendo el método y el estilo de los comentarios a los poemas en la *Subida*, pero también de su particular interpretación de las Escrituras. Así dice de ello en el Prólogo a la *Llama de Amor Viva*: “por ser cosas tan interiores y espirituales para las cuales comúnmente falta lenguaje (porque lo espiritual excede al sentido). Con dificultad se dice algo de la sustancia; porque también se habla mal en las entrañas del espíritu si no es espíritu”. Y aún después: “Y con este presupuesto, arrimándome a la Escritura divina, y como se lleve entendido que todo lo que se dijere es tanto menor de lo que allí hay *como lo es lo pintado que lo vivo*, me atreveré a decir lo que supiere”⁵⁵⁴.

Salvados los escollos evidentes, San Juan de la Cruz sabe que está siempre escribiendo una obra finita e imperfecta; posee una alta capacidad de imaginación y sentido gráfico de las Sagradas Escrituras: lo que escribe es literatura, “lo pintado”,

⁵⁵² Nakláladová, *op.cit.*, p. 77.

⁵⁵³ Von Balthasar, *op. cit.*, 1986, p. 132. “Búscate en mí” era el lema del vejamen propuesto por Santa Teresa de Jesús en el que nuestro carmelita participó.

⁵⁵⁴ Prólogo a la *Llama de Amor Viva*, ed. cit., pp. 911-912.

porque ofrece apenas una visión momentánea captada en un instante y las Escrituras, sin embargo, son Libro Vivo, no susceptible de ser capturado “en movimiento” sino por los que en Él se nutren y se mueven con sentido reverente y sacralizado, aunque sea desde una humanidad parcial. A cada uno le da en la medida de su espíritu, de su sed y de su fe, mientras que ciega a los que creen saber. Sin estar cifrado, muchos no lo entienden.

Lo que escribe viene infundido por “fervor de amor de Dios” (Prólogo del *Cántico A*), son “dichos de amor en inteligencia mística”. Es a causa de la amplitud de esta sabiduría divina que nadie puede manifestarla adecuadamente, y que a menudo los que lo intentan se ven constreñidos a usar figuras, comparaciones, semejanzas y símbolos. Precariamente consiguen desvelar esos “secretos misterios” que San Juan de la Cruz opone a las “razones” con que se “declaran”. La parte infusa por el Espíritu Santo viene velada,

1. Por cuanto estas canciones, religiosa Madre, parecen ser escritas con algún *fervor de amor de Dios*, [...] antes sería ignorancia pensar que los dichos de amor en *inteligencia mística*, cuales son los de las presentes canciones, con alguna manera de palabras se pueden bien explicar; porque el Espíritu del Señor que ayuda nuestra flaqueza, como dice san Pablo (Rm. 8, 26), morando en nosotros, pide por nosotros con gemidos inefables lo que nosotros no podemos bien entender ni comprender para lo manifestar. Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? ¿Y quién, finalmente, lo que las hace desear? Cierto, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden. Que ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten, y *de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran*. Las cuales semejanzas, no leídas con la sencillez del *espíritu de amor e inteligencia* que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos Cantares de Salomón y en otros libros de la Escritura divina, donde, *no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas*.

La inteligencia mística que rebosan estas canciones nace del amor abundante (“algún fervor”) en que han sido compuestas; tratan de sabiduría mística, que es por

amor y no por entendimiento, un saber oscuro. Las canciones van directas al alma, a conmover, a emocionar, son su materia y su código. Las razones con que se declaran los “secretos misterios” parecen “dislates” si no se leen “con sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan”:

2. Por haberse, pues, estas canciones *compuesto en amor de abundante inteligencia mística*, no se podrán declarar al justo, ni mi intento será tal, [...]; porque la *sabiduría mística* (la cual *es por amor*, de que las presentes canciones tratan) no ha menester distintamente *entenderse* para hacer efecto de amor y afición en el alma, porque es a modo de la fe, en la cual *amamos a Dios sin entenderle*.

Se dirige a las almas que el Señor ha puesto ya en un estado más avanzado y reconoce que a pesar de que tratará de algunos puntos de teología escolástica, lo hará “algo a lo puro del espíritu”, esto es, con cierta libertad que le da esa “mística teología”. Vuelve aún a oponer la “teología escolástica”, que permite entender, a la “mística”, que sabe por amor. Y no solo “sabe” de las verdades divinas sino que también las “gusta”, privilegio aparentemente vedado a los que se guían meramente por la “teología escolástica”.

3. [...] Pero, dejando los más comunes, notaré brevemente los más extraordinarios que pasan por *los que han pasado, con el favor de Dios, de principiantes*. Y esto por dos cosas: la una, porque para los principiantes hay muchas cosas escritas; la otra, porque en ello hablo con Vuestra Reverencia por su mandado, a la cual Nuestro Señor ha hecho merced de haberla sacado de esos principios y llevádola más adentro del seno de su amor divino. Y así espero que, aunque se escriben aquí algunos puntos de *teología escolástica* acerca del trato interior del alma con su Dios, no será en vano del *haber hablado algo a lo puro espíritu* en tal manera; pues, aunque a Vuestra Reverencia le falte el ejercicio de *teología escolástica*, con que se *entienden* las verdades divinas, no la falta el de la *mística*, que se sabe *por amor*, en que no solamente se saben, mas juntamente se gustan⁵⁵⁵.

⁵⁵⁵ Prólogo al *Cántico A*, ed. cit., pp. 602-604. En la frase “Aunque a Vuestra Reverencia le falte el ejercicio de *teología escolástica*, con que se *entienden* las verdades divinas, no la falta el de la *mística*”

La inspiración lo encuentra siempre trabajando, y su temperamento observador y meditativo, no tarda en encontrar esclarecimientos. Por eso le es tan útil, como dice Pacho, la interpretación espiritual o alegórica, pues funciona como vector de los demás sentidos y consiente las más variadas acomodaciones⁵⁵⁶. En San Juan de la Cruz, toda incógnita se responde mirando a la Biblia y extrayendo las significaciones que entre sus líneas aguardan. También, en especial en la *Subida*, hay mucha atención al sentido tropológico o moral de la Escritura, es decir, al *faciendum*, “lo que se ha de obrar”⁵⁵⁷.

Aunque en todo ello se va movido por el Espíritu Santo que obra de manera pasiva en el sujeto, por la Gracia y no por el esfuerzo, uno no debe dejar de poner ahínco en “buscar las palabras”. Inclusive algunos estudiosos de la escuela de Edith Stein consideran que el conocimiento de la ciencia de Dios se encuentra supeditado al fragor claroscuro de la fe: “La fe está más cerca de la sabiduría divina que toda ciencia filosófica y aún teológica, pero puesto que el caminar en tinieblas se nos hace difícil, todo rayo de luz que cae en nuestra noche como un primer mensajero de la claridad futura es un socorro inestimable para no perdernos”⁵⁵⁸.

Llegados en fin a este saber unificador, (“besóme con el beso de su boca”), se han dejado de lado todas las visiones inferiores, que solo eran impedimentos con sus formas y figuras, pues a nada puede parecerse lo que es Todo, ni nada puede

se acostumbra a considerar el adjetivo “mística” como nombre, al estilo actual. Creemos más plausible una elipsis del núcleo “teología”: a la monja no le falta el ejercicio de la (teología) mística.

⁵⁵⁶ Santo Tomás de Aquino en *Quaestiones Quodlibetales* (VII, q.6, a.14, ad 4) escribe: “No se debe a un defecto de autoridad el que del sentido espiritual no pueda deducirse un argumento eficaz, sino más bien a la naturaleza de la semejanza en que se funda el sentido espiritual. Pues una cosa puede tener semejanza con muchas, y por esta razón es imposible extraer de una cosa mencionada en la Sagrada Escritura un significado no ambiguo. El león, por ejemplo, puede representar al Señor por una semejanza, y al demonio por otra”. (“*Non est propter effectum auctoritatis quod ex sensu spirituali non potest trahi efficax argumentum, set est ipsa natura similitudinis in qua fundatur spiritualis sensus: una enim res pluribus similis esse potest, unde non potest ab illa re, quando in scriptura proponitur, procedi ad aliquam illarum determinate, set est fallacia consequentis. Verbi gracia: leo propter aliquam similitudinem significat et Christum et dyabolum, unde per hoc quod aliquid de leone dicitur in sacra scriptura ad neutrum potest fieri processus argumentando*”). Vid. Juan Carlos Ossandón Widow, “La interpretación bíblica según santo Tomás, Antecedentes y alcance de su doctrina acerca del sentido literal de la Sagrada Escritura”, en *Isidorianum*, 34 (2008), pp. 227-271. Disponible en: https://www.academia.edu/3648151/La_interpretacion_biblica_segun_santo_Tomas, consultado en mayo 2014.

⁵⁵⁷ San José Lera vincula este sintagma al gerundivo latino de la frase “*Historia docet factum. Tropologia faciendum. Allegoria credendum. Anagogia appetendum*” que se encuentra en el Prólogo de la Biblia Políglota Complutense. Vid. Javier San José Lera, “Términos filológicos en la exégesis romance de Fray Luis de León”, en *Estudios Filológicos en homenaje a Eugenio de Bustos Tovar*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1992, pp. 863-872, p. 867.

⁵⁵⁸ Stein, *op. cit.*, 1999, p. 46.

contenerlo⁵⁵⁹. Va el alma libre en vuelo, desasida. Y es un saber transmitido “boca a boca”, mediante el ósculo santo, por la Palabra o el mismo Hábito:

en este alto estado de unión del que vamos hablando, no se comunica Dios al alma mediante algún disfraz de visión imaginaria o semejanza o figura, ni la ha de haber; sino que *boca a boca*, esto es, esencia pura y desnuda de Dios -que es boca de Dios en amor- con esencia pura y desnuda del alma, que es la boca del alma en amor de Dios. Por tanto... ha de tener cuidado el alma de no se ir arrimando a *visiones* imaginarias, ni *formas ni figuras* ni particulares inteligencias... [pues] antes le harían estorbo⁵⁶⁰.

Acaba ciñéndose, sostiene Serés, al viejo esquema de San Agustín: *Talis est quisque, qualis eius dilectio est*. Por lo mismo, con el ambiguo “boca a boca” no se refiere tanto al valor simbólico del beso cuanto a la primacía del conceptual y esencial amor *ex auditu*, de oídas, que para llevarse a efecto no precisa imágenes, simulacros o disfraces⁵⁶¹. El único hábito o disfraz que se permite el alma es el de la fe; o a lo sumo, el de las tres virtudes teologales, como dirá el reformador en la “Noche pasiva”, al comentar la segunda estrofa de la *Noche*.

Al hablar de los místicos como intérpretes de la Sagrada Escritura, Maroto también alude a la empatía y la experiencia como ejes medulares:

La experiencia de Dios que describen los místicos cristianos tiene un soporte teológico incuestionable. Se entiende sólo desde la existencia y actuación del Espíritu Santo a través de sus dones que explicaron con excesiva exhaustividad los teólogos escolásticos. [...] La percepción de lo divino que el místico adquiere en los momentos de la experiencia no sólo es un acto del conocer racional, ni siquiera el conocimiento oscuro que ofrece la fe; sino el “saber” por empatía o sintonía con lo divino, distinción que hacen con frecuencia los místicos experimentales. Es conocimiento por amor infuso, por

⁵⁵⁹ En Buenaventura, *op. cit.*, p. 518, encontramos un pasaje de urdimbre ideológica semejante: “que el *ser purísimo* no se ofrece al entendimiento sino ahuyentándole plenamente el *no ser*, como tampoco se ofrece *la nada* al mismo entendimiento sino ahuyentándose plenamente el *ser*”.

⁵⁶⁰ *Subida*, ed. cit., p. 339.

⁵⁶¹ Guillermo Serés, *op. cit.*, 1996, pp. 273-274.

enamoramiento del objeto amado, el que verdaderamente supera todo conocimiento por el entendimiento⁵⁶².

Completa diciendo que existe un sentido profundo en la Escritura que las personas carismáticas y místicas perciben más allá de las reglas científicas de exégesis. De esta manera, propone una lectura del sentido espiritual de la Escritura⁵⁶³. Esta lectura, llamada por Henri de Lubac “Vía mística”, se resume en el ejemplo de San Gregorio Magno y su frase: *Divina eloquia cum legente crescunt*, es decir, la Palabra de Dios crece con el que la lee; “hay progreso en la comprensión de la Sagrada Escritura proporcionado al crecimiento espiritual del lector. A mayor santidad, mayor penetración y comprensión de las palabras divinas”⁵⁶⁴.

Según Casiano, a medida que, por este estudio, nuestro espíritu se renueva, las Escrituras comienzan también a cambiar de rostro (*scripturarum facies incipiet innovari*⁵⁶⁵). Se produce de este modo un lazo indisoluble entre la puesta en práctica de las Escrituras y la capacidad de comprenderlas a nivel más profundo, en línea con el pensamiento de San Agustín:

De hecho, cuanto más entiendes a Dios y cuanto más lo comprendes, parece que Dios crece en ti; ahora bien, no crece en sí, sino que siempre es perfecto. Entendías ayer un poco, entiendes hoy más, entenderás mañana mucho más: la luz misma de Dios crece en ti⁵⁶⁶.

⁵⁶² Daniel de Pablo Maroto, “Interpretación mística de la palabra de Dios”, *Revista de Espiritualidad*, 69 (2010), pp. 51-80, pp. 56-57. Esta idea ya había sido defendida por Maroto en su obra de 1979, *Amor y conocimiento en la vida mística* donde trata de Hugo de Balma, Enrique Herp, Bernardino de Laredo.

⁵⁶³ Maroto, *op. cit.*, p. 65. Para Gabriel Castro (*op. cit.*, p. 464) “es en el uso del sentido místico o espiritual de la Sagrada Escritura donde el santo se muestra más genial y más innovador”.

⁵⁶⁴ José Rico Pavés, *Introducción a Gregorio Magno, Libros morales*, I, (I-IV), Madrid, Ciudad Nueva, 1998, p. 31.

⁵⁶⁵ *Crescente autem per hoc studium innovatione mentis nostrae etiam scripturarum facies incipiet innovari, et sacratoris intellegentiae pulchritudo quodammodo com proficiente proficiet*. Juan Casiano, *Colaciones*, Madrid, Ediciones Rialp, Tomo II, 1962, *Conferencia XIV*, 1.

⁵⁶⁶ San Agustín de Hipona, *Tratados sobre el evangelio de San Juan*, tratado 14, §5, p. 389, vol. 13, Madrid, B. A. C., 1955. Disponible en: http://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index2.htm. Consultado en marzo de 2013.

En resumen, el horizonte se actualiza a sí mismo en cada lectura, el lector “releyéndola” irá aclarando la doctrina; la profunda experiencia de fe, se interpreta desde otra experiencia idéntica o parecida y la lectura espiritual fundada en una fuerte experiencia de lo sagrado y de lo divino, sería la que mejor conectaría con la inspiración original. Estas afirmaciones que sirven de regla hermenéutica para leer las interpretaciones de la Escritura de los místicos, sirven también para los “libros espirituales”. A los cuatro sentidos clásicos con que se interpretan las Escrituras se puede añadir el “sentido místico”, una suerte de talento de comprensión e interpretación que a veces coincide con la exégesis tradicional, y en otras ocasiones da “sentidos nuevos e insospechados a la palabra de Dios movidos por una revelación especial que suscita en ellos el Espíritu Santo, o sencillamente conocida por empatía o sintonía con la verdad revelada”⁵⁶⁷. Algo novedoso y sin antecedentes en la tradición literaria, como advierte Pacho:

Aquel modo de enseñar los caminos del espíritu era inusual. Nadie había adoptado hasta entonces ese método peculiar de comentar una poesía propia para proponer doctrinas espirituales. Esporádicos antecedentes se daban únicamente en la literatura. El más reciente el ensayado allí mismo en Andalucía por Fernando de Herrera en las *Anotaciones a las obras de Garcilaso* (1580). La distancia era abismal en el fondo y en la forma⁵⁶⁸.

Sin nada restarle a la originalidad de que declare poemas propios, esta manera de insertar y explicar la frase bíblica se asemeja mucho, a nuestro parecer, a algunos tratados espirituales y sermones.

⁵⁶⁷ Maroto (*op. cit.*, pp. 67-69): “San Juan de la Cruz conoce los clásicos sentidos de la Escritura, pero, por la estructura mental y espiritual de su personalidad, lee a veces la Escritura desde su experiencia mística de lo divino, [...] la vía mística, y por eso los principios de su exégesis y sus interpretaciones resultan originales. La interpretación de la Escritura que hace San Juan de la Cruz (...) está vinculada a tres fuentes de alimentación: 1) la experiencia personal y ajena de lo divino; 2) su ciencia adquirida en estudios de teología, que fueron, al parecer, bastante pobres y limitados en el tiempo; 3) la lectura de libros de espiritualidad” (*ibidem*, pp. 71-72). La lectura de las páginas 72-75 del artículo de Maroto también proporciona algunas claves hermenéuticas.

⁵⁶⁸ San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual y Poesías. Manuscrito de Sanlúcar de Barrameda*, vol. II, transcripción, Madrid, Junta de Andalucía/Turner, 1991, *Prólogo* por Eulogio Pacho. Según María Jesús Mancho Duque, (*op. cit.*, 1982, p. 17), destaca la notable “proliferación de oxímoros y paradojas en la prosa de la *Subida* y de la *Noche*”, frente a otros estadios creativos.

Aunque hablamos de un estilo conductor general en la pluma del Doctor Místico, sus obras también manifiestan diferencias y personalidades propias, que sin duda responden al crecimiento del Santo como escritor, teólogo y místico a lo largo de su vida. Así, comparando el bloque *Subida/Noche* frente al *Cántico/Llama*, Pacho comprueba que cualquiera que haya leído los componentes de cada uno de estos bloques habrá percibido las divergencias. La más superficial es la del estilo, que es duro y seco, analítico y desmenuzador, en tono de crítica y exigencia ascética en la *Subida*, mientras que se manifiesta lírico y experiencial, descriptivo y estimulante, impregnado por la gracia mística, en *Cántico*⁵⁶⁹. La tonalidad del lenguaje revela una actitud correspondiente: en la *Subida* hay un Dios trascendente y lejano, el hombre se presenta dividido y desfigurado, la creación ensombrecida y engañosa. Por su parte en *Cántico*, Dios se muestra generoso y comunicativo, el hombre aparece iluminado por los dones recibidos y el amor y la creación surge transformada por la bondad y la hermosura de Dios.

Pacho admite que aunque “se piensa que en el código lexical de Fray Juan, las palabras admiten, por lo menos hipotéticamente, cualquier significado, como si se tratase de un lenguaje infinito”, no sería posible para el lector sanjuanista acceder a los álgidos presupuestos místicos de sus códigos poéticos, sin leer los *Comentarios* específicos de San Juan⁵⁷⁰.

Pacho recalca que las obras *Subida* y *Noche* nacen por la influencia de Dionisio y de Osuna, aglutinan su pensamiento como calzado, y por tanto, deben considerarse escritos de Fray Juan de Santo Matía. En cambio, *Cántico* y *Llama*, brotan más bien de la fuerza del Espíritu Divino, reflejan la mentalidad del iniciador de la descalcez, y son las verdaderas obras de San Juan de la Cruz⁵⁷¹. González Cordero explica así el carácter inacabado de las obras de su infancia como escritor: “Este no quiso revisar ni concluir unas obra (*Subida* y *Noche*) que reflejaban una ideología superada”⁵⁷². Se asemejan,

⁵⁶⁹ Pacho, *op. cit.*, 1990, pp. 26-28. André Bord (*op. cit.*, p. 207) concuerda con ello: “Sólo la Escritura, en cuanto revelación de Dios, permite ascender a Él y ofrece un lenguaje idóneo para alcanzar unión [...]. La mística de la *Subida* [...] es una mística de introversión”.

⁵⁷⁰ Eulogio Pacho, *op. cit.*, 1995b, p. 216.

⁵⁷¹ El propio Eulogio Pacho parece haber experimentado algo similar, pues firma una parte de sus artículos bajo el nombre de Eulogio Pacho y otros como Eulogio de la Virgen del Carmen.

⁵⁷² F. González Cordero, “La teología espiritual de Santa Teresa de Jesús, reacción contra el Dualismo Neoplatónico”, *Rev. Española de Teología*, 30 (1970), pp. 3-38.

acaso, a esos senderos de ensayo y error que nos muestra el emblema del Monte por los cuales transitó y que fueron abandonados al percibir que no le llevarían a su propósito, o le retrasarían y pondrían cercos antes que auxiliarle. La doctrina, en germen, estaba ya madura y si ensayó cauces expresivos fue para afianzarse hasta encontrar su estilo, estilo que es trabajo y don, inspiración y selección.

Eulogio Pacho remite a Ortega y Gasset para explicar el don del lenguaje entre los místicos “los místicos han solido ser los más formidables técnicos de la palabra. Los más exactos escritores. Es curioso y paradójico (*sic*) que en todos los lugares del mundo los clásicos del idioma, del verbo, hayan sido los místicos”⁵⁷³. En un escrito más tardío afirma: “La Providencia dio a aquel siglo por maestro a san Juan de la Cruz, el gran ‘resplandor’ que supo unir ambas cosas admirablemente (ambas teologías, escolástica y mística)”⁵⁷⁴. Federico Ruiz insiste sobre la necesidad de adoptar una perspectiva integradora:

Prefiero no hablar de síntesis para evitar que se reduzca al plano del pensamiento y de la doctrina. [...] Semejante situación pluralista está exigiendo un nuevo estilo hermenéutico para el tratamiento del texto sanjuanista. [...] Ordinariamente esa labor se lleva a cabo a partir del prólogo de *Cántico*, con los tres elementos que el autor analiza y organiza: experiencia mística, expresión poética y declaración espiritual. A los que se añade un cuarto elemento que exige del lector: lectura *participada* desde la propia experiencia de vida. [...] Juan de la Cruz es profundamente unitario e íntimamente pluriforme⁵⁷⁵.

Esa “participación” no solo se da mediante las creencias compartidas, sino que alcanza también el dominio de las emociones suscitadas. La exhaustiva crítica en torno a la obra del carmelita no ha escapado a la fascinación: el texto sanjuanista tiende a conmover, a excitar pasiones, invita a tomar posiciones, lo que para Ruiz prueba su actualidad y viveza. Su obra no es mero producto de la inteligencia o de la sensibilidad, sino que para él, es una *creación del ser*, de cariz ontológico. Baruzi en la cuarta parte

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 53.

⁵⁷⁴ Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 67.

⁵⁷⁵ Ruiz, *op. cit.*, 1990, pp. 17-19.

de su polémica obra de 1924, denomina esto “síntesis doctrinal” y cree que no se trata de una exposición didáctica, sino del esfuerzo de revivir un proceso interior que según ritmos diferentes, ha de culminar en “sistema construido”. Revivir para experimentar, experimentar para ser, ser de nuevo para ser otro. Emplear un texto como la *Subida* para mero placer estético, desenfocado de su intención inicial, conlleva perder su riqueza más fecunda.

De acuerdo con Bousoño el papel de las creencias por parte de la crítica puede hacer la comprensión más profunda que la mera participación estética: “Si ese lector es católico tal *asentimiento* sube de un punto su intensidad alcanzando la verdadera plenitud”⁵⁷⁶. Ve la necesidad de contemplar el “núcleo religioso” también García de la Concha,

en los místicos el compromiso hacia la eficacia expresiva viene urgido y apoyado por una extraordinaria gracia sobrenatural. Por supuesto que, prescindiendo de esta dimensión, aceptable sólo por la fe, cabe analizar los escritos inspirados desde esta sola ladera o en el puro nivel de escritos. [...] En la obra de Santa Teresa de Jesús no alcanzaremos a valorar bien los hallazgos expresivos si dejamos de contemplar el núcleo religioso del que, como forma básica del contenido, parten y hacia el que convergen⁵⁷⁷.

Sobre el texto de San Juan de la Cruz se proyectan una serie de valores ideológicos que llevan a querer apropiarse del texto en un sentido o en otro. Esta pugna por imponer la propia conciencia sobre la obra del carmelita se manifiesta en todos los estudios en mayor o menor medida. Así, sostiene Ynduráin, se dan casos en que los críticos emplean la ortodoxia de la Iglesia de Roma como piedra de toque para comprobar lo acertado de sus conclusiones. Otras veces centran su ejercicio en

⁵⁷⁶ Carlos Bousoño, *Teoría de la expresión poética*, 4ª ed., Madrid, Gredos, 1966, pp. 346-348. La cursiva es del autor.

⁵⁷⁷ Víctor García de la Concha, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel, 1978, p. 156.

“arrebatar la pieza para utilizarla en pro de una confesión diferente a la habitual y canónica, ya sea la teología protestante o el psicologismo militante”⁵⁷⁸.

García Morente advierte que no hay que leer al Santo como se lee una novela, porque no se trata de un escritor del que podamos simplemente dejar que vierta sus palabras sobre nuestra alma y quedar escuchando pasivamente las bellezas de la frase o la armonía del periodo. Es preciso leerle con atención y meditación, porque cuando leemos a San Juan de la Cruz, “estamos en contacto con una filosofía vivida. Y nuestra transposición consiste en el esfuerzo que hagamos por extraerla y acomodarla a nuestras necesidades anímicas”. Es un escritor clarísimo pero difícil, porque exige del lector esfuerzo “no para entenderle sino para interpretarle, asimilarle y meditarle”⁵⁷⁹.

Basándose en estas apreciaciones, defiende que debemos leer a San Juan de la Cruz “transponiéndole”, usando la terminología musical, es decir, vertiendo en otras notas su melodía original, transportándolo, “haciendo que la doctrina por él expuesta, sin alterarla, se aplique a las necesidades de cada una de nuestras almas”. Toda literatura mística o religiosa exige “ser transpuesta a la tonalidad del lector”. Ahí cree que radica la importancia del simbolismo en los grandes místicos: “un simbolismo doble como el que se da en la Sagrada Escritura, cuando ya las palabras han significado previamente ciertas cosas y estas significan otras”.

Dice Dámaso Chicharro: “Lo que asombra, según Morente, es la extraordinaria maestría con que San Juan de la Cruz hace suyos los pasajes de la Escritura en el sentido de sus propias necesidades místicas”⁵⁸⁰. Y tras su ejemplo nos pide que hagamos lo mismo.

Hatzfeld, por su parte, pondera las corrientes “restrictivas” de Dámaso Alonso y la crítica filosófico-psicológica de Baruzi. Trae a colación a Joachim Seyppel, para quien el estudioso ideal debe aceptar como auténtico el mensaje contenido en tal poesía y el crítico literario tiene que descartar tales textos como no valederos para él, o conceder que, en el caso del misticismo, el investigador y el objeto de investigación se

⁵⁷⁸ Domingo Ynduráin, *Poesía de San Juan de la Cruz*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 14.

⁵⁷⁹ M. García Morente, *Escritos desconocidos e inéditos*, “La Idea filosófica de la personalidad en San Juan de la Cruz”, Madrid, B. A. C., 1987, pp. 209-210.

⁵⁸⁰ Dámaso Chicharro, “San Juan de la Cruz visto por García Morente”, (en torno a dos centenarios)”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 142, Jaén, 1990, pp. 237-252, p. 243.

encuentren necesariamente en un nivel esencial e ineluctable⁵⁸¹. Incluso Luis Cernuda contempla como necesaria una lectura de San Juan de la Cruz que contemple el lado religioso, y se pregunta si es posible acercarse a esta poesía sin haber tenido esas experiencias, o cuando menos, creencias religiosas:

Durante mucho tiempo lo he leído [...] con una mente por completo profana. No digo que sea vano hacer tal cosa; mas al proceder así privamos a la poesía de San Juan de la Cruz de la más alta calidad, ya que en ella se expresa el embeleso, el éxtasis del poeta al unirse en raptó del amor con la esencia divina⁵⁸².

Entre todos los juicios sobresale la apreciación de Eugenio D'Ors quien resalta el valor intrínseco de la prosa sanjuanista como desentrañadora de misterios, y a su autor, como faro guía en esa noche fuliginosa:

El hecho de que, sobre el misticismo, formulara San Juan de la Cruz toda una doctrina, y hasta una técnica, y de sus propios cantos, una teórica exégesis, reduce mucho la posibilidad de incluirle entre los embriagados por este misticismo. De la *Noche Oscura del alma*, San Juan de la Cruz no es el noctámbulo, sino el sereno.

En efecto, uno de los grandes logros del Místico Doctor fue poner en palabras comprensibles materias abstractas, personales e intangibles. Al focalizar en las expresiones de su prosa que remiten a los procesos de pensamiento y de creación (los abundantes reformuladores explicativos), entendidas como pausas para la reflexión y

⁵⁸¹ *Apud* Ynduráin, *op. cit.*, 2006, p. 16.

⁵⁸² Luis Cernuda, *Poesía y literatura*, Barcelona, ed. Seix Barral, 1965, pp. 48, 51 y 53. “Más aun desde un punto de vista literario mundano, pocas cosas tan bellas existen en nuestro idioma como la obra de San Juan de la Cruz. No hablo únicamente de sus versos, sino de su prosa también. De su doctrina casi no me atrevo a decir nada; la doctrina evangélica, adquiere un relieve dramático al proyectarse sobre el fondo histórico de la época, cuyos problemas espirituales urgían otra vez una solución radical entre Cristo y el mundo, entre el bien supremo y las fuerzas del mal”.

nexos intermedios entre dos pensamientos, se vislumbra el insondable proceso de verter poesía a prosa, símbolo a interpretación, experiencia mística a palabras.

En nuestra humilde opinión, San Juan de la Cruz se autointerpretaba bajo las Escrituras y el género de la declaración se contaba, a su modo de ver, entre los dones divinos del Espíritu Santo:

aquellas diferencias de dones que cuenta san Pablo que reparte Dios, entre los cuales pone sabiduría, ciencia, fe, profecía, discreción o conocimiento de espíritus, inteligencia de lenguas, *declaración de las palabras*, etc. (1Cor 12, 8-10)⁵⁸³.

La versión de Casiodoro de Reina (1569) revisada por Cipriano de Valera en 1602 da “interpretación de lenguas” donde San Juan de la Cruz ha escrito “declaración de las palabras”:

⁸ Porque a éste es dada por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia según el mismo Espíritu;

⁹ a otro, fe por el mismo Espíritu; y a otro, dones de sanidades por el mismo Espíritu.

¹⁰ A otro, el hacer milagros; a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, diversos géneros de lenguas; y a otro, interpretación de lenguas⁵⁸⁴.

Son, no cabe duda, dones diversos: la inteligencia de lenguas parece tener que ver con el conocimiento de idiomas, mientras que la interpretación de lenguas vendría referida a la capacidad de desentrañar los misterios y sentidos. Las palabras finales de la *Subida* critican a los que siguen a un predicador por su elocuencia y no por la capacidad que tiene de conmover sus ánimos para ser mejores. Sucintamente se desprende que, como San Pablo, el autor nos habla “en manifestación del espíritu y de la verdad”:

⁵⁸³ *Subida*, ed. cit., p. 385. Insiste en el mismo asunto en la p. 456: “y las gracias que dice San Pablo (1Cor 12, 9-10), conviene a saber: fe, gracia de sanidades, operación de milagros, profecía, conocimiento y discreción de espíritus, declaración de las palabras y también don de lenguas”.

⁵⁸⁴ *La Santa Biblia*, 1969, p. 195.

Poco importa oír una música mejor que otra sonar si no me mueve (esta) más que aquella a hacer obras, porque, aunque hayan dicho maravillas, luego se olvidan, como no pegaron fuego en la voluntad. Porque, demás de que de suyo no hace mucho fruto aquella presa que hace el sentido en el gusto de la tal doctrina, impide que no pase al espíritu, quedándose sólo en estimación del modo y accidentes con que va dicha, alabando al predicador en esto o aquello y por esto siguiéndole, más que por la enmienda que de ahí saca.

Esta doctrina da muy bien a entender san Pablo a los de Corinto (1 Cor. 2, 1-4), diciendo: Yo, hermanos, cuando vine a vosotros, no vine predicando a Cristo con alteza de doctrina y sabiduría, y mis palabras y mi predicación no eran retórica de humana sabiduría, sino en manifestación del espíritu y de la verdad. Que, aunque la intención del Apóstol y la mía aquí no es condenar el buen estilo y retórica y buen termino, porque antes hace mucho al caso al predicador, como también a todos los negocios; pues el buen termino y estilo aun las cosas caídas y estragadas levanta y reedifica, así como el mal termino a las buenas estraga y pierde⁵⁸⁵.

En resumen, San Juan de la Cruz suscita controversias entre sus lectores. Son escasos los ejemplos de imparcialidad, si esta es posible o necesaria, entre los críticos. Se diría que para adentrarse en la realidad de un texto cuyas creencias no se comparten, bastaría transcender las propias y aplicarse en objetividad, lo que, desde luego, no es fácil, como tampoco lo es hacerlo “desde la misma ladera” sin caer en ortodoxias⁵⁸⁶.

La mística teología explica una parte del método hermenéutico, pero no todo. San Juan de la Cruz interpreta y traduce las Escrituras apoyado en conocimiento activo y pasivo de la literatura popular, la liturgia, las lecturas universitarias y sobre todo, de la experiencia. Por eso coincidimos con Ruiz en afirmar que para una hermenéutica integrada el primer paso es leer la Vida del santo:

Cierto que contar habitualmente con la vida y la palabra hablada de Juan de la Cruz cortaría de raíz la posibilidad de *lecturas exentas*. Si éstas se entienden en sentido reductivo, sí. En cambio, cuando se llevan a cabo como métodos de exploración

⁵⁸⁵ *Subida*, ed. cit. p. 482.

⁵⁸⁶ Nos limitamos a dar una visión actualizada de las opiniones relevantes porque la defensa de *laderas*, por tratarse de un asunto denso y de abundante bibliografía, merecería apartados mayores que exceden el objeto de nuestra investigación.

mantiene toda su legitimidad y valor, prescindiendo de determinadas conexiones para mejor destacar⁵⁸⁷.

La influencia exegética –sea desde la enseñanza de sus maestros en Salamanca, la lectura de algunas traducciones que todavía circulaban por España o un posible contacto con el criptojudasmo estudiado por Gitlitz- se vería en esas glosas cuyos senderos se bifurcan y que no intentan explicar el texto sino seguir estirando las palabras, seguir cargándolas de nuevos símbolos, tal y como hicieron antes Ibn al-‘Arabī de Murcia o Ibn al- Fārid⁵⁸⁸.

También Alcalá de Henares era un foco de escepticismo erasmista y de la tradición filosófica medieval conocida como nominalismo que se estudiaba en todas las universidades, aunque fuesen de espíritu conservador. Sostiene Baruzi que entre las enseñanzas que las cátedras de Teología ofrecían a sus estudiantes, según las indicaciones oficiales, había “un curso especialmente dedicado a Duns Escoto y en la “Cátedra de Nominal” una disquisición sobre lógica nominalista a la luz de determinados teólogos escolásticos”⁵⁸⁹.

Sus biógrafos aluden a cómo sus colegas en la Universidad de Baeza le consultaban sobre pasos difíciles de la Escritura, asombrados por la penetración de su ingenio, y causaba admiración a los doctos, aunque a menudo elude tales posiciones, por ejemplo, humildemente recusa escribir un libro sobre los santos Justo y Pastor porque reconoce que de sus manos saldría un libro devocional y el caso exige un estudio de ciencia histórica⁵⁹⁰. No quiere ser científico sino amator. En Salamanca alternaba la

⁵⁸⁷ Ruiz, *op. cit.*, 1990, p. 24.

⁵⁸⁸ Bernat Castany Prado, “Poesía Mística y Escepticismo en la obra de San Juan de la Cruz”, *Cartaphilus, Revista de Investigación y Crítica Estética*, 1 (2007), pp. 19-30, p. 22.

⁵⁸⁹ Jean Baruzi, *op. cit.*, 1991, p. 149. No debe olvidarse, sin embargo, que la esencia filosófica del *Cortesano* es neoplatónica. Baruzi piensa que “sería imprudente una vez más hablar de una influencia directa” pero lo cierto es que en aquella época el neoplatonismo lo invadía todo. De modo que si San Juan no leyó el *Cortesano* o los *Dialoghi d’Amore* de León Hebreo sí leyó a Boscán y a Garcilaso a través de *Las obras de Boscán y Garcilaso trasladadas a materias cristianas y religiosas*, del ubetense Sebastián de Córdoba (Granada, 1575). El carmelita desechó al Garcilaso auténtico y optó, concorde con su doctrina, por el Garcilaso “a lo divino”, confiando en que el sesgo “divinizante” de estas lecturas bastase para hacerlas constructivas.

⁵⁹⁰ Crisógono de Jesús, *Vida*, ed. cit., p. 192. “Hay sobre todo un doctor, [...] encuentra tan satisfactorias las explicaciones de Fray Juan, tan nuevas y tan exactas, que le parecen dictadas por el Espíritu Santo” (pp. 205-207). Sus comentarios sobre los Salmos y otros lugares de la Biblia admiraban tanto que “no podían ser parto propio, sino luz del cielo” (*Vid. Fortes, Procesos, op. cit.*, p. 66).

lectura de los libros de escolástica con los de maestros de la espiritualidad, sobre todo Dionisio y Gregorio Magno. En ellos aprendía “esta otra teología que, por más soberana y más alta, tiene el nombre de mística: teología que no consiste en mucho especular sino en mucho amar”⁵⁹¹.

Resulta ejemplar que, a pesar de su aventajado ingenio, cuidase de los estudios sin relajar las observancias religiosas, sin dejarse seducir por los prestigios del intelectualismo. Dos anécdotas biográficas dejan ver claramente su desasimiento de las vanaglorias intelectuales: cuentan que al ir a confesar en Baeza, una mujer dudaba viéndolo tan humilde si no sería mejor confiar sus pecados a un confesor más letrado y menos ignorante, y al acercarse al confesionario antes de poder decir nada, el santo exclamó: “¡letrado soy, hija, por mis pecados!”. Otra anécdota es la del novicio que le pidió, cansado de lecturas devocionales, unos libros de derecho: el santo le quitó todo y le puso en las manos un catecismo⁵⁹².

En este ejemplo el Místico Doctor sigue la teología especulativa, la cual enseña que para alcanzar un conocimiento menos imperfecto de Dios es mejor trillar la *via remotionis*, pues conocemos mejor lo que Él es por lo que no es. Así la unión con Dios se da no solo por la inteligencia sino por el espíritu entero: memoria, inteligencia, voluntad, purificadas mediante fe, esperanza y caridad, para vacíos “amar a Dios sin entenderlo”. El iluminismo vigente en la época caía en las garras de los efectos portentosos: levitaciones, arrobos, éxtasis, profecías, estigmas, milagros prodigiosos, etc. San Juan de la Cruz nos recuerda que debemos antes creer que ver, que esas manifestaciones extraordinarias (visiones, revelaciones y milagros) son para los que no creen, y que todo se resume en Jesucristo y no es precisa más revelación⁵⁹³.

⁵⁹¹ Frei Luís de Sousa, *Vida de Frei Bartolomeu dos Mártires*, São Paulo, Edições Cultura, 1943, vol. I, cap. 3, p. 28.

⁵⁹² “Otro testimonio lo da doña María de Paz: “A los principios que se confesó con él, andaba con pensamientos o tentaciones si se determinaría a tomarle por confesor y confesarse siempre con él. Entre otros pensamientos con que le apretó (el demonio) fue uno en decir esta testigo si se había de atar a confesar con un hombre que parecía no ser letrado; si le entendería o no. Esto pasó a solas dentro de su pensamiento, que no lo comunicó con ninguna persona. Y un día, cuando andaba en esto, viniendo a confesarse con él, le dijo el santo padre fray Juan: “Hija, letrado soy, por mis pecados”. Y, queriéndose excusar esta testigo, aunque entendió bien que lo decía por haber conocido su tentación, porque de otra manera no lo podía saber; y diciéndole que por qué le decía aquello, el santo padre le dijo: “Hija, habéislo menester y, por eso, lo digo”; ambas referencias son citadas por Crisógono, *Vida*, ed. cit., pp. 217-218.

⁵⁹³ Maurílio Teixeira-Leite Penido, *O itinerário místico de São João da Cruz*, Petrópolis, ed. Vozes Limitada, 1954, p. 127. El padre Teixeira-Leite Penido plantea que en el fondo del iluminismo se esconden dos tendencias viciosas: por un lado, cierta comodidad o cobardía, que busca la salvación sin

El único de sus libros que obedece al ritmo del tratado sistematizado es la *Subida del Monte Carmelo*, que explica varias líneas de la *Noche Oscura* y luego se transforma en una exposición doctrinal de las *noches* activas y pasivas del sentido y del espíritu. La *Noche Oscura*, vinculada al poema del mismo título, es un comentario propiamente dicho, donde el autor también se sirve de la terminología y lógica escolástica, aunque no es su único recurso: San Juan echa mano del vocabulario tradicional de los libros espirituales, en primer término los de recogimiento, cuyos autores se oponían a los “letrados” escolásticos, tanto en el plan doctrinal como propiamente terminológico.

Desborda los límites del uso estrictamente escolástico en el lenguaje técnico, mientras las voces procedentes del vocabulario de las escuelas tienden a desarrollar sentidos múltiples y ocasionales, entre ellos los del lenguaje cotidiano: el significado de las palabras *infuso*, *pasivo*, *sustancia*, *esencia*, *sustancial*, *esencial*, *natural*, *sobrenatural* y muchas otras, debe ser desentrañado contexto por contexto⁵⁹⁴. Es un estilo que se va haciendo al tiempo que se escribe,

La exploración hermenéutica que San Juan de la Cruz emprende, aborda, al elucidar el poema, contenidos de intuición y de lenguaje que presentan perfiles móviles, sin cesar cambiantes, perpetuamente desplazados, expandidos, porque lo que simbólicamente se manifiesta es, desde sí, indeterminado, y se halla también en relación no determinada respecto a su propio medio visibilizador. De ahí el carácter oscilante, espiral de sondeo⁵⁹⁵.

lágrimas, en vez de arrastrar cada día la cruz de la renuncia a sí mismo; en vez de hacer penetrar el calor divino en la tibia cotidianeidad y la luz celeste en esta turbia rutina, quiere ser traído al cielo en los brazos complacientes de cualquier “vidente”, bajo el poder de milagros y profecías. Por otro lado, existe aquella curiosidad morbosa de lo maravilloso, la misma que arrastra multitudes a la psicosis espirista y que pretende hacer descender lo sobrenatural al nivel de lo visible, de lo tangible, de lo audible, de lo imaginable. La misma que se ampara en los portentos para ir a Dios y no en la pura fe, que sustituye, en fin, el ver por el creer. A vista de San Juan de la Cruz el desvío es imperdonable; su doctrina no es aniquilamiento servil, sino liberación mediante el desprendimiento.

⁵⁹⁴ Vid. Crisógono de Jesús Sacramentado, *op. cit.*, 1929, vol. 1, pp. 234-235 y también la obra de García Palacios, *op. cit.*, así como Mancho Duque, *op. cit.*, 1982 y *op. cit.*, 1993.

⁵⁹⁵ Manuel Ballester, *Juan de la Cruz: de la angustia al olvido. Análisis del fondo intuitivo en la “Subida del Monte Carmelo”*, Barcelona, Edic. 62, 1977, p. 62.

El valor del lenguaje parabólico es precisamente su inserción vital, (“toda parábola es doctrina revestida de carne y hueso”⁵⁹⁶). La parábola, como la *Noche Oscura* o el *Cántico*, son modelos de claridad formal y sencillez, cuya dificultad estriba en el esfuerzo que los lectores hemos de hacer para extraer y acomodar a nuestra necesidad anímica el sentido profundo de los mismos. Vilnet añade: “Tal era la fuerza del lenguaje parabólico de Cristo que, a pesar de su color local, aclaraba intensamente, volviendo todo simple, lo espiritual y lo divino”⁵⁹⁷.

El carmelita tiene como modelo la interpretación de las Sagradas Escrituras, por eso configura símbolos personales insertándolos armónicamente en la tradición interpretativa oriental y occidental. A modo de parábolas, sus comentarios desvelan acepciones nuevas bajo el prisma de lo espiritual. A todo aplica explicaciones que tienen que ver con el camino hacia la unión, pues ése es el principal objetivo vital que desea transmitir. Trasciende toda connotación en pos de una denotación específica del devenir del alma. No pretende suplantar la tradición exegética, ni hace acopio de lo que otros han dicho de cada fragmento en homilías o sermones, sino que se aventura por sí solo en la interpretación.

Parece discernir netamente cuándo traduce literalmente y cuándo no, con el rigor lingüístico que sus conocimientos le permiten, pero no traslada ese rigor en la distribución de frases de enlace. El uso de los reformuladores delata que internamente distingue lo literal (traducción pura), en la que prefiere usar unnexo ecuacional como “quiere decir”, de la traducción aproximativa (refraseados y parafraseados incompletos o mudados, donde emplea “como si dijera”, imponiendo cierta distancia con el subjuntivo, y de lo acomodaticio (con adiciones, “que es como decir”, o sintagmas como “a nuestro propósito), de la interpretación libre y la vinculada a la Escritura (en general la dada por otros y obviada en su obra), pero es importante recalcar que no hay exactitud en asignar unos y otros dependiendo de lo que sigue.

Lo que hemos recabado permite deducir que prefiere “(que) quiere decir” para la traducción interlingüística propiamente dicha (p. e. “*Pauper sum ego, et in laboribus a iuventute mea*, que quiere decir: Yo soy pobre y en trabajos desde mi juventud”). En

⁵⁹⁶ *Ibidem*, p. 209.

⁵⁹⁷ Vilnet, *op. cit.*, p. 167: “Telle était la force du langage parabolique du Christ qui, malgré sa couleur locale, s'éclairait intensément, tout en restant simple, de spirituel et de divin”.

cambio, tiende a seleccionar “esto es” y “a saber” para las interpretaciones, por ejemplo: “*Prohibe pedem tuum a nuditate, et guttur tuum a siti*; que quiere decir: Aparta tu pie, esto es, tu pensamiento, de la desnudez, y tu garganta de la sed (2,25), es a saber: tu voluntad del cumplimiento del apetito que hace más sequía”. Escoge expresiones aproximativas para traducciones no literales, por ejemplo: “A este propósito dijo Jeremías: *In Desiderio animae suae attraxit ventum amoris sui*. Como si dijera: En el apetito de su voluntad atrajo a sí el viento de su afición”. Nuestro análisis no suscita señales de que las ampliaciones y adiciones fueran debidas a una dificultad en verter el texto latino al romance. Algunas veces se trata de adecuaciones para conservar la coherencia gramatical, son modificaciones menores y sin repercusión para el sentido del mensaje.

En fin, distingue también la aplicación del texto a la subida del alma, que es su práctica habitual en la *Subida*. Unas veces ahonda en el análisis gramatical (como el ejemplo del “quam”), otras ocasiones considera innecesaria la traducción. Toda esta tipología no es aleatoria sino que esconde bajo su variedad funciones diversas que nos detendremos a escrutar en los capítulos siguientes.

El inspirado artículo de Manuel Alvar nos pone sobre la pista de cómo interpretar los comentarios en su idiosincrasia. Tilda acertadamente a la obra de San Juan de “signo doctrinal” y “signo trascendido”, porque incorpora en sí lo que la fe oculta y lo que el entendimiento revela. En esta tesitura, el análisis de los textos ascéticos no puede ser meramente lingüístico o literario, por pormenorizado que sea. Tampoco basta un enfoque desde la fe, si no ahonda con herramientas, técnicas y científicas, en la complejidad conceptual que el texto trae en sí. No es suficiente conjugar las dos perspectivas y postular un acercamiento híbrido para contentar a todos. Los comentarios en prosa deben ser considerados un conjunto indisoluble de los poemas que explicitan, del fin al que van destinados (*Iuge convivium*, purificación espiritual) y de su auditorio privilegiado.

Una obra que atraviesa épocas, estilos, públicos, etc. y que en medio de la variedad permanece sensata y profunda constituye un ejemplo paradigmático. El entendimiento humano se extiende solo a las cosas creadas, y cualquier concepto sobre el referente de la palabra está formado con las aprehensiones naturales mientras la experiencia mística se desenvuelve, en efecto, en otra “región ontológica”, una donde el

místico no *conoce* ni *entiende* sino que *siente y gusta*, región a la que intenta trasladarnos con sus palabras, las cuales transcribe sin fervor ciego y sin mente analítica. Antes bien, ambos se emplean depurados y trascendidos.

Las “traducciones” de la Biblia que introduce tienen también este cariz: el de estar ahí precisamente por su funcionalidad en la ascesis. Sin embargo, su inclinación no sesga el sentido, sino que lo deja abierto a las “vivencias” de cada iniciado: es una palabra para ser “vívida” y no solo para ser leída. De ahí su carácter transformador, hijo del Espíritu Santo que la inspira. Las declaraciones tratan de poner figura, de materializar en la existencia cotidiana cómo se logra ese vuelo del espíritu, cuáles son los pasos, los estadios, las señales de avance y de retroceso, con instrucciones claras sobre por dónde seguir y dónde detenerse o abstenerse. Traduce los términos clave del poema y de la Biblia a vivencia cotidiana: voluntad, apego, apetito, fe. Nada de vaguedades, sino castas palabras incardinadas en la sangre y en la carne, cual clavos ardientes “cristificando” la propia humanidad en cada letra.

El mismo Casiano al final de la Conferencia décima destaca cómo Isaac, después de haber explicado los medios para llegar a la oración pura, añade:

Vivificado por este alimento (el de las Escrituras) del cual él no cesa de nutrirse, se impregna hasta tal punto de todos los sentimientos expresados en los salmos que, en adelante, los recita no como compuestos por el profeta, sino como si él mismo fuera su autor, y como una oración personal [...] En efecto, las divinas Escrituras se nos revelan más claramente, y nos manifiestan su corazón y su meollo, cuando nuestra experiencia, no solamente nos permite entrar en su conocimiento, sino también anticipar el conocimiento mismo, tanto que el sentido de las palabras no se nos revela por explicación alguna, sino por la experiencia que hemos hecho. [...] Instruidos por lo que nosotros mismos sentimos, no los percibimos como cosa meramente oída, sino experimentada y palpada con nuestras manos; como algo que damos a luz desde lo profundo de nuestro corazón, como si fueran sentimientos que forman parte de nuestro propio ser. No es la lectura la de que nos hace penetrar en el sentido de las palabras, sino la propia experiencia adquirida (*Conf. X, 11*).

La *Subida* no tiene sentido si no está sustentada en la fe. De nada sirve todo el aparato y fundamento que el entendimiento pueda dar, y aun la voluntad, si estas no van elevadas en alas de la virtud teologal por excelencia. De idéntica manera, el crítico que pretendiese teorizar sobre la *Subida* sin atender a los polos que sustentan su eje central, caería a ambos lados en las “*arcta via*” o se quedaría pernoctando en limbos y laderas, “porque asiéndose a la corteza del sentido, que es el pequeñuelo, nunca vendría a la sustancia del espíritu, que es el varón perfecto”⁵⁹⁸. Según Fr. Andrés de la Encarnación “El no averlos alegado [*otros Doctores*] el Santo fue porque no pretendió alargarse, antes si abreviar y dar la substancial leche de la doctrina, no tanto para que se hiciese ruido con Autoridades y erudición, quanto para que se practicase, y supiesen las almas por donde devian andar”⁵⁹⁹.

De un lado es preciso que el hombre se trabaje a sí mismo, “porque es imposible que el hombre, si no es espiritual, pueda juzgar de las cosas de Dios ni entenderlas razonablemente”⁶⁰⁰. Por otro lado, hace falta aceptar que Dios “está sobre el cielo y habla en camino de eternidad; nosotros, ciegos, sobre la tierra, y no entendemos sino vías de carne y tiempo”⁶⁰¹. El género místico exige, por tanto, una lectura y crítica propias, con herramientas hermenéuticas aplicadas a su idiosincrasia, desde la inteligencia de los perfectos⁶⁰². Una vez más se hace tangible la oposición literal *versus* espiritual.

Ahora bien, que el santo se muestre meticuloso en algunos aspectos no impide la aparente dejadez de estilo en otros ámbitos. En realidad, lo que a ojos de algunos parece

⁵⁹⁸ *Subida*, ed. cit., p. 344. Precisamente Guido también apela a esa corteza: “Cuando partes para mí el pan de la Sagrada Escritura te reconozco en la fracción del pan, y cuando más te conozco, más te anhelo conocer, pero no ya desde fuera, en la corteza de la letra, sino en su sentido profundo”. En la edición de Migne su tratado aparece referido a San Bernardo bajo el título *Scala claustralium sive tractatus de modo orandi*, PL 184, pp. 475-484 y entre las obras de San Agustín, con el título *Scala paradisi*, PL 40, pp. 997-1004. San Agustín llama a la corteza *silliqua*, a la que Erasmo o pone la *medulla* y Guarino de Verona habla del ‘*suco delle cose*’.

⁵⁹⁹ F. Andrés de la Encarnación, *Memorias Historiales*, BN de Madrid, ms. 13482, f. 127v; citamos por la edición preparada por M^a J. Mancho (Dir.), M^a Rosario Domínguez, M^a Lourdes García-Macho, M^a Jesús Mancho y J. Miguel Prieto (Transcripción y Edición), Fray Andrés de la Encarnación, *Memorias Historiales*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura, 1993.

⁶⁰⁰ *Subida*, ed. cit. p. 354.

⁶⁰¹ *Subida*, ed. cit. p. 358.

⁶⁰² Cf. Vilnet, *op. cit.*, p. 185. Abunda en el tema cinco páginas después: “Cette lumière intérieure des spirituels ne peut donc pas éclairer utilement la science, ni fournir d’un texte douteux une interprétation définitive et absolue; la grâce personnelle d’intelligence de l’Écriture n’est pas destinée à remplacer l’exégèse”.

abandono responde para otros a una búsqueda de pragmatismo: así por ejemplo para García Palacios “es el fin práctico de sus obras el que le lleva a desdeñar una clarificación terminológica”⁶⁰³. El abandono de las citas en latín pudiera obedecer asimismo a esa despersonalización de las aportaciones ajenas a la que San Juan somete su obra. Cristóbal Cuevas percibe que en su propósito de encaminar las almas a Dios el carmelita “considera irrelevante dar a conocer la procedencia de sus ideas y medios expresivos”, así que con plena consciencia borra cualquier alarde de erudición de sus escritos⁶⁰⁴.

La extensa bibliografía muestra que San Juan de la Cruz acrisola el ideal cristiano-humanista bajo muchos apelativos: poeta, escritor, religioso, teólogo, autoexegeta y sobre todo Místico. De nuestro estudio se desprende que también puede aplicársele el de traductor. Sobre la exégesis escrituraria del santo ya se pronunció Vilnet con abundancia y claridad: los defectos en la misma, fundados sobre unas “ilusiones” de traducción, no deben ser negados. El hecho de que en los dos primeros libros de la *Subida* predomine un valor “figurativo” no ha de tomarse como una debilidad, pues sea legítimo o no, ese uso es restringido y siempre anunciado por el autor. Del mismo modo, el uso de sentencias bíblicas en un sentido desviado y sin fundamento real (sentido “acomodaticio”) tampoco puede considerarse una exégesis voluntariamente eficaz y cierta en un autor que la rodea de restricciones tales como “de manera que podemos decir”. En la *Noche* (II, 12) pasa a una exégesis más literal, afirmando “se dice con verdad en la Escritura y Propiedad”. Esta exégesis será la que predomine en las obras que siguen. Decir que San Juan de la Cruz lee la Biblia con un sentido espiritual equivale a decir que traduce las expresiones como cargadas de un denso valor para la vida de las almas⁶⁰⁵.

De acuerdo con Vilnet conviene matizar que, ni todas las explicaciones del santo en las declaraciones son acomodaticias, ni alegóricas, ni místicas, ni interiores:

⁶⁰³ García Palacios, *op. cit.*, p. 154.

⁶⁰⁴ Cristóbal Cuevas García, *op. cit.*, 1991b, pp. 134-135.

⁶⁰⁵ “Il conserve surtout en lisant la Bible une vue profondément ‘spirituelle’, c’est-à-dire (au sens où il entend ce terme) qu’il traduit comme des expressions chargées de très lourde valeur dans le domaine de la vie des âmes, des images ou des thèmes bibliques apparemment plus ordinaires”. Vilnet, *op. cit.*, p. 91. En el caso del Antiguo Testamento en la *Subida*, Vilnet concluye diciendo que no se trata de puro simbolismo ni de acomodación, sino que su legitimidad viene ligada al problema fundamental de los “ancestros de Cristo y su literatura” (p. 92).

Nos arriesgaríamos si retuviéramos solo este aspecto de su estilo, y creyéramos encontrar en las citas escriturarias que acompañan tales páginas el modo de exégesis característica del santo. Así, piensan unos, “san Juan de la Cruz se sirve en todo instante del sentido *acomodaticio* para probar lo que afirma”; otros mantienen que, en él, “el sentido *místico* es dominante”, o que la Biblia, incluso “en sus textos más ignorados”, le supone una fuente abundante “*de alegorías*”; algunos distinguen en la obra una doble exégesis, o el apoyo en un “*sentido interior*” en el que “el sentido literal” no sería sino el “inverso”. Nadie, evidentemente, pretende referirse aquí a los términos exegéticos del propio santo; cada uno intenta clasificar las citas escriturarias de la obra desde los diferentes modos admitidos de citar o de utilizar la Escritura⁶⁰⁶.

En realidad, acierta el investigador francés cuando afirma que el problema es que se ha planteado mal la cuestión, porque es imposible definir la calidad exegética del santo tanto como clasificar todas las citas. Es lo que abordamos aquí: una clasificación hecha con mayor rigor, gracias a las actuales herramientas de investigación, arroja datos más firmes a la hora de hablar de tendencias exegéticas. Coincidimos con Vilnet en apreciar, en el estilo intepretativo del carmelita, en primer lugar, un uso interesado, pero voluntariamente restringido, de la acomodación; en segundo lugar, una interpretación parcial, pero personal y exacta, de los ejemplos y de las enseñanzas de la Biblia. En tercer lugar, una marcada preocupación por el sentido literal doctrinal⁶⁰⁷. A esto, añadimos de nuestra cosecha una concepción cognitiva marcada por el influjo de los *loci communes* y los *instrumenta eruditionis*, que materializa en el uso de cartapacios y cuadernos, en un proceso de escritura y creación necesariamente fragmentario, pero no por ello falto de cohesión. No estamos ante un literato que habla de teología, sino ante un religioso que emplea a conciencia las armas retóricas de las *artes praedicandi* en sus declaraciones, y que hereda fielmente todo el peso doctrinal del magisterio eclesial desde los Santos Padres, pero osa ir más allá, aportando su “sentido espiritual”, esto es,

⁶⁰⁶ Vilnet, *op. cit.*, p. 175: “On risquerait de retenir de son style que cet aspect, et de croire retrouver dans les citations scripturaires qui accompagnent de telles pages le mode d’exégèse caractéristique du saint. Ainsi, penset les uns, “saint Jean de la Croix se sert à tout instant du sens *accommodatice* pour prouver ce qu’il affirme”; d’autres tiennent que, chez lui, “le sens *mystique* est dominateur”, ou que la Bible, jusque “dans ses textes les plus ignorés”, lui est une source abondante “*d’allegories*”; certains distinguent dans l’œuvre une double exégèse, ou l’appui sur un “*sens intérieur*” dont “le sens littéral” ne serait que “l’envers”. Personne, évidemment, ne prétend s’en référer ici aux termes exégétiques du saint lui-même; chacun essaie de classer les citations scripturaires de l’œuvre d’après les différents modes admis de citer ou d’utiliser l’Écriture”, en traducción nuestra.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, pp. 176-187.

la aplicación práctica y moral que la Escritura tiene para la vida del alma en su camino (ascenso interior) hacia la unión con Dios.

Aunque en ocasiones haga uso del sentido acomodaticio, no se muestra demasiado a favor del mismo: se trata de un uso secundario, del que suele advertir mediante locuciones aproximativas, lo que le resta el carácter liberal que algunos han querido ver. Vilnet, en cita, adjunta que,

Él sabe servirse del sentido espiritual escondido en la Escritura tanto para la exposición del tema, como para el desarrollo doctrinal. Algunas veces emplea el sentido acomodaticio, cuando este sentido le parece más apto para expresar sus pensamientos, pero jamás a título de argumento teológico directo⁶⁰⁸.

Así, más en calidad de predicador que de exegeta, en nada viola las disposiciones que posteriormente establecerá la encíclica *Divino Afflante Spiritu*:

Así pues, este sentido espiritual, intentado y ordenado por el mismo Dios, descúbralo y propónganlo los exegetas católicos con aquella diligencia que la dignidad de la palabra divina reclama; mas tengan sumo cuidado en no proponer como sentido genuino de la Sagrada Escritura otros sentidos traslaticios. Porque aun cuando, principalmente en el desempeño del oficio de predicador, puede ser útil para ilustrar y recomendar las cosas de la fe cierto uso más amplio del sagrado texto según la significación traslaticia de las palabras, siempre que se haga con moderación y sobriedad, nunca, sin embargo, debe olvidarse que este uso de las palabras de la Sagrada Escritura le es como externo y añadido, y que, sobre todo hoy, no carece de peligro cuando los fieles, aquellos especialmente que están instruidos en los conocimientos tanto sagrados como profanos, buscan preferentemente lo que Dios en las Sagradas Letras nos da a entender, y no lo que el facundo orador o escritor expone empleando con cierta destreza las palabras de la Biblia. Ni tampoco aquella palabra de Dios viva y eficaz y más penetrante que espada de dos filos, y que llega hasta la división del alma y del espíritu y de las coyunturas y

⁶⁰⁸ Vilnet, *op. cit.*, p. 178: “Il sait se servir du sens spirituel caché de l’Écriture pour l’exposition du sujet, aussi bien que pour le développement doctrinal. Quelquefois il emploie le sens accommodatic, lorsque ce sens lui paraît plus apte à exprimer ses pensées, mais jamais à titre d’argument direct théologique”. Traducción nuestra.

médulas, discernidora de los pensamientos y conceptos del corazón (Heb 4,12), necesita de afeites o de acomodación humana para mover y sacudir los ánimos; porque las mismas sagradas páginas, redactadas bajo la inspiración divina, tienen por sí mismas abundante sentido genuino; enriquecidas por divina virtud, tienen fuerza propia; adornadas con soberana hermosura, brillan por sí mismas y resplandecen, con tal que sean por el intérprete tan íntegra y cuidadosamente explicadas, que se saquen a luz todos los tesoros de sabiduría y prudencia en ellas ocultos⁶⁰⁹.

La Escritura interviene en la construcción de la doctrina como apoyo, autoridad, confirmación, ilustración, pero no como fuente única de todos los principios allí expuestos; recordemos que en la *Subida* hay algunas alusiones a filósofos y otras fuentes no escriturarias. El santo no busca aclarar la Biblia, sino ser aclarado por ella⁶¹⁰.

En conclusión, San Juan de la Cruz destaca en todas sus facetas por su capacidad de penetrar acendradamente en lo profundo; como místico es heraldo de las oscuridades fértiles engendradoras de luz. Con genuino discernimiento y sólida creencia avanza, no sin trances y caídas, por el límite entre la Verdad y su contrario. Hacia ella avanza recto y sereno, rehaciendo, como en los *contrafacta*, cada gesto terrenal de la propia vida a lo divino y cuando sus discípulos se distraen, elevándoles el pensamiento con la frase: “¡Alto! ¡A vida eterna!”⁶¹¹.

⁶⁰⁹ La misma encíclica exige que se evite la exageración: “accommodationibus illis, privato arbitrio inductis et ex rebús longe alienis expeditis, quae quidem divini sermonis non usus sed abusus sunt, studiose diligenter (vitentur)”. Citado por Vilnet, *op. cit.*, p. 177.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 180.

⁶¹¹ Crisógono de Jesús, *Vida*, ed. cit. p. 289.

7. Citación bíblica en la *Subida* de San Juan de la Cruz

Aunque ya son numerosos los nombres que integran la lista de estudiosos que se han acercado a la prosa de San Juan de la Cruz, menos lo han hecho a la Biblia, y de estos, menos aún al estudio particular de las alegaciones bíblicas.

El asunto lo tratan incipientemente Baruzi (1922), Chevallier (1940) y Colunga (1942)⁶¹². Jean Vilnet (1949) somete a análisis las citas bíblicas para argumentar la autenticidad de las versiones del *Cántico*. Le siguen las aportaciones de J. M. Alonso (1950), Ledrus (1952) y poco después Eulogio de la Virgen del Carmen (1951-1954).

Vale la pena resaltar el valioso estudio de Simeón de la Sagrada Familia (1961), quien contabiliza el número total: 1653 citas bíblicas, de las que 1538 son explícitas y 115 implícitas. Contribuye al estado de la cuestión Mariner Bigorra (1958). En 1974 retoma el tema J. C. Nieto. Breve pero significativa es la contribución de Alonso Schökel (1977) en lo que respecta a la traducción. Posteriormente ha habido acercamientos dignos de relieve como los sostenidos por parte de Fabrizio Foresti, (1981), G. Castro (1985), Francisco Brändle (1990), O'Reilly (1991) y Didier (1993).

A pesar del tiempo transcurrido desde su aparición, el estudio específico de las citas por parte de Vilnet constituye aun un punto de partida nuclear al que poco ha sido acrecentado. Eulogio Pacho concentra el argumento trayendo a colación críticamente las investigaciones que le anteceden; apoyado en herramientas filológicas y teológicas nos brinda una aproximación adecuada y más exhaustiva⁶¹³.

⁶¹² Jean Baruzi, *op. cit.*, 1922, pp. 18-40. Chevallier, Dom Philippe Chevallier, "Le Cantique spirituel interpolé", en *La vie spirituelle*, Supp. (1926), juillet-aout, pp. 152-153. Alberto Colunga (*op. cit.*). Vid. Eulogio Pacho (ed.), San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual. Segunda redacción (CB)*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1998a, p. 323, para un resumen. Sin embargo, múltiples aspectos del asunto permanecen en abierto, tanto en lo que respecta a la *Subida* como al *Cántico*. En este trabajo nos dedicaremos exclusivamente a la primera obra.

⁶¹³ Jean Vilnet (*op. cit.*) y *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz*, versión del padre Marcelino de Lizaso, Buenos Aires, DDB, 1953. M. Ledrus, "Sur quelques pages inédites de Saint Jean de la Croix", en *Gregorianum* (1949) XXX, p. 347-392; (1951) XXXII, p. 247-280. J. M. Alonso, "Biblia y mística en San Juan de la Cruz", *Rev. Espiritualidad*, 9 (1950), pp. 330-357 y 467-477. Sebastián Mariner Bigorra, "Huellas de la Vulgata en la poesía de San Juan de la Cruz", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, Granada, 7 (1958), pp. 29-44. Simeón de la Sagrada Familia, *op. cit.*, pp. 103-109. Luis Alonso Schökel, "Cómo se ha traducido la Biblia. El ejemplo de nuestros clásicos. San Juan de la Cruz", en *La traducción bíblica: lingüística y estilística*, Madrid, Cristiandad, 1977, pp. 300-305. Gabriel Castro, *op. cit.* Terence O'Reilly, (1991b). Hughes Didier, *op. cit.*, 1993. El análisis de las citas bíblicas fue objeto de debate para argumentar la autenticidad de las versiones del *Cántico*, tanto por Jean Vilnet (1949), como por Chevallier (desde 1940), salpicadas por la aportación de Ledrus (1949-1951) y Eulogio

Según este último autor, San Juan de la Cruz recurre continuamente a la Biblia en sus escritos, como “medio de expresión, como reencuentro de experiencia mística y como garantía doctrinal”⁶¹⁴. Es tan frecuente, que llega a configurar el estilo del pensar y del decir del Místico Doctor.

Cuando Baruzi en 1922 se pregunta si las citas de la Escritura incluidas en el texto venían a la cabeza del santo bajo la forma de las palabras latinas de la Vulgata, a través de una traducción a la lengua vulgar, si se trataba de una traducción hecha “sobre la marcha”, o si era meramente el eco de una lectura, aventurando incluso una incursión en el terreno hebreo, cree seguro que San Juan de la Cruz ha utilizado la Vulgata, y encuentra la comparación del texto latino y su traducción decisiva. Coteja las explicaciones de la Biblia de Ferrara (1553) con las del carmelita sin hallar ninguna analogía. Deduce que la traducción que San Juan de la Cruz da de los textos es “bien sienne”, a la luz de varios factores: el predominio del Antiguo Testamento, el hecho de que las traducciones parciales son improbables, y el que las citas desbordan en cantidad las contenidas en lengua vulgar para el uso litúrgico. Prueba que la traducción es del santo, porque a veces traduce el mismo fragmento de maneras diferentes: “la traducción adoptada en estos diversos casos no es, sino raramente, la misma”, (“la traduction adoptée dans ces divers cas n’est qu’assez rarement la même”) aduciendo un ejemplo de Job de la *Noche Oscura*. Además, aunque emplea la Vulgata, para Baruzi tiene conocimiento de “otras traducciones”, pues una vez en la *Noche Oscura* cita un texto de los Salmos bajo dos versiones: “Mi alma tuvo sed de ti: cuán de muchas maneras se ha mi carne a ti [...] y otra traslación dice: Mi alma tuvo sed de ti, mi alma se pierde o perece por ti”. Baruzi declara que si bien no podemos saber si se trataba de recuerdos de sus clases con Grajal, lo cierto es que esta apreciación denota: “que él está habituado a hacer penetrar el análisis crítico en su lectura de la Biblia (“qu’il est habitué à faire pénétrer l’analyse critique en sa lecture de la Bible”)⁶¹⁵. Con todo ello concluye en afirmar que las citas bíblicas en San Juan de la Cruz implican un esfuerzo de creación,

de la V. del Carmen, OCD (1951-1954). Vid. Eulogio Pacho (ed.), San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual. Segunda redacción (CB)*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1998a, p. 323, para un resumen. Sin embargo, múltiples aspectos del asunto quedan en abierto, tanto en lo que respecta a la *Subida* como al *Cántico*. En este trabajo nos dedicaremos exclusivamente a la primera obra.

⁶¹⁴ Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 356.

⁶¹⁵ Baruzi, *op. cit.*, 1922, p. 23. La mención de “otra traslación” ha sido objeto de estudio específico en el artículo de Luis M. Girón Negrón, *op. cit.*, pp. 207-239.

por lo que juzga relevante indagar las causas que le empujaron a yuxtaponer las dos versiones o a eliminar una de ellas.

José Vicente Rodríguez postula que San Juan de la Cruz pudo asistir a las clases de la Universidad salmantina, donde Gaspar de Grajal defendía la *veritas hebraica* frente a la *veritas greca* de la Vulgata y se mostraba partidario de la hermenéutica bíblica literalista. Para sus exposiciones empleaba la Biblia Complutense. El carmelita se aleja de este canon en sus comentarios, en los que tiende más al sentido alegórico y espiritual, “más cercano a la exégesis alejandrina que al literalismo del humanismo hebraísta salmantino”⁶¹⁶.

La edición *princeps* (1618) y la segunda (1619) muestran pocas citas en latín, mientras que la tercera edición (1630) las añade sistemáticamente:

Esta adición, debida sin duda a una preocupación ornamentación facticia, está destinada también, parece, a atemperar una doctrina y una manera que se juzgan audaces. Las ediciones ulteriores se han conformado a esta monocromía académica⁶¹⁷.

En el mismo artículo el erudito destaca un problema singular: la ausencia de manuscritos autógrafos que permitan inferir las intenciones reales del carmelita. Centrándose en el caso de la *Subida*, Baruzi constata que las alegaciones latinas acompañan a la cita romance en la mayor parte de las ocasiones. Téngase en cuenta que la *Subida* nos ha llegado en un manuscrito independiente, redactado por el secretario y compañero del santo, Juan Evangelista. Como se ha perdido, lo que sabemos de él proviene del análisis del mismo hecho por P. Andrés de la Encarnación. Se dice que contenía en notas al margen las referencias de los versículos bíblicos y las citas propiamente dichas. Para P. Andrés, es el copista quien con prolijidad puso al margen las cifras y las citas de la Escritura, poniendo en otra letra ahí el texto latino “es el copista quien tuvo la prolijidad de poner al margen, con los reenvíos de cifras, todas las citas de la Escritura y de colocar ahí en otra la letra latina de los textos”, procedimiento

⁶¹⁶ J. V. Rodríguez, *op. cit.*, pp. 919-921.

⁶¹⁷ Baruzi, *op. cit.*, 1922, p. 40: “Cette addition, due sans doute à un souci de factice ornementation, est destinée aussi, sembler-il, à tempérer une doctrine et une manière que l’on juge hardies. Les éditions ultérieures se sont conformées à cette monochromie académique”. La traducción de este fragmento es nuestra.

que el santo no empleaba en sus escritos⁶¹⁸. El testimonio del P. Andrés de la Encarnación invita a erradicar las citas latinas de las ediciones. Remata con la siguiente reflexión:

Así que poco importa que los manuscritos que restan conservados de la *Subida* nos brinden un texto donde las citas bíblicas en lengua latina son muy frecuentes. Los manuscritos más antiguos, de los cuales uno ha sido compuesto por un discípulo de Juan de la Cruz, nos ofrecen, al contrario, las citas escriturarias en lengua vulgar con, aquí y allá, algunas citas latinas⁶¹⁹.

Las conclusiones de Baruzi son firmes: en sus escritos San Juan de la Cruz ha traducido a menudo la Biblia a lengua vulgar, aunque el manuscrito del *Cántico* de Sanlúcar de Barrameda cuestiona esta afirmación, ya que en él las citas de la Vulgata son sistemáticas y hay una nota al margen, de mano de San Juan, donde encontramos un pasaje de los Salmos citado en latín. Atribuye esta actitud adoptada a la prudencia o algún motivo accidental.

Baruzi cree que el comentario a las estrofas que dejan la *Subida* y la *Noche* inacabadas existieron pero se perdieron, pero si la aceleración del comentario es, en efecto, un indicio del fin de un tratado completo, (como defienden algunas teorías del comentario oriental), los últimos capítulos de la *Subida* y de la *Llama* confirman esta ley. Además, el propio Baruzi resta firmeza a esta afirmación tras sopesar las observaciones del P. Bruno y del P. Andrés de la Encarnación⁶²⁰.

Pasemos ahora al estudio de Vilnet⁶²¹. Cuando en 1949 acomete el problema de las citas escriturarias en el *Cántico*, comienza postulando una cierta ambigüedad en la presentación del método de exposición del carmelita ofrece en el prólogo en la frase:

⁶¹⁸ Baruzi, *op. cit.*, 1922, p. 30: “C’est le copiste qui eut la prolixité de mettre en marge, avec des renvois de chiffres, toutes les citations de l’Ecriture et d’y placer en outre la lettre latine des textes”.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 31: “Peu importe donc que les manuscrits qui nous ont conservé la *Subida* nous livrent un texte où les citations bibliques de langue latine sont très fréquentes. Des manuscrits plus anciens, dont l’un a été composé par un disciple de Jean de la Croix, nous offraient au contraire des citations scripturaires de langue vulgaire avec, çà et là, quelques citations latines”. La traducción de este fragmento es nuestra.

⁶²⁰ Baruzi, *op. cit.*, 1922, p. 83.

⁶²¹ Vilnet, *op. cit.*, pp. 205 y ss.

“primero las pondré la sentencia de su latín, y luego las declararé al propósito de lo que se trajeren”. La primera parte de la oración le suscita ambigüedad porque no sabe si se refiere solo al original latino o al latín con su primera traducción al romance, que luego va seguida de la interpretación. Al aproximarnos al empleo que efectivamente se rastrea en la obra, veremos con frecuencia este mismo esquema hallado en la *Subida* (original latino, frase de enlace, versión castellana, interpretación). Andrés de la Encarnación, el más antiguo crítico del santo, lo entiende como que “solo las pondría una vez, y esa en romance”, pero eso es lo que encontramos ya avanzada la obra y no al comienzo, de nuevo tal como ocurre con la *Subida*. Vilnet acude a las fuentes para desvelar el misterio y se percata de que los manuscritos 3446 y 12658 de la Biblioteca Nacional de Madrid, así como las dos primeras ediciones de Alcalá (1618) y Barcelona (1619) raramente acompañan las citas de sus originales latinos (en la *Subida* en 16 ocasiones). Por otra parte, el manuscrito 6624 de Madrid, el de Alba de Tormes y la edición de Madrid de 1630 así como las que de ellos derivan, citan casi siempre el original latino. En este punto Vilnet remite a Baruzi: “las mejores copias de la *Noche* y de la *Llama* coinciden en una exclusión casi constante de las citas latinas, y lo mismo sucede con ese manuscrito perdido de la *Subida del Monte Carmelo* que alega el P. Andrés de la Encarnación”⁶²².

Por el contrario, en lo que atañe al *Cántico*, en el manuscrito de Sanlúcar y la edición de Bruselas de 1627, encontramos que, en general, el latín precede a la versión romance, contraviniendo lo dicho en el prólogo. Solo permanecen fieles a esas palabras los manuscritos del *Cántico B*, que omiten las citas latinas. De nuevo Vilnet parafrasea a Baruzi, para quien el santo al expresarse en términos de la escritura su experiencia viva,

No ha debido romper el impulso de su estilo con la adición sistemática de las referencias precisas de los textos bíblicos que invoca, ni citar regularmente el texto

⁶²² Baruzi, *op. cit.*, 1922, pp. 36-37, citado por Vilnet, *op. cit.*, p. 206: “les meilleurs copies de la *Noche* et de la *Llama* s'accordent en une exclusion quasi constante des citations latines, et il est de même de ce manuscrit perdu de la Montée du Carmel qu'allègue le P. Andrés de la Encarnación”. Traducción nuestra.

latino antes de las citas castellanas: la independencia creadora del gran místico debía conservar hasta ahí su libertad⁶²³.

Con todos estos datos, Vilnet concluye asumiendo con cierta reticencia que en *Subida, Noche y Llama* San Juan de la Cruz no citará las Escrituras en latín salvo en el caso de los versículos a los cuales él quiera añadir una importancia doctrinal especial. Habiendo extendido este método al *Cántico*, habría añadido el texto latino exacto, quizá para protegerse de eventuales ataques y para garantizar pruebas de ortodoxia y legitimidad. Estas autocorrecciones se atestiguan en los márgenes del manuscrito de Sanlúcar (si es que son del propio autor y no de copistas), donde la mayoría son citas latinas no traducidas. Por fin, los editores posteriores habrían homogeneizado el texto colocando la cita latina sistemáticamente. Eso explicaría desde luego la aparente diversidad de fuentes en cuanto a la posible diversidad de Biblias empleadas. Cierra su argumento con una advertencia:

Aquí haría falta cuidarse de un inútil temor: una cita, incluso si es traducida, puede estar más próxima a la Vulgata que una cita libre en lengua vulgar, incluso si viene acompañada *a posteriori* del texto latino más exacto al que dicha cita responde, por el propio autor o por una segunda mano [...] El estilo de las citas bíblicas es idéntico a partir de los capítulos de la *Subida del Monte Carmelo* hasta las estrofas de la *Llama de Amor Viva*. Ello afirma un parentesco literario entre los tratados más diversos⁶²⁴.

⁶²³ Vilnet, *op. cit.*, p. 206 : “n’a pas dû rompre l’élan de son style par l’addition systématique des références précises des textes bibliques qu’il invoque, ni citer régulièrement le texte latin avant les citations castillanes: l’indépendance créatrice du grand mystique devait conserver jusque là sa liberté”. Cita a Baruzi (*op. cit.*, 1922, p. 36): “si troublantes qu’elles soient, les données nouvelles fournies par le manuscrit de Sanlúcar de Barrameda ne peuvent ébranler la concordance de faits que le hasard ne saurait expliquer”. Y todavía (p. 37): “Il y aurait d’ailleurs lieu de se demander si Jean de la Croix, dans un ouvrage tel que le *Cántico*, que les imitations du Cantique des Cantiques pouvaient rendre suspect, n’a pas –pour des raisons étrangères à l’essence de sa pensée – introduit régulièrement les citations scripturaires en langue latine”.

⁶²⁴ Vilnet, *op. cit.*, p. 207: “Il faudrait ici se garder d’une crainte inutile: une citation, même traduite, peut être plus proche de la Vulgate qu’une citation libre en langue vulgaire, même accompagnée après coup, par l’auteur lui-même ou par une seconde main, du texte latin plus exact auquel elle répond [...] Le style des citations bibliques est identique depuis les chapitres de la Montée du Carmel jusqu’aux strophes de la Vive Flamme. Il affirme une parenté littéraire entre les traités les plus divers”.

Considérense ahora ciertos versículos comentados que se repiten en varios de sus tratados; es el caso de la estrofa segunda del *Cántico B* “porque no me verá hombre y vivirá”. Dicho versículo había sido presentado ya una vez en estilo indirecto en la *Subida* (III, 12, “no me verá hombre que pueda quedar vivo”) y dos en el libro II (8 y 24), con exactamente el mismo texto. Estas dos citas últimas son infieles al texto latino de la Vulgata (*non poteris videre faciem meam/non enim videbit me homo et vivet*) mientras que la primera lo calca en las palabras, modos, tiempos. Estos y otros ejemplos provocan que Vilnet asegure la “originalidad sistemática de las traducciones del segundo *Cántico*” (“originalité systématique des traductions du seconde *Cantique*”). Aduce aun otro ejemplo interesante. Compara la cita de la Vulgata con lo que aparece en las obras del santo:

Subida II, 4: ni cayó en corazón...de hombre

Subida II, 8: ni cayó en corazón de hombre

Subida III, 12: no subió en corazón de hombre

Subida III, 24: ni cayó en corazón de hombre

Noche II, 9: ni cayó en corazón humano

Cántico B, 38: ni en corazón de hombre cayó

Vulgata: *nec in cor hominis ascendit*

Percibe que solo el ejemplo correspondiente al *Cántico B* reproduce fielmente la Vulgata en su orden y en la función de las palabras, y lo achaca a modificación de copista. Verifica que 54 citas son propias del *Cántico*, 80 fueron añadidas por él y se encuentran ya en otras obras del santo. En total, 134 son con certeza obra del propio autor⁶²⁵.

⁶²⁵ *Ibidem*, p. 214: “Systématiquement (sauf une exception), les citations bibliques empruntées par le second *Cantique* à d’autres passages de saint Jean de la Croix, sont présentées par lui en un texte différent parce que plus exact. Systématiquement aussi (sauf une exception encore), les citations bibliques répétées plusieurs fois par le second *Cantique*, sont présentées en termes rigoureusement identiques [...] Déjà est apparu, outre l’originalité dans le texte de las citations, le souci manifeste du *Cántico B* de se conformer exactement au texte de la Vulgate en se refusant la liberté de traduction, de style et

La segunda redacción aporta el texto exacto de la Vulgata (traducido) sin el original y en ello se distingue de la primera redacción y de *Subida, Noche y Llama*. Tanto el segundo *Cántico* como las otras obras de San Juan de la Cruz, con sistematicidad, raramente incluyen el original latino, mientras que el primer *Cántico* lo hace al contrario. Si se atendiese únicamente a la unidad de estilo de las alegaciones e podría suponer que el original que se conserva de la *Subida* tampoco es una primera versión, sino una ya adulterada, con versículos latinos insertados *a posteriori*. No obstante, la fluidez de dicha inserción, el descriptivo anuncio de intenciones en el prólogo del *Cántico* y otros factores, como la mención de palabras latinas en la explicación (como cuando interpreta la palabra *quam*), nos invitan a presumir lo contrario, es decir, que la cita latina fue introducida *ab initio* por el propio santo, aunque el mismo modificase su sistema de alegación a lo largo del tiempo.

De cualquier manera, en asunto tan complejo y hasta que la aparición de manuscritos lo permita, es preferible huir de afirmaciones categóricas y antes bien relativizar, tomando todos los aspectos posibles y evitando generalizaciones. En este sentido, otro asunto de interés insoslayable es el de las marcas de puntuación cuyo uso, como San José Lera nota con rigor filológico, no solo no se corresponde con el actual, sino que además ha de ser tomado sopesadamente en estudios como el que nos ocupa: aunque puedan sobreentenderse, a menudo se trata de signos añadidos con posterioridad por editores y no por el autor. Así sucede también con los títulos de cada sección, fragmentando el texto en apartados. Debido a estos factores de índole textual, conviene sopesar los datos cualitativa y cuantitativamente y eludir toda conclusión sistemática en torno a las citas que no venga comprobada de modo fehaciente con los manuscritos.

Si se contempla la obra sanjuanista en su integridad pueden contarse alrededor de 1500 citas, entre las que abundan las del Antiguo Testamento. Aunque nos consta que ha habido interesantes recuentos numéricos, no podemos basarnos en ellos porque difieren en objetivos y toman criterios particulares para su elección y definición. No obstante, lo importante no es el número, sino la asimilación manifiesta de los textos:

d'adaptation qui caractérise les citations bibliques partout ailleurs sous la plume de saint Jean de la Croix”.

Se da una verdadera simbiosis de historia bíblica e historia personal, una identificación de experiencias antiguas y actuales. Cuando lee la Biblia, ve allí reflejada y descrita la propia experiencia. Cuando observa la propia vida, advierte que aquí y ahora se está realizando la gracia y la verdad de la palabra bíblica⁶²⁶.

Resumimos a continuación el conteo de alegaciones bíblicas de acuerdo con Vilnet: las cuatro obras principales (unas 900 páginas) contienen 924 citas bíblicas, de las cuales dos tercios pertenecen al Antiguo Testamento (597) y 327 al Nuevo, con proporciones constantes en cada libro.

Conviene señalar que, al elaborar su selección, la acepción de “cita bíblica” (“citations d’Écriture”) de Vilnet comprende tanto los textos de la Biblia claramente citados como “las reminiscencias indudables que se integran en el discurso del santo, [...], sin distinción particular”⁶²⁷. Véase la siguiente tabla:

| | Libro 1 | Libro 2 | Libro 3 |
|----------------|------------------|-------------------|-----------------|
| <i>Subida</i> | 71 (51AT/20NT) | 168 (95AT/73NT) | 184 (94AT/90NT) |
| <i>Noche</i> | 35 (23AT/12NT) | 142 (114AT/28NT) | |
| <i>Cántico</i> | 165 (105AT/60NT) | 301 (192AT/109NT) | |
| <i>Llama</i> | 159 (115AT/44NT) | | |

Tabla 5. Recuento general de alegaciones bíblicas de Vilnet

Cuando Vilnet encuentra entre las alegaciones secuencias de capítulos consecutivos, lo achaca a una honda percepción de proceso y de desarrollo doctrinal en el reformador, y lo opone a una visión de la Escritura como florilegio del que recortar versículos, pero matiza que tampoco se trata de un conjunto suficiente como para producir un comentario completo de la Biblia, que estaba lejos de las intenciones del

⁶²⁶ Federico Ruiz Salvador, *op. cit.*, 2006, p. 61.

⁶²⁷ Vilnet, *op. cit.*, p. 35 y ss. Ahí también destaca: “la fréquence plus grande du Nouveau Testament dans les deux derniers livres de la Montée du Carmel”.

carmelita. Busca los libros “lourds de doctrine”, tal como hemos visto que aconsejaban las *artes praedicandi*⁶²⁸. Veamos el ejemplo en la *Subida*:

Para la *Subida del Monte Carmelo*, por ejemplo, en el libro I, los capítulos 5 y 8 son casi únicamente enriquecidos con citas del Antiguo Testamento. En el libro II, solo remiten al Antiguo Testamento los capítulos 14-15-16, y sobre todo 20-21; a la inversa, en el mismo libro, hay dos zonas neotestamentarias: cap. 4-5-6-7 y 11-12⁶²⁹.

En su análisis repara en que se forman ciertos grupúsculos de citas del mismo libro bíblico dentro del mismo capítulo o en capítulos consecutivos. Es el caso, por ejemplo, de 3 citas del Éxodo en *Subida* (1, 5), tres de Jeremías en el cap. 6 del mismo libro 1, cuatro consecutivas del Eclesiastés y cinco del Eclesiástico. Los caps. 5 y 8 del Libro 1 escogen solo citas del Antiguo Testamento, y los caps. 14-15 y 16 del segundo libro. En el segundo libro detecta dos zonas neotestamentarias: caps. 4 al 7 y 11-12.

Continúa señalando que el Pentateuco, salvo el Deuteronomio, es muy empleado en la *Noche* y en la *Subida* (sobre todo el Génesis y el Éxodo), mientras que los libros de los Reyes parecen exclusivos de la *Subida*, que por el contrario cita poco el libro de Job, que tanto se cita en las otras tres obras del Santo. La *Subida* toma del Nuevo Testamento los evangelios sinópticos, los Hechos y el Apocalipsis, mientras que *Noche*, *Cántico* y *Llama* igualan paulatinamente sus citas de San Pablo y San Juan. Estos datos alarman a Vilnet, que incluso estima que a consecuencia de estas diferencias de elección, la *Subida* podría injerirse un autor diferente⁶³⁰.

En cuanto al aspecto literario de las citas, el texto bíblico se presenta en uno o a lo sumo dos versículos, una sucinta sentencia, cortada y decisiva, que contribuye a resaltar el valor de lo que se está explicando. En general las citas en castellano vienen anunciadas por una frase introductoria, con fórmulas variadas para evitar la uniformidad (“como dice”, “que por eso dijo”, “según escribe”, “lo cual enseñó”), pero con la

⁶²⁸ Vilnet, *op. cit.*, p. 94.

⁶²⁹ Vilnet, *op. cit.*, p. 36: “Pour la *Montée du Carmel*, par exemple, au livre I, les chapitres 5 et 8 sont presque uniquement enrichis de citations de l’Ancien Testament. Au livre II, n’empruntent qu’à l’Ancien Testament les chapitres 14-15-16, et surtout 20-21; à l’inverse, au même livre, deux zones néotestamentaires: chap. 4-5-6-7 et 11-12”.

⁶³⁰ *Ibidem*, pp. 93 y 37.

constancia suficiente para afirmar una unidad de estilo de un libro a otro. Tiene como función dar la referencia general al libro bíblico utilizado, nombrando al autor de la frase que sigue: San Juan, San Pablo, Jeremías, David o Salomón para los Proverbios, etc. En otras ocasiones menciona al locutor histórico, como Nuestro Señor, el Espíritu Santo, la Sabiduría, la Santa Escritura, Sara, etc.

Por el grado de precisión mostrado, hay que suponer a San Juan de la Cruz escribiendo con la Biblia a mano, aunque no siempre se sirviera de ella. Libertad conjugada con rigor, exactitud a menudo, precisión a veces, caracterizan la composición del santo. Esto lo confirman algunas citas intratextuales algo inexactas que refieren a otra parte de la obra como “ya citada”: el cap. 32 del Libro Tercero de la *Subida* cita el Salmo 63, 7-8 “el versículo de David ya alegado al principio de la noche de esta potencia”. Cuando vamos al cap. 16 del Libro Tercero que efectivamente posee una idea análoga, encontramos que el Salmo es, en cambio, el 58, 10. Reminiscencia aproximativa en ocasiones, que no resta la tendencia a la exactitud.

Ambas partes (cita y traducción) muestran una generosa libertad. Las frases latinas no siguen un patrón fijo. Si las hubiera insertado un copista, en el caso de la *Subida*, habríamos de pensar en un origen común. Más probable parece, a la luz de su variabilidad, pensar en el autor sirviéndose de los versículos de memoria unas veces, en un método de composición por fuerza fragmentario. Las palabras de un pasaje al otro no son idénticas. Si además los copistas se servían de la misma devoción cabría suponer una homogeneidad de cita latina que, sin embargo, no se produce. A pesar de las variaciones del original (omisiones de palabras, sustituciones), se mantiene siempre el mismo valor doctrinal de la expresión. No son errores fortuitos de copia, sino selecciones voluntarias del autor para la fluidez en la inserción del texto⁶³¹. A este respecto, no sorprende que las partículas elididas sean algunas cuya significación no

⁶³¹ Si quisiéramos clasificar los tipos de error en traducción según la terminología actual podríamos emplear la distinción que Pym (1993) hace entre *mistake* y *error*. Vid. A. Pym, *Epistemological Problems in Translation and Its Teaching: a Seminar for Thinking Students*. Calaceite, Spain, Ediciones Caminade, 1993. Pym define dos tipos de errores: *mistakes* y *errors*. Son *mistakes*, o erros binarios aquellos en que: “una determinada elección es equivocada cuando debería haber sido correcta, y no hay matices entre una y otra, no hay grados” (1993, p. 102). No se trata de un error de naturaleza propiamente traductora, sino lingüística (ortográfica, gramatical, semántica); este error contraría un tipo de conocimiento muy importante para el traductor, pues este conocimiento es presupuesto en la competencia traductora. El segundo tipo, *error* o no-binario, “resulta de situaciones en que no hay una separación nítida entre correcto y equivocado”. Para este autor, todos los errores propiamente traductorios son, por definición, no-binarios, y deben ser discutidos en las clases de traducción para descubrir su causa y encontrar una mejor solución.

entraña una mudanza ideológica, y que constituyen elementos de cohesión textual que se tornan innecesarios al ser cortados e inseridos en otro texto, como *enim*, y similares⁶³².

Los versículos son citados sin rigor, tal como el autor los conocía y como los recuerda por “haberlos retenido y repetido a sí mismo largo tiempo, antes de escribirlos a los otros”. A menudo redichos mentalmente, “jalonan la vía ascendente de la vida interior”⁶³³.

En cuanto a qué versión de Biblia maneja, un breve cotejo con la Vulgata evidencia que la versión castellana realizada por el santo es, por lo general, bastante literal⁶³⁴; aparecen apenas algunas supresiones de elementos menores (conectores, partículas) que no afectan al contenido y sirven para hacer el discurso más fluido, encajando mejor la alegación dentro del discurso.

Vilnet verifica asimismo cierta evolución doctrinal en las alegaciones citadas dos veces en diferentes obras del santo, a las que llama “dobletes” (“doublets”). Cuando aparecen en la *Noche* y la *Subida*, como el caso de Os 20, significan desapego, mientras que los mismos versículos en el *Cántico* remiten a la posesión. Su técnica no es rigurosa, pero la doctrina se eleva de un tratado a otro y no se retoma jamás totalmente. Esto apoyaría la veracidad de que las citas hayan sido introducidas por el autor, al menos para la *Subida*.

⁶³² Girón recoge a este respecto: “Como demuestran Vilnet (*op. cit.*, pp. 45-51) y Rodríguez (1993, pp. 317-321), son varias las ocasiones en que el santo tergiversa una cita de memoria, traduce incorrectamente de la Vulgata, o funde incluso fragmentos de distintos pasajes bíblicos u otras fuentes en citas compuestas para luego atribuírselas a una fuente única”. Cf. Girón Negrón, *apud* Arellano y Fine, *op. cit.*, p. 232. En esa página y la siguiente da en nota ejemplos en detalles. Para Vilnet, las “debilidades” (“faiblesses”) de traducción que fundan una interpretación “ilícita” pueden explicarse en ocasiones por un error de la Vulgata o al menos por la posibilidad de una ilusión sobre el aparente encadenamiento de las palabras latinas privadas de su contexto. Vale la pena leer la cita completa (1949, pp. 87-88): “mais il arrive que rien ne puisse justifier une naïveté de transposition d’autant plus déconcertante qu’elle est insolite dans l’œuvre. L’auteur, évidemment inconscient de telles déficiences, utilise les citations bibliques ainsi traduites au même titre que les plus rigoureuses ; ainsi s’expliquent un certain nombre de citations des Psaumes: le latin difficile de la Vulgate a provoqué les contresens, puis les erreurs du commentaire. Mais d’ordinaire, lorsqu’il en use pertinemment, saint Jean de la Croix prévient assez explicitement de la valeur douteuse d’une utilisation scripturaire qu’il va faire sienne. S’il ne l’introduit pas par un ‘podemos entender’, il l’annonce comme destinée à déceler des ‘figures’, et non à fonder un argument. Et ce ‘en figura’ a bien ici une valeur aussi restrictive que le ‘podemos entender’; il équivaut par ailleurs à l’annonce d’une ‘signification’ (‘significa’) utilisable d’un verset ou d’une action bibliques”.

⁶³³ Vilnet, *op. cit.*, p. 80: “Ils jalonent ainsi la voie montante de la vie intérieure”.

⁶³⁴ Para este fin hemos empleado la obra clásica de Jacques Berlioz, *op. cit.*

Para Vilnet, “acomodaticio” es aquel sentido o adaptación dado a la Escritura fuera de su contexto y su significación real⁶³⁵. Se opone así al valor alegórico (simbólico), el cual emplea las palabras y hechos de la Biblia que poseen valor literal como puros símbolos de otras realidades con las cuales aparentemente no guardan ningún vínculo.

San Juan se apoya en los textos bíblicos para expresar su experiencia mística e interpretarla, por lo que el carácter alegórico de sus escritos tiene mucho que ver con el de la Sagrada Escritura⁶³⁶. Pero también contiene una manera de asignar sentidos que, a nuestro parecer, debe mucho al género sermónístico. Ya San Agustín de Hipona proponía buscar ejemplos de estilo en las Escrituras y en su Sermón 46, sobre los pastores, donde equipara a los autores de las Sagradas Escrituras con montes, y después las mismas Escrituras son los montes donde debemos apacentar. San Juan como San Agustín asigna diferentes valores a los montes. La libre asignación de sentidos para un mismo término ha sido adscrita por López-Baralt, a la tradición oriental de la combinatoria léxica, en especial en poesía. Nuestro breve estudio de una parte de la prosa sanjuanista nos invita a pensar en que esa alternancia de sentidos podría proceder asimismo de la lectura asidua del género sermónístico, con el que otras semejanzas presenta: uso de las Escrituras insertas en el discurso, explicación moral o espiritual, intención de conmover la voluntad del lector, etc. Si este rasgo (usar la misma palabra asignándole diferentes valores) en San Agustín posee también raíces orientales, no estamos en condición de saberlo. Destacamos la palabra en cursiva:

Constituyó como montes de Israel a los autores de las Escrituras divinas. Apacentaos allí para hacerlo con seguridad. Cuanto oigáis que procede de allí deleite vuestro paladar; rechazad cuanto sea extraño. No os extraviéis en la niebla, oíd la voz del pastor. Reuníos en los montes de la Sagrada Escritura; allí se encuentran las delicias de vuestro corazón; nada hay venenoso, nada ajeno; hay pastos ubérrimos... Y en los riachuelos y en todo lugar de la tierra. En estos montes que os he mostrado tienen su cabecera los riachuelos de la predicación evangélica, cuando en toda la tierra se

⁶³⁵ Vilnet, *op. cit.*, p. 84: “du sens accommodatice, qui est une adaptation hors de son contexte et de sa signification réelle, d’un passage de l’Écriture”.

⁶³⁶ Guillermo Serés, *op. cit.*, 2003, p. 172.

extendió su voz y todo lugar de la tierra se hizo alegre y fecundo para las ovejas que han de ser apacentadas⁶³⁷.

En cuanto al predominio y distribución de los libros de la Biblia, los libros del Antiguo Testamento que predominan en la *Subida*, son Salmos, Isaías, Éxodo, Jeremías y Génesis; del Nuevo Testamento la frecuencia de citas va en este orden: San Mateo, Primera Carta a los Corintios, San Lucas y San Juan Evangelista, seguidos de la Carta a los Romanos, Carta a los Hebreos, y los Hechos de los Apóstoles. Tanto Fray Luis como San Juan de la Cruz manifiestan una atracción especial hacia ciertos libros de la Biblia, a saber, los *Cantares*, el libro de *Job*, los *Salmos*. Dice de ello Lucinio Ruano de la Iglesia en su prólogo a las *Obras completas*, remitiendo a Tresmontant:

⁶³⁷ San Agustín de Hipona, Sermón 46. Disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>. Consultado en mayo 2014. Léanse a continuación algunos otros fragmentos de San Agustín en los que emplea la palabra “monte”:

“*Y se han dispersado, y mis ovejas se han extraviado por todos los montes y toda alta colina.* Las bestias que proceden de los montes y colinas son la hinchazón terrena y el orgullo del mundo. Se exaltó la soberbia de Donato y constituyó un partido para sí. Parmeniano, que le siguió, consolidó el error. El primero es el monte; el segundo, la colina. Así todo padre de cualquier error, hinchado de orgullo terreno, promete a las ovejas un descanso, buenos pastos. Y, es cierto, a veces encuentran allí las ovejas pastos que tienen su origen en la lluvia divina, no en el terreno rocoso del monte. También ellos tienen Escrituras, también sacramentos. Ni la Escritura ni los Sacramentos pertenecen a los montes, pero, aunque se encuentran allí, es malo permanecer en ellos. Extraviados por montes y colinas, abandonan el rebaño, abandonan la unidad, abandonan las huestes defendidas contra lobos y leones. Que Dios las haga volver para que salgan de allí, que él las haga volver. Ahora mismo oiréis cómo las llama: *mis ovejas se han extraviado por todos los montes y toda alta colina*, es decir, por toda la hinchazón del orgullo terreno. Pues hay también montes buenos: *Levanté mis ojos a los montes, de donde me vendrá el auxilio*. Pero fíjate que tu esperanza no está en los montes: *Mi auxilio me viene del Señor, que hizo el cielo y la tierra*. No creas que haces una ofensa a los montes santos cuando dices: *Mi auxilio me viene*, no de los montes, sino *del Señor, que hizo el cielo y la tierra*. Esto te lo gritan también los montes mismos. Monte era quien clamaba: *He oído que hay cismas entre vosotros, y que cada uno de vosotros dice: Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas, yo, en cambio, de Cristo*. Levanta los ojos hacia este monte, escucha lo que dice, pero no te quedes en él. Escucha lo que dice a continuación: *¿Acaso Pablo fue crucificado por vosotros?* Por lo tanto, después de haber levantado los ojos a los montes, de los que te llega el auxilio, es decir, a los autores de las Escrituras divinas, fija tu atención en quien, con todas sus fuerzas, con todos sus huesos, grita: *Señor, ¿quién es semejante a ti?* Y así podrás decir con tranquilidad, sin causar ofensa alguna a los montes, *mi auxilio me viene del Señor, que hizo el cielo y la tierra*”.

“Por lo tanto, al llegar Cristo-Dios, su nombre y la predicación de su Evangelio se extienden desde Jerusalén, esto es, desde el África, y desde el monte umbroso, esto es, desde el monte de los Olivos, dado que el evangelio ha alcanzado renombre en todos los pueblos. *Cubrirá los montes su sombra*, es decir, su refrigerio, su protección”.

“*Y pastarán pastos jugosos en los montes de Israel*. Dije ya quiénes son los montes de Israel, los montes buenos a los que levantamos los ojos para que de ellos nos venga el auxilio. Pero nuestro auxilio nos viene del Señor, que hizo el cielo y la tierra. Por esto, para que no pongamos nuestra esperanza ni siquiera en los montes buenos, dijo: *Apacentaré mis ovejas en los montes de Israel*; a su vez, para que no te quedases en los montes, añadió inmediatamente: *Yo mismo apacentaré mis ovejas*. Levanta tus ojos a los montes, de donde te vendrá el auxilio”.

También en Fray Luis de León encontramos variados sentidos para la palabra “monte”.

A poco que se lea a San Juan de la Cruz se hace notar una preferencia por los Patriarcas y los Profetas del Antiguo Testamento. Son para él los grandes maestros de la ciencia y de la experiencia, del escuchar y del hablar con Dios y de hablar luego con los demás⁶³⁸.

Es apreciable la superioridad en número de las citas del Antiguo Testamento en esta Noche oscura de la *Subida*, sobre todo si se la compara con otros libros del Santo. Algunos argumentan que su afán de ejemplarizar y buscar estímulos entre los experimentadores de Dios pueda haber inclinado la barca a su favor. Y alegan que “aquellos heroicos creyentes de siglos que precedieron a Cristo, amarrados, sin recompensa inmediata, a la Alianza y a sus Promesas, en las más desnudas fe y esperanza, debieron de hacerle luminosas y llevaderas las circunstancias “nocturnas” por las que pasó en la cárcel de Toledo. Los Patriarcas, los Profetas, Job, Jeremías, Isaías, los salmistas anónimos del exilio, se convierten (y así los hace hablar la liturgia que los actualiza) en faros orientadores en la “noche”⁶³⁹.

En los Santos Patriarcas y Profetas encontró fray Juan su biblioteca del saber, porque “en todos los profetas se hallan revelaciones, así acerca del universo” en general como también en particular, acerca de los reinos, provincias y estados y familias y personas, revelaciones de todas las maneras, “con palabras y con señales, figuras e imágenes y semejanzas”⁶⁴⁰.

Llama la atención es que esa primera traducción al castellano no es totalmente literal, sino, a menudo, acomodaticia: incluye ya elementos del discurso exegético que

⁶³⁸ San Juan de la Cruz, *Obras completas*, ed. cit., p.30.

⁶³⁹ Según Lucinio Ruano de la Iglesia, las ediciones de la *Subida* de 1618 y 1630 son las primeras y no dicen de qué texto base parten. Dicen seguir los originales pero de ello no se desprende que sean los autógrafos. El más cercano hoy por hoy parece ser el de Juan Evangelista, que perteneció al convento de los carmelitas de Alcaudete. El padre Andrés de la Encarnación lo verificó y estudió allí para su fracasada edición del siglo XVIII. A raíz de la desamortización del siglo XIX el manuscrito desapareció y fue a parar al Archivo Silveriano de Burgos. Fue éste el adoptado por el P. Silverio para su edición de 1929 (BMC, 11). Las mutilaciones que presenta fueron suplidas por Andrés de la Encarnación con otro códice perdido que denomina “de Duruelo” aún no identificado. Fue precisamente Andrés de la Encarnación quien sugirió suprimir todos los textos en latín, pero a pesar de la falta de los autógrafos, “se deduce la intención del Santo de darlos en las dos versiones” (*vid.* nota introductoria *Subida*, ed. cit. p. 251). Por su parte Chevallier, confirma en su análisis de las adiciones, omisiones y variantes entre las ediciones primeras del *Cántico*, la tendencia a eliminar el latín y las frases de enlace (*op. cit.*, p. 337).

⁶⁴⁰ *Subida*, (2S, 27, 1), ed. cit., p. 388.

va a aplicar, y estos elementos inseridos son invariablemente, como veremos, las virtudes teologales, los apetitos y las potencias del alma⁶⁴¹.

Por ejemplo, la palabra “apetito” aparece abundantemente en la *Subida* y mucho menos en sus otras obras. Era un término poco usado en la moral de su tiempo. El sentido que le da San Juan “no es la simple tendencia que empuja a cada potencia al propio objeto y a la acción en que lo alcanza. Ni es tampoco necesariamente el pecado o la falta de moral [...] Se trata de la afectividad sensible desviada”⁶⁴².

Basten algunos ejemplos: en el Libro Primero, cap. 6 §4 dice “Que por eso nuestro Señor, enseñándonos este camino, dijo por san Lucas: *Qui non renuntiat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus*. Quiere decir: *El que no renuncia todas las cosas que con la voluntad posee, no puede ser mi discípulo* (14,33)”. El fragmento “que con la voluntad posee” no se encuentra en el original latino. Lo mismo vemos en el Libro Primero, cap. 6 §6: “A este propósito dijo Jeremías: *In Desiderio animae suae attraxit ventum amoris sui*. Como si dijera: *En el apetito de su voluntad* atrajo a sí el viento de su afición (2,24). (...) Y luego dice adelante, para dar a entender la sequedad en que esta tal alma queda, dando aviso y diciendo: *Prohibe pedem tuum a nuditate, et guttur tuum a siti*; que quiere decir: *Aparta tu pie, esto es, tu pensamiento, de la desnudez, y tu garganta de la sed* (2,25), es a saber: *tu voluntad del cumplimiento del apetito que hace más sequía*”. O en el Libro Primero, cap. 7§1: “Y éstos dice David: *Funes peccatorum circumplexi sunt me*. Los cordeles de mis pecados, *que son mis apetitos*, en derredor me han apretado (Ps 118,61)”. Y en el mismo Libro Primero, cap. 7§2: “Porque se cumple en la tal alma aun en esta vida lo que se dice en el Apocalipsi[s] de Babilonia, por estas palabras: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum*; esto es: Tanto cuanto se quiso ensalzar y cumplir *sus apetitos* le dad de tormento y angustia (18,7)”.

⁶⁴¹ G. Serés, *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la antigüedad al siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 264: “Los sentidos interiores y las tres potencias del alma deben ser desterrados. Aunque parezca otra contradicción –que se agranda si tenemos en cuenta que la negación sirve para poseerlo todo, a Dios-, deja de serlo si seguimos el proceso anagógico de la prosa de San Juan, que quiere sublimar las tres potencias anímicas agustinianas y establecer correlaciones entre ellas y las tres virtudes teologales. O sea, éstas son concebidas por el carmelita como potencias de oscurecimiento y negación: la fe vacía el entendimiento y ocupa su lugar, la voluntad se transforma en caridad y la memoria en esperanza. Vaciado y purgado aquél, anuladas y transformadas éstas, el alma pasa a la contemplación de Dios”.

⁶⁴² Ruiz, *op. cit.*, 2006, pp. 227-230.

Sin ser exhaustiva, nuestra somera confrontación de una muestra representativa de las citas bíblicas de la *Subida*, con la Vulgata y con otras versiones de la Biblia, ha demostrado una prolija inexactitud que invita a pensar con Pacho en ese hacer las traducciones “a su gusto”⁶⁴³: el autor se distancia de la literalidad pero no atenta contra ella; más bien, llevado por el ímpetu de adoctrinar, la trasciende en pos del significado moral profundo, el que se aplica “*ad faciendum*”⁶⁴⁴. Por otra parte, solo en una ocasión encontramos en la obra sanjuanista una referencia explícita a “otra traslación” (*Noche Oscura*, 2, 11.5). No conviene asumir inobjctadamente la autenticidad de la Vulgata: el decreto tridentino de 1506 sobre la misma establecía que:

cuando en una disputa pública alguien aduzca un texto de la Escritura según los originales u otra cualquiera versión que no sea la Vulgata, podrá ser rechazado si no concuerda con esta. En cambio, si se aduce por la Vulgata, aunque no esté en los demás, habrá de ser admitido⁶⁴⁵.

⁶⁴³ Véase Javier San José Lera, “Fray Luis de León, “Salmo I”: traducción, poesía y hermenéutica”, *Bulletin Hispanique*, 1 (2003), pp. 51-97.

[Glosa/Lira] BIBLIORUM SACRORUM CUM GLOSSA ORDINARIA Primum quidem a Strabo Fuldensi Collecta (...) Postilla Nicolai Lirani, Additionibus Pauli Burgensis... Lugduni, M.D.XC. (Biblioteca Universidad de Salamanca, 39675).

[Pagnino] BIBLIA HEBRAICA eorundem Latina Interpretatio Xantis Pagnini Lucensis, Benedicti Ariae Montani Hispal. Et quorundam aliorum collato studio, ad Hebraicam dictionem diligentissime expensa... ANTUERPIAE, Ex Officina Christophori Plantini, M.D.LXXXIV. Entre paréntesis cuadrados incorporo las glosas marginales. (Biblioteca Universidad de Salamanca, 24187).

[Vatablo] BIBLIORUM SACRORUM TOMUS SECUNDUS, Cum duplici translatione, et Scholiis Francisci Vatabli. Salmanticae, Apud Gasparem à Portonariis... M.D.LXXXIII. (Biblioteca Universidad de Salamanca, 20327).

[Targum] *Targum de salmos*, ed. Luis Díez Merino, Madrid, C.S.I.C., 1982.

[Ferrara] *Biblia de Ferrara*, ed. y prólogo de Moshe Lazar, Madrid, Fundación José Antonio Castro, 1996.

[Valera] *LA BIBLIA* que es los SACROS LIBROS Del Viejo y Nuevo Testamento. Revista y Conferida con los textos Hebreos y Griego y con diversas traslaciones. Por Cipriano de Valera. En Amsterdam, En casa de Lorenço Iacobi, 1602 (en *Spanish Rare Books of the Golden Age*, Research Publications, carril 24, microfilm 113. Esta versión puede verse también el portal:[The Bible Gateway] <http://bible.gospelcom.net/>

⁶⁴⁴ Aportamos aquí dos ejemplos de esas diferencias: donde el carmelita dice *Melior est fructus meus auro et lapide pretioso, et genimina mea argento electo* (Libro Primero, cap. 4, §8), la Vulgata ofrece: *Melior est enim fructus meus auro, et lapide pretioso, et genimina mea argento electo* (adición del *enim* y la coma). Donde la *Subida* da: *ira Dei super eos*, la Vulgata expone *Et ira Dei super eos* (Libro Primero, cap. 5 §3), adicionando “*et*”. En otras ocasiones encontramos mudanza en el orden de los elementos en la frase latina, sin repercusiones para el sentido.

⁶⁴⁵ Cf. S. Muñoz Iglesias, “El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del s. XVI”, *Estudios Bíblicos*, V (1946), p. 137-169, p. 142. El original dice: “Insuper eadem

7.1. Evolución del sistema de alegación

Observando detenidamente la *Subida*, rápidamente se percibe que el sistema de alegación sanjuanista presenta diferentes tipos y grados de inserción en el discurso: encontramos citas bíblicas solo en castellano, algunas solo en latín sin traducir, a veces solo contamos con la referencia a los versículos entre paréntesis, y las menos, con una alusión parafraseada o indirecta al texto bíblico⁶⁴⁶. Sin embargo las citas que nos interesan para nuestro estudio son las que se caracterizan como traducción con su original explícito.

En la obra estas citas responden a su vez a diversos esquemas: en unas ocasiones refiere literalmente el texto bíblico en latín seguido de su versión en castellano; en otras, ya avanzada la obra, el fragmento se insiere en el discurso sin presentadores ni enlaces, en castellano, plenamente integrado en la estructura gramatical y apenas perceptible mediante una tipografía cursiva.

En lo que se refiere a la estructura, el primer tipo (que es el que estudiamos) combina de diversas maneras los siguientes elementos:

1. Formulario o frase introductoria (“según se dice”, “como dice David”, etc.)⁶⁴⁷.
2. Texto latino

Sacrosanta Synodus considerans, non parum utilitatis accederé posse Ecclesiae Dei, si ex ómnibus latinis editionibus quae circumferuntur sacrorum librorum, quaeenam pro authentica habenda sit innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et quod nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat”.

⁶⁴⁶ Ejemplos de la *Subida*, ed. cit: citas bíblicas solo en castellano: “Y por eso (el) dice a ella que le ponga en su corazón por señuelo (Ct. 8, 6), donde todas las saetas de amor del aljaba vienen a dar, que son las acciones y motivos de amor” (p. XX). Solo en latín sin traducir: “como se ve haberlo hecho en el primero de los Reyes (23, 9), donde dijo a Abimelec sacerdote: *Applica ad me ephod*, que era una vestidura de las más autorizadas del sacerdote, y con ella consultó con Dios” (p. XX). Solo referencia a los versículos entre paréntesis: “En el libro del santo Tobías (6, 18-22) se figuraron estas tres maneras de noches por las tres noches que el ángel mandó a Tobías el mozo que pasasen antes que se juntase en uno con la esposa” (p. XX). Alusión parafraseada o indirecta al texto bíblico: “Y aquí debemos notar aquella parábola que nuestro Redentor dijo por san Lucas a los once capítulos (v. 5), en que dijo que el amigo había de ir a la media noche a pedir los tres panes a su amigo, los cuales panes significan estas tres virtudes” (p. XX).

⁶⁴⁷ El estudio más acendrado de los formularios se encuentra en Pacho, *op. cit.*, 1951-1954, pp. 311-348.

3. Protocolo o frase de unión entre el texto latino y la versión castellana (“que quiere decir”, “es a saber”, “esto es”, etc.)
4. Versión castellana
5. Aplicación al contexto mediante una frase de enlace

Si focalizamos en la evolución y cambio del sistema de alegación, confrontamos que tanto en el *Cántico Espiritual* como en la *Subida* las citas latinas desaparecen a mediados de ambas obras. No se olvide que ambas pertenecen al mismo estadio redaccional como apunta Pacho.

La Biblia aparece a lo largo de toda la *Subida* como eje constructor del discurso y articulador de la estructura, como autoridad y argumento. Retira el latín de las citas a partir del final del segundo libro, y la literalidad que a ojos de muchos podía ser garantía de veracidad y de seguimiento al magisterio de la Iglesia, desaparece para dejar lugar a un discurso en castellano, si no más “drecho”, por lo menos, más directo⁶⁴⁸. La Biblia es a la *Subida* lo que las cuerdas al escalador⁶⁴⁹. Una de las manifestaciones de este hecho es el léxico: si se analizan las formas y palabras clave de las declaraciones y comentarios, se detecta por parte de San Juan de la Cruz un esfuerzo de habla “llana”⁶⁵⁰. Aunque maneje numerosos cultismos e incluso invente neologismos, la intención que parece guiarlo es la de acercar las realidades trascendentes y abstractas al mundo

⁶⁴⁸ En su personalidad destaca este rasgo de trabajado desapego. También en los arrobos y milagros que se le atribuían se mostró siempre cauto y enemigo de loas; así lo narra su buen conocedor Fray Juan Evangelista, y así lo recoge Teófanos Egido en “Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz)”, *Cuadernos de Historia Moderna*, monográfico 25 (2000), pp. 61-85, p. 71.

⁶⁴⁹ Por su parte, el conjunto de obras de “ascenso” no es despreciable. Nos recuerda San José Lera (*op. cit.*, 2006, pp. 24-25), “Resulta muy sintomático que la reflexión poética central en la obra de fray Luis se produzca en torno a la metáfora crítica de “Monte”, ubicado en la secuencia metafórica de *De los nombres* después de “Camino”, metáforas que en la simbología mística representan el ascenso a la divinidad (recuérdense tan solo la *Subida del Monte Sión*, de Bernardino de Laredo o el *Camino del cielo* del agustino fray Luis de Alarcón en la primera mitad del siglo XVI; y en la segunda, más cerca cronológicamente de fray Luis, la *Subida del Monte Carmelo* de san Juan de la Cruz o el *Camino de perfección* de santa Teresa)”.

⁶⁵⁰ Valga el apunte de Álvaro Huerga, quien en el prólogo a su traducción de la tesis de Wojtyła (*op. cit.*, p. XXI) apostilla: “Ana de Jesús, a quien envió y dedicó el poema del *Cántico*, se lo ha dicho, obligándolo a una explicación más llana. Es decir, a la declaración relativa que subsigue al poema. El sublime vate se cuida de advertir al lector que su prosa no entraña un valor absoluto, sino relativo. Casi de tanteo, integrado de ciencia, de experiencia, de fe, de poesía”.

concreto y material⁶⁵¹. Así lo afirma García Palacios, y lo ejemplifica con la designación de nuevos conceptos relacionados con los sentidos:

San Juan toma como base la clasificación tradicional de los sentidos como ‘primeras facultades o aptitudes para la percepción de las realidades materiales’. A partir de ahí, y a medida que el objeto que puede ser percibido cambie, irá modificando esos términos mediante añadidos sintagmáticos⁶⁵².

Aunque el abandono paulatino del latín podría emanar de un supuesto de “vulgarización” de las materias sacras, San Juan de la Cruz se cuida mucho de “no tirar margaritas a los puercos”⁶⁵³. Ofrece su saber en forma de amor caritativo: enseña al que no sabe y corrige al que yerra, pero con las precauciones aprendidas del cisma reformista. Si bien todos pueden acceder al Sacro conocimiento y no hay en San Juan de la Cruz restricciones por estamento social, tampoco se trata una abierta democratización de la cultura, entendida entonces como la difusión de saberes hacia el “vulgo”. Expresamente en el prólogo nos anuncia a quién se dirige: a “algunas personas de nuestra sagrada Religión de los primitivos del Monte Carmelo, así frailes como monjas”⁶⁵⁴.

Podemos atribuir la desaparición progresiva del latín en la *Subida* y el *Cántico* no solo a factores históricos, en la medida en que la escritura de la obra se encuadra después del Concilio de Trento, sino también a causas censoras y dogmáticas con respecto a las traducciones de la Biblia al vernáculo. El propio Fray Luis de León envía desde la prisión a sus jueces la siguiente aserción: “que jamás había estado prohibido explicar en lengua vulgar los textos escriturarios de los que ya se hubiera hecho una

⁶⁵¹ La selección de vocablos más cultos por sus raíces escolástico-teológicas. Según Pacho (*op. cit.*, 1998b, p. 181) la presencia de cultismos es fácilmente rastreable y está en dependencia de la composición poética que sirve de referencia a los comentarios. El cruce entre poesía y prosa es otro de los factores que determinan el paso de lo “anticuado” a lo “moderno” en la escritura del reformador carmelita.

⁶⁵² García Palacios, *op. cit.*, p. 36.

⁶⁵³ En la *Subida* se refiere a este asunto y al no deber despreciar las comunicaciones y sentimientos recibidos de Dios, diciendo según la autoridad del Evangelio “Que no habemos de arrojar las margaritas a mal (cf. Mt 7, 6)”, (Libro Tercero, cap. 13, p. 420). No obstante matiza que el bien de ellas derivado para el alma surte efecto pasivamente y sin que ésta tenga apegos o deseos de tener tales comunicaciones.

⁶⁵⁴ *Subida*, ed. cit., p. 257.

traducción castellana a los fieles”⁶⁵⁵. Baruzi se pregunta si el santo no soñaba con dar a conocer a aquellos que no la podían conocer, la Biblia misma, sobre todo los libros proféticos, si la obra de San Juan de la Cruz no aclara los textos que los fieles ignoraban y que la piedad popular no podía alcanzar, adhiriéndose así al grupo de escritores del siglo XVI que combinaban la difusión de la Escritura con las exigencias del *Index* de 1559, que exigía que se “entregasen al Santo Oficio” todas las obras donde apareciesen fragmentos en castellano del Evangelio y de las cartas paulinas.

“Hay en efecto, en un Francisco de Osuna o un Juan de la Cruz por ejemplo, una especie de Biblia inserida en el tejido mismo de la obra”. Una especie de Biblia inserta, brillante expresión. El estudioso parisino capta finamente que San Juan de la Cruz, en cuanto místico y creador, no toma de teólogos ni de escritores espirituales el sentido que alega a las palabras. Además, percibe en él dos movimientos conexos: si por un lado resulta lógico que, en general, sea la lengua vulgar la que exprese las citas bíblicas, por otro, también lo es que la lengua latina no sea la que dé cuenta de su experiencia. Por todo esto, concluye, no debe confundirse a San Juan de la Cruz con los que creen que la Escritura puede convertirse en un canto popular, ni con aquellos que la querrían dejar fija en comentarios teológicos: “él la reencuentra, presente en sí mismo, en el curso de su más secreta experiencia y, a menos que prefiera, aquí y allá, ponémosla menos próxima, la incorpora a su propio lenguaje”⁶⁵⁶.

Por su parte, Vilnet reconoce que históricamente no contamos con un testimonio directo de si el santo estaba a favor de esta difusión de las Letras Sagradas en castellano, pero así lo hacen pensar las fuentes de su cultura, su respeto por el texto sacro, y su práctica en la dirección de almas⁶⁵⁷.

⁶⁵⁵ Baruzi, *op. cit.*, 1922, p. 38: “qu’il n’a jamais été défendu d’expliquer en langue vulgaire les textes scripturaires dont une traduction castillane a déjà été livrée aux fidèles [...] Il y a en effet, chez un Francisco de Osuna ou un Jean de la Croix par exemple, une sorte de Bible insérée dans le tissu même de l’œuvre”. Las traducciones son nuestras.

⁶⁵⁶ Baruzi, *op. cit.*, 1922, pp. 38-40: “il la retrouve, présente en lui, au cours de sa plus secrète expérience et, à moins qu’il ne lui plaise, çà et là, de nous la rendre moins proche, il l’incorpore à son propre langage”.

⁶⁵⁷ Vilnet, *op. cit.*, pp. 8-9; “C’était en effet una hardiesse pour l’époque, et peut-être une rupture dans l’Ordre. Car il n’y avait pas trente ans que Nicolas Audet, l’éminent prieur général des Carmes, avait publiquement approuvé Alphonse de Castro refusant à son pays les traductions populaires de la Bible. [...] ce même Nicolas Audet avait prescrit, dans les couvents de l’Ordre, une leçon quotidienne d’Écriture Sainte”.

El saber latín, como hemos visto, suponía un motivo de segregación entre cultos e incultos. Las monjas tampoco tenían acceso a aprender latín; de ahí, en parte, la profusión de libros espirituales. San Juan de la Cruz no cede a ambigüedades que podrían nublar la claridad pretendida: sí conviene celar las enseñanzas sutiles para que no sean presa de herejía y su malinterpretación las aleje del propósito inicial para el que fueron creadas: “Detrás del romance y de aquellos que lo promocionaban en conexión con las disciplinas sacras, en primer lugar con la Escritura, podían sospecharse, no sin fundamento, disposiciones menos ortodoxas”⁶⁵⁸. El afán declarativo sirve asimismo como protección y muro de contención frente a posibles desvíos interpretativos y falsas doctrinas.

No parece que retirase el latín para alejarse de las fuentes y acercarse al vulgo, pues entre los destinatarios de sus obras hubo religiosos doctos e indoctos; él insiste en que la falta de cultura latina no constituía valladar para el acceso a lo divino. Aunque el temor infundido por los procesos inquisitoriales y las presiones conciliares condicionase el estilo, tal vez solo buscaba mayor simplicidad y una lectura más fluida.

En efecto, la *Subida* retrata con exactitud la necesidad de irse desprendiendo de elementos inútiles, tanto en lo material como en lo espiritual, de manera que este cambio en sus criterios como escritor constituiría apenas otra prueba factible de la necesidad de ir “del todo a la nada” y “por la nada al todo”, en testimonio de su propio paulatino desapego. Las últimas obras del autor son más ceñidas en la frase evitando pleonasmos y son también más “terminadas” en su estructura. Todo indica que hay un progresivo destilado: su estilo se irá haciendo más certero, más afilado y exacto en la relación entre el querer decir y lo dicho, con un lógico decrecimiento de la necesidad de circunloquios, demostraciones y excursos. Sigue comentando, pero el calibre de sus comentarios gana en diafanidad y ajuste; se independiza, no de la necesidad de autoridades, que aumenta, sino de la referencia en latín. La Escritura, como expuso Vilnet, “la incorpora a su propio lenguaje”.

Corrían muchos libros devocionales y ascéticos, sin embargo no parece que eliminase las citas en latín porque pensase que el libro excedería el público religioso inicial. Aunque su objetivo primero pudo verse transformado a medida que el

⁶⁵⁸ S. Álvarez Turienzo, *Fray Luis de León. Valor de actualidad de su estilo intelectual y humano*, (Lección inaugural del curso académico 73-74), Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1973, pp. 32-33.

comentario se convertía en tratado, en todas las revisiones y correcciones mantuvo su dedicatoria a las almas religiosas en el prólogo, y no a las masas. Elimina, en realidad, el latín, pero no las citas bíblicas, que aumentarán a lo largo del libro. Las va sustituyendo por su versión castellana.

Otra hipótesis es la de si reescribió estas “traducciones” después: es bien sabido que la obra no vio la luz sino en condiciones póstumas en 1616, porque las prohibiciones de la época en que fue escrita se habían endurecido⁶⁵⁹. Aunque en un principio comenzase a escribir sin pensar en una publicación masiva, llegado a cierto punto de la obra, por la tesitura que el asunto alcanza, percibe que el objetivo cambia, y con él, lo hará el estilo, entre cuyas manifestaciones está la de eliminar las citas en latín.

También hay que tener en cuenta que en el prólogo él mismo declara que no hará uso de experiencias personales ni otras conocidas por su contacto con los religiosos y religiosas en su condición de director de almas (a las que debe el secreto de confesión). Tampoco, dice, hará uso del conocimiento científico, sino que en todo prefiere apoyarse fundamentalmente en las Escrituras, a las que considera fuente de verdad. Hay en ello una lección intrínseca: él mismo se hace ejemplo de lo que predica al dejar el conocimiento del mundo, más evidente, para basarse solo en lo que Dios nos ha dejado como testimonio, aunque el camino implique noche oscura. Y no usará ese conocimiento, según Aptel, sino cuando las Divinas Escrituras aporten confirmación y luz (“lorsque des textes des divines Écritures seront venut donner confirmation et lumière”), desechando por tanto todo lo que no pueda ser corroborado mediante las Escrituras:

Innegablemente, se pueden descubrir fácilmente en la obra escrita de Juan de la Cruz, puesto que toma la Escritura en el sentido alegórico, algunas pedrerías falsas o de un gusto dudoso, pero qué es eso ante el precio de centenas de verdaderas perlas, extraídas con buen juicio de la Biblia e inseridas artísticamente en el lugar acertado. [...] Juan de la Cruz no utiliza la Biblia como elemento de una demostración rigurosa. Busca solamente aclarar una experiencia vivida, que él expresa en todos los límites de lo

⁶⁵⁹ Marcel Bataillon, *Erasmus et l'Espagne*, Paris, Librairie E. Droz, 1937, p. 795. Tanto las obras de Santa Teresa como las de San Juan resultaban sospechosas por su afinidad con el reformismo, el iluminismo e, incluso, el luteranismo; lo que, a su vez, podría explicar que sus libros se publicasen de manera póstuma.

posible. [...] El propósito de Juan de la Cruz, en sus escritos, es “espiritual”. Y la utilización que hace de la Biblia reposa en los límites de su obra: “aclarar la doctrina de la vida interior y la descripción de la ascensión de las almas”⁶⁶⁰.

En consecuencia, es plausible suponer con Aptel que su *traducir* sería guiado principalmente hacia la iluminación de las almas que le eran encomendadas en virtud de su condición de Director espiritual, aunando sus múltiples facetas como teólogo, exégeta o glosador, pero desplazando sabiamente la vanidad inherente a la autoría, las posibles acusaciones de tergiversación herética de sentidos en las Escrituras.

En la fase inicial el esquema de esta evolución suele ser el que sigue:

Frase de introducción + original latino + frase de enlace 1 + versión romance + frase de enlace 2 + explicación del sentido.

Por ejemplo:

Y luego dice adelante, para dar a entender la sequedad en que esta tal alma queda, dando aviso y diciendo: *Prohibe pedem tuum a nuditate, et guttur tuum a siti*; que quiere decir: Aparta tu pie, esto es, tu pensamiento, de la desnudez, y tu garganta de la sed (2,25), es a saber: tu voluntad del cumplimiento del apetito que hace más sequía⁶⁶¹.

En una segunda fase de escritura, el autor pasa a simplificar el esquema eliminando el original latino:

⁶⁶⁰ “Il est indéniablement possible, et facile de découvrir dans l’oeuvre écrite de Jean de la Croix, lorsqu’il pren l’Écriture au sens allégorique, quelques pierreries fausses ou d’un goût douteux, mais qu’est-ce que cela au prix de centaines de vraies perles, tirées à bon escient de la Bible et serties artistement au bon endroit. [...] Jean de la Croix n’utilise pas la Bible comme élément d’une démonstration rigoureuse. Il cherche seulement à en éclairer une expérience vécue, qu’il exprime dans toutes les limites du possible.

[...] Le but de Jean de la Croix, dans ses écrits, est “spirituel”. Et l’utilisation qu’il y fait de la Bible reste dans les limites de son oeuvre: éclairer la doctrine de la vie intérieure et la description de l’ascension des âmes” (Aptel, *op. cit.*, pp. 124-125).

⁶⁶¹ *Subida*, ed. cit., L1.C6§6, p. 273.

Frase de introducción + versión romance + frase de enlace 1 + explicación del sentido

Por ejemplo:

Y que san Pablo (1 Tes. 5, 19) dice: No queráis apagar el espíritu. Y el Esposo a la Esposa (Ct. 8, 6): Ponme como señuelo sobre tu corazón, como señuelo sobre tu brazo, lo cual ya es alguna aprehensión⁶⁶².

Veamos otro ejemplo de este segundo tipo de esquema:

Y así las ha de dejar habiendose en ellas pasiva y negativamente; porque entonces Dios mueve al alma a más que ella pudiera ni supiera. Que, por eso, dijo el profeta (Hab. 2, 1): Estare en pie sobre mi custodia y afirmare el paso sobre mi munición, y contemplare lo que se me dijere; que es como si dijera: levantado estare sobre toda la guardia de mis potencias, y no dare paso adelante en mis operaciones, y así podre contemplar lo que se me dijere, esto es, entender e gustare lo que se me comunicare sobrenaturalmente⁶⁶³.

En ocasiones, en algunas variantes, da incluso lugar a “explicaciones de explicaciones”:

Frase de introducción + versión romance + frase de enlace 1 + explicación del sentido + frase de enlace 2 + explicación del sentido 2, etc.

Por ejemplo, en el siguiente párrafo puede verse como abunda sobre los términos clave anteriormente ya entresacados para su argumentación: el señuelo, la aljaba, las saetas:

⁶⁶² *Subida*, ed. cit., L3.C13§2, p. 420.

⁶⁶³ *Subida*, ed. cit., L3.C13§2, p. 421.

Y lo que también se alega del Esposo (Ct. 8, 6) entienda aquello del amor que pide a la Esposa, que tiene por oficio entre los amados de asimilar el uno al otro en la principal parte de ellas. Y por eso (el) dice a ella que le ponga en su corazón por señuelo (Ct. 8, 6), donde todas las saetas de amor del aljaba vienen a dar, que son las acciones y motivos de amor, porque todas den en el estandarte allí por señuelo de ellas, y así todas sean para él, y así se asemeja el alma a él por las acciones y movimientos de amor, hasta transformarse en él. Y dice que le ponga también como señuelo en el brazo, porque en él está el ejercicio de amor, pues en él se sustenta y regala el Amado⁶⁶⁴.

De manera que los fragmentos aquí aducidos constituyen en resumen las tres fases consecutivas de la obra, en orden de inicio al final, de la tendencia decreciente de la que venimos hablando, no solo de erradicación del original latino y su sustitución por el romance, sino el aumento progresivo de frases bíblicas insertas dentro del discurso a modo de alusiones en las que no se detiene a colocar la referencia por considerarlas lugares suficientemente conocidos, por ejemplo:

Y que, claro está que, pues Dios lo da, para bien lo da y buen efecto hará; que no habemos de *arrojar las margaritas a mal*. Y aun es género de soberbia no querer admitir las cosas de Dios, como que sin ellas, por nosotros mismos, nos podemos valer⁶⁶⁵.

En este caso las “margaritas” ya ni siquiera son aclaradas. Son una metáfora bastante transparente incluso para quienes no conocen la parábola de la que procede. En numerosas ocasiones, a medida que avanza la obra, el fragmento se inserta con mayor naturalidad en el propio discurso, sea porque se adapta gramaticalmente, o porque el discurso propio ya viene teñido y contagiado de lenguaje bíblico. Véanse sendos ejemplos:

Porque el ejercicio de estos tiene inmediato respecto al provecho de los hombres y para ese provecho y fin los da Dios, como dice san Pablo (1 Cor. 12, 7), que a ninguno se da

⁶⁶⁴ *Subida*, ed. cit., L3.C13§2, p. 421.

⁶⁶⁵ *Subida*, ed. cit., L3.C13§2, p. 420. Cursiva nuestra.

espíritu sino para provecho de los demás; lo cual se entiende de estas gracias; mas los espirituales, su ejercicio y trato es sólo del alma a Dios y de Dios al alma, en comunicación de entendimiento y voluntad, etc., como diremos despues⁶⁶⁶.

Que, pues mandaba a sus fieles (Mt. 10, 19) que no tuviesen cuidado de lo que habían de hablar, ni cómo lo habían de hablar, porque era negocio sobrenatural de fe, tambien querrá que, pues el negocio de estas obras no es menos, se aguarde el hombre a que Dios sea el obrero, moviendo el corazón, pues en su virtud se ha de obrar toda virtud (Sal. 59, 15). Que por eso los discípulos en los Actos de los Apóstoles (4, 29-30), aunque les había infundido estas gracias y dones, hicieron oración a Dios, rogándole que fuese servido de extender su mano en hacer señales y obras y sanidades por ellos, para introducir en los corazones la fe de nuestro Señor Jesucristo⁶⁶⁷.

como lo hizo con los hijos de Israel cuando hacían fiesta cantando y bailando a su ídolo, pensando que hacían fiesta a Dios, de los cuales mató muchos millares (Ex. 32, 7-28); o como con los sacerdotes Nadab y Abiú hijos de Aarón, a quien mató Dios con los incensarios en las manos porque ofrecían fuego ajeno (Lv. 10, 1-2); o como al que entró en las bodas mal ataviado y compuesto, al cual mandó el rey echar en las tinieblas exteriores atado de pies y manos (Mt. 22, 12-13)⁶⁶⁸.

Otro efecto de esta tendencia a la fusión con el lenguaje bíblico es la “ebriedad” de autoridades, que se enlazan unas con otras interminablemente. La capacidad de explicar con propias metáforas se reduce y prefiere explicar la Biblia con la Biblia misma:

Y no quiero traer aquí más testimonios en cosa tan clara, porque tampoco acabaría de alegar Escritura, porque ¿cuándo acabaría de decir los males que de ellas dice Salomón en el Eclesiastes? El cual, como hombre que habiendo tenido muchas riquezas y sabiendo bien lo que eran, dijo que todo cuanto había debajo del sol era vanidad de vanidades, aflicción de espíritu y vana solicitud de ánimo (1, 14); y que el que ama las riquezas no sacará fruto de ellas (5, 9); y que las riquezas se guardan para mal de su

⁶⁶⁶ *Subida*, ed. cit., L3.C30§2, p.456.

⁶⁶⁷ *Subida*, ed. cit., L3.C31§7, pp. 459-460.

⁶⁶⁸ *Subida*, ed. cit., L3.C38§3, p. 471.

señor (5, 12), según se ve en el Evangelio (Lc. 12, 20), donde a aquel que se gozaba porque tenía ganados muchos frutos para muchos años, se le dijo del cielo: Necio, esta noche te pedirán el alma para que venga a cuenta, y lo que allegaste, ¿cómo será? Y, finalmente, cómo David (Sal. 48, 17-19) nos enseña lo mismo, diciendo que no tengamos envidia cuando nuestro vecino se enriqueciere, pues no le aprovechará nada para la otra vida; dando allí a entender que antes le podríamos tener lástima⁶⁶⁹.

Llega a veces incluso a hilvanarlas en un ritmo rápido, casi entrecortado, en una secuencia de tintes narrativos que nos recuerda al tono expresivo y teatral de algunos sermones:

porque a María Magdalena (Mt. 28, 1-8) primero le mostró vacío el sepulcro y después que se lo dijese los ángeles -porque la fe es por el oído, como dice san Pablo (Rm. 10, 17)- y oyendolo, lo creyese primero que lo viese. Y aunque le vio fue como hombre común, para acabarla de instruir, en la creencia que le faltaba con el calor de su presencia (Jn. 20, 11-18). Y a los discípulos primero se lo envió a decir con las mujeres, después fueron a ver el sepulcro (Mt. 28, 7-8; Jn. 20, 1-10). Y a los que iban a Emaús primero les inflamó el corazón en fe que le viesen, yendo el disimulado con ellos (Lc. 24, 15); (y), finalmente, después los reprendió a todos (Mc. 16, 14) porque no habían creído a los que les habían dicho su resurrección; y a Santo Tomás (Jn. 20, 29), porque quiso tomar experiencia en sus llagas, cuando le dijo que eran bienaventurados los que no viéndole le creían⁶⁷⁰.

No se trata de un caso aislado, a medida que avanza la obra, prolifera este “encadenamiento” de pasajes bíblicos en romance, donde uno explica al otro sin fin. Basten dos ejemplos más:

(Pues gozarse sobre la mujer o sobre el marido, cuando claramente no saben que sirven a Dios mejor en su casamiento, también sería vanidad; pues antes debían tener confusión, por ser el matrimonio causa, como dice san Pablo (1 Cor. 7, 33-34) de que,

⁶⁶⁹ *Subida*, ed. cit., L3.C18§2, p. 429.

⁶⁷⁰ *Subida*, ed. cit., L3.C31§8, p. 420.

por tener cada una puesto el corazón en el otro, no le tengan entero con Dios. Por lo cual dice (1 Cor. 7, 27) que si te hallases libre de mujer, no quieras buscar mujer, porque ya que se tenga, conviene que sea con tanta libertad de corazón como si no la tuviese. Lo cual, juntamente con lo que habemos dicho de los bienes temporales, nos enseña el (1 Cor. 7, 29-31) por estas palabras, diciendo: Esto es cierto lo que os digo, hermanos, que el tiempo es breve; lo que resta es que los que tienen mujeres sean como los que no las tienen; y los que lloran, como los que no lloran; y los que se gozan, como los que no se gozan; y los que compran, como los que no poseen; y los que usan de este mundo, como los que no le usan)⁶⁷¹.

Y tambien por eso mandó Dios al mismo Moises (Ex. 18, 21-22) que pusiese por jueces a los que aborreciesen la avaricia, porque no se les embotase el juicio con el gusto de las pasiones. Y así dice que no solamente no la quieran, sino que la aborrezcan. Porque, para defenderse uno perfectamente de la afección de amor, hase de sustentar en aborrecimiento, defendiendose con el un contrario del otro. Y así, la causa por que el profeta Samuel fue siempre tan recto e ilustrado juez es porque, como el dijo en el libro de los Reyes (1 Re. 12, 3), nunca había recibido de alguno alguna dádiva⁶⁷².

El punto siguiente de esta evolución viene marcado por ejemplos donde aparece la mera referencia a los versículos entre paréntesis; se diría que para evitar tener que interrumpir su propia corriente de pensamiento, se deshace de toda y cualquier rigidez y la necesidad de los ajustes gramaticales para pasar a narrar con ejemplos extraídos de las Escrituras, esta vez sin ninguna pretensión ni alarde de literalidad, sino relatando apenas aquello que resulta significativo para su argumentación:

y tanto asimiento tienen en esto como Micas en sus ídolos o como Labán, que el uno salió de su casa dando voces porque se los llevaban (Jue. 18, 24), y el otro, habiendo ido mucho camino y muy enojado por ellos, trastornó todas las alhajas de Jacob, buscándolos (Gn. 31, 34)⁶⁷³.

⁶⁷¹ *Subida*, ed. cit., L3.C18§6, p. 431.

⁶⁷² *Subida*, ed. cit., L3.C19§4, p. 432.

⁶⁷³ *Subida*, ed. cit., L3.C35§4, p. 465.

Aun podemos detectar otro grado de síntesis en este proceso; se trata de la acumulación de referencias en torno a un tema, simplemente mencionadas entre paréntesis. Si hasta ahora aducía de una en una, ahora el desarrollo de sus temas ha alcanzado tal grado de abstracción que permite ser ejemplificado con varios pasajes, véase la cursiva con que resaltamos la acumulación de referencias:

Y muchas veces suele nuestro Señor obrar estas mercedes por medio de aquellas imágenes que están más apartadas y solitarias. Lo uno, porque con aquel movimiento de ir a ellas crezca más el afecto y sea más intenso el acto. Lo otro, porque se aparten del ruido y gente a orar, como lo hacía el Señor (*Mt. 14, 23; Lc. 6, 12*). Por lo cual, el que hace la romería, hace bien de hacerla cuando no va otra gente, aunque sea tiempo extraordinario; y, cuando va mucha turba, nunca yo se lo aconsejaría, porque, ordinariamente, vuelven más distraídos que fueron. Y muchos las toman y hacen más por recreación que por devoción.

De manera que, como haya devoción y fe, cualquiera imagen bastará; mas si no la hay, ninguna bastará. Que harta viva imagen era nuestro Salvador en el mundo y, con todo, los que no tenían fe, aunque más andaban con el y veían sus obras maravillosas, no se aprovechaban. Y esa era la causa por que en su tierra no hacía muchas virtudes, como dice el evangelista (*Mt. 13, 58; Lc. 4, 24*)⁶⁷⁴.

Cuando pareciera que ninguna modificación se podría ya añadir a este proceso, encontramos aun una más, casi al final de la obra; se trata de una reconstrucción resumida de una escena, más alejada de su original de lo que nos tiene acostumbrados, con palabras que no están en el original, como “aneja”, “acomodado”. La distancia que se abre respecto a la literalidad es mayor:

En lo cual nos conviene tomar aquello que responde nuestro Salvador a la mujer samaritana, cuando le preguntó que cuál era más acomodado lugar para orar, el templo o el monte; le respondió que no estaba la verdadera oración anexa al monte ni al templo,

⁶⁷⁴ *Subida*, ed. cit., L3.C36§3, p. 468.

sino que los adoradores de que se agradaba el Padre son los que le adoran en espíritu y verdad (Jn. 4, 23-24)⁶⁷⁵.

Veamos el original en el Evangelio de San Juan (4, 19-24), para percibir esta distancia:

Dícele la mujer: "Señor, paréceme que tú eres profeta. Nuestros padres adoraron en este monte, y vosotros decís que en Jerusalén es el lugar donde es necesario adorar". Dícele Jesús: "Mujer, créeme, que la hora viene, cuando ni en este monte, ni en Jerusalén, adoraréis al Padre. Vosotros adoráis lo que no sabéis; nosotros adoramos lo que sabemos: porque la salud viene de los Judíos. Mas la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque también el Padre tales adoradores busca que le adoren. Dios es espíritu; y los que le adoran, en espíritu y verdad es necesario que adoren"⁶⁷⁶.

Vista la evolución en el modo de integrar la cita bíblica, cabe pensar que, así como los literatos introducen intertextualidades a partir de textos que admiran, del mismo modo el poeta carmelita tiende a reproducir en su escritura fragmentos del Texto Sagrado; no pretende plagiar, sino que en su admirativa emulación siempre consta la suficiente distancia como para que el lector perciba que se trata de una inserción del texto sacro y no de sus propias palabras. En el estilo, recuerda más los comentarios patrísticos y las homilías.

Vilnet crea la siguiente fórmula para las alegaciones de la primera redacción del *Cántico*⁶⁷⁷:

i (fórmula de introducción) +L (latín) +p (protocolo) + E (español)

Esta fórmula se reduce en la segunda redacción al esquema siguiente:

⁶⁷⁵ *Subida*, ed. cit., L3.C39§2, p. 472.

⁶⁷⁶ La Santa Biblia, 1969, p. 106.

⁶⁷⁷ Vilnet, *op. cit.*, p. 223.

i + E

Y si todavía se coteja el *Cántico A* con el *Cántico B* se verá que:

i +L + p + E

se convierte en la segunda redacción en

i +EL + p + E

donde EL es una traducción española más rigurosa.

Es precisamente esta misma evolución la que encontramos en la *Subida*. Pacho, por su parte, sostiene que el abandono de las citas en latín obedece más a sugerencias extrañas que a una modificación personal de los criterios redaccionales:

Los primeros lectores de los cuadernillos manuscritos encontraban lenta y sobrecargada la fórmula de las alegaciones sagradas. No veían la necesidad de repetir dos veces –en latín y en castellano- el mismo texto. El ritmo sufría fracturas inútiles. Debieron de ser las Descalzas y otras personas ayunas en latín las que más influyeron en la supresión de la lengua culta. Al leer el *Cántico espiritual* (y acaso los cuadernos ya divulgados de la *Subida*) o se saltaban las frases latinas o las maltrataban dolorosamente. En la lectura comunitaria los tropezones eran particularmente sensibles. Cuando las hijas espirituales del Santo se dedicaban a transcribir sus escritos ponían en la tarea el mejor deseo de fidelidad, pero dejaban casi siempre malparados e ininteligibles los textos latinos. Lo podemos comprobar todavía hoy al tropezarnos con manuscritos de semejante proveniencia. Estos, y otros motivos parecidos, indujeron a suprimir el obstáculo del latín, haciendo más ágil la prosa de la *Subida* en su segunda mitad⁶⁷⁸.

⁶⁷⁸ Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 258.

Dan la razón a don Eulogio por un lado las prohibiciones de Biblias, clásicos y textos doctrinales en lengua vernácula, no en latín; y por otro las numerosas excepciones que se contemplaban a la hora de permitir la posesión de libros prohibidos. Así que el que las citas literales se interrumpían en la *Subida* posiblemente debe también mucho al cambio radical del orden político y religioso en lo que atañe al estado de la traducción y difusión del texto sagrado, que pasa de ser referido de manera literal en latín “fragmentariamente” y mediante glosas, a poder ser citado directamente en castellano. No es descartable que el Santo contemplase con agrado el poder colocar el texto sagrado a disposición de sus monjas carmelitas, en una versión accesible y fuera de riesgos, puesto que su condición femenina les dificultaba el acceso a las Escrituras y al latín. Pacho achaca, en definitiva, el abandono del latín a criterios estilísticos del propio autor,

Durante un periodo de tiempo optó por la fórmula más larga y monótona de los textos en latín con su correspondiente versión castellana. Cada cita comprende los siguientes elementos: frase de introducción, texto latino, frase de unión con la traducción, versión española y acomodación a la doctrina que motiva la referencia. En un segundo momento el Santo abandonó el latín, reduciendo el esquema de las citas así: frase de introducción, texto en castellano y acomodación. Son de la primera época el CA (el indudablemente genuino) y la mitad de la *Subida* (hasta el capítulo 28 del libro segundo); de la segunda, la *Noche*, la *Llama* y lo restante de la *Subida*⁶⁷⁹.

El estudio pormenorizado de sus traducciones lanza más luz sobre la cuestión. La observación del corpus de citas bíblicas latinas permite afirmar que la literalidad respecto a la Vulgata es la regla, pero con algunas adaptaciones sustanciales al contenido: no suele reducir las palabras del original. Su castellano no está plagado de latinismos sino que resulta visible su esfuerzo de adecuación a un habla llana, no privada de cultismos e incluso neologismos. Lo que más despunta en su castellano bíblico, por llamarlo así, es un consistente denuedo por acomodar la traducción a la explicación que le sigue, siempre ligada a la batalla contra los vicios (apetitos e

⁶⁷⁹ *Ibidem*, pp. 298-299.

instintos) mediante la mortificación de las potencias del alma y el desarrollo parejo de las virtudes teologales.

La versión castellana parece realizada *ad hoc* por el santo, siguiendo un patrón bastante literal. Lo que llama la atención es que sus traducciones ven injeridas al original frecuentes adiciones y ampliaciones (que suman una palabra, sintagmas e incluso proposiciones subordinadas). Dado que en los tres libros de la *Subida* disemina numerosas citas, el lector llega a acostumbrarse a esta manera de hacer, y podría decirse que casi aguarda el resultado pseudo-masticado, y no el producto en crudo.

No conviene tampoco pasar por alto el conflicto suscitado por la existencia de una lengua de poder o dominante, pues juega un papel definitivo. Respetar la alteridad y no el canon del opresor son tendencias esgrimidas por la crítica actual pero que poco eco tenían entre los traductores del s. XVI⁶⁸⁰.

La tendencia domesticadora caracterizó la traducción de lenguas subordinadas o de menor prestigio a lenguas dominantes o de mayor prestigio. En palabras del filósofo y traductor alemán Friedrich Schleiermacher: “O el traductor deja lo más posible al escritor en reposo y hace al lector moverse en dirección a él; o deja al lector lo más posible en reposo y hace que el escritor se mueva en la dirección de este”⁶⁸¹.

Hay, en este sentido, una traducción “domesticadora”, usando el término de Lawrence Venuti, que se manifiesta básicamente en las selecciones léxicas y en las estructuras sintácticas⁶⁸². En San Juan de la Cruz se percibe el intento de adecuación a la gramática romance; busca que el texto de destino no sea opaco ni complicado, que se inserte de manera fluida en la mentalidad de la comunidad receptora, sin agredir sus principios, y por extensión a la cultura religiosa del momento, sin transgresiones. No hay una domesticación del texto original (intocable en su calidad de sagrado) sino del

⁶⁸⁰ Lia Schwartz, “Siglos de Oro: Cánones, repertorios, catálogos de autores”, en *Insula*, 600 (1996), pp. 9-12, p. 9: “los cánones, plurales, modelan o reflejan los valores, intereses e ideologías de una sociedad en coyunturas específicas de su desarrollo. Estos van cambiando, pues, a medida que se alteran los conjuntos de normas y convenciones que gobiernan la producción de textos literarios y los grupos que ejercen el poder en una sociedad histórica y sus instituciones culturales”.

⁶⁸¹ Schleiermacher, 1823, *apud* Berman, *op. cit.*, p. 263. Antoine Berman, *A prova do estrangeiro*, Bauru, São Paulo, EDUSC, 2002.

⁶⁸² L. Venuti, *The Translator's invisibility*, Routledge, London, 1995. En las pp. 17-18 dedica buena parte de su obra a desenmascarar siglos de traducción “domesticadora”. Emplea las teorías de Derridá: “Because meaning is an effect of relations and differences among signifiers along a potentially endless chain [...], it is always differential and deferred, never present as an original unity” “Both foreign text and translation are derivative”.

texto resultante, en la medida en que este se ha de ajustar al canon cultural imperante, al tiempo que ha de adecuarse al propósito perseguido en la obra.

En tiempos más recientes las aportaciones de Even-Zohar han contribuido a desarrollar la oposición lengua de poder y cultura sometida o minoritaria, con su teoría de los polisistemas. Básicamente el israelita trabaja con las oposiciones: céntrico/periférico, bajo/alto, primario/secundario, canónico/no canónico, etc.

La teoría de los polisistemas resulta muy afortunada para describir la gran heterogeneidad de los conjuntos considerados: sistema, código, periodo, horizonte de expectativas... En un polisistema los autores y géneros no canónicos dependen de los establecidos, y rivalizan con ellos.

Algunos autores actuales han encontrado que en la literatura minoritaria la huella del autor tiene un viso político o ideológico explícito⁶⁸³. Si la doctrina de San Juan ostenta el rango de ideología, este concepto de “explícito viso ideológico” se opondría a la supuesta “invisibilidad” del traductor. Sin embargo, es notorio que el carmelita no solo se hace visible en sus traducciones, sino que expone abiertamente su propia interpretación del texto madre, salvadas las pertinentes matizaciones. Esgrime tácitamente su autoría. No la esconde, así consta como declaración de principios: su capacidad expresiva está subordinada al Magisterio de la Iglesia y de la Tradición desde las primeras páginas de la *Subida*. Se traduce a sí mismo cuando interpreta su poema. Suyas son también las interpretaciones de la Biblia. No hay huida (invisibilidad) ni máscaras (viso explícito).

Por otro lado, en continuidad con estas ideas, conviene reflexionar sobre un hecho particular: la petición que los discípulos le hacen de que explique sus poemas los extrae de alguna manera de su condición literaria inicial (sin negarla, la pasa a segundo plano) y pasa a atribuirles una función hermética, adoctrinadora e incluso mistagógica.

⁶⁸³ Jennifer Levasseur & Kevin Rabalais, “Interview to Vikram Chandra”, *Glimmer Train Stories*, 40 (2001), pp. 160-174: “You can see the translator’s reshaping hand, which obviously has an explicit political, ideological intent” (2001, p. 163) dice Chandra a propósito de una traducción domesticadora realizada desde la ideología colonial. Creadores transculturales como Chandra no traducen desde la domesticación ni asimilan las diferencias lingüísticas y culturales del original, sino que apuestan vigorosamente por la rica posibilidad de transmitir aspectos culturales específicos. Así lo hace San Juan cuando deja el original “ephod”, por ejemplo; se dejaban en la forma original los objetos de otra cultura que no tuviesen un equivalente en la cultura de destino. No ocurre así con “dracma”, “óbolo”, o con los topónimos bíblicos, que unas versiones optan por traducir y otras únicamente adaptan su sonoridad en la lengua original a la fonética de la lengua de destino.

Los lectores exigen que se altere el género, que se pase de un código literario a un código genérico⁶⁸⁴. El repertorio de códigos usados por lectores y receptores es tan amplio como el empleado por el autor. Lo nuevo se lee con los códigos viejos, lo viejo con códigos nuevos. La vivencia estética interviene en la percepción en maneras a veces previstas por el autor, a veces no. El contacto de la interioridad de la obra con la exterioridad del sistema encierra una “distancia estética”, es la tercera de las tesis de Jauss⁶⁸⁵.

En cuanto a la forma, según nuestro estudio, parece que su manera de citar no se aleja mucho de la tradición de libros espirituales de la época, que heredan el estilo de los comentarios de la Biblia y que suponían una transición entre el Libro Sagrado y lo que llegaba al vulgo⁶⁸⁶. San Juan no se sitúa en el terreno de la exégesis como Fray Luis de León; no persigue la literalidad ni es lingüista. El Místico Doctor se sitúa con esta obra, antes bien, en el nutrido grupo de escritores de esas “obras puente” al que ya aludiera Menéndez Pelayo: efectivamente, el pueblo y las mujeres disponían de las traducciones en verso de los libros poéticos, que nunca se prohibieron, así como de comentarios, paráfrasis y numerosos libros de devoción. En ellos se les daba, “primorosamente engastada, una buena parte del divino texto. Fácil sería hacer una hermosa Biblia reuniendo y concordando los lugares que traducen nuestros ascéticos⁶⁸⁷.

⁶⁸⁴ Desarrollamos estas ideas a partir de las de Douwe W. Fokkema, “The Concept of Code in the Study of Literature”, *Poetics Today* 6 (4), (1985), pp. 643–656, pp. 645-646, quien destaca cinco entre los múltiples códigos estudiados: el código lingüístico, el literario, el genérico, el código de grupo y el idiolecto del autor.

⁶⁸⁵ Citado por C. Guillén, *op. cit.*, p. 364.

⁶⁸⁶ Por otra parte, dado que los tiempos inquisitoriales inhibían la traducción y exégesis bíblica en romance, se torna lícito “declarar” y no tanto traducir, de ahí que encontremos algunos “lobos vestidos de oveja” y libros de dudosa reputación bajo títulos y portadas que los clasifican como “paráfrasis”, “declaraciones”, antes que como “traducciones”, etc. *Vid.* Javier San José Lera, *op. cit.*, 2006, pp. 19-44.

⁶⁸⁷ “La imprenta comenzó a difundir las Escrituras en lengua vulgar desde muy temprano. Y quizá la primera muestra entre nosotros fue el Psalterio, de la Biblioteca Nacional de París, al que siguió un Pentateuco impreso por los judíos, y luego la Biblia ferrariense (*sic*), que era casi la única que en España circulaba cuando los edictos de prohibición vinieron. La cual fue tan rigurosa en el Índice de Valdés, que hasta se mandó recoger y entregar al Santo Oficio los libros de devoción en que anduviesen traducidos pedazos de los Evangelios y Epístolas canónicas, etc. Más adelante este rigor amansó, y aún en España vino a quedar en vigor la regla cuarta del Índice tridentino, que deja al buen juicio del obispo o del inquisidor, previo consejo del párroco o confesor del interesado, conceder o no la lectura de la Biblia en lengua vulgar por licencia *in scriptis*. Y, a decir verdad, la privación no era grande; porque ¿quién no sabía latín en el siglo XVI? Pues todo el que lo supiese, aunque fuera un muchacho estudiante de gramática, estaba autorizado para leer la Vulgata sin notas. Y el pueblo y las mujeres tenían a su disposición las traducciones en verso de los libros poéticos, que jamás se prohibieron; ciertos comentarios y paráfrasis y muchos libros de devoción, en que se les daba, primorosamente engastada, una buena parte del divino texto. Fácil sería hacer una hermosa Biblia reuniendo y concordando los lugares que traducen

Cabe destacar que el Índice Quiroguiano (1583-1584) en su regla sexta repetía la prohibición de editar la Biblia en lengua vulgar, pero no

las cláusulas, sentencias o capítulos que allí anduvieren insertos en los libros católicos que los explican o alegan; ni menos las epístolas y Evangelios que se cantan en la misa por el discurso del año, no estando de por sí solas, sino juntamente con los sermones o declaraciones que, para edificación de los fieles se han compuesto o compusieren por autores católicos⁶⁸⁸.

Si reparamos en el proceso de creación de la obra, la *Subida del Monte Carmelo* parece, además, fruto es una compilación de notas y apuntes, avisos, billetes y escritos breves, de una conjunción de experiencias propias y ajenas, de una abstracción de categorías a partir de datos concretos extraídos, en su calidad de director espiritual, a partir de las almas a las que acompaña en su proceso de ascensión⁶⁸⁹. San Juan de la Cruz construye este manual a lo largo de muchos años, lo gesta. En este gestar, cuando la oportunidad proveyese información pertinente o relevante para su obra (tanto la liturgia como la devoción ofrecían muchas), el Santo la anotaría para incluirla. Así quizá acumuló las citas que acompañan a cada estadio de la *Subida*, auxiliado por su portentosa memoria y su excelente conocimiento de las Escrituras, y afianzado además por la práctica asidua de lo contenido en ella⁶⁹⁰.

nuestros ascéticos. ¿A qué se reducen, pues, las declamaciones de los protestantes? Lejos de estar privados los españoles del siglo XVI del manjar de las Sagradas Escrituras, penetraba en todas las almas así el espíritu como la letra de ellas y nuestros doctores no se hartaban de encarecer y recomendar su estudio, como puede verse en los muchos pasajes recopilados por Villanueva”. Marcelino Menéndez y Pelayo, *op. cit.*, 1992, p. 434.

⁶⁸⁸ Reproducido en F. González Olmedo, “Introducción al estudio de la predicación española”, en *Razón y fe*, 794, t. CLXIX, (1964), p. 152. Encontramos en boca de Pacheco que “ni aun los que defienden la sentencia afirmativa consentirían nunca en entregar en manos de la plebe, de los rústicos y de las mujerzuelas el Apocalipsis de S. Juan, las Epístolas de S. Pablo, especialmente la E. a los Romanos, Ezequiel y otros de esta índole [...]. En cambio los Proverbios, los Salmos, los Actos de los Apóstoles y otros libros semejantes nunca los prohibirían ni los que defienden la sentencia negativa”, en P. Mariano Revilla, “La controversia sobre las versiones vernáculas de la Biblia en el Concilio de Trento”, *Religion y Cultura*, 10 (1930), pp. 84-104, pp. 99-100.

⁶⁸⁹ José Vicente Rodríguez, *op. cit.*, pp. 810-813, compila con precisión la manera en que se completaba el magisterio oral con el escrito y da detalles y testimonios al respecto, que no nos detendremos en analizar aquí. También puede verse en Pacho, *op. cit.*, 1998b, pp. 75 y ss. y 163 y ss.

⁶⁹⁰ J. V. Rodríguez, *op. cit.*, pp. 784-786, donde describe el método pedagógico expositivo bíblico con que San Juan de la Cruz adornaba sus disquisiciones y diálogos socráticos.

Para Ly la convocación de las Escrituras y de la *auctoritas* bíblica restituye al texto del carmelita su étimo espiritual además de conferir amparo y fianza del contenido y significado de los comentarios⁶⁹¹. Las citas que nutren la sustancia exegética se enfocan hacia una búsqueda genealógica del significante. El permanente empeño en citar fuentes, recordar versículos y parábolas, en reescribir y releer las Escrituras es fruto de la erudición y del respeto como exégeta espiritual y es además actitud de estudioso de la escritura poética. Las citas ponen de relieve no solo la intertextualidad, sino también ese tejido de textos o recuerdos de textos (recordemos la carpeta, apuntes y notas que fueron su germen inicial) que nutren desde dentro la escritura, en “juegos paronímicos” y “analogías aparentemente paradójicas”⁶⁹².

¿Se puede hablar de un San Juan de la Cruz, traductor? Si consideramos el acto de traducir no solo como la *técnica* de transferir palabras sino también como el *arte* de transferir sentidos, podremos afirmar que San Juan de la Cruz, en sus declaraciones, hace mucho más que una traducción de los versículos que va trayendo a colación. Se trata de un verdadero ejercicio hermenéutico-interpretativo donde disecciona su propio escrito bajo la luz de las Escrituras. Este ahondar en lo enjuto del poema persigue desvelarlo en palabras mayores, lo que exige, como para la traducción, estudio dedicado, comprensión, capacidad lingüística, verbal e imaginaria. Paralelamente, precisa ahondar en sí mismo: el esfuerzo de introspección en su proceso creador y literario fructifica en un discurso que le construye y reconstruye permanentemente en cuanto teólogo, en cuanto asceta, en cuanto escritor y en cuanto alma, a medida que trabaja. En esta recursividad (reflexión y efecto del texto sobre la persona), se torna semejante a la Biblia, *clavis magna*, que sustenta y constituye el aparato doctrinal, al tiempo que se trenza a la propia declaración como parte de la misma, sin fisuras.

⁶⁹¹ Nadine Ly, “La poética de los *Comentarios*, algunos rasgos lingüísticos”, en Valente y Lara Garrido (eds.), *op. cit.*, pp. 221-245, pp. 239-240.

⁶⁹² Entre las intertextualidades podemos encontrar la “escondida senda” prefigurada ya según los comentaristas en Horacio (*Ep.* I, 18, 101-103 *secretum iter...semita fallentis vitae*), así como resonancias de la “noche amable” en el *Exultet* del *Catecismo*. Cf. J. Sullivan, “Night and light. The poet John of the Cross and the “*Exultet*” of the Easter Liturgy”, *Ephemerides Carmeliticae*, 30 (1979), pp. 52-68: “Ésta es la noche en que la columna de fuego esclareció las tinieblas del pecado [...] Ésta es la noche en que, rotas las cadenas de la muerte, Cristo asciende victorioso del abismo [...] ¡Qué asombroso beneficio de tu amor por nosotros! ¡Qué incomparable ternura y caridad! [...] ¡Qué *noche tan dichosa!* Sólo ella conoció el momento en que Cristo resucitó de entre los muertos. Esta es la noche de la que estaba escrito: “Será la noche clara como el día, la noche iluminada por mi gozo” [...] Sabemos ya lo que anuncia esta columna de fuego, ardiendo en llama viva para gloria de Dios [...] ¡Qué *noche tan dichosa* en que se une el cielo con la tierra, lo humano y lo divino!” [cursiva nuestra].

No obstante, basta leer la teoría de la traducción que Fray Luis de León deja implícita en su prólogo al *Cantar de los Cantares* para desmentir nuestra visión de San Juan como traductor:

El que traslada ha de ser fiel y cabal, y si fuere posible, contar las palabras para dar otras tantas, y no más ni menos, de la misma cualidad y condición y variedad de significaciones que son y tienen las originales. Que el extenderse diciendo y el declarar copiosamente la razón que se entiende y con guardar la sentencia que más agrada, jugar con las palabras añadiendo y quitando a nuestra voluntad, eso quédese para el que declara.

Fray Luis de León diferencia netamente “traducción” de “declaración”. Ambos poetas eran buenos conocedores del género declaratorio y ambos, en sus obras de este tipo, “amplifican, añaden y quitan a voluntad. Eligen el sentido que les interesa destacar para construir su propia interpretación y al mismo tiempo hacen poesía” [...] “La construcción de sentidos es ejercicio propio del teólogo que declara”⁶⁹³.

San José Lera apunta acerca de Fray Luis de León una “incorporación de lo personal” en la traducción⁶⁹⁴. No menos podría decirse de las interpretaciones dadas por San Juan de la Cruz a su poesía. Se atisban en ella resabios doctrinales, y sin duda narra mucho de lo vivido por su propia alma en el arduo camino del desapego, a pesar de hacer acopio de humildad y confesar que, de lo que escribe, no ha experimentado todo. Sus largos años como confesor y director de almas, con vivencias traumáticas como la cárcel o las amenazas dentro de su orden, moldean su alma sensible⁶⁹⁵. Más que incorporar lo personal, la escritura de San Juan de la Cruz traza una extensión y un puente entre su andadura humana y la eterna, lo que le hace pervivir en cada relectura siempre nuevo y siempre sorprendente.

Hemos intentado caracterizar en este apartado la parte traducida de la alegación bíblica. Para finalizar el análisis, en el capítulo que sigue focalizamos en las formas y

⁶⁹³ San José Lera, *op. cit.*, 2006, p. 40.

⁶⁹⁴ *Ibidem*, p. 37.

⁶⁹⁵ Remitimos aquí a la *Vida* de Crisógono de Jesús Sacramentado (*op. cit.*, 1997), donde describe con detalle y realismo las vicisitudes en que se vio envuelto el Santo.

funciones de los reformuladores explicativos, como factor manifiesto del proceso traductorio. A pesar de que *a priori* el arco temporal en que fue escrita la *Subida* no permite percibir una mudanza destacable en las funciones de los reformuladores, sin embargo su distribución, aleatoria o no, según los tipos de cita, podrá aportarnos algunos datos apreciables.

8. La reformulación explicativa

Según Zorraquino y Portolés, los marcadores de reformulación forman parte de los marcadores discursivos⁶⁹⁶. No hay conformidad sobre el nombre que se atribuye a estas unidades: *conectores* (Pons, 1998), *operadores discursivos* (Casado, 1993), *muletillas* (Cortés Rodríguez, 1991) o *enlaces extraoracionales* (Gili Gaya, 1943), etc. La Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española designa a estas partículas y locuciones “conectores discursivos”⁶⁹⁷. En sus epígrafes § 30.12 y 30.13 los coloca entre los explicativos (§ 30.13a. Vol. II, p. 2361). Contribuyen a la conexión, coherencia y cohesión del discurso, del cual marcan el progreso.

María Moliner, en 1967, ofrece algunos rasgos generales sobre estas formas. Así, bajo la voz aclarativo dice: “En este diccionario se aplica a las expresiones conjuntivas que introducen una oración que es aclaración de otra” y remite a “es a saber”, “es decir”, “esto es”, “o sea”, y “o lo que es lo mismo”⁶⁹⁸.

Los marcadores de reformulación constituyen, en realidad, la manifestación de estrategias de reformulación; a pesar de las diversas clasificaciones de que han sido objeto, su descripción no resulta tarea fácil, pues se designa una función del discurso, y no una categoría gramatical exclusivamente. Dicha función puede ser ejercida por muy variadas formas dentro del sistema lingüístico: una interjección, un verbo, una locución, un sintagma, etc. En esa alta variabilidad radica la dificultad de su definición y clasificación.

María Antonia Martín Zorraquino y José Portolés, (cap. 63.4 de la *Gramática descriptiva del español*, de Bosque y Demonte), distinguen cinco tipos de marcadores discursivos, cada uno con sus diversos subtipos: estructuradores de la información, conectores, reformuladores, operadores argumentativos y marcadores conversacionales⁶⁹⁹. Dentro de los reformuladores establecen cuatro tipos: explicativos,

⁶⁹⁶ María Antonia Martín Zorraquino, y J. Portolés “Los marcadores del discurso”, en I. Bosque & V. Demonte (coords.), *Gramática descriptiva de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999, pp. 4051-4213.

⁶⁹⁷ *Nueva gramática de la lengua española* (2009). [Edición en línea (www.rae.es). Acceso: 2014-01-19]. § 12.15m. Vol. I., p. 897.

⁶⁹⁸ María Moliner, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1967.

⁶⁹⁹ Martín Zorraquino y Portolés Lázaro, *op. cit.*, p. 4057.

rectificativos, distanciadores y recapitulativos. Martín Zorraquino y Portolés ubican “esto es” entre los reformuladores puramente explicativos, que “presentan el miembro del discurso que introducen como una reformulación que aclara o explica lo que se ha querido decir en otro miembro anterior que pudiera ser poco comprensible”. “A saber”, en cambio, lo ubican entre los explicativos ejemplificadores.

Los reformuladores, además, puede ser abordados desde el eje sincrónico y el diacrónico. Desde el punto de vista de la sincronía M^a Pilar Garcés presenta la siguiente subdivisión dentro de los reformuladores explicativos⁷⁰⁰:

1. Explicativos (parafrásticos)

1.1. No indican necesariamente rectificación

1.1.1. Identificación

1.1.1.1. Identificación de lo dicho o de lo que se infiere: “es decir”

1.1.1.2. Identificación de lo dicho: “esto es”, “a saber”

1.1.2. No identificación: explicación alternativa: “o sea”

Briz los hace figurar entre los elementos que favorecen la cohesión y la coherencia de la conversación coloquial. Para él son unidades que encadenan las unidades del habla y aseguran la transición de determinadas secuencias del texto hablado, colaborando en el mantenimiento del hilo del discurso y la tensión comunicativa. Catalina Fuentes Rodríguez los llama enlaces conjuntivos y también explicativos y señala que su orientación significativa es la de equivalencia. Humberto Mederos Martín los engloba dentro de la “conexión aditiva”⁷⁰¹.

Varios lingüistas comenzaron a prestar más atención a los marcadores reformulativos o de reformulación a partir de los años ochenta. Los primeros

⁷⁰⁰ M^a Pilar Garcés Gómez, “Reformulación y marcadores de reformulación” en Manuel Casado, Ramón González y Óscar Loureda (eds.), *Estudios sobre lo metalingüístico (en español)*, Frankfurt, Peter Lang, 2005, pp. 47-66, p. 55. También han trabajado desde el punto de vista sincrónico M. Casado Velarde, “Los operadores discursivos ‘es decir’, ‘esto es’, ‘o sea’ y ‘a saber’ en español actual: valores de lengua y funciones textuales”, *Lingüística Española Actual*, XIII (1991), pp. 87-116 y Catalina Fuentes Rodríguez, “Conclusivos y reformulativos”, *Verba*, 20, 1993, pp. 171-198. De Garcés Gómez destaca “El concepto de reformulación”, Juan de Dios Luque (ed.), *Actas del V Congreso Andaluz de Lingüística General. Homenaje a José Andrés de Molina*, Granada, Granada Lingüística, 2006, pp. 169-183.

⁷⁰¹ Antonio Briz, “Los conectores pragmáticos en español coloquial (1): Su papel argumentativo”, *Contextos* XI, 21-22 (1993), pp. 145-188, p. 45. Catalina Fuentes Rodríguez, *Enlaces extraoracionales*, Sevilla, Alfar Universidad, 1987, pp. 173-185. Humberto Mederos Martín, *Procedimientos de cohesión en el español actual*, Santa Cruz de Tenerife, Aula de Cultura de Tenerife, 1988, p. 122 y pp. 231-233.

investigadores que se ocuparon del tema son Gülich y Kotschi (1983) que han escrito varios trabajos en alemán. Roulet (1987) y Rossari (1994) se dedican al tema para la lingüística francesa, Diane Blakemore para la inglesa. En el ámbito español los lingüistas más importantes que se ocuparon de los reformuladores son Casado Velarde (1991), Fuentes (1993), Zorraquino y Portolés (1999, 2001) y en la última década Garcés Gómez (2005, 2008). Después del estudio de los marcadores del discurso se empieza a prestar más atención a “la reformulación” y los “marcadores de reformulación”, pertenecientes a los marcadores del discurso, con Gülich y Kotschi⁷⁰².

Aproximándonos al concepto de reformulación, véase la definición que dan Gülich y Kotschi:

Se trata de un proceso de formulación y de reformulaciones sucesivas, o, más exactamente, de proposiciones sucesivas de formulaciones que deben ser aceptadas o rechazadas por los interlocutores. Por un lado, es el oyente quien decide si el enunciado es adecuado para satisfacer sus necesidades comunicativas-si no, pedirá al locutor que complete, precise, explique o incluso corrija; por otro lado, el locutor también puede experimentar la necesidad de modificar una de sus propias formulaciones; entonces señalará su carácter provisorio⁷⁰³.

⁷⁰² E. Gülich, y T. Kotschi, “Les marqueurs de la reformulation paraphrastique”, *Cahiers de Linguistique française (Connecteurs pragmatiques et structure du discours. Actes de 2ème Colloque de Pragmatique de Genève)*, 5 (1983), pp. 305-351. Estos autores, al hablar de reformulación parafrástica y no parafrástica, incluyen en la primera dos fenómenos: repetición y paráfrasis, y en el segundo disociación y corrección. La reformulación parafrástica se funda en la relación de equivalencia entre dos segmentos discursivos que tienen un mismo nivel jerárquico. Esta relación es gradual y varía en fuerza según los constituyentes enlazados y los marcadores de reformulación usados. La relación de paráfrasis cuenta con tres tipos: expansión, cuando la expresión reformulada es mas amplia semánticamente que la expresión de referencia, reducción, cuando los rasgos semánticos se condensan y variación cuando los rasgos semánticos son equiparables. La expansión puede ser explicación o precisión. En trabajos posteriores Kotschi (2001) restringirá el concepto de reformulación estrictamente a los fenómenos de paráfrasis (reformulación parafrástica) y de disociación (reformulación no parafrástica). Gülich y Kotschi (*op. cit.*, p. 334) consideran en realidad que la construcción de un discurso es un proceso de continuas formulaciones y reformulaciones, en que el hablante trata de ajustar las expresiones a su propósito comunicativo y al destinatario. El auditorio decide si el enunciado satisface las necesidades comunicativas. Si no lo hace, pedirá al locutor que lo reformule, o sea, que lo complete, precise, explique o corrija. También el propio locutor puede sentir la necesidad de reformular y modificar algo de lo que pretendía decir. Gülich y Kotschi asumen que una relación parafrástica es posible sin un marcador reformulativo.

⁷⁰³ Gülich y Kotschi, *op. cit.*, p. 335, la traducción es nuestra a partir de: “Il s’agit d’un processus de formulations et de reformulations successives, ou, plus exactement, de propositions successives de formulations qui doit être acceptée ou refusée par les interlocuteurs. D’une part, c’est à l’auditeur de décider, si l’énoncé est propre à satisfaire ses besoins communicatifs-sinon, il demandera au locuteur de

Para Diane Blakemore, “la reformulación es una función compleja del discurso mediante la cual el hablante vuelve a expresar una idea para ser más específico y facilitar al oyente la comprensión del original”⁷⁰⁴.

Cuenca define la reformulación como: “una función discursiva mediante la cual el hablante reelabora una idea para ser más específico y facilitarle al oyente la comprensión del mensaje original, o para ampliar la información previamente dada”⁷⁰⁵.

De acuerdo con Cortés y Camacho los reformuladores son “marcadores de relación jerárquica unidireccional”, “jerárquica” porque un segmento siempre es más importante que el otro y “unidireccional” porque ambas secuencias se yuxtaponen⁷⁰⁶. Señalan que para comprender el segmento reformulado el primer segmento es innecesario, porque el primero está “contenido” en el segundo. Portolés también afirma que lo fundamental es el segundo segmento y que el primer segmento en realidad no debe estar presente⁷⁰⁷.

En cambio, si confrontamos estas teorías con la *Subida*, comprobaremos que, en la primera mitad de la obra, el primer fragmento (el original latino) sí resulta necesario porque se trata de un texto sagrado. A medida que avanza la obra este primer miembro será sustituido por la versión romance directamente, generando un nuevo nivel de explicación.

La lingüista Garcés Gómez expresa que la reformulación “es un procedimiento de organización del discurso que permite al hablante volver sobre un segmento anterior para reinterpretarlo y presentarlo desde una perspectiva distinta”⁷⁰⁸. Más adelante introduce una gradualidad entre equivalencia y distanciamiento que resulta muy útil

compléter, de préciser, d’expliquer ou même de corriger; d’autre part, le locuteur peut éprouver lui aussi le besoin de remanier une de ses propres formulations; il en signalera alors le caractère provisoire”.

⁷⁰⁴ Diane Blakemore, *op. cit.*, p. 107: “Reformulation is a complex discourse function by which the speaker re-expresses an idea in order to be more specific, and facilitate the hearer’s understanding of the original”. La traducción es nuestra.

⁷⁰⁵ Traducción nuestra a partir de Maria-Josep Cuenca, “Two ways to reformulate: a contrastive analysis of reformulation markers”, *Journal of Pragmatics*, 35 (2003), pp. 1069-1093, p. 1071: “a discourse function by which the speaker re-elaborates an idea in order to be more specific and facilitate the hearer’s understanding of the original, or in order to extend the information previously given”.

⁷⁰⁶ L. Cortés y M. Camacho, *Unidades de segmentación y marcadores del discurso*, Madrid, Arco/Libros, 2005, p. 200.

⁷⁰⁷ J. Portolés, *Marcadores del discurso*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 142.

⁷⁰⁸ María Pilar Garcés Gómez, *La organización del discurso: marcadores de ordenación y de reformulación*, Madrid, Lingüística iberoamericana, 2008, p. 69.

precisamente a la hora de caracterizar los fragmentos de la *Subida*: es un “proceso de reinterpretación de un segmento previo, explícito o implícito, que, según la relación entre los miembros y el tipo de marcador empleado, puede ir desde la equivalencia hasta el distanciamiento”⁷⁰⁹.

Antes de avanzar cabe matizar, de conformidad con Blakemore, que la reformulación del discurso no planificado busca solucionar problemas relacionados con la comprensión comunicativa de lo formulado, mientras que la reformulación del discurso planificado asume la función de una técnica necesaria para conseguir ciertos resultados contextuales que la primera frase de una reformulación no puede alcanzar. Es en este segundo apartado donde encajaría la reformulación que estudiamos en la *Subida*, pues al tratarse de un discurso escrito cuenta con un componente no solo de planificación sino también de revisión.

Para Martín Zorraquino y Portolés (1999) los marcadores discursivos reformuladores son aquellos “que presentan el miembro del discurso que introducen como una nueva formulación de un miembro anterior”⁷¹⁰. Esta definición pone de relieve la capacidad deíctica de los mismos, según la cual, los marcadores relacionan el miembro del discurso en el que se encuentran con el contexto. Portolés señala que habitualmente este contexto se limita a lo inmediatamente dicho, por ser el de más fácil acceso, lo que no excluye que, en ocasiones pueda tratarse de un contexto distinto⁷¹¹.

Cuando hablamos o escribimos, esperamos que el interlocutor descodifique el mensaje y además lo enriquezca contextualmente de un modo determinado. Es por este motivo por el que se recurre a los marcadores, entre otros medios, dado que guían el procesamiento del discurso. El significado de los marcadores del discurso guía las inferencias que se han de efectuar a partir de los distintos miembros del discurso.

La reformulación surge cuando la concreción de una comunicación óptima se ve dificultada, de modo que presenta el miembro del discurso que sigue como la nueva perspectiva desde la que se debe reinterpretar el primer miembro, al cual “resignifica”. De algún modo, se considera que la mera enunciación de este primer miembro no ha sido suficiente para desencadenar en el interlocutor las inferencias deseadas.

⁷⁰⁹ *Ibidem*, p. 82.

⁷¹⁰ Zorraquino y Portolés, *op. cit.*, p. 4121.

⁷¹¹ Portolés, *op. cit.*, 2001, p. 35.

La reformulación parafrástica se constituye de dos miembros al mismo nivel jerárquico. La reformulación no parafrástica, concepto establecido por E. Roulet en 1987, constituye una relación no argumentativa interactiva, porque hay un cambio en la perspectiva enunciativa y además se crea una subordinación jerárquica; en este caso, el segundo miembro es una reformulación del primero, que se subordina al segundo enunciado. Algunos autores no consideran la reformulación no parafrástica porque no hay una operación de equivalencia en este caso.

Aunque en la *Subida* predominan las equivalencias de tipo parafrástico, también encontramos no pocos casos en que el uso del reformulador explicativo se adscribe más ajustadamente a este tipo de subordinación jerárquica, en especial en los ejemplos en que no es posible hacer el seguimiento de una inferencia directa. Si aplicamos la idea de gradualidad de Garcés se hablaría de una relación de predicación de identidad entre los dos enunciados en los casos de equivalencia ecuacional, es decir, en las traducciones literales sin adiciones ni alteraciones. Nos encontraríamos en cambio ante una predicación de no identidad o subordinativa (distanciada) cuando estas modificaciones se producen. Ahora bien, en este último caso en realidad no estamos estrictamente ante unidades subordinadas, pues estas a menudo se encuentran al mismo nivel de relevancia, llegando incluso a que el original resulte prescindible, a medida que avanza la obra, como se ha detallado al hablar de la evolución.

Por otra parte, en el caso de nuestro carmelita, la reformulación, aunque a veces se vista de aproximada, no pretende subsanar lo anteriormente dicho. No percibimos en el escritor que lo anterior sea errado o incompleto, porque se trata de frases bíblicas transcritas lo más literalmente posible. Cuando Martín Zorraquino y Portolés afirman que en ciertos casos, “el hablante considera que lo ya dicho no transmite satisfactoriamente su intención comunicativa y utiliza un reformulador para presentar el miembro del discurso que lo sigue como una mejor expresión de lo que pretendió decir con el miembro precedente”, nos encontramos con una reformulación cuya función raíz es la corrección. No ocurre así en la *Subida*, donde buena parte de las reformulaciones estudiadas apuntan a que la nueva formulación no pasa a ser, jerárquicamente, el miembro fundamental, sino que la comprensión del sentido exige del interlocutor un rastreo, confrontando el original latino cuando dispone de este o lo recuerda. Dicho de

otro modo, la explicación sanjuanista remite siempre, deícticamente, a un elemento bíblico que ha de conocerse y del que no cabe prescindir si se quiere avanzar.

Por otra parte, la reformulación explicativa puede asumir la función de volver a expresar mejor lo que se acaba de decir, o bien puede ir dirigida a expresar directamente las conclusiones que debieran inferirse a partir del primer miembro. En el primer caso, la reformulación consiste en una “operación de equivalencia en que dos enunciados se muestran como diferentes maneras de expresar la misma idea (esto es, el segundo enunciado es presentado como una paráfrasis del primero⁷¹²).

Portolés señala el aspecto retroactivo al afirmar que “los reformuladores presentan el miembro del discurso que los sigue como la nueva perspectiva desde la que se debe reinterpretar un primer miembro”⁷¹³. En consecuencia, los reformuladores explicativos introducen un miembro en el discurso. Este miembro constituye una reformulación que aclara o explica lo que se ha querido decir en otro miembro anterior que acaso era poco comprensible.

Podemos encontrar una inferencia emplazada o diferida cuando la frase lógica que subyace a la reformulación no se traslada a la primera inferencia sino que alude a otras subsiguientes. Consideremos el siguiente ejemplo:

Y esto dice que le fue dichosa ventura, salir sin ser notada, *esto es*, sin que ningún apetito de su carne ni de otra cosa se lo pudiese estorbar. Y también porque salió de noche, que (es) privándola Dios de todos ellos, lo cual era noche para ella⁷¹⁴.

En este fragmento puede verse cómo el empleo de “esto es” no siempre remite en la obra que estudiamos a la primera inferencia lógica, sino que habiendo adentrado al interlocutor en la comprensión del discurso y de su particular doctrina, el autor asume el rol de hermeneuta o interpretador, explicando al lector de qué se trata el verso, qué considera “ventura”. Explicita el sujeto de “ser notada”, que en este caso en particular se refiere a los apetitos que interfieren en la libre “salida” del alma. Acrecienta en la frase

⁷¹² Cuenca, *op. cit.*, p. 107.

⁷¹³ Portolés, *op. cit.*, 2001, p. 109.

⁷¹⁴ *Subida*, ed. cit., p. 259.

siguiente su interpretación de “noche del alma”, esto es, el alma privada de todos sus apetitos. Valga decir que el valor que asigna en cada párrafo ha de seguirse del original que comenta, y no puede aplicarse a otros fragmentos de la misma obra. Es realizado *ad hoc* para ese momento de la escritura. Como se percibe, el empleo que el carmelita hace de “esto es” no se corresponde únicamente con la relación lógica, sino que es aplicado para inferencias secundarias a las que el lector difícilmente podría acceder o deducir de no ser estas explicitadas en el discurso. Si tales deducciones fueran extraíbles de manera lógica, habrían evitado todo el excurso de las declaraciones, por lo tanto no se trata de explicaciones que persigan desvelar la verdad de los enunciados, sino mostrar una manera de descodificarlos encaminada a desarrollar la contemplación y la meditación.

Los marcadores del discurso son unidades lingüísticas invariables, no ejercen una función sintáctica en el marco de la predicación oracional y poseen un cometido coincidente en el discurso: el de guiar, de acuerdo con sus distintas propiedades morfosintácticas, semánticas y pragmáticas, las inferencias que se realizan en la comunicación⁷¹⁵.

Para Santos Río los reformuladores explicativos son coorientados, lo que resulta evidente cuando realizan reformulación parafrástica, pues la nueva formulación conserva el significado y las propiedades argumentativas originales, o bien se produce un aumento de su fuerza argumentativa⁷¹⁶.

De otra parte, Fuentes Rodríguez entiende la reformulación como una operación enunciativa que muestra el control de la comunicación por parte del hablante, pudiendo ser parafrástica y no parafrástica (por condensación y por extensión)⁷¹⁷. Aunque las gramáticas suelen considerar los reformuladores explicativos dentro de la categoría parafrástica, hemos de notar que en San Juan de la Cruz el uso de estos marcadores, por su función traductora e interpretativa, podría clasificarse como no parafrástico, pues no

⁷¹⁵ Portolés, *op. cit.*, 2001, pp. 25-26.

⁷¹⁶ Luis Santos Río, *Diccionario de Partículas*, Salamanca, Luso-Española de Ediciones, 2003, p. 247.

⁷¹⁷ C. Fuentes Rodríguez, *La sintaxis de los relacionantes supraoracionales*, Madrid, Arco/Libros, 1996, pp. 56-91, pp. 59-61.

persigue la condensación sino la extensión de contenidos, o mejor, persigue la delimitación de un significado y lo hace ampliando su explicación del mismo.

En general, asumen funciones de reformular, aclarar, decir con otras palabras, destacar algo para persuadir al interlocutor, organizar la explicación, etc. En San Juan adquieren a menudo la función de organizar la argumentación y de focalizar un argumento con vistas a convencer de algo al interlocutor, persuasión esta, tan bien integrada bajo artificios retóricos y literarios, que resulta casi imperceptible, con una elegancia aristotélica:

Se persuade por medio del carácter moral cuando se pronuncia el discurso de tal manera que haga al orador digno de ser creído, porque a las personas buenas les creemos más y con mayor rapidez, en general, en todos los asuntos, pero principalmente en aquello en que no hay evidencia, sino una opinión dudosa. Pero *conviene también que esto suceda por medio del discurso y no porque la opinión haya anticipado este juicio respecto del orador*” (LI, 2, 1356 a)⁷¹⁸.

Según Maingueneau, aunque el destinatario no conozca bien el *ethos* previo del locutor, el solo hecho de que un texto pertenezca a un género del discurso o a un cierto posicionamiento ideológico induce a expectativas en materia de *ethos*⁷¹⁹. Habría, pues, en este sentido, una correferencialidad implícita (o no tanto) entre el universo sanjuanista y el de sus destinatarios. Para este autor, el *ethos* discursivo (la manera de decir del enunciador) está relacionado, entre otros factores, con el tono asumido en la enunciación. Esa forma de enunciar viene definida por el género discursivo y por la formación discursiva, de manera que resulta necesario alejar cualquier preocupación voluntarista de la actividad del enunciador en la elección de los efectos que producirá en el auditorio. El *ethos*, bajo tal perspectiva teórica, se tiene como uno de los planos constitutivos de la discursividad, una dimensión irreductible de la semántica global del discurso. En su investigación sobre *El discurso humanista devoto*, el autor muestra que

⁷¹⁸ Aristóteles, *El arte de la retórica*, Buenos Aires, EUDEBA, 1979. Pues no ocurre como dicen algunos preceptores de elocuencia, los cuales en el arte de la Retórica presentan la probidad del orador como que de nada sirve en orden a la persuasión, sino que el carácter moral, por así decirlo, posee casi la mayor fuerza probatoria (LI, 1356 a).

⁷¹⁹ D. Maingueneau, “Problèmes d’ethos”, *Pratiques*, 113-114 (2002), pp. 55-68, p. 58 y ss.

este asume una voz moderada, con cadencias medidas, una elocución dulce y de sociabilidad extrema.

El *ethos* emerge como fiador de lo que es dicho/escrito: hay una relación constitutiva entre fiador (que se construye también por la forma de enunciar) y contenido enunciado. De este modo, el *ethos* discursivo contribuye a la producción de sentido del discurso (como parte de la escena enunciativa), para su funcionamiento y su inscripción histórico-ideológica. Conviene en este punto relacionar dicho “juicio anticipado” con lo que Maingueneau denomina *ethos* previo (o prediscursivo), el cual comprende las representaciones que tiene el auditorio sobre el orador con antelación al momento en que este toma la palabra; estas representaciones pueden generar rechazos y adhesiones pero, siempre están cargadas del poder que tiene la palabra según su inscripción institucional.

El *ethos* previo se distingue del *ethos* discursivo (clásico o retórico), en el cual el orador toma la palabra de manera tal que se trata de una construcción “en lengua” o “por la lengua” que se monta con medios estrictamente verbales:

- El *ethos* es una noción discursiva, se construye a través del discurso, no es una imagen del locutor exterior a su habla;
- el *ethos* es fundamentalmente un proceso interactivo de influencia sobre el otro;
- es una noción fundamentalmente híbrida (socio-discursiva), un comportamiento socialmente evaluado, que no puede ser aprehendido fuera de una situación de comunicación precisa, integrada en una determinada coyuntura socio-histórica⁷²⁰.

En la constitución del *ethos* discursivo, el locutor/escritor, a través de la estrategia de reformulación, exhibe su voluntad de ayudar a que el destinatario entienda cierta expresión en un sentido y no en otro, no a partir de la explicitación, en el primer segmento, de un punto de vista, sino a nivel conjetural, exhibiendo marcas de riesgo y de modestia, a través de una primera formulación aproximada. En concordancia con estas ideas, en San Juan de la Cruz, los reformuladores explicativos como frases de

⁷²⁰D. Maingueneau, *A propósito do ethos*, en Ana Raquel Motta y Luciana Salgado, (orgs.) *Ethos discursivo*, São Paulo, Contexto, 2008, p. 11-29, p. 17.

enlace, se constituyen en auténticos “puentes” de cooperación comunicativa y no desmerecen de tal intención aun cuando se muestran vacilantes (“como si dijera”), sino que conservan todo su valor asertivo.

De acuerdo con Amossy, la posición institucional del orador y el grado de legitimidad que esta le otorga contribuyen a suscitar una imagen previa⁷²¹. El auditorio de nuestro carmelita le otorgaba credibilidad porque su fama de buen interpretador de la Biblia le precedía desde su época de estudiante, convirtiéndolo en agente legítimo y creíble. Así que cuando San Juan emplea en su discurso los reformuladores se halla investido, a ojos del auditorio, de un estatus dignificado, con el respaldo de que lo que va a decir se reviste de verdadero, adecuado y cabal. El reconocimiento, así, le viene dado por representaciones anteriores a sus discursos, y se trata de configuraciones validadas por la *doxa*: es la opinión general, son los saberes compartidos los que confirman su validez. Su “esto es”, entonces, no contiene únicamente los habituales matices aproximativos o aclarativos, sino que adquiere valores ontológicos de verdad comprobada. Ha ganado “autoridad”.

Cabe advertir que cuando el Místico Doctor expone la nueva formulación del texto bíblico, explica ese primer miembro que pudiera ser mal entendido, pero no lo rectifica. Lo explica porque ve el riesgo potencial de que sea malinterpretado. El ambiente, como hemos visto, exigía diafanidad de doctrina integral. Lo hace en concordancia con la corriente de otros religiosos que redactaron y adaptaron en aquel tiempo manuales de oración a sus órdenes, de ahí que se le considere forjador de la identidad carmelitana. Incluso en ocasiones va más allá y se compromete con el Magisterio Eclesial en la erradicación de interpretaciones heterodoxas, pero sin que su tono resulte agresivo. La reformulación tiene la función de “resolver problemas de intercomprensión entre los interlocutores” y “guiar su relación interpersonal”⁷²². El abulense lleva lejos el principio de cooperación comunicativa y se adelanta a posibles problemas de intercomprensión aclarando lo que puede significar y lo que no. En la

⁷²¹ R. Amossy, *L'argumentation dans la langue*, París, Nathan, 2000, p. 137.

⁷²² M. P. Garcés Gómez, “Reformulación y marcadores de reformulación”, en M. Casado Velarde et al. (eds.), *Estudios sobre lo metalingüístico (en español)*, Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH, 2005, pp. 47-66, p. 48.

prosa de las declaraciones, la reformulación, como estrategia discursiva, le permite tanto autorreformular (sus versos) como heterorreformular (los versículos bíblicos)⁷²³.

¿Qué es exactamente autorreformular? Zorraquino y Portolés (1998) defienden que se usa el término “autorreformulación” cuando el hablante mismo efectúa la reformulación mientras que la “heterorreformulación” se produce cuando otro interlocutor expresa la reformulación. Según Gülich y Kotschi el interlocutor puede solicitar una reformulación de manera explícita cuando la afirmación no queda clara. Para Blakemore, en cambio, la decisión de formular algo de nuevo depende del hablante (2002).

Las operaciones reformulativas se convierten, por tanto, en expresiones de la construcción de un *ethos* discursivo que, desde una actitud cooperativa, busca la formulación más acertada en la producción de sentidos, y, eventualmente, incidir en la lectura que se haga de ellos. Garcés corrobora que:

cabe diferenciar, en este sentido, el papel que cumple la reformulación en el discurso no planificado, destinado principalmente a resolver problemas de comprensión comunicativa, de la función que desempeña en el discurso planificado, donde se convierte en un mecanismo para alcanzar determinados efectos contextuales, no transmitidos por la primera formulación.

[...]

Según señala D. Blakemore (1993, 2002), la reformulación es un ejemplo de cómo una expresión puede ser relevante como interpretación de otra con la que mantiene alguna semejanza; cuando la semejanza se basa en que comparten implicaciones lógicas o contextuales, la expresión reformulada se considera relevante como interpretación de una forma proposicional o de un pensamiento (Sperber y Wilson, 1995)⁷²⁴.

⁷²³ Gülich y Kotschi (*op. cit.*) distinguen las reformulaciones autoiniciadas de las heteroiniciadas; diferencian las autorreformulaciones (en las que el hablante reformula lo dicho) de las heterorreformulaciones (en las que es el interlocutor quien reformula lo dicho por el hablante). Puesto que el discurso de las declaraciones dimana de una protoexplicación oral a sus discípulos/as, creemos factible aplicar estos conceptos orales al escrito de San Juan de la Cruz.

⁷²⁴ Garcés Gómez, *op. cit.*, 2008, p. 70. Véanse las pp. 88 y ss. sobre la reformulación explicativa.

En fin, como hemos podido ver, estas locuciones y partículas han recibido variados usos y denominaciones. Para los propósitos de la presente tesis, nos centraremos a continuación en los usos en el siglo XVI.

8.1. La reformulación explicativa hasta el siglo XVI

El estudio histórico de las expresiones explicativas presenta los usos que tales partículas y sintagmas adquirieron a lo largo del tiempo⁷²⁵. Las unidades que ejercen la función de reformuladores explicativos han sufrido un proceso de gramaticalización, a través de varios procesos, hasta llegar a convertirse propiamente en marcadores del discurso. En dicho proceso destacan algunos cambios que han sido recogidos por Garcés Gómez⁷²⁶:

1) un proceso de fijación por el cual las formas independientes pasan a formar locuciones fijas;

2) una autonomía mayor pues se convierten en expresiones independientes del resto del enunciado;

3) una mudanza en su comportamiento sintáctico, por la cual dejan de realizar una función dentro de la predicación y pasan a ejercer una función conectiva, periférica respecto de la oración en la que aparecen;

⁷²⁵ Desde el punto de vista diacrónico remitimos a J. Portolés Lázaro, “El origen de los marcadores y la deixis discursiva”, en P. Gómez Manzano et al. (Coords.), *Lengua y discurso: estudios dedicados al profesor Vidal Lamíquiz*, Madrid, Arco Libros, 1999, pp. 773-782, Luis Santos Río, *op. cit.*, Noemí Domínguez García, *La organización del discurso argumentativo: los conectores*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002 y *Conectores discursivos en textos argumentativos breves*, Madrid, Arco Libros, 2007, S. Pons Bordería, “Gramaticalización por tradiciones discursivas: el caso de esto es”, en J. Kabatek (ed.), *Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico: nuevas perspectivas desde las tradiciones discursivas*, Madrid, Iberoamericana, 2008, pp. 249-274, L. Pons Rodríguez, “Los marcadores del discurso en la historia del español”, en O. Loureda Lamas et al., *Los estudios sobre marcadores del discurso en español, hoy*, Madrid, Arco Libros, 2010, pp. 523-616, del que vale la pena leer el preámbulo (pp. 7-60) titulado “Cuestiones candentes en torno a los marcadores del discurso en español”. Una panorámica actual y completa, que concilia la vertiente sincrónica con la diacrónica, es la ofrecida por Mercedes La Rocca, “Sobre el origen de los marcadores del discurso”, *Lingue e linguaggi* 9 (2013), pp. 121-142.

⁷²⁶ Garcés Gómez, *op. cit.*, 2008, p. 85.

4) un alcance estructural diferente porque ya no ejercen una función en el marco oracional, sino en el plano discursivo;

5) un proceso de reanálisis mediante el cual las formas que proceden de categorías gramaticales diversas se convierten en marcadores del discurso. Poseen características específicas que no dejan incluirlos en las clases de palabras establecidas;

6) un proceso de debilitamiento del significado referencial etimológico para desarrollar un significado relacional. En muchos casos, sin embargo, el valor léxico originario de los componentes del marcador propicia el desarrollo de determinadas funciones pragmáticas.

Atendiendo a las funciones que ejercen, Herrero Ingelmo clasifica así sus tipos:

En el caso de *id est*, *esto es* y *es decir*, la reformulación puede ser de diferentes tipos. En los textos doctrinales, a menudo, el sentido literal de una frase debe ser “reinterpretado” –en muchos casos, de lo metafórico a lo real– (*reformulación interpretativa*), y suele afectar a toda la primera oración –especialmente al verbo como núcleo significativo–. Otras veces, sobre todo en textos legales, el autor desarrolla un elemento que ha sido enunciado de un modo sintético: puede ser un hiperónimo (*hijo*) o un holónimo (*heredad*), cuyos hipónimos (*Roberto*, *Rocío*) o merónimos (*tierras*, *molinos...*) se enumeran y se concretan (*reformulación enumerativa*). En ocasiones, se trata de establecer estrictas equivalencias entre elementos (fechas, pesos, distancias...) que se citan siguiendo diferentes sistemas o de igualar dos referentes (*reformulación de equivalencia*). También se puede aclarar un significado, “definir” en definitiva, una palabra o una expresión que el hablante cree nueva y, por tanto, desconocida para el interlocutor (*reformulación léxica*). En otros casos, es una mera traducción de un texto, de una cita en otra lengua, que el autor imagina opaca para el receptor: es, quizás, el nivel de “reformulación” más elemental, más necesario (*reformulación interlingüística*)⁷²⁷.

Prácticamente en todas estas expresiones reformulativas es rastreable su procedencia de la gramática latina (*id est*, *hoc est*, *quasi dicat*). A lo largo de los siglos

⁷²⁷ Ingelmo, *op. cit.*, p. 46.

fueron transformándose para adaptarse a los usos y necesidades; su proliferación en el s. XVI, a nuestro parecer, tiene mucho que ver con el estado de la traducción, la interpretación y la exégesis, en cuanto suponen herramientas para unir los diversos niveles del discurso, además de la necesidad de definir la nueva realidad ultra-atlántica.

En la *Gramática de la Lengua Castellana* de 1771 se lee: “otras expresiones hay que constan de dos, ó más voces separadas, y sirven como de conjunciones para trabar las palabras, como son las siguientes: *aun quando, á la verdad, á saber, esto es, á menos que, con tal que, fuera de esto, entre tanto que, mientras que, dado que, supuesto que, como quiera que, donde quiera que*, y otras semejantes”⁷²⁸.

Si, por ejemplo, verificamos los primeros registros de “quiere decir” hasta 1600, se observa que predominan precisamente en documentos religiosos que incluyen citas bíblicas. Así lo demuestran los resultados arrojados por el CORDE⁷²⁹,

| Año | % | Casos | País | % | Casos | Tema | % | Casos |
|-------|-------|-------|--------------------|-------|-------|------------------------|-------|-------|
| 1589 | 36.98 | 621 | ESPAÑA | 95.13 | 2212 | 17.- Prosa religiosa | 44.94 | 1045 |
| 1585 | 12.62 | 212 | MÉXICO | 3.01 | 70 | 15.- Prosa científica | 23.56 | 548 |
| 1527 | 7.62 | 128 | PERÚ | 1.54 | 36 | 19.- Prosa histórica | 22.92 | 533 |
| 1535 | 6.31 | 106 | COLOMBIA | 0.17 | 4 | 12.- Prosa narrativa | 3.01 | 70 |
| 1578 | 5.47 | 92 | CHILE | 0.08 | 2 | 14.- Prosa didáctica | 2.83 | 66 |
| 1560 | 4.70 | 79 | REP. DOMINICANA | 0.04 | 1 | 16.- Prosa de sociedad | 1.46 | 34 |
| 1600 | 2.68 | 45 | | | | 10.- Prosa jurídica | 0.55 | 13 |
| 1571 | 2.56 | 43 | | | | 21.- Verso lírico | 0.25 | 6 |
| 1555 | 2.32 | 39 | | | | 23.- Verso dramático | 0.21 | 5 |
| Otros | 18.70 | 314 | | | | Otros | 0.21 | 5 |

Tabla 6. Resultados búsqueda “quiere decir” en CORDE

⁷²⁸ Real Academia Española, *Gramática de la lengua Castellana*, Madrid, Ibarra, 1771, p. 225. Disponible en: http://www.rae.es/sites/default/files/Gramatica_RAE_1771_reducida.pdf. Consultado en marzo 2014.

⁷²⁹ Real Academia Española: Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. <<http://www.rae.es>> [19/03/2014]

| Año | % | Casos | País | % | Casos | Tema | % | Casos |
|-------|-------|-------|-----------------|-------|-------|------------------------|-------|-------|
| 1494 | 9.23 | 381 | ESPAÑA | 97.12 | 11862 | 15.- Prosa científica | 29.95 | 3649 |
| 1491 | 6.78 | 280 | MÉXICO | 1.53 | 187 | 17.- Prosa religiosa | 20.80 | 2534 |
| 1437 | 6.37 | 263 | PERÚ | 0.31 | 38 | 19.- Prosa histórica | 12.58 | 1533 |
| 1419 | 6.08 | 251 | CHILE | 0.29 | 36 | 10.- Prosa jurídica | 12.54 | 1528 |
| 1575 | 5.11 | 211 | OTROS | 0.23 | 29 | 14.- Prosa didáctica | 10.54 | 1285 |
| 1376 | 5.09 | 210 | COSTA RICA | 0.22 | 28 | 12.- Prosa narrativa | 5.42 | 661 |
| 1583 | 4.97 | 205 | COLOMBIA | 0.06 | 8 | 16.- Prosa de sociedad | 4.63 | 565 |
| 1589 | 4.75 | 196 | PUERTO RICO | 0.06 | 8 | 21.- Verso lírico | 2.00 | 244 |
| 1585 | 4.17 | 172 | REP. DOMINICANA | 0.05 | 7 | 22.- Verso narrativo | 0.77 | 95 |
| Otros | 47.40 | 1955 | Otros | 0.08 | 10 | Otros | 0.71 | 87 |

Tabla 7. Resultados búsqueda “esto es” en CORDE

A grandes líneas, en las respectivas búsquedas de “esto es”, “a saber” y “quiere decir” se mantiene un predominio homogéneo en la procedencia española así como en el uso preferente en prosa. Sin embargo, y frente a lo que se pudiera suponer, no consta el mismo predominio en prosa religiosa para “esto es”, cuyo uso religioso se había visto desbancado ya en 1494 por su uso en la prosa científica:

La frecuencia de “a saber” en la prosa religiosa es todavía menor, en sexto lugar:

| Año | % | Casos | País | % | Casos | Tema | % | Casos |
|------|-------|-------|----------|-------|-------|-----------------------|-------|-------|
| 1427 | 17.62 | 794 | ESPAÑA | 98.95 | 10735 | 19.- Prosa histórica | 20.72 | 2245 |
| 1379 | 8.41 | 379 | MÉXICO | 0.70 | 77 | 15.- Prosa científica | 19.66 | 2130 |
| 1527 | 7.54 | 340 | PERÚ | 0.10 | 11 | 12.- Prosa narrativa | 14.51 | 1572 |
| 1380 | 7.41 | 334 | CHILE | 0.07 | 8 | 10.- Prosa jurídica | 12.22 | 1324 |
| 1521 | 7.25 | 327 | COLOMBIA | 0.05 | 6 | 14.- Prosa didáctica | 11.56 | 1253 |
| 1400 | 6.65 | 300 | OTROS | 0.05 | 6 | 17.- Prosa religiosa | 10.32 | 1118 |

| | | | | | | | | |
|-------|-------|------|-------------|------|---|------------------------|------|------|
| 1494 | 6.05 | 273 | PUERTO RICO | 0.02 | 3 | 16.- Prosa de sociedad | 9.45 | 1024 |
| 1529 | 4.94 | 223 | ECUADOR | 0.01 | 2 | 21.- Verso lírico | 1.08 | 118 |
| 1551 | 4.10 | 185 | | | | 22.- Verso narrativo | 0.24 | 26 |
| Otros | 29.98 | 1351 | | | | Otros | 0.19 | 21 |

Tabla 8. Resultados búsqueda “a saber” en CORDE

Estas partículas y locuciones gozaban de abundante productividad y variedades desde los albores del castellano; de hecho, son ellas las que, en su función de “reformulación interlingüística” sirven muchas veces de puente entre el latín tardío y el temprano romance. Como construcciones con significado conceptual, conservaban parte o todo su significado originario; no estaban lexicalizadas; abundan en el siglo XVI y XVII sobre todo aquellas con el verbo “decir”, en las cuales el verbo conservaba su variabilidad flexiva, esto es, no estaba gramaticalizado, se conjugaba.

En cuanto al orden cronológico de aparición de los conectores, Ingelmo observa que *id est*, *a saber* (*es a saber* y *conviene a saber*) están ya en los primeros textos; *esto es* (con variantes como *esto es a saber*) aparece en el XIII; *es decir* es de principios del XVI. Gradúa también sus funciones:

La reformulación que aparece en primer lugar es la *enumerativa*, con *id est* y con *esto es* (menos frecuentemente con *es decir*). La *interpretativa* es característica de los textos doctrinales, donde predomina el convencimiento ideológico del receptor. La *léxica* es característica de los textos científicos y pretende garantizar la comprensión de sus frecuentes neologismos. La *enumerativa* y la de *equivalencia* están menos marcadas respecto al tipo de texto. Finalmente, la *reformulación interlingüística* aparece en cualquier texto que recoja una cita en lengua extranjera, normalmente en textos religiosos con citas bíblicas en latín⁷³⁰.

En conclusión, podemos ver que el empleo de reformuladores en el siglo XVI se ve sujeto todavía a oscilaciones en el uso. Los usos se irán forjando y alternando hasta

⁷³⁰ Ingelmo, *op. cit.*, p. 52.

establecerse a lo largo del s. XVII y XVIII, pero en el s. XVI todavía no hay un hábito establecido, fijado o normativo: unas expresiones se desechan, otras se ven sustituidas, otras mudan su función o su forma, porque las nuevas realidades requieren nuevas formas de expresión.

Son varios los factores. De un lado, la expansión lingüística exige mayor número de traducciones y explicaciones sobre las nuevas realidades. De otro, la eclosión de la reforma espiritual también precisa fórmulas que recojan con claridad las condiciones que se van aprobando, que discernan lo válido de lo inválido, que divulguen contenidos abstractos, científicos, de una manera comprensible para las nuevas masas de lectores. En tercer lugar, los estudios filológicos también se ven alcanzados por el interés humanista, y generan una mayor atención a los procesos de significación. En conjunto, una época donde las variedades reformulativas vivirán su auge y esplendor.

8.2. La reformulación explicativa como estrategia de traducción

Como venimos viendo, la *Subida* parte de una función didáctica y desarrolla también otra función argumentativa, que se manifiesta, entre otros, en el uso del parafraseado de algunos fragmentos bíblicos.

A causa de su función, la reformulación explicativa supone un proceso habitual dentro de la tarea traductora, en especial cuando la locución o frase original no permite una traducción directa y obliga al traductor a buscar circunlocuciones equivalentes en sentido, alterando a veces el orden de los elementos, el número de ellos, o los elementos mismos. Así que, contemplados desde esta amplia perspectiva, podrían considerarse reformuladores en nuestro estudio otras unidades tales como “parece como” y expresiones de tipo aproximativo que denotan en la parte traducida un parcial o total distanciamiento (usamos este término como Garcés Gómez) respecto al original.

En la traducción escrita el uso de reformuladores aparece como estrategia habitual desde los albores de la traducción, aunque solo más tarde recibirá ese nombre. La bibliografía actual muestra una tendencia a usar el término “reformulación” para aludir a estrategias de traducción, o acompañado del adjetivo “oral” para referirse a lo

que hace un intérprete⁷³¹. Por ejemplo, Roman Jakobson usa “reformulación” para referirse a la traducción intralingüística (*rewording*), que difiere para él de la traducción en sí misma y de la “transmutación”, que es el paso de signos verbales a signos no verbales⁷³². Newmark la usa en la tercera de las tres fases básicas en el proceso de la traducción⁷³³:

a) Interpretación y análisis del texto fuente.

b) La traducción propiamente dicha (seleccionar equivalentes para las palabras y oraciones del texto B).

c) Reformulación del texto de acuerdo con la intención del emisor, las expectativas del receptor, las normas de la lengua B.

La primera fase tendría carácter científico, la segunda constituiría una destreza o habilidad en el empleo de los procedimientos de traducción y, la tercera tendría una dimensión artística, relacionada con la reformulación del texto. La traducción sería de este modo una conjunción de ciencia, destreza y arte.

Chesterman incluye la reformulación entre los ejercicios para convertirse en traductor⁷³⁴. Por su parte, el estudio de Gile presenta un modelo para la traducción y la interpretación basado sobre todo en las teorías comunicativas y en los conceptos de comprensión y reformulación del Texto Original.

Desde aportaciones más recientes, Zamudio y Atorresi consideran que las reformulaciones aparecen frecuentemente en los intercambios lingüísticos explicativos con el fin de asegurar la comprensión del receptor. Distinguen cuatro grupos de actos reformuladores:

⁷³¹ Cf. por ejemplo Amparo Hurtado Albir y Amparo Jiménez Ibars, “Variedades de traducción a la vista. Definición y clasificación”, *TRANS*, 7 (2003), pp. 45-57 así como los trabajos del grupo PACTE: PACTE “Building a Translation Competence Model”, en F. Alves (ed.). *Triangulating Translation: Perspectives in process oriented research*, Amsterdam, John Benjamins, (2003), pp. 43-66 y PACTE “Investigating Translation Competence: Conceptual and Methodological Issues”, *Meta*, 50 (2), (2005), pp. 609-620. ‘Reformular’ se emplea también para referirse al proceso de adaptar un texto original a un segmento de público determinado. Vid. el artículo de Juana Marinkovich, “Las estrategias de reformulación: el paso desde un texto-fuente a un texto de divulgación didáctica”, *Literatura y Lingüística*, 16 (2005), pp. 191-210.

⁷³² Jakobson, *op. cit.*, p. 233.

⁷³³ Cf. P. Newmark, *A textbook of translation*, New York-London, Prentice Hall, 1988, p. 144.

⁷³⁴ A. Chesterman, *Memes of translation*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1977, pp. 152-159. Daniel Gile, *Basic concepts and models for interpreter and translator training*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1995.

- a) Los que operan por expansión, (p. e. definición explicativa, ejemplificación),
- b) Los que operan por reducción, (p. e. denominación, resumen),
- c) Los que lo hacen por repetición, (p. e. ciertas paráfrasis discursivas),
- d) Los que operan por variación⁷³⁵.

Pons utiliza los términos “relación parafrástica” y “no parafrástica” para dar cuenta de todos los reformuladores establecidos como explicativos, rectificativos, de distanciamiento y recapitulativos. La relación parafrástica tiene que ver con procesos de equivalencia, explicación y repetición (en ella se englobarían los reformuladores explicativos). La no parafrástica se relaciona con procesos de corrección. Sin embargo, en los ejemplos que ofrece vemos que un mismo reformulador puede establecer relaciones de los dos tipos⁷³⁶.

Los trabajos sobre la reformulación parafrástica en el discurso integran la noción de equivalencia semántica, concebida esta como el fundamento de la relación de paráfrasis lingüística⁷³⁷. Dado que a veces la reformulación alude al resultado y otras a una fase puente entre la comprensión del original y el texto destino o meta, ocupada de la búsqueda de equivalentes, la denominación de “reformuladores” designa precisamente una manera de elucidar y rellenar con palabras ese “puente”.

Con lo recogido hasta aquí, se observa que la palabra “reformular” y sus derivados, ha adquirido reorientaciones en su significado con el curso de la historia de la ciencia traductológica, especializándose paulatinamente para aludir a las nuevas formas que la traducción ha ido desarrollando. Recientes investigaciones sobre el alcance cognitivo del proceso traductorio cuando se aplica particularmente al texto bíblico afirman que el proceso de traducción puede ser visto como un ejemplo de intertextualidad interlingüística, esto es, como manifestación de varios grados de similitud formal y correspondencia conceptual entre los textos de origen y los de destino.

Los marcos (*frames*) son los cimientos conceptuales que permiten entender todo, pues solo podemos interpretar palabras, imágenes, acciones o textos de cualquier tipo

⁷³⁵ B. Zamudio y A. Atorresi, *La explicación*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2000, p. 50.

⁷³⁶ Salvador Pons Bordería, “Los conectores”. En A. Briz Gómez (coord.) y Grupo Val.Es.Co., 2000, *¿Cómo se comenta un texto coloquial?* Barcelona, Ariel, pp. 193-220, p. 210.

⁷³⁷ Cf. Catherine Fuchs, *Paraphrase et énonciation*, Paris, Ophrys, 1994, Cap. I.

porque nuestros cerebros encajan esos textos en un sistema conceptual que les da orden y significado. Unos pocos rasgos desencadenan marcos enteros que determinan el significado, así que cualquier proyecto de traducción de la Biblia debería estar enmarcado desde un principio específica y sistemáticamente por medio de una “comisión de trabajo” oficial, acordada comunitariamente y un “informe” que considere la audiencia de destino pretendida, el propósito comunicativo (*skopos*), el medio de transmisión, y el contexto primario de uso previsto⁷³⁸.

Esta teoría del espacio mental alberga dominios semánticos. Entender el Nuevo Testamento exige del receptor un conocimiento del Antiguo Testamento, y viceversa: a quien más tiene más se le da, es decir, quien más conoce de la Biblia está en disposición de descubrir nuevas analogías, porque para que una palabra resuene en el lexicón mental, exige que haya recuerdos previos grabados procedentes de contextos diversos, en los que percute y que amplifican el significado de dicho vocablo, revelando sus posibilidades semánticas. Así que, en el acto de reformular, San Juan está accediendo a esa parte o facultad del cerebro que permite identificar las resonancias bíblicas adecuadamente, poniéndolas en relación con pasajes de la propia Biblia, conforme les ocurrió a los apóstoles en Pentecostés respecto a la comprensión de las Escrituras, la revelación de su cumplimiento, del sentido “eterno” y no solo “temporal” de la Palabra.

En la *Subida*, las frases de enlace (“es a saber”, “que quiere decir”, “esto es”, “conviene a saber”, “quiere decir”, “como si dijera” y “que es tanto como decir”) actúan como reformuladores con función interlingüística y explicativa: unas veces explican y otras muchas introducen la versión romance. La comparación con el uso de los reformuladores explicativos en otras obras del mismo autor permite corroborar la fluctuación de las formas, algunas de ellas en plena fase de expansión y difusión, otras más acrisoladas. Ellas son el punto de intersección, como se verá, en que la traducción bíblica en San Juan de la Cruz manifiesta su particular fusión del acto comprensivo con el acto interpretativo. Al traducir está interpretando, al interpretar está meditando. Meditando está orando.

⁷³⁸ Cf. Ernst Wendland, “A cognitive-linguistic perspective on text interpretation and translation, with special reference to John 1:36”, disponible en https://www.academia.edu/8896767/A_cognitive-linguistic_perspective_on_text_interpretation_and_translation_with_special_reference_to_John_1_36, consultado en octubre de 2014, pp. 1-16.

8.3. Estadísticas y análisis de datos

El presente capítulo analiza y describe los datos extraídos tras analizar la compilación de citas bíblicas en la *Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz; se expone la metodología empleada, además de ofrecer resúmenes sistemáticos y estadísticos. Los datos concretos pueden ser consultados en el *corpus* que se incluye entre los anexos finales.

Se traza una perspectiva de dichos fragmentos considerando sus “relaciones intrasistémicas”, esto es, dentro de la obra en que se insertan. En otro apartado posterior que se ha denominado “relaciones intersistémicas” se cotejan otras obras de San Juan de la Cruz que contienen “declaraciones”. En un tercer apartado (“relaciones extrasistémicas”) las observaciones se comparan con obras de estructura similar, antecedentes y coetáneas. Por último, se pone énfasis en las funciones y usos de los reformuladores explicativos en otras obras de San Juan, apartado este que persigue principalmente confirmar (o refutar, en su caso) las tendencias halladas en la *Subida*.

8.3.1. Análisis del Corpus de citas bíblicas literales

El presente capítulo muestra un comentario analítico de un segmento del campo de estudio inicialmente delimitado, es decir, las citas bíblicas y su traducción en la *Subida del Monte Carmelo*. Se extraen rasgos cualitativos y tendencias de peso, en un orden lineal conforme al del libro, con vistas a profundizar en el carácter de San Juan de la Cruz como “traductor” de las Escrituras.

El propio Doctor Místico confirma cuál será su esquema en el *Cántico* (párrafo 17) al explicar las canciones 14-15, yendo a la “sustancia” como es característico en él: “Y porque me parece viene muy a propósito en este lugar una autoridad de Job, que confirma mucha parte de lo que he dicho en este arrobamiento y desposorio, referirla he aquí”; y añade a continuación: “y declararé las partes de ella que son a nuestro propósito. Y primero *la pondré toda en latín, y luego toda en romance, y después declararé brevemente lo que de ella conviniere a nuestro propósito*”. Fijémonos en que

en estos dos fragmentos señalados, aunque son consecutivos, repite a conciencia ese sintagma “a (nuestro) propósito”, lo que reafirma una vez más lo acomodaticio de su traducción, adaptada a su interpretación o sentido doctrinal.

En este texto es destacable asimismo la distinción que el reformador carmelita hace entre dos términos clave: el “referir” y el “declarar”. El “referir” incluye la cita en latín y la cita en romance, mientras que en el “declarar las partes”, el autor aclara brevemente lo que le interesa del fragmento. Aunque a nivel teórico la segmentación de ambas fases resulta clara y fácilmente comprensible, lo cierto es que en la práctica resulta inexacta, pues más de un tercio de las traducciones (la cita en romance) ya van “interferidas” de la parte interpretativa, mediante la adición de términos que no están en el original latino y que sirven de enlace con la interpretación que le sigue. Por tanto, “referir” y “declarar” no conforman territorios estancos, sino que la rigidez de la literalidad se ve flexibilizada en función de la intención argumentativa perseguida. Una vez más, el contenido del mensaje prevalece sobre la forma.

Según Pacho, los asuntos alrededor del tratamiento de la Biblia en el Doctor Místico pueden reunirse en torno a cuatro grandes apartados, a saber, presencia o selección de los textos bíblicos, sistema de alegación, las citas latinas y su versión castellana y por último, la interpretación doctrinal⁷³⁹. Analizadas las citas del santo, Pacho observa que suelen contener estas partes en el *Cántico*⁷⁴⁰; es la descripción que hemos extendido a la *Subida*:

- a) El formulario, o frase introductoria (p. ej. “según se dice”, “según se lee”, “como dice David”).
- b) Texto latino (frecuentemente omitido).
- c) Frase de enlace o de unión entre este y la versión castellana (p. ej. “que quiere decir”, “es a saber”), llamada “protocolo” por Chevallier.
- d) Aplicación al contexto mediante la frase de enlace.

Observa que la mayoría de las citas literales se dan primero en latín y luego se traducen al castellano mediante una frase de unión, como “esto es”, “a saber”, “que quiere decir”, etc. Más tarde reconfigura los elementos que componen las citas eliminando la frase introductoria y reduciendo las alegaciones a cuatro partes: texto

⁷³⁹ Pacho, *op. cit.*, 1998b, pp. 356 y ss

⁷⁴⁰ *Ibidem*, p. 286.

latino, frase de enlace, versión castellana y aplicación o exégesis del texto alegado. En algunas ocasiones la traducción aparece inserta en el texto y anticipada al original latino. Se trata de un método parafrástico, que, mediante el relato, convierte el estilo directo en indirecto. Por ejemplo:

Esto también es lo que se denotaba cuando mandaba Dios a Moisés que subiese al monte a hablar con El. Le mandó que no solamente subiese él solo (Ex 20,24), dejando abajo a los hijos de Israel, pero que ni aun las bestias paciesen de contra del monte: *Nullus ascendat tecum, nec videat quispiam per totum montem, Boves quoque et oves non pascant e contra (ibid., 34,3)*⁷⁴¹.

Pacho amplía luego la estructura de las alegaciones bíblicas del *Cántico*, añadiendo entre la frase de enlace y su aplicación la versión castellana, lo que da lugar a un total de cinco elementos frente a los cuatro de las aproximaciones anteriores⁷⁴²:

- a) Formulario o frase introductoria: “según se dice”, “según se lee”, “como dice David”, etc.
- b) Texto latino (frecuentemente omitido).
- c) Protocolo que es la frase de unión entre este y la versión castellana (“que quiere decir”, “es a saber”, etc.).
- d) Versión castellana.
- e) Aplicación al contexto mediante una frase de enlace (diferente de la que une latín y castellano).

En la *Subida* el uso de la frase introductoria es frecuente (expresiones tales como: “según dice”, “como dice” o simplemente “según”); sirve como presentación y hace más fluido el discurso facilitando su coherencia y cohesión, pero, aparte de eso, no ofrece información relevante para nuestro trabajo en torno a la traducción. Por ello, a

⁷⁴¹ *Subida*, ed. cit., p. 269.

⁷⁴² Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 357.

efectos del uso de las citas que haremos, resumiremos las cuatro partes de las alegaciones como sigue,

- a) Cita en latín (las ediciones manejadas la colocan en cursiva o en color, resaltándola sobre el texto general).
- b) Frase de enlace.
- c) Versión castellana pospuesta (en muy pocos casos antepuesta al latín). A menudo contiene alteraciones (sustituciones, elipsis, adiciones, etc.)
- d) Exégesis acomodaticia.

Vilnet repara en que las citas son explícitamente anunciadas en la práctica totalidad de las ocurrencias, con fórmulas de introducción uniformes: “como dice”, “que por eso dijo”, “según escribe”, “lo cual enseñó”, etc⁷⁴³. A menudo tienen por objeto proporcionar un marco introductorio pero sobre todo la referencia general al libro bíblico empleado, de ahí que citen el nombre del libro (“Corintios”, “Proverbios”) o del autor histórico del mismo (David, Jeremías). En ocasiones se remonta a nombres más vagos tales como “Nuestro Señor”, la “Sabiduría”, el “Espíritu Santo”. Aunque su precisión hace pensar que tenía la Biblia entre manos cuando redactaba, el empleo de hiperónimos como “La Santa Escritura”, inclina a pensar que no siempre se valía de ella. Además, a menudo los versículos detallados se agrupan en la misma página, o traen otro pasaje cercano (p. ej. del mismo salmo), lo que confirma este pensamiento. Vilnet lo resume así: “Libertad y rigor a la vez, exactitud a menudo y precisión en ocasiones”⁷⁴⁴. El francés describe cómo los versículos aparecen en latín, seguidos por la traducción castellana, a la que precede una fórmula, simple órgano de unión, de importancia aparentemente relativa (“formule, simple organe de liaison, d’importance apparemment très négligeable”⁷⁴⁵).

Es infrecuente que la cita latina carezca de traducción y cuando eso ocurre, suele tratarse de versículos asiduamente repetidos que reaparecen en la pluma del escritor carmelita, espontánea y velozmente. Vilnet cuestiona la procedencia de las citas latinas,

⁷⁴³ Vilnet, *op. cit.*, p. 40.

⁷⁴⁴ *Ibidem*, p. 42: “Liberté et rigueur à la fois, exactitude souvent et précision parfois”.

⁷⁴⁵ *Ibidem*, p. 43.

creo que son adiciones posteriores de correctores o editores, en muchos casos. No obstante, apoyándose en Baruzi, reconoce que algunas de esas citas latinas son innegablemente de cuño y origen sanjuanista lo que deduce del interés doctrinal que representan dentro del conjunto (por ejemplo, 2S, 14; 2S, 7; 2S, 16 y 17).

La libertad de citación y de traducción es para Vilnet un hecho contrastado. Afirma que San Juan de la Cruz cita la Vulgata con un servilismo que llega a reducir la elegancia del original al pasarlo a castellano. Las licencias que se toma al adicionar palabras o traducir libremente algunos versículos las sabe compensadas por el contexto: van precedidas del original latino para quien desee conferirlo, y van seguidas de explicación doctrinal para quien quiera ahondar en el sentido⁷⁴⁶.

Vilnet toma ejemplos de *Noche y Llama* para redargüir que San Juan conocía las variantes de traducciones (por su curso con Grajal sobre la exégesis de los Salmos en Salamanca, en 1576-1568) y que conocía también los comentadores.

A partir del cap. 28 del Segundo Libro de la *Subida* se suprimen sistemáticamente las citas latinas, y en consecuencia, las frases de unión con su versión castellana. Chevallier lo consideraba señal de mano ajena en el texto del *Cántico*, mientras que el P. Silverio lo achaca a copistas y amanuenses. La crítica al reparar en el diverso procedimiento adoptado en las versiones posteriores del *Cántico* observa que, mientras que el *Cántico A* abunda en textos latinos, el *Cántico B* apenas registra otros que los tomados de la primera redacción. Según Pacho,

Un poco difícil parece ver al Santo – escribe- entretenido en borrar sistemáticamente el número considerable de protocolos (hasta treinta y siete) en las doce primeras estrofas, para luego repetirlos hasta el fastidio. A lo que se nos alcanza, algún copista antiguo, fino humorista, o con el buen fin de evitar cierta fastidiosa monotonía que los dichos protocolos causan al lector y ahorrar traslado de palabras que ni quitan ni ponen sentido al texto, comenzó a omitirlos, y luego cambió de opinión y los trasladó casi todos...

⁷⁴⁶ *Ibidem*, p. 48 : “Ailleurs la traduction sera plus concise et plus précise, conservant la structure de la phrase latine, mais limitant son expression à l’essentiel. S’il était nécessaire de multiplier les exemples, c’est presque toute l’oeuvre qu’il faudrait présenter. Partout la traduction est personnelle; le saint la reconstitue lui-même au gré de sa composition ; on n’en saurait douter, vu la liberté de la technique de rédaction et la soumission des citations aux besoins de l’idée en cours ou au style du paragraphe. Toute autre hypothèse sur une traduction en castilian dont se servirait saint Jean de la Croix pour citer la Bible est invraisemblable”.

Sinceramente creemos que la omisión de los protocolos no significa más que el capricho de un copista y de ninguna manera la labor de un trabajo apócrifo. [...] Cabe también – añade en nota - que la discrepancia en la traslación u omisión de protocolos proceda de haber sido varios los amanuenses del manuscrito que dio luego margen a tal variedad de métodos en las copias que de él se sacaron⁷⁴⁷.

Según los datos con que contamos a día de hoy, la revisión de los textos parece atribuible al autor, independientemente de que en las transcripciones y copias elaboradas por terceros pueda haber errores y alteraciones. El criterio de abreviar se aplicó en la misma época a dos obras (*Subida* y *Cántico*), de donde se deduce que las modificaciones pudieron proceder de una única mano⁷⁴⁸.

Recapitulando, cuando Pacho estudia las dos etapas en el método de las alegaciones bíblicas, observa que hay una primera fase en que se prefirió la fórmula más larga y monótona de los textos en latín con su correspondiente versión castellana. En este estadio cada cita comprende la frase de introducción, el texto latino, la frase de unión con la traducción, la versión castellana y la acomodación a la doctrina que motiva la referencia. En el segundo momento, el santo abandona el latín y reduce el esquema a frase de introducción, seguida del texto en castellano y acomodación. Como se ve, es el abandono del latín el que reduce drásticamente la necesidad de frases de enlace. En palabras de Pacho para el *Cántico*, siguiendo a Chevallier: “los protocolos están necesaria y únicamente en función de los textos en latín”⁷⁴⁹.

Para Pacho y de acuerdo con esta diferencia de métodos, pertenecen a la primera fase el *Cántico A* y la mitad de la *Subida* hasta el cap. 28 del libro Segundo, mientras que corresponden a la segunda fase la *Noche*, la *Llama* y lo restante de la *Subida*, momento en que el escritor abandonó el latín, haciendo más ágil y expedito su estilo. En las obras adscritas a la primera fase de redacción está presente el latín, pero no en lo que

⁷⁴⁷ Pacho, *op. cit.*, 1998b, p. 288.

⁷⁴⁸ Chevallier, *op. cit.*, pp. 152-153. La aportación de Ledrus achaca la validez del CA' a los retoques redaccionales y así lo recoge Pacho (*op. cit.*, 1998b, pp. 292-293). No entramos a comparar las épocas redaccionales de las versiones del *Cántico* para no extralimitar nuestro foco, aunque es posible que su cotejo pueda arrojar nuevas luces sobre el asunto. Nos consta que ello no constituye argumento suficiente ni se ha contrastado en detalle para poder afirmarlo con rotundidad. No querríamos caer en el error apuntado por Pacho de “muchas afirmaciones tajantes, pruebas muy pocas” (p. 290).

⁷⁴⁹ Pacho, *op. cit.*, 1951-1954, p. 350.

escribió con posterioridad. Parece, por tanto, un criterio decidido intencionalmente, habiendo ya redactado buena parte de su producción.

Nos parece que la autoría de las citas latinas es propiamente de San Juan de la Cruz, aunque copistas hayan podido introducir errores o modificaciones sustanciales. Lo pensamos por la referencia que hace a la partícula “quam” en una de ellas, y la mención de esa “otra traslación”.

Pacho analiza exhaustivamente las citas bíblicas en su artículo sobre la segunda redacción del *Cántico*⁷⁵⁰. Percibe que hay citas que se transcriben literalmente en latín y en español (las llama “citaciones textuales”), otras que solo aparecen en una de las dos lenguas (“citaciones semitextuales”), y un tercer tipo, las “simples alusiones”, en las que simplemente refiere sin pretensión de exactitud, el contenido de un pasaje bíblico. En estos casos transcribe parte pero omite otras, o bien las reformula completamente con sus propias palabras.

Entremos en el análisis propiamente dicho. Los textos nos ofrecen tres géneros de alegaciones: las autocitas (del propio poema), las alegaciones bíblicas y las referencias extrabíblicas (a filósofos, por ejemplo).

Nuestro análisis se concentra en las alegaciones bíblicas que siguen el esquema de expresiones de traducción interlingüística (frases latinas a lengua romance). Al detenernos en particular en la tipología de expresiones explicativas en la *Subida* (frases de enlace), se observa que las más frecuentes son: “(que) quiere decir”, “esto es”, “como si dijera”, “es a saber” o la simple yuxtaposición, en este orden de frecuencia.

En cuanto a la tercera parte de la alegación (la frase en lengua romance), se detectan varias tendencias que se solapan, que hemos clasificado a grandes rasgos como sigue:

- a) traducción literal, cuando la versión castellana reproduce fielmente los elementos de la frase original,
- b) permutatoria, cuando los elementos se encuentran en un orden diferente,

⁷⁵⁰ Eulogio Pacho, “La Sagrada Escritura y la cuestión de la segunda redacción del Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz”, *Ephemerides Carmeliticae*, Annus V (1951-1954), Fasc. 2, pp. 249-475.

- c) aditiva, cuando se producen inserciones de elementos léxicos que no estaban presentes en el original,
- d) reductiva, cuando la versión romance elimina u omite partículas o elementos que aparecían en la cita latina.
- e) libre, cuando la traducción efectuada posee demasiadas diferencias con respecto al original como para ser considerada, en pureza, una traducción. En este caso, se aproxima más al concepto de interpretación. En estos casos usa en estos casos “podemos entender”, para aportar una interpretación legítima aunque no absoluta⁷⁵¹. Podría equipararse con lo que Genette denomina “transestilización” o *rewriting*⁷⁵².

Pasando a las frases de enlace, nuestra percepción es que los reformuladores en la *Subida* se mueven entre dos polos: la equivalencia máxima (ecuacional, más cercana a lo que entendemos por traducción), en la que preferiría nexos como “esto es” y la aproximativa (menos literal, más interpretativa, adicionada), en la que predominarían nexos del tipo “como si dijéramos”. En una línea semejante emplea Genette los términos “cita” y “alusión”.

Con este eje de mayor o menor equivalencia intentamos acoger la variedad que las frases de enlace reproducen en sus usos, pero en la práctica escrita no se trata de una división neta en correspondencia con sus efectos. Parecería lógico que a medida que la cita pierde su carácter de literalidad quien la “refrasea” pueda escoger otro tipo de reformuladores o incluso eliminar por completo su necesidad. Sin embargo, lo que encontramos es que el que escribe no parece hacer diferencias; por ejemplo, véase la siguiente mutación a estilo indirecto de un pasaje original en estilo directo, donde hace uso de “esto es”:

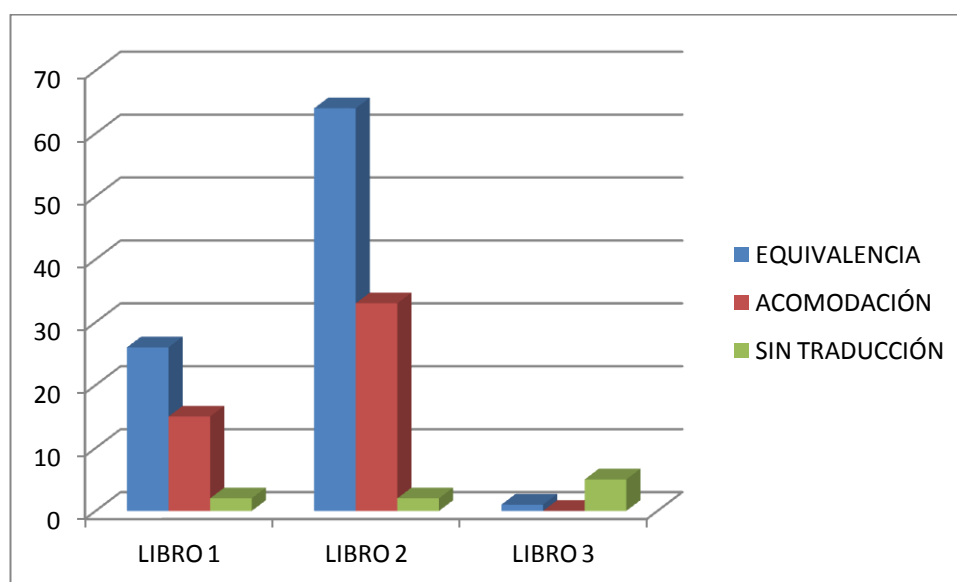
⁷⁵¹ Una vez más es Vilnet quien repara en la significativa actitud del santo. San Juan de la Cruz introduce esta fórmula con bastante frecuencia ante algunas utilizaciones escriturarias algo desconcertantes, donde la conformidad con el primer sentido del texto parece bastante dudosa, como por ejemplo en la *Subida* (3, 29 y 2, 26). Para el estudioso francés, el santo, consciente de una utilización precaria, no la quería presentar como algo que tuviera valor absoluto así que mantuvo una diferencia de eficacia entre las diversas acepciones de la Escritura, y así lo intenta advertir al lector.

⁷⁵² Genette, *op. cit.*, p. 285.

es a saber, las sustancias separadas en el tercer cielo, dice el mismo santo]: *Sive in corpore, sive extra corpus nescio; Deus scit* (2Cor 12,2); esto es, que fue arrebatado a ellas, y lo que vio dice que no sabe si era en el cuerpo o fuera del cuerpo, que Dios lo sabe⁷⁵³.

En atención a estos detalles hemos clasificado los *excerpta* de nuestro corpus como sigue: denominamos “equivalencias” aquellos casos en que el grado de traducción es literal, “acomodación” cada vez que se producen adiciones, sustracciones en la traducción respecto al original, o bien se dejan sin traducir elementos que aparecen en la frase latina. En esta categoría se incluyen también los casos en que la traducción se aleja de la literalidad por reformulaciones que alteran el original, tales como estilo indirecto o circunlocuciones no expresadas en latín y que podrían haberse explicitado en romance más simplemente. Por último, incluimos los casos sin traducción en una tercera categoría.

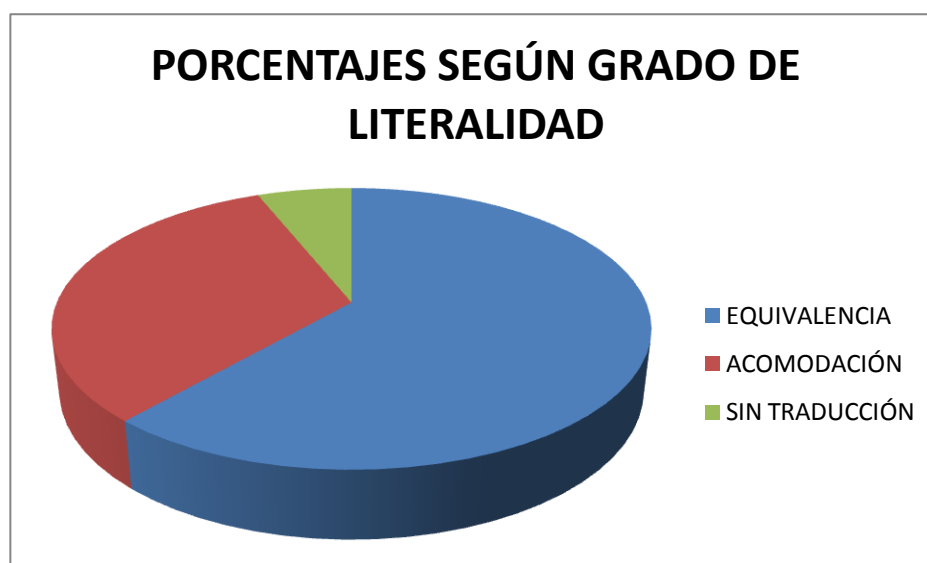
Conscientes de que la segunda categoría alberga muchos casos diferentes entre sí, y para no atomizar en exceso los resultados, intentaremos describir sus diferencias cualitativamente.



Gráfica 3. Grado de literalidad

⁷⁵³ *Subida*, ed. cit., L2.C24§3, p. 377.

En total, los porcentajes dentro de la obra son como sigue:



Gráfica 4. Porcentajes según grado de literalidad

Como puede percibirse, un 61,48% son traducciones con alto nivel de equivalencia, esto es, plena o casi plena literalidad. Un 32,43% de las traducciones muestran alteraciones significativas respecto al original, y un 6% restan sin traducción alguna. De las traducciones en que se producen diferentes grados de acomodación, la mayoría (68,75%) se sitúan en el Libro Segundo, de acuerdo con lo que se exhibe en la siguiente gráfica:

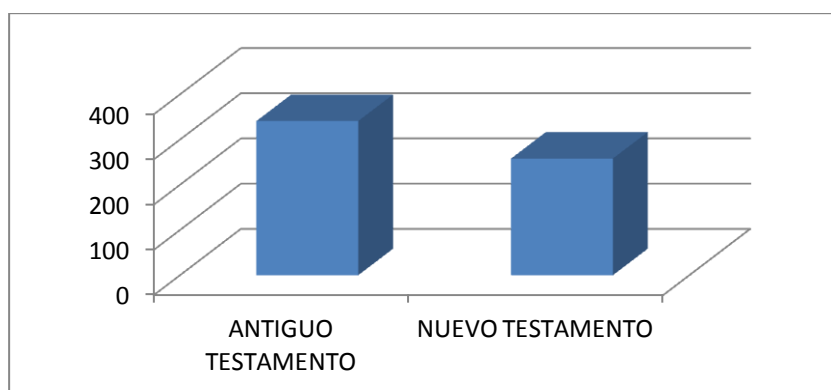


Gráfica 5. Porcentaje de acomodaciones por libro sobre el total

Hemos intentado verificar si se produce una correspondencia entre los enlaces y el grado de literalidad. *A priori* podríamos pensar que el autor prefiere para lo más equivalente, “esto es”, “que quiere decir” y para lo más aproximativo, las expresiones “como si dijera/dijéramos”, y frases de apoyo que refuerzan este sentido de no taxatividad, como “podemos entender”, “para nuestro propósito”, etc. Sin embargo, el resultado del análisis refleja que tales tendencias no se sustentan de manera suficiente en los datos. Aunque hay casos que confirman nuestra intuición, otros no siguen la tendencia mencionada. En efecto, no es infrecuente encontrar “esto es” en casos de mera alusión, como por ejemplo: “Lo cual entendiendo bien David dijo hablando con Dios: *Fortitudinem meam ad te custodiam*. Yo guardaré mi fortaleza para ti (Ps 58,10), *esto es*, recogiendo la fuerza de mis apetitos sólo a ti”⁷⁵⁴.

8.3.2. Relaciones intrasistémicas

En lo que respecta a las alegaciones bíblicas dentro de la *Subida*, cabe destacar en primer lugar el predominio del Antiguo Testamento sobre el Nuevo,



Gráfica 6. Distribución de Antiguo y Nuevo Testamento en la *Subida*

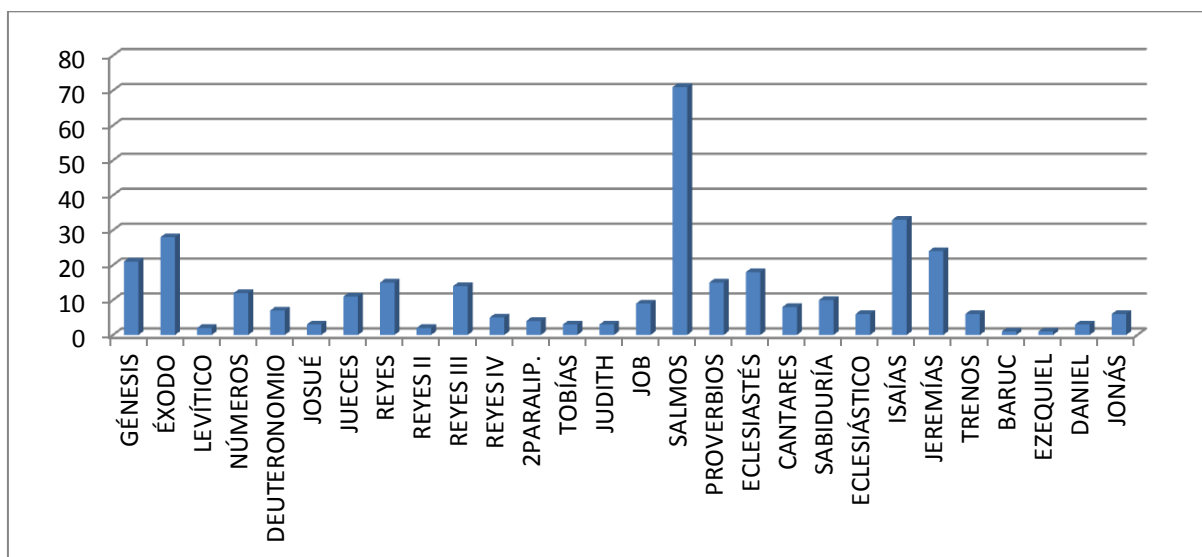
⁷⁵⁴ *Subida*, ed. cit., L1.C10§1, p. 281. Cursiva en “esto es” nuestra.

Así lo resumía Vilnet, cuyo conteo arroja el siguiente resultado: las aproximadamente 900 páginas de obra sanjuanista contienen 924 citas bíblicas: 597 del Antiguo Testamento y 327 del Nuevo⁷⁵⁵. De esas 924, 423 corresponden a la *Subida*, repartidas como se muestra:

| <i>SUBIDA</i> | AT | NT | Total |
|---------------|-----|-----|-------|
| Libro 1 | 51 | 20 | 71 |
| Libro 2 | 95 | 73 | 168 |
| Libro 3 | 94 | 90 | 184 |
| Total | 240 | 183 | 423 |

Tabla 9. Recuento de Vilnet

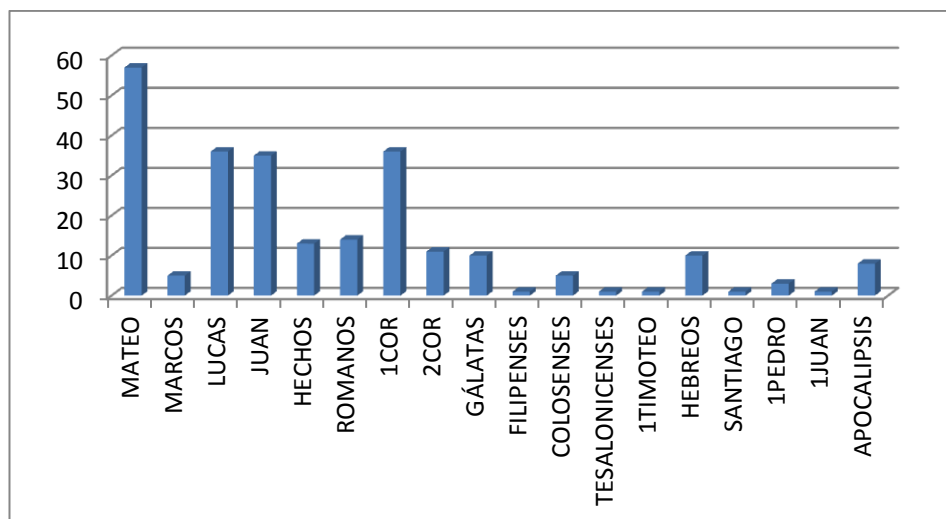
A su vez, del Antiguo Testamento, los Salmos ocupan un lugar preeminente en el total con una posición más que aventajada, al tiempo que sobresalen en frecuencia descendente los libros de Isaías, Éxodo, Jeremías y Génesis:



Gráfica 7. Distribución de citas del Antiguo Testamento en la *Subida*

⁷⁵⁵ Además de las listas de Vilnet, existen otras como las de Luis de San José, en *Concordancias de las obras y escritos del Doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz*, Burgos, 1848, pp. 1169-1212 y las de Lucien-Marie de Saint Joseph en *Les œuvres spirituelles du docteur... saint Jean de la Croix*, Desclée de Brouwer, 1947, pp. 1527-1540. Ambas son citadas en nota por Pacho, *op. cit.*, 1951-1954, p. 266.

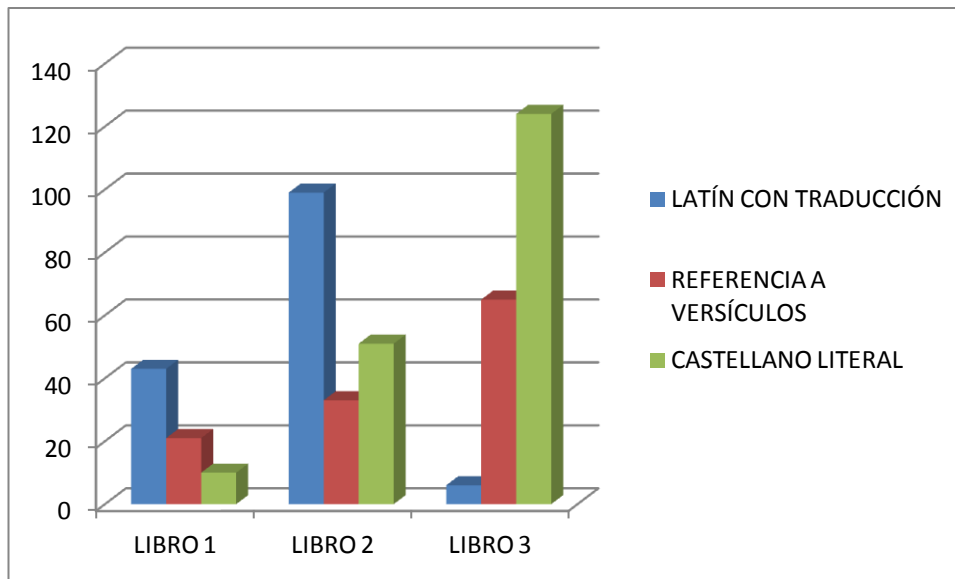
Del Nuevo Testamento prevalecen en frecuencia de aparición los libros de San Mateo, seguidos por la Primera Carta a los Corintios, San Lucas y San Juan Evangelista, la Carta a los Romanos, los Hechos de los Apóstoles y la Carta a los Hebreos:



Gráfica 8. Distribución de citas del Nuevo Testamento en la *Subida*

Si atendemos a la evolución lingüística de las alegaciones bíblicas, veremos que la opción por el castellano es más que evidente. La tendencia a fusionar el lenguaje bíblico dentro del propio estilo, también: cuanto más se eleva el alma, más se iguala al Verbo divino su propia manera de expresarse.

Para caracterizar esta transición hemos clasificado las alegaciones en tres grados, a saber, latín con traducción, referencia a versículos y castellano literal, que designan respectivamente el original latino, las ocasiones en que solo aparece la referencia en versículos, por lo general entre paréntesis, y en tercer lugar las apariciones de traducción literal al romance, sin el latín.



Gráfica 9. Evolución lingüística de las alegaciones bíblicas en la *Subida*

Entendemos por castellano literal aquí el de las apariciones de fragmentos bíblicos literales en cursiva. La referencia a versículos se refiere a las ocasiones en que las referencias a los versículos aparecen inseridas en el discurso, sin diferenciaciones tipográficas ni palabra alguna en cursiva.

En cuanto a esta transición lingüística, baste señalar cómo, a grandes rasgos, el número de frases en latín decrece drásticamente en el Libro Tercero (43>21>10), al tiempo que aquellas citas en castellano literal, van, con mucho, *in crescendo* (10>51>124) y acaban por ser mayoritarias hasta predominar en el total de la *Subida*, sustituyendo a las citas latinas e incluso a las castellanas, pero sin dejar de incluir en todo caso los versículos de referencia.

Así, el proceso de aumento del castellano se cruza con el de decrecimiento del latín, resultando casi inversamente proporcional. La diferencia de 29 en el número de citas totales respecto a Vilnet pudiera deberse a diferencias de la edición espigada o al modo de contabilizar ciertas referencias repetidas.

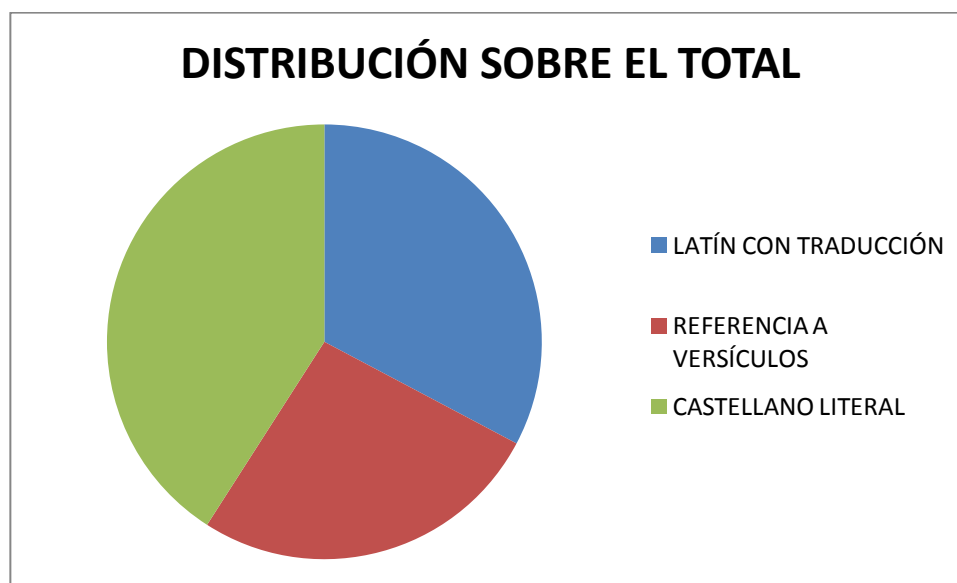
Pacho contabiliza de las 420 citas bíblicas de la *Subida*, unas 143 en latín (L1, 38; L2, 99; L3, 6) y resalta que el libro tercero comprende en citas y páginas casi la misma cantidad que los otros dos libros juntos. Además, percibe que las citas del libro

tercero son esporádicas y excepcionales, brevísimas, sin traducir, siempre al final de un periodo⁷⁵⁶.

| Libro | Citas en latín traducidas | Referencias a versículos | Citas en castellano literal | Total expresiones |
|---------------|---------------------------|--------------------------|-----------------------------|-------------------|
| Libro Primero | 43 | 21 | 10 | 74 |
| Libro Segundo | 99 | 33 | 51 | 183 |
| Libro Tercero | 6 | 65 | 124 | 195 |
| Total | 148 | 119 | 185 | 452 |

Tabla 10. Citas en latín, en castellano y referencias en la *Subida*

Estos datos generan la gráfica correspondiente:



Gráfica 10. Distribución de las citas bíblicas de la *Subida*

⁷⁵⁶ Pacho, *op. cit.*, 1951-1954, p. 436.

Si se agrupan las citas bíblicas de la *Subida* por el orden y presencia de elementos, Pacho establece hasta catorce tipos, donde F, T, P, V y A son respectivamente formulario, texto latino, protocolo, versión española y aplicación⁷⁵⁷:

TIPOS

| | |
|--|-----|
| 1. FTPVA | 64 |
| 2. FTPV | 54 |
| 3. FTVA | 7 |
| 4. FTA | 1 |
| 5. FVA | 65 |
| 6. FTV | 11 |
| 7. VF | 10 |
| 8. FT | 14 |
| 9. FA | 12 |
| 10. FV | 108 |
| 11. T | 0 |
| 12. V | 7 |
| 13. F//V (formulario sin cita o viceversa) | 118 |
| 14. Especial o irregular | 8 |

Tabla 11. Distribución de los esquemas de citación

En resumen, a lo largo de la *Subida* las alegaciones bíblicas van, cuantitativamente, en franco aumento en cada libro (74>183>195) mientras que la manera en que se presentan, muda mucho: comienza con un uso discreto de citas en latín traducidas, que aumenta mucho en el Segundo Libro para luego decaer drásticamente (43>99>6). Menos dramática es la tendencia creciente de las citas en castellano, la cual permite observar que el Místico Doctor se decanta claramente por este estilo, en especial en la segunda fase de redacción (10>51>124). Las referencias a los versículos mantienen una trayectoria ascendente constante.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, p. 303.

8.3.3. Relaciones intersistémicas

En lo que hemos dado en llamar “relaciones intersistémicas”, veremos someramente el trato que el autor da a las alegaciones y las expresiones explicativas en otras de sus obras que muestran estructuras declarativas. Son *Noche Oscura*, *Cántico Espiritual* y *Llama de Amor Viva*.

La distribución de las citas según Pacho se resume en el cuadro siguiente⁷⁵⁸:

| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | total |
|----------------------|-----|-----|-----|-----|-----|-------|
| | e/t | e/c | e/l | p/t | p/e | |
| <i>Subida</i> | 387 | 157 | 8 | 73 | 230 | 855 |
| <i>Noche</i> | 114 | 35 | 0 | 64 | 79 | 292 |
| <i>Cántico</i> | 121 | 19 | 0 | 46 | 102 | 288 |
| <i>Llama</i> | 117 | 37 | 1 | 55 | 80 | 290 |
| <i>Obras Menores</i> | 27 | 0 | 0 | 20 | 40 | 87 |

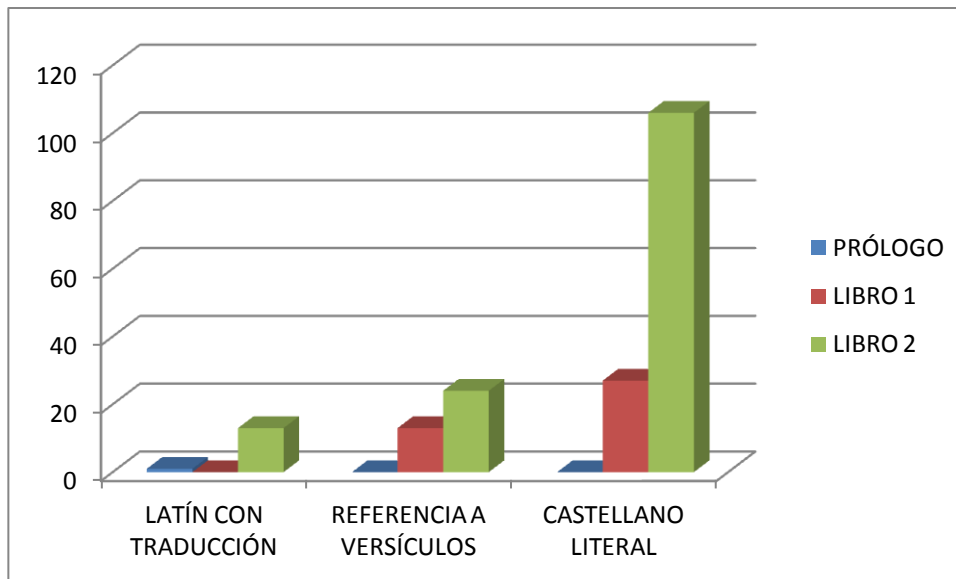
Tabla 12. Distribución de las citas latinas en las obras auténticas

Como observa Pacho, hay obras con mayor número absoluto de textos paralelos (*S* y *N*), otras con menor (*CA*) y las hay que tienen el mismo (*LI*). Hay obras con más capítulos exclusivos (*S*, *N* y *LI*) y las hay con menos (*CA*), pero la homología es perfecta en los escritos auténticos, lo que garantiza, a su parecer, la misma autoría. Hay el mismo índice proporcional en todas las obras excepto en la *Subida*, que contiene 8 libros exclusivos.

En primer lugar por orden cronológico, en la *Noche oscura* también las citas en latín están en abierta desaparición, y dejan paso a las citas en castellano, en número bien menor que en los primeros libros de la *Subida*.

Pacho describe cómo la omisión es la nota constante en la *Noche* en lo que se refiere al texto latino, en consonancia con la tendencia del último libro de la *Subida*.

⁷⁵⁸ Pacho, *op. cit.*, 1951-1954, p. 271, donde p/t son citas paralelas, e/t exclusivas, e/c pertenecen a capítulos, y e/l a libros, p/e textos exclusivamente citados en el *Cántico B*.



Gráfica 11. Evolución lingüística de las alegaciones bíblicas en la *Noche Oscura*

Como se puede observar, las apariciones de fragmentos bíblicos en latín son de una cantidad muy residual en comparación con las apariciones en castellano, que van en radical aumento, en especial en el Libro Segundo. Por ejemplo del Libro Segundo, cap. 24, §3, p. 584: “como ella lo dice en el libro de la Sabiduría diciendo: *Dum quietum silentium tenerent omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens sermo tuus, Domine, a regalibus sedibus venit* (18,14)”⁷⁵⁹.

El Libro Primero es bastante menor en páginas (36, pp. 486-520) que el Segundo (64, pp. 521-585) de la edición impresa manejada. Pacho constata que se produce una distribución irregular de las citas bíblicas en los tratados, y que “no existe correspondencia entre el número de citas, páginas, capítulos, libros, o cualquiera otra división”⁷⁶⁰.

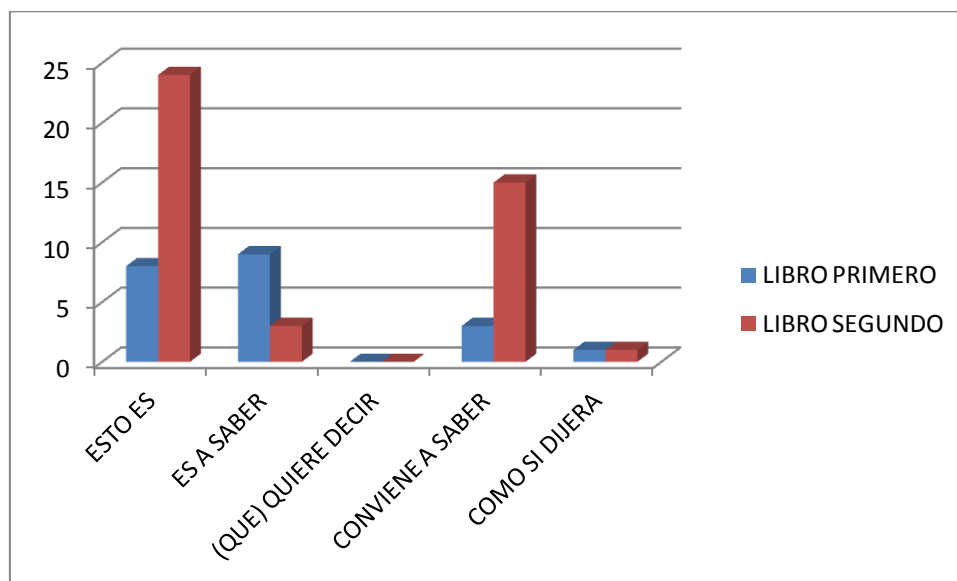
⁷⁵⁹ “Parece que el santo cita de memoria, teniendo presente el texto de la antífona de la dom. infraoct. de Navidad. La única diferencia está en la palabra *quietum* por *medium*. El texto de la Vulgata a que alude ofrece más variantes” (*Noche Oscura*, ed. cit., p. 584, nota 4).

⁷⁶⁰ Pacho, *op. cit.*, 1951-1954, p. 261.

| Libro | Citas en latín traducidas | Referencias a versículos | Citas en castellano literal | Total expresiones |
|---------------|---------------------------|--------------------------|-----------------------------|-------------------|
| Prólogo | 1 | 0 | 0 | 1 |
| Libro Primero | 0 | 13 | 27 | 40 |
| Libro Segundo | 13 | 24 | 106 | 143 |
| Total | 14 | 37 | 133 | 184 |

Tabla 13. Citas en latín, en castellano y referencias en la *Noche Oscura*

El gráfico aquí expuesto muestra, respecto a la *Subida*, el incremento de los reformuladores “esto es” y “conviene a saber” en detrimento de “como si dijera”, “es a saber” y “quiere decir”, con sus variantes. En resumen, a grandes líneas, permanecen los reformuladores de tipo explicativo para la exégesis de términos, pero decrecen los que se usaban para la traducción interlingüística.

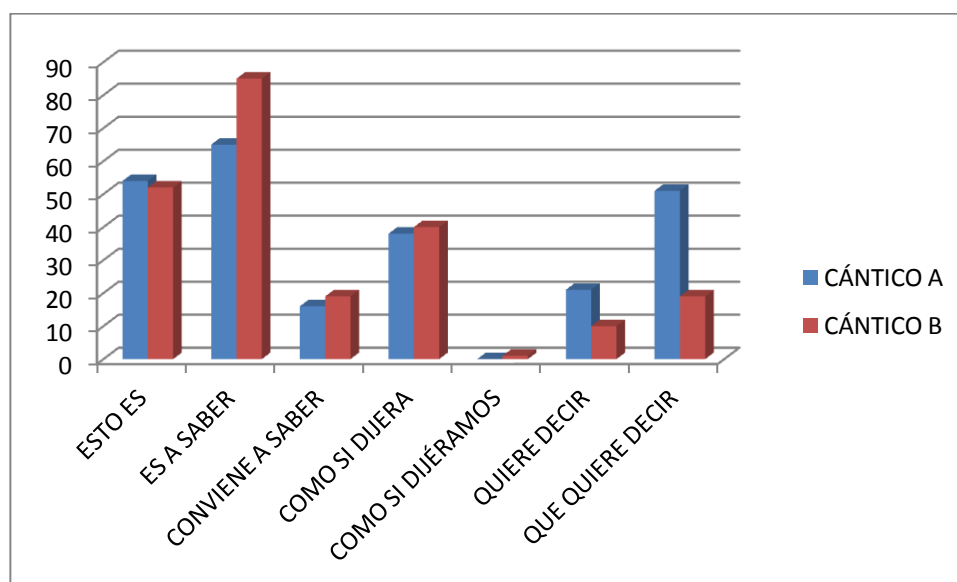


Gráfica 12. Distribución de los reformuladores explicativos en la *Noche Oscura*

En segundo lugar cotejamos el *Cántico espiritual*. Hemos visto que el *Cántico A* y parte de la *Subida* son los primeros escritos importantes y son coetáneos según Pacho; ambos cuentan con esa interrupción en el modo de referir las citas bíblicas, que constituye un criterio adoptado de modo aparentemente intencional, tanto por la cronología como por decisión estilística y por seguir su “del todo a la nada”, además de

evitar la monotonía al lector y buscar un estilo más simple. El peso de cada uno de estos factores, y de otros que no hayamos podido conjeturar, pudo influir de manera concomitante. Pacho confiere que el *CA* contiene 103 citas en latín y 30 en español. El *CB* (2) solo tres en latín, el *CB* (1) cuarenta y tantos que son reliquia del *CA*.

Nuestro análisis de los reformuladores explicativos en el *Cántico*, como se observa en el gráfico, muestra la persistencia de los reformuladores “esto es”, “es a saber” y “que quiere decir”, en detrimento de “conviene a saber” y “como si dijera”, con sus variantes. Precisamente en la *Noche Oscura* veíamos que también prefería “esto es” y mantenía más ejemplos de “conviene a saber”, que aquí disminuyen. Estos datos apuntan a que se está fraguando un cambio de conjunto en el uso de los reformuladores en el estilo sanjuanista.



Gráfica 13. Comparación de la distribución de los reformuladores explicativos en el *CA* y *CB*

Podría conjeturarse que las menores ocasiones de traducción propiamente interlingüística afectan directamente a la aparición de “quiere decir”, que es bajo o decreciente en *Noche*, *Cántico* y *Llama*, respecto a la *Subida*.

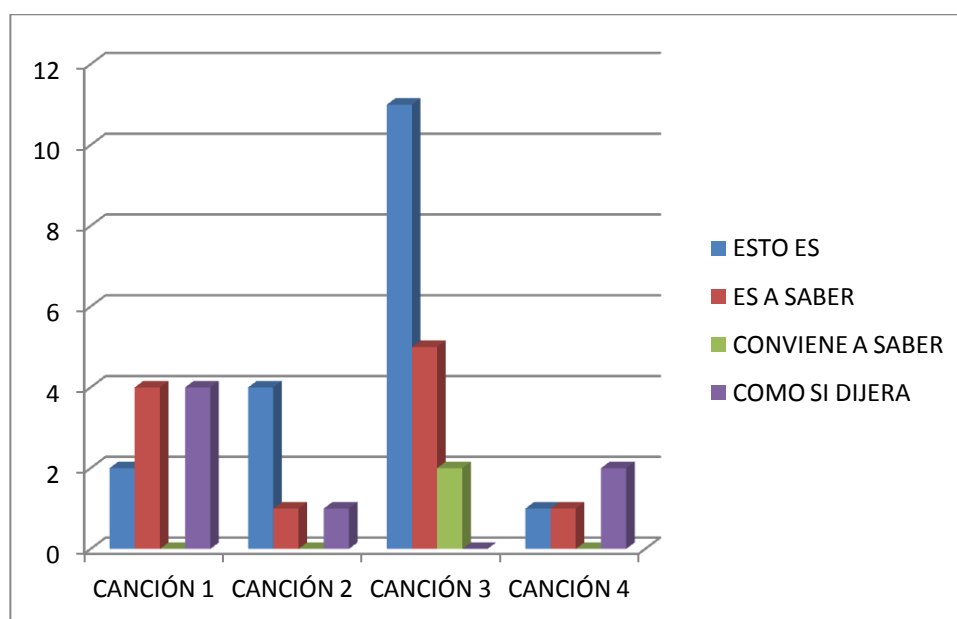
En tercer lugar trataremos de la *Llama de amor viva*. García de la Concha llama a las declaraciones de la *Llama* “un género a contrapunto”⁷⁶¹. Refiere la frase de

⁷⁶¹ Víctor García de la Concha, *op. cit.*, 1992, cap. 6, p. 30.

Dámaso Alonso que con gran acierto describe la función primordial del comentario: “escudriñar claridades”: “¡Alta gloria haberse acercado oscuramente hacia el misterio, como nunca con voz de hombre, en el poema; haber intentado escudriñar claridades, como nadie, como nunca, en el comentario!”⁷⁶².

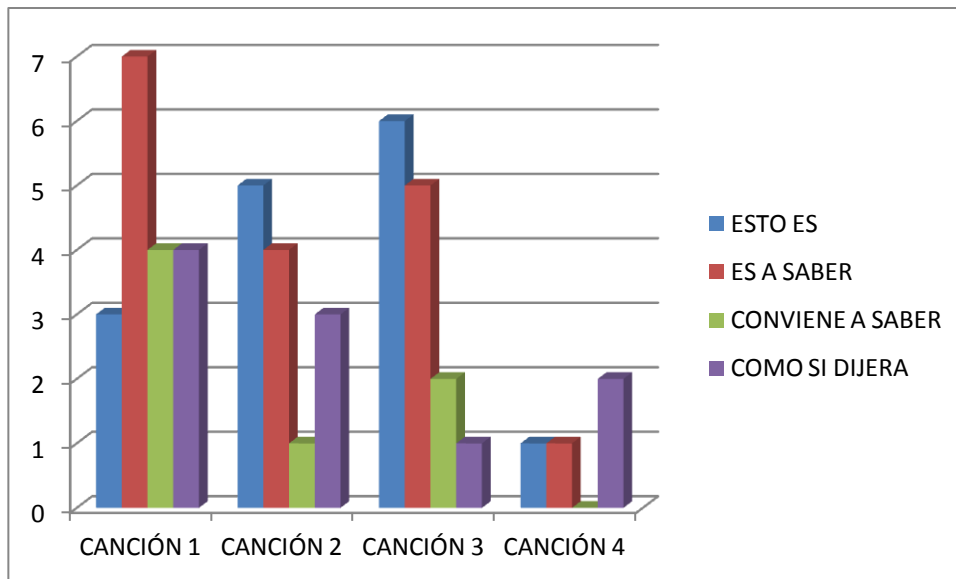
En *Llama de Amor Viva* encontramos un trato diferente de los reformuladores. A grandes líneas, la tabla resumen siguiente nos permite afirmar, respecto a las obras anteriores, que mantiene la preferencia por “esto es” y que mantiene un uso regular de “es a saber” y “conviene a saber”, al tiempo que disminuyen las apariciones de “como si dijera”. “Quiere decir” con sus variantes desaparece totalmente. En cuanto a los usos, siguen predominando la reformulación interlingüística (del latín al castellano) y la interpretativa.

En la *Llama B*, “esto es” disminuye, mientras que aumentan “es a saber”, “conviene a saber” y “como si dijera”. Tampoco hay “quiere decir” ni “como si dijéramos”. Aparece dos veces “es decir que” y “que es decir”, antecesores de nuestro “es decir”.

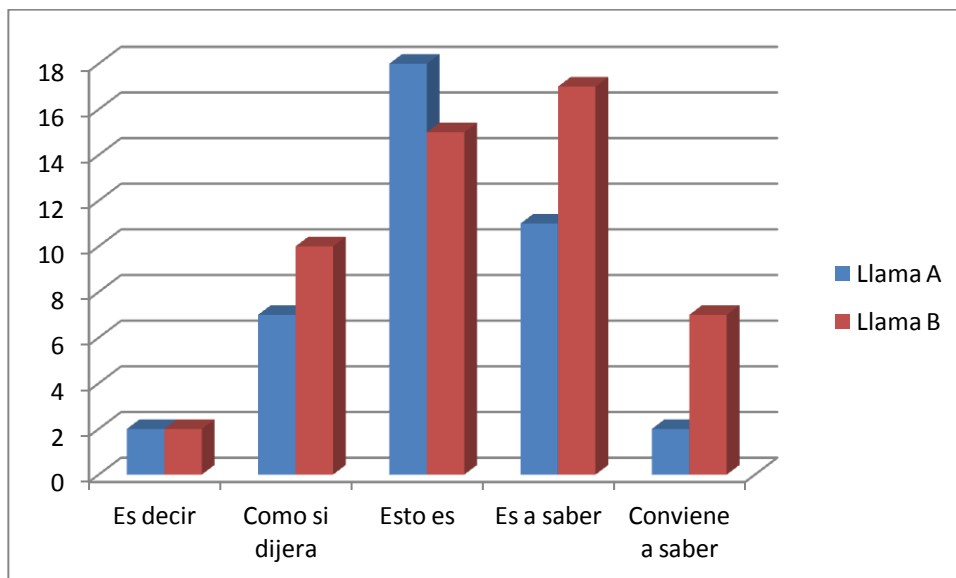


Gráfica 14. Distribución de los reformuladores explicativos en la *Llama A*

⁷⁶² Dámaso Alonso, *op. cit.*, p. 163.



Gráfica 15. Distribución de los reformuladores explicativos en la *Llama B*



Gráfica 16. Comparación de la distribución de reformuladores explicativos en *Llama A* y *B*

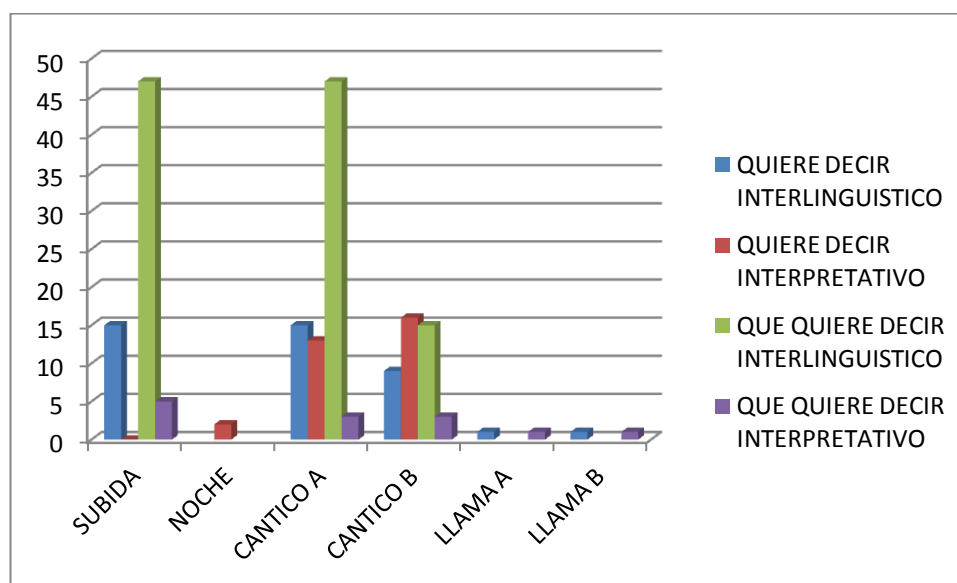
La comparación de *Llama A* y *B* completa con la siguiente tabla:

| Obra | Es decir | Como si dijera | Esto es | Es a saber | Conviene a saber |
|---------|----------|----------------|---------|------------|------------------|
| Llama A | 2 | 7 | 18 | 11 | 2 |
| Llama B | 2 | 10 | 15 | 17 | 7 |

Tabla 14. Reformuladores en *Llama de Amor Viva*

Pacho ve en las dos redacciones de la *Llama* las mismas notas de brevedad, sin traducción y pasajes conocidísimos, con seis textos en latín en la *Llama A*, frente a ocho en la *Llama B*⁷⁶³.

Si para finalizar y excepcionalmente nos detenemos por ejemplo a observar la evolución del más habitual enlace interlingüístico “(que) quiere decir” en las cuatro obras, obtenemos la gráfica que sigue:



Gráfica 17. Comparativa de las funciones de “(que) quiere decir” en las cuatro obras

En conjunto, comparando el uso de reformuladores en las cuatro grandes obras del santo, las tendencias indican el predominio de la frase “esto es” y el aumento de frecuencia de aparición de “es a saber”. “Como si dijera” varía y aumenta levemente. “Que quiere decir” va disminuyendo su frecuencia de uso y pasa a ser uno de los menos empleados, en proporción a la desaparición de citas latinas, y lo mismo ocurre con “conviene a saber”. Ello nos permite concluir que el uso de reformuladores explicativos en las obras de San Juan de la Cruz evoluciona en paralelo al uso de citas latinas, confirmando la tesis de una fase de escritura interrumpida para *Subida* y *Cántico* y una tendencia a la disminución de las funciones traductorias a favor de las funciones interpretativas.

⁷⁶³ Pacho, *op. cit.*, 1951-1954, p. 436.

8.3.4. Relaciones extrasistémicas

Al contrastar el grado de acomodación y adecuación de las declaraciones sanjuanistas a otros libros que citan la Biblia en la época (p. ej. Libros sobre patrística, manuales de teología y mística, tratados espirituales, *Flores Sanctorum*, *Catena*, compilaciones de homilías y sermones, obras de comentaristas orientales, exegetas tradicionales cristianos, etc.), se puede dilucidar la medida en que las interpretaciones del texto bíblico en San Juan de la Cruz son innovaciones venidas de su propia capacidad inventiva e interpretativa y, sobre todo, para lo que nos interesa, con cuáles guarda mayor proximidad en lo que respecta al modo de citar e insertar el texto latino, o en su caso, traducirlo.

El cotejo de algunas obras nos ha proporcionado algunos ejemplos dignos de realce; en el Libro Segundo de la *Subida*, (cap. 12, párrafo 1), San Juan se refiere a los sentidos exteriores y las aprehensiones. Resultan sorprendentes los paralelismos léxicos con la *Glosa Ordinaria* de Lira (palabras que San Juan usa en ese fragmento y dentro de la obra en otros lugares: “visión”, “aprehender”, “revelación”, “abstracción”, “sentidos exteriores”, “locuciones”, “profecía”, etc.). Salvadas las distancias, no tan grandes, con aquello a lo que aluden, se observa que la herencia terminológica es más que estrecha, aunque la distinción probablemente proceda de Santo Tomás de Aquino.

Antes que tratemos de las *visiones imaginarias* que *sobrenaturalmente* suelen ocurrir al sentido interior, que es la *imaginativa* y fantasía, conviene aquí tratar, para que procedamos con orden, de las *aprehensiones naturales* de ese mismo *interior sentido* corporal; para que vayamos procediendo de lo menos a lo más y de lo más exterior hasta lo más interior, hasta llegar al íntimo recogimiento donde el alma se une con Dios (*Subida*, L2, cap. 12 §1)⁷⁶⁴.

Pacho defiende que basta confrontar la *Subida del Monte Carmelo* con las obras de Fray Luis de León o de Fray Luis de Granada para rápidamente convencerse de que

⁷⁶⁴ *Subida*, ed. cit., p. 323.

nos hallamos ante criterios de citación y estilos de composición completamente diferentes. Si los biblistas eminentes como Fray Luis de León optan por las citas en romance eliminando de manera sistemática todo texto latino, otros como San Juan de la Cruz, Alonso de Madrid, Guevara, Juan de los Ángeles, etc. mantienen una posición indecisa⁷⁶⁵.

No nos detendremos en la comparación con otros tratados espirituales coetáneos por haber acometido dicho análisis en apartados anteriores. Baste resumir los resultados en él obtenidos: el sentido que San Juan de la Cruz asigna en la *Subida* a los fragmentos bíblicos que selecciona no se asemeja en contenido a ninguna de las obras estudiadas, ni a las glosas, ni a comentarios y elucidaciones. En cuanto a la forma de citar e insertar el texto bíblico, el Místico Doctor sí se muestra deudor de una saga de obras espirituales de corte oracional, escritas por directores espirituales a modo de guía para los iniciados, sobre todo Osuna, Guevara y Villanueva.

Existían diferencias gráficas para respetar la procedencia de un texto ajeno del que se preservaba así la autoría. En especial, en la fase que nos ocupa, las marcas gráficas se empleaban no tanto para señalar textos de autoría de personas concretas, sino casi siempre textos de la Autoridad de las Sagradas Escrituras.

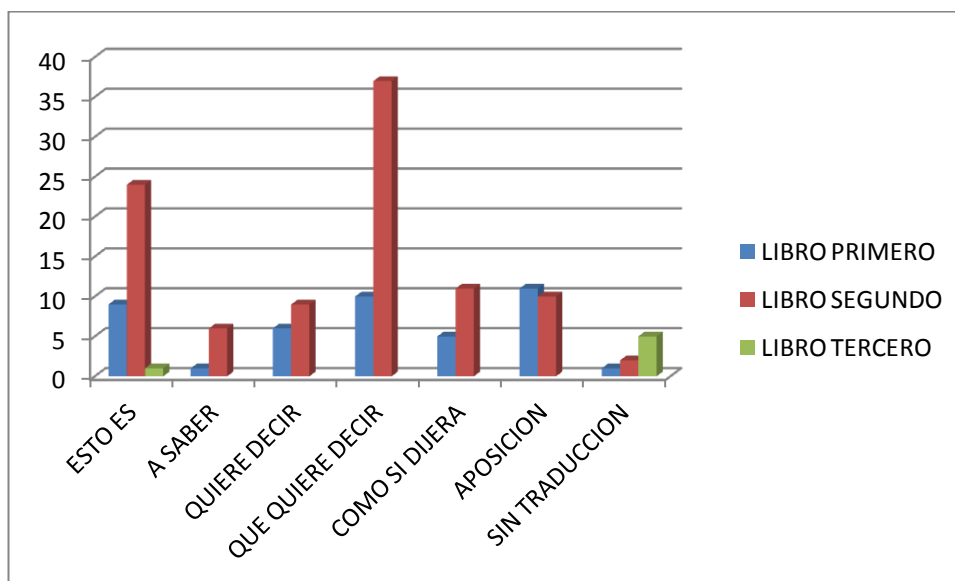
8.4. Funciones de las frases de enlace en la *Subida*

Al tratar las citas en latín, veíamos en capítulos anteriores que el tema de la Biblia en San Juan de la Cruz había recibido poca atención, lo que en primera instancia nos animó a indagar en el asunto. Sin embargo, al poco tiempo vimos, coincidiendo con Eulogio Pacho que dentro de este campo, los aspectos relativos a la metodología estructural y las alegaciones bíblicas (en latín y en romance) habían sido objeto de mayor estudio mientras quedaban relegados otros componentes no menos importantes como la paremiología, el código verbal y el léxico⁷⁶⁶.

⁷⁶⁵ Pacho, *op. cit.*, 1951-1954, p. 422.

⁷⁶⁶ Eulogio Pacho, *op. cit.*, 1995a, pp. 179-193, p. 180. Nos parece que los trabajos de Eulogio Pacho, M^a Jesús Mancho Duque, Cristóbal Cuevas, Víctor García de la Concha y Joaquín García Palacios

El asunto de las citas latinas ya había sido tratado por parte de la crítica como prueba de las fases redaccionales, por lo que redirigimos nuestra investigación hacia el estudio léxico de las frases de ilación, buscando en ellas un segundo apoyo que corroborase tanto la hipótesis de escritura de la *Subida* en dos fases como la evolución estilística del estilo traductor del carmelita. Al entrar a analizar la evolución de las frases de enlace en la *Subida*, esta gráfica resume los resultados generales del estudio:



Gráfica 18. Reformuladores explicativos

De acuerdo con los totales, llama la atención el decrecimiento radical de la necesidad de frases explicativas, casi nulas en el Libro Tercero. Las tendencias en general aumentan en el Libro Segundo para casi desaparecer en el Tercero, y se alternan locuciones de más número de palabras como “que quiere decir”, “como si dijera”, “a saber”, etc., con otras más breves como la opción por la simple yuxtaposición (aposición) mediante los dos puntos, el punto y coma o el punto, por ejemplo. Véase el siguiente caso, ya en el Libro Segundo, donde emplea el punto y seguido: “y como dice la Sabiduría divina: *Per qua equis peccat, per haec et torquetur*. En aquello o por aquello que cada uno peca es castigado (11,17)” (L2.C21§9)⁷⁶⁷.

han venido a completar lagunas importantes y son, a día de hoy, los que recogen con mayor eficacia acercamientos léxicos al texto sanjuanista desde metodologías filológicas para el interés que nos ocupa.

⁷⁶⁷ *Subida*, ed. cit., p. 363.

Por otra parte como se aprecia en el corpus, de las seis entradas seleccionadas para el Libro Tercero, solo una mantiene un “esto es”, las restantes no tienen siquiera traducción, por ejemplo: “Y esto es porque en las criaturas no halla el avaro con que apagar su sed, sino con que aumentarla. Estos son los que caen en mil maneras de pecados por amor de los bienes temporales, y son innumerables sus daños. Y de estos dice David (Sal. 72, 7): *Transierunt in affectum cordis*” (L3.C19§7)⁷⁶⁸.

Hay varios casos en que el autor no proporciona traducción alguna⁷⁶⁹. Por tratarse de un número pequeño no podemos afirmar que esa tendencia sea creciente en el conjunto de la *Subida*; parece ocurrir en fragmentos en que ya había realizado la traducción, o bien la consideró innecesaria, sea porque los lectores lo entenderían sin gran dificultad por tratarse de vocablos o estructuras simples o porque no había traducción para el término⁷⁷⁰.

En último lugar comentamos el caso de dos términos latinos que parece ya eran de curso común en el habla: *paternóster* y *gratis data(s)*. Alude a la oración por

⁷⁶⁸ *Ibidem*, p. 434.

⁷⁶⁹ En el Libro Primero (L1.C10§2, p. 282): “porque así las llama el Eclesiástico, diciendo: *Sanguijuelas son las hijas*, esto es, los apetitos; siempre dicen: *Daca, daca* (Prov 30,15)” y en la misma página “(...) *Aufer a me, Domine, ventris concupiscentias et concubitus concupiscentiae ne aprehendant me* (Eccli 23,6) -; y sólo lo que en ella vive con ellos”. En el Libro Segundo (L2.C7§11, p. 311): “De donde David dice dél: *Ad nihilum redactus sum, et nescivi* (Ps 72,22)” y “donde dijo a Abimelec, sacerdote: *Applica ad me ephod* – que era una vestidura de las más autorizadas del sacerdote –, y con ella consultó con Dios;” (L2.C22§8, p. 369). En el Libro Tercero es donde más abundan los fragmentos no traducidos. Son los siguientes: (L3.C16§1, p. 426): “conforme a lo que dice David, diciendo: *Fortitudinem meam ad te custodiam* (Ps 58,10)”, que ya había sido traducido en L1.C10§1. En L3.C19§7 (p. 434): “(...) Y de éstos dice David: *Transierunt in affectum cordis* (Ps 72,7)”, (L3.C19§11, p. 435): “Y deste cuarto grado son aquellos que dice san Pablo que *tradidit illos in reprobum sensum* (Rom 1,28); porque hasta estos daños trae al hombre el gozo cuando se pone en las posesiones últimamente. Mas a los que menos daños hace es de tener harta lástima, pues, como habemos dicho, hace volver al alma muy atrás en la vía de Dios. Y por tanto, como dice David, *no temas cuando se enriqueciere el hombre*; esto es, no le hayas envidia, pensando que te lleva ventaja, porque, *cuando acabare, no llevará nada, ni su gloria y gozo bajarán con él* (Ps 48,17-18)”. En el Tercer Libro encontramos aún dos últimos *excerpta*: “El tercero daño es que, como en las obras miran al gusto, comúnmente no las hacen sino cuando ven que de ellas se les ha de seguir algún gusto y alabanza; y así, como dice Cristo, todo lo hacen *ut videantur ab hominibus* (Mt 23,5), y no obran sólo por amor de Dios” en L3C28§4, p. 452 y “Antes, en otra parte les dijo que cuando oraran no quisiesen hablar mucho, porque bien sabía nuestro Padre celestial lo que nos convenía (Mt 6,7-8). Sólo encargó, con muchos encarecimientos, que perseverásemos en oración, es a saber: en la del *Pater noster* (Mt 6,9-13), diciendo en otra parte que *conviene siempre orar y nunca faltar* (Lc 18,1), mas no [nos] enseñó variedades de peticiones”, (L3c44§4, p. 455) donde ya hay una expresión lexicalizada.

⁷⁷⁰ Por ejemplo, (L2, cap. 22, §8), “donde dijo a Abimelec, sacerdote: *Applica ad me ephod* – que era una vestidura de las más autorizadas del sacerdote –, y con ella consultó con Dios” Vale la pena resaltar que *Ephod* era la versión hebrea, mientras que en la “de los Setenta” aparecía *Ephut* (Ex 28,6). Cf. Avilés Fernández, *op.cit.* p. 100, nota 5. ¿Habría consultado San Juan la Biblia hebrea? En las versiones de la Vulgata consultadas hasta 1791 encontramos *ephod*. Habremos de esperar a 1803 para que la Real Academia Española sustituya la grafía “ph” por “f”.

excelencia cristiana bajo su denominativo latino, y nunca por el equivalente castellano “padrenuestro”:

Antes, en otra parte les dijo que cuando oraran no quisiesen hablar mucho, porque bien sabía nuestro Padre celestial lo que nos convenía (Mt 6,7-8). Sólo encargó, con muchos encarecimientos, que perseverásemos en oración, es a saber: en la del *Pater noster* (Mt 6,9-13), diciendo en otra parte que *conviene siempre orar y nunca faltar* (Lc 18,1), mas no [nos] enseñó variedades de peticiones⁷⁷¹.

Bajo la denominación de “páternoster” (junto) lo refiere siempre Santa Teresa de Jesús en sus escritos, donde lo hemos contabilizado un total de 32 ocasiones. También en San Juan encontramos “gratis data(s)”, pero estos casos no los hemos considerado traducciones porque introduce las palabras como tales, literalmente, en el castellano⁷⁷².

En conjunto, todos los ejemplos de reformuladores explicativos ascienden en el Libro Segundo y disminuyen considerablemente en el Libro Tercero. Influye en ello, sin constituir la única causa, la desaparición de buena parte de traducciones interlingüísticas.

Consideramos “apuestas” las alegaciones en las que los editores han incorporado signos de puntuación tales como la coma, el punto o los dos puntos en el espacio entre la frase latina y la traducción romance. En conjunto, las cinco opciones más empleadas para la función interlingüística, en orden decreciente son: “que quiere decir”, “esto es”, “como si dijera” y “quiere decir”, como se puede observar en el cuadro que sigue:

| FRASES DE ENLACE | TOTAL | LIBRO PRIMERO | LIBRO SEGUNDO | LIBRO TERCERO |
|--------------------|-------|---------------|---------------|---------------|
| “QUE QUIERE DECIR” | 46 | 9 | 37 | 0 |
| “QUIERE DECIR” | 16 | 7 | 9 | 0 |
| “COMO SI DIJERA*” | 16 | 5 | 11 | 0 |

⁷⁷¹ *Subida*, ed. cit., L3c44§4, p. 455.

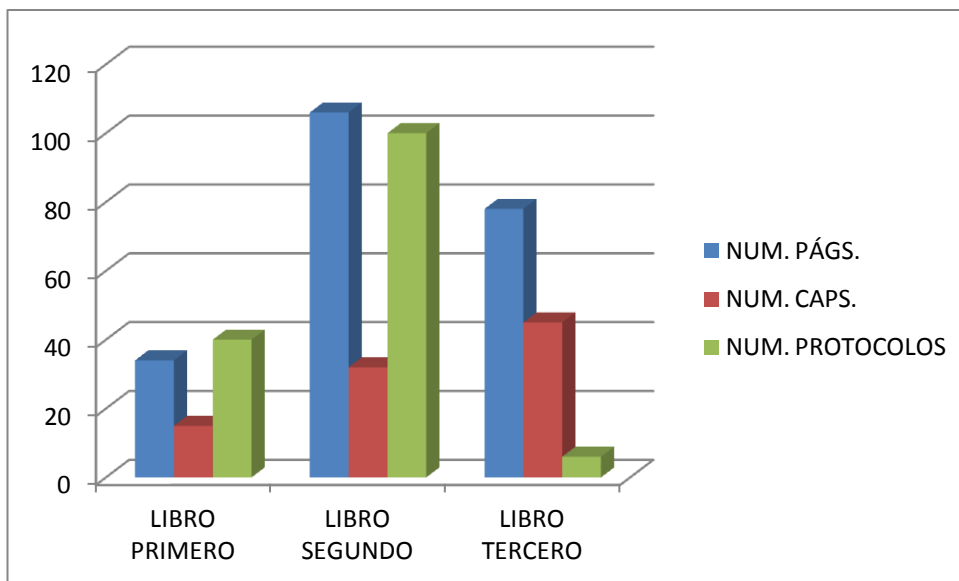
⁷⁷² Dos veces en la *Subida*, como término léxico y no como frase, en L2 c26§13, p. 385, “hábitos o gracias *gratis datas*”; y en L3 c30§1, p. 456: “todos los dones y gracias dados de Dios que exceden la facultad y virtud natural, que se llaman *gratis datas*”.

| | | | | |
|----------------|-----|----|----|---|
| “ESTO ES” | 31 | 6 | 24 | 1 |
| “ES A SABER” | 7 | 1 | 6 | 0 |
| SIN TRADUCCIÓN | 10 | 3 | 2 | 5 |
| APOSICIÓN | 22 | 12 | 10 | 0 |
| TOTAL | 148 | 43 | 99 | 6 |

Tabla 15. Recuento numérico de frases de enlace interlingüístico por tipo

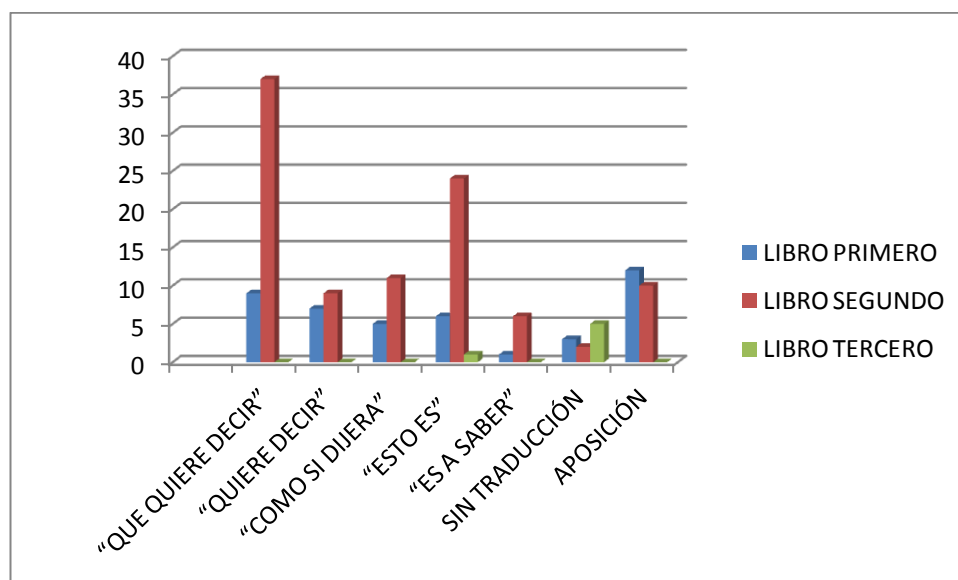
El número mayor de frases de enlace interlingüísticas se concentra en el Libro Segundo que ostenta casi las dos terceras partes del total (99 de 146). En porcentajes, el Libro Primero cuenta con un 27,39% de las frases de enlace, seguido por el Libro Segundo con un 68% y el Tercero con 4%. A este respecto cabe sopesar que la cantidad de capítulos por Libro es muy diversa: el Libro Primero posee 15 capítulos, el Segundo 32 y el Tercero 45. En la edición de la B. A. C. que manejamos cada parte contiene las siguientes páginas: 258-292 (34 págs.), 293-399 (106 págs.) y 402-480 (78 págs.) respectivamente. Esta condición del conjunto pondera a nuestro favor los resultados, pues si bien el aumento en el Libro Segundo pudiera ser apenas fruto de su mayor extensión, en cambio el Libro Tercero, a pesar de tener el doble de páginas que el Primero, ve disminuir con creces todas las frases de enlace.

Al dividir el número de frases de enlace por el número de páginas y por el número de capítulos, el Libro Tercero sigue, en proporción, con franca desventaja, lo que confirma una tendencia clara a la eliminación de frases de enlace y también la tesis de Pacho acerca de una redacción posterior a la de los Libros Primero y Segundo. Corrobora asimismo nuestra impresión de que la necesidad de citar en latín deja paso a una mayor libertad expresiva. Como se ve en la gráfica que sigue, mientras que el número de capítulos aumenta paulatinamente, el porcentaje de frases de enlace aumenta (casi se triplica) del Libro Primero al Segundo pero decae drásticamente en el Tercero (43>99>6).



Gráfica 19. Frases de enlace ponderadas por número de páginas y de capítulos

El decrecimiento de citas en latín influye, claro está, en el número de frases de enlace, pero no las elimina, esto es, estas frases de unión, en realidad, no dependen tan estrechamente del proceso traductor sino más bien de mecanismos exegéticos e interpretativos, a los cuales también las aplica, en menor medida.\



Gráfica 20. Distribución de frases de enlace por libro

Si se desea comprobar la distribución exacta de cada tipo de reformulador en los Libros Primero, Segundo y Tercero, es útil la tabla a continuación donde se exhibe el recuento numérico de frases de enlace, donde, como se registra, el total de frases de enlace es de cuarenta y tres en el Libro Primero, pasa a noventa y nueve en el Segundo y concluye con apenas seis en el Tercero. Hay por tanto una clara disminución en el Libro Tercero, pero un considerable aumento en el Segundo que duplica con creces el total de frases de enlace que aparecen en el Libro Primero. A la vista de esta semejanza en las interrupciones en el *Cántico* y la *Subida*, Pacho propugna que son señales de un paralelismo cronológico en el proceso redaccional, esto es, que las partes con las citas en latín pudieran haber sido escritas en el mismo periodo y obedecer por ello a un criterio estilístico que después se abandonó en las obras posteriores. El Libro con mayor número de expresiones es el Segundo, que también es el más extenso.

Cabe destacar que el reformulador “quiere decir” deja de aparecer radicalmente para el tipo de traducción interlingüística en el capítulo 19 de Segundo Libro y no vuelve a retomarse. En el grupo de “que quiere decir” hemos incluido también algunos casos aislados de expresiones aledañas tales como “que es tanto como decir”.

Resumiendo, el orden de frecuencia de los reformuladores explicativos en la *Subida*, es el siguiente: “esto es” (73) entre comas, con valor del *id est* latino, siguiendo a una frase en latín o especificando el significado de un término o frase; “(que) quiere decir” (68); “es a saber” (43); “como si dijera” (26) (que incluye sus variantes “dijéramos”, etc.); “(que) quiere decir” está ausente en el Libro Tercero⁷⁷³. “Conviene a saber” aparece en 19 ocasiones. “O sea” y “es decir” no aparecen en ninguna ocasión pues se trata de una locución que aparecerá más tarde en el tiempo.

⁷⁷³ No hemos dedicado mayor atención a los reformuladores “aléxicos”, es decir, que usan meramente los signos de puntuación para separar la frase latina de la versión romance, porque estos signos aunque se encontraran en el manuscrito tenían un uso muy diverso del actual y pudieron ser adicionados por las ediciones. Los hemos englobado (coma, punto, dos puntos) bajo la categoría “aposición”. Nos consta que muchos otros detalles podrían extraerse de un análisis paleográfico más minucioso y de fuentes más cercanas al original que el nuestro. Dejamos a futuras investigaciones tal tarea, limitándonos aquí a las tendencias más generales.

| | INTERLING. | TOTAL |
|--------------------------|------------|-------|
| Esto es | 31 | 75 |
| (que) quiere decir | 62 | 68 |
| (conviene/es) a saber | 7 | 64 |
| Como si dijera/dijéramos | 16 | 25 |

Tabla 16. Comparación de los reformuladores interlingüísticos en el total

Pasando ahora a los usos de dichos reformuladores explicativos, dentro de la *Subida* se recogen eminentemente casos de reformulación interlingüística (de acuerdo con la taxonomía aportada por Ingelmo), cuando traduce del latín al castellano (ej. “como dice San Juan (1, 5): *Tenebrae eum non comprehenderunt*, esto es: Las tinieblas no pudieron recibir la luz”), y de reformulación interpretativa cuando practica la exégesis del fragmento susodicho (ej. “salir sin ser notada, esto es, sin que ningún apetito de su carne ni de otra cosa se lo pudiese estorbar”)⁷⁷⁴.

En tercer lugar por orden de frecuencia en la *Subida* se colocan los casos de reformulación enumerativa (ejs. “No consiste, pues, en recreaciones y gustos, y sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es, interior y exterior”, “a la negación y mortificación de este gozo se le sigue la espiritual limpieza de alma y cuerpo, esto es, de espíritu y sentido”). Para las reformulaciones enumerativas parece preferir el nexos “conviene a saber”, pues lo utiliza para dicho propósito once de las 19 veces en que aparece en la obra, (p. ej. “Esos dos males, conviene a saber: privación y positivo, se causan por cualquiera acto desordenado del apetito”, “la cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra”),

⁷⁷⁴ “Las acepciones (en este caso, “las funciones textuales”) pueden ir ordenadas cronológicamente: 1) interpretativa (p 1486) 2) de equivalencia (1526) 3) enumerativa (1552) y 4) interlingüística (1555)”, Herrero Ingelmo (*op. cit.*, p. 53). Según Herrero Ingelmo (*op. cit.*, p. 50), “Otro valor frecuente es la *reformulación interpretativa (doctrinal)*, sobre todo en los textos bíblicos”. En la p. 51 remarca: “Manuel Casado se extraña de que Hayward Keninston (1937) no incluya en su monografía sobre la sintaxis del XVI el conector *es decir*, frecuente en la prosa (sobre todo, en San Juan). Después, cita las variaciones frecuentes del tipo *como si dijera, que quiere decir, que es como decir, como si dijese, o por mejor decir*. Manuel Casado Velarde, A. Freire Llamas, J. E. López Pereira y J. I. Pérez Pascual, (eds.), “Notas sobre la historia de los marcadores textuales de explicación es decir y o sea”, en *Scripta Philologica in memoriam Manuel Taboada Cid*, vol. I, La Coruña, Universidad de La Coruña, 1996, pp. 321-328 afirman que: “La presencia insistente del verbo *decir* en todas ellas es anuncio del éxito de difusión de que gozará, siglos después, el galicismo *es decir*” (p. 322).

siendo las otras ocho de naturaleza explicativa (ej. “por eso se ha de desnudar el alma de toda criatura y acciones y habilidades tuyas, conviene a saber: de su entender, gustar y sentir”), o especificativa (ej. “Y esto, estando ya su casa sosegada, conviene a saber, la parte sensitiva, que es la casa de todos los apetitos”, “Y luego dice que es estrecho el camino, conviene a saber, de la perfección”)⁷⁷⁵.

No hemos hallado ejemplos de estricta reformulación léxica, ni reformulaciones de equivalencia, pues cada vez que San Juan en esta obra explica o define algún término, no lo hace con el afán objetivo de un puro exegeta, sino que lo reinterpreta “sesgadamente”, bajo prisma ascético. La única excepción sería la del término “quam”, y podría considerarse un ahondamiento en el carácter léxico o metalingüístico, pero siempre mantiene sus vistas al sentido. Cuando repara en los vocablos en realidad lo hace para realzar su sentido y no con fines filológicos:

nuestro Salvador dijo de este camino, diciendo así: *Quam angusta porta, et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam*. Quiere decir: ¡Cuán angosta es la puerta y estrecho el camino que guía a la vida, y pocos son los que le hallan! En la cual autoridad debemos mucho notar aquella exageración encarecimiento que contiene en sí aquella partícula *quam*, porque es como si dijera: De verdad es mucho angosta: más que pensáis. (Mt 7, 14), L2.C7§2)⁷⁷⁶.

Tampoco parece que el uso de los reformuladores en el Místico Doctor responda en general a una dificultad de expresión, sino a la intención aclarativa de un asunto poco o nunca antes hollado⁷⁷⁷.

Pasemos al estudio detallado de cada reformulador, comenzando por las funciones y distribución del reformulador “esto es” enmarcado en el conjunto del

⁷⁷⁵ Según Herrero Ingelmo (*op. cit.*, p. 49) “Con *id est* aparece *a saber* formando una unidad de la que se desgajaron los dos. *A saber* ya está documentado en los primeros textos en castellano (principios del XII) en enumeraciones de documentos notariales (testamentos, compra-venta...). En las documentaciones del siglo XIII siempre aparece con *esto es* o *conviene* delante”.

⁷⁷⁶ *Subida*, ed. cit., p. 307.

⁷⁷⁷ Aunque lo acertado de su estilo invita a pensar que le acuden con facilidad las palabras justas, no es posible afirmarlo sin antes conocer si hubo redacciones intermedias o anteriores, o incluso ejercicios de pensamiento hasta alcanzar la expresión adecuada. Para tal menester, sería compulsorio hallar tales versiones intermedias o ahondar en los tachones, modificaciones, correcciones y reescrituras de los manuscritos. Queda esa línea abierta para investigación.

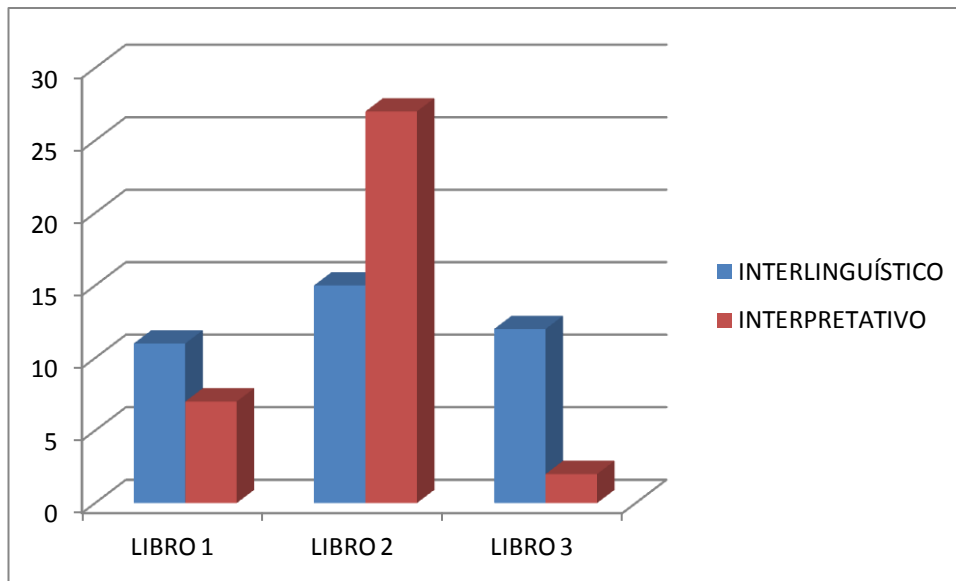
libro⁷⁷⁸. (El corpus recoge estrictamente los casos en que “esto es” es empleado para traducción interlingüística.). Su distribución en la *Subida* puede verse en esta tabla:

| ESTO ES | LIBRO 1 | LIBRO 2 | LIBRO 3 | TOTAL |
|------------------|---------|---------|---------|-------|
| INTERLINGÜÍSTICA | 7 | 27 | 1 | 35 |
| INTERPRETATIVA | 11 | 15 | 13 | 39 |
| TOTAL | 18 | 42 | 14 | 74 |

Tabla 17. Distribución del reformulador “esto es” y sus funciones

A grandes rasgos se observa que el número de apariciones del reformulador “esto es” con valor interlingüístico se cuatricula del libro Primero al Segundo, pero decae drásticamente en el Libro Tercero hasta casi desaparecer. Aumenta levemente en el Libro Tercero el tipo de reformulación con función interpretativa, que consiste en un grado ulterior de exégesis, es decir, es la primera explicación que sucede a la “traducción/versión” literal de la Biblia, o bien la segunda explicación y sucesivas explicaciones, todas ellas hechas a partir de la primera. Nuestra edición elige sistemáticamente los dos puntos tras “esto es” ante las ocasiones interlingüísticas (36) y la coma para aquellas de función interpretativa (38).

⁷⁷⁸ Salvador Pons Bordería trabaja sobre el origen del marcador reformulador “esto es”. Defiende su valor reformulativo, atestiguado en el CORDE desde 1212. Este valor procede de una traducción de *id est* en documentos jurídicos y es resultado de un calco semántico vinculado al concepto de tradiciones discursivas (Pons, *op. cit.*, 2008, p. 255). La aparición del valor reformulativo en “esto es” es, por un lado, abrupta porque el nuevo significado se incorpora instantáneamente al repertorio de la comunidad de hablantes, pero es también gradual en la manera en la que la innovación se extiende a diferentes tradiciones textuales (p. 263). El romance substituyó al latín como lengua oficial para redactar documentos legales, pero mantuvo en los nuevos documentos legales la estructura de los redactados en latín, traduciendo *id est* con “esto es”. Con la evolución del derecho y la introducción del Código Justiniano, se crearon nuevas tradiciones textuales a lo largo del siglo XIII; “esto es” fue asociado a nuevas tradiciones dentro del mismo género discursivo, así como a tradiciones de otros géneros discursivos, como la prosa científica. Solo entonces el valor reformulativo de “esto es” se independizó del contexto de uso inicial. En los siglos siguientes se difundió en todos los reinos de España y en una amplia variedad de textos. Se integró en el sistema a finales del siglo XV (p. 269).

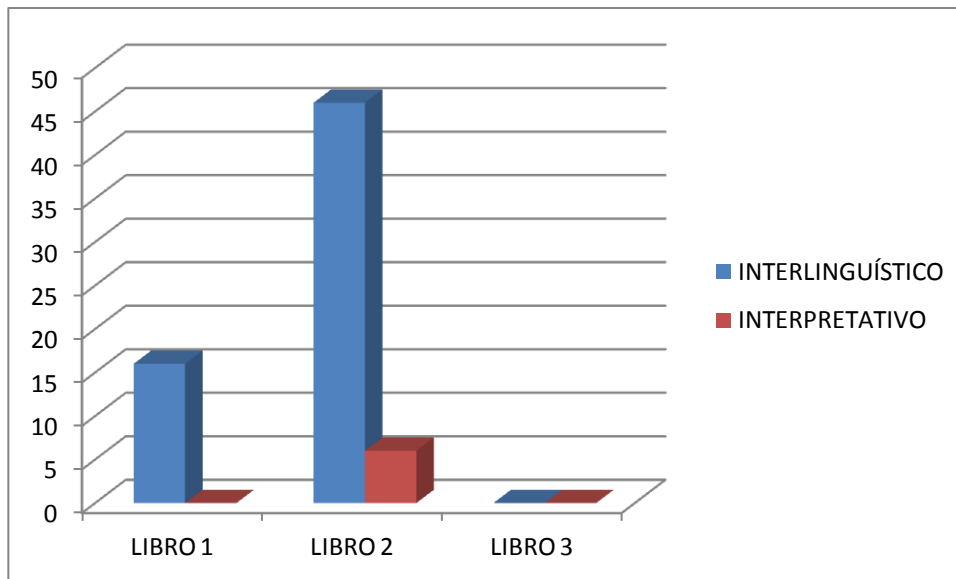


Gráfica 21. Distribución del reformulador “esto es” y sus funciones

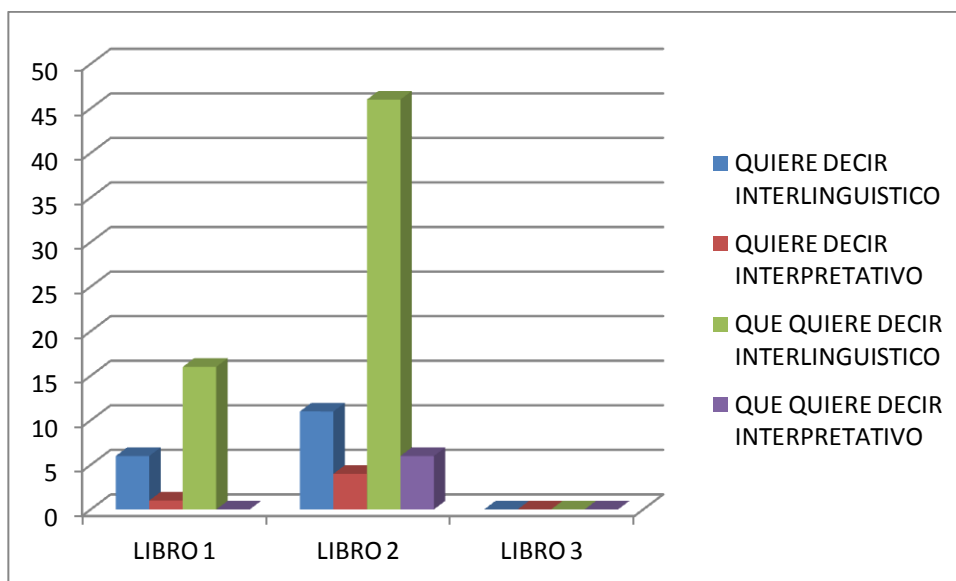
San Juan emplea sobre todo la segunda de las cinco funciones asignadas a “esto es” por Garcés Gómez, la de explicar el sentido⁷⁷⁹.

En cuanto a las funciones y distribución del reformulador “(que) quiere decir”, llama la atención que se emplea sobre todo en los dos primeros libros con función interlingüística, pero desaparece en el Libro Tercero, probablemente a causa de la disminución radical de frases en latín.

⁷⁷⁹ Garcés Gómez, *op. cit.*, 2008, pp. 101-103: Asignación de referencias, Explicación del significado o del sentido, Reducción significativa: denominación, Ampliación significativa: definición, Explicitación de conclusiones.



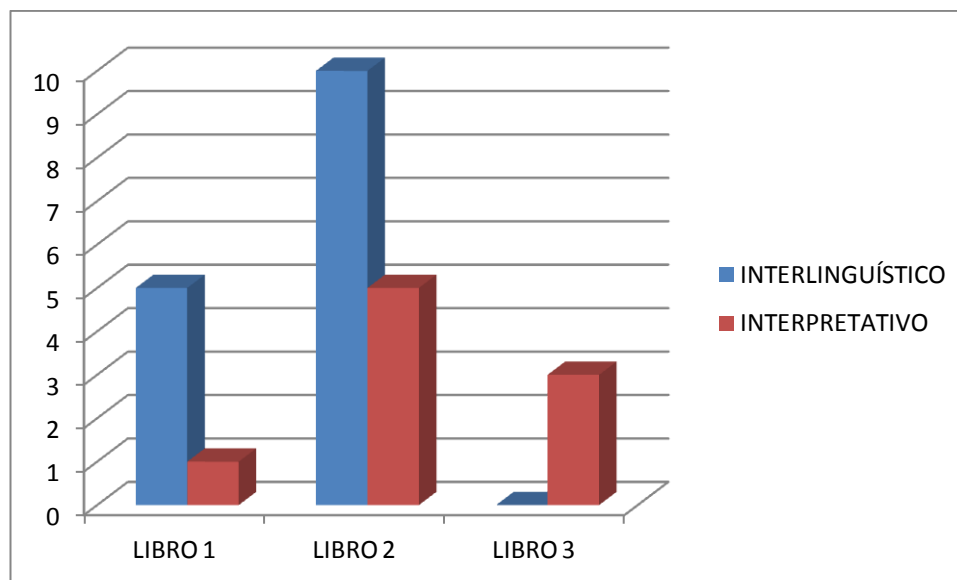
Gráfica 22. El reformulador “quiere decir”



Gráfica 23. Distribución de las funciones del reformulador “quiere decir” en la *Subida*

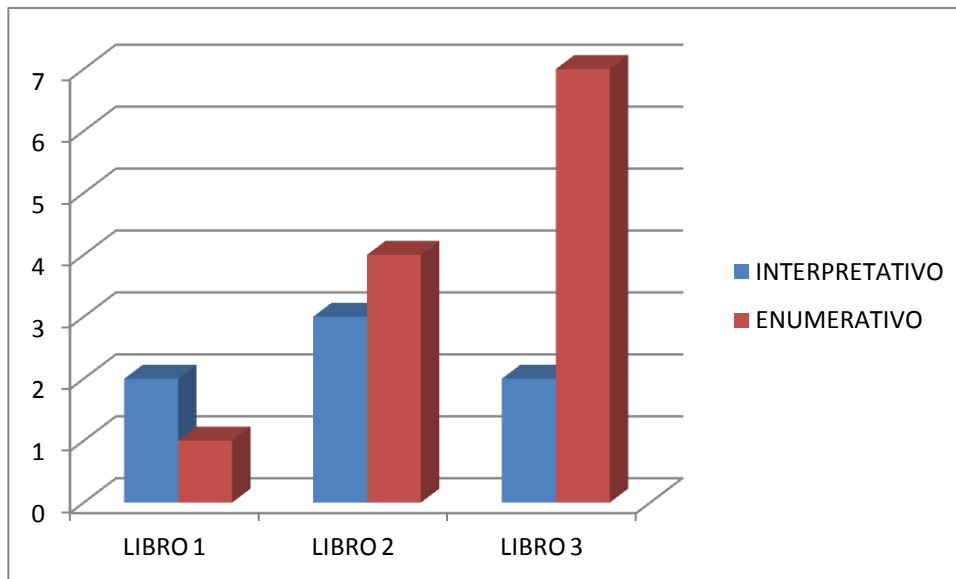
Cabe señalar que el uso de “quiere decir” se atestigua precisamente hasta el cap. 27 del Libro Segundo de la edición manejada y desaparece en las páginas siguientes, lo que condice plenamente con la primera fase redaccional citada por Pacho, pues incluye justo hasta el cap. 28. Confirma además nuestras hipótesis acerca del uso preferencial de este reformulador para la traducción interlingüística.

Contra lo que podría pensarse, el autor muestra una mayor inclinación a emplear el reformulador “como si dijera”, en función interlingüística. Su distribución muestra un parejo aumento en el Libro Segundo con declive en el Tercero.



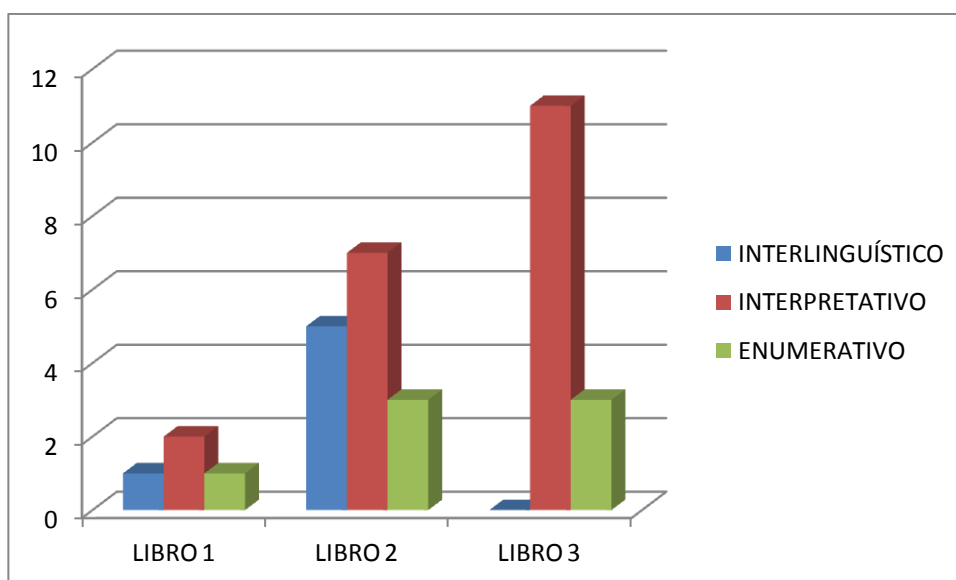
Gráfica 24. El reformulador “como si dijera”

El reformulador “conviene a saber” es el que acumula mayor número de usos en función enumerativa, aunque también lo usa a menudo para especificar el sentido de una palabra. En ambas funciones, enumerativa e interpretativa, aumenta en el Libro Segundo para decaer en el Tercero. Nunca es empleado para función interlingüística.



Gráfica 25. El reformulador “conviene a saber”

La función enumerativa es la más habitual del reformulador “es a saber”, seguida de la interpretativa, la cual tras casi duplicarse del Libro Primero al Segundo, desaparece en el Tercero. Será progresivamente preferido a “esto es” para la función interpretativa, para la cual “esto es” predominaba en el Libro Primero. Apenas se aplica a funciones interlingüísticas.



Gráfica 26. El reformulador “es a saber”

Las demás expresiones reformulativas aparecen a lo largo de toda la obra. A grandes líneas usa “esto es” cuando va a dar la interpretación de palabras clave, por ejemplo: “pie, esto es, tu pensamiento” (L1.C6§6, p. 273), “espinas, esto es, vuestros apetitos” (L1.C8§5, p. 276), “hijas, esto es, tus apetitos” (L1.C10§2, p. 282), etc. “Es a saber” y “conviene a saber” son empleadas para funciones aclarativas y enumerativas, y nunca para traducciones. Siguen en gradación al sentido interpretativo del “esto es”.

Por último, “como si dijera” encontramos un total de 24 instancias, de las cuales 21 en los Libros Primero y Segundo, todas ellas en función de reformulación interlingüística (latín-castellano). Las 3 restantes aparecen en el Libro Tercero para una versión primera del texto bíblico, del castellano “literal” al castellano “redactado”. Por ejemplo,

Que, por eso, dijo el profeta (Hab. 2, 1): *Estaré en pie sobre mi custodia y afirmare el paso sobre mi munición, y contemplare lo que se me dijere; que es como si dijera: levantado estaré sobre toda la guardia de mis potencias, y no dare paso adelante en mis operaciones, y así podre contemplar lo que se me dijere, esto es, entenderé y gustaré lo que se me comunicare sobrenaturalmente* (L2, cap. 22, §8, p. 369).

Que, por eso, dice Salomón que se recataba él, diciendo en el Eclesiastes (2, 2): *A la risa juzgue por error, y al gozo dije: ¿Por que te engañas en vano? Que es como si dijera: Cuando se me reían las cosas, tuve por engaño y error gozarme en ellas, porque grande error, sin duda, (e insipiencia) es la del hombre que se goza de lo que se le muestra alegre y risueño, no sabiendo de cierto que de allí se le sigue algún bien eterno* (L3, cap. 18, §5, p. 430).

Y a este propósito se entiende aquella sentencia de Job, cuando dice: *Si yo bese mi mano con mi boca, que es iniquidad y pecado grande, y se gozó en escondido mi corazón.* (31, 26-28); Porque aquí por la “mano” entiende la obra y por la “boca” entiende la voluntad que se complace en ellas. Y porque es, como decimos, complacencia en sí mismo, dice: *Si se alegró en escondido mi corazón, lo cual es grande iniquidad y negación contra Dios; y es como si dijera: que ni tuvo complacencia ni se alegró su corazón en escondido* (L3, cap. 28, §6, p. 453).

Hemos confirmado, mediante el análisis del corpus que las traducciones acomodaticias o con adición de términos procedentes de estos *loci* constituyen alrededor del 30% (32,43%) del corpus total de citas bíblicas traducidas. Dichos *loci* constituyen una parte considerable de las adiciones a la traducción, un 27% de los casos que no son equivalencias, mientras que un 56% son adiciones de otros elementos para fines enfáticos, acomodaticios al tema, sintácticos, estilísticos. Encontramos un caso de estilo indirecto y un rephraseado. Suprime elementos del original en un 12% del total de acomodaciones y adiciones.

En definitiva, y resumiendo a la vista de su distribución en la *Subida del Monte Carmelo*, el empleo de los reformuladores explicativos en el siglo XVI estaba en pleno apogeo para la actividad traductora y la exégesis religiosa. Estos usos venían en aumento desde 1492, en que la descripción de la nueva realidad ultra-atlántica requirió nuevas “formulaciones” léxicas. Este aumento, sumado al precedente de la afluencia de obras religiosas y devocionales, se irá afianzando a lo largo del s. XVII.

San Juan de la Cruz, si no achacamos a copistas o editores la adición de las frases de enlace, acuña y fortalece los usos interlingüísticos, interpretativos y enumerativos, con algunos casos de reformulaciones explicativas especificativas, en su personal aportación a la ciencia de la interpretación bíblica desde el lado de la ascética.

9. Conclusiones

Nos proponíamos al inicio de este trabajo conjugar los dos métodos sugeridos por Hatzfeld para la aproximación al misticismo: el establecimiento de fuentes históricas para determinar el grado de dependencia u originalidad literaria de cada obra y el análisis estructural y estilístico de las mismas.

La panorámica que este sesgo ha lanzado sobre la época ha suministrado suficientes evidencias y permite sustentar algunas de nuestras hipótesis iniciales. Por un lado, el acercamiento, parcial pero representativo, a los géneros relacionados con las declaraciones (Biblia, glosa, sermones, idearios, homilías, tratados espirituales, etc.) ha corregido la impresión de originalidad de nuestras primeras lecturas de la *Subida*, realizando aún más su idiosincrasia en cuanto declaraciones de poemas propios, dentro de la tradición literaria española. Simultáneamente ha permitido insertar de manera más adecuada la obra del carmelita en las tradiciones, modelos, y tendencias del siglo XVI, de manera que ciertos rasgos que creíamos únicos o particulares del santo, se han visto relativizados: la manera de citar la Biblia, en latín y luego en castellano, halla eco en no pocos tratados de espiritualidad.

La comprensión inicial de la *Subida* como manual sistemático articulado en torno a las tres virtudes teologales cobró nuevos matices con la confrontación de las citas bíblicas del *Fructus Sanctorum*. La aparente originalidad que sentíamos en esta obra quedó algo disuelta al enmarcarla en el cuadro de publicaciones religiosas coetáneas, no solo manuales de ascética y tratados espirituales, sino fundamentalmente, dentro del contexto del género sermonístico y homilético.

La inspiración en el estilo interpretativo reúne un compendio de influencias desde la patrística a las glosas bíblicas. El tema tampoco era novedoso, aunque sí la profundidad y detalle con que se trataba y el alto grado de aplicación que permite. El contraste de este género declaratorio con las teorías actuales en torno a la

intertextualidad ha acentuado la reflexión sobre el género como concepto y nos ha aproximado a una descripción más objetiva del fenómeno literario.

El análisis estructural y estilístico de la obra ha ocasionado una suerte de evolución en su percepción: hemos pasado de la inicial consideración de una estructura basada en los dos esquemas triples de potencias-virtudes, a una visión más integral de construcción del saber en el siglo XVI mediante *loci*, aplicando los procesos intrínsecos a la elaboración de conocimiento espiritual.

Otro factor crítico que no fue contemplado en toda su dimensión al inicio de esta investigación es la deuda que su estilo tiene de la oralidad: lo acertado de sus explicaciones en vivo fue el detonante para que sus discípulos se las pidieran por escrito, no tanto para recordarlas (para eso ya disponían de billetes, avisos y el *Monte-dibujo*), sino para poner en práctica en cada subida individual la doctrina allí contenida. Esa misma oralidad persiste a través de vetas de estilo concionatorio: escribe como habla a sus oyentes.

El destinatario de la obra constituye otro estimable vector: se dirige explícitamente a un público avanzado, ya entrado en áscesis. Si al principio asigna las citas en latín seguidas de su traducción, a medida que el tratado avanza y el iniciado crece, el autor irá prescindiendo del latín; progresivamente también, el asceta se va desvinculando de la literalidad, deja de leer al pie de la letra para ir a la médula de la enseñanza evangélica. La da por consabida. A medida que avanza la *Subida* encontramos más esa “Biblia inserida en el tejido mismo de la obra” de que hablaba Baruzi, no solo en cantidad, sino sobre todo en su castellanización, en la supresión del latín, en la práctica fusión del discurso bíblico con el propio, tanto en forma expresiva como en pensamiento. “La incorpora a su propio lenguaje”, ya que se dirige específicamente a almas de su orden, que por haberse ya desasido de muchos apegos mundanales, cree tendrán más facilidad en aceptar su doctrina, sin desestimar que otros menos avezados puedan asimismo obtener provecho, especialmente con la lectura reiterada. Tal como él la había experimentado, meditado y rumiado.

Luego, ya más resuelto y convencido de la “inaferrabilidad” del argumento, dejará su pluma volar con más libertad en el *Cántico* (1584) y la *Llama* (1585). En ese marco temporal de creación, se puede percibir una ligera pero continuada transición desde lo racional a lo intuitivo y desde lo teológico hacia lo místico. Aunque ambos

polos coexisten desde el comienzo, hay un desliz de lo intelectual-razonado a lo espiritual-inspirado. No se detiene ahí: San Juan de la Cruz va, dentro de lo místico, a un grado más místico. El esquema que aplicó a la oración lo aplica a las potencias, va usando todo lo que le sirve pero sin apegarse a ello (memoria, intelecto, imágenes, figuras, autoridades). A medida que avanza la obra se deshace de citas literales, de transiciones (nexos y reformuladores), de original latino, hasta fundir la Escritura con su habla. El estilo gana agilidad. Este proceso mantenido y radical inclina a pensar que la segunda parte de la *Subida*, habría sido escrita (retomada) en un momento más tardío, de madurez espiritual y doctrinal más plena, mediado el *Cántico*, tal vez incipiente la *Llama*, habiendo trascendido casi todo en pos de una Nada mayor, buscando un vacío de sí que acoja Al que no conoce límites.

9.1. Los originales latinos

La edición manejada ofrecía las citas en latín sistemáticamente, por lo que en un comienzo asumimos incuestionadamente que pertenecían al autor. Esta opinión se modificó con la lectura de Vilnet y Baruzi, pues ambos autores cuestionan la autenticidad de las citas latinas. Sus estudios, aunque antiguos, brindan algunas ideas más exactas acerca de la actitud del santo frente a las lenguas: respeto literalista conjugado con libertad interpretativa. Libertad encauzada en unos marcos previos (Iglesia, Tradición, Escrituras, los *Index*) que no osa en ningún momento ultrapasarse, a pesar de que algunos, entonces y ahora, fueren la lectura hasta encontrar dejes heterodoxos entre sus líneas. De hecho, la claridad doctrinal en la *Subida* es especialmente detallada en puntos en que algunas sectas elucubraban sus asunciones acerca de la interpretación de las Escrituras, el uso de imágenes, la oración mental, la Gracia y las obras.

La curiosidad inicial hacia la figura de San Juan de la Cruz como traductor, se vio contrapesada con la lectura de Schökel. Conforme hemos documentado, el autor incluye en su escritura la palabra de la Biblia y la hilvana a su propio discurso de manera cada

vez más fluida, hasta llegar, en ocasiones, a colocar únicamente los versículos correspondientes para que el lector sepa de dónde procede la expresión.

San Juan de la Cruz no solo se aleja así todo alarde de creatividad o inventiva, sino que además, ensarta los fragmentos citados sin interrumpir el discurso (por ejemplo, con dos puntos, o entre comas), como si unificadas voluntad, memoria y entendimiento, alcanzase tal concordancia con la palabra del Espíritu Santo que hubiera ido desapareciendo la necesidad de especificar. Tal vez disuelta la fuente en la Fuente, consumada la unión, ambas voces se hacen una sola.

El uso más escaso de citas latinas nos permite deducir en esta fase (noche pasiva del espíritu) que las Escrituras literales ya no actúan como plataforma necesaria para el vuelo del alma; desasido el asceta de las potencias inferiores, y habiendo sometido su espíritu a Dios en todo, va siendo guiado en la oscuridad de su razón y de su memoria, entregada la voluntad, por pura fe. O como reza su dibujo “ya por aquí no hay camino porque para el justo no hay ley. Él para sí se es ley”. Su palabra es la Escritura, se ha purificado totalmente del propio discurso.

En cuanto a la naturaleza del original latino, y salvadas las disquisiciones en cuanto a su inserción a manos del autor o de copistas, a día de hoy, siguiendo a Baruzi y Vilnet, y hasta que se demuestre lo contrario, los datos permiten afirmar que las citas en latín de la *Subida* fueron probablemente incluidas por el propio San Juan de la Cruz.

Durante muchos años la crítica no cuestionó que el santo se sirviera de la Vulgata para la transcripción de las expresiones en latín. Sin ser exhaustivo, nuestro breve cotejo de una muestra representativa de las citas bíblicas de la *Subida*, con la Vulgata y con otras versiones de la Biblia y traducciones romanceadas, muestra cierta inexactitud que, si bien no niega el uso prioritario de la Vulgata para unas traducciones que parecen seguir un patrón literalista, invita a confirmar con Pacho en ese hacer las traducciones “a su gusto” cuando el autor se distancia de la pretendida literalidad, pues son numerosas las citas donde la precisión es relativa, parecen hechas de memoria y traducidas al castellano en el momento mismo de la escritura. Para Pacho, San Juan de la Cruz en sus traducciones bíblicas no usa ninguna versión conocida de la Vulgata, no es rigorista ni arbitrario, conjuga fidelidad con libertad, no sigue versiones en circulación y prefiere hacerlas a su gusto sin hacer modificaciones relevantes, salvo pequeños desajustes que pueden achacarse al citar de memoria.

Nuestro análisis permite entrever que en esa “libertad” a la hora de transcribir fragmentos bíblicos pudo hacer uso no solo de la Vulgata, sino que pudo valerse de otras versiones glosadas, devocionario, misal, así como de los *intrumenta eruditionis* en que la Biblia era abundantemente citada. Las variaciones en la cita de los originales latino parecen responder a dos fines: uno, adaptar el texto a la declaración, eliminando partículas cohesivas no nucleares para el sentido y que ya no encajan al inserirlas en la nueva estructura gramatical. Otro fin, sería el de ir al mensaje y no a la forma, como lo atestiguan también las citas “de memoria”, con sus incorrecciones o falta de literalidad.

Su asimilación se alimenta de la liturgia, la *ruminatio*, los *progymnasmata* y toma cauce en la probable elaboración de un *codex excerptorius* o de un cartapacio personal como métodos de creación. En la parte exegética, el ideal de “inspiración y selección” describe con acierto la distribución de las alegaciones en la *Subida*: un tercio de las referencias se corresponden con las del *Fructus Sanctorum*, y los dos otros tercios son de su propia cosecha, al menos hasta que se descubran nuevas fuentes.

Por otra parte, se constata que, aunque la segmentación de las dos partes (alegación literal y traducción) resulta clara a nivel teórico, resulta inexacta en la práctica, pues buena parte de las traducciones (a romance) ya anuncian la subsiguiente interpretación, adicionando términos que no están en el original latino y que sirven de lazo y anuncio de la interpretación sucesiva. Consecuentemente, la rigurosidad literal se ve a menudo “aclimatada” en función de la intención argumentativa, pero indefectiblemente el contenido del mensaje prevalece sobre la forma, que se amolda y habilita dependiendo del mensaje.

La mayor espontaneidad expresiva en la *Subida* viene también apoyada por el desapoderamiento del latín como lengua de prestigio: ya no es preciso detenerse en la traducción de una lengua que es ajena para una creciente multitud de lectores. La posibilidad de ir más directamente al asunto, requiere un ajuste en el estilo: prescindir de reformuladores explicativos en la medida en que las traducciones se tornan menos necesarias e ir directamente a la Biblia en castellano y a las explicaciones parece, apenas, la consecuencia lógica de un discurso que se ha entreverado íntimamente con el bíblico. Además, un nuevo canon se está fraguando a medida que el castellano gana estatus de poder y deja de ser meramente la “lengua del pueblo”.

9.2. El umbral de la traducción

Cuando Eugene Nida define traducción afirma que “todo lo que puede ser dicho en una lengua puede ser dicho en otra, salvo si la forma es un elemento del mensaje”. Diciendo esto, sitúa el umbral de la intraducibilidad en la forma y establece una frontera, tan discutible como discutida, entre el lenguaje en su uso práctico y su uso literario. A partir de ahí es como Genette llega a la conclusión de que mejor que distinguir entre textos traducibles e intraducibles, conviene hacerlo entre aquellos textos en que los defectos de su traducción conllevan perjuicio y aquellos en que los errores resultan irrelevantes⁷⁸⁰.

Tras el estudio de los “traslados interlingüísticos” de la Biblia efectuados por el reformador del Carmelo, nos cabe orientar nuestro pensamiento hacia la traducción como una tarea flexible, a caballo entre otros géneros, todavía no definida en la época en sus términos delimitadores. Resulta más acertado categorizar los textos de más o menos traducibles, hablar de un cierto grado de traducibilidad. En la *Subida* hay traducciones donde el grado de equivalencia literal es apenas uno de los polos de una línea imaginaria que se cierra con otro polo, libérrimo a ojos actuales, donde la traducción emparenta con la interpretación. En tal medida se aleja del original que acaba configurando otro elemento, otro género, otro texto. Reducir o aumentar un texto mediante operaciones y estrategias lingüísticas acaba produciendo otro objeto derivado, más o menos alterado. Si bien en el caso de la reducción la deuda es más directa y observable, algo diferente ocurre en el caso de las adiciones: un texto injertado de otros ve peligrar su identidad si no combina los ingredientes con equilibrio, porque al añadir, inevitablemente, se corre el riesgo de producir distorsiones significativas (de relieve y de significado). Además, sobrepasado un cierto número de adiciones, el producto será por fuerza otro, en la medida que se aleja de su hipotexto.

La clasificación como amplificación, extensión, expansión o contaminación, según la terminología genettiana, hace depender esta identidad del grado de interferencia del hipotexto (texto de origen). En la clasicidad se hablaba de amplificación por figuras o por circunstancias. Ninguna transposición es aséptica, todas

⁷⁸⁰ Genette, *op. cit.*, p. 265.

modifican, de un modo u otro, la significación de su hipotexto respectivo. Si se trata de una transposición formal se producen modificaciones semánticas y temáticas⁷⁸¹.

Con el objetivo de ahondar en esos mecanismos de ampliación presentes en las traducciones a romance en la *Subida*, la observación minuciosa del corpus nos permitió percibir un patrón de repetición en tales adiciones: la referencia continuada a virtudes, potencias, apetitos.

Con el mismo fin nos aproximábamos a la reformulación explicativa como posible manifestación del proceso cognitivo traductor. Nuestro análisis estadístico de las frases de enlace muestra que el uso y funciones de los mismos se hallan en correlación con el uso habitual en la época, pero puesto que estos reformuladores pudieran haber sido añadidos por copistas y editores, no les daremos más significación que la que tienen. Resalta apenas un factor apreciativo en su empleo: así, cuando lo que sigue no es una traducción fidedigna, incluye algún matiz del tipo “es como si dijera”, que aminore los efectos de las modificaciones y alteraciones efectuadas y que provoque una sana distancia respecto a un juicio literalista. La falta de sistematicidad en el uso de los reformuladores, no impide percibir un aguzado grado de consciencia estilística y, si se quiere, traductora.

En lo que atañe a la traducción al romance en sí, en el análisis de la forma topamos con una inusual precisión a la hora de desmenuzar las palabras sacras, casi con talante artesano, pero sin técnica exuberante, sin querer aparecer, sin el afán filológico de un verdadero traductor: San Juan se aproxima al texto queriendo entenderlo con los ojos del alma, por eso fija la mirada en las palabras que juzga claves para la unión del alma con Dios.

Atendiendo a los tipos de modificaciones encontradas, se percibe enseguida que hay sustracciones léxicas en latín y adiciones en castellano. Del latín retira vocablos no nucleares (partículas, adverbios o conjunciones, palabras no sustanciales), que no alteran el significado central del texto en su explicación simbólico-parabólica. A su vez, entre las adiciones efectuadas en la versión romance, predominan con ventaja los sustantivos referidos a potencias y virtudes teologales: “apetitos”, “sentidos”, “entendimiento”, “potencia”, “voluntad”, “fe”. Esto, unido a las expresiones de enlace,

⁷⁸¹ *Ibidem*, pp. 329, 334, 375.

que son poco tajantes, humildes, subjuntivas (“como si dijera”), refuerza la idea de que la versión romance pudo ser realizada por el propio autor *ipso facto*, “sobre la marcha”, “de memoria”, “por costumbre”.

Las adiciones, o aparentes desajustes respecto al supuesto original, nada restan al producto: San Juan sabe que puede modificar los sentidos (el sentido espiritual no admite estrechuras), y se entrega con empeño a la labor de desentrañar la infinita ductilidad del texto bíblico, pero sin ultrapasarse los márgenes de la ortodoxia.

Hemos visto cómo la ideología traductora que subyace a estos actos puede ser definida en términos de la teoría del *skopos* y de la estética de la recepción: el texto, de por sí inmutable por su calidad de sagrado, adquiere nuevos sentidos en función no solo de quién sea el lector, o del estadio espiritual del mismo, sino también del contexto para el cual se buscan respuestas. Esa misma ideología traductora hunde sus raíces en San Jerónimo y los exégetas cristianos, pero se forja al calor devocional de la mística teología. Fundado en ella, San Juan de la Cruz traduce menos con la cabeza y más con el corazón.

Esta teoría de la traducción implícita deriva, a su vez, del método de lectura de las Sagradas Escrituras que permite una explicación individual, pero que delimita tajantemente las interpretaciones personales de aroma herético. Esta interpretación más libre, así como la traducción acomodaticia (interferida por palabras que no aparecen en el original pero que anuncian la explicación subsecuente) era una práctica común que hemos documentado en tratados devocionales tales como los de Osuna, Guevara y Villanueva.

En realidad, más que ante una *traducción acomodaticia*, estamos ante una *traducción interpretativa*. Es precisamente en los fragmentos de versión romance de la Biblia donde se nota con claridad que San Juan de la Cruz se adapta *ab initio* al argumento a defender. Está traduciendo e interpretando al mismo tiempo; no hay dos fases, salvo cuando lo denso del asunto obligue a la linealidad y al orden de contenidos. En un tercio de las ocasiones en la *Subida*, (sobre todo en los dos primeros libros), el autor ya inserta las interpretaciones en la propia traducción primigenia. Desde el punto de vista cognitivo, en ese estadio del trabajo, a causa de las prisas, la voluntad de terminar, o la carencia de medios, San Juan agiliza su método traductor: se salta fases, lee comprendiendo y traduce interpretando, adelanta su “horizonte de expectativas”. El

resultado no solo evidencia su proceso traductor, sino que además acaba dotando de idiosincrasia al texto sanjuanista.

De acuerdo con nuestro análisis, ese tercio de traducciones al castellano son interferidas por la interpretación, pero no aleatoriamente, sino sistemáticamente, con elementos referidos a las tres potencias (predominantemente en el Libro Primero que trata de las mortificaciones de las mismas) o a las tres virtudes (en el Libro Segundo la mayor parte de las acomodaciones giran en torno a la fe y en el Libro Tercero a memoria, esperanza y potencias). Las otras adiciones, supresiones, reformulaciones, sustituciones, acomodaciones estilísticas o sintácticas, constituyen estrategias de valor enfático, temático y estilístico siempre justificable por el contexto y el desarrollarse de la obra. No nos parece que haya aleatoriedad en la asignación de sentidos al texto bíblico, sino al contrario: se percibe constantemente una búsqueda de coherencia con las Escrituras, con el propio desarrollo de las ideas doctrinales, con la ortodoxia y frente a la heterodoxia. Todos esos “muros” coyunturales configuran y demarcan el cauce para que el discurso fluya bajo parámetros prescritos, y no se desborde, ni lúdica, ni libérrimamente.

En este sentido, nuestros hallazgos corroboran la tesis de los dos momentos de redacción, y apuntan hacia una progresiva fusión de ambas lenguas (latín y castellano) en una sola (en el Libro Tercero abundan las inserciones de frase de la Biblia más adaptadas al esquema gramatical del discurso, formando parte de él), y a la consolidación de un criterio exegético más perspicuo que irá con progresiva firmeza prescindiendo de nexos, enlaces y otros formalismos, para ir directo al meollo de la doctrina. El siguiente pasaje ejemplifica esa fusión de voces; la inserción de motivos bíblicos no sería detectable para el lego si no apareciera la referencia a los versículos entre paréntesis:

porque le parecen las tinieblas luz, y la luz tinieblas (Is 5, 20), y de ahí viene a dar en mil disparates, así acerca de lo natural como de lo moral, como también de lo espiritual; y ya lo que era vino se le volvió vinagre. Todo lo cual le viene porque al principio no fue negando el gusto de aquellas cosas sobrenaturales; del cual, como al principio es poco o

no es tan malo, no se recata tanto el alma, y déjale estar, y crece como el grano de mostaza en árbol grande (Mt 13, 31-32)⁷⁸².

Las declaraciones de San Juan de la Cruz se ubican en un periodo heredero de la tradición de concordancias bíblicas, en que el texto sagrado era estudiado con meticulosidad como contenedor de claves y misterios. La manera en que una misma palabra aparecía en varios lugares de la Biblia remitía a relaciones intuitivas, entrelíneas, subyacentes, capaces de desvelar secretos. No pocos estudiosos han tratado de aplicar este mismo método a la literatura, mientras que la actual lingüística de corpus contribuye a creer en la aprensibilidad del objeto lingüístico como ente matemático, potencialmente predecible y desentrañable.

El *modus operandi* de San Juan de la Cruz frente a la tarea de acometer la traducción e interpretación de la palabra bíblica es la de un “poiético” observador que escruta y combina desembarazado, que “estira” los sentidos sin otras constricciones ideológicas que las que brinda la ortodoxia. Arrastra al léxico hacia su propia playa, la de esa respuesta latente ya preformulada, hacia el cumplimiento de su horizonte de expectativas.

La relación con la palabra muta en numerosos ejes: histórico, individual, cultural. Se origina y se modifica orgánicamente a partir de cada mirada lectora, cuya pregunta inicial indaga pero en el fondo persigue una respuesta predeterminada. La respuesta, en realidad, precede a la pregunta. La pregunta es tan solo el mecanismo cuestionador de una verdad intuida que aun no se ha contrastado o verificado.

Es la fe la que condiciona las significaciones que atribuye; se trata de una fe practicada y vivida que retorna a ser vida en los ojos lectores. En conjunto, las palabras significan lo que el carmelita “cree” que significan en cada momento. Se permite la licencia de variar de opinión a través del discurso, de traducir de manera diversa el mismo vocablo, o de que unas veces el monte simbolice la subida, otras Dios, otras los apetitos, sin contradicciones. Así como las raíces consonánticas hebreas actualizan sus significados al serles añadidas las vocales por parte del intérprete, del mismo modo las palabras bíblicas son para San Juan nodos de sentido a ser despertado, sentido variable,

⁷⁸² *Subida*, ed. cit., p. 417.

abierto y siempre auténtico. Pero repetimos, una variabilidad acotada por la obediencia al Magisterio de la Iglesia.

La Biblia determina la identidad histórica y social, “proporciona a la conciencia los instrumentos, a menudo implícitos, para la remembranza y la cita”. Por ello, la cita bíblica ha hecho a lo largo de la historia de la cultura las veces de “autorreferencia, de pasaporte hacia el ser interior de la persona”. El corpus bíblico es de tal densidad y gravedad que constituye “el centro de una galaxia de comentarios e interpretaciones en la cual cada momento de traducción es en sí mismo un movimiento interpretativo”⁷⁸³. Las versiones King James de la Biblia siguieron la premisa de la prefiguración: contemplan el Antiguo Testamento como parte integrante del Nuevo y a eso va encaminada su inflexión del hebreo y del griego, a un significado en el futuro⁷⁸⁴. Del mismo modo las traducciones e interpretaciones de los *excerpta* latinos en la *Subida* prefiguran sistemáticamente la purificación de las potencias y el cultivo de virtudes como mecanismos para que el alma se una con Dios. El futuro “interpenetra” el presente y lo fecunda. La fe en ello es la llave que abre su hermetismo.

Estamos exiliados de la lengua y en la lengua, como refiere Eckhardt⁷⁸⁵. La lengua es un estado de tránsito porque palabra y significado se han escindido y solo se reunirán en la hora mesiánica en que todo se una al Uno. Entonces ya no serán precisos los nombres ni la lengua porque ya no habrá identidades, sino Entidad sola. Hasta entonces vivimos en la espiral de la recursividad, de la eterna referencia, condenados a la diferencia (*différence et différance*). El alma aspira todavía a una traducción tan perfecta que haga innecesarios los vehículos formales, casi como aquellos oyentes del primer Pentecostés oían el Evangelio en su propio idioma, un indicio restituidor de la unión primigenia, prebabélica, de la Palabra.

Por eso, cuando hablamos de umbral en la traducción de la *Subida*, pensamos en la palabra como elemento iniciático y en San Juan de la Cruz como mistagogo. La palabra en San Juan de la Cruz es fruto de su ahondar con denodado esfuerzo interior, de una dedicada meditación pero sobre todo, de un *ora et labora* tenaz. Su contemplación se asienta en una caridad incansable.

⁷⁸³ George Steiner, *Un prefacio a la Biblia hebrea*, Madrid, Siruela, 2004, pp. 14-15.

⁷⁸⁴ *Ibidem*, p. 69.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 81.

Un mistagogo es un iniciador en los misterios de la interpretación bíblica. ¿Fue su progresiva santificación personal lo que hizo posible redactar esta segunda y tercera parte? Su escritura testimonia paulatinamente una mayor independencia de espíritu, un menor apego a las formas, como el colegial que en su caligrafía sigue un modelo y, adquirida destreza, se desentiende del mismo y comienza a escribir con su propia letra. “Él para sí se es ley”.

Parece, y así lo justifican nuestras observaciones, que el desenvolverse del texto de la *Subida* atiende a necesidades mucho más allá de una búsqueda de estilo, y respondería a conciencia a una evolución interior paralela tanto en el supuesto lector como en el autor.

La necesidad de mantener la obra abierta y orgánica en perpetua recreación, para atender a todos los inescrutables caminos espirituales en general y a cada uno en particular, respondería no solo a un posible influjo oriental, sino a otras variadas causas que sustentamos en la presente tesis: la desaparición progresiva de las citas en latín y la propia doctrina sanjuanista. La posibilidad de que haya mudanzas en el camino, repeticiones de fragmentos en varias obras, o desarreglos estructurales son factores que pueden ser vistos no como descuido del autor, sino como ecos más realistas del desarrollo del proceso interior. En este sentido, fondo y forma se unifican con los pasos del lector. Las palabras se trenzan a la experiencia propia (de San Juan) y ajena (del lector) y se tornan Camino.

Aun cuando los iniciantes y avanzados alcancen mediante la lectura y la práctica diversos estadios de iluminación, San Juan de la Cruz sabe que muchos se quedan en esta subida detenidos en los deleites, por no querer soltar un lacito de apego que los retiene atados al mundo. Otros se estancan. Por eso insiste en que para llegar a ser perfecto, hay que practicar lo que se lee, pasar al hecho, asumir la cruz, (que es la noche del camino), tanto como su día.

La relevancia de la Cruz y de la Noche (en su obra como en su vida) es la causa de que episodios de diferente nivel espiritual puedan permear otros estadios de la vida interior. Esta no se presta a esquemas, por más que en la *Subida* se haya hecho un esfuerzo de “estereotipar” el proceso. El ascenso no está hecho de triunfos, sino de caídas y levantares, de ahí la impresión de desorden ante las aparentes idas y venidas, avances y retrocesos, intromisiones e inserciones.

Nos parece que sería ineficaz separar los poemas de sus comentarios, habida cuenta de la intención doctrinal que los teje y que los articula como unidad. La forma es en San Juan de la Cruz subsidiaria del contenido; hay un trasfondo concienzudo y cabal que actúa a la hora de organizar la obra, edificio hecho de purificación uniendo los ladrillos de las virtudes.

Aun cuando la obra no nace por voluntad de San Juan, sino por las peticiones reiteradas de sus pupilos, es patente la intención doctrinal y el ímpetu de su necesidad explicativa, impulso que forjará sendas herramientas estilísticas: el uso del género declaratorio (para “aclarar”) y una manera *sui generis* de “traducir interpretando” que recibe en el sentido una poderosa influencia de los comentaristas bíblicos tradicionales, y en la forma un regusto, a nuestro parecer más que evidente, del *ars concionandi* accesible en homilías y sermones, así como de ciertos tratados espirituales y oracionales previamente mencionados

Nuestro trabajo, habiendo surcado un análisis contextual de la *Subida* mediante un corte sincrónico de la obra en su época, también nos ha aproximado a su índole desde la perspectiva de la Teoría de la Recepción y la Intertextualidad. Lo que más llama la atención es que San Juan de la Cruz apela al término “declaraciones” para los comentarios de sus poemas, pero bajo tal epígrafe, sin duda inspirado por los comentarios y glosas bíblicas, (e incluso hermanable si se quiere con algún otro comentario al *Cantar de los Cantares*), late un discurso de corte tratadístico que bien puede relacionarse con el sermón patristico y el arte homilético.

En esencia, cuando el carmelita explica a sus discípulas el significado de su poema en algún claustro, andaluz o castellano, lo que hace es extender su papel de orador litúrgico a ámbitos cotidianos. Es predicador dentro y fuera del templo. No podemos olvidar que al explicarles el poema está poniendo en palabras también la experiencia vivida que fue el germen de dicho poema. Está contando su vida espiritual y aprovecha para enseñar a quienes le inquietan, cómo es ese camino arduo de la vía estrecha que ha tenido el don de vivenciar. En el narrar, va y viene constantemente de la Biblia y a la Biblia, hasta que él mismo (y el lector con él) se desvincula del poema y se encuentra interesado en esa particular “lectura” que hace de los pasos evangélicos.

Respetuoso pero acomodaticio, libre pero obediente, tradicional pero creativo. San Juan de la Cruz no es solo un traductor de lo divino sino “a lo divino”, un hombre

de contrarios que navega en el limen de la era impresa, entre el latín y el vernáculo, la Biblia y sus comentarios, iniciantes y avanzados. Es una era en que la cultura alcanza un crecimiento exponencial y el conocimiento se expande y reproduce invadiendo incluso los márgenes.

En las glosas de Silos y San Millán, o mejor, en sus espacios blancos, veía la luz el castellano. También en los márgenes del poema (sus comentarios) el esfuerzo de “traducirlo” da nacimiento a nuevas lenguas y géneros literarios, a aclaraciones, concordancias y referencias cruzadas. Es ahí donde se posa la mirada que medita. Es el territorio de las sinapsis, del pensamiento asociativo, de los inventos visionarios, el arte, la ensoñación y, en fin, la contemplación.

En el “intertexto” que es la declaración confluyen citas bíblicas, interpretaciones al estilo de los Santos Padres, menciones al poema, ideas de filósofos. Nos habíamos propuesto “demarcar el umbral concreto donde finaliza la traducción y comienza la exégesis (o en su caso la interpretación)”. A la luz de nuestra breve incursión en la materia, (un libro de un autor constituye apenas un brevísimo corte segmental en la ingente cantidad de libros publicados en el s. XVI), cabe decir que el límite era difuso y a menudo no aparecía en forma pura, sino mezclado, como ocurre también hoy con los géneros literarios. Las diferencias entre ambas variantes fueron definiéndose con el transcurso del tiempo hasta alcanzar el estatuto actual.

La obra de San Juan de la Cruz flota *à rebours* en la eternidad, marginalmente sedimentada y universalmente minoritaria. La “*Subida*” es, en fin, hacia arriba y hacia dentro, entre el cénit y el nadir, al punto “ciego” del corazón. En torno a él gravitan sus palabras y a veces, varan allí donde la interpretación pierde su casto nombre: en el umbral de la traducción.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, 1993.
- AGUIAR E SILVA, Vítor Manuel de, *Teoría da literatura*, Coimbra, Almedina, 1988.
- AGUSTÍN de HIPONA, san, Sermón 46. Disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>. Consultado en marzo 2014.
- _____, *Tratados sobre el evangelio de San Juan*, Madrid, B. A. C., 1955.
- ALARCÓN, Luis de, *Camino del Cielo. Y de la maldad y ceguedad del mundo*, Barcelona, Juan Flors, 1959.
- ALARCOS, Emilio, “Tres odas de Fray Luis de León”, in *Archivum*, 31-32 (1981-1982), pp. 19-63.
- ALAS, Leopoldo, *Palique*, Barcelona, Editorial Labor, 1973.
- ALBALADEJO MAYORDOMO, Tomás, “Del texto al texto. Transformación y transferencia en la interpretación literaria”, en Ramón Trives y Provencio Garrigós (eds.), *Estudios de Lingüística textual. Homenaje al profesor Muñoz Cortés*, Murcia, Universidad de Murcia, 1998, pp. 31-46.
- ALCALÁ GALVE, Ángel, “Fray Luis de León, maestro de san Juan de la Cruz: de la *Exposicion del Cantar de los Cantares* al *Cántico Espiritual* y los tratados místicos”, *Analecta Malacitana* XV (1992), pp. 219-237.
- _____, *Proceso inquisitorial de Fray Luis de León*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2009.
- ALCÁNTARA, san Pedro de, *Tratado de la oración y la meditación*, 1749. Disponible en: http://books.google.es/books?id=q68GAAAAQAAJ&hl=es&source=gbs_navlinks_s. Consultado en mayo de 2014.
- ALCIATO, *Emblemas*, Madrid, Akal, 1993.
- ALGECIRAS, Alfonso de, *Declaración del excelente maestro en teología fray Nicolao de Lira, de la orden de san Francisco, sobre el salterio*, BNE, ms. 10287. Transcripción de J. C. García Adán, P. Martín y A. Sánchez, con la colaboración de M^a L. Guadalupe.

ALONSO, Dámaso, *La poesía de San Juan de la Cruz. Desde esta ladera*, Madrid, Aguilar, 1966.

ALONSO, J. M., “Biblia y mística en San Juan de la Cruz”, *Rev. Espiritualidad*, 9 (1950), pp. 330-357 y 467-477.

ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Francisco J. y SILVA DIOS, C. M., “Análisis biográfico y literario de San Juan de la Cruz a la luz de su psicopatología (I y II)”, *Contextos*, 27-28 (1996), pp. 127-196.

_____, *Mística y depresión*, Madrid, Trotta, 2013.

ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, *Fray Luis de León. Valor de actualidad de su estilo intelectual y humano*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1973.

ÁLVAREZ, María Auxiliadora, “Experiencia y expresión de lo inefable en San Juan de la Cruz”, *Hipertexto* 7 (2008), pp. 1-17.

AMOSSY, R., *L'argumentation dans la langue*, París, Nathan, 2000.

ANDRÉS MARTÍN, Melquiades, “Introducción a la mística del Recogimiento y su lenguaje”, en *En torno a la mística*, ed. de M^a J. Mancho, Salamanca, Universidad, 1989, pp. 29-55.

_____, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, B. A. C., 1994.

_____, “San Juan de la Cruz y los movimientos espirituales de su tiempo”, en *Aspectos históricos de San Juan de la Cruz*, Ávila, Diputación Provincial de Ávila-Institución “Gran Duque de Alba”, 1990, pp. 99-115.

_____, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, FUE, 1976.

ANDRÉS, Juan, *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, Madrid, ed. Verbum, 2001.

ANÓNIMO INGLÉS, *La nube del no saber*, ediciones Paulinas, Madrid, 1981.

APTEL, Françoise, “Saint Jean de la Croix et l'Écriture”, *Carmel*, 34 (1984), pp. 116-132.

ARAGÜÉS ALDAZ, José, “*Modi locupletandi exempla. Progymnasmata* y teorías sobre la dilatación narrativa del *exemplum*”, *Evphrosyne*, 25 (1997), pp. 415-434.

- _____, “*Deus concionator*”. *Mundo predicado y retórica del “exemplum” en los Siglos de Oro*, Amsterdam, Rodopi, 1999.
- _____, “El apetito desordenado de saber”. Erudición escolar y discurso renacentista en el *Tratado de la forma que se debe tener en leer los autores* de Miguel de Salinas”, *Revista de Filología Española*, 80 (2000), pp. 287-317.
- _____, “Preceptiva, sermón barroco y contención oratoria: el lugar del ejemplo histórico”, *Criticón*, 84-85 (2002), pp. 81-99.
- _____, “Otoño del humanismo y erudición ejemplar”, *La Perinola. Revista de Investigación Quevediana*, 7 (2003), pp. 21-59.
- _____, “Camino de la ejemplaridad: los consejos sobre acopio de *exempla*, de Erasmo al Padre Isla”, *Criticón*, 110 (2010), pp. 9-25.
- _____, “Los *Flores Sanctorum* medievales y renacentistas. Brevisimo panorama crítico”, *SEMYR*, Salamanca, 2012, pp. 349-361.
- _____, “La difusa autoría del *Flos Sanctorum*, Silencios, Presencias, Imposturas”, en M. Le Guellec (ed.), *El autor oculto en la literatura española. Siglos XIV a XVIII*, Madrid, Casa de Velázquez, 2014, pp. 21-40.
- ARANDA-PÉREZ, Gonzalo, “Magisterio de la Iglesia e interpretación de la Escritura”, *Actas del 7 Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (1985)*, Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1986, pp 529-588.
- ARANGO Y ESCANDÓN, Alejandro, *Ensayo histórico sobre el proceso de Fray Luis de León*, México, Andrade y Escalante, 1866. Disponible en: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080021868/1080021868_23.pdf. Consultado en febrero 2013.
- ARANGUREN, José Luis, *San Juan de la Cruz*, Júcar, Madrid, 1974.
- ARBIOL, Antonio, *Mística fundamental de Cristo N. Señor, explicada por San Juan de la Cruz y el religioso perfecto*, Madrid, Imprenta de la causa de la V. Madre María de Jesús de Agreda, 1761.
- ARELLANO I. y FINE, Ruth (eds.), *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana, 2010.

- ARISTÓTELES, *El arte de la retórica*, Buenos Aires, EUDEBA, 1979.
- ARROWSMITH, William y SHATTUCK, R. (eds.), *The Craft and Context of Translation*, Garden City, New York, Anchor Books, 1964.
- ARTAZA, Elena, *El ars narrandi en el siglo XVI español*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989.
- ASENSIO, Eugenio, “Fray Luis de León y la Biblia”, en *Edad de Oro*, IV (1985), pp. 5-31.
- _____, “Censura inquisitorial de libros en los siglos XVI y XVII. Fluctuaciones. Decadencia”, en M. L. López Vidriero y P. M. Cátedra (eds.), *El libro antiguo español*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Biblioteca Nacional de Madrid, Sociedad Española de Historia del Libro, 1988.
- ASENSIO, Francisco, “Huellas bíblicas de Juan de Mariana”, *Estudios Bíblicos*, XVII (1958), pp. 393-410.
- ASTIGARRAGA, Juan Luis; BORREL, Agustí y MARTÍN DE LUCAS, Francisco Javier, *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Roma, Teresianum, 1990. Disponible en: http://www.concordanze.eu/1001/1001/___Index.html, consultado en marzo 2011.
- ASÚN, Raquel, AZNAR SOLER, Manuel, y SÁNCHEZ-CASCADO BLANCO, María José, *Estudios y ensayos*, Universidad de Alcalá, Departamento de Filología y Servicio de Publicaciones, 1991.
- AUSTIN, John Langshaw, *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones (How to Do Things with Words)*, Barcelona, Paidós, (1ª ed. 1962), 1982.
- BAJTIN, Mijaíl, *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986 [Orig. de 1929].
- _____, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Barcelona, Barral, (1ª ed. 1955), 1974.
- _____, *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, (trad. de ed. rusa de 1975), 1989.
- _____, *Estética de la creación verbal*, Madrid, Siglo XXI, 1985.

- _____, “Forms of Time and the Chronotope in the Novel”, in *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*, Austin, University of Texas Press, 1981,
- BALLESTERO, Manuel, *Juan de la Cruz: de la angustia al olvido. Análisis del fondo intuido en la “Subida del Monte Carmelo”*, Barcelona, Edic. 62, 1977.
- BARRIENTOS, José, *Fray Luis de león. Escritos desde la cárcel*, Madrid, 1991.
- BARTHES, Roland, “Texte (théorie du)”, en *Encyclopaedia Universalis*, París, 1968.
- _____, “Analyse textuelle d’un conte d’Edgar Poe”, en R. Barthes *L’aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985.
- BARUZI, Jean, “Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l’oeuvre de saint Jean de la Croix”, en *Bulletin Hispanique*, 24 (1922), pp. 18-40.
- _____, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid, Junta de Castilla y León, (1ª ed. 1924), 1991.
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus et l’Espagne*, Paris, Librairie E. Droz, 1937.
- BEAUGRANDE, Robert de & DRESSLER, Wolfgang, *Introduction to Text Linguistics*, London, Longman, 1981.
- BECERRA HIDALGO, José María, “El *Cántico Espiritual* de san Juan de la Cruz y la *In Cantica Cantorum Triplex Explanatio* de fray Luis de León”, en C. Argente del Castillo *et al.*, eds., *Homenaje al profesor Antonio Gallego Morell I*, Granada, Universidad de Granada, 1989, pp. 183-189.
- BEDA, *In Lucae Evangelium expositio*, Turnhout, ed. D. Hurst, 1960.
- BERLIOZ, Jacques et collaborateurs, *Identifier sources et citations*, Turnhout, Brepols, 1994.
- BERMAN, Antoine, *A prova do estrangeiro*, Bauru, São Paulo, EDUSC, 2002.
- BETTI, Emilio, *Interpretación de la ley y de los actos jurídicos*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado-Editoriales de Derecho Reunidas, 1975.
- BEX, T. *Variety in Written English. Texts in Society: Societies in Texts*, Londres, Routledge, 1996.
- BIBLIA*, versión de Casiodoro de Reina revisada por Cipriano de Valera, Madrid, Sociedad Bíblica, 1969.

BIBLIA, versión de Felipe Scio, Barcelona, Librería Religiosa, 1852.

BIBLIOTHECA SANCTA A F. SIXTO SENENSI, *Ordinis Praedicatorum... collecta...* Lugduni, Sumptibus Philippi Tinghi Florentini, M.D.LXXV.

BLAIR, Ann, *Humanist Methods in Natural Philosophy: The Commonplace Books*, “Journal of History of Ideas”, LIII, 1992, pp. 541-542.

BLECUA, Alberto, “El entorno poético de Fray Luis”, en *Fray Luis de León. Actas de la I Academia Literaria Renacentista*, II, Salamanca, Publicaciones Universidad, 1981, pp. 77-99.

BOBES NAVES, M^a del Carmen, “Lecturas del *Cántico espiritual* desde la estética de la recepción”, en *Simposio sobre San Juan de la Cruz*, Ávila, Miján, 1986, pp. 13-52.

BOGAERT, M., “La Bible latine des origines au moyen âge. Aperçu historique, état des questions”, dans *Revue Théologique de Louvain*, 19, 1988, pp. 137-159.

BORD, André, *Lecturas filosóficas de San Juan de la Cruz en Francia*, Actas del Congreso Internacional Sanjuanista. Ávila, 23–28 de Septiembre de 1991, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, III, pp. 203–211.

BORJA, Francisco de, *Ejercicio para buscar la presencia de Dios en todo el día*, en *Tratados espirituales*, Barcelona, Juan Flors, 1964.

_____, *Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año y para las principales festividades*, Madrid, Administración de Razón y fe, 1912.

BOSQUE, Ignacio y DEMONTE, Violeta (dirs.), *Nueva gramática descriptiva de la lengua española*, Madrid, Espasa Calpe, 1999.

BOUSOÑO, Carlos, *Teoría de la expresión poética*, Madrid, Gredos, 1966.

_____, “Símbolos en la poesía de San Juan de la Cruz”, en *El Simbolismo*, ed. de J. O. Jiménez, Madrid, Taurus, 1979, pp. 67-94,

_____, “Poesía de San Juan de la Cruz”, en *Boletín de la Real Academia Española*, LXX (1990), pp. 467-474.

_____, “La poesía de San Juan de la Cruz”, en *Juan de la Cruz, hombre, poeta, santo*, Jaén, Seminario Diocesano, 1991, pp. 135-152.

- BRÄNDLE, Francisco, *Biblia en San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1990.
- BRIZ, Antonio, "Los conectores pragmáticos en español coloquial (1): Su papel argumentativo", *Contextos* XI, 21-22 (1993), pp. 145-188.
- BUENAVENTURA, san, *Obras de San Buenaventura*, B. A. C., 1968.
- CAMÓN, José, *Arte y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial Católica, 1972.
- CARAMÉS MARTÍNEZ, Xesús, "La literatura mística a la luz de la emblemática: Alciato, San Juan de la Cruz", en *Literatura Emblemática Hispánica. Actas del I Simposio Internacional* (A Coruña, 14-17 de septiembre, 1994), Ed. Sagrario López Poza, A Coruña, Universidade da Coruña, 1996, pp. 389-400.
- CÁRCELES LABORDE, Concepción, "Los catecismos iconográficos como recurso didáctico", *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología, vol. II, Universidad de Navarra, Facultad de Teología, 1990, pp. 1371-1379.
- CARDONA, Carlos, *La metafísica del bien común*, Rialp, Madrid, 1966.
- CARRERAS ARTAU, J., "Las 'repeticiones' salmantinas de Alfonso de Madrigal", *Revista de Filosofía*, 5 (1943), pp. 213-236.
- CARVAJAL GONZÁLEZ, Helena y GONZÁLEZ-SARASA HERNÁNDEZ, Silvia, "Los *Flores Sanctorum*: la impronta de la tradición manuscrita en la evolución de un producto editorial", *SEMYR*, Salamanca, 2012, pp. 433-442.
- CASADO VELARDE, Manuel, "Los operadores discursivos 'es decir', 'esto es', 'o sea' y 'a saber' en español actual: valores de lengua y funciones textuales", *Lingüística Española Actual*, XIII (1991), pp. 87-116.
- _____, FREIRE LLAMAS, A., LÓPEZ PEREIRA, J. E. y PÉREZ PASCUAL, J. I., (eds.), "Notas sobre la historia de los marcadores textuales de explicación 'es decir' y 'o sea'", en *Scripta Philologica in memoriam Manuel Taboada Cid*, vol. I, La Coruña, Universidad de La Coruña, 1996, pp. 321-328.
- CASIANO, Juan, *Colaciones*, Madrid, Ediciones Rialp, 1962.
- CASTAÑO, Ana, "Glosas: ¿lenguas del texto o malas lenguas? Lexicógrafos, trasladadores y declaradores de textos en el Siglo de Oro", *Acta poética*, 25-1 (2004), pp. 117-129.

- CASTANY PRADO, Bernat, “Poesía Mística y Escepticismo en la obra de San Juan de la Cruz”, *Cartaphilus, Revista de Investigación y Crítica Estética*, 1 (2007), pp. 19-30.
- CASTRO, Gabriel, “El sentido alegórico de la Sagrada Escritura. San Juan de la Cruz y la *Sylva allegoriarum*”, en *Monte Carmelo*, 93 (1985), pp. 463-480.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, disponible en <http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=184&capitulo=1750>, consultado en enero de 2011.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Eds. Loyola, São Paulo, 2000.
- CÁTEDRA, Pedro, *Dos estudios sobre el sermón medieval*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 1982.
- CAZAL, Françoise, (ed.), *Hommage a Francis Cerdan*, Toulouse CNRS, Université de Toulouse le Mirail, 2008.
- CERDÁN, Francis, “Oratoria sagrada y reescritura en el Siglo de Oro: el caso de la homilía”, *Criticón*, 79 (2000), pp. 87-105.
- _____, “Actualidad de los estudios sobre oratoria sagrada del Siglo de Oro (1985-2002). Balance y perspectivas”, *Criticón*, 84-85, (2002) pp. 9-42.
- CERNUDA, Luis, *Poesía y literatura*, Barcelona, ed. Seix Barral, 1965.
- _____, *Prosa completa*, Barcelona, Barral editores, 1975.
- CERRÓN PUGA, M^a Luisa, “La censura literaria en el *Index* de Quiroga (1583-1584)”, en *Siglo de Oro. Actas del IV Congreso de la AISO*, María Cruz García de Enterría y Alicia Cerdón Mesa eds., Alcalá de Henares, Universidad, vol. I, 1998, pp. 409-417.
- CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Sarpe, 1985.
- CEVOLINI, Alberto, *De arte excerptendi, imparare a dimenticare nella modernità*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2006.
- CHESTERMAN, A., *Memes of translation*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1977.
- CHEVALLIER, Dom Philippe, “Le Cantique spirituel interpolé”, en *La vie spirituelle*, Supp. (1926), juillet-aout, pp. 152-153.

- CHICHARRO, Dámaso, “San Juan de la Cruz visto por García Morente”, (en torno a dos centenarios)”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 142, Jaén, 1990, pp. 237-252.
- CHOMSKY, Noam, *Aspects of the theory of syntax*, Cambridge, M.I.T. Press, 1965.
- CILVETI, Ángel L. *Introducción a la mística española*, Madrid, Taurus, 1978.
- COLUNGA, Alberto, “San Juan de la Cruz intérprete de la Sagrada Escritura”, *La Ciencia Tomista*, 63 (1942), pp. 257-276.
- COLUNGA, Emilio, “Intelectuales y místicos en la teología española del siglo XVI”, *Ciencia Tomista*, 9 (1914), pp. 209-221.
- COMPAGNON, Antoine, *La seconde main ou le travail de la citation*, París, Seuil, 1979.
- CORTÉS L. y CAMACHO, M., *Unidades de segmentación y marcadores del discurso*, Madrid, Arco/Libros, 2005.
- CORTÉS ORTIZ, Cecilia A., “Hermenéutica en la Traducción y glosas de la Eneida de Enrique de Villena”, *Acta poética*, 29-1, 2008, pp. 283-299.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Castalia, (ed. 1611), 1995.
- CRUZ CRUZ, Juan, *Neoplatonismo y mística*, Navarra, Editorial Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra, 2013.
- CUENCA, Maria-Josep, “Two ways to reformulate: a contrastive analysis of reformulation markers”, *Journal of Pragmatics*, 35 (2003), pp. 1069-1093.
- CUEVAS GARCÍA, Cristóbal, *Ascética y Mística*, Madrid, La Muralla, 1973.
- _____, *San Juan de la Cruz. Cántico. Poesía*, Alhambra, Madrid, 1979.
- _____, “La literatura, signo genérico: la literatura como signo de lo inefable: el género literario de los libros de San Juan de La Cruz” en *La literatura como signo* / coord. por José Nicolás Romera Castillo, 1981, pp. 82-109.
- _____, “Amor humano, amor místico: la concepción amorosa de Fernando de Herrera”, en *Investigaciones filológicas*, ed. de C. Cuevas, Málaga, Publicaciones Universidad, 1990, pp. 69-92.

_____, “El amor aguarda en la cumbre del Carmelo: Mística ascensional en San Juan de la Cruz”, *Cuenta y razón*, 61-62, (1991a) pp. 90-92.

_____, “Estudio literario”, en *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991b, pp. 125-201.

_____, “Santa Teresa, San Juan de la Cruz y la literatura espiritual”, *Historia y crítica de la literatura española*/coord. por Francisco Rico, Vol. 2, Tomo 2, 1991c (Siglos de Oro, Renacimiento: primer suplemento/coord. por Francisco López Estrada), pp. 238-243.

_____, “San Juan de la Cruz y la retórica del patetismo”, en *San Juan de la Cruz, espíritu de llama*, 1991d, pp. 467-479.

_____, “Aspectos retóricos de la poesía de San Juan de la Cruz”, *Edad de oro*, Vol. XI, (1992a) (Ejemplar dedicado a: Homenaje a José Manuel Blecua), pp. 29-42.

_____, “Destinatarios de los escritos de San Juan de la Cruz: del “logos” poético al exégetico”, *Analecta malacitana: Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras*, Vol. 15, 1-2, (1992b) pp. 257-270.

_____, “Los versos de la Llama de San Juan de la Cruz en su tradición manuscrita”, en *Philologica*, Homenaje al Profesor Ricardo Senabre, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1996, pp. 111-128.

CUGNO, Alain, *Saint Jean de la Croix*, París, Fayard, 1970.

CURTUIS, E. R., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, Munich, 1973.

DANSEY SMITH, Hilary, *Preaching in the Spanish Golden Age. A Study of some Preachers of the Reign of Philip III*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

DEYERMOND, Alan, “The Sermon and its uses in Medieval Castilian Literature”, en *La Corónica*, 8.2 (1980), pp. 127-145.

DIDIER, Hughes, “*Nymphes de Judée et vierges de Castille. Une Bible au féminin chez Jean de la Croix*”, en *Saint Jean de la Croix (1591-1991)*, Études rassemblées par Alphonse Vermeulen, 1991, pp. 49-75.

_____, “San Juan de la Cruz como ‘Consummatum est’ de la Biblia en la historia de la latinidad cristiana”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Ávila, vol. 3 (1993), pp. 339-349.

- ELLIS, John M., *The Theory of Literary Criticism: a Logical Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1974.
- ESTELLA, Fray Diego de, *Modo de predicar y Modus concionandi*, ed. de Pío Sagiés Azcona, OFM, Madrid, CSIC, 1951.
- DÍEZ GONZÁLEZ, J. M., *Pablo en Juan de la Cruz, sabiduría y ciencia de Dios*, Burgos, Monte Carmelo, 1990.
- DÍEZ, Miguel Ángel, “Nueve romances. Glosa bíblica”, en *Monte Carmelo*, 99 (1991), pp. 477-555.
- DOMÍNGUEZ GARCÍA, Noemí, *Conectores discursivos en textos argumentativos breves*, Madrid, Arco Libros, 2007.
- _____, *La organización del discurso argumentativo: los conectores*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002.
- ECO, Umberto, *El nombre de la rosa*, Barcelona, RBA editores, 1992.
- _____, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani, 2007.
- EGIDO, Aurora, “El arte de la memoria y El Criticón”, en *Gracián y su época. Actas de la Primera Reunión de Filólogos Aragoneses*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1986, pp. 25-66.
- _____, “Itinerario de la mente y del lenguaje en San Juan de la Cruz”, en *Voz y Letra*, II/2 (1991), pp. 59-103.
- _____, “Arte de la memoria”, en *Baltasar Gracián. Selección de estudios. Investigación actual y documentación*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 148-154.
- EGIDO, Teófanos, “Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz)”, *Cuadernos de Historia Moderna*, monográfico 25 (2000), pp. 61-85.
- ELIA, P. y MANCHO, M^a J., (eds.) *Cántico Espiritual y poesía completa*, Barcelona, Crítica, 2002.
- ENCARNACIÓN, Fray Andrés de la, *Memorias Historiales*, edición preparada por M^a J. Mancho (Dir.), M^a Rosario Domínguez, M^a Lourdes García-Macho, M^a Jesús Mancho y

- J. Miguel Prieto (Transcripción y Edición), Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura, 1993.
- EVANGELISTA, Juan, *Cartas a Jerónimo de San José*, Biblioteca Mística Carmelitana, t. 10, Burgos, El Monte Carmelo, 1929.
- FAIRCLOUGH N., *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Londres, Longman, 1995.
- FAIRCLOUGH N. y WODAK, R. “Critical Discourse Analysis”, en T. A. van Dijk (ed.), *Discourse as Social Interaction*, Londres, Sage, 1997.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, Sergio, *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar: defensores y detractores*, León, Universidad de León, 2003.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., “La Biblia Regia de Arias Montano: ¿Biblia de la concordia o Biblia de la Discordia?”, *El Humanismo Extremeño*, Trujillo, Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, III Jornadas, 1997.
- FLORISOONE, Michel, *Esthetique et Mystique dans l'après de Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix*, Paris, 1956.
- FOKKEMA, Douwe W., “The Concept of Code in the Study of Literature”, *Poetics Today* 6 (4), (1985), pp.643–656.
- FORESTI, Fabrizio, “Le radici bibliche della *Subida del Monte Carmelo*”, *Carmelus* 28 (1981), pp. 226-276.
- FORTE, Bruno, *El silencio de Tomás*, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1999.
- FORTES, A. y CUEVAS, J., (eds.), *Procesos de beatificación y canonización de San Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1991-1994, 3 vols., col. Biblioteca Mística Carmelitana.
- FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2002.
- FUCHS, Catherine, *Paraphrase et énonciation*, Paris, Ophrys, 1994.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina, *Enlaces extraoracionales*, Sevilla, Alfar Universidad, 1987.
- _____, “Conclusivos y reformulativos”, *Verba*, 20, 1993, pp. 171-198.
- _____, *La sintaxis de los relacionantes supraoracionales*, Madrid, Arco/Libros, 1996.

- GADAMER, Hans Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- GAITÁN, José Damián, “San Juan de la Cruz: un canto en tierra extraña. Exégesis y actualidad de un romance”, en *Revista de Espiritualidad*, XXXVII (1978), pp. 601-621.
- GARCÉS GÓMEZ, M^a Pilar, “Reformulación y marcadores de reformulación”, en Manuel Casado Velarde, Ramón González y Óscar Loureda (eds.), *Estudios sobre lo metalingüístico (en español)*, Frankfurt, Peter Lang, 2005, pp. 47-66.
- _____, “El concepto de reformulación”, Juan de Dios Luque (ed.), *Actas del V Congreso Andaluz de Lingüística General. Homenaje a José Andrés de Molina*, Granada, Granada Lingüística, 2006, pp. 169-183.
- _____, *La organización del discurso: marcadores de ordenación y de reformulación*, Madrid, Lingüística iberoamericana, 2008.
- GARCÍA BLANCO, M., “San Juan de la Cruz y el lenguaje del siglo XVI”, en *La lengua española en la época de Carlos V*, Madrid, Escelicer, 1967, pp. 45-47.
- GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor, “Conciencia Estética y voluntad de estilo”, *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, Santander, BBMP, XLVI (1970) pp. 387-406.
- _____, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel, 1978.
- _____, “Guía estética de las ínsulas extrañas”, en *Ínsula*, 537 (1991), pp. 1-36.
- _____, *Filología y mística. San Juan de la Cruz. Llama de amor viva*, Madrid, Real Academia Española, 1992, pp. 1-75.
- GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor y SAN JOSÉ LERA, Javier (eds.), *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008.
- GARCÍA GALIANO, Ángel, *La imitación poética en el Renacimiento*, Kassel, Ed. Reichenberger, 1992.
- GARCÍA MORENTE, M., *Escritos desconocidos e inéditos*, “La Idea filosófica de la personalidad en San Juan de la Cruz”, Madrid, B. A. C., 1987, pp. 209-210.
- GARCÍA PALACIOS, Joaquín, *Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1992.

- GARCÍA, Félix, “San Juan de la Cruz y la Biblia”, en *Revista de Espiritualidad*, I (1942), pp. 372-388.
- GARRIDO GALLARDO, Miguel Ángel, “La literatura espiritual del siglo XX”, *Homenaje al Profesor José Fradejas Lebrero*, Madrid, CSIC, 1993, pp. 629-630.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Las tres edades de la Vida Interior*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1944.
- GENETTE, Gérard, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus, 1989.
- GENTZLER, E., *Contemporary Translation Theories*. Shanghai, Shanghai Foreign Language Education Press, 2004 [2001]).
- GILE, Daniel, *Basic concepts and models for interpreter and translator training*. Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1995.
- GIMÉNEZ RESANO, Gaudioso, “El Cántico espiritual como problema de recepción de la poesía”, en *La recepción del texto literario*, coord. por J. P. Etienvre et al., Zaragoza, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1988, pp. 25-37.
- GIRÓN NEGRÓN, Luis, “‘Mi alma tuvo sed de ti’: San Juan de la Cruz y sus dos versiones del Salmo 62:2”, en *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*, eds. Ignacio Arellano y Ruth Fine, Madrid, Iberoamericana-Vervuert-Universidad de Navarra, 2010, pp. 207-240.
- GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio, (ed.), *El círculo de la Sabiduría, volumen I: Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, Madrid, Siruela, 1998.
- _____, *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*, Madrid, Taurus, 1983.
- GONZÁLEZ CORDERO, F., “La teología espiritual de Santa Teresa de Jesús, reacción contra el Dualismo Neoplatónico”, *Rev. Española de Teología*, 30 (1970), pp. 3-38.
- GONZÁLEZ OLMEDO, F., “Introducción al estudio de la predicación española”, en *Razón y fe*, 794, t. CLXXIX, (1964).
- GRAJAL, Gaspar de, “Escritos desde la prisión”, en Crescencio Miguélez, ed., *Obras completas*, León, Universidad de León, 2004, vol. II, pp. 344-599.

- GRAMSCI, Antonio, *Cultura y Literatura*, Barcelona, Península, 1972.
- GRANADA, Fray Luis de, *Retórica Eclesiástica*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1848. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000052692&page=1>. Consultado en abril 2014.
- _____, *Seis libros de la Rhetorica Ecclesiastica*, con Prólogo de José Climent, Barcelona, Imprenta de Jolís y Pla, 1778.
- _____, *Guia de pecadores*. Disponible en: <http://biblioteca.campusdominicano.org/luis-granada/Guia-de-Pecadores-seguro.pdf>.
- GUERRA, Santiago, “San Juan de la Cruz y la teología mística del siglo XX”, Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, Ávila, 23–28 de Septiembre de 1991, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, III, pp. 177-193.
- GUERRIC D'IGNY, *Guerric d'Igny. Sermons*, (introduction, texte critique, notes et traduction par J. Morson, H. Costello et P. Delseille, col. Sources Chrétiennes, Cerf, Paris, 1970-1973.
- GUEVARA, Antonio de, *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos*, Valladolid, 1542. Disponible en <http://www.filosofia.org/cla/gue/gueor09.htm>. Consultado en diciembre de 2013.
- GUILLÉN, Jorge, “Lenguaje insuficiente. San Juan de la Cruz o lo inefable místico”, en *Lenguaje y poesía. Algunos casos españoles*, Madrid, Alianza editorial, 1969.
- _____, *Lenguaje y poesía. Algunos casos españoles*, Madrid, Alianza, 1972.
- GUILLÉN, Claudio, *Entre lo uno y lo diverso. Estudios de Literatura Comparada*, Barcelona, Editorial Tusquest, 2005.
- GÜLICH, E. y KOTSCHI, T., “Les marqueurs de la reformulation paraphrastique”, *Cahiers de Linguistique française (Connecteurs pragmatiques et structure du discours. Actes de 2ème Colloque de Pragmatique de Genève)*, 5 (1983), pp. 305-351.
- HATIM, Basil, *Teaching and Researching Translation*, Harlow, Pearson Education Limited, 2001.
- HATIM, Basil & MASON, Iam, *Teoría de la traducción: una aproximación al discurso*, Barcelona, Ariel S.A., 1995.

HATZFELD, Helmut, “Ensayo sobre la prosa de San Juan de la Cruz en la *Llama de Amor viva*”, *Clavileño*, 18 (1952), pp. 1-10.

_____, *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, Gredos, 1955.

HERRERA GARCÍA, Rosa María, “El uso de la Sagrada Escritura en la predicación evangélica. Algunos consejos de fray Juan de Segovia”, en *Helmántica, Revista de filología clásica y hebrea*, Tomo 56, 168-169 (2005), p pp. 159-185.

HERRERO GARCÍA, M., *Sermonario clásico, con un ensayo sobre la oratoria sagrada*, Madrid-Buenos Aires, Escelicer, 1942.

HERRERO INGELMO, José Luis, “Cómo surgen los conectores: los reformuladores *id est, esto es, es decir*”, *Revista de Lexicografía*, XIII (2007), pp. 45-54.

HUOT DE LONGCHAMP, Max, *Saint Jean de la Croix. Pour lire le Docteur Mystique*, París, FAC Editions, 1991.

_____, *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'Anthropologie mystique*, París, Beauchesne, 1981.

HURTADO ALBIR, Amparo y JIMÉNEZ IBARS, Amparo, “Variedades de traducción a la vista. Definición y clasificación”, *TRANS*, 7 (2003), pp. 45-57.

HURTADO ALBIR, Amparo, “La cuestión del método traductor. Método, estrategia y técnica de traducción”, *Sendebarr*, 7 (1996), pp. 39-57.

_____, *Traducción y traductología*, Madrid, Cátedra, 2001.

HUTTON, James, *The Greek Anthology in France and in the Latin Writers of the Netherlands*, Nueva York, 1967.

ICAZA, Rosa M^a, *The Stylistic Relationship between Poetry and Prose in the “Cántico Espiritual” of San Juan de la Cruz*, Washington, Catholic University of America Press, 1957.

INGARDEN, Roman, “Concretización y reconstrucción”, en *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, México, IIS-CELE-UNAM, 2001, pp. 31-54.

ISER, Wolfgang, “La estructura apelativa de los textos”, 1970, pp. 135-136, en R. Warning (ed.) *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.

- JAKOBSON, Roman, "On Linguistic Aspects of Translation", in *On Translation*, ed. by R. A. Brower, Harvard Studies in Comparative Literature, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1959, p. 232-239.
- JAURALDE POU, Pablo (dir.), GAVELA GARCÍA, Delia y ROJO ALIQUE, Pedro C. (coords.), *Diccionario Filológico de Literatura Española. Siglo XVI*, Madrid, Castalia, 2009.
- JAUSS, Hans Robert, *Toward an Aesthetic of Reception*, B.G. Hammondsworth, Penguin, 1982.
- _____, *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus, 1992.
- JERÓNIMO DE SAN JOSÉ, *Genio de la Historia*, Madrid, Imprenta de Don Antonio Muñoz del Valle, 1768.
- _____, *Historia crítica de la Inquisición española*, Madrid, Hiperión, (1ª ed. esp. 1882), 1980.
- _____, *Historia del V.P. Juan de la Cruz*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1641.
- JESÚS MARÍA, Padre Bruno de, *San Juan de la Cruz*, Madrid, Fax, 1943.
- JESÚS SACRAMENTADO, Crisógono de, *San Juan de la Cruz, Su obra científica y su obra literaria*, Madrid & Ávila, Sigirano Díaz, 1929.
- _____, *Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid, B. A. C., 1997.
- JESÚS SACRAMENTADO, Crisógono de, NIÑO JESÚS, Matías del y RUANO, Lucinio, *Vida y Obra de San Juan de la Cruz*, Madrid, B. A.C., 1972.
- JOHNSTON, William, *Teología mística. La ciencia del amor*, Barcelona, Ed. Herder, 1997.
- JUAN BAUTISTA DE MADRIGAL (O.F.M.), *Homiliario evangelico en que se tratan diversas materias espirituales*, Madrid, Luis Sánchez, 1602. Disponible en: http://books.google.es/books?id=8XA6rsY0EW4C&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Consultado en enero de 2014.
- JUAN DE LA CRUZ, *Dialogo sobre la necesidad de la oración vocal*, en *Tratados espirituales*, Madrid, B. A. C., 1962.
- JUAN DE LA CRUZ, san, *Cántico espiritual y Poesías. Manuscrito de Sanlúcar de Barrameda*, vol. II, transcripción, Madrid, Junta de Andalucía/Turner, 1991, Prólogo por Eulogio Pacho.

JUAN DE LA CRUZ, san, *Cántico espiritual y Poesía completa*, ed., prólogo y notas de Paola Elia y María Jesús Mancho Duque, estudio preliminar de Domingo Ynduráin, Barcelona, Crítica, 2002.

_____, *Obras completas*, ed. de Lucinio Ruano de la Iglesia (2ª ed.), Madrid, B. A. C., 2005.

_____, *Subida al Monte Carmelo*, Edición digital, editorial Monte Carmelo, disponible para descarga en: biblio3.url.edu.gt/Libros/JCruz/JCruz_%20MonteCarmelo.pdf, consultada en enero 2011.

KRISTEVA, Julia, *Semiotiké*, París, Seuil, 1969.

KUSSMAUL, Paul, *Training the Translator*, John Benjamins Publishing Co, 1995.

LA ROCCA, Mercedes, “Sobre el origen de los marcadores del discurso”, *Lingue e linguaggi*, 9 (2013), pp. 121-142.

LAREDO, Bernardino de, *Subida del Monte Sión*, Madrid, B. A. C., 1968.

LAUSBERG, Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Munich, 1973.

LAYNA RANZ, Francisco, “La disputa burlesca. Origen y trayectoria”, *Criticón*, 64 (1995) pp. 7-160.

LÁZARRO CARRETER, Fernando, *Diccionario de términos filológicos*, Madrid, Gredos, 1968.

_____, “Para una lectura espiritual del *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz”, en *Ciclo de conferencias de la Real Academia Española pronunciadas en la Fundación Ramón Areces*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1992.

LECLERCQ, Jean, *Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge: l’amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1963.

LEDDA, Giuseppina, *Contributto allo studio della letteratura emblematica in Spagna (1549-1613)*, Pisa, Università di Pisa, 1970.

_____, “Predicar a los ojos”, en *Edad de Oro*, VIII (1989) pp. 129-142.

LEDRUS, M., “Sur quelques pages inédites de Saint Jean de la Croix”, en *Gregorianum* (1949) XXX, p. 347-392; (1951) XXXII, p. 247-280.

LEOPARDI, Giacomo, *Scritti filologici (1817-1832)*, Firenze, Le Monnier, 1969.

- LEVASSEUR, Jennifer & RABALAIS, Kevin, "Interview to Vikram Chandra", *Glimmer Train Stories*, 40 (2001), pp. 160-174.
- LÉVY, Pierre, *Cibercultura, la cultura de la sociedad digital*, Rubí (Barcelona), Anthropos editorial (México, UAM), 2007.
- LINELL, P., *Approaching Dialogue*, Amsterdam, John Benjamins, 1998.
- LLAMAS, R., "San Juan de la Cruz, lector contemplativo de la Biblia", *Confer*, 31 (1992), pp. 67-98, entre otros.
- LOBÓN DE SALAZAR, Francisco, *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas alias Zotes*, Barcelona, Ed. Moreno y Roig, 1875.
- LÓPEZ POZA, Sagrario, "Florilegios, polyantheas, repertorios de sentencias y lugares comunes", *Criticón*, 49 (1990), pp. 61-75.
- _____, "La erudición como nodriza de la invención en Quevedo", *La Perinola*, 3 (1999), pp. 171-194.
- _____, "Los libros de emblemas como tesoros de erudición auxiliares de la *inventio*", en *Emblemata Aurea. La emblemática en el Arte y la Literatura del Siglo de Oro*, Rafael Zafra y José Javier Azanza (eds.), Madrid, Akal, 2000a, págs. 263-279.
- _____, "Polianteas y otros repertorios de utilidad para la edición de textos del Siglo de Oro", *La Perinola*, 4 (2000b), pp. 191-214.
- _____, "Expresiones alegóricas del hombre como peregrino en la tierra", en *De oca a oca... polo Camiño de Santiago. De oca a oca... por el Camino de Santiago. Fotografías de Luisa Rubines*, catálogo de la exposición en el Museo das Peregrinacións de Santiago de Compostela, 22 octubre 2004 a 30 de enero de 2005, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, pp. 17-40 (versión en gallego) y 49-72 (versión en español), pp. 57-60.
- _____, "La proyección emblemática en la literatura", en *Actas del I Congreso Internacional de Emblemática General*, Guillermo Redondo Veintemillas, Alberto Montaner Frutos, María Cruz García López (Eds.), Zaragoza, Institución "Fernando el Católico" (C. S. I. C.), Excma. Diputación de Zaragoza, Zaragoza, 2004, vol. III, pp. 1875-1907.

- _____, “El repertorio de Piccinelli: de *codex excerptorius* a *Mundo Simbolico*” en Filippo Picinelli, *El Mundo Simbólico. Los instrumentos mecánicos. Los instrumentos de juego (libros XVII-XVIII)*, Zamora, Michoacán (México), El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, 2012, pp. 31-50, disponible en: http://ruc.udc.es/dspace/bitstream/2183/11766/2/Picinelli_introducci%C3%B3n_LOPE_Z_POZA-sinport.pdf. Consultado en mayo 2014.
- LÓPEZ-BARALT, Luce, *San Juan de la Cruz y el Islam*, México, El Colegio de México, 1985.
- _____, *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Madrid, Trotta, 1998.
- _____, *A zaga de tu huella*, Madrid, Trotta, 2006.
- LORENZO VILLANUEVA, Joaquín, *De la lección de la Sagrada Escritura en lenguas vulgares*, de, Valencia, ed. Benito Monfort, 1791.
- LOTMAN, Juri, “Acerca de la semiosfera”, *Revista Criterios*, 30, La Habana, julio-diciembre 1991, pp. 2-22.
- LUBAC, Henri de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, dos vols., París, Aubier, 1959.
- LUIS DE LEÓN, Fray, *Fray Luis de León ante la Inquisición de Valladolid*, 22 de mayo de 1574; Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 12749, fols. 63 ss.
- _____, Felix García (ed.), *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*, Madrid, BAC, 1944.
- _____, *De los nombres de Cristo*, ed. Javier San José Lera, Biblioteca Clásica, Barcelona, Crítica, 2008.
- LY, Nadine, “La poética de los *Comentarios*, algunos rasgos lingüísticos”, en *Hermenéutica y mística, San Juan de la Cruz*, Valente y Lara Garrido (eds.), Madrid, Tecnos, 1995.
- MAINGUENEAU, D., “Problèmes d’ethos”, *Pratiques*, 113-114 (2002), pp. 55-68.
- _____, *A propósito do ethos*, en Ana Raquel Motta y Luciana Salgado, (orgs.) *Ethos discursivo*, São Paulo, Contexto, 2008, p. 11-29.
- MANCHO DUQUE, M^a Jesús, *El símbolo de la Noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Salamanca, eds. Universidad de Salamanca, 1982.

_____, *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, Madrid, FUE, 1993.

_____, (Directora). Juan de la Cruz: http://www.cervantesvirtual.com/bib_autor/sjuandelacruz. Alicante, Biblioteca Virtual Cervantes. Puesta en marcha: 30-12-08.

MARINER BIGORRA, Sebastián, “Huellas de la Vulgata en la poesía de San Juan de la Cruz”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, Granada 7 (1958), pp. 29-44.

MARINKOVICH, Juana, “El análisis del discurso y la intertextualidad”, *Homenaje al profesor Ambrosio Rabanales, BFUCh*, XXXVII (1998-1999), pp. 729-742.

_____, “Las estrategias de reformulación: el paso desde un texto-fuente a un texto de divulgación didáctica”, *Literatura y Lingüística*, 16 (2005), pp. 191-210.

MAROTO, Daniel de Pablo, “Interpretación mística de la palabra de Dios”, *Revista de Espiritualidad*, 69 (2010), pp. 51-80.

MÁRQUEZ, Francisco, “Posibles estados depresivos en la vida monacal: una aproximación psicológica”, *Revista de Psicopatología y Psicología Clínica*, vol. 6, 3 (2001), pp. 213-216.

MARTÍN PORTALES, José Manuel, “Jean Baruzi y el problema de la experiencia mística”, *San Juan de la Cruz*, 11, (1993/I), pp. 117-132.

MARTÍN ZORRAQUINO, M. A. y PORTOLÉS, J., “Los marcadores del discurso”, en I. Bosque & V. Demonte (Coords.), *Gramática descriptiva de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999, pp. 4051-4213.

MARTÍNEZ DE BUJANDA, Jesús, *Index des livres interdits*, Sherbrooke, Ginebra, Université de Sherbrooke, Librairie Droz, 1984-1994, vol. VIII.

MAYNE KIENZLE, Beverley, “Introduction”, en *The Sermon*, ed. Beverley Mayne Kienzle, Turnhout, Brepols, 2000.

MEDEROS MARTÍN, Humberto, *Procedimientos de cohesión en el español actual*, Santa Cruz de Tenerife, Aula de Cultura de Tenerife, 1988.

MELGARES RAYA, José, “El proceso apostólico de San Juan de la Cruz”, en *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 180 (2002), pp. 419-435.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *La ciencia española*, vol. III, en *Obras completas*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, Fundación MAPFRE, 2009 (sobre la ed. del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santander, 1953-1954). Disponible en: <http://www.larramendi.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1000&idUnidad=101346&posicion=1>, consultado en marzo 2014.

_____, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, CSIC, 1992.

MIALDEA BAENA, Antonio José, *La recepción de la obra literaria de san Juan de la Cruz en España durante los siglos XVII, XVIII y XIX*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2009, pp. 218-224. Disponible en: <http://helvia.uco.es/xmlui/bitstream/handle/10396/416/13207581.pdf?sequence=1>, consultada en mayo de 2014.

MOLINA GÓMEZ, José Antonio, “San Gregorio de Elbira y el uso de la etimología bíblica en la España romana durante la segunda mitad del siglo IV”, *Tonos, Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, 13, 2007, disponible en: https://www.um.es/tonosdigital/znum13/secciones/estudios_S_elvira.htm. Consultado en mayo de 2014.

MOLINER, María, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1967.

MORALES, José Luis, *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz y su relación con el Cantar de los Cantares y otras fuentes escriturísticas y literarias*, Madrid, EDE, 1971.

MORENO HERNÁNDEZ, Carlos, *Retórica y traducción*, Madrid, Arco Libros, 2010.

_____, “Traducción y paráfrasis en Fray Ambrosio Montesino” en *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*, Antonio Bueno García (Ed), Praga, Universidad Carolina de Praga, Editorial Karolinum, 2013. Disponible en: <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/archivos/tematica-traductora-literarias.pdf>. Consultado en abril 2013.

MUÑOZ IGLESIAS, S. “El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del s. XVI”, *Estudios Bíblicos*, V (1946), pp. 137-169.

MURPHY, James J., *Sinopsis histórica de la Retórica Clásica*, Madrid, Gredos, 1983.

_____, (ed.), *La retórica en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

- NAKLÁDALOVÁ, Iveta, *La lectura docta en la primera edad moderna (1450-1650)*, Madrid, Abada editores, 2013.
- NEWMAN, John Henry, (ed.), *Catena Aurea, Commentary on the four Gospels collected out of the work of the Fathers by Saint Thomas Aquinas*, Oxford, John Henry Parker, J. G. F. And J. Rivington, London, 1841, 1871. Disponible en: <http://www.newmanreader.org/works/fathers/catena.html>. Consultado el 26/11/2013.
- NEWMARK, P., *A textbook of translation*, New York-London, Prentice Hall, 1987.
- NIDA, Eugene A., *Towards a Science of Translating*, Leiden, Brill, 1964.
- _____, “A Framework for the Analysis and Evaluation of Theories of Translation”. En Richard W. Brislin, (ed.) *Translation: Applications and Research*, Nueva York, Gardner Press, 1979, pp. 47-91. Traducción de Adolfo M. García.
- NIDA, Eugene Albert, y TABER, Charles Russell, *La traducción: teoría y práctica*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1974. (*The Theory and Practice of Translation*, Brill, Leide, 1969).
- NIETO, José Constantino, “Mystical Theology and Salvation-History in John of the Cross: Two Conflicting Methods of Biblical Interpretation”, en *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, XXXVI (1974), pp. 17-32
- _____, *Místico, poeta, rebelde, santo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- _____, *San Juan de la Cruz, poeta del amor profano*, Madrid, Swan, 1988.
- NORBERT UBARRI, M., *Las categorías de espacio y tiempo en San Juan de la Cruz*, Espiritualidad, Madrid, 2001.
- NORD, Christiane, *Textanalyse und Übersetzen. Theoretische Grundlagen, Methoden und didaktische Anwendung einer übersetzungsrelevanten Textanalyse*. Heidelberg, Julius Groos Verlag. [*Textanalysis in Translation*, Amsterdam, Rodopi, 1991. Trad. Inglesa por C. Nord y Penelope Sparrow].
- NUEVA GRAMÁTICA DE LA LENGUA ESPAÑOLA (2009). [Edición en línea (www.rae.es). Acceso: 2014-01-19]. § 12.15m.
- O’REILLY, Terence, “The Literary and Devotional Context of the *Pastorcico*”, en *Forum for Modern Language Studies*, 18 (1982), pp. 363-370;

_____, “St. John of the Cross and the Tradition of Monastic Exegesis”, en *Leeds Papers on Saint John of the Cross*, 1991a, pp. 105-126.

_____, “San Juan de la Cruz y la lectura de la Biblia”, en *Ínsula*, 537 (1991b), pp. 25-27.

_____, “San Juan de la Cruz y la lectura de la Biblia: el romance *Encima de las corrientes*”, *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, vol. I, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993, pp. 221-231.

OSSANDÓN WIDOW, Juan Carlos, “La interpretación bíblica según santo Tomás, Antecedentes y alcance de su doctrina acerca del sentido literal de la Sagrada Escritura”, en *Isidorianum*, 34 (2008), pp. 227-271. Disponible en: https://www.academia.edu/3648151/La_interpretacion_biblica_segun_santo_Tomas, consultado en mayo 2014.

OSSOLA, Carlo, “Caminos de la mística: siglos XVII-XX”, en *Mística y creación en el siglo XX*, Victoria Cirlot y Amador Vega (eds.), Barcelona, Herder, 2006, pp. 13-62

OSUNA, Francisco de, *Tercer Abecedario Espiritual*, Madrid, La Editorial Católica, 1972.

PACHO, Eulogio, “La Sagrada Escritura y la cuestión de la segunda redacción del Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz”, *Ephemerides Carmeliticae*, Annus V (1951-1954), Fasc. 2, pp. 249-475.

_____, “El *Prólogo* y la hermenéutica del *Cántico Espiritual*”, *Monte Carmelo* 66 (1958), pp. 3-108.

_____, “La clave exegética del *Cántico Espiritual*”, en *Ephemerides Carmeliticae*, 9 (1958), pp. 307-337 y 11 (1960), pp. 312- 351.

_____, “El tema bíblico del susurro místico, San Gregorio y San Juan de la Cruz”, en *Yermo*, 6 (1968), pp. 175-197.

_____, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid, Cristiandad, 1969.

_____, *Vértice de la poesía y de la mística. El Cántico espiritual de San Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1983.

_____, “Lenguaje y Mensaje”, en *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1990, pp. 53-81.

_____, *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1990.

- _____, “Glosas al léxico sanjuanista”, en *San Juan de la Cruz*, 15/16 (1995a), pp. 179-193.
- _____, “Lenguaje técnico y lenguaje popular en San Juan de la Cruz”, en *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Valente, J. A. y Lara Garrido, J. (eds.), Madrid, Tecnos, 1995b, pp. 197-220.
- _____, “Tres poemas, un tratado y tres comentarios. Relación entre las obras sanjuanistas”, en *Estudios sanjuanistas II*, Burgos, Monte Carmelo, 1997, pp. 625-654.
- _____, (ed.), *San Juan de la Cruz, Cántico espiritual. Segunda redacción (CB)*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1998a.
- _____, *San Juan de la Cruz, Historia de sus escritos*, Burgos, Monte Carmelo, 1998b.
- PACTE, “Investigating Translation Competence: Conceptual and Methodological Issues”, *Meta*, 50 (2), (2005), pp. 609-620.
- _____, “Building a Translation Competence Model”, en F. Alves (ed.). *Triangulating Translation: Perspectives in process oriented research*, Amsterdam, John Benjamins, (2003), pp. 43-66.
- PARAÍSO ALMANSA, Isabel (coord.), *Retóricas y poéticas españolas (siglos XVI-XIX): L. de Granada, Rengifo, Artiga, Hermosilla, R. de Miguel, Milá y Fontanals*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.
- PEGO PUIGBÓ, Armando, *El renacimiento espiritual. Introducción literaria a los tratados de oración españoles (1520-1566)*, Madrid, CSIC, 2004.
- PEIRCE, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.), Cambridge, MA, Harvard University Press, c. 1897.
- PICAZA IBARRONDO, Xabier, *Enquiridion Trinitatis: textos básicos sobre el Dios de los cristianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario Salamanca, 2006.
- PONS BORDERÍA, Salvador, “Los conectores”. En A. Briz Gómez (coord.) y Grupo Val.Es.Co., 2000, *¿Cómo se comenta un texto coloquial?* Barcelona, Ariel, pp. 193-220.

- _____, “Gramaticalización por tradiciones discursivas: el caso de esto es”, en J. Kabatek (ed.), *Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico: nuevas perspectivas desde las tradiciones discursivas*, Madrid, Iberoamericana, 2008, pp. 249-274.
- PONS RODRÍGUEZ, L., “Los marcadores del discurso en la historia del español”, en O. Loureda Lamas et al., *Los estudios sobre marcadores del discurso en español, hoy*, Madrid, Arco Libros, 2010, pp. 523-616.
- PORTOLÉS LÁZARO, J., “El origen de los marcadores y la deixis discursiva”, en P. Gómez Manzano et al. (Coords.), *Lengua y discurso: estudios dedicados al profesor Vidal Lamíquiz*, Madrid, Arco Libros, 1999, pp. 773-782.
- _____, *Marcadores del discurso*, Barcelona, Ariel, 2001.
- POSSEVINO, A. *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum*, Roma, ExTypographia Apostolica Vaticana, 1593.
- POZUELO YVANCOS, José María, *Teoría del Lenguaje literario*, Madrid, Cátedra, 1992.
- PRIETO, Antonio, “Poesía carmelitana. Juan de la Cruz”, en *La poesía española del siglo XVI*, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 737-780.
- PUIGARNAU, Alfons, *Imago Dei y Lux Mundi en el siglo XII*, disponible en: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/7481/tapt1de2.pdf;jsessionid=444AEBC5878DA89AFE4C15DB34A03A87.tdx2?sequence=1>, consultado en marzo 2014.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel, “Observaciones críticas sobre cierta noción dizque hermenéutica de lo que es *traducir*”, *Daimon, Revista de Filosofía*, suplemento 2 (2008), pp. 281-292.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. <http://www.rae.es>. Consultado en marzo 2014.
- _____, *Gramática de la lengua Castellana*, Madrid, Ibarra, 1771, p. 225. Disponible en: http://www.rae.es/sites/default/files/Gramatica_RAE_1771_reducida.pdf. Consultado en marzo 2014.
- REGLA DE SAN BENITO, disponible en: <http://www.sbenito.org/regla/rb.htm#>.
- REIS, Carlos, *Comentario de textos. Fundamentos teóricos y análisis literario*, Biblioteca Filológica, 5 Colegio de España, Salamanca, 1995.

- REISS, K., y VERMEER, H. J., *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, Tübingen, Niemeyer, 1984. [*Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*, Madrid, Akal, 1996. Trad. Española por C. Martín de León y S. García Reina].
- REVILLA, Federico, “Reflejos de la mística en la emblemática y la cultura del Siglo de Oro”, en *Emblemata Aurea* (R. Zafra y J. J. Azanza eds.), Madrid, Akal, 2000.
- REVILLA, Mariano, “La controversia sobre las versiones vernáculas de la Biblia en el Concilio de Trento”, *Religion y Cultura*, 10 (1930), pp. 84-104.
- RICO PAVÉS, José, *Introducción a Gregorio Magno, Libros morales, I, (I-IV)*, Madrid, Ciudad Nueva, 1998.
- RIQUER, M. de y VALVERDE, J. M., *Historia de la literatura universal V*, Barcelona 1984.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando, “El Comulgatorio de Baltasar Gracián y la tradición jesuítica de la *compositio loci*”, en *Revista de Literatura*, XLIV, 85 (1981), pp.5-18
- _____, “La literatura espiritual del siglo de Oro y la organización retórica de la memoria”, en *Revista de Literatura*, XLV (1983), pp. 39-85.
- _____, *Teatro de la memoria*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1988.
- _____, “El diagrama: geometría y lógica en la literatura espiritual del Siglo de Oro”, en *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro*, vol. II, ed. de M. García Martín, Salamanca, Publicaciones Universidad, 1993, pp. 839-852.
- _____, *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*, Madrid, Alianza, 1995.
- _____, *Teatro de la Memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII*, Junta de Castilla y León, 1996.
- RODRÍGUEZ, José Vicente, *San Juan de la Cruz. La biografía*, Madrid, ed. San Pablo, 2012.
- RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique, *La Universidad Salmantina del Barroco, período 1598-1625*, Salamanca, Universidad, 1986.
- _____, “Consideraciones sobre la formación cultural de San Juan de la Cruz”, en *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, coord. por Salvador Ros García, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca 1997, pp. 311-340.
- RODRÍGUEZ-VELASCO, Jesús D., *Plebeyos márgenes. Ficción, industria del derecho y ciencia literaria (siglos XIII-XIV)*, Salamanca, SEMYR, 2011.

- ROLLÁN ROLLÁN, María del Sagrario, *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de San Juan de la Cruz*, Ed. Comisión Provincial del IV Centenario de la muerte de San Juan de la Cruz. Ávila, 1991.
- ROMERA CASTILLO, José Nicolás, (coord.), *La literatura como signo*, Madrid, Playor, 1981.
- ROS, Salvador, *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1991.
- RUIZ SALVADOR, Federico, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid, B. A. C., 1968, (ed. 1990).
- _____, “Introducción general” a *Obras Completas de San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1980.
- _____, “El símbolo de la noche oscura”, *Revista de la Espiritualidad*, 44 (1985), pp. 79-110.
- _____, *Místico y maestro San Juan de la Cruz*, Espiritualidad, Madrid, 2006 [1ª ed. 1986].
- _____, “Unidad y contrastes: hermenéutica sanjuanista”, en Ruiz Salvador, Federico (coord.): *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1990, pp. 17-52.
- SACCHINI, Francesco, *De ratione libros cum profecto legendi libellus*, Barcelona, Caronte, 2009.
- SAGRADA FAMILIA, Simeón de la, *Fuentes doctrinales y literarias de San Juan de la Cruz*, en *Monte Carmelo*, 69 (1961), pp. 103-109; trad. italiana en *Il Piccolo Fiore di Gesù*, Roma 7, 6, (1961) pp. 50-53.
- SAGÜÉS AZCONA, P. Pío, O.F.M., *Fray Diego de Estella (1524-1578): apuntes para una biografía crítica*, Madrid, s. n. (Diputación Foral de Navarra), 1950.
- SAINTE MARIE, François de, *Les plus vieux textes du Carmel*, Paris, Seuil, 1944.
- SÁINZ RODRÍGUEZ, P., *Espiritualidad española*, Madrid, Rialp, 1961.
- SALUCIO, Fray Agustín, *Avisos para los predicadores del Santo Evangelio*, ed. de Álvaro Huerga, Barcelona, Flors, 1959.

- SAN JOSÉ LERA, Javier, “Términos filológicos en la exégesis romance de Fray Luis de León”, en *Estudios Filológicos en homenaje a Eugenio de Bustos Tovar*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1992, pp. 863-872.
- _____, “Fray Luis de León, “Salmo I”: traducción, poesía y hermenéutica”, *Bulletin Hispanique*, 1 (2003), pp. 51-97.
- _____, “Las paráfrasis bíblicas de Fray Luis de León: poética, retórica y hermenéutica” *Via Spiritus*, 13 (2006), pp. 19-44.
- _____, (ed.), Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, Barcelona, Crítica, 2008.
- SÁNCHEZ DE LAS BROZAS, Francisco, *Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas*, ed. Antonio Tovar y Miguel de la Pinta Llorente, Madrid, CSIC, 1941.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio, *La primitiva predicación hispánica medieval: tres estudios*, Salamanca, SEMYR, 2000.
- SÁNCHEZ, Manuel Diego, “La herencia patristica de Juan de la Cruz”, en *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, Espiritualidad, 1990, pp. 83-111.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca, (ed.) *Revista de Poética Medieval*, 24 (2010) Monográfico dedicado a la poética del sermón.
- SANTA TERESA, Silverio de, OCD, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América (1935-1952)*, Burgos, Monte Carmelo, 1878-1954.
- _____, (ed.), *Obras de San Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1929-1931, 5 vols., col. Biblioteca Mística Carmelitana.
- _____, (ed.), *Procesos de beatificación y canonización de Santa Teresa de Jesús, Burgos: Monte Carmelo, 1934-1935*, col. Biblioteca Mística Carmelitana.
- SANTOS RÍO, Luis, *Diccionario De Partículas*, Salamanca, Luso-Española de Ediciones, 2003.
- SCHLEIER, Reinhart, *Tabula Cebetis*, Berlin, Gebr. Mann, 1973.
- SCHÖKEL, Alonso, (con E. Zurro), *La traducción bíblica*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1977.
- SCHWARTZ, Lia, “Siglos de Oro: Cánones, repertorios, catálogos de autores”, en *Insula*, 600 (1996), pp. 9-12.

- SHULER, Therese, "Speech Act Theory and Translation: Applications to the 'Cántico espiritual'", en *Translation Perspectives II: Selected Papers, 1984-1985*, Rose Marilyn Gaddis (ed.), 1985, pp. 62-70.
- SEARLE, John, *Actos de habla*, Madrid, Ed. Cátedra, 2001 (1ª ed. *Speech Acts: An essay in the Philosophy of language*, 1969).
- SEBASTIÁN, Santiago, *Contrarreforma y Barroco: lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid, Alianza, 1985.
- SÉNECA, Lucio Anneo, *Cartas Morales a Lucilio* (II), Barcelona, Planeta, 1985.
- SERÉS, Guillermo, *La transformación de los amantes, Imágenes del amor de la antigüedad al Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1996.
- _____, *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, Madrid, Laberinto, 2003.
- SERRA ZAMORA, Anna, "Iconología del *Monte de Perfección*. Para una teoría de la imagen en San Juan de la Cruz", UPF, 2010.
- SERRAI, Alfredo, *Dai "loci communes" alla bibliometria*, Roma, Bulzoni, 1984.
- SESÉ, Bernard, "Jean de la Croix écrivain", en *Saint Jean de la Croix, Que bien sé yo la fonte*, Colloque de Toulouse 1991, en *Carmel*, 64 (1992), pp. 47-76.
- _____, "Poética del sujeto místico según San Juan de la Cruz", pp. 81-95, en *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Valente, J. A. y Lara Garrido, J. (eds.), Madrid, Tecnos, 1995.
- SILVA DE ROMANCES* (1550-1551), Zaragoza, Publicaciones de la cátedra Zaragoza, 1970.
- SOUSA, Frei Luís de, *Vida de Frei Bartolomeu dos Mártires*, São Paulo, Edições Cultura, 1943.
- STEGGINK, Otger, "Iñigo López de Loyola, el peregrino Vasco de Montserrat" en *Fuentes neerlandesas de la mística española*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 71-79.
- STEIN, Edith, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- _____, *Los caminos del conocimiento de Dios. La "teología simbólica" del Areopagita y sus supuestos prácticos. Vid. Escritos espirituales*. Madrid, B. A. C., 1999.
- _____, *Ciencia de la cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 2000.

- STEINER, George, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1992, [1975].
- _____, *Errata. Examen de una vida*, Madrid, Siruela, 1998.
- _____, *Un prefacio a la Biblia hebrea*, Madrid, Siruela, 2004.
- STOCK, B., “*Lectio divina y lectio spiritualis: la scrittura come pratica contemplativa nel Medioevo*”, *Lettere italiane*, 52, 2 (2000, aprile/giugno), pp. 169-183.
- STROSETZKI, Christoph, *La literatura como profesión: en torno a la autoconcepción de la existencia erudita y literaria en el Siglo de Oro español*, Kassel, Ed. Reichenberger, 1997.
- SULLIVAN, J., “Night and light. The poet John of the Cross and the “*Exultet*” of the Easter Liturgy”, *Ephemerides Carmeliticae*, 30 (1979), pp. 52-68.
- TAVARD, George, *Jean de la Croix. Poète Mystique*, Paris, Cerf, 1987.
- TEIXEIRA-LEITE PENIDO, Maurílio, *O itinerário místico de São João da Cruz*, Petrópolis, ed. Vozes Limitada, 1954.
- TERESA DE JESÚS, santa, *Obras completas*, Madrid, EDE, 1963.
- TERRONES DEL CAÑO, Francisco, *Instrucción de Predicadores*, Madrid, Espasa Calpe, 1946.
- THOMAS DE HIBERNIA, *Flores Bibliae sive loci communes omnium fere materiarum ex veteri et novo testamento excerpti, et alphabetico ordine, digesti à F. Thoma Hibernico, nunq. demun castigati*, Antverpia, ex officina Christophori Plantini, 1568. Disponible en: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10173481_00005.html, consultada en marzo 2014.
- THOMPSON, Colin Peter, *The Poet and the Mystic*, Oxford University Press, 1977. Trad. española: *El poeta y el místico. Un estudio sobre el Cántico espiritual de San Juan de la Cruz*, San Lorenzo de El Escorial, Swan, 1985.
- _____, “La tradición mística occidental: dos corrientes distintas en la poesía de San Juan de la Cruz y de Fray Luis de León”, en *Edad de Oro*, XI (1992), pp. 187-194.
- _____, “Liturgia, teología y experiencia en San Juan de la Cruz”, en *Presencia de San Juan de la Cruz*, 1993, pp. 97-165.

- _____, *The Strife of Tongues. Fray Luis de León and the Golden Age of Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Trad. esp. *La lucha de las lenguas. Fray Luis de León y el Siglo de Oro en España*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1995.
- _____, *Canciones en la Noche. Estudios sobre San Juan de la Cruz*, Madrid, Trotta, 2002.
- THREADGOLD, Terry, “Talking about Genre: Ideologies and Incompatible Discourses”, *Cultural Studies* 3 (1989), pp. 92-118.
- TOMÁS DE AQUINO, santo, *Quaestiones de quolibet*, Commissio Leonina, Roma, Cerf, Paris, 1996.
- TOROP, Peeter, *La traduzione totale*, Módena, Guaraldi Logos, 2000.
- TRUEMAN DICKEN, E. W., *The crucible of love*, Londres, Darton, Logman and Todd, 1963.
- VALENTE, José Ángel, “La hermenéutica y la cortedad del decir”, en *Las palabras de la tribu*, Madrid, Siglo XXI, 1971.
- _____, *La piedra y el centro*, Madrid, Taurus, 1982.
- _____, “Formas de lectura y dinámica de la tradición”, *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 15-22.
- VALENTE, J. A. y LARA GARRIDO, J. (eds.), *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos, 1995.
- VARAS GARCÍA, Julio C., “Las meditaciones sobre los *Cantares*, de Santa Teresa de Jesús, en el ms. 868 de la Biblioteca Nacional de España”, *Manuscr. Cao*, 12, 2012.
- VENEGAS, Alejo de, *Breve declaración de las sentencias y vocablos oscuros que en el libro del tránsito de la muerte se hallan*, opúsculo que sigue a su *Libro del tránsito de la muerte* (1537), en: *Escritores místicos españoles*, Madrid, ed. M. Mir, 1911, (NBAE).
- VENUTI, Lawrence, *The Translator’s invisibility*, Routledge, London, 1995.
- VILANOVA, Evangelista, “Lógica y experiencia en San Juan de la Cruz”, *Revista Católica de Teología*, XVIII (1993), pp. 77-98.
- VILLAGRASA, Jesús, “Hans Urs von Balthasar, filósofo”, *Revista Alpha Omega*, VIII, 3 (2005), pp. 475-502. Disponible en:

<http://www.uprait.org/sb/index.php/ao/article/viewFile/647/477>. Consultado en febrero de 2014.

VILLALOBOS ALPÍZAR, Iván, “La noción de intertextualidad en Kristeva y Barthes”, *Revista Filosofía Univ. Costa Rica*, XLI (103), (2003), pp. 137-145, p. 138.

VILLANUEVA, santo Tomás de, *De la lección, meditación, oración, contemplación*, en *Obras de Santo Tomás de Villanueva*, Madrid, B. A. C., 1952.

VILLEGAS, Alonso de, *Fructus Sanctorum y Quinta Parte del Flos Sanctorum (1594)*, José Aragüés Aldaz ed., Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1994.

VILNET, Jean, *Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix*, París, Desclée des Brouwer, Études Carmelitaines, 1949. Trad. esp.: *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1953.

VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la, “La Sgda. Escritura y la cuestión de la segunda redacción del Cántico Espiritual”, *Ephemerides Carmeliticae*, annus V (1951-1954), pp. 422-442.

_____, “La crítica sanjuanista en los últimos veinte años”, *Conspectus Bibliographici, Salmanticensis*, 8 (1961), pp. 195-246

VON BALTHASAR, Hans Urs, *Gloria. Una estética teológica*, Madrid, Encuentro, t. III (Estilos laicales), 1986.

_____, HAAS A. M. y BEIERWALTES, W., *Mística, cuestiones fundamentales*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2008.

WENDLAND, Ernst, “A cognitive-linguistic perspective on text interpretation and translation, with special reference to John 1:36”, disponible en https://www.academia.edu/8896767/A_cognitive-linguistic_perspective_on_text_interpretation_and_translation_with_special_reference_to_John_1_36, consultado en octubre de 2014, pp. 1-16.

WOJTILA, Karol, *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce* (1948). Versión esp.: *La fe según san Juan de la Cruz*, Madrid, B. A. C., 1979.

YATES, Frances A., *El arte de la memoria*, Madrid, Siruela, 2005.

YNDURÁIN, Domingo, San Juan de la Cruz, *Poesía*, Madrid, Cátedra, 1983.

_____, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, 1994.

_____, San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual y Poesía completa*, estudio preliminar, ed., prólogo y notas de Paola Elia y María Jesús Mancho Duque, Barcelona, Crítica, 2002.

_____, *Poesía de San Juan de la Cruz*, Madrid, Cátedra, 2006.

ZAMUDIO, B. y ATORRESI, A., *La explicación*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2000.

DOCTORADO EUROPEO

Resumen y Traducción de las Conclusiones

RESUMO

A nossa pesquisa combina os dois métodos que foram estipulados por Hatzfeld para se aproximar ao misticismo: o estabelecimento de fontes históricas para determinar o grau de dependência ou originalidade literária de cada obra e a análise estrutural e estilística das mesmas; por isso, a *Subida do Monte Carmelo* de São João da Cruz é abordada na presente tese com ferramentas e perspectivas que permitam acolher seja sua dimensão espiritual seja a sua dimensão literária.

O centro da nossa investigação radica no estatuto da tradução, e fá-lo através dos *excerpta* bíblicos inseridos na obra. A mesma caracteriza-se como “declaração” do poema “Em uma noite escura”, mas propende, à medida que avança o discurso, para uma estrutura de tratado. Nesta evolução, também o sistema de alegação de citações bíblicas se vê alterado, em favor de uma maior fluidez do castelhano, retirando os artifícios latinos.

Na necessária contextualização da obra dentro das suas coordenadas históricas, damos especial relevância à cultura e à religião, no âmbito, ainda candente, das decisões conciliares de Trento (1545-1563). A carregada atmosfera deixa um pouso de precaução face à reforma protestante. Isso afeta ao Canon das Sagradas Escrituras. Acerca dos fundamentos da fé onde se contem a revelação, os protestantes alegam como único princípio de fé o de *Sola Scriptura*, que afirma que o fiel interprete livremente a Bíblia com a inspiração o Espírito Santo. Isso atenta contra o Magistério da Igreja e suscita questionamentos por parte do setor católico. Face aos protestantes, que admitiam como única autoridade aquela das Escrituras, a Igreja Católica defende que a tradição constitui, junto com as Escrituras, um dos fundamentos da fé. Como consequência, Trento promulga um Decreto sobre os livros sagrados e as Tradições, no qual se pode ler que a revelação se contem *in libris scriptis et sine scripto traditionibus*.

Em muito, São João da Cruz é filho do século. A *Subida* encontra-se nessa maré e não escapa à sua onda expansiva. Consciente e como consequência, combaterá a

superstição com discernimento mais fino ainda. Cuida bem a linguagem para não ser acusado. Do ponto de vista ideológico mostra-se, ao menos na *Subida*, especialmente cauto, mas certo relativamente ao uso de imagens, tratamento das visões, interpretação das Escrituras e outros fatores de risco doutrinal que tinham levado a excessos e distorções. Aproveitando a reescrita dos limites doutrinários, proliferam os ataques heterodoxos e as divisões internas nas ordens clericais. O ambiente carrega-se de suspicácia. As novas ferramentas da razão, a ciência, o nominalismo, competem com os ardores visionários e uma questionável noção de liberdade de espírito. São extremos de uma mesma linha divisória cujo limiar, como zona de mudança, acolhe a convivência de opostos e a sua mútua redefinição.

Do âmbito ideológico, propomos uma solução conciliadora à clássica oposição entre as correntes de corte filológico e as religiosas. No que diz respeito à relação entre cultura e tradução, revisamos desde a atualidade como esta intersecção condiciona o ato tradutor e interfere nele. Enfrentamos a dicotomia entre língua de uso e língua de poder e o discurso do símbolo, pressupostos axiais perante qualquer leitura.

Não obstante, aquilo que começa sendo uma mera análise de citações bíblicas e da sua tradução, acaba por derivar na percepção de que em muitos níveis, São João da Cruz está “traduzindo” se usarmos o termo em um sentido amplo: com efeito, traduz quando transpõe um texto latino da Bíblia ao castelhano. “Traduz” ideias quando interpreta aquilo que a Bíblia quis dizer nesse fragmento à luz do desenvolvimento espiritual do asceta. Ele “traduz” códigos quando faz o desenho sintético da doutrina explicada na *Subida*. Ele “traduz” sentidos quando dá significados aos seus poemas desvelando os símbolos e figuras. Ele “traduz” variações diastráticas e diafásicas quando adapta os conteúdos espirituais de cada livro da *Subida* ao público destinatário ao qual se dirige. Ele “traduz”, em fim, conteúdos espirituais à matéria cada vez que trata de pôr em palavras a experiência mística, que pela sua índole natural, resulta inapreensível para a razão isolada da fé. De maneira que se poderia considerar a *Subida* como um “esforço tradutor em toda a sua amplitude”.

São João da Cruz começa a *Subida* com grande probabilidade antes de 1582 em Baeza ou Granada, e dedica-se a ela longo tempo, mas não a finalizará. Enquanto o carmelita avança na redação da obra, desdobra a sua temática e vai ficando longe do

poema e do seu programa inicial. Se a sua tentativa primária era explicar os versos ou ampliar os dados do “*Montecillo*” de *Perfeição*, a empresa toma-lhe, mediada a obra, por visos de doutrina espiritual. A tarefa requer um género nunca antes usado pelo Doutor Místico: exposição própria de tratado, rigoroso e sistemático. Embora fosse concebido como comentário, ir-se-á perfilando como ensaio, metade fórmula de elucidação e metade tratado com base em um esquema organicamente estruturado.

O século XVI assiste à proliferação dos *instrumenta eruditionis*, que referendam qualquer discurso sob os princípios da retórica da abundância (*copia*) e a poética da citação (*autoritas*). Ambos os pressupostos, unidos à acumulação do saber impresso, farão nascer um universo de *polyantheas*, *florilegios*, tesouros, coleções de *exempla*, dicionários, etc. onde se exercita a compilação. A ideia é de origem religiosa: boa parte das edições correntes da Bíblia, continham um sistema de referências cruzadas anotadas nas margens (concordâncias). Os doutos empregavam-nas basicamente para dar estrutura e construir os eixos fundamentais de sermões e homilias (entre outros géneros). Com estes *instrumenta*, o uso da memória física, na qual se tinham baseado até então os métodos de leitura e de conhecimento, bem como os sistemas de ensino e de aprendizagem, abalam.

O saber bíblico em São João da Cruz não procede, pois, unicamente da Bíblia como livro, mas também dos *instrumenta eruditionis*, filhos da *compilatio*, e entre eles, das *Flores Bibliorum et Doctorum* (recompilações de citações da Bíblia e dos Santos Padres organizadas por temas), assim como de toda uma galeria de textos deste tipo, sacros e profanos. Nestes *instrumenta*, como nos manuais ascéticos e livros devocionais, a citação bíblica era uma constante. Constituía, para uma considerável maioria, a “máxima autoridade”.

As compilações baseavam-se, para começar, em critérios pessoais e atendiam a necessidades específicas do elaborador. Os repertórios pessoais irão perdendo o seu carácter individual ao mesmo tempo que entre os seus usuários se desenvolve um novo perfil de “consumidor”. É então quando irão surgindo compilações com critérios enciclopedistas. Após uma progressiva convivência entre os dois sistemas de armazenamento do saber (natural e alfabético), os compêndios pessoais, sem desaparecer, acabarão por ceder ao teor analógico. De maneira concomitante, o cenário

da transmissão impressa e pública abre-se passo e deixa atrás a transmissão privada e manuscrita.

Pouco a pouco o género compilador massifica-se e são criadas obras que respondam aos interesses mais comuns: homilias e sermões (em torno a vícios e virtudes), *florilegia*, ideários de *exempla* e de frases “célebres”, lendários e toda uma série de volumes que agrupam conteúdo em torno a temas pré-selecionados.

Em uma sociedade dividida pela cultura e pelo conhecimento do latim, muitos grupos sociais careciam de acesso às Escrituras, portanto a solução temporal ou parcial estava no manejo, para aqueles que podiam, de todos esses livros (*Flores Santorum*, livros de devoção, manuais ascéticos e obras hagiográficas), através dos quais o fiel se punha em contacto com as palavras bíblicas. Tais obras esquivavam o problema das traduções e acusações, e constituíam uma sorte de género intermédio que servia de ponte, mas que, em ausência de um guia capacitado, podia tornar-se um terreno fértil para as distorções.

A *Subida* é adscrita a essa corrente de obras devocionais escritas por diretores e escritores espirituais. A Bíblia, embora estivesse fisicamente ausente do universo bibliográfico dos leigos e das freiras capazes de lerem só em castelhano, estava presente pelo canal do magistério eclesiástico, e por meio de um grande número de obras espirituais. Muitas dessas obras espanholas dos séculos XV e XVI incluem autênticos compêndios da Bíblia.

É precisamente nessa transição cultural e cognitiva onde adquire novas forças a *ars excerpenti*, a técnica (*ars*) da Antiguidade Clássica que consiste em extrair (*excerpere*) das leituras aqueles pensamentos que são considerados úteis ou dignos de armazenagem, anotando-os em um caderno ou em fólios à parte, com o propósito de forjar novos escritos, construir discursos e, em suma, dar coerência e autoridade aos mesmos.

Toda a tradição dos “*loci communes*” provia de esquemas deste tipo com o fim de corroborar a coerência do discurso ou, no caso, anular o discurso do adversário. Eram *sedes argumentorum*, compartimentos aos quais recorrer na fase preparatória do discurso.

A lógica, os tópicos e a retórica conformavam o caldo de cultivo e a rede de regras analíticas para que o orador saísse vitorioso. Não se tratava de repetir sempre os mesmos conteúdos, mas de adequar a interpretação do significado às circunstâncias; para isso o gênero perfeito é o comentário. Face aos textos canônicos que representavam a redundância da referência, o comentário e as glosas constituíam o local ideal para a variedade de interpretações. Desta forma se produzem, recursivamente, metatextos potencialmente ampliáveis *ad infinitum* e que tratam o conteúdo da tradição não como meros dados em um contexto, mas como símbolos do verdadeiro: uma autoridade comenta-se, uma fonte cita-se.

São João da Cruz, habituado a este método para os seus sermões, na igreja ou no claustro, facilmente pôde transferi-lo à área escrita, alinhavando o seu discurso, comentando as citações. Foram os discípulos os que reconheceram naquele poema “autoridade” suficiente para ser digno de comentário. Não parece improvável que a *Subida* contasse com um “esqueleto” de *auctoritas* prévio, por exemplo, com alegações bíblicas, atribuídas a partir do *Fructus Santorum*, sobre o que se deve incluir em cada capítulo, de maneira que depois o autor fosse alargando e reelaborando aquela base junto com o material das suas experiências e do seu conhecimento teológico.

Notam-se nele dois movimentos conexos: se por um lado resulta lógico que, em geral, seja a língua vulgar a que expresse as citações bíblicas, por outro, também é verdade que a língua latina não é a que dá conta da sua experiência. Por tudo isso não se deve confundir São João da Cruz com aqueles que acreditam que a Escritura se pode tornar num canto popular, nem com aqueles que a queriam deixar fixa em comentários teológicos: ele reencontra-a presente em sim mesmo - livro vivo -, no curso de sua mais secreta experiência, e incorpora-a à sua própria linguagem, salvo quando prefere aproximá-la de nós.

O carmelita tem como modelo a interpretação das Sagradas Escrituras, por isso configura símbolos pessoais inserindo-os harmonicamente na tradição interpretativa oriental e ocidental. A modo de parábolas, os seus comentários desvelam ações novas sob o prisma do espiritual. A tudo aplica explicações que têm a ver com o caminho para a união da alma com Deus, pois esse é o principal objetivo vital que deseja transmitir. Transcende toda a conotação em pós de uma denotação específica do evoluir da alma. Não pretende suplantar a tradição exegética, nem toma daquilo que outros disser de

cada fragmento em homilias ou sermões, mas que se aventura por sim mesmo na interpretação.

Por outra parte, na época, a Bíblia como texto não se conhece sozinha, mas eminentemente glosada. Entre as glosas sobressaem aquelas dos Padres da Igreja, que começadas em tempos carolíngios tomam forma no século XII. O uso geral da glosa concretiza-se no século XIII; à glosa se anexam, desde finais do século XII, outros comentários de peso como aqueles de Pedro Lombardo, em particular aos Salmos e às Epístolas paulinas. O texto bíblico ocupa uma posição central na página e ao redor dele extraem as palavras-chave que pretendem comentar (ora com o autor explícito, ora omitido). O conjunto de citações marginais recebe o nome de Glosa Ordinária.

As explicações breves sobre o sentido de uma palavra são às vezes inseridas entre linhas. Isto é denominado Glosa Interlinear, em especial a glosa de Nicolas de Lyra, quem inclui no final da página dois capítulos, referidos respetivamente ao *sensus litteralis* e ao *moraliter*. Lendo esse último, é fácil trasladar a reflexão moral sobre o texto bíblico, e dirigi-la à aplicação pessoal na contemplação e no aperfeiçoamento ético, como fez São João da Cruz.

O modo de articular as declarações na *Subida* parece dever muito à estrutura dessas compilações, cujos métodos contavam com entradas léxicas (*loci communes*) e interpretações (glosas) para permitir um manejo mais ágil do texto bíblico. A organização desse saber disperso articula-se em forma de compêndio de citações bíblicas a partir dos “lemas” contidos no seu poema, interpretados em função das triadas das potências da alma (fé, esperança, caridade) e das virtudes teológicas (memória-entendimento-vontade).

Parece factível que São João conhecesse e inclusive que empregasse florilégios e *catenae*, e que um pouco daqueles pousos pudesse ser ativado quando redige a *Subida*, mas antes de falar de uma herança clara ou direta, melhor nos inclinamos a pensar que este tipo de obras “de consulta” inspira certa maneira de reunir conhecimento, típica no século XVI. Embora não chegasse a ter um caderno físico de notas ao uso, tal *codex excerptorius*, como “código”, estruturava, certamente, a sua mente e os seus processos cognitivos.

Vários são os aspetos que São João da Cruz herda deste sistema: a sua maneira de aduzir “autoridades”, apesar de uma enganosa aparência de aleatoriedade, esconde

uma armação estrutural condutora. Por um lado, quando o carmelita explica fragmentos da Bíblia na *Subida*, amiúde também toma as “entradas” ou “termos chave” do texto bíblico para configurar a sua particular exegese do mesmo, como fazem boa parte das glosas bíblicas, os sermões e as homilias. O estudo comparativo dos textos aduzidos por São João da Cruz na *Subida* e as concordâncias bíblicas da *Glosa ordinária*, permite afirmar também que o estilo tradutor do reformador tem muito a ver com o sentido moral (*moraliter*) da *Glosa*, o qual costuma referir a aplicação do Texto Sacro ao crescimento da alma mediante a erradicação de vícios e a prosperidade em virtudes.

Não é, pois, tão peregrino considerar que a assiduidade leitora dos abundantes comentários aos evangelhos e, em especial, dos livros poéticos bíblicos (*Salmos*, *Cantares* e *Provérbios*) por parte do místico, acabasse por conformar a sua forma de interpretar, de escrever e de “glosar”, que não é senão uma das primeiras maneiras históricas de “declarar”. O habitual de tal prática leitora provocaria que o “método” hermenêutico se estendesse sem problema aos seus próprios poemas, que sem serem sacros, possuem profundo cunho religioso. De fato, era prática comum na literatura escriturística essa incorporação indiferenciada de glosas explicativas às citações bíblicas que as inspiraram. Em fim, o esquema cognitivo operante no nosso santo como comentador mediante a acumulação de autoridades bíblicas parece plenamente herdeiro, culturalmente falando, de edições comentadas da Bíblia, tais como a de Nicolas de Lyra (*cum Glossa ordinária*). Outros afluentes que contribuem para estruturar são a liturgia, o “devocionário”, a *devotio* moderna, a oração meditada, a leitura conventual e as conversas com os seus discípulos e discípulas.

Acerca dos métodos ou maneiras de citar a Bíblia e interpretá-la aceites pela Igreja, os apóstolos são os primeiros em interpretar as Escrituras. Conforme se lê no Catecismo da Igreja Católica, o método empregado pela Tradição apostólica para descobrir o sentido dos textos do Antigo Testamento e atualizá-los, surge do conhecimento da realidade de Cristo ressuscitado e da ação do Espírito na Igreja, ou seja, parte de uma compreensão total do mistério de Cristo e do plano salvador de Deus.

Em consequência, o procedimento concreto de interpretação será próprio de cada época, mas é importante advertir que a fé em Cristo vai inseparavelmente unida à interpretação das Escrituras, pois só assim se mostra que nele culmina a revelação de Deus. O mesmo São João da Cruz lembra que o Pai nos tem dado na figura de Cristo

tudo aquilo que tinha a dizer. Este cristocentrismo, assinalado por numerosos críticos do místico, denega a validade de qualquer outro evangelho que se proclame posteriormente.

Quando São João da Cruz se interpreta a si mesmo no seu poema, rara vez aparece uma reflexão metalinguística sobre o valor das palavras. Quando, por contra, toma as Escrituras, tende a interpretar em função de uns termos chave que ressalta, e dos quais costuma decifrar os significados latentes. Assim também o fazia, segundo narram os evangelistas, Jesus com os seus discípulos ao explicar-lhes as parábolas e os seus sentidos. Estes sentidos orbitam entre si com outros termos chave do texto, formando uma espécie de constelação interpretativa intratextual: a Bíblia interpreta-se com a Bíblia, o Antigo Testamento compreende-se com o Novo, *ergo* os textos inspirados pelo Espírito Santo poderão empregar a mesma clave interpretativa.

A obra define-se como “declaração”. Trata-se de um género pouco cultivado no âmbito literário, mas bastante praticado no âmbito religioso. O Doutor Místico toma emprestada esta técnica dos exegetas e aplica-se ao seu poema. Ao explicar os seus versos, faz constantes alusões à Bíblia. Cada termo é apreendido, sobretudo, em função da sua inserção dentro da tradição escriturária, salvo algumas referências à filosofia. Nasce à petição dos seus religiosos e religiosas, contra vontade, mas rapidamente alcança peso, autoridade e relevo. A base para a *Subida* articula-se com um minucioso conhecimento da Bíblia, mas exige também uma assimilação até ao tutano (na prática).

Tendo indagado nas correntes literárias da época e nos antecedentes do género, percebe-se um parentesco do género declaratório com os artifícios retóricos do sermão no que diz respeito ao tratamento de virtudes e desterro de vícios. Este tema popular é trasladado na *Subida* aos destinatários de estádios avançados no espiritual, em concreto a frades e freiras carmelitas que já se desfizeram parcialmente de apegos mundanos quando optaram por tomar os votos.

A alternância e convergência entre Tradição e Tradução é capital nesses fragmentos, pois, se bem por um lado há constantes referências às fontes contrastadas sobre o magistério eclesial, por outro lado há um esforço por “fazer entender” que ultrapassa o mero fazer exegetico. Se “tradição” possui o valor etimológico de “entregar”, a “tradução” ostenta o de “trazer através de”. Aquilo que se traz, como ao revezamento, aquilo que se “reverte” em novos canais mas se preserva é a mensagem

evangélica aplicada a uma vida ascética. É uma mensagem da Tradição traduzida e é uma tradução da Tradição aos novos tempos e às ocasiões particulares.

Vai dirigido aos religiosos, mas o autor na sua qualidade de diretor espiritual não os considera só isso, mas também “almas”, e a elas dirige-se em última instância. A escolha de um tipo de destinatário condiciona o feitio do escrito. Na inclusão do latim puderam conjugar-se vários fatores: por um lado a submissão ao Magistério Eclesial já expresso no prólogo, por outro, a necessidade de provar os seus argumentos com autoridades, mas mediada a obra o latim decresce até desaparecer, tónica que irá manter em *Noite, Llama e Cântico B*.

A esta desapareição do latim em favor do castelhano também se lhe imputam diversas causas: o fato de se dirigir ao público leitor feminino, a busca de uma agilização do estilo, uma relaxação nas disposições normativas para as publicações que contivessem o Texto Sacro. Deve-se considerar neste ponto que a obra, escrita a sobressaltos, convive com o conflito dos biblistas, as versões bíblicas que corriam por Europa em línguas vernáculas, a reforma protestante que divide a Igreja, mas também o florescimento científico, em particular o interesse pela filologia suscitado como consequência do aprofundamento nas línguas antigas no marco humanista pré-renascentista.

Junto a tudo isso, a eclosão do negócio editorial vê com regozijo aumentar os seus bens, em especial no que tem a ver com a literatura devota. Milhares de volumes cumprem a função de aproximar a Escritura, embora seja por partes, ao público feminino ao qual até então isso lhe tinha estado vetado. Também prolifera o género homilético com todos os seus opúsculos adjacentes: ideários para sermões, compilações de sermões ou de temas. As leituras realizadas conduzem-nos a pensar que o peso desses géneros na produção literária europeia é considerável, e dista ainda de ter sido estudado na sua magnitude.

Desta forma, a procura de modelos no método de citação da Bíblia abre-se caminho desde as Glosas bíblicas e *Catena* até aos múltiplos tratados de oração, passando por uma das leituras imprescindíveis do santo: o *Flos Santorum*. Os seus biógrafos testemunham que era livro de consulta habitual na sua cela. Não consideramos que se trate de mera sobrecarga hagiográfica, pois é bem sabido que lhe

foi solicitado que escrevesse a vida dos santos Justo e Pastor. Isso comprova que era famoso o seu conhecimento sobre os santos. Ele, porém, declina a petição alegando que o resultado, vindo das suas mãos, seria mais devocional do que histórico.

Temos podido cotejar o *Fructus Santorum*, compilação que recolhe em boa medida aquilo que o nosso autor possivelmente leu. Chama a atenção a estrutura em torno a tópicos, em especial a virtudes e vícios, que tanto se assemelha às compilações de temas para sermões. Em ambos os tipos de obras as entradas vêm salpicadas de listas de referências bíblicas úteis para o desenvolvimento do tema e que podem ser trazidas a colação para dar corpo e autoridade.

Configuramos o nosso corpus com uma seleção dos fragmentos aplicáveis ao nosso estudo, isto é, as entradas referidas às virtudes teologais. O dito corpus permite observar em detalhe que, entre os passos bíblicos atribuídos habitualmente à Fé, à esperança e à caridade, face aos passos utilizados por São João na *Subida*, não são tão escassas as coincidências: das 19 referências trazidas pelo *Fructus* para fé, São João menciona 6, e algumas delas várias vezes, dando um total de 11 repetições. São João menciona 5 das 12 referências trazidas pelo *Fructus* para Esperança, e algumas várias vezes, somando um total de 11 repetições. Das 6 referências trazidas pelo *Fructus* para Caridade, São João menciona uma, mas em três ocasiões. As alegações coincidentes são: Gênese 15, Mateus 6, Mateus 15, Mateus 16, João 20, Atos 17, Êxodo 14, Mateus 26, Mateus 27, Mateus 25, Lucas 12, Lucas 18, Números 21 e 22. Em total, das 37 referências do *Fructus* contrastadas, São João menciona um terço (12), e isso sem contar repetições (25).

Temos constância que esta edição do *Fructus* pode guardar algumas diferenças com respeito à consultada por São João da Cruz. Não obstante, dada a proximidade temporária da edição, assim como o seu caráter acumulativo relativamente a versões anteriores, não consideramos que tais diferenças diminuam de modo substancial o alcance dos nossos cálculos.

Contra este aparente parecido poderia objetar-se, não sem razão, que o *Fructus* não costuma proporcionar versículos, mas apenas capítulos. Sabemos que, por exemplo, em 1527 não se consignava mais que o capítulo e às vezes uma indicação aproximada

por letras para localizar o versículo. Era prática bem conhecida citar “*ad sensum*” e não “*ad verbum*”.

Poderia objetar-se também que é lógico que as citações coincidam, já que qualquer pessoa escolheria as mesmas em função da sua identidade temática, ou poderia dizer-se que as coincidências não configuram uma parte suficiente sobre o total. Não obstante, a frequência de aparição dos capítulos mencionados parece-nos que convida pelo menos a refletir sobre porquê estes passos são mais citados, especialmente se considerarmos que a maioria das citações da *Subida* pertencem ao Antigo Testamento: então, o predomínio das coincidências de Mateus e Lucas, chama, quando menos ligeiramente, a atenção. Além disso, deve lembrar-se que o versículo poderia ter sido acrescentado com posterioridade ao manuscrito.

No que diz respeito à projeção e peso do *Flos Santorum* na *Subida*, é possível concluir que as similitudes, sem serem especificamente formais nem estruturais, possam ser devidas à assiduidade da sua leitura por parte do Santo. Se este recordava de memória as citações ou se as extraía sistematicamente, não podemos saber; o que resulta inegável é que o *Flos Santorum*, como livro de cabeceira, exerceu um substancial influxo, consciente ou não, sobre a sua escritura. As coincidências nos capítulos que ambas as obras selecionam parecem-nos suficientemente relevantes em número e representatividade e assim nos permitem afirmá-lo. Tudo isso vem corroborar o método estilístico de “*inspiração e seleção*” apontado por Garcia Blanco: uma parte procederia do engenho, outra da expurgação de volumes recompilatórios e fontes originais.

A *Subida* é construída ao redor da purificação das três potências em combinação com o cultivo das três virtudes teologais, analogia tripla cuja correlação pode ser encontrada em outros escritos e que manifesta indiretamente a sua devoção à Santíssima Trindade. Consideramos por isso conveniente conferir as referências bíblicas que o *Fructus* dá para as entradas de fé, esperança e caridade e contrastá-las com as entradas bíblicas empregadas por São João da Cruz na sua defesa. A amostra aponta para coincidências suficientes (mais de um terço) que permitem lançar a hipótese de que o santo não só lia estas obras assiduamente, mas que além disso as meditava para extrair toda a sua essência moral, orava-as ao estilo dos Santos Padres, se perguntando diante delas como estas podiam servir para purificar potências e cultivar virtudes.

De tal íntima apropriação deriva logicamente a sua capacidade de aprofundar nos sentidos das Escrituras e deriva também uma sintonia estilística que avançará com o tempo e que se comprova também na evolução do sistema de alegação na *Subida*: parte dos incisos no texto onde o texto latino vem precedido de uma fórmula de introdução (“como se lê em Jô”), seguido de uma frase de enlace (“que quer dizer”) e da sua versão em romance. A isso pospõe diversos graus de aplicação exegética ou detalha os valores das palavras para desvelar o sentido parabólico, como já fizesse Jesus com os seus discípulos, segundo narram os Evangelhos. Em conjunto, a obra contém citações sob uma ampla variedade de combinações das quatro partes citadas (introdução, frase latina, reformulador explicativo ou frase de enlace, e versão castelhana).

Na fase inicial o esquema dessa evolução costuma constar de Frase de introdução + original latino + frase de enlace 1 + versão romance + frase de enlace 2 + explicação do sentido.

Em uma segunda fase de escritura, o autor passa a simplificar o esquema eliminando o original latino: Frase de introdução + versão romance + frase de enlace 1 + explicação do sentido.

Em terceiro lugar, em algumas variações dá inclusive lugar a “explicações de explicações”: Frase de introdução + versão romance + frase de enlace 1 + explicação do sentido + frase de enlace 2 + explicação do sentido 2, etc.

Os fragmentos aqui aduzidos constituem em resumo as três fases consecutivas da obra, em ordem de início ao final, da tendência decrescente de que vimos falando, não só de erradicação do original latino e da sua substituição pelo romance, mas também do aumento progressivo de frases bíblicas inseridas dentro do discurso a modo de alusões nas quais não se detém a colocar a referência por considerá-las lugares suficientemente conhecidos.

Em numerosas ocasiões, à medida que avança a obra, o fragmento se insere com maior naturalidade no próprio discurso, seja porque se adapta gramaticalmente, ou porque o discurso próprio já vem tingido e contagiado da linguagem bíblica.

Um outro efeito dessa tendência à fusão com a linguagem bíblica é a “ebriedade” de autoridades, que se enlaçam umas com outras interminavelmente. A

capacidade de explicar com próprias metáforas reduz-se e prefere explicar a Bíblia com a Bíblia mesma.

Chega às vezes até a fusioná-las em um ritmo rápido, quase entrecortado, em uma sequência de tintes narrativos que nos lembra o tom expressivo e teatral de alguns sermões. Não se trata de um caso isolado, à medida que avança a obra, prolifera este “encadeamento” de passagens bíblicas em romance, onde um explica o outro sem fim.

O ponto seguinte desta evolução vem marcado por exemplos onde aparece a mera referência aos versículos entre aspas; dir-se-ia que para evitar ter que interromper a sua própria corrente de pensamento, se desfaz de toda e qualquer rigidez e da necessidade dos ajustes gramaticais para passar a narrar com exemplos extraídos das Escrituras, esta vez sem nenhuma pretensão nem alarde de literalidade, mas relatando apenas aquilo que resulta significativo para a sua argumentação.

Ainda é possível detetar um outro grau de síntese neste processo; trata-se da acumulação de referências em torno a um tema, simplesmente mencionadas entre aspas. Se até agora aduzia de uma em uma, agora o desenvolvimento dos seus temas tem alcançado tal grau de abstração que permite ser exemplificado com várias passagens, e dá lugar a uma acumulação de referências.

Quando pareceria que nenhuma modificação se poderia já acrescentar a esta evolução, encontramos ainda uma ocasião, quase no final da obra, em que se encontra uma reconstrução resumida de uma cena bíblica, mais longe do original latino do que estamos habituados. Não só usa palavras que não estão no original, mas também a distância que se abre relativamente à literalidade é maior.

Vista a evolução no modo de integrar a citação bíblica, cabe pensar que, assim como os literatos introduzem intertextualidades a partir de textos que admiram, do mesmo modo o poeta carmelita tende a reproduzir na sua escrita fragmentos do Texto Sagrado; não pretende plagiar: na sua admirativa emulação consta sempre a suficiente distância para que o leitor se aperceba de que se trata da inserção do Texto Sacro e não das suas próprias palavras.

No estilo, lembra os comentários patrísticos e as homilias. À medida que avança o seu escrito, o texto bíblico vai-se fundindo paulatinamente com o discurso próprio: elimina-se o latim, põe-se apenas a frase em castelhano, depois partes ou termos dela,

depois pouco a pouco elimina a parafernália até chegar à simples enumeração de referências entre parêntese. Acaso era uma versão rascunho e pensava em um futuro desenvolver mais essas referências. Não podemos sabê-lo, porque nunca o fez: a obra resta inacabada embora o tema continua na *Noite*. As edições de 1618 e 1630 suprimiram sistematicamente todas as referências, mas editores posteriores decidiram mantê-las pois acreditam que era essa a vontade do autor.

Já quase no final, no Livro Terceiro, a referência torna-se numa mera desculpa, quase um ornamento paratextual, uma obrigatória citação da fonte. O estilo do santo funde-se mais e mais com o evangélico, tornando prescindíveis as marcas que fazem diferenciar qual é o Texto Sacro e qual o do santo, tais como a cursiva, aspas e outros recursos tipográficos para tal fim.

Cognitivamente, a acumulação em torno a lugares comuns assemelha-se à disposição que o Texto Sacro ocupava no centro das páginas das primitivas *Glosas*: a seu redor compõem-se os comentários, enquadram-no radialmente. O fato que o Livro Terceiro acumula as referências sem as desenvolver e a organização do saber induzem a abstrair a hipótese de um *codex excerptorius* ou caderno branco onde o santo iria recompilando as citações adequadas para a sua defesa. Confirma-se assim, de novo, o ideal de “inspiração e seleção”. Confluem os métodos de compilação visual e informacional com os métodos de citação bíblica: seleciona do *Flos Santorum*, da *Bíblia*, da liturgia (missal, compilações e ideários de sermões e homilias), do devocionário. Inspira-se com a sua oração e o poder da Graça.

As “muitas quebras”, o “interrompido” do processo escritor, com toda probabilidade forçaram o autor a valer-se de meios que dessem permanência ao seu pensamento, que mantivessem o fio condutor sem perdas notórias. Assim, as pastas, notas, bilhetes e avisos são os médios escolhidos. Esta espécie de ideário ou de fichas de leitura permitia prosseguir a escritura do livro em processo de criação, fosse montado sobre um asno pelos caminhos peninsulares, fosse em um ou em outro convento. Outorga também privacidade e a considerável possibilidade de que as “provas” fossem eliminadas rapidamente em caso de perigo inquisitorial.

Por outro lado, como se tem visto, a acumulação de saber na época obriga a uma organização diferenciada e qualitativa. Embora a noção de autoria ainda não haja

alcançado todo seu esplendor, os autores elaboram os seus cadernos. Entre os humanistas e os homens do Renascimento se difunde uma “mentalidade do lugar-comum”, uma cultura do caderno de notas (*notebook culture*) sem precedentes. Luis Vives e Erasmo de Rotterdam constituem exemplos insignes no uso do caderno e incluso dão suas recomendações ao respeito. O caderno de notas é apenas uma das novas estratégias de acesso à informação e armazenamento do saber.

Imagem e texto convivem nesse período histórico como códigos complementares. Os emblemas e a abundância de volumes e pergaminhos ilustrados evidenciam-no. As imagens eram compêndios de informação, suscetíveis de serem “lidos”. São João assiste à transição de uma era de leitura de imagens a outra era de leitura de letra. Deve-se tomar em conta que o tipo de leitor estava mais habituado a “ler imagens” do que nós, leitores atuais. Do mesmo modo, os predicadores tomavam em conta a necessidade de “pregar aos olhos”. A este respeito, a imagem do *Montecillo de Perfeição* encaixa como reflexo, declaração visual, resumo e estampa de uso para a oração mental. O devoto, observando a orografia imaginária (*ficta loca*) podia ver em que caminho e nível se encontrava. Servia simultaneamente como um apelo à consciência e como objeto de contemplação meditativa.

É claro que todos estes tipos de leitura coexistem. A disposição do texto na página constituiria algo menos mecânico que para um leitor atual. O leitor aproximaria-se a qualquer texto com um olhar de “leitor de imagens”. As notas escritas às margens, as misteriosas intrarreferências das Escrituras (concordâncias), as repetições de palavras, seriam vistas como mecanismos herméticos ou hieroglíficos e não como artifícios casuais do texto. Este “olhar” irá perdendo-se à medida que se estenda a alfabetização e o livro se estabilize como veículo de informação.

Nesta transição do visual ao linear, as margens foram, julgamos, o primeiro *caderno branco*. Do frequente manejo e estudo de tal *caderno* nasceriam também as avançadas dotes mnemônicas de nosso carmelita. De suas anotações nas margens, fossem estas corretivas ou fossem amplificadoras, falam as edições mais recentes; constituía um sistema difusamente empregue.

Vilnet destaca a existência de grupelhos de citações consecutivas de um mesmo livro bíblico, bem como a existência de “dobletes” (duplas), que são as citações que aparecem em mais de uma obra do santo. Essas reiteraões e a linearidade na seleção de

citações fazem pensar por uma parte numa composição feita de enxertos e confirmam de novo a hipótese do caderno branco.

Por outra parte, o método “excerptório” suporia, sem dúvida, uma ferramenta providencial na altura de reunir ideias e autoridades em torno a um assunto ao longo de anos de vivência litúrgica e evangélica. Anotando as associações conceptuais ao encontrá-las, contaria já com meio caminho andado à hora de escrever a *Subida*: as notas agilizariam a narração e permitiriam prosseguir com relativa facilidade no suposto de um lapso longo sem escrever. Bastaria logo juntá-los organizadamente e costurá-los em forma de “Declarações” para conformar um manual sistemático.

De qualquer maneira tal *codex*, se existiu, dificilmente resistiria a queima e desaparecimento à qual se submeteram os seus registos. Teve de bastar-lhe a memória e apenas os livros isentos de suspeita na cela. Escrevia sem deixar rasto, porque o fogo andava atrás da sua pegada.

Das Teorias da Recepção, tomamos não só a importância de um leitor ideal, mas também conceitos tais como aquele de “horizonte de expectativas” que se ajusta muito bem ao entorno mutante, quer no leitor quer no autor, das obras de talante místico. De fato, esse género possui o condão de suscitar mudanças interiores no seus leitores, em uma transição do pedagógico ao mistagógico já destacada por Salvador Ros no Congresso Teresiano de 2014. A estética suasória concretiza-se subtilmente na *Subida*, sem fazer uso de recursos retóricos complexos. Convince porque lhe autoriza a experiência.

Um outro aspeto aplicável das ditas teorias ao nosso estudo é a conceção dos reformuladores explicativos como veículo e evidência das estratégias de tradução e dos processos cognitivos inerentes à tradução. Os usos e funções dos reformuladores explicativos na *Subida* revelam um pensamento preestabelecido: o autor com frases como “a nosso propósito” deixa ver que as traduções vêm determinadas por uma intenção clara: a purificação da alma. Pareceria que, perante cada texto bíblico, São João da Cruz se tivesse exercitado abundantemente na pergunta “Como servem estas palavras para preparar a alma para a união com Deus?”.

Para a classificação dos tipos de citação é útil recorrer à minuciosa taxonomia elaborada por Pacho, quem no seu trabalho de 1951-1954 apostila a mais exaustiva

análise dos fragmentos bíblicos de que tenhamos notícia, ultrapassando o estudo de Vilnet de 1949. É Pacho quem repara nas particularidades das fórmulas introdutórias, bem como nas frases de enlace que unem o fragmento latino com a sua tradução, se bem o seu estudo vai encaminhado a verificar a autenticidade do segundo *Cântico*.

Os dados extraídos da análise de nosso corpus permitem perceber quão acertada é essa classificação, que apenas podemos complementar com a consideração de dois polos em que a intertextualidade vai do literal para o alusivo, e do mencionado para o apenas referido. A terminologia genettiana recolheu na sua teoria esta gradação sob os termos de “citação” e “alusão”. Na nossa humilde opinião, há na *Subida* uma clara evolução intencional desses tipos de fragmentos.

Considerámos nesse ponto apropriado, pois, aproximarmo-nos da reformulação explicativa como estratégia de tradução, para penetrar no processo de conversão interlinguística com o intuito de que isso auxiliaria a isolar algumas consequências sobre qual era a ideologia tradutora do santo poeta.

Deve-se destacar a diferença da reformulação oral e a escrita: enquanto a reformulação do discurso não planeado procura solucionar problemas relacionados com a compreensão comunicativa daquilo que foi formulado, a reformulação do discurso planeado assume a função de uma técnica necessária para conseguir certos resultados contextuais que a primeira frase de uma reformulação não conseguiu alcançar. É neste segundo ponto onde encaixaria a reformulação que estudamos na *Subida*, pois ao ser um discurso escrito, conta com um componente não só de planificação mas também de revisão.

A reformulação surge quando a concreção de uma comunicação ótima se vê dificultada, de modo que apresenta o membro do discurso que segue como a nova perspectiva a partir da qual o primeiro membro deve ser reinterpretado, e ao qual “resignifica”. De algum modo, o emissor considera que a mera enunciação deste primeiro membro não foi suficiente para desencadear no interlocutor as inferências pretendidas. No caso do nosso carmelita, a reformulação, embora às vezes se vista de aproximada, não pretende solucionar o anteriormente dito. Não percebemos no escritor que o dito anteriormente seja errado nem incompleto, porque se trata de frases bíblicas transcritas o mais literalmente possível.

Portanto, quando Martín Zorraquino e Portolés afirmam que, em certos casos, “o falante considera que o já dito não transmite satisfatoriamente a sua intenção comunicativa e utiliza um reformulador para apresentar o membro do discurso que segue como uma melhor expressão do que pretendeu dizer com o membro precedente”, deparamo-nos com uma reformulação cuja função raiz é a correção. Não ocorre assim na *Subida*, onde grande parte das reformulações estudadas apontam a que a nova formulação não passa a ser, hierarquicamente, o membro fundamental, mas que a compreensão do sentido exige do interlocutor uma procura, confrontando o original latino quando dispõe dele ou o lembra. Dito por outras palavras, a explicação do carmelita remete deitadamente, nas ocasiões em que dá o referente latino, a um elemento bíblico que deve ser conhecido e do qual não cabe prescindir se quiser avançar.

Em geral, essas expressões explicativas assumem funções de reformulação, esclarecimento, dizer por outras palavras, destacar alguma coisa para persuadir o interlocutor, organizar a explicação, etc. Em São João da Cruz adquirem frequentemente a função de organizar a argumentação e de focalizar em um argumento com vistas a convencer de uma ideia o interlocutor, persuasão essa, elegantemente integrada sob artifícios retóricos e literários, até quase resultar impercetível.

Cabe advertir que quando o Místico Doutor expõe a nova formulação do texto bíblico, explica esse primeiro membro que poderia ser mal entendido, mas não o retifica. Explica-o porque vê o risco potencial de que seja mal interpretado. O ambiente, como já vimos, exigia diafaneidade integral de doutrina. Fá-lo em concordância com a corrente de outros religiosos que redigiram e adaptaram naquele tempo manuais de oração às suas ordens, daí que ele seja considerado forjador da identidade carmelitana. Inclusive nalgumas ocasiões vai mais além e compromete-se com o Magistério Eclesial na erradicação de interpretações heterodoxas, mas sem que o seu tom resulte agressivo.

A reformulação tem a função de “resolver problemas de intercompreensão entre os interlocutores” e “guiar a sua relação interpessoal”. O carmelita leva longe o princípio de cooperação comunicativa e antecipa-se a possíveis problemas de intercompreensão esclarecendo o alcance do texto, o que pode significar e o que não. Na prosa das declarações, a reformulação, como estratégia discursiva, permite-lhe quer auto-reformular (ou seus versos) quer hetero-reformular (os versículos bíblicos). O quadro da heterodoxia é o limite referencial contra o qual reformula.

As operações reformuladoras tornam-se, portanto, em expressões da construção de um *ethos* discursivo que, a partir uma atitude cooperativa, procura a formulação mais acertada na produção de sentidos, e, eventualmente, incidir na leitura que se faça deles.

Entrando no estudo diacrónico dos reformuladores explicativos, destaca-se que no século XVI o uso desses reformuladores vê-se sujeito ainda a oscilações e flutuações. Esses usos ir-se-ão forjando e alternando até se estabelecer ao longo do século XVII e XVIII, mas no século XVI ainda não há um hábito estabelecido, fixado ou normativo: umas expressões são rejeitadas, outras veem-se substituídas, outras ainda mudam a sua função ou a sua forma, porque as novas realidades requerem novas formas de expressão.

São vários os fatores. De um lado, a expansão linguística nos novos territórios ultramarinos e coloniais exige maior número de traduções e explicações sobre as novas realidades.

De outro, a eclosão da reforma espiritual também precisa fórmulas que recolham com clareza as condições que se vão aprovando, que discrimine o que é válido do que é inválido, que divulguem conteúdos abstratos e científicos numa forma compreensível para as novas massas de leitores.

Em terceiro lugar, os estudos filológicos também se veem alcançados pelo interesse humanista, e geram uma maior atenção aos processos de significação. Em conjunto, assistimos a uma época onde as variedades reformuladoras viverão o seu apogeu e esplendor.

Por causa da sua função, a reformulação explicativa supõe um processo habitual dentro da tarefa tradutora, em especial quando a locução ou frase original não permite uma tradução direta e obriga o tradutor a procurar circunloquções equivalentes em sentido, às vezes alterando a ordem dos elementos, às vezes alterando o número deles, e às vezes alterando até aos elementos mesmos. Assim que, contemplados a partir desta ampla perspetiva, no nosso estudo poderiam considerar-se reformuladores unidades tais como “parece como”, “a nuestro propósito” e expressões de tipo aproximativo que denotam na parte traduzida um parcial ou total distanciamento relativamente do original.

O autor parece discernir claramente quando traduz literalmente e quando não, com o rigor linguístico que os seus conhecimentos lhe permitem, mas não traslada esse

rigor à distribuição das frases de enlace. O uso dos reformuladores delata que internamente distingue o literal (tradução pura), na qual prefere usar um nexos equacional como “quiere decir”, da tradução aproximativa (refraseados e parafraseados incompletos ou mudados, em que emprega “como si dijera”, impondo certa distância por meio do subjuntivo), e do acomodatório (com adições, “que es como decir”, ou sintagmas como “a nuestro propósito”), da interpretação livre e a vinculada à Escritura, mas é importante repisar que não há exatidão em atribuir uns ou outros a depender do que se segue.

O caso das adições à tradução na *Subida* ultrapassa o sentido da reformulação como estratégia de tradução. Aqui não se trata de que o autor tenha aumentado o número de palavras do original com vistas a uma tradução mais fiel do sentido gramatical, como se persegue quando se reescreve com mais palavras porque se procura uma expressão mais próxima a alguma palavra que no nosso idioma não tem equivalente direto. Na *Subida* não se persegue esclarecer o sentido ideal ou verdadeiro das palavras sacras, mas o “sentido espiritual” que tem para cada alma. É por isso que o mesmo vocábulo pode significar coisas diferentes em virtude da ocasião, do leitor, do momento leitor, da intenção com que se lê, do capítulo do livro ou da passagem no caminho espiritual de cada qual.

As adições encontradas não violam a literalidade; aderem ao Texto Sacro com vocábulos que a versão original não continha. Todavia, em qualidade de aditamentos, não traem o sentido base do texto, mas calçam-no para a ocasião interpretativa em causa. Preparam-no. Acomodam-no à explicação subsequente. São tecido vivo, com substância doutrinal; são recursos retóricos que aumentam a coerência e coesão do discurso, dotando-o de firmeza e de uma sedutora sensação de verdade e autoridade.

Todos estes mecanismos vão dirigidos a persuadir da conveniência de seguir a doutrina exposta. A alta convicção que instila no recetor consegue mudanças de atitude, compreensões transmutadoras. Lembremos aqui o poder transformador da palavra quando essa vem infundida de espírito: alguns predicadores deixaram Santa Teresa de Jesus em trance e certas leituras tiveram o poder de converter almas.

Ambas as partes (citação e tradução) mostram uma generosa liberdade; as frases latinas não seguem um padrão fixo. Se as tivesse inserido um copista, no caso da *Subida*, haveríamos de pensar em uma origem comum. Mais provável parece, à luz da

variabilidade do original (omissões de palavras, substituições), pensar no autor servindo-se dos versículos de memória, num método de composição por força fragmentário. As palavras de uma passagem à outra não são idênticas. A mesma passagem é citada de diversas maneiras nas diversas obras do carmelita. Se os copistas se serviam da mesma devoção, caberia supor uma homogeneidade de citação latina que, porém, não se produz. Não estamos diante de erros fortuitos de cópia, mas seleções voluntárias do autor para a fluidez na inserção do texto.

De acordo com o grau de precisão mostrado, pode-se supor São João da Cruz escrevendo com a Bíblia por perto, embora nem sempre se servisse dela. Liberdade conjugada com rigor, exatidão amiúde, precisão às vezes, caracterizam a composição do santo.

A este respeito, não surpreende que as partículas elididas sejam algumas cuja significação não entranha uma mudança ideológica nem semântica; constituem elementos de coesão textual que se tornam desnecessários ao serem cortados e inseridos num outro texto, como *enim*, e similares. Os versículos são citados sem rigor, tal e como o autor os conhecia e como os lembra por “tê-los retido e repetido a si mesmo longo tempo, antes de escrever aos outros”. Amiúde reditos mentalmente, assinalam a via ascendente da vida interior.

Com efeito, tanto em Francisco de Osuna como em São João da Cruz podemos encontrar uma espécie de Bíblia inserida no tecido mesmo da obra. São João da Cruz, em virtude da sua faceta como místico e criador, não toma de teólogos nem de escritores espirituais o sentido que alega às palavras.

A observação minuciosa das versões castelhanas dadas pelo santo, indica que pelo menos em um terço das traduções encontramos adições não presentes no original latino. Essas adições na versão romance vão regularmente referidas a virtudes, potências e apetites, assuntos em torno aos quais também gira a interpretação dos símbolos bíblicos na *Subida*.

As nossas apreciações confirmam por um lado a hipótese já lançada por Pacho de que o santo faz as traduções “ao seu gosto” e acrescentamos, “sobre la marcha”. Por outro lado, a ideologia tradutora subjacente, se bem considera o Texto Sacro com todo o respeito, também com toda a liberdade (de filho) se apropria das expressões e dos

sentidos que lhe convêm aos seus efeitos. Traduz interpretando, apoiado no saber bíblico e contagiado do estilo de muitos tratados que andavam de mão em mão, mas fá-lo originalmente. Não há rigor filológico, nem atuava em qualidade de tradutor, mas de poeta e diretor de almas.

A tendência domesticadora caracterizou a tradução das línguas subordinadas ou de menor prestígio para línguas dominantes ou de maior prestígio. Como notava o filósofo e tradutor alemão Friedrich Schleiermacher, o tradutor oscila entre deixar o escritor em repouso tanto como seja possível e fazer com que o leitor venha na direção dele, ou bem deixar o leitor em repouso tanto como puder e fazer com que o escritor vá para o leitor.

Há, neste sentido, uma tradução “domesticadora”, usando o termo de Lawrence Venuti, domesticação que se manifesta basicamente nas seleções léxicas e nas estruturas sintáticas. Em São João da Cruz apercebe-se a tentativa de adequação à gramática romance; procura que o texto de destino não seja opaco nem complicado, que se insira de maneira fluida na mentalidade da comunidade recetora, sem agredir os seus princípios, e por extensão à cultura religiosa do momento, sem transgressões. Procura termos habituais aos quais dota de novos sentidos mediante a adjunção de adjetivos derivados (p. ex. “sentido espiritual”, “sobrenatural”). Não há uma domesticação do texto original (intocável na sua qualidade de sagrado) mas do texto resultante, na medida em que esse se deve ajustar ao Canon cultural imperante, assim como se deve adequar ao propósito perseguido na obra.

Quanto à forma, segundo o nosso estudo, parece que a sua maneira de citar não fica muito longe da tradição de livros espirituais da época, que herdaram o estilo dos comentários da Bíblia e que supunham uma transição entre o Livro Sagrado e aquilo que chegava ao vulgo.

São João não se situa no terreno da exegese como Frei Luis de Leão; não persegue a literalidade nem é linguista. O Místico Doutor situa-se com esta obra, antes disso, no nutrido grupo de escritores daquelas “obras ponte” às quais já aludira Menéndez Pelayo: com efeito, o povo e as mulheres dispunham das traduções em verso dos livros poéticos, que nunca se proibiram, bem como de comentários, paráfrases e numerosos livros de devoção. Neles era-lhes dada, “primorosamente engastada”, uma

boa parte do Texto Divino. Fácil seria, de fato, compilar uma bela Bíblia reunindo os lugares que traduzem os nossos ascéticos.

Em conclusão, os espanhóis do século XVI, não estavam privados do manjar das Sagradas Escrituras, mas estas penetravam em todas as almas em espírito e em letra. Os doutores não se cansavam de encarecer e recomendar o seu estudo. Assim se deduz por exemplo de muitas passagens recompiladas por Villanueva.

Cabe destacar que o Índice Quiroguiano (1583-1584) na sua regra sexta repetia a proibição de editar a Bíblia em língua vulgar, mas permitia a edição das cláusulas, sentenças ou capítulos insertos em livros católicos que a explicavam ou alegavam; e também não proibia as epístolas e Evangelhos que se cantavam na missa, junto com os sermões ou declarações que, para edificação dos fiéis foram compostos por autores católicos.

No que diz respeito à distribuição dos livros da Bíblia, os livros do Antigo Testamento que predominam na *Subida* são Salmos, Isaías, Êxodo, Jeremias e Gênese; do Novo Testamento a frequência de citações vai nesta ordem: São Mateus, Primeira Carta aos Coríntios, São Lucas e São João Evangelista, seguidos da Carta aos Romanos, Carta aos Hebreus, e dos Atos dos Apóstolos.

Em resumo, os nossos objetivos iniciais visavam encontrar uma taxonomia que descrevesse adequadamente a tipologia de alegações bíblicas da *Subida*. Esse objetivo foi plenamente alcançado após ter lido as contribuições de Baruzi, Vilnet e Pacho sobre o assunto. A criação de um corpus das traduções bíblicas permitiu detetar a partir da teoria e crítica atuais, que as estratégias de tradução nesta obra procedem de um método que combina o racional com o intuitivo. Permitiu também conferir uma possível influencia do *Flos Sanctorum* na escolha de citações.

Na parte racional combina-se a bagagem de leituras com a experiência e com a filosofia escolástica. Na parte intuitiva a rodagem como diretor de almas e sua própria andadura espiritual atuam como fundamento que torna possível o advento da “mística teologia”, esse saber vivencial pelo qual as coisas juntamente “sabem-se e gostam-se”. Nesta ciência quem mais avança não é quem mais lê nem aquele que melhor compreende, mas quem mais pratica as leis do amor.

A *Subida*, assim vista, é um tipo de texto que exige a cooperação do leitor não só na mera intelecção conceptual, mas também na aplicação efetiva. Lembre-se que não estamos diante de uma obra cuja intenção primitiva seja puramente o deleite estético-literário, mas sim diante de uma obra eminentemente referencial e descritiva. Ela traça um “plano” ou “caminho” de ascensão para o proveito da alma. O mapa deste monte, em fim, é um guia para ser andado e não só contemplado. É andando-o como ele se ativa.

Conseqüentemente, a ciência tradutora adquire um novo matiz sob o espectro da crença: a declaração de palavras é um condão do Espírito Santo diverso daquele da interpretação de línguas. Em ambos, a Graça constitui um componente para a inspiração. Isso não nega a participação do intelecto, mas sublima-o. O intelecto assim, instalado na fé e apoiado pela vontade, obtém soluções tradutoras de maior profundidade.

Em conclusão, a nossa apreensão do assunto indica que o tratamento de textos místicos exige ferramentas especiais, que, sem descuidar a exaustividade que a ciência filológica oferece, contemplem a dimensão espiritual dos interlocutores dessa leitura-escritura e que admitam e integrem nas suas perspectivas e teorias, por outro lado, o constante avanço espiritual que se produz quando a leitura é consciente, meditada e sobretudo, quando se leva a cabo a mensagem.

Pode-se então falar de um São João da Cruz, tradutor? Se considerarmos o ato de traduzir não só como a *técnica* de transferir palavras, mas também como a *arte* de transferir sentidos, poderemos afirmar que São João da Cruz, nas suas declarações, faz muito mais do que uma tradução dos versículos que vai trazendo a colação. Trata-se de um verdadeiro exercício hermenéutico-interpretativo onde examina o seu próprio escrito sob a luz das Escrituras.

Este aprofundar no enxuto do poema persegue desvelá-lo em palavras maiores, e isso exige, como para a tradução, estudo dedicado, compreensão, capacidade linguística, verbal e imaginativa. Não se deve esquecer que, paralelamente, o autor (como o leitor) precisa aprofundar em sim mesmo: o esforço de introspecção no seu processo criador e literário frutifica em um discurso que lhe constrói e reconstrói permanentemente como teólogo, como asceta, como escritor e como alma, na medida que trabalha.

Nessa recursividade (reflexão e efeito do texto sobre a pessoa), o poema torna-se semelhante à Bíblia, *clavis magna*, livro vivo que sustenta e constitui o aparelho doutrinal, ao tempo que se entrança à própria declaração como parte da mesma, sem fissuras.

O poema e a sua declaração tornam-se, deste modo, inseparáveis. Embora seja possível uma leitura isenta, resulta evidente que a leitura ideal para a qual foi criado é aquela que o lê para ser praticado. Só essa leitura feita para aplicação extrai todo o seu potencial e riqueza, profundidade e magnitude que outros poetas posteriores, como Cernuda, intuíram. Como já reconheceu Cassiano, não é a leitura que nos faz penetrar no sentido das palavras, mas a própria experiência adquirida.

Esta dimensão do escrito ascético torna insuficiente uma leitura isenta, porque nos encontramos diante de um texto que transforma a alma enquanto a acompanha na sua peregrinação à cimeira do monte. A sua capacidade de impacto tem o poder de induzir à experiência. Os testemunhos de conversão após a leitura de uma passagem da Bíblia, de São Agostim ou Santa Teresa são bem conhecidos.

Como acontece a muitos escritores, que para poder compreender necessitaram escrever, existem coisas que não se entendem até que não se comunicam. O esforço de reler ajuda a interpretar e entender, mas São João da Cruz como leitor ativo e alma em caminho já se transformou desde o momento que o escreveu, e essa distância estética e moral permite um olhar crítico que refaz o texto ao pousar os seus olhos nele, como o Amado sobre a alma enamorada.

Não cabe dúvida que o reformador carmelita, em tanto que primeiro leitor privilegiado dos seus próprios versos, coloca-se, sob petição dos seus discípulos e discípulas, na posição de um leitor ideal. Este leitor, apesar de estar inevitavelmente tingido de subjetivismo, possui autoridade e as chaves necessárias para desvelar significados verídicos.

Quando em primeira instância São João da Cruz escreve o poema, todo o conteúdo das declarações estava presente de maneira intuitiva naqueles versos. O poeta torna-se nesse exercício hermeneuta e auto-exegeta: acessa às raízes dos seu sistema de crenças, aprofunda no seu registo e resgata, para o resto dos mortais, sentidos válidos.

Porém, o seu contributo mais excepcional não é que nos conduza da mão dada ao significado de cada palavra. Indiretamente, ensina-nos algo muito mais importante: mostra-nos como extrair esse significado pessoal por nós mesmos. No ato de perscrutar o signo, desvela-nos o método para o fazer. Bom tutor, não sacia unicamente a nossa sede de água, mas ensina-nos a tirá-la do poço.

Como na literatura oriental, a *Subida* contém a sua chave de ouro: na cima do monte, um manancial. Nele o leitor olha-se, vê-se, reconhece ser identidade à imagem e semelhança do seu Criador. Unido ao fim, já não se torna necessária nenhuma reformulação embriagadora. Na presença do Verbo, cessam as palavras.

9. Conclusões

No começo deste trabalho a nossa proposta visava conjugar os dois métodos sugeridos por Hatzfeld para a aproximação ao misticismo: o estabelecimento de fontes históricas para determinar o grau de dependência ou originalidade literária de cada obra e a análise estrutural e estilística das mesmas.

A panorâmica que este viés tem lançado sobre a época, tem fornecido suficientes evidências e permite sustentar algumas das nossas hipóteses iniciais. Por um lado, a aproximação, parcial, mas representativa, aos géneros relacionados com as declarações (Bíblia, glosa, sermões, ideários, homilias, tratados espirituais, etc.) tem corrigido a impressão de originalidade das nossas primeiras leituras da *Subida*, realçando ainda mais a sua idiossincrasia como declarações de poemas próprios, dentro da tradição literária espanhola. Simultaneamente, isso tem permitido inserir de maneira mais adequada a obra do carmelita nas tradições, modelos, e tendências do século XVI, de modo que certos traços que considerávamos únicos ou particulares do santo, têm-se visto relativizados: de facto, a maneira de citar a Bíblia, em latim e depois em castelhano, acha eco em não poucos tratados de espiritualidade.

A compreensão inicial da *Subida* como manual sistemático articulado em torno às três virtudes teológicas cobrou novos matizes com a confrontação das citações bíblicas do *Fructus Sanctorum*. A aparente originalidade que percebíamos nesta obra ficou parcialmente dissolvida ao enquadrá-la no quadro de publicações religiosas coetâneas, não só manuais ascéticos e tratados espirituais, mas fundamentalmente, no contexto do género sermonístico e homilético.

A inspiração no estilo interpretativo reúne um compêndio de influências desde a patrística às glosas bíblicas. O tema também não era inovador, mas sim a profundidade e detalhe com que se tratava e o alto grau de aplicação que permite. O contraste deste género declaratório com as teorias atuais sobre intertextualidade tem acentuado a reflexão sobre o género como conceito e tem-nos aproximado a uma descrição mais objetiva do fenómeno literário.

A análise estrutural e estilística da obra ocasionou uma espécie de evolução na sua percepção: passámos da inicial consideração de uma estrutura baseada nos dois esquemas tríplexes de potências-virtudes, a uma visão mais integral de construção do saber no século XVI mediante *loci*, aplicando os processos intrínsecos à elaboração de conhecimento espiritual.

Outro fator crítico que não foi contemplado em toda a sua dimensão ao início desta pesquisa, é a dívida que o estilo tem respeito da oralidade: o acertado de suas explicações ao vivo foi o detonante para que os seus discípulos as solicitassem por escrito, nem tanto para as lembrar (para isso já dispunham de bilhetes, avisos e o *Monte-desenho*), mas para pôr em prática em cada subida individual a doutrina ali contida. Essa mesma oralidade persiste através de vetas de estilo concionatório: escreve como fala aos seus ouvintes.

O destinatário da obra constitui um outro estimável vetor: dirige-se explicitamente a um público avançado, já entrado em ascese. Se no começo as citações em latim vão seguidas da sua tradução, à medida que o tratado avança e o iniciado cresce, o autor irá prescindindo do latim; progressivamente também, o asceta vai-se desvinculando da literalidade, deixa de ler ao pé da letra para ir à medula do ensino evangélico. Dá-a por consabida. Assim, à medida que avança a *Subida*, encontramos mais essa “Bíblia inserida no tecido mesmo da obra” da que falava Baruzi, não só em quantidade, mas nomeadamente na sua castelhanização, na supressão do latim, na prática fusão do discurso bíblico com o próprio, tanto em forma expressiva como em pensamento. “Incorpora-a à sua própria linguagem”, uma vez que se dirige especificamente às almas de sua ordem, que por já se ter privado de muitos apegos mundanos, acredita que terão mais facilidade em aceitar a sua doutrina, sem desestimar que outras pessoas menos experientes possam também obter proveito, especialmente com a leitura reiterada, assim como ele mesmo a tinha experimentado, meditado e ruminado.

Depois, já mais determinado e convencido da “inaferrabilidade” do argumento, deixará a sua pena voar mais livremente no *Cántico* (1584) e na *Llama* (1585). Nesse quadro temporário de criação, pode-se perceber uma ligeira mas continuada transição desde o racional ao intuitivo e do teológico ao místico. Embora ambos os polos coexistem desde o começo, há um deslize do intelectual-raciocinado ao espiritual-inspirado. Não se detém por aí: São João da Cruz vai, dentro do místico, a um grau mais

místico. O esquema que aplicou à oração aplica-o às potências, vai usando tudo aquilo que lhe serve mas sem se apegar a isso (memória, intelecto, imagens, figuras, autoridades). À medida que avança a obra desfaz-se de citas literais, de transições (nexos e reformuladores), de originais latinos, até fundir a Escritura com a sua fala. O estilo ganha agilidade. Este processo mantido e radical inclina a pensar que a segunda parte da *Subida* teria sido escrita (retomada) num momento posterior, de maturidade espiritual e doutrinal mais plena, mediado o *Cântico*, talvez incipiente a *Llama*, tendo transcendido quase tudo em pós de uma Nada maior, procurando um vazio de si que acolha Aquele que não conhece limites.

9.1. Os originais latinos

A edição utilizada oferecia as citas em latim sistematicamente, portanto num começo assumimos inquestionadamente que pertenciam ao autor. Esta opinião modificou-se com a leitura de Vilnet e Baruzi, pois ambos os autores colocam em causa a autenticidade das citas latinas. Os seus estudos, embora antigos, brindam algumas ideias mais exatas acerca da atitude do santo face às línguas: respeito literalista conjugado com liberdade interpretativa. Liberdade canalizada nuns quadros prévios (Igreja, Tradição, Escrituras, os Index) que não ousa em momento algum ultrapassar, apesar de que alguns, então e agora, forçam a leitura até encontrar marcas heterodoxas entre as suas linhas. De facto, a claridade doutrinal na *Subida* é especialmente detalhada em pontos em que algumas heterodoxias elucubravam as suas assunções acerca da interpretação das Escrituras, o uso das imagens, a oração mental, a Graça e as obras.

A curiosidade inicial sobre a figura de São João da Cruz como tradutor, viu-se contrapesada com a leitura de Schökel. Conforme já foi documentado, o autor inclui na sua escritura a palavra da Bíblia e alinha-a ao seu próprio discurso de forma cada vez mais fluida, até chegar, em ocasiões, a colocar unicamente os versículos correspondentes para que o leitor saiba donde procede a expressão.

São João da Cruz não só se afasta assim de todo alarde de criatividade ou inventiva, mas além disso, insere os fragmentos citados sem interromper o discurso (por exemplo, com dos pontos, ou entre vírgulas), como se unificadas vontade, memória e entendimento, alcançasse tal concordância com a palavra do Espírito Santo que tivesse

ido desaparecendo a necessidade de especificar. Talvez dissolvida a fonte na Fonte, consumada a união, ambas as vozes se fazem uma só.

O uso mais escasso de citas latinas permite-nos deduzir nesta fase (noite passiva do espírito) que as Escrituras literais já não atuam como plataforma necessária para o voo da alma; o asceta, desprendido das potências inferiores, e tendo submetido o seu espírito a Deus em tudo, vai sendo guiado na escuridão da sua razão e da sua memória, entregue à vontade, por pura fé. Ou como indica o seu desenho “já por aqui não há caminho porque para o justo não há lei. Ele para si mesmo já se é lei”. A sua palavra é a Escritura, tem-se purificado totalmente do próprio discurso pessoal.

Quanto à natureza do original latino, e salvadas as disquisições relativamente à sua inserção às mãos do autor ou de copistas, na atualidade, seguindo a Baruzi e Vilnet, e até que se demonstre o contrário, os dados permitem afirmar que as citas em latim da *Subida* foram provavelmente incluídas pelo próprio São João da Cruz.

Durante muitos anos a crítica não pôs em causa que o santo se servisse da *Vulgata* para a transcrição das expressões em latim. Sem ser exaustivo, a nossa breve verificação de uma amostra representativa das citas bíblicas da *Subida*, com a *Vulgata* e com outras versões da Bíblia e traduções romanceadas, mostra uma certa inexatidão que, se não nega o uso prioritário da *Vulgata* para umas traduções que parecem seguir um padrão literalista, convida a confirmar com Pacho esse fazer as traduções “ao seu gosto” quando o autor se distancia da pretendida literalidade, uma vez que são numerosas as citas em que a precisão é relativa, parecem feitas de cor e traduzidas para o castelhano no momento mesmo da escritura. Para Pacho, São João da Cruz nas suas traduções bíblicas não é rigorista nem arbitrário, conjuga fidelidade com liberdade, não segue versões em circulação e prefere fazê-las ao seu gosto sem fazer modificações relevantes, salvo pequenos desajustes que podem ser atribuídos ao citar de memória.

A nossa análise permite entrever que nessa “liberdade” na altura de transcrever fragmentos bíblicos pôde fazer uso não só da *Vulgata*, mas pôde valer-se de outras versões glosadas, devocionário, missal, bem como dos *intrumenta eruditionis* em que a Bíblia era abundantemente citada. As variações na cita dos originais latinos parecem responder a dois fins: um, adaptar o texto à declaração, eliminando partículas coesivas não nucleares para o sentido e que já não encaixam ao inseri-las na nova estrutura gramatical. Outro fim, seria aquele de ir à mensagem e não à forma, como testemunham também as citas “de cor”, com as suas incorreções ou falta de literalidade.

A sua assimilação alimenta-se da liturgia, a *ruminatio*, os *progymnasmata* e adquire um canal na provável elaboração de um *codex excerptorius* ou de uma pasta pessoal como métodos de criação. Na parte exegética, o ideal de “inspiração e seleção” descreve acertadamente a distribuição das alegações na *Subida*: um terço das referências correspondem com as do *Fructus Sanctorum*, e os outros dois terços são da sua própria colheita, ao menos até que se descubram novas fontes.

Por outra parte, é constatado que, mesmo que a segmentação das duas partes (alegação literal e tradução) resulta clara a nível teórico, resulta inexata na prática, uma vez boa parte das traduções (a romance) já anunciam a conseguinte interpretação, adicionando termos que não estão no original latino e que servem de laço e anúncio da interpretação sucessiva. Consequentemente, a rigorosidade literal vê-se amiúde “aclimatada” em função da intenção argumentativa, mas indefetivelmente o conteúdo da mensagem prevalece sobre a forma, que se amolda e habilita a depender da mensagem.

A maior espontaneidade expressiva na *Subida* vem também apoiada pela perda de status do latim como língua de prestígio: já não é preciso deter-se na tradução de uma língua que é alheia para uma crescente multidão de leitores. A possibilidade de ir mais diretamente ao assunto, requer um ajuste no estilo: prescindir de reformuladores explicativos na medida em que as traduções se tornam menos necessárias e ir diretamente à Bíblia em castelhano e às explicações parece, apenas, a consequência lógica de um discurso que se tem misturado intimamente com o bíblico. Além disso, um novo canon está a fraguar-se à medida que o castelhano ganha status de poder e deixa de ser meramente a “língua do povo”.

9.2. O limiar da tradução

Quando Eugene Nida define tradução afirma que “tudo aquilo que pode ser dito numa língua pode ser dito noutra, salvo se a forma é um elemento da mensagem”. Dizendo isto, situa o limiar da intraduzibilidade na forma e estabelece uma fronteira, tão discutível como discutida, entre a linguagem no seu uso prático e no seu uso literário. A partir daí é como Genette chega à conclusão que melhor que distinguir entre textos

traduzíveis e intraduzíveis, convém diferenciar entre aqueles textos nos quais os defeitos da sua tradução acarretam prejuízo e aqueles em que os erros resultam irrelevantes.

Após o estudo dos “traslados interlinguísticos” da Bíblia efetuados pelo reformador do Carmelo, podemos orientar o nosso pensamento sobre a tradução como uma tarefa flexível, a meio termo entre outros géneros, ainda não definida na época nas suas características delimitadoras. Resulta mais acertado categorizar os textos de mais ou menos traduzíveis, falar de um certo grau de traduzibilidade. Na *Subida* há traduções em que o grau de equivalência literal é apenas um dos polos de uma linha imaginária que se fecha com outro polo, libérrimo aos olhos atuais, em que a tradução atinge a interpretação. Em tal medida se afasta do original que acaba por configurar um outro elemento, outro género, outro texto. Reduzir ou aumentar um texto mediante operações e estratégias linguísticas acaba por produzir um outro objeto derivado, mais ou menos alterado. Bem que no caso da redução a dívida é mais direta e observável, no caso das adições acontece uma coisa diferente: um texto enxertado de outros vê em perigo a sua identidade se não combinar os ingredientes com equilíbrio, porque ao acrescentar, inevitavelmente, se corre o risco de produzir distorções significativas (de relevo e de significado). Além disso, ultrapassado um certo número de adições, o produto será forçosamente um outro, na medida que fica longe do seu hipertexto.

A classificação como amplificação, extensão, expansão ou contaminação, segundo a terminologia genettiana, faz depender esta identidade do grau de interferência do hipotexto (texto de origem). Na época clássica falava-se de amplificação por figuras ou por circunstâncias. Nenhuma transposição é assética, todas modificam, de um modo ou outro, a significação do seu hipertexto respetivo. Se se tratar de uma transposição formal, produzem-se modificações semióticas e temáticas.

Com o objetivo de aprofundar nesses mecanismos de ampliação presentes nas traduções a romance na *Subida*, a observação minuciosa do corpus permitiu-nos perceber um padrão de repetição nas tais adições: a referência continuada a virtudes, potências e apetites.

Com o mesmo fim aproximávamo-nos à reformulação explicativa como possível manifestação do processo cognitivo tradutor. A nossa análise estatística das frases de enlace mostra que o uso e funções dos mesmos se encontra em correlação com o uso habitual na época, mas, dado que estes reformuladores puderam ter sido acrescentados por copistas e editores, não lhes damos mais significação do que a que já possuem.

Ressalta unicamente um fator apreciativo no seu emprego: assim, quando se segue uma tradução não fidedigna, inclui algum matiz do tipo “é como se dissera”, que atenua os efeitos das modificações e alterações efetuadas e que provoque uma sã distância de um juízo literalista. A falta de sistematicidade no uso dos reformuladores, não impede de perceber um aguçado grau de consciência estilística e, se quiser, tradutora.

No que diz respeito à tradução ao romance em si, na análise da forma deparamo-nos com uma inusual precisão na altura de esmiuçar as palavras sacras, quase com talento artesão, mas sem técnica exuberante, sem querer aparecer, no intuito filológico de um verdadeiro tradutor: São João aproxima-se do texto querendo entendê-lo com os olhos da alma, por isso fixa o olhar nas palavras que julga chave para a união da alma com Deus.

Atendendo aos tipos de modificações encontradas, percebe-se logo que há subtrações léxicas em latim e adições em castelhano. Do latim retira vocábulos não nucleares (partículas, advérbios ou conjunções, palavras não substanciais), cuja ausência não altera o significado central do texto na sua explicação simbólico-parabólica. Pela sua vez, entre as adições efetuadas na versão romance, predominam com vantagem os substantivos referidos a potências e virtudes teológicas: “apetites”, “sentidos”, “entendimento”, “potência”, “vontade”, “fé”. Isso, unido às expressões de enlace, que são pouco taxativas, humildes, subjuntivas (“como se dissesse”), reforça a ideia de que a versão romance poderia ter sido realizada pelo próprio autor *ipso facto*, “sobre a marcha”, “de memória”, “por costume”.

As adições, ou aparentes desajustes relativamente do suposto original, nada restam ao produto: São João sabe que pode modificar os sentidos (o sentido espiritual não admite estreituras), e entrega-se com empenho à tarefa de desentranhar a infinita ductilidade do texto bíblico, mas sem ultrapassar as margens da ortodoxia.

Já vimos como a ideologia tradutora que subjaz a estes atos pode ser definida em termos da teoria do *skopos* e da estética da receção: o texto, de por si imutável pela sua qualidade de sagrado, adquire novos sentidos em função não só de quem seja o leitor, ou do estágio espiritual do mesmo, mas também do contexto para o qual se procuram as respostas. Essa mesma ideologia tradutora afunda as suas raízes em São Jerónimo e os exegetas cristãos, mas é forjada ao calor devocional da mística teologia. Fundado nela, São João da Cruz traduz menos com a cabeça e mais com o coração.

Esta teoria da tradução implícita deriva, pela sua vez, do método de leitura das Sagradas Escrituras que permite uma explicação individual, mas que delimita evasivamente as interpretações pessoais de aroma herético. Esta interpretação mais livre, bem como a tradução acomodatória (interferida por palavras que não aparecem no original mas que anunciam a explicação subsequente) era uma prática comum que temos documentado em tratados devocionais tais como os de Osuna, Guevara e Villanueva.

Na realidade, mais que ante uma *tradução acomodatória*, estamos ante uma *tradução interpretativa*. É precisamente nos fragmentos de versão romance da Bíblia onde se percebe com clareza que São João da Cruz se adapta *ab initio* ao argumento que vai defender. Está a traduzir e interpretar ao mesmo tempo; não há duas fases, salvo quando a densidade do assunto obrigue à linearidade e à ordem de conteúdos. Num terço das ocasiões na *Subida*, (sobretudo nos dois primeiros livros), o autor já insere as interpretações na própria tradução primigénia. Do ponto de vista cognitivo, nesse estágio do trabalho, por causa da pressa, a vontade de terminar, ou a carência de meios, São João agiliza o seu método tradutor: salta fases, lê compreendendo e traduz interpretando, adianta o seu “horizonte de expectativas”. O resultado não só evidencia o seu processo tradutor, mas além disso acaba por dotar de idiosincrasia o texto do carmelita.

De acordo com a nossa análise, esse terço de traduções ao castelhano são interferidas pela interpretação, mas não aleatoriamente, mas sistematicamente, com elementos referidos às três potências (predominantemente no Livro Primeiro que trata das mortificações das mesmas) ou às três virtudes (no Livro Segundo a maior parte das acomodações gira em torno à fe e no Livro Terceiro a memória, esperança e potências). As outras adições, supressões, reformulações, substituições, acomodações estilísticas ou sintáticas, constituem estratégias de valor enfático, temático e estilístico sempre justificável pelo contexto e o desenvolvimento da obra. Não nos parece que haja aleatoriedade na atribuição de sentidos ao texto bíblico, mas pelo contrário: percebe-se constantemente uma procura da coerência com as Escrituras, com o próprio desenvolvimento das ideias doutrinárias, com a ortodoxia e face à heterodoxia. Todos esses “muros” conjunturais configuram e demarcam o canal para que o discurso flua sob parâmetros prescritos, e não transborde, nem lúdica, nem liberrimamente.

Nesse sentido, as nossas descobertas corroboram a tese dos dois momentos de redação, e apontam para uma progressiva fusão de ambas as línguas (latim e castelhano) numa só (no Livro Terceiro abundam as inserções de frase da Bíblia mais adaptadas ao esquema gramatical do discurso, fazendo parte dele), e à consolidação de um critério exegético mais perspícuo que irá com progressiva firmeza prescindindo de nexos, enlaces e outros formalismos, para ir direto ao miolo da doutrina. A seguinte passagem exemplifica essa fusão de vozes; a inserção de motivos bíblicos não seria detetável para o leigo se não aparecesse a referência aos versículos entre parênteses:

porque le parecen las tinieblas luz, y la luz tinieblas (Is 5, 20), y de ahí viene a dar en mil disparates, así acerca de lo natural como de lo moral, como también de lo espiritual; y ya lo que era vino se le volvió vinagre. Todo lo cual le viene porque al principio no fue negando el gusto de aquellas cosas sobrenaturales; del cual, como al principio es poco o no es tan malo, no se recata tanto el alma, y déjale estar, y crece como el grano de mostaza en árbol grande (Mt 13, 31-32).

As declarações de São João da Cruz situam-se num período herdeiro da tradição de concordâncias bíblicas, em que o texto sagrado era estudado com meticulosidade como contendor de chaves e mistérios. A maneira em que uma mesma palavra aparecia em vários lugares da Bíblia remetia a relações intuitivas, entrelinhas, subjacentes, capazes de revelar segredos. Não poucos estudos têm tratado de aplicar este mesmo método à literatura, enquanto a atual linguística de corpus contribui a crer na apreensibilidade do objeto linguístico como ente matemático, potencialmente previsível e desentranhável.

O *modus operandi* de São João da Cruz face à tarefa de acometer a tradução e interpretação da palavra bíblica é a de um “poiético” observador que perscruta e combina desembaraçado, que “estica” os sentidos sem outras constrações ideológicas que as que brinda a ortodoxia. Arrasta o léxico à sua própria praia, aquela de uma resposta latente já pré-formulada, ao cumprimento do seu horizonte de expectativas.

A relação com a palavra muta em numerosos eixos: histórico, individual, cultural. É originada e é modificada organicamente a partir de cada olhar leitor, cuja pergunta inicial indaga, mas no fundo persegue uma resposta pré-determinada. A resposta, na

verdade, precede à pergunta. A pergunta é apenas o mecanismo questionador de uma verdade intuída que ainda não foi contrastada ou verificada.

É a fé quem condiciona as significações que ele atribui; trata-se de uma fé praticada e vivida que retorna a ser vida nos olhos leitores. Em conjunto, as palavras significam aquilo que o carmelita “acredita” que significam a cada momento. É permitida a licença de variar de opinião através do discurso, de traduzir de maneira diversa o mesmo vocábulo, ou de que umas vezes o monte simbolize a subida, outras Deus, outras os apetites, sem contradições. Assim como as raízes consonânticas hebraicas atualizam os seus significados quando lhes são acrescentadas as vogais por parte do intérprete, do mesmo modo as palavras bíblicas são para São João nodos de sentido a ser acordado, sentido variável, aberto e sempre autêntico. Mas repetimos, uma variabilidade acotada pela obediência ao Magistério da Igreja.

A Bíblia determina a identidade histórica e social, “proporciona à consciência os instrumentos, amiúde implícitos, para a lembrança e a citação”. Por isso, a citação bíblica tem feito, ao longo da história da cultura as vezes de “autorreferência, de passaporte ao ser interior da pessoa”. O corpus bíblico é de tal densidade e gravidade que constitui, segundo Steiner, “o centro de uma galáxia de comentários e interpretações na qual cada momento de tradução é em si mesmo um movimento interpretativo”. As versões King James da Bíblia seguiram a premissa da prefiguração: contemplam o Antigo Testamento como parte integrante do Novo e a isso vai encaminhada a sua inflexão do hebraico e do grego, a um significado no futuro. Do mesmo modo, as traduções e interpretações dos *excerpta* latinos na *Subida* prefiguram sistematicamente a purificação das potências e o cultivo de virtudes como mecanismos para que a alma se una com Deus. O futuro “interpenetra” o presente e o fecunda. A fé nisso é a chave que abre o seu hermetismo.

Estamos exilados da língua e na língua, como refere Eckhardt. A língua é um estado de trânsito porque palavra e significado cindiram-se e só se reunirão na hora messiânica em que todo se una ao Um. Então já não serão precisos os nomes nem a língua porque já não haverá identidades, mas sim Entidade só. Até então vivemos na espiral da recursividade, da eterna referência, condenados à diferença (*différence et différence*). A alma aspira ainda a uma tradução tão perfeita que torne desnecessários os veículos formais, quase como aqueles ouvintes do primeiro Pentecostes ouviam o

Evangelho no seu próprio idioma, um indício restituidor da união primigênia, pré-babélica, da Palavra.

Por isso, quando falamos de limiar na tradução da *Subida*, pensamos na palavra como elemento iniciático e em São João da Cruz como mistagogo. A palavra no santo é fruto de seu ato de afundar com denodado esforço interior, de uma dedicada meditação, mas acima de tudo, de um *ora et labora* tenaz. A sua contemplação assenta-se numa caridade incansável.

Um mistagogo é um iniciador nos mistérios da interpretação bíblica. Foi a sua progressiva santificação pessoal o que tornou possível redigir a segunda e terceira parte? A sua escritura testemunha paulatinamente uma maior independência de espírito, um menor apego às formas, como o aluno que na sua caligrafia segue um modelo e, tendo adquirido destreza, desentende-se do mesmo e começa a escrever com a sua própria letra. “Ele para sim é-se lei”.

Parece, e assim o justificam as nossas observações, que o desenvolver do texto da *Subida* atende a necessidades muito mais além de uma procura de estilo, e responderia a consciência a uma evolução interior paralela tanto no suposto leitor como no autor.

A necessidade de manter a obra aberta e orgânica em perpetua recriação, para atender a todos os inescrutáveis caminhos espirituais em geral e a cada um em particular, responderia não só a um possível influxo oriental, mas a outras variadas causas que sustentamos na presente tese: a desapareição progressiva das citações em latim e a própria doutrina. A possibilidade de que haja mudanças no caminho, repetições de fragmentos em várias obras, ou desarranjos estruturais, são fatores que podem ser vistos não como descuido do autor, mas como ecos mais realistas do desenvolvimento do processo interior. Nesse sentido, fundo e forma unificam-se com os passos do leitor. As palavras entrançam-se à própria experiência (de São João) e alheia (do leitor) e tornam-se Caminho.

Embora os iniciantes e avançados alcancem mediante a leitura e a prática diversos estádios de iluminação, São João da Cruz sabe que muitos ficam nesta subida detidos nos deleites, por não querer soltar um lacinho de apego que os retém atados ao mundo. Outros se estancam. Por isso, insiste em que para chegar a ser perfeito, se deve praticar aquilo que se lê, passar ao facto, assumir a cruz, (que é a noite do caminho), tanto como o seu dia.

A relevância da Cruz e da Noite (na sua obra como na sua vida) é a causa de que episódios de diferente nível espiritual possam permear outros estádios da vida interior. Esta não se presta a esquemas, por mais que na *Subida* se tenha feito um esforço de “estereotipar” o processo. O ascenso não é feito de triunfos, mas de quedas e levantares, daí a impressão de desordem ante as aparentes idas e vindas, avanços e retrocessos, intromissões e inserções.

Consideramos que seria ineficaz separar os poemas dos seus comentários, havida conta da intenção doutrinal que os tece e que os articula como unidade. A forma em São João da Cruz é subsidiária do conteúdo; há um transfundo consciencial e cabal que atua à hora de organizar a obra, edifício feito de purificação unindo os tijolos das virtudes.

Ainda quando a obra não nasce por vontade de São João, mas pelas petições reiteradas de seus pupilos, é patente a intenção doutrinal e o ímpeto de sua necessidade explicativa, impulso que forjará ambas as ferramentas estilísticas: o uso do género declaratório (para “esclarecer”) e uma maneira *sui generis* de “traduzir interpretando” que recebe no sentido uma poderosa influência dos comentaristas bíblicos tradicionais, e na forma um registo, a nosso parecer mais que evidente, do *ars concionandi* acessível em homilias e sermões, bem como de certos tratados espirituais e oracionais previamente mencionados

O nosso trabalho, tendo sulcado uma análise contextual da *Subida* mediante um corte sincrónico da obra na sua época, também nos aproximou à sua índole desde a perspectiva da Teoria da Recepção e a Intertextualidade. O que mais chama a atenção é que São João da Cruz apela ao termo “declarações” para os comentários dos seus poemas, mas sob tal epígrafe, sem dúvida inspirado pelos comentários e glosas bíblicas, (e inclusive irmanável se se quiser com algum outro comentário ao *Cantar dos Cantares*), lateja um discurso de corte tratadístico que bem pode relacionar-se com o sermão patrístico e a arte homilética.

Em essência, quando o carmelita explica às suas discípulas o significado de seu poema nalgum claustro, andaluz ou castelhano, o que faz é estender o seu papel de orador litúrgico a âmbitos quotidianos. É pregador dentro e fora do templo. Não podemos esquecer que ao explicar-lhes o poema, está pondo em palavras também a experiência vivida que foi o germe do citado poema. Está a contar a sua vida espiritual e aproveita para ensinar a quem lhe inquire, como é esse caminho árduo da via estreita que tem tido o dom de vivenciar. Na narração, vai e vem constantemente da Bíblia e à

Bíblia, até que ele mesmo (e o leitor com ele) se desvincula do poema e se encontra interessado nessa particular “leitura” que faz dos passos evangélicos.

Respeitoso mas acomodaticio, livre mas obediente, tradicional mas criativo. São João da Cruz não é só um tradutor do divino mas “ao divino”, um homem de contrários que navega no limiar da era impressa, entre o latim e o vernáculo, a Bíblia e os seus comentários, iniciantes e avançados. É uma era na qual a cultura alcança um crescimento exponencial e o conhecimento se expande e reproduz invadindo inclusive as margens.

Nas glosas de Silos e São Millão, ou melhor, nos seus espaços brancos, via a luz o castelhano. Também nas margens do poema (os seus comentários) o esforço de “traduzi-lo” dá nascimento a novas línguas e géneros literários, a esclarecimentos, concordâncias e referências cruzadas. É aí onde se poussa o olhar que medita. É o território das sinapses, do pensamento associativo, das invenções visionárias, a arte, o devaneio e, em fim, a contemplação.

No “intertexto” que é a declaração confluem citações bíblicas, interpretações ao estilo dos Santos Padres, menções ao poema, ideias de filósofos. Tínhamos proposto demarcar o limiar concreto onde finaliza a tradução e começa a exegese (o no seu caso a interpretação). À luz de nossa breve incursão na matéria, (um livro de um autor constitui apenas um brevíssimo corte segmental na ingente quantidade de livros publicados no s. XVI), cabe dizer que o limite era difuso e amiúde não aparecia em forma pura, mas misturado, como acontece também hoje com os géneros literários. As diferenças entre ambas as variantes foram definindo com o transcurso do tempo até alcançar o estatuto atual.

A obra de São João da Cruz flutua à *rebours* na eternidade, marginalmente sedimentada e universalmente minoritária. A “*Subida*” é, em fim, para cima e para dentro, entre o zénite e o nadir, ao ponto “cego” do coração. Em torno a ele gravitam as suas palavras e às vezes, varam ali onde a interpretação perde o seu casto nome: no limiar da tradução.

CORPUS DE *EXCERPTA* LATINOS EN LA *SUBIDA DEL MONTE CARMELO* DE SAN JUAN DE LA CRUZ

| Nº | LOCALIZACION | FRAGMENTO | GRADO DE ACOMODACION |
|----|-----------------|---|---|
| 1 | L1.C3§4, p. 262 | como también el que quiere cerrar los ojos quedará a oscuras como el ciego que no tiene potencia para ver. Y así, al propósito habla David diciendo: <i>Pauper sum ego, et in laboribus a iuventute mea</i> , que quiere decir : Yo soy pobre y en trabajos desde mi juventud (Ps 87, 16). Llámase pobre, aunque está claro que era rico, porque no tenía en la riqueza su voluntad, y así era tanto como ser pobre realmente, mas antes, si fuera realmente pobre y de la voluntad no lo fuera, no era verdaderamente pobre, pues el ánimo estaba rica y llena en el apetito. | EQUIVALENCIA |
| 2 | L1.C4§1, p. 263 | porque no pueden convenir la luz con las tinieblas, porque, como dice San Juan, <i>tenebrae eam non comprehenderunt</i> ; esto es : Las tinieblas no pudieron recibir la luz (1,5). | EQUIVALENCIA |
| 3 | L1.C4§2, p. 263 | son contrarios y ninguna semejanza ni conveniencia tienen entre sí, según a los Corintios enseñó San Pablo diciendo: <i>Quae conventio lucis ad tenebras?</i> , es a saber : ¿Qué conveniencia se podrá dar entre la luz y las tinieblas? (2. ^a , 6, 14). | EQUIVALENCIA |
| 4 | L1.C4§3, p. 263 | porque el amor hace semejanza entre lo que ama y es amado; que por eso dijo David, hablando de los que ponían su afición en los ídolos: <i>Similes illis fiant qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis</i> ; que quiere decir : Sean semejantes a ellos los que ponen su corazón en ellos (Ps 113,8). | ACOMODACION: confidunt>ponen su corazon |
| 5 | L1.C4§3, p. 264 | comparadas con Dios, nada son, como dice Jeremías por estas palabras: <i>Aspexi terram, et ecce vacua erat et nihil; et caelos, et non erat lux in eis</i> . Miré la tierra (dice) y estaba vacía, y ella nada era; y a los cielos, y vi que no tenían luz (4,23). En decir que vio la tierra vacía... | EQUIVALENCIA |
| 6 | L1.C4§4, p. 264 | a) Toda la hermosura de las criaturas, comparada con la infinita hermosura de Dios, es suma fealdad, según Salomón en los proverbios dice: <i>Fallax gratia, et vana est pulchritudo</i> : engañosa es la belleza y vana la hermosura (31,30); | EQUIVALENCIA |
| 7 | L1.C4§5, p. 265 | d) (...) según escribe san Pablo <i>ad Corinthios</i> diciendo: <i>Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum</i> ; la sabiduría de este mundo delante de Dios es locura (1. ^a , 3,19); | EQUIVALENCIA |
| 8 | L1.C4§5, p. 265 | (...) porque dellos dice el Apóstol escribiendo a los Romanos diciendo: <i>Dicientes enim se esse sapientes, stulti facti sunt</i> ; esto es : Teniéndose ellos por sabios, se hicieron | EQUIVALENCIA |

necios (1,22)

- 9 L1.C4§5, p. 265 (...) La cual manera de sabiduría enseñó también san Pablo *ad Corinthios: Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo, stultus fiat ut sit sapiens. Sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum; esto es: Si a alguno le parece que es sabio entre vosotros, hágase ignorante para ser sabio, porque la sabiduría de este mundo es acerca de Dios locura (1.ª, 3,18-19)* EQUIVALENCIA
- 10 L1.C4§8, p. 266 g) (...) les hace una exclamación en los Proverbios diciendo: *O viri, ad vos clamito, et vox mea ad filios hominum. Intelligite, parvuli, astutiam, et insipientes, aminadvertite Audite quia de rebús magnis locutura sum. Y delante va diciendo: Mecum sunt divitiae et gloria, opes superbae et iustitia. Melior est fructus meus auro et lapide pretioso, et genimina mea argento electo. In viis iustitiae ambulo, in medio semitarum iudicii, ut ditem diligentes me, et thesauros eorum repleam. Quiere decir: ¡Oh varones, a vosotros doy voces, y mi voz es a los hijos de los hombres! Atended, pequeñuelos, las astucia y sagacidad; los que sois insipientes, advertid. Oíd, porque tengo de hablar de grandes cosas. Co[n]migo están las riquezas y la gloria, las riquezas altas y la justicia. Mejor es el fruto que hallaréis en mí que el oro y que la piedra preciosa; y mis generaciones, esto es, lo que de mí engendraréis en vuestras almas es mejor que la plata escogida. En los caminos de la justicia ando, en medio de las sendas del juicio, para enriquecer a los que me aman y cumplir perfectamente sus tesoros (8,4-6. 18-21).* ADICION: y mis generaciones, esto es, lo que de mí engendraréis en vuestras almas
- 11 L1.C5§2, p. 267 . (...) Que por eso nuestro Señor, enseñándonos este camino, dijo por san Lucas: *Qui non renuntiat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus. Quiere decir: El que no renuncia todas las cosas que con la voluntad posee, no puede ser mi discípulo (14,33).* ADICION: todas las cosas que con la voluntad posee,
- 12 L1.C5§3, p. 268 (...) Por lo cual, aun teniendo ellos los bocados en las bocas, según dice también David, *ira Dei super eos (Ps 77,31)*, descendió la ira de Dios sobre ellos, echando fuego del cielo y abrasando muchos millares de ellos; teniendo por cosa indigna que tuviesen ellos apetito de otro manjar dándoseles el manjar del cielo. EQUIVALENCIA
- 13 L1.C5§6, p. 269 Esto también es lo que se denotaba cuando mandaba Dios a Moisés que subiese al monte a hablar con Él. Le mandó que no solamente subiese él solo (Ex 20,24), dejando abajo a los hijos de Israel, pero que ni aun las bestias paciesen de contra del monte: *Nullus ascendat tecum, nec videat quispiam per totum montem, Boves quoque et oves non pascant e contra (ibid., 34,3).* EQUIVALENCIA
- 14 L1.C5§6, p. 269 (...) De lo cual también tenemos figura muy al vivo en el Génesis, donde se lee que, queriendo el patriarca Jacob subir EQUIVALENCIA

- al monte Betel a edificar allí a Dios un altar en que le ofreció sacrificio, primero mandó a toda su gente tres cosas: la una, que arrojasen de sí todos los dioses extraños; la segunda, que se purificasen; la tercera, que mudasen sus vestiduras. *Abiicite deos alienos qui in medio vestri sunt, et mundamini ac mutate vestimenta* (ibid., 35,2).
- 15 L1.C6§1, p. 271 (...) según aquello que dice Jeremías: *Duo mala fecit populus meus, dereliquerunt fontem aquae vivae, et foderunt sibi cisternas dissipatas, quae continere non valent aquas. Quiere decir:* Dejéronme fuente de agua viva, y cavaron para sí cisternas rotas, que no pueden tener agua (2,13). ADICION a mí, que soy
- 16 L1.C6§2, p. 271 (...) Que por eso dijo nuestro Salvador por san Mateo: *Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus. Esto es:* No es cosa conveniente tomar el pan de los hijos y darlo a los canes (15,26). EQUIVALENCIA
- 17 L1.C6§2, p. 271 Y también en otra parte dice por el mismo evangelista: *Nolite sanctum dare canibus; que quiere decir:* No queráis dar lo santo a los canes (7,6). EQUIVALENCIA
- 18 L1.C6§3, p. 271-272 (...) Y así, de ellos dice David: *Famem patientu ut canes, et circuibunt civitatem. Si vero non fuerint saturati, et murmurabunt. Quiere decir:* Ellos padecerán hambre como perros y rodearán la ciudad y, como no se vean hartos, murmurarán (Ps 58, 15-16). EQUIVALENCIA
- 19 L1.C6§6, p. 272 (...) y, aunque lo consiga, en fin, siempre se cansa, porque nunca se satisface, porque al cabo son *cisternas rotas* las que cava, *que no pueden tener agua* para satisfacer la sed (Ier 2,13); y así, como dice Isaías: *Lassus adhuc sitit, et anima eius vacua est* (29,8), **que quiere decir:** Está su apetito vacío. ACOMODACION Anima>apetito
- 20 L1.C6§6, p. 272 (...) porque, como se dice en el libro de Job: *Cum satiatus fuerit, arctabitur, aestuabit, et omnis dolor irruet super eum; que quiere decir:* Cuando hubiere satisfecho su apetito, quedará más apretado y agravado; (20,22). ACOMODACION *Cum satiatus fuerit, arctabitur, aestuabit, et omnis dolor irruet super eum;* que quiere decir: Cuando hubiere satisfecho su apetito, quedará más apretado y agravado
- 21 L1.C6§6, p. 272 (...) Y de la tal alma dice Isaías: *Cor impiii quasi mare fervens;* el corazón del malo es como el mar cuando hierve (57,20). EQUIVALENCIA
- 22 L1.C6§6, p. 273 (...) A este propósito dijo Jeremías: *In Desiderio animae suae attraxit ventum amoris sui. Como si dijera:* En el apetito de su voluntad atrajo a sí el viento de su afición ADICION: “de su voluntad”

- (2,24).
- 23 L1.C6§6, p. 273 (...) Y luego dice adelante, para dar a entender la sequedad en que esta tal alma queda, dando aviso y diciendo: *Prohibe pedem tuum a nuditate, et guttur tuum a siti*; **que quiere decir**: Aparta tu pie, esto es, tu pensamiento, de la desnudez, y tu garganta de la sed (2,25), es a saber: tu voluntad del cumplimiento del apetito que hace más sequía. ADICION: tu pie, esto es, tu pensamiento es a saber: tu voluntad del cumplimiento del apetito
- 24 L1.C6§7, p. 273 (...) Y de éste habla Isaías, diciendo: *Declinabit ad dexteram, et esuriet: et comedet ad sinistram, et non saturabitur*. **Quiere decir**: Declinará hacia la mano derecha, y habrá hambre; y comerá hacia la siniestra, y no se hartará (9,20). EQUIVALENCIA
- 25 L1.C7§1, p. 274 (...) La segunda manera de mal positivo que causan al alma los apetitos es que la atormentan y afligen, a manera del que está en tormento de cordeles abarreado¹ a alguna parte, de lo cual hasta que se libre no descansa. Y éstos dice David: *Funes peccatorum circumplexi sunt me*. Los cordeles de mis pecados, que son mis apetitos, en derredor me han apretado (Ps 118,61). EQUIVALENCIA
- 26 L1.C7§1, p. 274 (...) Y de ellos también dice David: *Circumdederunt me sicut apes, et exarserunt sicut ignis in spinis*, **que quiere decir**: Rodeáronse de mí como abejas, punzándome con sus agujijones, y encendiéronse contra mí como el fuego en espinas (Ps 117,12); porque en los apetitos, que son las espinas, crece el fuego de la angustia y del tormento. ADICION punzándome con sus agujijones
- 27 L1.C7§1, p. 274 (...) Lo cual se echa bien de ver en aquel apetito que tenía Dalila de saber en qué tenía tanta fuerza Sansón, que dice la Escritura que la fatigaba y atormentaba tanto, que la hizo desfallecer casi morir, **diciendo**: *Defecit anima eius, et ad mortem usque lassata est* (Iud 16,16) EQUIVALENCIA
- 28 L1.C7§2, p. 274 (...) Porque se cumple en la tal alma aun en esta vida lo que se dice en el Apocalipsi[s] de Babilonia, por estas palabras: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum*; **esto es**: Tanto cuanto se quiso ensalzar y cumplir sus apetitos le dad de tormento y angustia (18,7). ADICION et in deliciis fuit>y cumplir sus apetitos
- 29 L1.C7§3, pp. 274-275 (...) les dice por Isaías: *Omnes sitientes, venite ad aquas; et qui non habetis argentum, properate, emite et comedite; venite, emite absque argento vinum et lac. Quare appenditis argentum non in panibus, et laborem vestrum non in saturitate?* (55,1-2). **Como si dijera**: Todos los que tenéis sed de apetitos venid a las aguas, y todos los que no tenéis plata de propia voluntad y apetitos daos prisa; ADICION: Sitientes> los que tenéis sed de apetitos, plata de la propia voluntad y apetitos

- 30 L1.C7§4, p. 275 (...) Y así nos llama El por san Mateo diciendo: *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos, et invenietis requiem animabus vestris* (11,28-29); **como si dijera**: Todos los que andáis atormentados, afligidos y cargados con la carga de vuestros cuidados y apetitos, salid de ellos, viniendo a mí, y yo os recrearé, y hallaréis para vuestras almas el descanso que os quitan vuestros apetitos. ADICION
Con la carga de vuestros cuidados y apetitos, salid de ellos ...el descanso que os quitan vuestros apetitos
- 31 L1.C7§4, p. 275 (...) Y así son pesada carga, porque dellos dice David: *Sicut onus grave gravatae sunt super me* (Ps 37,5) EQUIVALENCIA
- 32 L1.C8§1, p. 275 (...) Y así dice David hablando a este propósito: *Comprehenderunt me iniquitates meae, et non potui, ut viderem, que quiere decir*: Mis maldades me comprendieron, y no pude tener poder para ver (Ps 39,13). EQUIVALENCIA
- 33 L1.C8§2, p. 276 (...) porque, como estas potencias, según sus operaciones, dependen del entendimiento, estando él impedido, claro está lo han ellas de estar desordenadas y turbadas. Y así dice David: *Anima mea turbata est valde*; **esto es**: Mi alma está muy turbada (Ps 6,4); EQUIVALENCIA
- 34 L1.C8§3, p. 276 (...) Y lo que de ahí se sigue es lo que dice nuestro Señor por san Mateo: *Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt*: Si el ciego guía al ciego, entrambos caerán en la hoya (15,14). EQUIVALENCIA
- 35 L1.C8§3, p. 276 (...) Lo cual da muy bien a entender el mismo David, diciendo de los semejantes: *Supercecidit ignis, et non viderunt solem* (Ps 57,9); **que quiere decir**: Sobrevínoles el fuego que calienta con su calor y encandila con su luz. ADICION
Que calienta con su calor y encandila con su luz. Deja de traducir: et non viderunt solem
- 36 L1.C8§5, p. 276 (...) y cuánto Dios se enoja con ellos, habla con ellos diciendo: *Priusquam intelligerent spinae vestrae rhamnum: sicut viventes, sic in ira absorbet eos* (Ps 57,10); **y es como si dijera**: Antes que entendiesen vuestras espinas, esto es, vuestros apetitos, así como a los vivientes, desta manera los absorberá en su ira Dios. ADICION
vuestras espinas, esto es, vuestros apetitos,
- 37 L1.C8§7, p. 278 (...) Pues ¿qué será si se añade apetito a [nuestra] natural tiniebla, sino que, como dice Isaías, *palpavimus sicut caeci parietem, et quasi absque oculis attrectavimus: impigimus meridie, quasi in tenebris?* (59,10). Habla el profeta con los que aman seguir estos sus apetitos y **es como si dijera**: Hemos palpado la pared como si fuéramos ciegos, y anduvimos atentando como sin ojos, y llegó a tanto nuestra ceguera, que en el mediodía atollamos como si fuera en las tinieblas. EQUIVALENCIA

| | | | |
|----------------------|------------------|---|---|
| 38 | L1.C9§1, p. 278 | El cuarto daño que hacen los apetitos al alma es que la ensucian y manchan, según lo enseña el Eclesiástico diciendo: <i>Qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea</i> . Quiere decir: El que tocara a la pez ensuciarse ha de ella (13,1); | EQUIVALENCIA |
| 39 | L1.C9§2, p. 278 | Por lo cual, llorando Jeremías el estrago y fealdad que estas desordenadas afecciones causan en el alma, cuenta primero su hermosura y luego su fealdad diciendo: <i>Candidiores sunt nazaraei eius nive, nitidiores lacte, rubicundiores ebore antiquo, saphiro pulchriores. Denigrata est super carbones facies eorum, et non sunt cogniti in plateis</i> ; que quiere decir: Sus cabellos (es a saber, del alma) son más levantados en blancura que la nieve, y más resplandecientes que la leche, y más bermejos que el marfil antiguo, y más hermosos que la piedra zafiro. | ADICION es a saber, del alma |
| 40 | L1.C10§1, p. 281 | (...) Lo cual entendiendo bien David dijo hablando con Dios: <i>Fortitudinem meam ad te custodiam</i> . Yo guardaré mi fortaleza para ti (Ps 58,10), esto es, recogiendo la fuerza de mis apetitos sólo a ti. | EQUIVALENCIA EXPLICACION 1 esto es, recogiendo la fuerza de mis apetitos sólo a ti. |
| 41 | L1.C10§2, p. 281 | (...) Y de estas tales almas dice el Señor: <i>Vae praegnantibus et nutrientibus in illos diebus!</i> (Mt 24,19); esto es: ¡Ay de los que en aquellos días estuvieren preñados y de los que criaren! | EQUIVALENCIA |
| 42 | L1.C10§2, p. 282 | (...) porque así las llama el Eclesiástico, diciendo: <i>Sanguijuelas son las hijas</i> , esto es, los apetitos; siempre dicen: <i>Daca, daca</i> (Prov 30,15). | SIN TRADUCCIÓN |
| 43 | L1.C10§2, p. 282 | (...) <i>Aufer a me, Domine, ventris concupiscentias et concubitus concupiscentiae ne apprehendant me</i> (Eccli 23,6) -; y sólo lo que en ella vive con ellos. | SIN TRADUCCIÓN |
| LIBRO SEGUNDO | | | |
| 44 | L2.C3§3, p. 297 | (...) pero sabémoslo por el oído, creyendo lo que nos enseña, sujetando y cegando nuestra luz natural; porque, como dice san Pablo, <i>Fides ex auditu</i> (Rom 10,17), como si dijera: La fe no es ciencia que entra por ningún sentido, sino sólo es consentimiento del alma de lo que entra por el oído. | ADICION <i>Fides ex auditu</i> como si dijera: La fe no es ciencia que entra por ningún sentido, sino sólo es consentimiento del alma de lo que entra por el oído. |
| 45 | L2.C3§4, p. 297. | (...) <i>Si non credideritis, non intelligetis</i> ; esto es: Si no creyéredes, no entenderéis (7,9). | EQUIVALENCIA |
| 46 | L2.C3§4, p. 297. | (...) de la cual dice la Escritura que <i>erat nubes tenebrosa, et illuminans noctem</i> (Ex 14,20). Quiere decir que aquella | EQUIVALENCIA |

nube era tenebrosa y alumbradora a la noche.

- | | | | |
|----|------------------|---|---|
| 47 | L2.C3§5, p. 297. | <p>(...) Porque así convenía que fuese semejante al maestro el discípulo (Lc 6,40), porque el hombre que está en tiniebla no podía convenientemente ser alumbrado sino por otra tiniebla, según nos lo enseña David diciendo: <i>Dies diei eructat verbum et nox nocti indicat scientiam</i>. Quiere decir: El día rebosa y respira palabra al día y la noche muestra ciencia a la noche (Ps 18,3);</p> | ADICION <i>Dies diei eructat verbum</i> El día rebosa y respira palabra al día |
| 48 | L2.C3§6, p. 298 | <p>(...) por que se venga a verificar lo que también dice David a este propósito, diciendo: <i>Nox illuminatio mea in deliciis meis</i>, que quiere decir: La noche será mi iluminación en mis deleites (Ps 138,11).</p> | EQUIVALENCIA |
| 49 | L2.C4§4, p. 299 | <p>Porque eso quiso decir también san Pablo cuando dijo: <i>Accedentem ad Deum oportet credere quod est</i> (Heb 11,6). Quiere decir: Al que se ha de ir uniendo a Dios, conviénele que crea su ser. Como si dijera: el que se ha venir a juntar en una unión con Dios no ha de ir entendiendo ni arrimándose al gusto ni al sentido ni a la imaginación, sino creyendo su ser, que no cae en entendimiento ni imaginación ni otro algún sentido, ni en esta vida se puede saber, antes en ella lo más alto que se puede sentir y gustar, etc., de Dios, dista en infinita manera de Dios y del poseerle puramente.</p> | ACOMODACION <i>Accedentem ad Deum oportet credere quod est</i> >Al que se ha de ir uniendo a Dios, conviénele que crea su ser. |
| 50 | L2.C4§4, p. 299 | <p>Isaías (64,4) y san Pablo (1 Cor 2,9) dicen: <i>Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus ii qui diligunt illum</i>, que quiere decir: Lo que Dios tiene aparejado para los que le aman, ni ojo jamás lo vio, ni oído lo oyó, ni cayó en corazón ni pensamiento de hombre.</p> | EQUIVALENCIA |
| 51 | L2.C4§7, p. 300 | <p>Por tanto, en este camino, cegándose en sus potencias, ha de ver luz, según lo que el Salvador dice en el Evangelio desta manera: <i>In iudicium veni in hunc mundum: ut qui non vident, videant, et qui vident, caeci fiant</i>; esto es: Yo he venido a este mundo para juicio; de manera que los que no ven vean, y los que ven se hagan ciegos (Io 9,39). Lo cual, así como suena, se ha de entender acerca deste camino espiritual;</p> | EQUIVALENCIA |
| 52 | L2.C5§5, p. 303 | <p>Y esto es lo que quiso dar a entender san Juan cuando dijo: <i>Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt</i> (1,13); como si dijera: Dio poder para que puedan ser hijos de Dios, esto es, se puedan tran[s]formar en Dios solamente aquellos que no de las sangres</p> | ADICION: esto es, se puedan tran[s]formar en Dios solamente aquellos |
| 53 | L2.C5§5, p. 303 | <p>(...) Porque, como el mismo san Juan dice en otra parte, <i>nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest videre regnum Dei</i> (3,5). Quiere decir: El que no renaciere en el Espíritu Santo, no podrá ver este reino de Dios, que es</p> | ADICION (EXPLICACION 1) que es el estado de |

| | | | |
|----|------------------|---|--|
| | | el estado de perfección y renacer en el Espíritu Santo en esta vida es tener un alma simílima a Dios en pureza, sin tener en sí alguna mezcla de imperfección; | perfección y renacer en el Espíritu Santo en esta vida es tener un alma simílima a Dios en pureza, sin tener en sí alguna mezcla de imperfección |
| 54 | L2.C6§2, p. 305 | (...) Por lo cual, san Pablo dice de ella <i>ad Hebraeos</i> desta manera: <i>Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium</i> (11,1); que a nuestro propósito quiere decir que la fe es sustancia de las cosas que se esperan. | EQUIVALENCIA |
| 55 | L2.C6§3, p. 306 | (...) De donde san Pablo dice <i>ad Romanos</i> : <i>Spes, quae videtur, non est spes; nam quod videt quis, quid sperat</i> : Es a saber : La esperanza que se ve no es esperanza; porque lo que uno ve, esto es, lo que posee, ¿cómo lo espera? (8,24). Luego también hace vacío esta virtud, pues es de lo que no se tiene, y no de lo que se tiene. | ADICION <i>nam quod videt quis, quid sperat</i> : porque lo que uno ve, esto es, lo que posee, ¿cómo lo espera |
| 56 | L2.C6§4, p. 306 | (...) De donde dice Cristo por san Lucas: <i>Qui non renuntiat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus</i> ; que quiere decir : el que no renuncia todas las cosas que posee con la voluntad, no puede ser mi discípulo (14,33). Y así, todas estas tres virtudes ponen al alma en oscuridad y vacío de todas las cosas. | ADICION cosas que posee con la voluntad |
| 57 | L2.C7§2, p. 307 | (...) nuestro Salvador dijo de este camino, diciendo así: <i>Quam angusta porta, et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam</i> . Quiere decir : ¡Cuán angosta es la puerta y estrecho el camino que guía a la vida, y pocos son los que le hallan! En la cual autoridad debemos mucho notar aquella exageración encarecimiento que contiene en sí aquella partícula <i>quam</i> , porque es como si dijera: De verdad es mucho angosta: más que pensáis. (Mt 7, 14) | EQUIVALENCIA |
| 58 | L2.C7§4, p. 308 | (...) Dice, pues, así: <i>Si quis vult me sequi, denegat semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam; qui autem perdiderit animam suam propter me... salvam faciet eam</i> . Quiere decir : Si alguno quiere seguir mi camino, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame. Porque el que quisiere salvar su alma, perderla ha; pero el que por mí la perdiere, ganarla ha. | EQUIVALENCIA |
| 59 | L2.C7§11, p. 311 | (...) De donde David dice dél: <i>Ad nihilum redactus sum, et nescivi</i> (Ps 72,22) | Sin traducción |
| 60 | L2.C12§5, p. 325 | (...) De donde en los Actos de los Apóstoles dice san Pablo: <i>Non debemus aestimare auro vel argento, aut lapidi</i> | EQUIVALENCIA |

sculpturae artis et cogitationis hominis, divinum esse similem; **que quiere decir**: No debemos estimar ni tener por semejante lo divino al oro ni a la plata, o a la piedra figurada por el arte, y a lo que el hombre puede fabricar con la imaginación (17,29).

- | | | | |
|----|-------------------|--|---|
| 61 | L2.C14§1 p. 329 | Por lo cual dijo el santo Job: <i>Nunquid poterit comedi insulsum, quod non est sale conditum?</i> ¿Por ventura podrá[se] comer lo desabrido, que no está guisado con sal? | EQUIVALENCIA |
| 62 | L2.C14§1 p. 332 | (...) Lo cual dice David haberle a él acaecido, volviendo en sí del mismo olvido, diciendo: <i>Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto</i> (Ps 101,8); que quiere decir : Recordé y halléme hecho como el pájaro solitario en el tejado. <i>Solitario</i> dice, es a saber , de todas las cosas enajenado y abstraído; y <i>en el tejado</i> , es a saber , elevada la mente en lo alto. Y así, se queda el alma como ignorante de todas las cosas, porque solamente sabe a Dios sin saber cómo. | EQUIVALENCIA LUEGO EXPLICACION 1 |
| 63 | L2.C14§11, p. 333 | De donde la Esposa declara en los Cantares (6,11), entre los efectos que en ella hizo este su sueño y olvido, este no saber, cuando dice que descendió a él, diciendo: <i>Nescivi</i> . Esto es : No supe. | EQUIVALENCIA |
| 64 | L2.C14§11, p. 333 | (...) Que por eso la Esposa, que era sabia, también en los Cantares se respondió ella a sí misma en esta duda diciendo: <i>Ego dormio et cor meum vigilat</i> (5,2). Como si dijera : Aunque duermo yo según lo que yo soy, naturalmente, cesando de obrar, mi corazón vela, sobrenaturalmente elevado en noticia sobrenatural. | ADICION <i>Ego dormio et cor meum vigilat</i> (5,2). Como si dijera: Aunque duermo yo según lo que yo soy, naturalmente, cesando de obrar, mi corazón vela, sobrenaturalmente elevado en noticia sobrenatural. |
| 65 | L2.C15§5, p. 336 | (...) advierta que no hace poco en pacificar el alma y ponerla en sosiego y paz sin alguna obra y apetito, que es lo que nuestro Señor nos pide por David, diciendo: <i>Vacate, et videte quoniam ego sum Deus</i> (Ps 45,11). Como si dijera : Aprended a estaros vacíos de todas las cosas (es a saber, interior y exteriormente) y veréis cómo yo soy Dios. | ADICION: de todas las cosas, es a saber, interior y exteriormente |
| 66 | L2.C16§8, p. 338 | Y que en Dios no haya forma ni semejanza, bien lo da a entender el Espíritu Santo en el Deuteronomio, diciendo: <i>Vocem verborum eius audistis, et formam penitus non vidistis</i> ; que quiere decir : Oíste[i]s la voz de sus palabras, y totalmente no viste[i]s en Dios alguna forma (4,12); | EQUIVALENCIA |
| 67 | L2.C16§8, p. 338 | (...) en que se une el alma con Dios. Y luego más adelante | EQUIVALENCIA |

dice: *Non vidistis aliquam similitudinem in die, qua locutus est vobis Dominus in Horeb de medio ignis; esto es:* No viste[is] vosotros semejanza alguna en Dios en el día que os habló de medio del fuego, en el monte Horeb (4,15).

- | | | | |
|----|-------------------|---|---|
| 68 | L2.C16§9, p. 339 | <p>(...) <i>Si quis inter vos fuerit propheta Domini in visione apparebo ei, vel per somnium loquar fidelissimus est: ore enim ad os loquor ei, /et/ palam, et non per aenigmata et figuras Dominum videt; que quiere decir:</i> Si entre vosotros hubiere algún profeta del Señor, aparecerle he en alguna visión o forma o hablaré con él entre sueños.</p> | ADAPTACION REDUCTIVA/SIMP LIFICADORA |
| 69 | L2.C16§15, p. 341 | <p>dijo: <i>Et habemus firmiorem propheticum sermonem: cui benefacitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat,</i> etc. Quiere decir: Y tenemos más firme testimonio que esta visión del Tabor, que son los dichos y palabras de los profetas que dan testimonio de Cristo, a las cuales hacéis bien de arrimaros, como a la candela que da luz en el lugar oscuro (2 Petr 1, 19).</p> | EQUIVALENCIA |
| 70 | L2.C17§2, p. 342 | <p>Para responder a esto, conviene primero poner tres fundamentos. El primero es de san Pablo <i>ad Romanos</i>, donde dice: <i>Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt; que quiere decir:</i> Las obras que son hechas, de Dios son ordenadas (13,1).</p> | EQUIVALENCIA |
| 71 | L2.C17§2, p. 342 | <p>El segundo es del Espíritu Santo en el libro de la Sabiduría, diciendo: <i>Disponit omnia suaviter</i> (8, 1) y es como si dijera: La Sabiduría de Dios, aunque toca desde un fin hasta otro, es, a saber desde un extremo hasta otro extremo, dispone todas las cosas con suavidad.</p> | ADICION aunque toca desde un fin hasta otro, es, a saber desde un extremo hasta otro extremo |
| 72 | L2.C17§6, p. 344 | <p>(...) Y esto es lo que quiere decir aquella autoridad de san Pablo a los Corintios, diciendo: <i>Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapieban ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli. Quiere decir:</i> Cuando era yo pequeñuelo, [sabía como pequeñuelo, hablaba como pequeñuelo], pensaba como pequeñuelo; pero cuando fui hecho varón, vacié las cosas que eran de pequeñuelo (1.ª, 13,11).</p> | EQUIVALENCIA |
| 73 | L2.C17§8, p. 345 | <p>(...) por medio de las cuales da el sustento al alma por meajas. Que por eso dijo David: <i>Mittit crystallum suam sicut buccellas</i> (Ps 147,17); que es tanto como decir: Envía su sabiduría a las almas como a bocados.</p> | EQUIVALENCIA |
| 74 | L2.C17§8, p. 346 | <p>(...) Y por eso también a san Pablo le daba pena esta poca disposición y pequeñez para recibir el espíritu, cuando, escribiendo a los de Corinto, dijo: <i>Yo, hermanos, como viniese a vosotros, no os puede hablar como a espirituales, sino como a carnales; porque no pudiste[is] recibirlo, ni</i></p> | EQUIVALENCIA |

tampoco ahora podéis. «Tanquam parvulis] in Christo lac potum bovis dedi, non escam»; **esto es:** Como a pequeñuelos en Cristo os di a beber leche y no a comer manjar sólido (1.^a, 3,1-2).

- | | | | |
|----|-----------------------|--|--|
| 75 | L2.C18§2, p. 347 | (...) por entender que son buenas y de parte de Dios – vinieron los unos y los otros a errar mucho y a hallarse muy cortos, cumpliéndose en ellos la sentencia de nuestro Salvador, que dice: <i>Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt</i> (Mt 15,14); que quiere decir: Si un ciego guiare a otro ciego, entrambos caen en la hoya. | EQUIVALENCIA |
| 76 | L2.C19§2, p. 350 | En el Génesis dijo Dios a Abraham, habiéndole traído a la tierra de los cananeos: <i>Tibi dabo terram hanc</i> ; que quiere decir: Esta tierra te daré a ti (15,7); y como se lo dijese muchas veces, y Abraham fuese ya muy viejo y nunca se la daba, | EQUIVALENCIA |
| 77 | L2.C19§2, p. 350 | (...) diciéndoselo Dios otra vez, respondió Abraham y dijo: <i>Domine, unde scire possum quod possessurus sum eam?</i> , esto es: Señor, ¿de dónde o por qué señal tengo de saber que la tengo de poseer? (Gen 15,8). Entonces le reveló Dios que no él en persona, sino sus hijos después de cuatrocientos años la habían de poseer. De donde acabó Abraham de entender la promesa, la cual era en sí verdaderísima, porque dándola Dios a sus hijos por amor de él, era dársela a él (cf. Ib, 13 y 18). | EQUIVALENCIA |
| 78 | L2.C19§3, p. 350 | (...) estando en el camino le apareció Dios y le dijo: <i>Iacob, Iacob, noli timere, descende in Aegyptum, quia in gentem magnam faciam te ibi. Ego descendam tecum illuc... Et inde adducam te revertentem</i> ; que quiere decir: Jacob, no temas, descende a Egipto, que yo descenderé allí contigo, y cuando de ahí volvieres a salir, yo te sacaré, guiándote (Gen 46,3-4). Lo cual no fue como a nuestra manera de entender suena, porque sabemos que el santo viejo Jacob murió en Egipto, | EQUIVALENCIA |
| 79 | L2.C19§5, p. 351 | (...) por haber guiándose según el sentido en ellas y no dado lugar al espíritu en desnudez del sentido. <i>Littera enim occidit, spiritus autem vivificat</i> , como dice san Pablo; esto es: La letra mata y el espíritu da vida (2Cor 3,6). | EQUIVALENCIA |
| 80 | L2.C19§6, pp. 351-352 | (...) de lo cual se queja Isaías diciendo y refiriendo en esta manera: <i>Quem docebit Dominus scientiam? Et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus. Quia manda, remanda, manda, remanda; exspecta, reexspecta, exspecta, reexspecta; modicum ibi, modicum ibi. In loquela enim labii et lingua altera loquetur ad populum istum. Quiere decir:</i> ¿A quién enseñará Dios ciencia y a quién hará entender la profecía y palabra suya? Solamente a aquellos que están ya apartados de la leche y desarraigados de los pechos. Porque todos dicen (es a saber, sobre las profecías): promete y vuelve luego a prometer, | ADICION es a saber, sobre las profecías |

espera y vuelve a esperar, espera y vuelve a esperar; un poco allí, un poco allí, porque en la palabra de su labio y en otra lengua hablará a este pueblo (28,9-11). Donde claramente dar a entender Isaías que hacían éstos burla de las profecías y decían por escarnio este proverbio de *espera y vuelve luego a esperar*; dando a entender que nunca se les cumplía porque estaban ellos asidos a la letra, que es la leche de niños, y al sentido, que son los pechos que contradicen la grandeza de la ciencia del espíritu. Por lo cual dice: *¿A quién enseñará la sabiduría de sus profecías, y a quién hará entender su doctrina, sino a los que ya están apartados de la leche de la letra y de los pechos de sus sentidos?* Que por eso éstos no la entienden sino según esa leche [de] la corteza y letra y esos pechos de sus sentidos, pues dicen: *Promete y vuelve luego a prometer, promete y vuelve a prometer, espera y vuelve a esperar, etc.*; porque en la doctrina de la boca de Dios y no en la suya y en otra lengua que en esta suya los ha Dios de hablar.

- | | | | |
|----|------------------|--|--------------|
| 81 | L2.C19§7, p. 352 | <p>(...) parece que también alucina él en ellos y que vuelve por el pueblo, diciendo: <i>Heu, heu, heu, Domine Deus, ergone decepisti populum istum et Ierusalen, dicens: Pax erit vobis, et ecce pervenit gladius usque ad animam?</i>; que quiere decir: ¡Ay, ay, ay, Señor Dios!, ¿por ventura has engañado este pueblo y a Jerusalén, diciendo: Paz vendrá sobre vosotros, y ve[i]s aquí ha venido cuchillo hasta el ánima? (Jer. 4,10)</p> | EQUIVALENCIA |
| 82 | L2.C19§7, p. 352 | <p>(...) y así decían, como también dice Jeremías: <i>Exspectavimus pacem, et non erat bonum</i>; esto es: Esperado habemos paz, y no hay bien de paz (8,15).</p> | EQUIVALENCIA |
| 83 | L2.C19§7, p. 353 | <p>(...) – salmo 71 – y en todo lo que dice en él, donde dice: <i>Et dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrarum</i> (v.8); esto es: enseñorearse ha desde un mar hasta otro mar y desde el río hasta los términos de la tierra;</p> | EQUIVALENCIA |
| 84 | L2.C19§7, p. 353 | <p>y en lo que también allí dice: <i>Liberabit pauperem a potente, et pauperem cui non erat auditor</i> (v. 12); que quiere decir: Librará al pobre del poder del poderoso, y al pobre que no tenía ayudador;</p> | EQUIVALENCIA |
| 85 | L2.C19§8, p. 353 | <p>(...) cegándose ellos con la bajeza de la letra y no entendiendo el espíritu y verdad de ella, quitaron la vida a su Dios y Señor, según san Pablo dijo en esta manera: <i>Qui enim habitabant Ierusalem et principes eius, hunc ignorantes et voces prophetarum, quae per omne sabbatum leguntur, iudicantes impleverunt</i>; que quiere decir: Los que moraban en Jerusalén y los príncipes de ella, no sabiendo quién era ni entendiendo los dichos de los profetas, que cada sábado se recitan, juzgando, le acabaron (Act 13,27).</p> | EQUIVALENCIA |

| | | | |
|----|-------------------|---|--------------------------------|
| 86 | L2.C19§9, p. 353 | (...) desconfiados y diciendo: <i>Nos autem sperabamus quod ipse esset redempturus Israel</i> ; esto es : Nosotros esperábamos que había de redimir a Israel (Lc 24,21). | EQUIVALENCIA |
| 87 | L2.C19§9, p. 354 | (...) Y aun al tiempo que se iba al cielo, todavía estaban algunos en aquella rudeza, y le preguntaron diciendo: <i>Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israel?</i> ; esto es : Señor, haznos saber si has de restituir en este tiempo el reino de Israel (Act 1,6). | EQUIVALENCIA |
| 88 | L2.C19§11, p. 354 | . (...) Lo cual dice bien san Pablo, diciendo: <i>Animalis autem homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei; stultitia enim est illi, et non potest intelligere, quia de spiritualibus examinatur. Spiritualis autem iudicat omnia; que quiere decir</i> : El hombre animal no percibe las cosas que son del espíritu de Dios, porque son locura para él, y no puede entenderlas porque son ellas espirituales; pero el espiritual todas las cosas juzga (1Cor 2,14-15). <i>Animal hombre</i> entiende aquí el que usa sólo del sentido; <i>espiritual</i> el que no se ata ni guía por el sentido. De donde es temeridad atreverse a tratar con Dios y dar licencia para ellos por vía de aprehensión sobrenatural en el sentido. | ADICION porque (son locura) |
| 89 | L2.C19§12, p. 355 | (...) como lo vemos en aquella profecía que de Cristo dice David en el segundo salmo, diciendo: <i>Reges eos in virga ferrea, et tanquam vas figuli confringes eos. Esto es</i> : Regirás todas las gentes con vara de hierro, y desmenuzarlas has como a un vaso de barro (Ps 2,9); | EQUIVALENCIA |
| 90 | L2.C19§13, p. 355 | (...) aunque no se les cumpla[n] de aquella manera que ellos los pintan y los entienden, cúmpl[e]n[se]les de otra y muy mejor y más a honra de Dios que ellos sabían pedir. De donde dice David: <i>Desiderium pauperum exandivit Dominus</i> ; esto es : El Señor cumplió a los pobres su deseo (Ps 9,17). | EQUIVALENCIA |
| 91 | L2.C19§13, p. 355 | Y en los Proverbios dice la Sabiduría divina: <i>Desiderium suum iustis dabitur</i> . A los justos dárseles ha su deseo (10,24) | EQUIVALENCIA |
| 92 | L2.C20§2, p. 356 | Esto vemos haber acaecido en la ciudad de Nínive de parte de Dios, diciendo: <i>Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur</i> ; que quiere decir : De aquí a cuarenta días ha de ser asolada Nínive (Ion 3,4). | EQUIVALENCIA |
| 93 | L2.C20§2, p. 357 | (...) le envió luego a decir con el mismo profeta estas palabras: <i>Quia igitur humiliatus est mei causa, non inducam malum in diebus eius, sen in diebus filii sui</i> ; que quiere decir : Por cuando Acab se ha humillado por amor de mí, no enviaré el mal que dije en sus días, sino en los de su hijo (3Reg 21m21-29). | EQUIVALENCIA |
| 94 | L2.C20§3, p. 357 | cuya sabiduría no entendieron hasta el tiempo que habían de predicarla, que fue cuando vino sobre ellos el Espíritu | APROXIMATIVA |

Santo, del cual les había dicho Cristo que les declararía todas las cosas que él les había dicho en su vida (Io, 14, 26). Y hablando san Juan sobre aquella entrada de Cristo en Jerusalén, dice: *Haec non cognoverunt discipuli eius primum: sed quando glorificatus est Iesus, tunc recordati sunt quia haec erant scripta de eo* (12,16).

- | | | | |
|-----|-----------------------|--|--|
| 95 | L2.C20§4, p. 357 | (...) entre otras palabras, estas que siguen: <i>Loquens locutus sum, ut domus tua, et domus patris tuis, ministraret in conspectu meo, usque in sempiternum. Veruntamen absit hoc a me. Y es como si dijera:</i> Muy de veras dije antes de ahora que tu casa y la casa de tu padre había siempre de servirme de sacerdocio en mi presencia para siempre. Pero este propósito muy lejos está de mí. No haré tal (2,30). | ADICION? sacerdocio |
| 96 | L2.C20§6, pp. 358-359 | (...) y ellos sobre la profecía padecían tanto, que el mismo Jeremías en otra parte dijo: <i>Formido et laqueus facta est nobis vaticinatio, et contritio; que quiere decir:</i> Temor y lazo se nos ha hecho la profecía, y contrición de espíritu (Thren 3,47). | EQUIVALENCIA |
| 97 | L2.C20§7, p. 359 | (...) como no se cumplió, se afligió grandemente; tanto que dijo a Dios: <i>Obsecro, Domine, numquid non hoc est verbum meum, cum adhuc essem in terra mea? Propter hoc praeoccupavi, ut fugerem in Tharsis; esto es:</i> Ruégote, Señor, ¿por ventura no es esto lo que te decía, estando en mi tierra? Por eso contradije y me fui huyendo a Tarsis (Ion 4,2). Y enojóse el Santo, y rogó a Dios que le quitase la vida. | EQUIVALENCIA |
| 98 | L2.C21§1, p. 360 | (...) aunque de parte de Dios le dijo Isafas que pidiese alguna señal, no quiso hacerlo, diciendo: <i>Non petam, et non tentabo Dominum. Esto es:</i> No pediré tal cosa, y no tentaré a Dios (Is 7,12). Porque tentar a Dios es querer tratarle por vías extraordinarias, cuales son las sobrenaturales. | EQUIVALENCIA |
| 99 | L2.C21§3, p. 360 | (...) se lo dio de mala gana, porque no les estaba bien, y así dijo a Samuel: <i>Audi vocem populi in omnibus quae loquuntur tibi; non enim te abiecerunt, sed me. Que quiere decir:</i> Oye la voz de este pueblo y concédeles el rey que te piden, porque no te han desechado a ti, sino a mí (1Reg 8,7), | EQUIVALENCIA |
| 100 | L2.C21§5, p. 361 | (...) estando el rey Josafat afligidísimo cercado de enemigos, poniéndose en oración, dijo el santo rey a Dios: <i>Cum ignoremus quod facere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te</i> (2Par 20,12). Y es como si dijera: Cuando faltan los medios y no llega la razón a proveer en las necesidades, sólo nos queda levantar los ojos a Ti para que Tú proveas como mejor te agradare. | ADICION para que Tú proveas como mejor te agradare. |
| 101 | L2.C21§6, p. 362 | (...) a) En el primero libro de los Reyes (28,6ss) se dice que, pidiendo el rey Saúl que le hablase el profeta Samuel, que era ya muerto, le apareció el dicho profeta; y, con todo | EQUIVALENCIA |

eso, se enojó Dios, porque luego le reprendió Samuel por haberse puesto en tal cosa, diciendo: *Quare inquietasti me, ut suscitarer?*; **esto es:** ¿Por qué me has inquietado en hacerme resucitar? (ibid., 15).

- | | | | |
|-----|-------------------|---|---|
| 102 | L2.C21§6, p. 362 | b) (...) según se lee en el Pentateuco (Num 11,32-33) y lo cuenta David, diciendo: <i>Abhuc escae eorum erant in ore ipsorum, et ira Dei descendit super eos</i> ; que quiere decir: Aun teniendo ellos los bocados en sus bocas, descendió la ira de Dios sobre ellos (Ps 77,30-31). | EQUIVALENCIA |
| 103 | L2.C21§6, p. 362 | Y también leemos en los Números (22, 32) que se enojó Dios mucho contra Balaán profeta, porque fue a los madianitas llamado por Balac, rey de ellos (aunque dijo Dios que fuese porque tenía él gana de ir y lo había pedido a Dios), porque estando ya en el camino, le apareció el ángel con la espada y le quería matar, y le dijo: <i>Perversa est via tua, mihi que contraria</i> . Tu camino es perverso y a mí contrario. Y por eso le quería matar. | EQUIVALENCIA |
| 104 | L2.C21§9, p. 363 | (...) le contó muchos pecados de ellos primero y miserias que hacían; y luego dijo: <i>Et quoniam haec faciunt, certum est quod in perditionem dabuntur</i> . (11, 9-12); que quiere decir: Pues hacen estas cosas, está cierto que serán destruidos. | EQUIVALENCIA |
| 105 | L2.C21§9, p. 363 | Lo cual es conocer el castigo en la causa, que es tanto como decir: Cierto está que tales pecados han de causar tales castigos de Dios, que es justísimo; y como dice la Sabiduría divina: <i>Per qua equis peccat, per haec et torquetur</i> . En aquello o por aquello que cada uno peca es castigado (11,17). | EQUIVALENCIA |
| 106 | L2.C21§10, p. 364 | (...) y así amonestó a su hijo diciendo: <i>Mira, hijo, en la hora que yo y tu madre muriéremos, sal de esta tierra, porque ya no permanecerá; Video enim quod iniquitas eius finem dabit</i> . Yo veo claro que su misma maldad ha de ser causa de su castigo, el cual será que se acabe y destruya (14,12-13). | EQUIVALENCIA |
| 107 | L2.C21§11, p. 364 | (...) dando lugar a sus vanidades y fantasías, según lo dice Isaías diciendo: <i>Dominus miscuit in medio eius spiritus vertiginis</i> , que es tanto como decir: El Señor mezcló en medio espíritu de revuelta y confusión (19,14), que en buen romance quiere decir espíritu de entender al revés. | TRADUCCION INCOMPLETA <i>eius</i> |
| 108 | L2.C21§12, p. 365 | (...) <i>Decipies, et praevaleris; egredere, et fac ita</i> ; que quiere decir: Prevalerás con tu mentira y engañarlos has: sal y hazlo así (3Reg 22,22). Y pudo tanto con los profetas y con el rey para engañarlos, que no quisieron creer al profeta Miqueas, que les profetizó la verdad muy al revés de lo que los otros habían profetizado, | ACOMODACION <i>Decipies, et praevaleris; egredere, et fac ita;</i> que quiere decir: Prevalerás con tu |

| | | | |
|-----|-------------------|---|--|
| | | | mentira y engañarlos has: sal y hazlo así |
| 109 | L2.C21§13, p. 365 | (...) hablando contra el que se pone a querer saber por vía de Dios curiosamente según la vanidad de su espíritu, dice: <i>Cuando el tal hombre viniere al profeta para preguntarme a mí por él, yo, el Señor, le responderé por mí mismo, y pondré mi rostro enojado sobre aquel hombre y el profeta cuando hubiere errado en lo que fue preguntado: Ego, Dominus, decepi prophetam illum; esto es: Yo, el Señor engañé a aquel profeta (14,7-9). Lo cual se ha de entender no concurriendo con su favor para que deje de ser engañado; porque eso quiere decir cuando dice: Yo, el Señor, le responderé por mí mismo, enojado; lo cual es apartar El su gracia y favor de aquel hombre.</i> | EQUIVALENCIA |
| 110 | L2.C22§2, p. 366 | (...) diciendo: <i>Et os meum non interrogastis (30,2); esto es: No preguntasteis primero a mi misma boca lo que convenía;</i> | ADICION: lo que convenía |
| 111 | L2.C22§2, p. 366 | y también leemos en Josué (9,14) que, siendo engañados los mismos hijos de Israel por los gabaonitas, les nota allí el Espíritu Santo esta falta, diciendo: <i>Susceperunt ergo de cibariis eorum, et os Domini non interrogaverunt; que quiere decir: Recibieron de sus manjares, y no lo preguntaron a la boca de Dios.</i> | ACOMODACION No traduce ergo |
| 112 | L2.C22§4, p. 367 | Y éste es el sentido de aquella autoridad con que comienza san Pablo a querer inducir a los hebreos a que se aparten de aquellos modos primeros y tratos con Dios de la ley de Moisés y pongan los ojos en Cristo solamente, diciendo: <i>Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis: novissime autem diebus istis locutus est nobis in Filio. Y es como si dijera: Lo que antiguamente habló Dios en los profetas a nuestros padres de muchos modos y de muchas maneras, ahora, a la postre, en estos días nos lo ha hablado en el Hijo todo de una vez (Heb 1,1).</i> | ADICION todo de una vez |
| 113 | L2.C22§5, p. 367 | (...) Porque desde aquel día que bajé con mi Espíritu sobre él en el monte Tabor, diciendo: <i>Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui, ipsum audite; es a saber: Este es mi amado Hijo, en que me he complacido; a él oíd (Mt 17,5).</i> | EQUIVALENCIA |
| 114 | L2.C22§6, p. 368 | (...) según mi Apóstol dice: <i>In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi; esto es: En el cual Hijo de Dios están escondidos todos los tesoros de sabiduría y ciencia de Dios (Col 2,3).</i> | EQUIVALENCIA |
| 115 | L2.C22§6, p. 368 | (...) porque también dice el Apóstol: <i>In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, que quiere decir: En Cristo mora corporalmente toda plenitud de divinidad (Col 2,9).</i> | EQUIVALENCIA |

| | | | |
|-----|------------------------|--|--|
| 116 | L2.C22§7, p. 368 | Consummatum est (Io 19, 30) cuando expiró, que quiere decir : Acabado es. GLOSA | EQUIVALENCIA |
| 117 | L2.C22§7, pp. 368-369 | (...) tanto, que dice san Pablo estas palabras: <i>Quod si angelus de caelo evangelizaverit, praeterquam quod evangelizavimus bovis, anatema sit</i> ; es a saber : Si algún ángel del cielo os evangelizare fuera de lo que nosotros hombres os evangelizáremos, sea maldito y descomulgado (Gal 1,8). | EQUIVALENCIA |
| 118 | L2.C22§8, p. 369 | (...) donde dijo a Abimelec, sacerdote: <i>Applica ad me ephod</i> – que era una vestidura de las más autorizadas del sacerdote –, y con ella consultó con Dios; | Sin traducción |
| 119 | L2.C22§9, p. 369 | (...) Y fue que, como Dios le vio flaco, le dijo: <i>levántate y descende del real; et cum audieris quod loquantur, tunc confortabuntur manus tuae, et securior ad hostium castra descendes</i> ; esto es : Cuando oyeres allí lo que hablan los hombres, entonces recibirás fuerzas en lo que te he dicho y bajarás con más seguridad a los ejércitos de los enemigos (7,9-11). | ACOMODACION: no traducen lo que te he dicho y añade “los hombres” |
| 120 | L2.C22§10, p. 370 | (...) diciendo: <i>Aaron frater tuus Levites scio quod eloquens sit: ecce ipse egredietur in occursum tuum, vidensque te, laetabitur corde. Loquere ad eum, et pone verba mea in ore eius, et ego in ore tuo, et in ore illius, etc. Lo cual es como si dijera</i> : Yo sé que tu hermano Aarón es hombre elocuente; cata que él te saldrá al encuentro, y, viéndote, se alegrará de corazón; habla con él, y dile todas mis palabras, y yo seré en tu boca y en la suya (Ex 4,14-15), para que cada uno reciba crédito de la boca del otro. | ADICION/ACOMODACION para que cada uno reciba crédito de la boca del otro. No traduce Levites |
| 121 | L2.C22§11, p. 370 | (...) Que por eso también dijo en el Evangelio que <i>ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum</i> ; esto es : Donde estuviesen dos o tres juntos para mirar lo que es más honra y gloria de mi nombre, yo estoy allí en medio de ellos (Mt 18,20); | ACOMODACION In nomine meo> lo que es más honra y gloria de mi nombre |
| 122 | L2.C22§12, pp. 370-371 | Porque de aquí es lo que encarece el Eclesiastés, diciendo: <i>Vae soli, qui cum ceciderit, non habet sublevantem se. Si dormierint duo, fovebuntur mutuo: unus quomodo calefiet? Et si quispiam praevaluerit contra unum, duo resistente ei</i> (4,10-12); que quiere decir : ¡Ay del solo, que, cuando cayere, no tiene quién le levante! Si dos durmieren juntos, calentarse ha el uno al otro (es a saber, con el calor de Dios, que está en medio); | ADICION es a saber, con el calor de Dios, que está en medio |
| 123 | L2.C22§12, p. 371 | <i>Ne forte in vanum currerem, aut cucurrisem</i> (Gal. 2,2); que quiere decir : No por ventura corriese en vano o hubiese corrido; | EQUIVALENCIA |
| 124 | L2.C22§14, p. 372 | (...) tanto, que le reprendió san Pablo, según él allí afirma, diciendo: <i>Cum vidissem, quod non recte ambularent ad quomodo gentes</i> | ACOMODACION |

| | | | |
|-----|-------------------|--|---|
| | | <i>veritarem Evangelii, dixi Cephae coram omnibus: Si tu iudaeus cum sis, gentiliter vivis, quomodo gentes cogis iudaizare?; que quiere decir:</i> Como yo viesse, dice san Pablo, que no andaban rectamente los discípulos según la verdad del Evangelio, dije a Pedro delante de todos: Si siendo tú judío, como lo eres, vives gentílicamente, ¿cómo haces tal ficción que fuerzas a los gentiles a judaizar? (Gal 2,14). | <i>cogis iudaizare?></i> ¿cómo haces tal ficción que fuerzas a los gentiles a judaizar? (Gal 2,14). |
| 125 | L2.C22§15, p. 372 | (...) Y así, como dice Cristo en el Evangelio, se maravillarán ellos entonces, diciendo: <i>Domine, domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia eiecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus?; esto es:</i> Señor, Señor, ¿por ventura las profecías que tú nos hablabas no las profetizamos en tu nombre; [y en tu nombre no echamos los demonios], y en tu nombre no hicimos muchos milagros y virtudes? (Mt 7,22). | EQUIVALENCIA |
| 126 | L2.C22§15, p. 372 | Y dice el Señor que les responderá diciendo: <i>Et tunc confitebor illis, quia numquam novi vos: discedite a me omnes qui operamini iniquitatem; es a saber:</i> Apartaos de mí los obradores de maldad, porque nunca os conocí (ibid., 7,23). | ACOMODACION Reducción deja mucho sin traducir y simplifica para sus fines |
| 127 | L2.C24§2, p. 376 | (...) Que por eso dijo Dios a Moisés cuando le rogó le mostrase su esencia: <i>Non videbit me homo, et vivet; esto es:</i> No me verá hombre que pueda quedar vivo (Ex 33,20). | EQUIVALENCIA |
| 128 | L2.C24§2, p. 376 | Por lo cual, cuando los hijos de Israel pensaban que habían de ver a Dios, o que le habían visto, o algún ángel, temían el morir, según se lee en el Éxodo, donde, temiendo los dichos, dijeron: <i>Non loquatur nobis Dominus, ne forte moriamur;</i> como si dijeran: No se nos comunique Dios manifiestamente por que no muramos (20,19). | ACOMODACION Añade manifiestamente |
| 129 | L2.C24§2, p. 377 | Y también en los Jueces, pensando Manué, padre de Sansón, que habían visto esencialmente al ángel que hablaba con él y con su mujer (el cual les había aparecido en forma de un varón muy hermoso), dijo a su mujer: <i>Morte moriemur, quia vidimus Dominum. Que quiere decir:</i> Moriremos, porque habemos visto al Señor (13,22). | EQUIVALENCIA |
| 130 | L2.C24§3, p. 377 | (...) [es a saber, las sustancias separadas en el tercer cielo, dice el mismo santo]: <i>Sive in corpore, sive extra corpus nescio; Deus scit</i> (2Cor 12,2); esto es , que fue arrebatado a ellas, y lo que vio dice que no sabe si era en el cuerpo o fuera del cuerpo, que Dios lo sabe; | ESTILO INDIRECTO |
| 131 | L2.C24§7, p. 378 | . (...) De donde, sobre aquel lugar de san Mateo donde dice que el demonio a Cristo <i>ostendit omnia regna mundi et gloriam eorum, es a saber:</i> Le mostró todos los reinos del mundo y la gloria de ellos (4,8), | EQUIVALENCIA |

- 132 L2.C24§4, p. 381 Y así David, habiendo por él pasado algo de esto, sólo dijo con palabras comunes y generales, diciendo: *Iudicia Domini vera, iustificata in semetipsa. Desiderabilia super aurum et lapidem pretiosum multum, et dulciora super mel et favum*; **que quiere decir:** Los juicios de Dios, esto es, las virtudes y atributos que sentimos en Dios, son verdaderos, en sí mismos justificados, más deseables que el oro y que la piedra preciosa, muy mucho y más dulces sobre el panal y la miel (Ps 18,10-11). ADICION
esto es, las virtudes y atributos que sentimos en Dios,
- 133 L2.C24§4, p. 382 (...) se postró Moisés muy aprisa en la tierra, diciendo: *Dominator, Domine Deus, misericors et clemens, patiens et multae miserationis ac verax; qui custodis misericordiam in millia*, etc.; **que quiere decir:** Emperador, Señor Dios, misericordioso y clemente, paciente y de mucha misericordia y verdadero, que guardas la misericordia que prometes en millares (Ex 34,6-7). EQUIVALENCIA
- 134 L2.C24§10, p. 383 (...) Que esto es lo que quiso decir el Hijo de Dios por san Juan cuando dijo: *Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*; **que quiere decir:** El que me ama será amado de mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré a mí mismo a él (14,21). EQUIVALENCIA
- 135 L2.C24§12, p. 384 (...) dice el Sabio estas palabras: *Ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum, initium et consummationem temporum, vicissitudinum permutationes, et consummationes temporum et morum mutationes, divisiones temporum et anni cursus, et stellarum dispositiones, naturas animalium et iras bestiarum, vim ventorum, et cogitationes hominum, differentias virgolorum, et virtutes radicum, et quaecumque sunt abscondita, et improvisa didici: omnium enim artifex docuit me sapientia*; **que quiere decir:** Diome Dios ciencia verdadera de las cosas que son: que sepa la disposición de la redondez de las tierras y las virtudes de los elementos; el principio y fin y mediación de los tiempos; los mudamientos de las mudanzas y las consumaciones de los tiempos, y las mudanzas de las costumbres, las divisiones de los tiempos, los cursos del año y las disposiciones de las estrellas; las naturalezas de los animales y las iras de las bestias, la fuerza y virtud de los vientos, y los pensamientos de los hombres; las diferencias de las plantas y árboles y las virtudes de las raíces, y todas las cosas que están escondidas aprendí, y las improvisas; porque la Sabiduría, que es artífice de todas las cosas, me enseñó (Sap 7,17-21). ADICION
Mediación,
VIM > fuerza y virtud
Virgolorum> las plantas y árboles
- 136 L2.C24§13, p. 385 (...) Acerca de lo cual podemos entender aquella autoridad de los Proverbios, **es a saber:** *Quomodo in aquis resplendent vultus prospicientium, sic corda hominum manifesta sunt prudentibus*: De la manera que en aguas EQUIVALENCIA

| | | | |
|----------------------|-------------------|--|---|
| | | parecen los rostros de los que en ellas se miran, así los corazones de los hombres son manifiestos a los prudentes (27,19); | |
| 137 | L2.C24§14, p. 385 | (...) <i>Spiritualis autem iudicat omnia</i> : El espiritual todas las cosas juzga (1Cor 2,15); | EQUIVALENCIA |
| 138 | L2.C24§14, p. 385 | y otra vez dice: <i>Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei</i> : El espíritu todas las cosas penetra, hasta las cosas profundas de Dios (ibid., 2,10). | EQUIVALENCIA |
| 139 | L2.C24§15, p. 386 | (...) dijo Eliseo: <i>Nonne cor meum in praesenti erat, quando reversus est homo de curru suo in occursum tui?</i> ¿Por ventura mi corazón no estaba presente cuando Naamán revolvió de su carro y te salió al encuentro? (5,26). | ACOMODACION Homo> Naamán |
| 140 | L2.C24§15, p. 386 | (...) <i>¿Por qué no me decís quién de vosotros me es traidor acerca del rey de Israel?</i> Y entonces díjole uno de sus siervos: <i>Nequaquam, domine mi rex, sed Eliseus propheta, qui est in Israel indicat regi Israel omnia verba quaecumque locutus fueris in conclavi tuo</i> . No es así, señor mío rey, sino que Eliseo profeta, que está en Israel, manifiesta al rey [de Israel] todas las palabras que en tu secreto hablas (4Reg 6,11-12). | EQUIVALENCIA |
| 141 | L2.C27§2, p. 388 | (...) diciendo: <i>Licet nos, aut angelus de coelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anatema sit; que quiere decir</i> : Aunque nosotros o un ángel del cielo os declare o predique otra cosa fuera de lo que os habemos predicado, sea anatema (Gal 1,8). | EQUIVALENCIA |
| 142 | L2.C27§5, p. 389 | (...) con haber el apóstol san Pedro visto la gloria del Hijo de Dios en alguna manera en el monte Tabor, con todo, dijo en su canónica estas palabras: <i>Et habemus firmiorem propheticum sermonem; cui benefacitis attendentes</i> , etc. (2Petr 1,19), lo cual es como si dijera : Aunque es verdad la visión que vimos de Cristo en el monte, más firme y cierta es la palabra de la profecía que nos es revelada, a la cual arrimando vuestra alma hacéis bien. | APROXIMATIVA |
| LIBRO TERCERO | | | |
| 143 | L3.C16§1, p. 426 | (...) conforme a lo que dice David, diciendo: <i>Fortitudinem meam ad te custodiam</i> (Ps 58,10). | Sin traducción. Esta misma frase ya había sido traducida en L1.C10§1. |
| 144 | L3.C19§7, p. 434 | (...) Y de éstos dice David: <i>Transierunt in affectum cordis</i> (Ps 72,7). | Sin traducción. |
| 145 | L3.C19§11, p. 435 | Y deste cuarto grado son aquellos que dice san Pablo que <i>tradidit illos in reprobum sensum</i> (Rom 1,28); porque hasta estos daños trae al hombre el gozo cuando se pone en las posesiones últimamente. Mas a los que menos daños hace es | Sin traducción. |

de tener harta lástima, pues, como habemos dicho, hace volver al alma muy atrás en la vía de Dios. Y por tanto, como dice David, *no temas cuando se enriqueciere el hombre*; esto es, no le hayas envidia, pensando que te lleva ventaja, porque, *cuando acabare, no llevará nada, ni su gloria y gozo bajarán con él* (Ps 48,17-18).]

- | | | | |
|-----|-----------------|--|---|
| 146 | L3C28§4, p. 452 | El tercero daño es que, como en las obras miran al gusto, comúnmente no las hacen sino cuando ven que de ellas se les ha de seguir algún gusto y alabanza; y así, como dice Cristo, todo lo hacen <i>ut videantur ab hominibus</i> (Mt 23,5), y no obran sólo por amor de Dios. | Sin traducción. Implícitamente traducido en la frase anterior, en sentido y no literalmente. |
| 147 | L3C28§8, p. 454 | (...) Y a este propósito dice Miqueas éstos: <i>Malum manuum suarum dicunt bonum</i> ; esto es : Lo que de sus obras es malo, dicen ellos que es bueno (7,3). | EQUIVALENCIA |
| 148 | L3c44§4, p. 455 | (...) Antes, en otra parte les dijo que cuando oraran no quisiesen hablar mucho, porque bien sabía nuestro Padre celestial lo que nos convenía (Mt 6,7-8). Sólo encargó, con muchos encarecimientos, que perseverásemos en oración, es a saber: en la del <i>Pater noster</i> (Mt 6,9-13), diciendo en otra parte que <i>conviene siempre orar y nunca faltar</i> (Lc 18,1), mas no [nos] enseñó variedades de peticiones. | Sin traducción. Expresión lexicalizada “el <i>Pater Noster</i> ”. |

ANEXO 1. CLASIFICACIÓN DE SIXTO SENENSE

Sixto Senense. *Bibliotheca Sancta a F. Sixto Senensi, Ordinis Praedicatorum... collecta...* Lugduni, Sumptibus Philippi Tinghi Florentini, M.D.LXXV, lb. Tertius, fol. 210 y ss. (Biblioteca Universitaria de Salamanca, 22932).

Tituli Totius Artis Exponendi Sacra Volumina. Ars exponendi sancta volumina tres habet partes, Definitivam, Inventivam & Dispositivam, ex quibus Qui Hoc Tertio Bibliotheca Sancta Libro Explicantur.

- 1) Definitiva est, quae divina scripturae sensus & expositiones de scribit. sunt autem divinae scripturae:
 - a) Sensus duo videlicet
 - a. Literalis, qui duplex est
 - i. Proprius
 - ii. Metaforicus
 - b. Mysticus, qui triplex est
 - i. Moralis
 - ii. Allegoricus
 - iii. Anagogicus
 - b) Expositionum genera duo sunt, videlicet
 - a. Universale, quod quadruplex est
 - i. Historicum
 - ii. Morale
 - iii. Allegoricum
 - iv. Anagogicum
 - b. Particulare, quod triplex est
 - i. Elementare
 - ii. Physicum
 - iii. Propheticum
- 2) Inventiva est quoniam descriptos divinos scripturae sensus inquirere & invenire docet cuius species sunt
 - a. Tropica
 - b. Topica
 - c. Chronologica
 - d. Phisica
 - e. Mathematica
 - f. Ethica
- 3) Dispositiva, sive methodica est, quae inventas sensuum expositiones in varias redigit. Methodos: quarum praecipuae sunt hae: (*vid.* Anexo 2)

ANEXO 2. PARTE DISPOSITIVA

1. Translatio (tetrapla, hexapla, octapla)
2. Stigmatica,
3. Syllabica,
4. Partitio (dividens, colligens)
5. Epitome
6. Egloge (speculum, loci communes[sine expositione, cum expositione], harmonia [literalis, numeralis])
7. Notariaca
8. Paraphrasis (pressior, latior)
9. Lexice
10. Annotatio (marginalis, interlinearis)
11. Comentatio
12. Sciographica
13. Tabellaria
14. Enarratio (homilia, declamatio)
15. Collatio (continuata, interrupta)
16. Meditatio
17. Poema (carmineum, prosocarmineum)
18. Epistola
19. Inquisitio (problema, quaestio, disputatio)
20. Coacervatio (sensuum, locorum commun.)
21. Thematica
22. Collectanea (rapsodia, syllegma, abbreviatio)
23. Scholastica (vetus, nova*)
24. Pandesiaca

ANEXO 3. DETALLE DE LA CATEGORIA SCHOLASTICA NOVA

23. Scholastica (vetus, nova)

Scholastica nova:

- a) Concordantiaria
- b) Dictionaria
- c) Historia
- d) Postillaris
- e) Quaestionaria
- f) Lecturalis
- g) Compendiaria (prosaica/metrica, universalis/particularis, columnaris/arborea)
- h) Metrica (carminea [rythmica{monorhythmica, dirhythmica, acquilitera, simplex, picturata}/leonina], prosocarminae)
- i) Sermonaria
- j) Meditativa (demissa, sublimis)

ANEXO 4. VIRTUDES TEOLOGALES EN EL *FRUCTUS SANCTORUM* DE VILLEGAS

CORPUS DE EXTRACTOS DEL *FRUCTUS SANCTORUM Y QUINTA PARTE DEL FLOS SANCTORUM (1594)*, DE ALONSO DE VILLEGAS, EDICIÓN DE JOSÉ ARAGÜÉS ALDAZ, ZARAGOZA, UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA, 1994.

1) FE

DISCURSO VIGÉSIMO OCTAVO.

DE FE

Grande argumento es de la verdad de nuestra Fe Santa ver que, siendo los judíos gente obstinada y de dura cerviz, por predicarles el Apóstol San Pedro, que ni avía estudiado Letras Sagradas en Universidad, ni Retórica y Elocuencia en Estudio Público, se convirtiessen, como dize San Lucas en el capítulo segundo del Libro de los Hechos Apo- stólicos, | en un día tres mil hombres, y otro día, cinco mil. Ni era solamente gente del pueblo la que se convertía, pues también avía entre ellos gente principal y de letras, y uno solo valió por muchos, que fue San Pablo, doctíssimo en la Ley Judaica, y que tanto la favorecía, mostrándosele después muy más contrario. Confírmase lo dicho con que, aviendo el Imperio Romano sujetado casi todas las naciones del Mundo que se sabían en tal sazón, aunque lo desseó y procuró quanto le fue possible quitar la Fe y memoria de Cristo | | (150r) de sobre la tierra, no pudo salir con su intento, ni hazerle daño. Davan muertes a los cristianos con exquisitos tormentos, y sucedía que los mismos que los mandavan matar, de repente se mudavan, convertíanse y querían ser del número de los mismos mártires. De modo que se vido diversas vezes ser causa la muerte de uno de que muchos se convirtiessen. Veían señales y maravillas en los tormentos que padecían los mártires, por donde el perder ellos las vidas les era agradable. Y si ninguna cosa vieran que les moviera a hazer esto, mayor milagro era que a solas palabras llanas y desnudas creyesse el mundo, y los mismos emperadores romanos, sujetándose a los que antes pretendían quitar las vidas; siendo tan poderosos, perseguían con su poder todo a hombres pobres, sin armas, desnudos, que no se defendían, sino que desseavan morir por Cristo, y era ésta la grandeza de nuestra fe, que, persiguiendo, atormentando y matando, los emperadores y reyes quedavan vencidos, y la religión, que por servir a sus ídolos procuravan destruir, dexando la de sus ídolos, de su voluntad la recibieron. Ni les fue caso vergonçoso confessar públicamente la Fe de Cristo, la cual, siendo también públicamente perseguida por ellos, no pudieron destruir. Y assí, no queda sino que alegres con tan glorioso triunfo, cantemos con David en el Salmo veinte y cinco: "Todos los dioses de los gentiles son demonios; el Señor hizo los Cielos". El Discurso trata de la Fe.

[EJEMPLOS DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS]

[1] Cosas eran dificultosas las que Dios prometió a Abraham, y creyóle, por lo cual dize la Escritura Sagrada que le fue reputado a obra justa y santa. Y no porque le mandasse sacrificar a su hijo tuvo dubda de que tendría dél generación, como le avía sido prometido, sino que, como escribe el Apóstol San Pablo, en esperançã creyó contra la esperançã; creyó que aunque le matasse tendría nietos y descendencia, por avérsele dicho Dios. Es del Génesis, capítulo quinze, y de la Epístola a los Romanos, capítulo cuarto. |

[2] Moisés hizo grandes señales y maravillas en presencia de Faraón, y siempre resistía él, y sus magos y hechizeros, hasta que, convencidos, dixeron los magos: "Dedo de Dios es éste".

Y Faraón, que no quiso creer, fue ahogado en el mar Bermejo y pereció. Y también parece el demonio en las aguas del Baptismo, en que se da fe a los que le reciben. Refiérese en el capítulo octavo del Éxodo.

[3] Cuando Jonatás, hijo de Saúl, quiso acometer con sólo un criado suyo a todo el ejército de los filisteos, fe tuvo, diziendo: "No es dificultoso al Señor dar victoria con pocos o con muchos". Y es del Primero de los Reyes, capítulo catorze.

[4] Grande fe tuvo David cuando salió a pelear contra Goliat Gigante, que dixo:

-Tú vienes a mí con espada y lança, y yo voy a ti en nombre del Señor.

Y así alcanzó victoria dél. Es del Primero de los Reyes, capítulo diez y siete.

[5] Elías Profeta, contendiendo con los sacerdotes del ídolo Baal delante del rey Acab, concertóse con ellos que ofreciessen dos bueyes apartadamente, uno en nombre del Dios de Israel, que adorava Elías, y el otro en el nombre de Baal, y el que embiasse fuego sobre su sacrificio, fuesse venerado y tenido por Dios. Los sacerdotes de Baal, desde mañana hasta el medio día dieron bozes pidiendo fuego, y aunque tenía harto en el Infierno, donde estava, no les dio una centella. Elías compuso su Altar, y sobre la carne derramó mucha agua, y invocando el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, baxó fuego que abrasó el sacrificio y consumió la agua toda. Conmovido el pueblo que estava a la mira con este milagro, creyó en el verdadero Dios. Obedeció a Elías, su siervo, y mataron a los sacerdotes de Baal. Hizo oración el profeta y embió Dios agua a la tierra, con aver tres años y medio que no llovía, y la tierra dio fruto. Restauró la fe lo que la perfidia tenía destruido. Es del Tercero de los Reyes, capítulo diez y ocho.

[6] Josafat, rey de Judá, teniendo junto | |(150v) su ejército para salir a pelear contra quien le tenía conocida ventaja, díxoles:

-Creed al Señor Dios Vuestro y estaréis seguros; creed a sus profetas y todo os sucederá prósperamente.

Creyeron como el rey decía, y quedaron con victoria. Refiérese en el Segundo del Paralipomenon, capítulo veinte.

[7] Los amigos de Daniel, viéndose amenazados del rey Nabucodonosor, de que los echaría en un horno encendido si no adoraban su estatua, dixeron con grande fe:

-Nuestro Dios, a quien adoramos, nos puede librar de la llama y de tus manos, y, cuando no lo haga, tampoco adoraremos tu estatua. Es del capítulo tercero de Daniel.

[8] Judas Macabeo dixo a sus soldados, mostrando grande fe:

-No ay diferencia en las manos de Dios para librar assí de muchos, como de pocos, pues no está la victoria en ser muchos los soldados, sino en darles fabor el Cielo.

Es de su Primero Libro, capítulo tercero.

[9] Maravillosa fue la fe de los tres Magos, que vinieron de Oriente a Betleem, y, hallando a Jesucristo en lugar pobre y nacido de madre pobre, humildemente le adoraron y le ofrecieron ricos dones, según lo refiere San Mateo, capítulo segundo.

[10] La fe del Centurión, que dixo no tenerse por digno de que Cristo fuesse a su casa, sino que desde el lugar donde estava podía sanar su criado, grande fue y bien alabada del Salvador, como lo dize San Mateo, capítulo nono.

[11] Ni fue pequeña la fe de la muger hemorroísa, que, padeciendo enfermedad de fluxo de sangre, dixo consigo misma: "Sólo con que toque el cabo de su vestidura, tendré salud"; y assí sucedió. Dízelo también San Mateo, capítulo sexto.

[12] La fe de la Cananea por la boca del Salvador fue alabada. La cual no dubdó de alcançar salud para su hija, que estava endiablada, ni desistió de su intento, aunque le fueron dichas palabras de mucho desvío por el Hijo de Dios. Y refiérela | San Mateo, capítulo quinze.

[13] La Magdalena fe tuvo, pidiendo con lágrimas y muestras de grande sentimiento, no la salud para su cuerpo, que sana estava, sino la de su alma, que tenía enferma. Por donde mereció que el Señor la oyese y le dixesse:

-Ve en paz, tu fe es grande; perdonados te son tus pecados.

[14] La fe del Apóstol San Pedro levantada fue de quilates, cuando, preguntando Jesucristo qué dezían dél, respondió:

-Tú eres Hijo de Dios vivo.

Es de San Mateo, capítulo diez y seis.

[15] A Tomé Apóstol reprehendió de poca fe el Salvador cuando le dixo después de su Resurrección:

-Entra tu dedo en mis llagas y no seas incrédulo, sino fiel.

Y, respondiendo el Apóstol:

-Señor mío y Dios mío,

en las cuales palabras confessó a Cristo por Dios, el Salvador replicó:

-Porque has visto, Tomé, creíste. Bienaventurados los que sin ver creyeron.

Es de San Juan, capítulo veinte.

[16] Llegando San Pablo a Pafos privó de vista a Barieus Elima, mago, porque pretendía estorvar que no recibiese la fe Paulo, procónsul en Cipro, y quedó el miserable sin ver el Sol que nace sobre justos e injustos por ir tan apartado del Sol de Justicia. El procónsul siguió al Apóstol, dexando al mago, juzgando que no avía en él lumbre de verdad, aviéndole sido quitada la lumbre de los ojos, sino que estava en el que, enseñando verdad, al que la contradecía dexó en tinieblas. Es de los Hechos Apostólicos, capítulo diez y siete.

[17] Estéfano Levita, como hiziesse en defensa de nuestra fe santa grandes señales y prodigios en el pueblo, levantó contra sí grande persecución de los infieles, conspirando los judíos de la Sinagoga de los Libertinos, Cirenenses, Alexandrinos, Cílicos, y de Asia, procurando con argumentos debilitar la fe predicada por él, aunque no pudieron resistir a su espíritu y sabiduría. Y, viéndose avergonçados de que tantos fuesen vencidos de uno, deponen dél falsamente aver dicho palabras || (151r) de blasfemia contra Moisés y contra Dios. Y así, a quien con argumentos no pudieron vencer, con fuerza y violencia, a pedradas, le quitaron la vida. Y sucedió aquí que Estéfano fiel vido los Cielos abiertos en su muerte para ser recebido en ellos, y por el contrario nadie dubda que los infieles veen abiertos los Infiernos para ser dellos tragados. Es del capítulo sexto del Libro de los Hechos Apostólicos.

[18] Cierta eunuca de la reina de Candace que vino a adorar a Dios en el templo de Jerusalem, y a la buelta iba en un coche leyendo la Profecía de Isaías, y, juntándose con él Filipe, un diácono, y del número de los setenta y dos discípulos del Señor, predicóle a Cristo y su Evangelio, y la necesidad del Baptismo. Y como llegassen a un estanque de agua, dixo el eunuco:

-He aquí agua, ¿hay impedimento alguno para que yo sea bautizado?

-No -dixo Filipe-, si crees de todo corazón.

-Yo creo -replicó el eunuco- que Jesucristo es Hijo de Dios.

Y con esto Filipe le bautizó. Y es del Libro de los Hechos Apostólicos, capítulo octavo.

[19] Simón, llamado el Mago, tenía engañados a los samaritanos, y llegó el negocio a que se hacía entre ellos una virtud grande del Cielo. Y como llegasse en aquella tierra Filipe Diácono y predicasse el Evangelio de Cristo, confirmando lo que predicava con milagros, toda la tierra de Samaria recibió la fe y Baptismo, y está claro que vieron en el discípulo de Cristo mayores milagros, más ciertos y evidentes, que en el Mago. El cual, viéndose inferior a Filipe, también dixo que creía, y se bautizó, no con ardor de fe, sino convencido de ver las obras que no podía él hazer, y pensó que, recibido el Baptismo, haría otras semejantes. Vino el Apóstol San Pedro a poner las manos sobre los bautizados, confirmándolos en la fe, y recebían el Espíritu Santo, lo cual visto por Simón, hizo dineros, y con una buena pella dellos fue al Apóstol y ofrecióselo porque le diese gracia que baxasse el Espíritu Santo sobre quien él quisiesse, y en esto mostró que le faltava y desseava lo que en el Apóstol conocía. Y si ofreció dinero fue por pensar que, teniendo tal gracia, ganaría lo que dava y mucho más. Respondióle el Apóstol que su dinero fuesse en su condenación. En el Mago se vido flaqueza y avaricia; en el Apóstol, virtud de fortaleza y menosprecio del dinero. Lo dicho es del capítulo octavo del Libro de los Hechos Apostólicos.

Hasta aquí se colige de la Divina Escritura. |

2) ESPERANZA

DISCURSO VIGÉSIMO SEXTO.

DE ESPERANÇA

En el capítulo veinte y cuatro del Deuteronomio mandava Dios que no se empuñassen la muela alta ni baxa del molino. La muela alta que detiene | la harina, que no se despolvora y levante en alto, denota en la alma el temor que la detiene no se levante y ensobervezca. La muela inferior que detiene la harina, no se caiga y pierda, denota en la alma la esperanza que la detiene no desespere ni caiga en el Infierno. Ninguna destas muelas ha de apartar de sí el hombre, siempre le conviene andar entre temor y esperanza. El presente Discurso trata de la Esperança.

[EJEMPLOS DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS]

[1] Aquel se dize que espera con utilidad, | (138r) que no confía tanto en la Misericordia de Dios, que menosprecie y tenga en poco su Justicia, ni teme tanto la Justicia que desconfíe de su Misericordia. Por donde siempre devemos estar con cuidado, no demos en vicios que andan a los extremos con la esperanza, y son desesperación y presunción. Los que desconfían no consideran bien la grandeza de la Divina Misericordia y mirando sus pecados antes se condenan que los condenen. Los presumptuos olvidanse de la severidad de su Justicia y, temiendo, pecan con mayor

libertad. Y ni éstos presumirían, ni aquéllos se desesperarían, si considerassen que juntamente es Dios justo y misericordioso, y que castiga a los protervos en pecar y perdona a los que hazen penitencia de sus pecados. Es de Marulo, libro segundo.

[2] El impío Caín, manchado con la sangre inocente de su hermano Abel, a quien mató por embidia, pudiera alcanzar perdón de fratricidio si tuviera de lo hecho dolor y implorara la Divina Misericordia. Mas añadió mal sobre mal, diciendo que era mayor su culpa que mereciesse perdón. Parecióle (y muy mal) que le faltava caudal a Dios para perdonar tan gran pecado como el suyo. San Agustín, bolviendo por la honra de Dios, le dize que miente por la barba, que mucho más puede perdonar Dios que pecar el hombre, y que fue mayor su pecado en desesperar de la Misericordia del Señor, que en matar al hermano. Mal procedió Caín en ir por este extremo de desesperación, y mal hazen los que van por el contrario de presumpción; a los cuales arguye el Libro del Eclesiástico, capítulo cinco, diciendo: "Del pecado cometido nunca te falte temor, ni añadas pecados sobre pecados, diciendo 'La Misericordia de Dios es grande, perdonará la multitud de mis iniquidades' ". Verdad dizes que te perdonará, mas con la condición que puso David, diciendo en un Salmo: "Espera en el Señor y haz buenas obras; espera en el Señor y cesse el pecado; espera en el Señor y la disciplina en la mano". El fratricidio de Caín se escri- ve | en el capítulo cuarto del Génesis, y refiere lo dicho Marulo, libro segundo.

[3] Afligido y llagado en el cuerpo, muertos los hijos y perdida su hazienda, perseguido de su muger y escarnecido de amigos, estava el santo Job, y dezía: "Ni por esto, ni porque me mate, dexaré de esperar en Dios". Es de su Libro, capítulo doze y treze.

[4] Vana confiança tenían los que edificavan la torre de Babilonia, esperando en ella ser libres, aunque viniessen muchos diluvios. Mas castigólos Dios con la confusión de las lenguas, viniendo a punto que unos no entendían a otros, por donde la obra cessó, como parece en el capítulo onze del Génesis.

[5] Confiava vanamente Faraón en su mucha gente, carros y cavallos, y perseguía a los hebreos, sabiendo que Dios los favorecía, y su confiança fue vana, pues quedó submergido en el mar Bermejo, como se dize en el capítulo catorze del Éxodo.

[6] El gigante Goliat confiava en sus fuerças, mas fue muerto por David, moço de poca edad, y assí fue su confiança vana, como parece en el Primero de los Reyes, capítulo diez y siete.

[7] David cayó en pecado de adulterio y de homicidio. Reprehendióle Natán Profeta, y dixo con dolor grande de su corazón:

-Pequé contra el Señor.

Replicó luego Natán:

-Y el Señor te ha perdonado tu pecado. No morirás.

Confessó su culpa y no desconfió de la Misericordia de Dios, y no se engañó en la esperanza, porque alcançó perdón della. Y si David assí cayó, ninguno, por levantado que se vea, esté seguro. Y pues de tan grave crimen alcançó perdón, ningún pecador desespere. Es del Segundo de los Reyes, capítulo doze.

[8] Manasses fue uno de los más malos reyes que reinaron en Jerusalem, porque adoró las estrellas, puso un ídolo en el templo de Dios, fue agorero, derramó mucha sangre inocente, quitó la vida a Isaías, asserrándole, y mató a otros profetas, de modo que en su tiempo estaban las calles | | (138v) de Jerusalem bañadas en sangre. Por estos y otros pecados vino contra él el rey de Assiria, prendióle y llevóle captivo a Babilonia, donde, viéndose en cárcel y aprisionado, reconoció sus culpas y pecados, llorólos y pidió a Dios perdón dellos, confiando en su Misericordia. Fue oído y, libre de la prission, restituido en su reino, donde, reconociendo la merced recibida de Dios, fue mudado en toro; derribó los ídolos, purificó lo que tenía profanado y adoró a sólo el Dios de Israel.) Quién desconfiará de perdón, pues Manasses le alcançó? Y quien vive en vicios y pecados,) que no pueda enmendarse y ser bueno, pues aquél se enmendó y lo fue? Es del Primero del Paralipomenon, capítulo treinta y tres.

[9] Los parientes de Tobías, viéndole ciego y pobre, burlavan dél, y dezíanle:

-) Dónde está tu esperanza, por la cual hazías limosnas y enterravas muertos?

El santo varón les reprehendía, diziendo:

-No habléis del modo que habláis, porque somos hijos de santos y esperamos aquella vida que ha de dar Dios a los que tienen fe en Él y le sirven.

Es de su Libro, capítulo segundo.

[10] Susana, sentenciada a muerte por adúltera, llorada de sus padres y parientes, llevándola al lugar donde avía de ser apedreada, sonando los pregones, dize la Escritura en el Libro de Daniel, capítulo treze, que su corazón tenía esperanza en Dios.

[11] Loca y desatinada fue la confianza de Holofernes, pues una muger le cortó la cabeça, y su ejército, que amenaçava al mundo, fue destruido. Dízese en el Libro de Judit, capítulo seis y treze.

[12] Los ninivitas, como les predicasse Jonás la destrucción de su ciudad, sabiendo que era esto por castigo de sus pecados, haziendo dellos penitencia, dixeron:

-) Quién sabe si viendo Dios nuestro dolor y pena se ablandará y cessará su ira, de modo que no perezamos?

Grande fue su confianza, queriendo misericordia de Dios al tiempo que estava tan airado contra ellos, y fuera su esperanza vana si no pusie- ran | fin a los vicios. Lo que esperaron, por medio de la penitencia lo alcançaron, diziendo la Escritura Divina: "Y vido Dios sus obras, que se convirtieron de sus malos caminos, y tuvo dellos miseri-

cordia, cessando el castigo con que los amenazava". Aquella esperanza de alcanzar perdón no se engaña, que se acompaña con la corrección de la vida. Es del Libro de Jonás, capítulo tercero.

[13] Y si miramos al tiempo de la Ley de Gracia, ¿ a quién no levanta esperanza el ladrón colgado de la Cruz, donde oyó aquella voz jucundísima del Señor: 'Oy serás conmigo en el Paraíso' ? Condenado estava a muerte por sus latrocinios, y puesto en el palo, sintiendo los trassudores della, mas confessándose allí digno de muerte, creyendo en Jesucristo y rogándole se doliesse dél, pasó de muerte a vida, de la Cruz al Paraíso. (Oh, inmensidad de la Divina Clemencia, a cuán tardía confesión, cuán gran premio se concedió! Es de San Lucas, capítulo veinte y tres.

[14] Ni deven desesperar los que por ser cobdiciosos adoran el dinero. A Mateo, del cambio le llamaron al Apostolado. Zaqueo, príncipe fue de cambiadores muy rico, y mereció recibir en su casa por huésped al Salvador del Mundo. Ambos dexaron las usuras y logros y ganaron el Reino de los Cielos. Tal ganancia suelen hazer los que, convertidos, ponen su esperanza, apartándola de las riquezas de la Tierra, en Dios, dador de bienes celestiales y eternos. Es de San Marcos, capítulo segundo, y de San Lucas, capítulo quinto.

[15] Ni deven ser oídos los hereges nonacianos, que cierran la puerta de la misericordia de Dios al que pecó gravemente después de bautizado. Esto es error, porque San Pedro, que de pecador fue hecho Apóstol, y por especial privilegio con Jacobo y Juan gozó de ver la Gloria de Cristo, transfigurado en el monte Tabor, ya le avía confessado por Hijo de Dios vivo, ya estava bautizado, pues el Bautismo es puerta de los demás Sacramentos, y Cristo le dio el de la Eucaristía la noche antes de su muerte, comulgando con los || (139r) demás Apóstoles en la Cena, y el siguiente día, por temor de los hombres, negó a Dios, y porque después de aver negado lloró amargamente su pecado, no solamente recuperó lo perdido, sino que fue hecho Príncipe de los Apóstoles, y le dieron la llave del Reino de los Cielos, con poder de perdonar pecados. El benignísimo Dios le concedió más en su penitencia, que avía tenido en la inocencia, pues añadió a lo primero la honra de tan alta dignidad. Colígese de San Mateo, capítulo veinte y seis, de San Marcos, catorze, y de San Lucas, veinte y dos.

[16] Por el contrario que a San Pedro le sucedió a Judas, que cayó del trono de Apóstol al baratro del Infierno. No sólo porque vendió a Cristo, sino porque desesperó del perdón. Confessó su culpa, diciendo: 'Pequé, vendiendo la sangre del justo' ; y era buen principio de penitencia si con humildad pidiera perdón, y no añadiendo maldad a maldad, se acogiera más al laço que a Cristo.) Por ventura no perdonara al que le vendió Quien rogó por sus crucifixores? Es de San Mateo, capítulo veinte y seis y veinte y siete.

[17] Loca fue la confianza de las cinco vírgines, que acendiendo sus lámparas, dexaron de proveerse de óleo, por lo cual merecieron oír del esposo:

-En verdad os digo que no os conozco.

Dízelo San Mateo, capítulo veinte y cinco.

[18] Muy loco era aquel miserable rico que decía muy confiado que nada le avía de faltar: "Alma mía, muchos bienes tienes y para largos años; huélgate, come y bebe, y date al plazer", oyendo dezir:

-Desatinado, esta noche llevarán tu alma demonios, piensa cómo será lo que has allegado.

Dízelo San Lucas, capítulo doze.

[19] Ni el fariseo dexava de ser vano con sus esperanças de que ayunava dos días en la semana, y pagava diezmos, pues por juzgar mal del publicano, que era mejor que él, no osando levantar los ojos al Cielo y hiriendo sus pechos, diziendo: |

-Dios mío, ten misericordia de mí, pecador,

salió del templo éste justificado, y el otro reprobado. Refiérello San Lucas, capítulo diez y ocho.

[20] A la muger hallada en adulterio también perdonó el Hijo de Dios. Mandóla que no pecase más, para que entendamos que podemos muy de veras esperar perdón de nuestros pecados si dexamos de cometer nuevas culpas, avergonçando a los acusadores, declarándoles y dándoles en rostro con sus propios delictos a los que venían a acusar los agenos. Fuéronse unos tras otros como avían venido, llenos de culpa y impiedad, y la muger permaneció en presencia del Salvador hasta que enteramente alcanzó perdón y tomó palabra a Jesucristo que no la condenaría. Devemos nosotros esperar sin cansarnos, pues dize el Apóstol escribiendo a los Hebreos, capítulo siete: "Casa y morada somos de Cristo, si hasta el fin tuviéremos fiducia y gloria de esperança". Es de San Juan, capítulo octavo.

[21] María Magdalena, por el vicio deshonesto en que estava, perdió honra y ganó nombre de muger pecadora, mas por la penitencia, y porque amó mucho, se le perdonaron muchos pecados, y la que avía sido sierva del pecado fue después discípula de Cristo. Mereció oír que avía escogido la mejor parte, y mereció ver primero que los Apóstoles a Cristo Resuscitado, y assí, adonde abundó el delicto, sobreabundó la misericordia. Es de San Lucas, capítulo séptimo.

[22]) Y por qué desesperará alguno, aunque impío, cruel y lleno de pecados y maldades, si Paulo, perseguidor del nombre de Cristo, fue hecho Apóstol de Cristo, si el vaso de ira fue convertido en vaso de elección, si aquél que fue enemigo capital de la Iglesia se tornó defensor constante della? Dirá alguno: "Paulo fue llamado en el camino, y como violentado, derrocándole en tierra para que se levantasse del vicio, cegándole los ojos del cuerpo para que viesse con | | (139v) los del alma". Al que dixere esto se

puede responder: Y tú, hermano, cuantas veces te inquieta tu conciencia y te desasosiega, ¿no es darte bozes y llamarte? Cuantas veces padezes alguna adversidad como persecución, afrenta o enfermedad, ¿no es como derrocarte de tu vana pretensión y como traerte de los cabellos a que seas bueno? Paulo obedeció luego, no estés tú pertinaz. Él cayó en tierra y le fue mandado entrar en la ciudad para oír allí lo que le convenía hazer; tú, submergido en las cobdicias de la Tierra, rebolcándote en tus torpes deleites, levántate y entra en la ciudad de los Mandamientos de Dios, para que aprendas qué debes seguir | y qué debes huir. Allí Ananías, poniéndole las manos en los ojos, cobró la vista que avía perdido. Ananías se interpreta don de la Gracia del Señor; este don te pondrá mano, dándote virtud para que te confirmes en la esperanza y recibas la vista que perdiste pecando, no vista de ojos carnales, sino de entendimiento, con que se vee Dios, para que te gloríes con el mismo Paulo, diziendo en la Primera a los de Corinto, en el capítulo treze: "Por la Gracia de Dios soy lo que soy, y su Gracia no fue en mí vacía, sino que siempre está conmigo". Es del Libro de los Hechos de los Apóstoles, capítulo nono, y refiérelo Marulo, libro segundo.

Lo dicho es de la Sagrada Escritura. |

3) CARIDAD

DISCURSO DUODÉCIMO.

DE CARIDAD CON ENEMIGOS

Este género de caridad de amar a los enemigos mandóse en la Ley Vieja | y mándasse en la Ley de Gracia. En el capítulo veinte y tres del Éxodo se dize: "Si vieres | | 76r que el jumento o buey de tu enemigo anda perdido, encamínale a su dueño. Y si vieres caída con la carga alguna bestia, y conoces que es del que te aborrece, no passes sin levantarla". Y en los Proverbios, capítulo veinte y tres, está escrito: "Si tuviere hambre tu enemigo, dale de comer; si tuviere sed, dale agua, y con esto pondrás brasas sobre su cabeça. Aunque esté elado en quererte, cobrarte ha amor, y el Señor te lo pagará". Y en el capítulo veinte y cuatro: "Cuando cayere tu enemigo, no te alegres ni tu corazón se loçanee, porque lo verá el Señor y le desagradará". Esto hablava con los antiguos, aora habla con los cristianos Jesucristo en el Evangelio, y dize por San Mateo, capítulo quinto: "Amad a vuestros enemigos, hazed bien a los que os aborrecen, bendezid a los que os maldizen y rogad por los que os calumnian". Y por San Lucas, capítulo sexto, dize: "Amad a vuestros enemigos, hazed bien y prestad sin llevar más del empréstido, y será grande vuestro premio; seréis hijos del Altísimo, porque Él se muestra benigno con los ingratos y malos". Y lo que de palabra mandó lo cumplió de obra. Al que le tenía concertado de vender dio el Sacramento de su cuerpo y sangre, lavóle los pies y no le negó beso de paz. Por los que le crucificaron rogó, diziendo: "Padre, perdónalos, que no saben lo que hazen". Si el Señor se muestra tan clemente contra tanta crueldad, ¿cómo se llamará siervo suyo el que procura vengança?) Cómo

querrá ser premiado de Cristo el que en amar los enemigos no imite a Cristo? A todos les es mandado hazer bien, y si no pueden, a lo menos desséenlo. El Discurso tratará de Caridad con enemigos.

[EJEMPLOS DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS]

[1] Jacob Patriarca quiso más ir desterrado de la casa de su padre a tierras estrañas que vengarse del mal que su hermano Esaú desseava y procurava hazerle; a quien después aplacó y hizo benévolo con dones que le ofreció. Es del Génesis, capítulo veinte y ocho y cuarenta y cinco.

[2] Josef Patriarca fue perseguido de sus hermanos, quisiéronle matar, echáronle en una cisterna o poço sin agua para que | dilatándose más su muerte más la sintiesse. Al cabo, sacado de allí, le vendieron por esclavo a ismaelitas estrañeros. Todos estos agravios recompensó con grandes beneficios, porque estando en casa del rey Faraón, y siendo adelantado de Egipto en tiempo de hambre, y viniendo a proveerse de pan los hermanos, recibiólos con los braços abiertos, dioles beso de paz, hízoles un solemne combite, dioles dineros y trigo, perdonándoles los agravios hechos; y por los años que duró la hambre los sustentó a ellos y a sus hijos. Es del Génesis, capítulo treinta y siete y cuarenta y cinco.

[3] Moisés hizo oración por María, su hermana, y fue sana de lepra, la cual habló mal contra él y por esto la castigó Dios con aquella enfermedad. Pudiera dexarla a la voluntad y juicio del mismo Dios, sino que, vencido de piedad, por sus ruegos le alcanço salud. Es de los Números, capítulo doze. El mismo Moisés, aviendo sacado al pueblo hebreo de Egipto y librándole de la tiranía de Faraón, teniéndolos en tierra donde sin trabajo estaban vestidos y bien mantenidos, diversas vezes le persiguieron, ya de palabra, ya por obra, queriéndole matar, y le convino irse una vez a retraer al Tabernáculo y lugar de oración. Semejantes persecuciones y ingratitud nunca le exasperaron ni descompusieron, de suerte que les dexasse de hazer bien. Derribándose en tierra rogó por ellos a Dios, alcançoles el maná del Cielo, agua de una piedra, dioles la Ley Escrita con el dedo de Dios, ganóles vitorias, señalóles capitán que los guiasse a Tierra de Promisión. Si nunca le ofendieran, sino que le fueran siempre obedientes, no hiziera más por ellos de lo que hizo. Es de los Números, capítulo veinte y uno.

[4] David grandemente era aborrecido del rey Saúl, porque teniendo embidia de sus hazañas y virtudes, estando presente le arrojó una lança, y huyendo le perseguía con su gente y soldados. Al contrario, David por dos vezes le pudiera matar sin daño suyo. La una en cierta cueva donde estava escondido David con sus soldados, | | 76v y entró solo en ella Saúl, y le cortó David parte de su vestido. La otra estando dormido dentro de su tienda en el campo, que llegó David y le llevó un vaso de agua y la lança que tenía a su cabeçera, y sin ser visto de las guardas bolvió a su gente. En estos dos acaescimientos mostró David grande caridad con su enemigo Saúl. Y acabó de echar el resto quando siendo muerto por los filisteos le lloró amargamente, y al mensajero que se alabó de averle ayudado a morir le mandó matar, y a los que le dieron sepultura se lo agradeció.

Y a ciertos traidores que mataron a Isboset, hijo del mismo Saúl, aunque aquella muerte aseguró su reino, también los hizo matar, siendo justiciero para los que ofendían a otros y para los que le agraviaban a él, piadoso. Lo dicho es del Primero Libro de los Reyes, capítulo diez y ocho, veinte y cuatro y veinte y seis.

[5] Llegó uno de los profetas de Bétel a Jeroboam, rey de Israel, estando ofreciendo sacrificio a un ídolo, y reprehendióle ásperamente, amenazándole con graves castigos a él y a su casa. Jeroboam, airado, estendió la mano para asir al profeta con dañado intento, y quedóse seco el brazo sin poderle mandar. El varón de Dios, teniendo del lástima, hizo oración por el brazo estendido en su ofensa, y fue sano. Fácilmente se dexa vencer la piedad del Señor por el que la exercita con el próximo. Es del Tercero de los Reyes, capítulo treze.

[6] Los discípulos y mártires de Cristo, con los que les atormentaban con graves tormentos se mostraban benévolos y daban bien por él. A San Estevan acusaron falsamente, le condenaron inicua y le apedrearon crudamente, y puesto en la agonía, aviendo rogado a Dios por sí en pie, rogó de rodillas por los que le daban la muerte, que no les fuese imputado a pecado y culpa, lo que sabía que le sería a él premio y gloria. Es del libro de los Hechos Apostólicos, capítulo siete.

Lo dicho se colige de la Sagrada Escritura.

DISCURSO DÉCIMO TERTIO.

DE CARIDAD CON HERMANOS Y PROXIMOS

El glorioso y bienaventurado Evangelista San Juan, en el capítulo cuarto de su Primera Carta, dize: "Si alguno afirmare que ama a Dios y aborrece a su hermano, téngase porque no dize verdad. Pues si no ama a su hermano que vee, a Dios, que no vee,) cómo lo amará?" Y según esta doctrina del querido y favorecido de Dios San Juan, pues no puede provar que ama a Dios el que no ama a su próximo, procuremos de amar a los próximos por los exemplos de santos y de otras personas graves. Y desto trata el Discurso.

[EJEMPLOS DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS]

[1] Descubriendo Dios Nuestro Señor al patriarca Abraham el castigo que iba a hazer en los miserables sodomitas, estuvo altercando con él algún tanto, suplicándole los perdonasse si entre ellos se hallassen algunos buenos, y fue disminuyendo el número hasta llegar a diez, en lo cual mostró tener grande amor a los próximos. Y refiérese en el Génesis, capítulo diez y ocho.

[2] La dilección y caridad que tenía Moisés con los próximos súditos suyos le hizo que dicesse, estando orando con Dios: "Oh perdónales el mal que han cometido contra ti o bórrame del libro de la vida". Es del Éxodo, capítulo treinta y dos.

[3] La amistad de Jonatás con David no fue parte a deshazerla la indignación de Saúl, su padre. El padre siempre persiguió a David, el hijo le descubría los peligros para que los evitasse. Siempre procuró aplacarle airado, y que no fuesse dañoso amigo. Es del Primero de los Reyes, capítulo diez y ocho. |

[4] David mostró amar a su pueblo y gente, pues de los tres males con que fue amenazado de parte de Dios por aver sido sobervio, contando el pueblo, no escogió hambre porque él no la sintiera y su gente sí, ni guerras, que fueran dañosas a sus soldados, estando a la mira, sino pestilencia, a la cual estava él sujeto como otro del pueblo. Y viendo la gente que moría y el ángel que los hería, postrado en tierra, dixo: "Yo soy el que pequé, éstos son ovejas inocentes, ¿qué mal hizieron? Buélvase tu mano contra mí y contra la casa de mi padre". Con esto se aplacó la ira divina mostrándose David justo en escoger la pena y prompto en padecerla. Es del Segundo de los Reyes, capítulo 24.

[5] Persiguiendo Jezabel a los profetas de Dios, Abdías recogió ciento dellos en una cueva y les dio de comer con grande peligro de su vida, porque si fueran descubiertos, él y ellos tenían cierta la muerte. De donde vino a que le favoreció Dios, dándole don de profecía y teniendo el cuarto lugar entre los doze Profetas Menores. Porque como dixo Jesucristo, y lo refiere San Mateo, capítulo décimo: "El que recibiere al profeta en nombre de profeta, al que le hospedare y favoreciere, recibirá premio de profeta". Es del Tercero de los Reyes, capítulo diez y ocho.

[6] Durando la esterilidad de Judea, quando a la boz de Elías se cerró el Cielo, y passaron tres años y medio sin llover una sola gota de agua, quitóle Dios al mismo Elías la ración y agua con que se sustentava, para que le fuesse forçoso ir a poblado, y viendo con sus ojos la necessidad y hambre de la tierra, se apiadasse y procurasse | | 82r el remedio. Es del Tercero de los Reyes, capítulo diez y siete.

[7] La caridad de Tobías hízose manifiesta en la captividad de Babilonia, porque a todos los puestos en ella y afligidos, de la manera que pudo les favoreció, ya con palabras de consuelo, ya con limosnas, ya dando sepultura a los muertos por aquella infiel gente. De aquí resultó que siendo buscado del rey Senaquerib para ser muerto, favorecido de Dios quedó libre él y su familia. Y muerto aquel tirano por orden de sus hijos, le fue restituida su hazienda porque no faltasse posibilidad para hazer bien a quien no faltava ánimo y desseo. Tobías piadoso fue libre entre sus enemigos; el rey cruel fue muerto de sus hijos. Es del Libro de Tobías, capítulo primero.

[8] El Salvador del mundo loó la caridad | y amor con su próximo del samaritano, que viendo un caminante que cayó en poder de ladrones herido y maltratado, le curó y llevó adonde sanasse. Es de San Lucas, capítulo 10.

[9] San Pablo grande caridad tenía, pues dixo escribiendo a los Romanos, capítulo nono, que desseava ser anatema o maldición por sus hermanos. Y no sólo tenía palabras, sino obras, pues todas sus peregrinaciones tuvieron este fin de convertir almas, y es cosa maravillosa las ciudades, las provincias y los reinos que paseó, siendo perseguido en diversas partes, preso y açotado, sin que por esso se cansasse, hasta que últimamente en Roma fue degollado. Todo lo cual, como dixo a su discípulo Timoteo, en la Segunda Carta, capítulo segundo, sufríalo por los escogidos, para que consiguiesen la Salud y Vida Eterna.

Lo dicho se colige de las Divinas Letras.