

ANÁLISIS BIOGRÁFICO Y LITERARIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ A LA LUZ DE SU PSICOPATOLOGÍA (I Y II)

F. J. ÁLVAREZ RODRÍGUEZ

Médico Psiquiatra y Doctor en Filología Hispánica
Servicio de Psiquiatría, Hospital de León. 24008 León

C. M. SILVA DIOS

Licenciada en Filología Hispánica
I.E.S. Ramiro II. La Robla. León

Se presenta un análisis psicopatológico sobre la *«noche oscura»* de san Juan de la Cruz a la luz de su obra en prosa, y se pone de manifiesto como esta purificación pasiva se corresponde claramente con la descripción puntual de la etiología, la clínica y la evolución de la depresión endógena. Se estudia también la personalidad de san Juan de la Cruz a la luz de su biografía y de su obra escrita y se pone en evidencia la existencia de una clara constitución obsesiva, tanto por los datos biográficos, como por el análisis del contenido de su obra o del aspecto formal de la misma.

Palabras clave: Noche oscura, S. Juan de la Cruz, depresión endógena, purificación pasiva, personalidad obsesiva.

Presentamos un estudio sobre uno de los más grandes hitos de la Literatura Española, una de esas creaciones geniales que jamás parece y que, desbordando los límites temporales y espaciales de la cultura que le vio nacer, se convierte en patrimonio de la Humanidad. Si bien no se trata de un personaje de carne y hueso, constituye uno de los máximos logros de nuestra creación literaria, sólo comparable al ingenioso Don Quijote.

Nos referimos a la *«noche oscura»*, ese gran hallazgo de san Juan de la Cruz que es reconocido y celebrado en la actualidad por toda la Literatura Universal. En efecto, la expresión del íntimo y profundo sufrimiento humano a través del símbolo de la noche, tal y como lo hace el gran místico y poeta carmelita, supone uno de los más logrados aciertos literarios y

artísticos del genio creador del hombre. Así, la noche sanjuanista ha sobrepasado todas las fronteras y cuando -en cualquier idioma- aparece la noche seguida del calificativo oscura, el lector piensa inmediatamente en aquellos versos inmortales del que sin duda es el primer poeta de la Lengua Española:

En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!... .

Cualquier fenómeno -incluido el místico- puede ser abordado desde muy diferentes puntos de vista: teológico, literario, psicológico... . Nuestro análisis versará sobre la noche tal y como aparece descrita en la obra *Noche oscura*, muy especialmente en el segundo libro de la misma. Pero lo haremos en esta ocasión desde el ángulo de la Psiquiatría, pues estamos convencidos de que «la noche pasiva» de san Juan de la Cruz encierra en su interior una clara descripción de la entidad clínica que en Psiquiatría se conoce como depresión endógena o depresión melancólica.

Nos veremos obligados, pues, a emplear la terminología precisa y específica propia de esta ciencia médica. Somos conscientes de que algunos de los vocablos empleados pueden ser fácilmente mal interpretados, especialmente si son sacados del contexto en que se hallan. Así por ejemplo, cuando hablemos de la personalidad obsesiva de san Juan de la Cruz cabe entender que tildamos al místico de maniático, de excéntrico o de chiflado, pues son éstas las acepciones -ciertamente erróneas- que algunas personas asignan a dichos términos. Nos vemos, pues, en la necesidad de hacer una defensa del léxico específico empleado.

Curiosamente algo parecido ocurrió con la obra de san Juan de la Cruz, cuya dura terminología mística podía ser también fácilmente distorsionada, por lo que se hizo necesario incluir en la publicación de sus obras una explicación y justificación en defensa del léxico utilizado. Así, la edición *princeps*, publicada en Alcalá de Henares en 1618, contiene unos “apuntamientos y advertencias en tres Discursos para mas facil inteligencia de las Frasis misticas, y doctrina de las Obras Espirituales de nvestro

Venerable P. F. Ivan de la Cruz”, a cargo del padre Fray Diego de Jesús Salablanca, en los que se señala:

La doctrina de NUESTRO VENERABLE PADRE en esta materia de circuncidar, cercenar, mortificar, defapropiar, deshazer, aniquilar a una Alma, es tan particular, tan penetradora, y (fi dezir fe puede afsi) tan fin piedad en cortar y apartar todo lo que no es purifismo Efspiritu, que espanta a quien la lee (DIEGO DE IESVS SALABLANCA, 1618, 617).

Consciente de que tan singular materia ha requerido de una lexicología muy peculiar por parte de san Juan de la Cruz, el P. Salablanca se siente en la necesidad de defenderla, a fin de prevenir una interpretación inadecuada de la misma:

Cada Arte, Facultad, o Ciencia tiene sus Nombres, Terminos, y Frasis. Y como en la verdad fe conuenga, fe ha de dexar a los Profesores de las Facultades libertad, para que puedan ufar de sus Frasis, y Terminos (DIEGO DE IESVS SALABLANCA, 1618, 622).

Lo mismo cabe decir del léxico empleado en nuestro estudio: se trata del vocabulario técnico propio de la Psiquiatría, disciplina a través de la cual analizamos la figura de san Juan de la Cruz y, por duro que pueda parecer, bueno será si nos sirve para alcanzar un mayor conocimiento de su vida y de su obra. Concluimos, pues, este alegato en favor de nuestra terminología con las palabras de san Agustín citadas por el padre Salablanca:

Y afi fi con terminos, aunque parezca impropios y barbaros, fe consigue efto mejor; buenos fon: y quien entendiendo la verdad por ellos, reprehendio al que fe la dio a entender, defagradecido es (DIEGO DE IESVS SALABLANCA, 1618, 623).

Señalemos, para finalizar esta introducción, que casi todas las citas de san Juan de la Cruz están tomadas de la Decimotercera Edición de las *Obras Completas* de san Juan de la Cruz, de la Biblioteca de Autores Cristianos, publicada en Madrid en 1991. Utilizamos las siglas y signos

convencionales que ofrece dicha edición para su localización. Sólo en contadas ocasiones manejaremos otras ediciones y haremos, entonces, referencia expresa a la edición utilizada.

Y sin más, iniciamos ya la exposición de nuestro trabajo y lo hacemos con una llamativa y contundente sentencia de ese gran conocedor de san Juan de la Cruz que es Fernando Urbina:

En san Juan de la Cruz, en su vida, en su obra hay un enigma cuyo misterio no ha sido capaz de desentrañar hasta hoy la crítica moderna... (F. URBINA, 1982, 69).

Pues bien, estamos convencidos de que nuestro estudio arrojará nueva y abundante luz con la que descifrar y comprender buena parte de este enigma.

La tesis que defendemos, y que aparece reiterada una y otra vez a lo largo de todo el trabajo, es clara y precisa: la fenomenología de la «noche oscura» que describe san Juan de la Cruz, especialmente la fenomenología de la noche pasiva del espíritu, tal y como aparece en el libro segundo de *Noche oscura*, se corresponde claramente con la sintomatología de la depresión endógena.

Pero sostenemos, no sólo que san Juan de la Cruz describe depresiones endógenas en su obra, sino que postulamos además que narra las depresiones que él mismo padeció a lo largo de su vida. Es esta segunda parte de nuestra tesis la que resulta francamente novedosa y de la que se pueden extraer conclusiones nuevas y clarificadoras sobre la vida y la obra de nuestro místico.

Sostener que el proceso psíquico que la Mística engloba bajo la denominación «noche oscura» se corresponde con lo que la Psiquiatría califica como depresión, no es ninguna novedad. De hecho, existen numerosos y cualificados estudios anteriores al nuestro que mantienen y defienden esta proposición.

Citemos en primer lugar a William James, quien -en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa*, publicada en 1902- aborda el problema de los distintos tipos de piquismo y su mayor o menor inclinación hacia

lo religioso. Desde este prisma contempla una Humanidad dividida en almas sanas por un lado y enfermas por otro y afirma:

El método que consiste en apartar la atención del mal y vivir simplemente a la luz del bien es espléndido mientras funciona [...]. No obstante fracasa sin remedio cuando llega la *melancolía* y es inadecuado como doctrina filosófica porque los hechos malignos que rechaza considerar constituyen una porción genuina de la realidad y, después de todo, pueden ser la mejor clave para descubrir el significado de la vida y, posiblemente, los únicos en abrir los ojos a los estratos más profundos de la verdad [El subrayado es nuestro] (W. JAMES, 1994, 105).

James entiende por melancolía lo mismo que entendemos nosotros por depresión endógena, pues melancolía era el término todavía más común en su época para denominar a esta enfermedad. James, por tanto, describirá la melancolía con los mismos síntomas con que caracterizamos actualmente la depresión endógena.

Una angustia activa y positiva, una especie de neuralgia psíquica totalmente desconocida en la vida sana [...]. Unas veces predomina en ella la aversión, otras el aburrimiento y la exasperación, o la autodesconfianza y desesperación, o la sospecha, ansiedad, inquietud, miedo. El paciente puede rebelarse o someterse, puede autoacusarse o culpar a poderes externos, y puede ser atormentado o no por el enigma teórico que supone la razón del sufrimiento (W. JAMES, 1994, 118-9).

Pues bien, para él el sufrimiento que proporciona esta enfermedad constituye «la mejor clave para descubrir el significado de la vida» y para «abrir los ojos a los estratos más profundos de la realidad». En definitiva, el sufrimiento que proporciona la enfermedad melancólica es el camino adecuado para llevar a cabo el proceso místico. Así, sostiene:

Una vida religiosa tiende a hacer a la persona excepcional y excéntrica. No hablo en absoluto del creyente religioso corriente [...]. Más bien hemos de buscar las experiencias originales. Estas experiencias sólo las encontramos en los individuos para los que la religión no se da como una costumbre sin vida, sino como una fiebre aguda. Esos individuos son «genios» en el aspecto religioso [...]. Estos genios frecuentemente mostraron síntomas de inestabilidad nerviosa [...]. Con frecuencia en-

traron en éxtasis, oyeron voces, tuvieron visiones o presentaron todo tipo de peculiaridades clasificadas ordinariamente como patológicas (W. JAMES, 1994, 16).

James es el primer autor que rompe claramente con la disyuntiva hasta entonces preponderante en la inmensa mayoría de los trabajos científicos y filosóficos que se ocupaban de las relaciones entre mística y enfermedad mental, según los cuales, o se trataba de un fenómeno místico, o era un proceso psicopatológico, pero de ninguna manera ambas cosas a la vez. Él no tiene inconveniente en asimilar fenómeno místico y fenómeno psicopatológico como un mismo proceso, sin que por ello pierda aquél un ápice de su valor.

Otro autor que equipara el proceso místico -o al menos una parte del mismo- con la depresión, y que supone, con respecto a William James, un paso más en esta dirección, es Henri Delacroix. Delacroix, en su obra *Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme*, publicada en 1908, distingue tres períodos en el camino místico: un primera etapa de exaltación contemplativa, que suele iniciarse con la conversión y está toda ella cargada de visiones y experiencias gozosas. Una segunda fase en la que predomina la purificación dolorosa y, finalmente, una tercera y última que es el estado teopático o de unión amorosa.

Pues bien, dedica un capítulo entero a lo que él denomina "*les peines mystiques*" (H. DELACROIX, 1908, 325), en el que sostiene cómo este segundo período de purgación dolorosa por el que discurre el caminar místico se corresponde claramente con una depresión:

Ante estos abismos de dolor, de horror, ante estas tinieblas, ante tales pruebas como las que vemos descritas, uno piensa inmediatamente en una crisis de melancolía consecutiva a la exaltación inmediatamente precedente (H. DELACROIX, 1908, 328).

Califica literalmente este período de *lypémanie*, que es el término propuesto por Esquirol para sustituir al de *mélancolie*, por haber ido este último ampliando más y más sus límites y haber sufrido así un claro desgaste semántico:

Si lo que tenemos ante nosotros es un largo período de lipemania, podemos concluir por tanto que este segundo estado que nos describen los místicos está todo el fuertemente teñido de lipemania [...]. ¿La muerte mística, la aniquilación del yo, no sería sino una crisis de melancolía? (H. DELACROIX, 1908, 336).

Laignel-Lavastine y su estudio de las relaciones entre la melancolía y la mística supone un nuevo avance respecto a los autores anteriores. En efecto: James habla por primera vez de depresión y mística como fenómenos concomitantes; para Delacroix el segundo período del proceso místico cabe concebirlo de forma prácticamente sistemática como una depresión o lipemania. Pero Laignel-Lavastine da un paso más y nos habla ya claramente de depresiones en la noche oscura de san Juan de la Cruz.

Efectivamente, este psiquiatra y profesor de la Facultad de Medicina de París -en un congreso celebrado en 1937 con el significativo título *Illuminations et Sécheresses*- presenta una ponencia titulada “Concomitance des états pathologiques et des «trois signes»”. Se refiere este trabajo a las tres famosas señales que san Juan de la Cruz coloca en 2S 1 y en 1N 9 como mojón destacado que separa la meditación u oración discursiva de la oración contemplativa, y que supone el paso del espiritual del estado de principiante al estado de avanzado.

¿Y cuáles son estas tres señales?: La primera consiste en que el espiritual “no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla en alguna de las cosas criadas” (1N 9, 2). La segunda estriba en que “trae la memoria en Dios con la solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás, como se ve con aquel sinsabor en las cosas de Dios” (1N 9, 2). La tercera en “no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación (como solía) , aunque más haga en su parte” (1N 9, 8).

Pues bien, para Laignel-Lavastine el momento del proceso místico en el que aparecen las tres señales de san Juan de la Cruz se corresponde claramente con el inicio de un cuadro depresivo. Así, afirma literalmente:

En esta especie de alienación del ser se tiene la impresión de que el suelo falta. Los apoyos, tanto interiores como exteriores, han desaparecido. Juan de la Cruz describe admirablemente esta espantosa ansiedad, y la denomina «angustia del vacío». Ahora bien, la angustia del vacío es característica de un estado depresivo corriente. Es necesario pues admitir una tercera posición respecto a los fenómenos de sequedad, una posición no de exclusión [...]. Las depresiones mórbidas y las evasiones del alma son a menudo concomitantes (LAIGNEL-LAVASTINE, 1937, 155).

El avance en la investigación sobre las concomitancias entre depresión y «noche oscura», como vemos, se va realizando de forma progresiva, por etapas. Pues bien, la última fase de esta progresión corresponde al trabajo de Mireille Mardon titulado *Les épreuves spirituelles de la «nuit de l'esprit» selon St. Jean de la Croix et leurs rapports avec la mélancolie*, publicado en 1982 en la Universidad de Marsella como memoria para obtener el título de Médico Especialista en Psiquiatría.

Nos encontramos con este estudio cuando ya habíamos realizado buena parte del borrador del presente trabajo. Si lo hubiéramos descubierto antes es probable que nunca hubiésemos llevado a cabo el nuestro, pues se corresponde exactamente con nuestro punto de partida: el análisis de la depresión endógena en la «noche pasiva del espíritu» tal y como la describe san Juan de la Cruz en su obra *Noche oscura*.

Mireille Mardon va repasando uno por uno los síntomas que constituyen el núcleo de la depresión y los va cotejando con la descripción que hace san Juan de la Cruz de la «noche pasiva del espíritu». Nos habla así de la tristeza melancólica, de la inhibición, de la alteración de la vivencia del tiempo, el vacío afectivo, el peso del pasado y la culpa... . Y concluye:

La mayoría de los puntos evocados por los fenomenólogos a propósito de la melancolía parecen coincidir con las descripciones que san Juan de la Cruz nos ofrece de la vivencia de la noche del espíritu [...]. Son tantos los rasgos comunes a ambas experiencias que nos colocan ante una analogía desconcertante (M. MARDON, 1982, 93-94).

Digámoslo una vez más: es el mismo punto de partida que el nuestro. Nos encontramos aquí con otro psiquiatra que leyendo la «noche pasiva

del espíritu» de san Juan de la Cruz no pudo por menos que ver allí la descripción nítida y detallada de la fenomenología de la depresión melancólica.

Tras Mireille Mardon ha habido otros autores que igualmente han calificado la noche pasiva sanjuanista de depresión, pero estos trabajos ya no suponen prácticamente progreso alguno sobre lo dicho anteriormente. Nos estamos refiriendo a E. OTT (1982) con su monografía *Die dunkle Nacht der Seele. Depression?*, a D. TURNER (1988) con su artículo "St. John of the Cross and depression", publicado en la revista *The Downside Review* o a M. J. MEADOW (1991) con el artículo "The Dark Side of Mysticism: Depression and «The Dark Night»" en la revista *Psychology and Christianity*.

Queda claro, pues, que afirmar que la descripción que hace san Juan de la Cruz de la noche del alma se corresponde con la descripción que los psiquiatras hacen de la depresión endógena, no supone decir nada nuevo en absoluto. Lo realmente novedoso de nuestra tesis es únicamente la segunda parte de la misma: el aplicar esas depresiones al propio san Juan de la Cruz, el afirmar que san Juan de la Cruz describe las depresiones que él mismo ha padecido y, por tanto, el tratar de interpretar cómo pueden haber afectado esas depresiones a su vida y a su obra.

Y ¿en qué datos nos apoyamos nosotros para sostener esta segunda parte de nuestra tesis? ¿Cuáles son las razones que nos permitirán defender la misma?

I. LA DEPRESIÓN EN SAN JUAN DE LA CRUZ

Nos basamos en primer lugar en el profundo nivel de conocimiento que posee san Juan de la Cruz acerca de la depresión endógena, como lo pone de manifiesto el relato tan preciso que hace de dicha enfermedad a lo largo de su obra en prosa, muy especialmente en el segundo libro de *Noche oscura*.

Otros místicos anteriores a él, al hablarnos de las penas que ha de sufrir el alma en su camino de unión con Dios, nos ofrecen una lograda descripción del cuadro clínico de la depresión. Podemos citar, entre otros muchos a JUAN CASIANO (1958) en *Las Colaciones*, JUAN TAULER (1984.) en *Las Instituciones*, el BEATO ENRIQUE SUSO (1899.) y SAN IGNACIO DE LOYOLA (1992.) en sus respectivas *Autobiografías* y, finalmente, SANTA TERESA DE JESÚS (1986.), que describe sufrimientos propios de la depresión en distintos momentos de su obra. Algunos de ellos, como Casiano, Tauler, Suso o el propio san Ignacio nos ofrecen una espléndidas descripciones de lo nuclear de la depresión endógena. Ahora bien, ninguno alcanza, ni por asomo, el nivel de profundidad, precisión y detalle que logra san Juan de la Cruz en la descripción de esta enfermedad.

No sólo nos aclara el místico carmelita la etiología endógena de la misma, no sólo nos dibuja con detalle cada uno de los síntomas fundamentales que configuran el cuadro clínico, no sólo nos describe la evolución que va a seguir este proceso, sino que además introduce aquí y allá diferentes precisiones clínicas que suponen un conocimiento profundo de la enfermedad, propio del clínico avezado o -también- de quien la ha padecido.

Lo endógeno

Fijémonos en primer lugar en el origen endógeno del proceso. Para ello revisemos primero, aunque sea brevemente, el concepto psiquiátrico de endógeno. Etimológicamente el término es obvio:

Se encuentra *ενδο- γενος* = *intus genitus, domi natus*, por primera vez en una inscripción délfica. Con arreglo a ello «endógeno» significa «en el interior (en casa)-nacido». «Endon» es origen y en este sentido también «de donde se procede», lo que concibe lo original en el hombre” (H. TELLENBACH, 1976, 33-4).

Pese a esta aparente claridad etimológica no resulta fácil precisar qué entiende la psiquiatría por endógeno. Inicialmente nace este concepto como haciendo referencia a un determinado origen o etiología del proceso que se está analizando. Tellenbach señala a este respecto:

A principios de siglo aparece en psiquiatría el concepto de *endógeno*. Junto al soma y a la psique, pues, se presenta un «endon» como tercer «campo de causas». Su caracterización es, en principio, extremadamente incierta. Parece pertenecer a la región del soma [...], parece desplegar en lo somático procesos muy determinados, si bien aún no demostrables, de los que proceden aquellas notables alteraciones de lo psíquico que se designan como psicosis endógenas [...]. Hasta ahora lo endógeno viene a ser lo criptógeno propiamente dicho (H. TELLENBACH, 1976, 38).

Lo endógeno vendría caracterizado, según H. TELLENBACH (1976, 36-44), por los siguientes elementos: el carácter rítmico del proceso; la importancia que adquiere dentro del mismo todo lo relativo a la cinesis del acontecer vital, con un tiempo inmanente francamente enlentecido o, incluso, detenido del todo; el carácter de globalidad del proceso, que afecta a la persona íntegramente; finalmente, la vinculación de dicho proceso a las etapas de maduración.

Conforme a esto sería la depresión endógena una enfermedad procesual con las siguientes características:

- Proviene del interior del organismo y parece actuar en el terreno de lo somático.
- Tiene un carácter marcadamente hereditario.
- Cursa mediante fases que aparecen y desaparecen, sin causa aparente que justifique el comienzo o terminación de las mismas.

- Supone una afectación global de la persona. Cuando la enfermedad incide sobre el paciente se produce un cambio global en su persona, con sintomatología tanto en el terreno psíquico como en el somático.

- Su evolución es independiente de las circunstancias externas, lo que le confiere su aspecto de críptico e inexplicable.

- Responde bien a los tratamientos somáticos.

Pues bien, veamos como nos describe san Juan de la Cruz, al hablar de la noche pasiva del espíritu, este origen endógeno, pasivo e involuntario del proceso con todo detalle. Respecto a la procedencia del mismo no se cansa de repetir una y otra vez que tiene su fuente exclusivamente en Dios que es quien pone al alma en esta situación a fin de purgarla, y de ahí la denominación de *pasiva*:

Conviénele al alma entrar en la segunda noche del espíritu, donde [...] le han de hacer caminar en oscura y pura fe (2N 2, 5).

Esta noche es una oscura influencia de Dios en el alma [...] en que de secreto enseña Dios a el alma [...] sin ella hacer nada ni entender cómo (2N 5, 1).

Es decir, esta segunda noche -como la depresión endógena- es un proceso pasivo en el que el sujeto se ve inmerso de una manera totalmente ajena a su voluntad. La única posibilidad que le queda a quien se encuentra sometido a esta dolorosa situación es padecerla resignadamente o rebelarse contra ella, pero nada puede hacer ni para evitarla, ni tampoco para procurarla. Para el místico proviene de Dios y para el psiquiatra del «endon». Insiste el santo repetidas veces en ese origen involuntario e impredecible de la noche:

Y desta manera va purgando Dios a algunas almas [...] *metiéndolas* a ratos interpoladamente en esta noche de contemplación y purgación espiritual, *haciéndole anochecer y amanecer a menudo* [El subrayado es nuestro] (2N 1, 1).

Nunca entra el espiritual en esta noche por propia decisión: es Dios quien lo conduce allí, es exclusivamente la voluntad divina la que determina que anochezca o amanezca. El que los tormentos se acentúen o se debiliten ocurre siempre por decisión ajena.

La clínica

Pasemos a analizar ahora la clínica del cuadro, las manifestaciones psíquicas del mismo y comprobemos si también en este terreno persiste la analogía. Digamos antes de nada que muchos autores no aceptan lo endógeno tal y como lo hemos caracterizado, es decir, como haciendo referencia a la etiología. Así, señala D. BARCIA (1982, 210):

Endógeno no es por tanto un factor etiológico. Etiológico es siempre algo somático o psíquico. Endógeno es el «marco» donde estos factores inciden.

Para estos autores lo endógeno se refiere solamente al marco interno en el que se desarrolla el proceso en cuestión, independientemente de que dicho proceso pueda obedecer a determinadas causas ambientales u orgánicas. De hecho en la clínica nos encontramos frecuentemente con depresiones que, si bien reúnen los elementos que caracterizan a los procesos endógenos, no obstante aparecen en clara relación con situaciones causales desencadenantes. Por eso afirma N. Andreasen:

A la vista de estos hechos, hay una corriente de opinión, cada vez más fuerte, que tiende a definir el carácter de endogeneidad de la depresión desde un punto de vista fenomenológico, es decir, por los rasgos clínicos, y a ignorar en la definición el papel de los factores precipitantes (N. ANDREASEN, 1985, 74).

Sea como fuere, el grupo de las depresiones endógenas sigue conservando su validez, independientemente de que al término endógeno le sigamos atribuyendo la connotación de etiológico o no. En efecto, tal y como habían sido delimitados estos procesos por los autores clásicos a principios de siglo, poseen una serie de características clínicas y evoluti-

vas que permiten diferenciarlos de otros tipos de depresión. Por eso dice N. Andreasen:

La mayor parte de los clínicos experimentados están convencidos de que hay un tipo de pacientes severamente deprimidos cuya conducta futura se puede predecir con mucho acierto a partir de su cuadro clínico actual. Es decir: los clínicos opinan que se puede identificar un grupo de pacientes muy deprimidos, a los que unos llaman tipo A (Kendell, 1976) y otros endógenos, psicóticos o maniacodepresivos, que responden bien a los antidepresivos y a la TEC y que probablemente conseguirán recobrar al 100%. Esta observación ha sido sostenida no sólo por los clínicos, sino también por los investigadores, con una sólida base de datos (N. ANDREASEN, 1985, 70).

Y ¿cuáles son los rasgos clínicos que caracterizan las depresiones endógenas, los síntomas que permiten definirla? Juan José López-Ibor Aliño enumera los siguientes:

Los síntomas que caracterizan mejor el grupo endógeno son la inhibición, la falta de reacción emocional, la gravedad del humor depresivo, la pérdida de interés, el pensamiento delusivo, la cualidad peculiar del estado afectivo, los sentimientos de culpa, el despertar temprano, la dificultad de concentración, el empeoramiento matutino, la incapacidad para llorar y el aislamiento social (J. J. LÓPEZ-IBOR ALIÑO, 1982, 956).

Pues bien, excepto el despertar temprano y el empeoramiento matutino, son los mismos síntomas que nos ofrece san Juan de la Cruz como conformando la fenomenología de la noche pasiva del espíritu.

Por tanto, ya escojamos una u otra acepción de endogeneidad -la clínica o la etiológica- ambas se cumplen y se encuentran plenamente representadas en la concepción sanjuanista de la noche pasiva del espíritu.

Analicemos los síntomas. Para muchos autores el síntoma primordial de la depresión endógena sería el *humor depresivo*, que viene representado por la *tristeza*. Pero no se trata de una tristeza normal como la que podemos experimentar ante una situación de duelo o pérdida, sino más bien de una dolorosísima vivencia que tiene su origen en lo más profundo del ser

y que afecta a la globalidad de la persona, tanto en su vertiente psíquica, como somática: es la *tristeza vital* de la depresión endógena. En efecto, K. SCHNEIDER (1970, 79) distingue, frente a “la tristeza por algo” de las depresiones reactivas, “la *tristeza vital* de los ciclotímicos, la cual domina con frecuencia todo el cuadro clínico y es localizada en la cabeza, en el pecho, en el epigastrio”.

Pues bien, san Juan de la Cruz concibe igualmente el sufrimiento de la noche pasiva del espíritu como algo que está enraizado en lo más profundo del ser, en el «hondón del alma», que dirían los místicos renano-flamencos, y que afecta a la totalidad de la persona. No lo llama *tristeza vital*, pero le añade el calificativo *sustancial* para referirse exactamente al mismo hecho, a un dolor que viene de lo más profundo del psiquismo:

Las tinieblas que aquí padece son profundas y horribles y muy penosas, porque, como se sienten en la profunda sustancia del espíritu, parecen tinieblas sustanciales (2N 9, 3).

Siente este grande deshacimiento en la misma sustancia del alma (2N 6, 6).

[...] en el infinito centro de la sustancia del alma tocó el cauterio, abrasando todo lo que se pudo abrasar.... (LB 2, 8).

Muchos autores prefieren hablar de *dolor moral* más que de *tristeza*, pues lo característico es que todas las vivencias que discurren por la mente del enfermo, éste las experimenta con intenso padecimiento psíquico. En efecto, cabe afirmar que es condición, tanto de la noche pasiva del espíritu como de la depresión endógena, el que todo cuanto discurra por la mente del sujeto tenga un carácter intensamente doloroso. Veamos algunas de las descripciones que hace San Juan de la Cruz de este profundo e ineludible sufrimiento:

[...] de tal manera la destrica y de [scuece] la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel (2N 6, 1).

Porque, verdaderamente cuando esta contemplación purgativa aprieta, sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy a lo vivo (2N 6, 2).

Si Dios no ordenase que estos sufrimientos, cuando se avivan en el alma, se adormeciesen presto, moriría muy en breves días [...]; porque de éstos son los que de veras descienden al infierno viviendo (2N 6, 6).

[...] de tal manera pena en su flaqueza, que poco menos desfallece; [...] porque el sentido y el espíritu, así como si estuviese debajo de una inmensa y oscura carga está penando y agonizando tanto, que tomaría por alivio y partido el morir (2N 5, 6).

Esta última cita resulta especialmente interesante, pues en ella hace referencia san Juan de la Cruz a los deseos de muerte, a lo que los psicopatólogos califican de "ideas de suicidio pasivo" (A. BECK, 1976, 28), que el enfermo expresa mediante afirmaciones tales como «estaría mejor muerto», «quisiera estar muerto»... «tomaría por alivio y partido el morir».

Uno de los síntomas más característicos de la depresión endógena y que mayor sufrimiento provoca al enfermo es lo que los psicopatólogos conocen como "bloqueo afectivo o falta de reacción emocional" (LÓPEZ-IBOR ALIÑO, 1982, 952). El enfermo se lamenta amargamente de que ya no es capaz de responder con afecto adecuado ante las distintas sollicitaciones del ambiente como lo hacía antes:

1. No logra disfrutar con nada de lo que antes le producía placer. Es la "anhedonia", término propuesto por Théodule Ribot a mediados del siglo pasado (W. JAMES, 1994, 117).

2. Pero igualmente se queja de que tampoco consigue experimentar otros sentimientos como los de tristeza, alegría, nostalgia... . K. JASPERS (1973, 136) denomina "apatía" a esta incapacidad para vivenciar los afectos, dándole al término

a-patía su sentido literal de ausencia de pathos, y lo describe como un “torturante sentir que no se siente”.

3. La denominación varía con los diferentes autores, pero siempre se refieren a la misma dolorosa imposibilidad: Krafft-Ebing emplea el término “anestesia afectiva”; Janzarik, “empobrecimiento afectivo” y Lange lo designa como “vacío afectivo” (LÓPEZ-IBOR ALIÑO, 1982, 952).

Pues bien, “vacío afectivo” es exactamente la misma designación que emplea repetidas veces san Juan de la Cruz para referirse a este fenómeno. Efectivamente, este vacío no sólo aparece reiteradamente en la noche sanjuanista, sino que el propio san Juan de la Cruz le confiere una gran importancia como mecanismo de purificación. Cuando llega esta “viva muerte de cruz” (2S 7, 11) que es la noche pasiva del espíritu, el alma ha de ser purgada de manera absoluta y completa. Para ello será necesario llegar hasta la total aniquilación de sus propias formas naturales de aprehender y conocer el mundo. El alma será privada de sus mismas potencias -entendimiento, memoria y voluntad- que quedarán así en un vacío absoluto. Se trata del mismo vacío que experimentan los enfermos depresivos, los cuales tienen la dolorosa impresión de que no son ya capaces de pensar, de discurrir o de sentir nada. San Juan de la Cruz se hace eco de esta necesidad de vaciamiento una y mil veces:

[...] conviene que el alma sea puesta en vacío y pobreza, y desamparo de todas esas partes, dejándola seca, vacía y en tinieblas; porque la parte sensitiva se purifica en sequedad, y las potencias en su vacío de sus aprehensiones, y el espíritu en tiniebla oscura (2N 6, 4).

[...] siente en sí un profundo vacío y pobreza [...]; sequedades y vacíos de las aprehensiones de las potencias (2N 6, 4).

Todo lo cual hace Dios por medio de la oscura contemplación, en la cual no sólo padece el alma el vacío y suspensión de estos arrimos naturales y aprehensiones, que es un padecer muy congojoso (2N 6, 5).

Pues ni más ni menos hace este rayo de contemplación en el alma, que, embistiendo en ella con su lumbré divina, excede la natural del alma, y en esto la oscurece y priva de todas sus aprehensiones y afecciones naturales; y así no sólo la deja oscura, sino vacía según las potencias y apetitos, así espirituales como naturales (2N 8, 4).

Además de describir el vacío afectivo, explicita igualmente la *anhedonia* que dicho vacío comporta:

[...] privándola del sentido y gusto que antes sentía... (2N3, 3).

[...] pues tiene Dios tan destetados los gustos y tan recogidos, que no pueden gustar de cosa que ellos quieran (2N 11, 3).

En una ocasión llega san Juan de la Cruz a atribuir esta anhedonia, no a la purgación de la noche, sino que -al igual que nosotros- la interpreta como un síntoma de la melancolía:

[...] porque este no gustar de cosa de arriba ni de abajo podría provenir de alguna indisposición o humor melancólico, el cual muchas veces no deja hallar gusto en nada (1N 9, 2).

Pero no sólo describe san Juan de la Cruz el vacío afectivo y la anhedonia con todo detalle, sino que alcanza tales niveles de precisión en este punto que parece estuviésemos escuchando a un avezado psicopatólogo. En efecto, los clínicos ponen de manifiesto cómo uno de los múltiples efectos de esta incapacidad para experimentar afectos consiste en la imposibilidad del enfermo para el llanto: el paciente constata con profundo dolor que no puede llorar, que está “más allá de las lágrimas” como señala M. HAMILTON (1985, 21). Es la “depresión seca” de A. BECK (1976, 19). Escuchemos una reflexión de López Ibor sobre el carácter intensamente doloroso de esta impotencia para el llanto:

Cuando nos tropezamos con una desgracia, la vida aparece como un valle de lágrimas. Pero llorar es ya empezar a curarse. Llorar es una elaboración vital, una catarsis, una digestión del sufrimiento. El sufrimiento sin lágrimas de la melancolía es algo profundo, más profundo e inefable. Nunca la criatura siente su propia miseria con más intensidad (J. J. LÓPEZ IBOR, 1973, 62).

Comparémosla ahora con otra de san Juan de la Cruz sobre el mismo punto:

De aquí es que trae en el espíritu un dolor y un gemido tan profundo, que le causa fuertes rugidos y bramidos espirituales, pronunciándolos a veces por la boca, y resolviéndose en lágrimas cuando hay fuerza y virtud para poderlo hacer, aunque las menos veces hay este alivio (2N 9, 7).

López Ibor habla de catarsis y san Juan de la Cruz de alivio, pero los dos se están refiriendo al mismo fenómeno psíquico.

Hasta aquí la alteración de la afectividad del deprimido endógeno, esa peculiar cualidad del humor que se acompaña de un profundo vacío afectivo. Junto a esta alteración afectiva, el otro gran polo de la depresión endógena lo constituye la *inhibición psicomotriz*. Todos los autores destacan esta incapacidad para la acción del enfermo depresivo. Y no sólo se trata de una impotencia para la acción exterior sino que igualmente aparece una imposibilidad para el pensar o para el recordar. Henri Ey describe así esta *inhibición psicomotriz*:

El melancólico se siente incapaz de querer, se abandona a la inercia. La astenia alcanza tal grado que el enfermo no tiene fuerza para moverse, para vestirse. La inhibición psíquica es el síntoma más constante. Tratándose de una reducción global de todas las fuerzas que orientan el campo de la conciencia, constituye una especie de parálisis psíquica; la ideación es lenta, las asociaciones dificultosas, la evocación penosa [...]. El lenguaje está también bloqueado (H. EY, 1969, 242-3).

El enfermo, pues, permanece inmóvil y lentificado en todas sus funciones psíquicas. Esta inhibición psicomotriz resulta enormemente penosa para el paciente.

Pues bien, analicemos ahora cómo describe san Juan de la Cruz esta sintomatología. Señalábamos al hablar del bloqueo afectivo la importancia que concede el místico al vaciamiento de las potencias del alma, no sólo del contenido, sino aun del mismo continente. Para que la limpieza sea todo lo absoluta que se requiere en esta amarga purgación del espíritu, el alma ha de perder hasta la propia capacidad de pensar, recordar o actuar. He ahí por qué en la noche sanjuanista aparece la misma completa inhibición psicomotriz que en la depresión endógena. Veamos con qué nitidez describe san Juan de la Cruz este segundo gran polo de la sintomatología depresiva:

[...] desnúdales de las potencias y afecciones y sentidos, así espirituales como sensitivos, así exteriores como interiores, dejando a oscuras el entendimiento, y la voluntad a secas, y vacía la memoria, y las afecciones del alma en suma aflicción, amargura y aprieto... (2N3, 3).

En pobreza, desamparo y desarrimo de todas las aprehensiones de mi alma, esto es, en oscuridad de mi entendimiento y aprieto de mi voluntad, en aflicción y angustia acerca de la memoria, dejándome a oscuras en pura fe... (2N 4, 1).

Beck destaca de esta inhibición lo que él denomina *parálisis de la voluntad*. Se presenta en el 86 % de las depresiones graves:

En los casos de depresión intensa hay una completa parálisis de la voluntad. El paciente no siente ningún deseo de hacer nada, ni siquiera los actos esenciales para la vida. Como consecuencia permanece inmóvil, a menos que otros lo impulsen o lo obliguen a levantarse. A veces hay que sacarlo de la cama, lavarlo, vestirlo o alimentarlo. En casos extremos hasta la comunicación queda bloqueada (A. BECK, 1976, 26-7).

La noche pasiva del espíritu conlleva igualmente esta parálisis de la voluntad. Así, encontramos a san Juan de la Cruz describiéndonos este no poder de la inhibición con todo detalle:

Pero hay aquí otra cosa que el alma aqueja y desconsuela mucho, y es que, como esta oscura noche la tiene impedidas las potencias y afecciones, ni puede levantar afecto ni mente a Dios, ni le puede rogar. Dios es el que acude aquí haciendo pasivamente la obra en el alma; por eso ella no puede nada; de donde ni rezar ni asistir con advertencia a las cosas divinas puede, ni menos en las demás cosas y tratos temporales (2N 8, 1).

Cuando esta inhibición y esta abulia son llevadas al máximo los clínicos hablan de *estupor melancólico* o *melancolía estuporosa*, en la que, como señala Henri Ey:

[...] alcanza su máximo la inhibición psicomotriz. El enfermo está absolutamente inmóvil: no habla, no come, no hace ningún gesto ni movimiento. Su cara se mantiene fijada en una expresión de dolor y desespero (H. EY, 1969, 246).

Pues bien, también de este cuadro clínico nos suministra san Juan de la Cruz una referencia clara y precisa, manifestando de nuevo un conocimiento en extremo detallado de los entresijos de la depresión endógena:

Tiene no sólo esto, sino muchas veces tales enajenamientos[...] que se pasan muchos ratos sin saber lo que se hizo ni qué pensó, ni qué es lo que hace ni qué va a hacer, ni puede advertir, aunque quiera, a nada de aquello en que está (2N 8, 1).

San Juan de la Cruz -modelo de precisión en el uso del lenguaje -no tiene reparos en catalogar esta "horrenda noche" (2N 1, 1) del espíritu de verdadero trastorno mental y emplea aquí la palabra enajenamientos para describir el estado psíquico en que se encuentra el espiritual que atraviesa por ella. Nos describe enajenamientos de tal magnitud que llevan al sujeto a pasar largos ratos inmóvil, como si estuviera ausente, sin actividad alguna, sin respuesta al entorno, habiendo perdido la capacidad para advertir lo que le rodea, «a nada de aquello en que está». En suma: una precisa y preciosa descripción del estupor melancólico.

Otro síntoma central de la depresión endógena son las *ideas de autodesvalorización* y los *sentimientos de culpa*. Casi nunca faltan y ocurren,

según A. BECK (1976, 21-2), en el 87% de las depresiones graves. El enfermo tiene el firme convencimiento de que está lleno de tachas morales y se siente fuertemente culpable por ello.

Esta intensa culpa del melancólico parece tener su origen en la inhibición psicomotriz y en la impotencia que la misma entraña. Así, señala H. TELLENBACH (1976, 188): "es una culpa primaria a causa de ese no poder intrapsicótico". A partir de allí la culpa se extiende en sentido retrógrado y acaba por referirse a todo el pasado. El sujeto termina por sentirse el más culpable y miserable de todos los mortales. Aparecen las ideas delirantes de ruina física, de ruina económica y de ruina moral. Cada paciente estructurará el delirio en torno a los temas que han sido importantes y que ocupaban su mente mientras estaba sano. Así, un enfermo se ve acabado, su enfermedad es irrecuperable, ya nada se puede hacer por salvarlo... . Otro cree estar completamente arruinado, lo ha perdido todo y se halla en la más absoluta de las miserias... . Un tercero se siente el mayor pecador del mundo, ya no hay posibilidad de misericordia para él, está definitivamente condenado... .

Pues bien, en san Juan de la Cruz vemos aparecer esta ideación delirante de culpa característica de la depresión melancólica, cuyo contenido girará ¡cómo no! en torno a la moralidad y al pecado:

Siéntese el alma tan impura y miserable, que parece estar Dios contra ella, y que ella está hecha contraria a Dios. Lo cual es de tanto sentimiento y pena para el alma, porque le parece aquí que Dios la ha arrojado (2N 5, 5).

[...] como se ve tan miserable, no pudiendo creer que Dios la quiere a ella, ni que tiene ni tendrá jamás por qué -sino antes porque tiene [por qué] ser aborrecida no sólo dél, sino de toda criatura para siempre-, duélese de ver en sí causas por que merezca ser desechada de quien ella tanto quiere y desea (2N 7, 7).

El místico, como el melancólico, se llena de autorreproches y acusaciones y se considera el más culpable pecador de entre todos los mortales, lo que llama enormemente la atención desde fuera, pues se trata de almas de profunda virtud y santidad:

[...] porque viendo el alma aquí claramente por medio de esta pura luz (aunque a oscuras) su impureza, conoce claro que no es digna de Dios ni de criatura alguna; y lo que más le pena es [que piensa] que nunca lo será, y que ya se le acabaron sus bienes (N2, 5, 5).

Los intensos sentimientos de culpa le hacen sentir vivamente su condenación eterna y, por tanto, asegurarla como algo ya inevitable. Pero para poder pensar esto ha de olvidarse el místico de la misericordia de Dios, de toda posibilidad de perdón, lo que está, sin duda, en franca contradicción con su idea de Dios como Padre bueno y misericordioso. La culpa, pues, se ha situado más allá de toda lógica y de toda capacidad de razonamiento. Tenemos aquí el delirio de culpa plenamente establecido en toda su intensidad. Nos encontramos ante una culpa psicótica que aparece sin causa objetiva y, además, que adquiere una intensidad fuera de toda lógica. Es la culpa endógena que nace de la propia depresión y que resulta inexplicable para el espectador:

Pero de lo que está doliente el alma aquí y lo que más siente es parecerle claro que Dios la ha desechado y, aborreciéndola, arrojado en las tinieblas [...]. Porque verdaderamente cuando esta contemplación purgativa aprieta, sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy a lo vivo, que consiste en sentirse sin Dios, y castigada y arrojada e indigna de Él, y que está enojado; que todo se siente aquí, y más que le parece que ya es para siempre (2N 6, 2).

Todavía nos describe san Juan de la Cruz algunos otros síntomas que pueden aparecer en la depresión endógena, como son las *vivencias de despersonalización y desrealización*. Se trata de sentimientos de extrañeza con respecto a uno mismo o al mundo circundante: el sujeto se vive a sí mismo y a su entorno como cambiados, distintos, extraños... . Las percepciones realmente no están alteradas, pero sí la vivencia de las mismas, y ello se acompaña de angustia intensa. Schulte liga directamente estos sentimientos de extrañeza a la incapacidad o vacío afectivo del deprimido endógeno.

Johann Glatzel, que en su obra *Depresiones endógenas* reserva un apartado para las “Ciclotimias melancólicas con vivencias de despersonalización predominantes” (J. GLATZEL, 1985, 116), nos aporta este ejemplo de uno de sus pacientes:

Todos los objetos me parecen extraños e irreales. Al hablar tengo la impresión de que me escucho a mí mismo. Tengo la impresión de que oigo la voz pero que no hablo en absoluto. Al lavarme las manos veo como si dos manos extrañas se resregasen. Lo mismo ocurre con otras partes del cuerpo (J. GLATZEL, 1985, 123).

Comparemos ahora este ejemplo de Glatzel con otra descripción que hace san Juan de la Cruz, también de la vivencia de desrealización:

Otras veces piensa si es encantamiento el que tiene o embelesamiento, y anda maravillado de las cosas que ve y oye, pareciéndole muy peregrinas y extrañas, siendo las mismas que solfa traer comúnmente (2N 9, 5).

Igualmente dedica Glatzel en su obra otro apartado para hablar de las “depresiones endógenas anancásticas” (GLATZEL, 1985, 111), en las que se da “un predominio en el cuadro clínico de los fenómenos compulsivos junto con el síndrome axial ciclotímico” (GLATZEL, 1985, 113). Pues también san Juan de la Cruz nos refiere cómo, en ocasiones, junto al síndrome axial de la noche aparecen los citados fenómenos obsesivocompulsivos:

Otras veces se les añade en esta noche el espíritu de blasfemia, el cual en todos sus conceptos y pensamientos se anda atravesando con intolerables blasfemias, y a veces con tanta fuerza sujetadas en la imaginación, que casi se las hace pronunciar, que les es grave tormento (1N 14, 2).

Otras veces se les da otro abominable espíritu, que llaman *spiritum vertiginis*, no para que caigan, sino para que los ejercite; el cual de tal manera les oscurece el sentido, que los llena de mil escrúpulos y perplejidades, tan intrincadas al juicio de ellos, que nunca pueden satisfacerse con nada, ni arrimar el juicio a concepto ni consejo; el cual es uno de los más graves estímulos y horrores de esta noche, muy vecino a lo que pasa en la otra noche espiritual (1N 14, 3).

La evolución

Hasta aquí la clínica de la noche pasiva del espíritu que, como hemos comprobado, se corresponde punto por punto con la de la depresión endógena. Pero san Juan de la Cruz, al describir este proceso, hace gala de un profundo conocimiento, no sólo de la clínica de esta enfermedad, sino también de su evolución por fases. En efecto, indicábamos más arriba que se trata de un proceso que evoluciona de forma fásica, es decir, que la sintomatología irrumpe en un momento determinado en la vida del sujeto y lo sume completamente en la enfermedad. Pasado un tiempo -de seis a doce meses por término medio- el cuadro clínico se va como había venido, permitiendo al paciente recuperar su ritmo y su tono de vida normales.

Pues bien, fijémonos con qué claridad describe san Juan de la Cruz esta evolución fásica del proceso:

Y desta manera va purgando Dios a algunas almas [...] metiéndolas a ratos *interpoladamente* en esta noche de contemplación y purgación espiritual, *haciéndole anochecer y amanecer a menudo* [El subrayado es nuestro] (2N 1, 1).

Esta cita resulta de especial interés para nosotros, pues en ella el místico emplea el mismo término *-interpoladamente-* que la Psiquiatría reserva hoy para referirse a esa enfermedad en la que alternan fases de depresión con sus opuestas de manía: el trastorno *bipolar*. San Juan de la Cruz no utiliza los términos manía y depresión, sino *anochecer y amanecer*, pero la idea es exactamente la misma: la alternancia de fases depresivas con fases expansivas.

Prosigue luego explicando cómo entre fase y fase de manifestación de la enfermedad se intercalan períodos más o menos largos de normalidad:

Es la purgación más o menos fuerte y de más o menos tiempo. Mas, si ha de ser algo de veras, por fuerte que sea, dura algunos años, puesto que en estos medios hay interpolaciones de alivios (2N 7, 4).

Añade a continuación una aguda observación sobre la aparición, completamente inmotivada, de una nueva fase depresiva, encontrándose el sujeto previamente normal:

Y así es que cuando más segura está y menos se cata, vuelve a tragar y absorber el alma en otro grado peor y más duro, oscuro y lastimero que el pasado, el cual dura otra temporada por ventura más larga que la primera (2N 7, 5).

Vemos, pues, con qué meridiana claridad nos expone el carácter endógeno de la noche pasiva del espíritu, con su evolución críptica e impredecible, resultando totalmente equiparable en este aspecto a la depresión endógena de la Psiquiatría.

A menudo constatan los clínicos cómo los enfermos no son capaces de extraer enseñanza alguna de su experiencia depresiva previa. En efecto, aunque tienen la prueba de que sus fases depresivas anteriores han acabado por desaparecer y dejar paso a la normalidad, sin embargo viven la actual como distinta a todas las precedentes: ésta es la definitiva, ya no hay remedio posible, el sufrimiento no cesará nunca, los bienes están acabados para siempre. A este respecto señala literalmente Eugen Bleuler:

Los enfermos juzgan con objetividad sus fases depresivas anteriores, mas no la actual, y la consideran como algo «completamente distinto» a las precedentes (E. BLEULER 1971, 498).

Pues bien, la descripción que hace san Juan de la Cruz de la evolución de la noche pasiva del espíritu incluye también este peculiar y significativo dato:

Y aquí el alma otra vez viene a creer que todos sus bienes están acabados para siempre; que no le basta la experiencia que tuvo del bien pasado que gozó después del primer trabajo -en que también pensaba que ya no había más que penar- para dejar de creer en este segundo grado de aprieto que estaba ya todo acabado y que no volverá como la vez pasada (2N 7, 6).

Hasta aquí la depresión en san Juan de la Cruz, el análisis extenso, profundo y detallado que el místico carmelita hace de la depresión melancólica. En el mismo encontramos tales niveles de conocimiento y de precisión clínica que no podemos por menos de pensar que san Juan de la Cruz está describiendo su propia experiencia.

Así pues, lo que para el genial Jean Baruzi es sólo una sospecha, se transforma para nosotros en certeza plena:

Así es como hay que interpretar, por ejemplo, la *Noche oscura*, la obra que recoge el hallazgo más profundo de Juan de la Cruz, y a la que dan ganas de considerar como la traducción directa de un prolongado drama interior. Ciertamente existen todas las probabilidades de que el propio Juan de la Cruz padeciera esa intensa purificación de los sentidos y del espíritu, terrible y amarga transmutación del ser, a la que otorga el nombre de «Noche oscura» (J. BARUZI, 1991, 283).

II. LA PERSONALIDAD OBSESIVA EN SAN JUAN DE LA CRUZ

La depresión en los escritos sanjuanistas es el primer pilar en el que apoyamos nuestra hipótesis respecto a que san Juan de la Cruz padecía depresiones endógenas. La otra gran línea de argumentación viene constituida por la personalidad obsesiva del santo. Analicemos este nuevo argumento con detalle.

Hay un consenso psiquiátrico casi generalizado respecto a que las depresiones endógenas aparecen en sujetos portadores de una determinada personalidad, que denominan personalidad obsesiva, personalidad anancástica o personalidad melancólica. Si consiguiéramos demostrar que ésta era la personalidad de san Juan de la Cruz habríamos dado otro importante paso en favor de nuestra tesis respecto a que el místico describe en sus obras las depresiones que él mismo padeció.

La personalidad obsesiva como base constitucional sobre la que asienta la depresión endógena es una hipótesis que goza de un amplio consenso en Psiquiatría. Lo sostienen claramente, en primer lugar, los estudios psicoanalíticos:

Karl Abraham demostró que la personalidad de los maniacodepresivos en sus intervalos libres de síntomas, se asemeja en gran medida a la personalidad de los neuróticos obsesivos (O. FENICHEL, 1973, 438).

Igualmente otras influyentes y renombradas investigaciones, como las del japonés M. Shimoda, defienden esta hipótesis de una determinada personalidad como base necesaria para el desarrollo de la melancolía. Así, este autor sostiene:

La premisa para poder enfermar de una melancolía es una determinada constitución. Quien no dispone de tal constitución no puede enfermar de melancolía (Citado por H. TELLENBACH, 1976, 86).

Pues bien, la constitución que Shimoda admite como base de la depresión endógena se asemeja notablemente a la personalidad obsesiva. En efecto, el rasgo esencial de esta personalidad sería:

[...] una tendencia a permanecer fijado o adherido a pensamientos o sentimientos [...]. Por ello, un sujeto con este carácter no puede sentirse aliviado sino tras haber realizado a fondo aquello que emprendió [...], rasgo que sólo permite que uno se sienta satisfecho cuando se ha cumplido a fondo tanto la tarea como el propio deber o la responsabilidad. Estas personas son siempre muy apreciadas como ejemplares, dignas de confianza y serias (Citado por H. TELLENBACH, 1976, 86).

Encontramos en esta breve descripción de Shimoda los elementos de escrupulosidad, fiabilidad y ejemplaridad, así como la necesidad de hacer todo perfectamente, característicos del carácter obsesivo.

También Hubertus Tellenbah, en su ya clásica monografía *La melancolía*, defiende este tipo de personalidad como el terreno propicio para la aparición de la depresión endógena. Este autor prefiere hablar de *typus melancholicus*, pues para él la personalidad obsesiva -o la "fijación a un afán de orden", como denomina Tellenbach al polo de lo obsesivo- es

sólo uno de los dos rasgos fundamentales de la personalidad del melancólico:

La personalidad melancólica está firmemente fijada a una actitud caracterizada por el orden, que no siempre se manifiesta en todos los sectores de la existencia, pero sí al menos en alguno esencial. De estas afirmación no queda exceptuado ninguno de los melancólicos monopolares reconocidos desde 1959, ni la mayoría de los pacientes con oscilaciones melancólicas y maníacas (H. TELLENBACH, 1976, 90).

El otro polo vendría constituido por la necesidad de obtener siempre unos altos rendimientos, para así sentirse querido y aceptado socialmente:

El acentuado afán de orden es completado por otro rasgo básico del tipo melancólico: el planteamiento de exigencias superiores al término medio a la propia capacidad de rendimiento. Esto se refiere a la calidad, pero también a lo cuantitativo (H. TELLENBACH, 1976, 91).

Pero no son sólo los observadores clínicos quienes defienden esta constitución obsesiva como fundamento y base de la depresión endógena, sino que también las investigaciones objetivas llevadas a cabo mediante escalas de depresión y el consiguiente tratamiento estadístico de los resultados, ponen claramente de manifiesto la validez de esta hipótesis. Así, respecto a los exhaustivos estudios realizados por Zerssen y Koeller, en los que se estudia esta concordancia entre personalidad obsesiva premórbida y depresión endógena, señala Johann Glatzel:

Apreciaron una confirmación sugestiva de los conceptos psicoanalíticos y los de Tellenbach [...]. Demostraron también que los enfermos obsesivos presentaban una gran semejanza, respecto a su personalidad primaria, con los pacientes depresivos endógenos de curso monopolar (J. GLATZEL, 1985, 78-9).

Parece claro, por tanto, que la depresión endógena suele aparecer en sujetos que ostentan una personalidad premórbida de tipo obsesivo —o melancólico, si preferimos la terminología de Tellenbach. Vamos a revi-

sar, pues brevemente en qué consiste esta personalidad, cuáles son los rasgos fundamentales que la conforman, para pasar a analizar luego si se dan o no en la figura de san Juan de la Cruz.

El *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* editado por la Asociación Americana de Psiquiatría y más conocido por las siglas *DSM-IV*, define la personalidad obsesivo-compulsiva como:

Un patrón general de preocupación por el orden, el perfeccionismo y el control mental e interpersonal, a expensas de la flexibilidad, la espontaneidad y la eficiencia, que empieza al principio de la edad adulta y se manifiesta en diversos contextos, como lo indican cuatro o más de los siguientes items:

1. Preocupación por los detalles, las normas, las listas, el orden, la organización o los horarios. Los sujetos obsesivos intentan mantener, en efecto, una sensación de control mediante una atención esmerada a las reglas, los detalles triviales, las listas, los horarios o las formalidades hasta el punto que pueden perder de vista el objetivo principal de la actividad.
2. Perfeccionismo que interfiere con la finalización de las tareas (p. ej., es incapaz de acabar un proyecto porque no cumple sus propias exigencias, que son demasiado estrictas).
3. Dedicación excesiva al trabajo y a la productividad, con exclusión de las actividades de ocio y las amistades (no atribuible a necesidades económicas evidentes).
4. Excesiva terquedad, escurpulosidad e inflexibilidad en temas de moral, ética o valores. Pueden forzarse a sí mismos y a los demás a seguir unos principios morales rígidos y unas normas de comportamiento muy estrictas.
5. Muestra rigidez y obstinación (P. PICHOT, 1995, 687).

Todavía señala el *DSM-IV* algún otro rasgo más como característico de la personalidad del obsesivo, pero los omitimos por no ser de interés de cara a nuestro estudio.

M. Valdés resume así los rasgos de la personalidad obsesiva:

En la clínica, la patología obsesiva ha sido indefectiblemente atribuida a personas normativas, perseverantes, parsimoniosas, muy preocupadas por sus rendimientos, necesitadas de orden, limpieza y meticulosidad, y proclives a la duda sistemática y a continuas repeticiones y comprobaciones (M. VALDÉS, 1995, 174).

Los rasgos clínicos que caracterizan la personalidad obsesiva se repiten una y otra vez en las distintas observaciones científicas. Así, revisando los principales trabajos realizados acerca de este punto con distintas escalas psicométricas, M. VALDÉS (1995, 176) ha confeccionado la siguiente tabla:

Rasgo → ↓ Autor	Orden	Limpieza. Meticulosid.	Parsi - monia	Dudas Repetición	Norma- tividad	Perseveran. Rendimiento	Contención emocional
Sandler(1960)	+	+				+	
Foulds (1965)	+	+		+	+	+	+
Lazare(1966)	+	+	+	+	+	+	+
Kline(1967)	+	+	+	+	+	+	+
Cooper(1970)	+	+	+	+		+	
Allen y Tune (1975)	+	+	+	+		+	
D.S.M.-IV(1995)	+	+	+	+	+	+	+

No vamos a entrar a analizar ahora las complejas interpretaciones que los distintos autores -Janet, Freud, Abraham, Tellenbach, Eysenck, Grayhan ido elaborando sobre el significado de la personalidad obsesiva. Digamos solamente, siguiendo el estudio de M. VALDÉS (1995, 178 y ss.) que venimos citando, que en el centro de dicha personalidad parece encontrarse la convicción por parte del sujeto de su escasa capacidad para dominar las distintas situaciones, ya provengan del medio externo, ya del interior del propio organismo. Este inicial no sentirse capaz de ejercer un adecuado control es el origen de una profunda y primigenia inseguridad

de la que derivan una serie de procesos cognitivos característicos del obsesivo:

1. Necesidad de obtener señales anticipadoras que le informen sobre los efectos que cabe esperar de su conducta con tendencia a fantasear y especular sobre posibles catástrofes, como si se tratase de un entrenamiento para tolerarlas mejor en caso de que ocurriesen.

2. Necesidad de garantías totales y de certeza absoluta de que el control no se va a perder, exigencia que nunca llega a satisfacerse plenamente en la realidad y de ahí la aparición de los estados de duda que conducen a la búsqueda de nuevas informaciones y garantías anticipadas.

3. Temor a que la pérdida del control de la situación pueda provenir de su propio descontrol emocional, por lo que el obsesivo procura sujetar férreamente todas sus emociones y apenas si se atreve a expresarlas abiertamente, ya sea por respeto, por precaución o por temor a que sean inadecuadas.

Hay en la personalidad obsesiva, por tanto, una necesidad de seguridad absoluta, de certeza absoluta, de perfección absoluta, de unidad absoluta, que le lleva, como no, a la búsqueda de lo Absoluto, de lo Uno, de Dios. De ahí que la temática religiosa y metafísica sea tan frecuente en el pensamiento del obsesivo, como expresamente indican PUJOL y SAVY (1983, 40):

Las obsesiones interrogativas sobre Dios, el destino, la muerte, el más allá, generadoras de rumiaciones sin fin, permiten a la duda obsesiva manifestarse con plena claridad.

El sujeto nunca se encuentra satisfecho y constantemente pone a prueba el nivel de seguridad alcanzado, pues desconfía de que sea suficiente. Vemos aparecer así en el obsesivo lo que PUJOL y SAVY (1983, 39) califican como “atmósfera de duda”:

[...] envuelve todos los fenómenos obsesivos y traduce la exigencia de lo absoluto, siempre buscado en vano, la certeza imposible, que es el centro de la neurosis obsesiva.

La duda, en efecto, es un fenómeno tan específico de esta patología que los autores franceses del siglo pasado Falret y Legrand de Saule la denominaron la *folie de doute*. Pierre Janet, refiriéndose al tema de la duda en los obsesivos, afirma que no sólo tienen la manía de la duda y de la interrogación, sino que "*ces malades ont un doute perpétuel qui est un simple sentiment portant plus ou moins sur tous les actes de la vie*" (P. JANET, 1903, 295).

Otra importante fuente de cavilación de los obsesivos la constituyen los "temas de precisión y completud" (PUJOL y SAVY, 1983, 42), relativos al grado de perfección conseguido en la finalización y acabado de las tareas. Es precisamente en estos temas en donde se ve más claramente la aspiración del obsesivo respecto a ese Absoluto nunca alcanzado: el enfermo nunca está conforme, se tortura buscando las mínimas imperfecciones y prosigue indefinidamente en pos de un grado mayor de perfección en el acabado de sus tareas.

Citemos, finalmente, "los temas de orden y simetría" (PUJOL y SAVY, 1983, 41) como otra poderosa causa de maquinaciones en el obsesivo: orden material de objetos, libros, papeles; necesidad de orden mental en forma de clasificaciones, divisiones, verificaciones, recapitulaciones; orden en el sistema de vida, horarios, relaciones. Todo ha de estar previa y estrictamente planificado.

La personalidad obsesiva en la vida de san Juan de la Cruz

Pues bien, comprobemos ahora si estos rasgos de personalidad aparecen en la vida y en la obra de nuestro místico. ¿Cabe decir que san Juan de la Cruz fue escrupuloso, perseverante, parsimonioso, inflexible, perfeccionista, preocupado por los detalles, las clasificaciones y las divisiones, rigorista, ordenado, proclive a la duda, marcado por una intensa necesidad de lo Absoluto...?

A nadie que conozca un poco su vida y su obra se le escapa que estos son precisamente los rasgos que mejor lo definen. Pero para ponerlo claramente de manifiesto, sirvámonos de las descripciones que hacen de él los grandes concedores del místico carmelita.

Federico Ruiz Salvador, uno de los más prestigiosos sanjuanistas actuales, nos ofrece una semblanza de san Juan de la Cruz en la que abundan los rasgos obsesivos (F. RUIZ, 1968, 36 y ss.)¹:

En la cárcel de Toledo, los religiosos que le aprisionan echan de ver enseguida que fray Juan no es un aventurero, sino que lleva un ideal y planes bien definidos. Le llaman «lima sorda», porque soporta con amor y blando silencio los castigos, reproches, intentos de soborno, amenazas de muerte; pero *sin ceder un palmo* en lo que cree su vocación.

Él mismo confiesa repetidamente que *no está hecho para negocios ni quiere tratos*. «Y así, en el gobierno de sus religiosos, ni en cosas de sus condiciones, ni en cosas de seglares..., *ninguna cosa le hizo hacer mudanza*», declara Inocencio de san Andrés, uno de los religiosos que más de cerca conoció al santo.

Insiste Federico Ruiz una y otra vez en la férrea inflexibilidad que caracteriza al obsesivo:

Esa firmeza resalta más al ser nombrado miembro del Consejo general de la reforma carmelitana. Es el único hombre capaz de oponerse a la irruencia del padre Nicolás Doria, vicario general, en asuntos de importancia. Otros consejeros, blandos o diplomáticos, se acomodan. *A Juan le tendrán que derribar, porque no hay manera de hacer que se doble.*

Va apuntando, uno tras otro, rasgos que muestran una tenacidad a toda prueba, rayana casi en la obstinación. Así, prosigue:

El ideal de unirse con Dios ha llenado días largos, las horas al parecer muertas de Duruelo [...]. La oración explícita y casi continua nos intriga hoy mucho más que

¹ Los subrayados en las citas de F. Ruiz, J. Baruzi y santa Teresa son nuestros.

la penitencia ponderada por santa Teresa. *Pasa en el coro seis, ocho, diez horas, de día y de noche, sin dormir* (F. RUIZ, 1968, 43).

Y añade un poco después:

Recién salido de la prisión toledana, traza un dibujo programático: el «monte de perfección» con sus letrillas y versos al pie. A la cima una sola senda empedrada con seis nadas, cada una de ellas reforzada a ambos lados con «ni eso», «ni esotro». *Estamos tentados de ver su propia vida disecada sobre el papel* (F. RUIZ, 1968, 48).

Y, a renglón seguido, agrega:

Lo admirable de esa renuncia es la concentración teologal en que se arraiga, no tanto *el rigor extremado con que la lleva. La aspiración de Dios se vuelve insaciable* (F. RUIZ, 1968, 48).

Jean Baruzi es, sin duda, otro de los grandes conocedores de san Juan de la Cruz. Su obra *Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, tesis doctoral en Filosofía que publicó en agosto de 1924, constituye un estudio sobre el místico carmelita todavía hoy no superado en muchos aspectos. Pues bien, el perfil biográfico que nos ofrece Baruzi en su obra se corresponde igualmente con una personalidad fuertemente obsesiva. Así, refiriéndose a la decisión de Juan de Yepes de abandonar el Carmelo de los Calzados para hacerse cartujo, con apenas veinticuatro años, y a los pocos de haber tomado los hábitos en el convento de santa Ana de Medina del Campo, señala:

Cuatro años habrán bastado para que la experiencia monástica se haya hecho tan profunda que haya requerido la supresión de cualquier eclecticismo[...]. Necesitará alcanzar lo que podríamos llamar *el absoluto monástico* (J. BARUZI, 1991, 125).

Y un poco más adelante, aludiendo a esta misma decisión, agrega:

Con la decisión de hacerse cartujo, Juan de santo Matía se va a someter a *la regla más estricta que elegir pueda* (J. BARUZI, 1991, 176).

Ocupándose de los estudios y a las fuentes literarias y filosóficas en las que se basó san Juan de la Cruz durante su período de formación en Salamanca, y a la severidad con que va elaborando su sistema doctrinal, señala:

De todos los místicos españoles es Juan de la Cruz quien con *un rigor más ajustado* construye un entendimiento poco a poco liberado de elementos sensibles y orientado poco a poco a un Dios que se nos presenta como la Hermosura (J. BARUZI, 1991, 137).

En Duruelo encontramos a san Juan de la Cruz practicando una vida rigurosa y penitente en extremo. Señala, Baruzi, a este propósito:

Dice santa Teresa que, como ella es «flaca y rruyn», pidió a los frailes de Duruelo que moderaran «en las cosas de penitencia» *el intenso rigor que tentan*. Pero estos hicieron poco caso de sus palabras (J. BARUZI, 1991, 187).

El día 6 de julio de 1591, pocos meses antes de morir, san Juan de la Cruz escribe a la Madre Ana de Jesús y a María de la Encarnación sendas cartas en las que disculpa a quienes le han apartado de todo cargo en la orden y lo han desterrado al desierto de la Peñuela. Comentando estas cartas, manifiesta Baruzi:

El timbre obtenido, la sobriedad de su lenguaje y de su pensamiento, *el inflexible rigor* con que huye de cualquier cursilería, le proporcionan una fisonomía moral que, en el sentido estricto de la palabra, puede considerarse incomparable (J. BARUZI, 1991, 236).

Y concluye:

La vocación cartuja, el cuidado que pone al aceptar en diversas ocasiones las serenas tareas docentes, el placer con que, tras los meses de prisión, comenta el poema compuesto en su calabozo[...], el gozo unido al dolor, una vez que la desgracia de sus últimos días le priva de todo cargo y le relega al rango más humilde, todos esos rasgos hacen de Juan de la Cruz *un hombre que odia la dispersión* (J. BARUZI, 1991, 245).

También santa Teresa de Jesús, coetánea y excepcional concedora de nuestro místico, nos ofrece aquí y allá numerosas pinceladas que, en conjunto, dibujan una clara fisonomía obsesiva. Así, en carta a Francisco de Salcedo a finales de septiembre de 1568, señala:

No hay fraile que no diga bien de él, porque ha sido su vida de gran penitencia. [...] Aunque hemos tenido aquí algunas ocasiones en negocios (y yo que soy la misma ocasión, que me he enojado con él a ratos), *jamás le hemos visto una imperfección* (SANTA TERESA DE JESÚS, 1986, 880).

San Juan de la Cruz cuenta apenas veinticuatro años y santa Teresa, al hablar de él, parece estar aludiendo a toda de una vida de gran penitencia y rigurosidad en la que «jamás hemos visto una imperfección». En otra ocasión, refiriéndose al extremado rigor con que fray Antonio de Jesús y fray Juan de la Cruz practicaban la penitencia en los años de Duruelo, señala santa Teresa:

Después que tratamos aquellos padres y yo algunas cosas, en especial -como soy flaca y ruin-, les rogué mucho *no fuesen en las cosas de penitencia con tanto rigor, que le llevaban muy grande* (SANTA TERESA DE JESÚS, 1986, 722).

Todavía podríamos mencionar otros sucesos y anécdotas de la vida de san Juan de la Cruz en los que su rigidez se manifiesta con toda vehemencia: el episodio de la comunión de santa Teresa en el convento de la Encarnación, en noviembre de 1574, en el que para mortificar a la madre Priora no sólo no le da una hostia grande para comulgar como ella desea, sino tan sólo media forma. O aquel otro con la hermana Catalina de san Alberto, en Beas de Segura, a quien por tres veces seguidas le niega la

comunión. La explicación que da luego san Juan de la Cruz para aclarar este humillante suceso es de un rigorismo que espanta. Nos lo cuenta Crisógono de Jesús:

Catalina, que había dicho que «ese día estaba cierta la comunión», se quedó sin ella. Cuando las monjas le preguntaron después la causa de lo hecho con la hermana, responde el santo: «Porque no es lo que imaginaba, por esto lo hice» (CRISÓGONO DE JESÚS, 1991, 194).

Hay una anécdota en la que la inflexibilidad de san Juan de la Cruz se pone de manifiesto aún con mayor crudeza. Va de viaje con el P. Martín de san José y pasan cerca de unos hermosos edificios que están construyendo. Cuantos viajan cerca de allí se desvían a contemplarlos y quedan admirados. El P. Martín le sugiere que pueden acercarse a verlos. La respuesta de nuestro místico es sobrecogedora y resume ella sola toda la vida y toda la doctrina de desprendimiento de san Juan de la Cruz: “Nosotros no andamos por ver sino por no ver” (Citado por J. BARUZI, 1991, 302).

La personalidad obsesiva en la obra de san Juan de la cruz

Pero si el carácter obsesivo de san Juan de la Cruz se aprecia ya con claridad en los diferentes episodios y anécdotas de su vida, éste se manifiesta de forma todavía mucho más diáfana en su obra, tanto en el contenido como en la forma de la misma.

En el contenido

La doctrina de san Juan de la Cruz es toda ella un paradigma de rigorismo y radicalidad. Está orientada a un único y exclusivo fin: la búsqueda y la unión con lo Absoluto. Para ello es necesario haber pasado previamente por una purificación que ha de ser igualmente absoluta y que no es otra que la «noche oscura» que venimos comentando.

La noche sanjuanista es un proceso de purificación, desprendimiento, purgación, negación, aniquilación, vacío, muerte... . Le faltan palabras al

místico para nombrar con propiedad la radicalidad de esta noche, como expresamente señala el padre Fray Diego de Jesús Salablanca en su introducción a la edición *princeps* de las obras del santo:

La doctrina de NUESTRO VENERABLE PADRE en esta materia de circuncidar, cercenar, mortificar, defapropiar, deshazer, aniquilar a vna Alma, (y con todos estos nombres aun no lo declaramos bien) es tan particular, tan penetradora, y (fi dezir fe puede afsi) tan fin piedad en cortar y apartar todo lo que no es purissimo Efspiritu, que espanta a quien la lee (DIEGO DE IESVS SALABLANCA, 1618, 618-9).

Aniquilación absoluta es esta noche, en la que el alma ha de ser vaciada y despojada no sólo de sus contenidos, sino de sus mismas potencias y de la propia sustancia que la constituye, hasta la suma aniquilación que supone llegar a quedar resuelta en nada:

Para que entienda el buen espiritual [...] que cuanto más se anihilase por Dios, según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace. Y cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar (2S 7, 11).

Para alcanzar esta unión es necesario, pues, que se lleve a cabo un vaciamiento tan absoluto que llega ni más ni menos que hasta el infinito, como expresamente nos recuerda el místico al hablar de la infinita capacidad de las potencias del alma:

Es, pues, profunda la capacidad de estas cavernas, porque lo que en ellas puede haber, que es Dios, es profundo e infinito; y así será en cierta manera su capacidad infinita, y así su sed es infinita, su hambre también es profunda e infinita, su desasimiento y pena es muerte infinita (LB 3, 22).

Por tanto, antes de llegar a la unión, hay que atravesar primero la más absoluta y oscura de las noches en la que “las tinieblas son un cara a cara

con Dios, pero un cara a cara aterrador”, como expresa H. SANSON (1962, 35).

Pues bien, raro es el autor que no se ha hecho eco del radicalismo absoluto que comporta la doctrina sanjuanista. Santa Teresa de Jesús -en el famoso episodio del *Vejamen*- no puede por menos de mostrar su disconformidad, y hasta su enojo, ante los planteamientos tan extremadamente rigurosos que realiza san Juan de la Cruz:

Caro costaría, si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo [...]. Dios me libre de gente tan espiritual, que todo lo quiere hacer contemplación perfecta, dé do diere (SANTA TERESA DE JESÚS, 1986, 1432-3).

También Menéndez Pelayo nos dejó constancia de esta radicalidad del místico carmelita, como nos recuerda C. CUEVAS (1993, 133):

Menéndez Pelayo proclamó a san Juan de la Cruz como «el más exaltado» -«el más consecuente y radical»- de nuestros místicos.

MARÍA CLARA DE JESÚS le da el título de “doctor de las nadas”, aludiendo a la doctrina de desprendimiento absoluto que predica en *El monte de perfección* (Citado por H. SANSON, 1962, 349). El padre CRISÓGONO DE JESÚS (1991, 121) lo califica de “implacable aniquilador de todo posible apetito”. HYUSMANS nos lo pinta como “un santo riguroso y claro[...] al que con frecuencia se le ve a un extremo del camino, tremendo, ensangrentado, y con la mirada fría” (Citado por J. BARUZI, 1991, 299). Finalmente, J. CHEVALIER califica de “noluntad” la voluntad sanjuanista, empeñada en decir siempre «no» a cuanto no sea Dios (Citado por H. SANSON, 1962, 350).

Podríamos seguir desgranando citas y citas de otros muchos autores que han hecho hincapié en este carácter profundamente radical y rigorista de la doctrina de san Juan de la Cruz, que exige una renuncia absoluta a todo cuanto no sea Dios.

En la forma

No sólo el contenido, pero también el aspecto formal que san Juan de la Cruz le confiere a sus escritos es un indicador claro de su personalidad obsesiva.

En efecto, el lenguaje de los obsesivos presenta una serie de rasgos formales muy característicos que traducen la necesidad de absoluto que experimentan estas personas, así como su incapacidad para desprenderse de nada. Así lo ponen claramente de manifiesto numerosas investigaciones. Citemos tan sólo el artículo "Expressive behavior and language patterns" de M. LORENZ (1955, 353-66), la monografía *Comunicación y neurosis* de VERON y SLUZKI (1970) o el estudio de MONSERRAT-ESTEVE (1995, 55-70) titulado "El lenguaje del enfermo obsesivo". Este último autor, resumiendo distintos trabajos en este sentido, concluye que el lenguaje de los obsesivos se caracteriza por:

- A. Tendencia a repetir palabras, construcciones e ideas.
- B. Tendencia a repetir, corregidas y ampliadas, ideas previamente expuestas.
- C. Tendencia a la duda con dificultad para decantarse por una u otra elección y el consiguiente uso exagerado de conjunciones disyuntivas y copulativas.
- D. Preocupación por lo accesorio y concreto.
- E. Preocupación por las clasificaciones, divisiones y esquemas.
- F. Todo lo anterior lleva a que el lenguaje del obsesivo se vuelva redundante, con escaso valor comunicativo.

A la luz de estos rasgos que hemos definido como propios de la escritura del obsesivo, vamos a ir repasando ahora la obra escrita de san Juan de la Cruz en su aspecto puramente formal para ver si somos capaces de determinar en ella la existencia de los mismos.

Analicemos en primer lugar la repetición de palabras, a saber, si un vocablo aparece o no repetido muchas veces. Inmediatamente constatamos que se trata de un rasgo muy característico de nuestro autor. En efecto,

en 2S 4, 3 encontramos una típica construcción sanjuanista a base de la palabra *ciego* y el verbo *ver* que se repiten cada una de ellas cuatro veces:

El *ciego*, si no es bien *ciego*, no se deja bien guiar del mozo de *ciego*, sino que, por un poco que *ve*, piensa que por cualquiera parte que *ve*, por allí es mejor ir, porque no *ve* otras mejores; y así puede hacer errar al que le guía y *ve* más que él, porque, en fin, puede mandar más que el mozo de *ciego*.

Otra muestra característica de reiteración de dos voces, *llaga* y *cauterio* en este caso, lo tenemos en LB 2, 6:

Habiendo el alma hablado con el *cauterio*, habla ahora con la *llaga* que hace el *cauterio*. Y, como el *cauterio* era suave, según ha dicho, la *llaga*, según razón, ha de ser conforme el *cauterio*. Y así *llaga* de *cauterio* suave será *llaga* regalada, porque, siendo el *cauterio* de amor ella será *llaga* de amor suave, y así será regalada suavemente.

Sin duda el ejemplo más llamativo de la tendencia obsesiva a repetir una misma palabra lo encontramos en CA 35, 5. No se nos oculta que san Juan de la Cruz estaba absolutamente enamorado de la belleza de las criaturas, reflejo pálido de la Hermosura divina. Tampoco se nos escapan los ecos tremendos que la palabra *hermosura* evoca en san Juan de la Cruz, quien con tan sólo oírla en boca de Francisca de la Madre de Dios poco menos que cae en éxtasis. En efecto, un día le pregunta fray Juan a la hermana Francisca: “¿En qué trae la oración?”, y ella le responde: “En mirar la hermosura de Dios y holgarme de que la tenga” (CRISÓGONO DE JESÚS, 1991, 192).

Vive esta respuesta con tal intensidad interior que durante días se le ve absorto y entusiasmado, y compone luego las cinco últimas estrofas del Cántico espiritual. Pero es que, ni aun así: el autor, comentando el verso “Y vámonos a ver en tu hermosura”, repite nada menos que ¡veinte veces! la palabra *hermosura* en tan sólo diez líneas:

Hagamos de manera que por medio de este ejercicio de amor ya dicho lleguemos a vernos en tu *hermosura*; esto es, que seamos semejantes en *hermosura*, y sea tu *hermosura* de manera que, mirando el uno al otro, se parezca a ti en tu *hermosura* y se vea en tu *hermosura*, lo cual será transformándome a mí en tu *hermosura*; y así te veré yo a ti en tu *hermosura*, y tú a mí en tu *hermosura*, y tú te verás en mí en tu *hermosura*, y yo me veré en ti en tu *hermosura*; y así parezca yo tú en tu *hermosura*, y parezcas tú yo en tu *hermosura*, y mi *hermosura* sea tu *hermosura* y tu *hermosura* mi *hermosura*, y seré yo tú en tu *hermosura*, y serás tú yo en tu *hermosura*, porque tu *hermosura* misma será mi *hermosura* (CA 35, 5).

Encontramos aquí a san Juan intentando aprehender la absoluta Hermosura divina de la que disfrutó en otro momento y, sin conseguirlo, repite una y otra vez el mismo vocablo. La danza entre tú y yo, entre mi hermosura y tu hermosura, va adquiriendo un ritmo más y más rápido hasta volverse casi frenético. Reitera el mismo lexema junto con los morfemas yo, tu, tú, mi, mí y ti, con funciones de pronombre o de adjetivo, que se suceden incansablemente hasta convertir el párrafo casi en un trabalenguas.

Ya hemos señalado que el término *hermosura* tiene especiales connotaciones para san Juan de la Cruz, y que eso podría explicar en parte un empleo tan reiterativo. Pero es que en LB 3, 48 encontramos otro ejemplo en el que se repite el verbo *entender* y el sustantivo *entendimiento* ¡hasta catorce veces en tan sólo doce líneas!:

«¡Oh -dirás-, que no *entiende* nada distintamente, y así no podrá ir adelante!» Antes te digo que, si *entendiese* distintamente, no iría adelante. La razón es porque Dios a quien va el *entendimiento* excede al [mismo] *entendimiento*; y así es incomprendible e inaccesible al *entendimiento*, y, por tanto, cuando el *entendimiento* va *entendiendo*, no se va llegando a Dios, sino antes apartando. Y así, antes se ha de apartar el *entendimiento* de sí mismo y de su inteligencia para allegarse a Dios, caminando en fe, creyendo y no *entendiendo*. Y de esa manera llega el *entendimiento* a la perfección, porque por fe y no por otro medio se junta con Dios; y a Dios más se llega el alma no *entendiendo* que *entendiendo*. Y, por tanto, no tengas de eso pena, que si el *entendimiento* [no] vuelve atrás...”

La repetición de la misma estructura morfosintáctica es otro de los trazos formales distintivos de la escritura del obsesivo. Pues bien, encontramos también este rasgo de forma profusa en la obra sanjuanista. Efectivamente, son elaboraciones típicas de su prosa aquellas en las que insiste una y otra vez en la misma composición, variando en cada ocasión alguno de los complementos. Un caso muy significativo de repetición de la misma construcción nos lo ofrece en LB 3, 6. Nótese asimismo la reiteración de la cópula y:

[...] porque siendo él omnipotente, hácete bien y ámate con omnipotencia; y siendo sabio, sientes que te hace bien y ama con sabiduría; y siendo infinitamente bueno, sientes que te ama con bondad; siendo santo, sientes que te ama y hace mercedes con santidad; y siendo él justo, sientes que te ama y hace mercedes justamente; siendo él misericordioso, piadoso y clemente, sientes su misericordia y piedad y clemencia; y siendo él fuerte y subido y delicado ser, sientes que te ama fuerte, subida y delicadamente; y como sea limpio y puro, sientes que con pureza y limpieza te ama; y como sea verdadero, sientes que te ama de veras; y como él sea liberal, conoces que te ama y hace mercedes con liberalidad sin algún interés, sólo por hacerte bien; y como él sea la virtud de la suma humildad, con suma bondad y con suma estimación te ama.

Otro ejemplo típico de sucesión indefinida del mismo esquema morfosintáctico, lo leemos en 1S 4-4, 4-5, 4-6, 4-7 y 4-8, donde repite nada menos que siete veces igual construcción:

[...] que todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito [ser] de Dios, nada es [...]. Toda la hermosura de las criaturas, comparada con la infinita hermosura de Dios, es suma fealdad [...]. Y toda la bondad de las criaturas del mundo, comparada con la infinita bondad de Dios, se puede llamar malicia [...]. Y toda la sabiduría del mundo y habilidad humana, comparada con la sabiduría infinita de Dios, es pura y suma ignorancia [...]. Y todo el señorío y libertad del mundo, comparado con la libertad y señorío del espíritu de Dios, es suma servidumbre, y angustia, y cautiverio [...]. Y todos los deleites y sabores de la voluntad en todas las cosas del mundo, comparados con todos los deleites que es Dios, son suma pena, tormento y amargura [...]. Todas las riquezas y gloria de todo lo criado, comparado con la riqueza que es Dios, es suma pobreza y miseria.

Ejemplos característicos de iteración de la misma estructura sintáctica son igualmente los diversos dichos que encontramos adornando la subida del *Monte de perfección* (SAN JUAN DE LA CRUZ, 1993, 136-140):

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

Otro rasgo muy peculiar de la escritura del obsesivo es la reiteración insistente de las conjunciones copulativas. En su imposibilidad para elegir - a causa de su tendencia patológica a la duda- el obsesivo prefiere asumir todas las opciones antes que verse obligado a optar por una de ellas. Para ello ha de servirse del empleo repetitivo de las conjunciones de unión. Es éste otro de los trazos más característicos de su modo de escribir, que prefiere ir incluyéndolo todo, de forma sucesiva, a base de cópulas o disyunciones antes que desprenderse de algo. Veamos algunos ejemplos extraídos aquí y allá de las obras de nuestro místico:

[...] no puede dejar de oír y ver y oler y gustar y sentir (1S 3, 4).

[...] de memoria, o entendimiento, o voluntad, o aplicar el sentido, o apetito, o noticia, o jugo, o gusto (LB 3, 41).

[...] cuando se ase a algún entender, o sentir, o imaginar, o parecer, o voluntad, o modo suyo, o cualquiera otra cosa o obra propia (2S 4, 4).

[...] no tiene el alma que hacer ni que querer, ni que no querer, ni que desechar, ni que temer (2S 31, 2).

[...] ni esotro - ni esotro - ni esotro - ni esotro - ni esotro - ni esotro (SAN JUAN DE LA CRUZ, 1993, 13).

[...] ni eso - ni eso - ni eso - ni eso - ni eso - ni eso (SAN JUAN DE LA CRUZ, 1993, 139).

Podríamos alargar esta serie de ejemplos casi indefinidamente. En gran número de ellas aparece la repetición, al mismo tiempo, de palabras, cópulas y construcciones sintácticas. Ejemplos típicos de ello los encontramos en CB 34, 5; CB 10, 8; CB 38, 3; 1N 2, 6; CB 1, 2, etcétera.

Esta tendencia de san Juan de la Cruz a insistir una y otra vez en el mismo lexema o en igual construcción sintagmática, se traduce en muchas ocasiones en composiciones llenas de belleza, ritmo y cadencia que se aproximan al lenguaje poético. De hecho la propia poesía de san Juan de la Cruz presenta a menudo estos rasgos iterativos de forma obsesionante, como indica Dámaso Alonso al comentar el poema “Qué bien sé yo la fonte”:

Podemos comprender aún mejor la inquietadora belleza y la fuerza interior de estos versos, la oscura noche del alma y de los sentidos en que nacieron, la busca *obsesionante*, incesante, que parece medida por ese *estribillo que cae rítmicamente como una reiteración de pesadilla*: aunque es de noche (D. ALONSO, 1966, 170) [El subrayado es nuestro].

Pues bien, constatamos igualmente en su prosa ejemplos de notable acierto y belleza a base de estas iteraciones, con reiteración de palabras y de la estructura morfosintáctica, todo ello en perfecta similitud, consiguiendo dotar al párrafo de un ritmo claro que lo aproxima a la prosa poética. Así, en CB 36, 12:

Porque el más puro padecer trae más íntimo y puro entender, y por consiguiente más puro y subido gozar, porque es de más adentro saber.

Otra lograda muestra de repetición de las mismas palabras, pero -sobre todo- de la misma construcción, en una rítmica y similar cadencia, lo encontramos en el prólogo de *Cántico*, cuando nos explica la imposibilidad de dar a entender "con alguna manera de palabras" lo que fue compuesto en amor e inteligencia mística. Se trata de la escueta, clara y bella definición de la inefabilidad mística que tan favorablemente impresionó a Jorge Guillén:

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? ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Cierto, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas, por quien pasa, lo pueden (CB pról., 1).

Reseñemos todavía un último ejemplo en el que el místico intenta expresarnos -mediante balbuceos que se repiten- lo indecible de la hermosura divina, logrando una gran belleza merced a dichas iteraciones:

[...] un no sé qué que se siente queda por decir, y una cosa que no se conoce quedar por descubrir, y un subido rastro que se descubre al alma de Dios quedándose por rastrear, y un altísimo entender de Dios que no se sabe decir (CB 7, 9).

Hasta aquí la exposición de la personalidad en san Juan de la Cruz.

III. REPERCUSIONES DE ESTA PSICOPATOLOGÍA SOBRE LA BIOGRAFÍA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Creemos haber probado suficientemente nuestra tesis inicial: san Juan de la Cruz describe en su obra las depresiones endógenas que padeció a lo largo de su vida, depresiones que asentaban -como es la norma- en un personalidad obsesiva.

Pues bien de estos dos datos -depresión endógena y personalidad obsesiva -podemos obtener abundante luz para iluminar y comprender el mis-

terio que envuelve la figura de nuestro místico. Es el momento de recordar ahora la sentencia de Fernando Urbina que habíamos colocado en el frontispicio de nuestro trabajo:

En san Juan de la Cruz, en su vida, en su obra hay un enigma cuyo misterio no ha sido capaz de desentrañar hasta hoy la crítica moderna... (F. URBINA, 1982, 69).

Antes de proseguir dejemos claro que la hipótesis que vamos a emplear para intentar aclarar el citado misterio no invalida en absoluto las restantes interpretaciones que se han venido haciendo hasta el momento. Así, la mayoría de los datos difíciles y oscuros que aparecen en la figura de san Juan de la Cruz se han intentado justificar mediante otras explicaciones: místico de enorme fuerza y personalidad, la acusada originalidad de sus postulados, lo novedoso de su doctrina teológica, el radicalismo enorme de todos sus planteamientos y la necesidad -por tanto- de insistir una y mil veces sobre ellos... Hemos de concebir, pues, nuestra interpretación como una más que, en todo caso, complementa y aglutina a las restantes.

Y pasemos ya a describir el enigma. En la figura de san Juan de la Cruz concurren un conjunto de circunstancias que ha hecho pensar a numerosos investigadores que algo importante relativo a su vida o a su obra se nos ha querido ocultar. Los elementos que configuran este misterio son: la desaparición de algunas de sus obras menores, especialmente la correspondencia. Casi toda las cartas de san Juan de la Cruz -especial valor habría que conceder a las que le escribió a él santa Teresa- han desaparecido. Las explicaciones que se nos han hecho llegar para justificar tal falta son poco convincentes, como luego veremos.

Otro importante factor en la configuración del enigma en torno a san Juan de la Cruz viene dado por el hecho de que dos obras suyas, *Subida del Monte Carmelo* y *Noche oscura*, se interrumpen bruscamente sin que el autor haya llevado a término el programa previamente esbozado. La primera de ellas, además, presenta una estructuración y un final de obra tan pobres que no parecen propios de un autor de la talla literaria de san Juan de la Cruz. Estas dos circunstancias han levantado innumerables

sospechas y no se ha dejado de especular en torno a ellas. Se llegó a pensar que ambas obras fueron mutiladas.

Pero es que todavía hay más datos para acrecentar la sospecha: otras dos obras suyas -*Cántico espiritual* y *Llama de amor viva*- han llegado hasta nosotros en doble versión, lo que también ha parecido extraño a los especialistas. Se interpretó como que la segunda versión sería debida a otro autor.

Podríamos añadir todavía el misterio cerrado que envuelve la figura de la madre de san Juan de la Cruz: por más que se ha investigado persiste hoy la misma oscuridad inicial.

Estos son los ingredientes fundamentales que configuran el enigma que rodea a nuestro místico y que ha levantado las sospechas de cuántos se han acercado a estudiar la vida y la obra del santo, respecto a que algo importante se nos ha ocultado en torno a san Juan de la Cruz para lo cual fue necesario manipular y censurar su obra.

La explicación más frecuentemente invocada por los especialistas para intentar aclarar este extremo hace referencia a que los escritos del santo habrían sido censurados, tras su muerte, para evitar así la intervención de la Inquisición y su posible condena de iluminismo. La razón, por tanto, de las distintas versiones de *Cántico* y *Llama*, la brusca finalización de *Subida* y *Noche oscura* y la desaparición de algunas otras obras menores habría que buscarla en estos «arreglos» que habrían realizado los discípulos del santo para evitar la condena inquisitorial. Para Baruzi esta censura habría sido tan masiva que no puede por menos de exclamar:

Estamos frente a una ruina, faltan casi siempre los manuscritos autógrafos y la *Subida del Monte Carmelo* y *Noche oscura* están incompletas (J. BARUZI, 1991, 186).

Muy elocuente resulta también la rotunda declaración de José Jiménez Lozano:

Desde la niñez a la muerte, pero sobre todo de la infancia, la adolescencia y la juventud de Juan de Yepes, lo que nos queda entre las manos es la «fragancia del vaso», aunque no sabemos bien qué licor o unguento hubo en él. Porque, además, el vaso ha sido muy bien lavado luego; o se han vertido en él más licores y aromas. No sólo se trata de todo lo que han introducido inevitablemente los hagiógrafos, y de lo que han dejado fuera, y lo que han trastocado y transformado según los modos de hacer de la biografía barroca, sino de un verdadero «borrar huellas», o dejar que se borren, comenzando por la partida de nacimiento (J. JIMÉNEZ LOZANO, 1991, 23).

Por su parte T. EGIDO (1991, 62) afirma que de san Juan de la Cruz nos han llegado “buenas hagiografías, ninguna biografía”. Precisamente, refiriéndose a la postura de Egido relativa a la manipulación que han sufrido los datos históricos en las hagiografías sanjuanistas, señala Eulogio Pacho:

Sin duda alguna, Teófanos Egido es quien con mayor intensidad y ahínco ha reaccionado contra la historiografía sanjuansita, tanto antigua como moderna. Ha expuesto de mil formas y maneras -acaso con excesiva reiteración- su tesis [...]. Se sintetiza así: no existe la auténtica biografía sanjuanista; hasta el presente no se ha superado la fase inicial de hagiografía, que nada tiene que ver con la historia estricta y rigurosa: la llamada parcela biográfica continúa aferrada a los modos (típicos de la hagiografía barroca ofreciendo una figura distorsionada de la realidad: ha mantenido y mantiene la figura de un ser idealizado envuelto en lo portentoso y lo milagrero. Para ello se han tergiversado y manipulado hechos y documentos o se ha concedido valor histórico a fuentes contaminadas, en especial los procesos de beatificación [...]. Tal es el diagnóstico puro y duro. El panorama no es precisamente consolador (E. PACHO, 1993, 127).

Parece claro, pues, que se ha manipulado la obra de san Juan de la Cruz e igualmente se nos han escamoteado algunos datos de su vida. Ahora bien, en absoluto se trata de aquel manejo masivo que aseguraba Baruzi: hoy parece fuera de toda sospecha que el grueso de la obra sanjuanista ha llegado hasta nosotros tal y como la escribió el propio san Juan de la Cruz. Así, no queda ya duda de que ambas redacciones del *Cántico espiritual* pertenecen a la pluma del santo, como muy bien pone de manifiesto E. PACHO (1993, 49-95) en su exhaustivo trabajo “San

Juan de la Cruz. Problemática textual y problemática hermenéutica". Por otro lado, los inesperados finales de *Noche oscura* y *Subida del monte Carmelo* admiten otras posibles explicaciones diferentes a la de la censura, como pone de manifiesto Federico Ruiz:

Son dos finales un tanto bruscos, que, sin embargo, no extrañan en el estilo sanjuanista. Equivalen a la fórmula con la que termina la primera de sus cartas, dirigida a una persona de confianza: «Y no la quiero decir de por acá más, porque no tengo gana» (F. RUIZ, 1968, 189).

Se desvanece, pues, la hipótesis de que la obra de san Juan de la Cruz fue gravemente censurada para librarla de la condena de iluminismo por parte de la Inquisición. No es este el argumento que permite explicar la existencia de distintas versiones de algunas obras, ni los finales inesperados y deficitarios de otras, ya que parece demostrado que esos escritos han llegado hasta nosotros tal y como el los dejó.

Nos encontramos pues ante un dilema sin resolver. Si el grueso de la doctrina de san Juan de la Cruz no albergaba nada que fuera condenable por la Inquisición ¿por qué persiste la sospecha de que algo se nos ha censurado? ¿Por qué todavía hoy perdura el convencimiento de que su biografía y su obra han sido manipuladas? Deshecha la coartada de la condena por iluminismo, se impone buscar otra explicación verosímil. ¿Qué habrá sido entonces lo que se ha querido ocultar?

Nosotros no encontramos más que una posible explicación que permita resolver la globalidad del enigma. En efecto, compartimos la sospecha de los especialistas sobre la manipulación llevada a cabo en la obra de san Juan de la Cruz: algo se ha querido ocultar, algo que no debía llegar a oídos de la Inquisición, y de ahí la necesidad de censurar los escritos del santo. Ahora bien, lo que había que silenciar no era de carácter doctrinal, como han venido conjeturando los críticos, sino de orden biográfico. El problema no residía en la obra de san Juan de la Cruz, sino en su vida.

Lo que se ha pretendido encubrir es que san Juan de la Cruz, si bien poseía una personalidad obsesiva bien compensada y que le permitía funcionar, no sólo con normalidad, sino con muy altos rendimientos, sin

embargo de cuando en cuando caía en una fase melancólica que le sumía en una profunda inhibición. Eso es lo que se quiso mantener en secreto: las depresiones que padecía san Juan de la Cruz -los enajenamientos que ocasionalmente sufría, para emplear su propia terminología-, y de ahí ese “borrar huellas” al que alude J. JIMÉNEZ LOZANO (1991, 23), por eso “se han tergiversado y manipulado hechos y documentos” como asegura E. PACHO (1993, 127).

Para nosotros éste es el “enigma cuyo misterio no ha sido capaz de desentrañar hasta hoy la crítica moderna” (F. URBINA, 1982, 69). La clave maestra que, cual pieza multidentada, permite engranar todos los elementos del rompecabezas no es otra que nuestra hipótesis: la personalidad obsesiva del santo y las depresiones endógenas a ella asociadas.

La personalidad obsesiva de san Juan de la Cruz explica fácilmente el primero de los elementos del enigma, el por qué de la existencia de varias versiones de algunas de sus obras. En efecto, señalábamos como rasgo característico de la forma de escribir del obsesivo su tendencia a repetir una y otra vez las ideas previamente expuestas, corregidas y ampliadas. “Experimentan una necesidad inacabable de revisar el trabajo”, expresa literalmente J. VALLEJO RUILOBA (1995, 40). San Juan de la Cruz se pasará años y años rehaciendo, retocando y perfeccionando sus obras escritas sin darlas nunca por definitivamente terminadas. Por tanto, nada nos debe extrañar que -a base de elaborar y reelaborar indefinidamente- de alguna de ellas haya realizado más de una versión.

Cántico espiritual, en concreto, es la obra sobre la que más tiempo ha trabajado. Es el primero de los grandes tratados que comenzó a redactar y el último en concluir, cuando ya había terminado *Subida, Noche y Llama*. Veamos, a este respecto, lo que dice Federico Ruiz:

A lo largo de ocho años, san Juan de la Cruz la elabora lentamente. Es la obra que mayores solicitudes le ha exigido hasta llegar a la maduración. No logra armonizar de manera satisfactoria la multitud de elementos heterogéneos que la integran [...] En su larga trayectoria, el proceso sube y baja: un poema brotado en cuatro tiempos distantes, comentario en fragmentos; vuelve a ocuparse del poema, para ordenarlo (o desordenarlo), y del comentario, que reelabora profundamente (F. RUIZ, 1968, 216).

Encontramos, así, al santo con todas sus grandes obras en prosa abiertas, sin ser capaz de concluir ninguna y trabajando en todas ellas al tiempo, retocando aquí y allá, relacionando unos puntos con otros a base de notas o referencias, sin conseguir dar nunca por concluida la tarea.

Esta tendencia a repetir indefinidamente en busca de una perfección nunca alcanzada, tan característica del obsesivo, es la responsable de otra peculiaridad de la obra de san Juan de la Cruz que han destacado casi todos sus estudiosos: nos estamos refiriendo al hecho de que en cada obra ha de incluir y rehacer el material que ya ha sido elaborado previamente en obras anteriores.

En efecto, si bien san Juan dedica cada uno de sus tratados a un aspecto determinado del proceso místico en el que se extiende ampliamente, sin embargo no puede evitar volver a tratar en cada uno de ellos lo que ya había sido trabajado con anterioridad de modo específico y extenso, convirtiéndose así cada escrito en prosa en un compendio de todos. Así le vemos incluir aspectos purgativos de *Subida y Noche en Cántico y Llama* y, a la inversa, intercalar elementos unitivos más propios de *Llama y Cántico* en las dos primeras. Como indica Federico Ruiz:

Por cualquier punto que abordemos la lectura del proceso, se nos echa encima todo el sistema. Lo hace gravitar entero sobre cada punto del recorrido [...]. En las etapas inferiores, que hablan de purificación, las digresiones anticipan por lo general temas de unión (así, en *Subida*); en las obras que tratan de la unión, como *Cántico y Llama*, las digresiones le sirven para reevocar etapas anteriores del camino que sirven al logro de la unión. Obtenemos de este modo una complementareidad correlativa: las digresiones de *Subida* anticipan situaciones de *Cántico y Llama*; las digresiones de estas dos obras reasumen temas de *Subida y Noche* (F. RUIZ, 1968, 272-4).

Otro importante dato en la configuración del misterio en torno a san Juan de la Cruz, y sobre el que se ha especulado abundantemente, lo constituye la no terminación de *Noche oscura* y de *Subida del Monte Carmelo*: ambas obras se interrumpen bruscamente sin haber terminado de desarrollar lo que previamente había avanzado. Se llegó a interpretar

que estas obras habían sido sencilla y llanamente mutiladas para así evitar la censura inquisitorial.

También este elemento se puede explicar con facilidad gracias a la exagerada tendencia al perfeccionismo del obsesivo: “se muestra siempre insatisfecho” y experimenta una “necesidad inacabable de revisar el trabajo”, terminando por caer en una “estéril actividad comprobatoria” (J. VALLEJO RUILOBA, 1995, 40).

Junto a esta repetición incesante, otro modo de manifestarse ese afán de perfeccionismo es mediante lo que Reed denomina “tendencia a hiperclasificar” (J. VALLEJO RUILOBA, 1995, 40) y que describe como “inclinación del obsesivo a organizar el material en múltiples grupos que permiten un control más estricto de la información”.

La combinación de estos dos rasgos obsesivos -repetición interminable e hiperclasificación -se aprecia en distintos momentos de la obra sanjuanista, pero es especialmente llamativa en la última parte de *Subida del Monte Carmelo*. Aquí san Juan de la Cruz, no sólo no es capaz de finalizar el programa previamente avanzado, sino que la calidad del escrito sufre una caída de tono tan manifiesta que choca enormemente este dato en una figura de la talla literaria de san Juan de la Cruz.

Detengámonos unos instantes en el análisis de este pobre final. En efecto, en el capítulo XVI de la tercera parte de *Subida del Monte Carmelo* nos promete que va a hablar de la purificación de las distintas pasiones de la voluntad, a saber: el gozo, la esperanza, el dolor y el temor. Comienza con la primera -el gozo- pero se va enredando de tal manera con las distintos tipos de gozo que pueden llegar al alma -temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales, espirituales, y en cada uno de ellos: motivos, provocativos, directivos, perfectivos..., y en cada apartado los distintas clases de provechos que se siguen de negarlos y los diferentes grados de males que se siguen de aceptarlos...- que cae en una maraña de clasificaciones, de divisiones y de subdivisiones que se ramifican más y más. El discurso atiende ya sólo a este creciente afán clasificatorio y pierde su valor comunicativo, se vuelve completamente redundante. Finalmente no le queda más remedio que cortar por lo sano e inte-

rrumpir la obra cuando todavía no ha sido capaz de concluir la primera de las cuatro pasiones anunciadas. Ni siquiera termina la última frase.

Este más que deficiente final de *Subida* resulta tan sorprendente en un autor de la talla de san Juan de la Cruz que no ha dejado de llamar la atención de los especialistas. Federico Ruiz, refiriéndose a este punto, señala:

Subida ni siquiera termina la última frase [...]. La prolijidad que van tomando las divisiones y subdivisiones de su programa en *Subida* llegan a cansarle. Convencido de que los principios y grandes líneas de aplicación están ya declarados, un día los interrumpe sin más. También *Noche* queda inconclusa. Antes de terminar la declaración de la segunda estrofa, manifiesta decaimiento en el ánimo y muy pocas ganas de continuar... (F. RUIZ, 1968, 187-8).

¿Qué es lo que realmente nos está apuntando aquí F. Ruiz Salvador? Nos habla de “prolijidad”, “divisiones y subdivisiones”, “cansancio” y “decaimiento”. Todavía aporta un dato más, relativo al estado de ánimo del santo:

Son dos finales un tanto bruscos, que, sin embargo, no extrañan en el estilo sanjuanista. Equivalen a la fórmula con la que termina la primera de sus cartas, dirigida a una persona de confianza: «Y no la quiero decir de por acá más, porque no tengo gana» (F. RUIZ, 1968, 189).

Parecido razonamiento aduce Eulogio Pacho para explicar las deficiencias de redacción y el inesperado final que nos ocupa:

La multiplicación de divisiones y subdivisiones, de manera especial en los últimos capítulos del libro 2º y 3º, amplía desmesuradamente los esquemas básicos sin aportar novedades de relieve [...]. No hay duda de que el santo se vio forzado a interrumpir el escrito al comprobar como la doctrina fundamental se desparramaba y desleía sin necesidad (E. PACHO, 1982, 102).

Citemos a un último autor que abunda en este punto. Se trata de Manuel Ballester, el cual en su monografía *Juan de la Cruz: de la angustia al olvido*, titula el capítulo XVII “La exposición inacabada” y señala:

Los capítulos finales de *Subida* hacen patente un descenso del tono y de la reflexión [...] ahora se extravía en materias insuficientemente tematizadas [...]. Los fondos intuitivos se evaporan. El desfondamiento simultáneo de los esquemas, de la idea-ción que ahonda en las materias sometidas a análisis y de las consiguientes explosiones simbólicas son, quizá, testimonios concordantes de una imposibilidad y de un agotamiento. El perfil lábil de los capítulos, la aprehensión contingente de las materias revelan el fracaso de una empresa y explican lo «inacabado» de una obra (M. BALLESTERO, 1977, 263-5).

Nos encontramos, pues, en este final de *Subida* con “prolijidad de las divisiones y subdivisiones”, “cansancio”, “decaimiento en el ánimo”, “poca gana de continuar”, “doctrina que se desparrama y se deslíe”, “descenso del tono”, “desfondamiento de los esquemas” y “agotamiento” que “revelan el fracaso de una empresa y explican lo «inacabado» de una obra”.

¿De qué estamos hablando en realidad? ¿No es ésta la perfecta descripción del comienzo de una fase melancólica a partir de un síndrome obsesivo que se agudiza? Recordemos que el *typus melancholicus* de Tellenbach se encuentra permanentemente sometido a la presión de dos tendencias que lo solicitan y tiran de él en direcciones diferentes: la necesidad de orden y el afán de rendimiento. Mientras ambas fuerzas permanecen en equilibrio no hay problema, pero existe siempre la amenaza de que éste se rompa, bien por una acentuación de la obsesividad y necesidad de orden, bien por una disminución de rendimientos a causa de una circunstancia ambiental como puede ser una enfermedad. Y lo más frecuente es que esta ruptura se produzca por una agudización de la necesidad obsesiva de orden: la tendencia a ordenar, clasificar, dividir y subdividir propia del obsesivo se va acentuando más y más, con lo que se debilita y se bloquea la capacidad de rendimiento. Escuchemos a H. Tellenbach:

El comienzo más evidente de este círculo vicioso desde la vertiente de una creciente escrupulosidad, se muestra en los casos en los que *se desarrolla un síndrome obsesivo hacia una melancolía* [...]. Se advierte como en un síndrome obsesivo que va en aumento, con un perfeccionismo por los detalles y una escrupulosidad crecientes, se obstaculiza el intenso impulso al rendimiento, de modo que el paciente tiene que tachar cada vez más cosas en sus programas de trabajo preestablecidos. Incurre así en una pugna entre las tendencias a la exactitud y el detalle por una parte, y la cuantía de su quehacer por otra. No puede renunciar ni a lo uno ni a lo otro y se va hundiendo cada vez más en el estancamiento. Este es el momento psicológico en el que se inicia la melancolía (H. TELLENBACH, 1976, 98-9).

Es justamente lo que observamos en san Juan de la Cruz mientras trabaja en los capítulos finales de *Subida*: la obsesividad propia de la personalidad del escritor, hasta entonces compensada, se va ahora intensificando más y más. Su creciente y cada vez más intensa necesidad de orden le hace caer en un discurso carente de contenido y que atiende ya solamente a la obligación compulsiva de dividir, ordenar y clasificar, de tal modo que su trabajo va perdiendo vigor y calidad, el rendimiento va disminuyendo, y el escrito se va transformando poco a poco en una pura y artificial clasificación que finalmente no comunica nada. Se inicia así la parálisis de la melancolía que le obliga a suspender la tarea.

Ateniéndonos, pues, a nuestra hipótesis -la personalidad melancólica de san Juan de la Cruz y las depresiones a ella asociadas- resulta fácil explicar otro de los grandes enigmas de la biografía de fray Juan de la Cruz: el porqué de la no finalización de alguna de sus obras y el porqué de un final de tan baja calidad como el que nos ofrece en *Subida del Monte Carmelo*, lo que resulta enormemente chocante en un autor de la categoría de san Juan de la Cruz.

A algunas personas les puede parecer nuestra interpretación novedosa y poco verosímil. Lo cierto es que de nueva no tiene nada en absoluto: es exactamente la misma argumentación que empleó Teofrasto hace dos mil quinientos años para explicar semejantes defectos estilísticos y estructurales en los escritos de otro ilustre melancólico, Heráclito de Éfeso. Lo refiere DIÓGENES LAERCIO (1964, 1332) en su *Vidas de los filósofos más ilustres* y lo pone en boca de Teofrasto:

Teofrasto dice que *la melancolía le hizo dejar sus escritos, unos a medio hacer y otros a veces muy ajenos de verdad* [El subrayado es nuestro].

Como indica J. PIGEAUD (1996, 57):

Es importante destacar que aquí Teofrasto emite un juicio literario, estético, sobre la obra de Heráclito [...] y que explica dicho estilo por la fisiología.

¡Cabalmente lo mismo que sostenemos nosotros con respecto a san Juan de la Cruz!

Todavía podríamos seguir empleando nuestra hipótesis para esclarecer algún otro elemento más de los que caracterizan el enigma de san Juan de la Cruz. Así, el misterio que rodea la figura de Catalina Álvarez, que aparece en Fontiveros como llovida del cielo. Todos los esfuerzos llevados a cabo para averiguar la ascendencia y el origen de esta mujer han resultado inútiles hasta hoy. Esta cerrada oscuridad, junto con el masivo y definitivo rechazo familiar que sufre D. Gonzalo de Yepes por el mero hecho de casarse con ella, han hecho sospechar a los investigadores la existencia de algo deshonesto en el pasado de esta mujer que era necesario ocultar:

Algo tenía Catalina que constituía una mácula para la mentalidad de una familia de mercaderes toledanos en 1530. Tal mácula no podía ser tampoco la simple condición de "conversa" que podía tener aquella joven. En realidad no sabemos cuál era. Pero hubo de existir [...] Cualquier hipótesis sobre la tacha de Catalina Álvarez es completamente aventurada. ¿Indignidad notoria de su padre, ahorcado tal vez por un delito común? [...]. La verdadera mácula de Catalina Álvarez probablemente no la sabremos nunca. Conocemos en cambio la verdadera gloria de esta mujer: ser madre de san Juan de la Cruz (J. GÓMEZ-MENOR, 1970, 42).

Gómez-Menor aventura la hipótesis de que uno de los progenitores de Catalina murió ahorcado, y de ahí se derivaría un rechazo social que permitiría explicar el ostracismo a que fue sometido Gonzalo de Yepes

por parte de toda su familia una vez que se unió a esta mujer. Pero no aduce argumentación alguna con la que apuntalar su hipótesis.

Nosotros queremos aventurar la nuestra en la línea de la mácula estigmatizadora de Gómez-Menor. Como la suya, hace referencia a un acontecimiento familiar que habría provocado el aislamiento y el rechazo social de Catalina: pensamos que se puede tratar de antecedentes de suicidio en su familia. Uno de sus padres, quizá, se quitó la vida a causa de las fuertes fases melancólicas que padecía.

¿Y qué es lo que nos lleva a pensar en un suicidio en la familia de Catalina? Es sencillo y claro: Por un lado el carácter fuertemente hereditario de la depresión endógena. Si Juan de Yepes padeció de melancolía endógena, lo más probable es que la hubieran padecido bastantes de sus ascendientes. El riesgo de padecer la depresión endógena en los familiares en primer grado del enfermo es del orden del 15%, en tanto que en la población normal no sobrepasa el 0,6-1,2% (J. NURNBERGER Y E. GERSHON, 1985).

Y por otra parte, basamos nuestra hipótesis en el alto número de suicidios que se produce entre los pacientes con depresión endógena. El acuerdo sobre este punto es prácticamente unánime entre todos los autores (L. HANKOFF, 1985, 624): En efecto, como señalan los rigurosos estudios de Stenstedt y de Rennie, la tasa de suicidios en la población normal oscila entre veinticinco a cincuenta personas por cada cien mil habitantes. En cambio este riesgo se dispara entre los deprimidos endógenos a diez mil y hasta quince mil deprimidos por cada cien mil enfermos. ¡Nada menos que trescientas veces más!

Vistas así las cosas no tiene nada de extraño pensar en la posibilidad de un antecedente de suicidio en la familia de Juan de Yepes, acaso uno de sus abuelos maternos. Desde luego, en el siglo XVI, la existencia de un suicidio en la familia habría sido causa más que suficiente para justificar el rechazo social y el profundo ostracismo a que vemos sometida a Catalina Álvarez primero y a su marido después, una vez que contrae matrimonio con ella. Veamos lo que dice Emile Durkheim, a este respecto, en su ya clásica monografía *El suicidio*:

Se hacía un proceso al cadáver del suicida ante las autoridades que hubiesen sido competentes en el caso de homicidio; los bienes del fallecido se sustrafan a los herederos ordinarios e iban a parar al varón. Un gran número de costumbres no se contentaban con la confiscación, sino que prescribían, además, diferentes suplicios [...]. Los nobles incurrieran en degradación y eran declarados plebeyos. Se talaban sus bosques, se demolía su castillo, se rompían sus escudos [...]. El código español, aparte de las penas religiosas y morales, prescribe la confiscación de los bienes y castiga toda complicidad (E. DURKHEIM, 1982, 360 y ss.).

Si el tiempo nos llega a dar la razón y se acaba por demostrar la validez de nuestra interpretación, habremos de ver entonces a Catalina Álvarez como morena y no como morisca. Pero morena en el sentido científico de la palabra, a saber, con un exceso de bilis negra y, por ende, de piel oscura y humor melancólico. Efectivamente, desde el punto de vista médico el término *melancólico* implicaba en la época de san Juan de la Cruz oscurecimiento de la piel y de la personalidad a un tiempo, pues ambos rasgos, físico uno y psíquico el otro, respondían a una misma causa: el exceso de humor negro. Por eso ALONSO DE FREYLAS, al describir el carácter melancólico en el año 1601, entre otros rasgos, señala:

Conocerse ha estos sujetos por *el color moreno*, las venas anchas y azules, el cuerpo enxuto y velloso, los cabellos negros. Son prudentes, sagazes, de grande y sossegado ingenio, de firme y constante parecer [El subrayado es nuestro] (Citado por T. SOUFAS, 1990, 23).

¿Acaso era ésta la idea que tenía *in mente* san Juan de la Cruz cuando, al comentar el verso “No quieras despreciarme, que, si *color moreno* en mí hallaste...” interpreta dicho color oscuro -el color de la melancolía- como “fealdad de culpas e imperfecciones y bajeza de condición natural” (CA 24, 5)?

Hasta aquí nuestra hipótesis como clave con la que interpretar los distintos elementos del enigma que desde siempre ha envuelto la figura de san Juan de la Cruz. Por tanto, sí que había algo en la vida de san Juan de la Cruz que era necesario ocultar, algo que era conocido de puertas adentro de la Orden pero que de ningún modo podía llegar a oídos de la

Inquisición, pues eso podría poner en peligro su proceso de beatificación. Efectivamente, todos los autores están de acuerdo en destacar que la doctrina espiritual de san Juan de la Cruz era manifiestamente novedosa, incluso heterodoxa, en relación con la Teología Escolástica entonces mayoritariamente dominante. De hecho sus obras debieron someterse al examen y juicio de las Inquisiciones de Sevilla, Toledo y Valladolid (E. PACHO, 1990, 143-61) antes de ser dadas definitivamente por buenas.

Pues bien, ¿qué habría ocurrido en aquellos procesos inquisitoriales si además hubiese trascendido que el autor de dicha obra padecía de crisis melancólicas? ¿Habría sido igualmente favorable el veredicto? ¿Qué suerte habría corrido en ese caso la beatificación de san Juan de la Cruz?

Habría que silenciar, pues, las depresiones endógenas que había padecido, para lo que se procedió a revisar toda la obra y todos los documentos que contenían datos biográficos del santo a fin de eliminar de ellos lo relativo a su enfermedad. Se habrán hecho desaparecer, por tanto, aquellos escritos en los que apareciesen referencias a este padecimiento mental.

Y ¿en qué documentos cabe esperar que figuren las depresiones de san Juan de la Cruz? Sin duda alguna, en la correspondencia: el santo hablará de sus depresiones en sus cartas, especialmente en sus cartas más íntimas: a Ana de Jesús, a Francisca de la Madre de Dios, incluso a la madre Teresa de Jesús... .

Pues bien, son precisamente las cartas que nos faltan. Porque, en efecto, la mayor parte de la correspondencia de san Juan de la Cruz fue destruida. Esta importante laguna en su biografía no podía quedar sin una explicación, pero no nos convencen, en absoluto, las que se nos han hecho llegar. No somos capaces de imaginar a san Juan de la Cruz quemando las cartas de santa Teresa -tres o cuatro años antes de la muerte de la santa- cuando cualquier escrito de ésta era considerado ya un documento de valor histórico. No cuadra éste acto irreflexivo en un hombre del temple de nuestro místico.

En cuanto a las cartas que él mismo escribió conservamos únicamente treinta y cuatro, incluidos fragmentos y billetes, la inmensa mayoría pertenecientes a los cinco últimos años de su vida y casi todas ellas bastante

impersonales. Curiosamente también se nos han dado explicaciones poco convincentes para justificar la desaparición de todas las demás.

¿Realmente nos parece serio seguir manteniendo la hipótesis de que el grueso de la correspondencia que escribió san Juan de la Cruz fue destruido porque de llegar su contenido a manos de Diego Evangelista, el santo podría haber resultado comprometido? Entenderíamos que por ese motivo se hubiese hecho desaparecer alguna que otra carta en la que pudiese detectarse una expresión comprometedora, pero no parece razonable aceptar que esa haya sido la verdadera razón por la que fue necesario destruir la casi totalidad de sus cartas. De hecho, en las poquísimas cartas personales suyas que conservamos san Juan se muestra a un tiempo con tal grado de delicadeza, de respeto y de rigor que nos cuesta mucho admitir que por esa causa se haya hecho desaparecer ni una sola de ellas.

Pero es que aún hay más: aunque las monjas hubiesen hecho desaparecer las cartas que habían recibido, por miedo a las represalias de Diego Evangelista, ¿qué ha pasado con las que sin duda escribió a otras muchas personas? Esta ausencia es tan llamativa que José Vicente no puede por menos de exclamar:

Pero no tiene el padre Diego toda la culpa de nuestra penuria. Otra causa poderosa ha sido la indiferencia. No se explica que, después de tantos años como lleva escribiendo a unos y a otros, no se haya conservado ni una sola carta hasta mediados de 1581 (J. VICENTE, 1993, 1070).

Y Lucinio Ruano de la Iglesia, aludiendo a este mismo punto, señala:

Hay certificado de que san Juan de la Cruz escribió a las monjas de Toledo [...], a su bienhechor don Pedro González de Mendoza, a sus superiores y a numerosos religiosos; igualmente en los Procesos e Informaciones para beatificarlo lo confirman numerosos testigos, frailes y monjas. Es lo más natural. A pesar de tanto tiempo y de tanta investigación, este misterioso *silencio*, que persigue a san Juan de la Cruz, no nos ha entregado sino las poquitas que leemos [El subrayado es del autor] L. RUANO DE LA IGLESIA, 1991, 200).

¿Cómo explicar, pues, esta misteriosa falta? ¿Por qué ha desaparecido la inmensa mayoría de las cartas de san Juan de la Cruz? ¿Qué argumentación puede explicar coherentemente la ausencia de todas ellas, no sólo las de las monjas o las de santa Teresa, sino la de todas las demás? Nosotros pensamos que las cartas de san Juan de la Cruz han sido eliminadas a fin de borrar cualquier rastro de enfermedad melancólica que se pudiese detectar en ellas.

A pesar de lo que tuvo que ser una masiva y exhaustiva censura, todavía se ha escapado en la correspondencia de san Juan de la Cruz algún que otro dato que pone de manifiesto que sufrió algunos padecimientos psíquicos. Así en julio de 1581 escribe a la madre Catalina de Jesús una carta en la que se aprecia, en toda ella, un contenido claramente depresivo:

Jesús sea en su alma, mi hija Catalina. Aunque no sé dónde está, la quiero escribir estos renglones, confiando se los enviará nuestra Madre, si no anda con ella; y, si es así, que no anda, *consuélese conmigo, que más desterrado estoy yo y solo por acá*; que, después que me tragó aquella ballena y me vomitó en este extraño puerto, nunca más merecí verla ni a los santos de por allá. Dios lo hizo bien, pues, en fin, *es lima el desamparo, y para gran luz el padecer tinieblas*. ¡Plega a Dios no andemos en ellas! ¡Oh, qué de cosas la quisiera decir!, mas *escribo muy a oscuras*, no pensando la ha de recibir; por eso, *ceso sin acabar*. Encomiéndeme a Dios. Y *no la quiero decir de por acá más porque no tengo gana*. De Baeza y julio 6 de 1581 Su siervo en Cristo, Fr. Ju.º de la +.

Sobrescrito: es para la Hermana Catalina de Jesús, carmelita descalza, donde estuviere [Los subrayados son nuestros.] (Cta. 1).

Nos queda otra carta, un fragmento nada más, en la que aún se aprecia con mayor claridad el padecimiento de un cuadro psicopatológico por parte del santo. Aquí no queda duda alguna respecto a lo morboso del proceso que sufre san Juan de la Cruz. Se halla, en efecto, bajo el dominio de fuertes padecimientos obsesivocompulsivos que lo tienen maniata-do y le impiden actuar:

Yo le agradezco *que me envía a llamar determinada y claramente, porque así no tendrán lugar para hacérmelo dilatar mis perplejidades*; y así hacerlo he cierto mañana, aunque no hiciera tan buen tiempo ni yo estuviera tan bueno. Y por eso, no más de que me pesa de las enfermas y me da contento el buen ánimo de Vuestra Reverencia, a la cual nuestro Señor haga morar en sí, porque no le hagan impresión las boberías que siempre nacen [El subrayado es nuestro] (Cta. 28).

Recordemos que para san Juan la Cruz estas «perplejidades» no son otra cosa que claros fenómenos obsesivos con los que a menudo cursa la noche y que suponen una completa parálisis de todo el psiquismo, como él mismo nos explica en *Noche osura*:

Otras veces les da otro abominable espíritu que llaman *spiritum vertiginis* que [...] de tal manera les oscurece el sentido, que los llena de mil escrúpulos y perplejidades, tan intrincadas al juicio de ellos, que nunca pueden satisfacerse con nada, ni arrimar el juicio a concepto ni consejo; el cual es uno de los más graves estímulos y horrores de esta noche, muy vecino a lo que pasa en la otra noche espiritual (1N 14, 3).

Hasta aquí la exposición de nuestra investigación. Ateniéndonos a ella, serían las depresiones endógenas, así como la personalidad obsesiva sobre la que éstas asentaban, lo que nos permitiría explicar todos y cada uno de los elementos que configuran el enigma de san Juan de la Cruz.

Deseamos añadir ya solamente una última observación. Algunos lectores pueden pensar que de la tesis defendida en este trabajo se desprende un deterioro de la figura de san Juan de la Cruz. Para estas personas el afirmar que san Juan de la Cruz padeció de depresiones equivale a degradar su figura.

Queremos dejar claro que esa no es, en absoluto, nuestra manera de ver las cosas. Los que así piensan, en efecto, caen en lo que William James califica como “materialismo médico” (W. JAMES, 1994, 20), aquel “sistema de pensamiento demasiado ingenuo” que pretende acabar con el valor creativo o artístico de una producción humana por el mero hecho de haber tenido su origen en un estado psíquico patológico:

El materialismo médico acaba con san Pablo cuando define su visión en el camino de Damasco como una lesión del cortex occipital, y a él como un epiléptico; a santa Teresa como una histérica y a san Francisco de Asís como un degenerado congénito... (W. JAMES, 1994, 20).

Nosotros, por el contrario, estamos plenamente de acuerdo con James cuando afirma:

Es seguro, con la seguridad de la sencillez, que algunos estados de ánimo son interiormente superiores a otros y nos revelan mayor verdad, y para esto sólo hace falta un juicio espiritual corriente. No existe teoría fisiológica sobre la producción de tales estados preferentes por medio de la cual podamos acreditarlos, y el intento de desacreditar los estados desagradables, asociándolos vagamente con los nervios y el hígado, y en conexión directa con nombres que connotan enfermedades físicas, es igualmente carente de lógica e inconsistente (W. JAMES, 1994, 22).

La depresión no le quita a san Juan de la Cruz un ápice de su valor. Su doctrina de teología espiritual, su poesía, el conjunto de su figura -con o sin melancolía- siguen conservando toda su valía. Al contrario, nuestro místico y poeta se vuelve más entrañable cuando lo contemplamos en su verdadera dimensión humana, en su hechura de barro, con su sufrimiento incluido.

En abierta oposición al «materialismo médico», creemos que Karl Jaspers esatá lleno de razón cuando afirma:

Sólo el que dispone de un afecto profundo, puede caer en general en la enfermedad afectiva. De ahí la convicción de que más bien es un honor que una vergüenza para el ser humano el enfermar afectivamente (K. JASPERS, 1973, 895).

Y no sólo es un honor. La melancolía puede ser causa de genialidad, como nos recuerda Aristóteles:

¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción (περιττοι), bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia de estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos (μελαγχολικοι), y algunos hasta el punto de

hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra? (ARSISTÓTELES, 1996, 79).

Si hacemos caso del filósofo estagirita, de esta enfermedad de la bilis negra, de este descenso a las profundas simas de la melancolía -“éstos son los que de veras descienden al infierno viviendo” (2N 6, 6), dice san Juan de la Cruz-, de las intensísimas vivencias allí sufridas y experimentadas, extraería el místico y el poeta su fuerza artística y su conocimiento genial.

Y tras esta “viva muerte de cruz” (2S 7, 11) de la noche oscura, ahora ya la noche sosegada en par de los levantes de la aurora, la noche que es música callada y soledad sonora y, para siempre, la cena que recrea y enamora.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, D. (1966): *La poesía de san Juan de la Cruz*, Madrid, Aguilar.
- ANDREASEN, N. (1985): “Concepto, diagnóstico y clasificación”, en Paykel, E. S. (ed.): *Psicopatología de los Trastornos afectivos*, Madrid, Ediciones Pirámide, 50-82.
- ARISTÓTELES (1996): *El hombre de genio y la melancolía*, Barcelona, Quaderns Crema.
- BARUZI, J. (1991): *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- BALLESTERO, M. (1977): *Juan de la Cruz: De la angustia al olvido*, Barcelona, Península.
- BARCIA, D. (1982): “Ritmos biológicos en psiquiatría”, en Ruiz Ogara (ed.): *Psiquiatría*, Barcelona, Toray, 209-26.
- BECK, A. (1976): *Diagnóstico y tratamiento de la depresión*, México, Merck.
- BLEULER, E. (1971): *Tratado de psiquiatría*, Madrid, Espasa-Calpe.
- CASIANO, J. (1958): *Colaciones*, Madrid, Ediciones Rialp.
- CRISÓGONO DE JESÚS (1991): *Vida de san Juan de la Cruz*, Madrid, B.A.C.
- CUEVAS, C. (1990): “La prosa sanjuanista (Aspecto artístico-literario)”, *Monte Carmelo*, 98, 347-77.

- (1993): "Estudio literario", en García Simón A. (ed.): *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura, 125-201
- DELACROIX, H. (1908): *Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme*, Paris, Félix Alcan.
- DIEGO DE IESVS SALABLANCA (1618): "Apuntamientos y Advertencias en tres Discursos", en Venerable P. F. Ivan De La Cruz: *Obras Espirituales*. Impreso en Alcala por la vivda de Andres Sanches Ezpeleta, anno de M.DC.XVIII, 615-82.
- DIÓGENES LAERCIO (1964): *Vidas de los filósofos más ilustres*, Barcelona, Aguilar.
- DURKHEIM, E. (1982): *El suicidio*, Madrid, Akal Editor.
- EGIDO, T. (1991): "Claves históricas para la comprensión de san Juan de la Cruz", en García Simón (ed.): *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 59-124.
- EY, H. (1969): *Tratado de psiquiatría*, Barcelona, Toray-Masson.
- FENICHEL, O. (1973): *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, Buenos Aires, Paidós.
- GLATZEL, J. (1985): *Depresiones endógenas*, Barcelona, Ediciones Doyma.
- GÓMEZ-MENOR, J. (1970): *El linaje familiar de santa Teresa y de san Juan de la Cruz*, Toledo, J. Gómez-Menor.
- HAMILTON, M. (1985): "Síntomas y exploración de la depresión", en Paykel, E. S. (ed.): *Psicopatología de los trastornos afectivos*, Madrid, Ediciones Pirámide, 19-30.
- HANKOFF, L. (1985): "Suicidio e intentos de suicidio", en Paykel, E. S. (ed.): *Psicopatología de los trastornos afectivos*, Madrid, Ediciones Pirámide, 622-38.
- JAMES, W. (1994): *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Ediciones Península.
- JANET, P. (1903): *Les obsessions et la psychasthénie*, Paris, F. Alcan.
- JASPERS, K. (1973): *Psicopatología general*, Buenos Aires, Editorial Beta.
- JIMÉNEZ LOZANO, J. (1991): "Prólogo", en Baruzi, J.: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 7-31
- LAIGNEL-LAVASTINE (1937): "Concomitance des états pathologiques et des «trois signes»", en Bruno de Jésus Marie (ed.): *Illuminations et Sécheresses*, Paris, Desclée de Brouwer, 154-62.

- LÓPEZ IBOR, J. J. (1973): *De la noche oscura a la angustia*, Madrid, Ediciones Rialp.
- LÓPEZ-IBOR ALIÑO, J. J. (1982): "Las psicosis y los trastornos afectivos", en Ruiz Ogara (ed.): *Psiquiatría*, Barcelona, Ediciones Toray, 910-91
- LORENZ, M. (1955): "Expressive behavior and language patterns", *Psychiatry*, 18, 353-66.
- MARDON, M. (1982): *Les épreuves spirituelles de la «nuit de l'esprit» selon St. Jean de la Croix et leurs rapports avec la mélancolie*, Marseille, Service de Reprographie de la Faculté de Pharmacie de Marseille.
- MEADOW, M. (1991): "The Dark Side of Mysticism: Depression and «The Dark Night»", *Psychology and Christianity*, 5, 233--53.
- MONSERRAT-ESTEVE, S. (1995): "El lenguaje del enfermo obsesivo", en Vallejo Ruiloba J. (ed.): *Estados obsesivos*, Barcelona, Salvat, 55-70.
- NURNBERGER, J. y GERSHON, E. (1985): "Genética", en Paykel, S. (ed.): *Psicopatología de los trastornos afectivos*, Madrid, Ediciones Pirámide, 205-35.
- OTT, E. (1981): *Die Dunkle Nacht der Seele. Depression?*, Eltzel-Dallau, Lamb.GmbH & Co.
- PACHO, E. (1982): *Iniciación a san Juan de la Cruz*, Burgos, Editorial Monte Carmelo.
- (1990): "San Juan de la Cruz, reo y árbitro en la espiritualidad española", en *Aspectos históricos de san Juan de la Cruz* (Ed.: J. V. Rodríguez), Ávila, Comisión provincial del IV Centenario de la muerte de san Juan de la Cruz, 143-61
- (1993): "San Juan de la Cruz. Problemática textual y problemática hermenéutica", en Paredes Núñez, J. (ed.): *Presencia de san Juan de la Cruz*, Granada, Universidad de Granada, 49-95.
- (1993): "Hagiografía y Biografías", en García Simón A. (ed.): *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 119-42.
- PICHOT, P. (1995): *Diagnostic and Statiscal Manual of Mental Disorders: DSM-IV*, Barcelona, Masson.
- PIGEAUD, J. (1996): "Prólogo", en ARISTÓTELES: *El hombre de genio y la melancolía*, Barcelona, Quaderns Crema, 9-76.
- PUJOL, R. y SAVY, A. (1983): "Clínica de las obsesiones", *Confrontaciones Psiquiátricas*, 17, 39.
- RUANO DE LA IGLESIA, L. (1991): "Nota introductoria a las Cartas", en San Juan De La Cruz: *Obras completas*. Madrid: B. A. C., 200.

- RUIZ, F. (1968): *Introducción a san Juan de la Cruz*, Madrid, B.A.C.
- SAN IGNACIO DE LOYOLA (1992): *Autobiografía y Diario Espiritual*, Madrid, B.A.C.
- SAN JUAN DE LA CRUZ (1991): *Obras completas*, Madrid, B. A. C.
- (1993): *Obras Completas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad.
- SANSON, H. (1962): *El espíritu humano según san Juan de la Cruz*, Madrid, Ediciones Rialp.
- SANTA TERESA DE JESÚS (1986): *Obras completas*, Madrid, B. A. C.
- SCHNEIDER, K. (1970): *Psicopatología Clínica*, Madrid, Editorial Paz Montalvo.
- SOUFAS, T. (1990): *Melancholy and the secular mind in spanish Golden Age literature*. Columbia, University Missouri Press.
- SUSO, H. (1899): *Oeuvres Mystiques*, Paris, Lecoffre.
- TAULER, J. (1984): *Obras*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- TELLENBACH, H. (1976): *La melancolía*, Madrid, Ediciones Morata.
- TURNER, D. (1988): "St. John of the Cross and the depression", *The Downside Review*, 106, 157-70.
- URBINA, F. (1982): *Comentario a Noche oscura del espíritu y Subida al[sic] Monte Carmelo de san Juan de la Cruz*, Madrid, Ediciones Marova.
- VALDÉS, M. (1995,): "Personalidad y Neurosis obsesiva", en Vallejo Ruiloba, J. (ed.): *Estados Obsesivos*, Barcelona, Masson, 173-83.
- VALLEJO RUILOBA, J. (1995): "Clínica de los trastornos obsesivo-compulsivos", en Vallejo Ruiloba J. (ed.): *Estados Obsesivos*, Barcelona, Masson, 27-44.
- VENERABLE P. F. IVAN DE LA CRUZ (1618): *Obras Espirituales*, Impreso en Alcala por la vivda de Andres Sanches Ezpeleta, anno de M.DC.XVIII.
- VERON, E: y SLUZKI, C. (1970): *Comunicación y neurosis*, Buenos Aires, Editorial Instituto.
- VICENTE, J. (1993): "Introducción", en San Juan De La Cruz: *Obras completas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad.