

C

Calvario → El Calvario

Camino espiritual

Como todo maestro de espíritu, cuando Juan de la Cruz se pone a escribir, lo que intenta es guiar a las almas por el camino que conduce a la santidad. Comparte con los demás que camino equivale al desarrollo de la vida del espíritu desde su inicio en el bautismo hasta su meta final. Crecimiento o desarrollo análogo al de la vida corporal. Camino es el trayecto a recorrer desde el nacimiento en Cristo hasta la plena identificación con él, que es el término o la meta final.

La tradición cristiana, arrancando del Evangelio fue perfilando a lo largo de los siglos el proceso, los requisitos y los contenidos de la vida espiritual que ha de culminar en la unión amorosa con Dios. El itinerario de la santidad cristiana tiene como pauta el seguimiento de Cristo Jesús, que se proclamó el camino la verdad y la vida (Jn 14,6). Asumido y respetado ese núcleo intocable, ha sido presentado y enseñado con matices y rasgos diferentes por los diversos maestros según las épocas históricas, los estados de vida y las situaciones

personales. Grandes maestros son considerados aquellos que han alumbrado propuestas más claras, precisas y eficaces o con mayor originalidad.

Se han designado con fórmulas y expresiones variadas, por lo general figurativas, en cuanto lo espiritual se acomoda a lo que es el andar una senda o camino para lograr algún objetivo en la vida humana. Lo más corriente es presentar explícita o implícitamente la andadura espiritual como camino: *Camino de perfección* (Teresa de Jesús, Pedro Ruiz), camino espiritual, itinerario de la santidad y similares. Considerando la perfección como elevación hacia lo alto otros han preferido hablar de escala o escalera con grados o escalones al estilo de san Juan Clímaco, *Subida del Monte Sión* (Laredo), *Subida del Monte Carmelo* (Juan de la Cruz), *Monte de contemplación* (A. de Orozco). También existen fórmulas que prefieren la salida de sí y la entrada dentro de sí. Todas las figuraciones o metáforas corresponden a una de las espiritualidades del caminar por llano, de elevación y de introversión.

Una lectura atenta de los escritos sanjuanistas permite comprobar que el Santo asume fielmente los ingredientes

fundamentales del proceso espiritual de la tradición cristiana en busca de la santidad. Propone, a su vez, muchos términos para designarlo e incluso formula propuestas notablemente diferentes para diseñar ese itinerario. La primera que sale al encuentro al lector es el rótulo de su obra más extensa *Subida del Monte Carmelo*. A ésta se sobreponen otras muchas: algunas comunes y corrientes, otras más raras y personales. La ascensión o “subida” se vuelve sinónima de camino, como cuando escribe: “Es menester que el *camino* y *subida* para Dios sea un ordinario cuidado de hacer cesar y mortificar los apetitos” (S 1, 5, 6).

Es verdad que remite con frecuencia a la “subida” con la simple llamada a “este camino”, pero no es menos cierto que hace lo propio para referirse a otras formulaciones del mismo, como: “camino de la unión” (S pról. 3; 1,2,1; 2,14,3)¹; camino de la perfección; “camino de Dios”; “camino de Cristo”; “camino de la virtud”; “camino espiritual”. El sintagma más congenial y comprensivo puede ser el formulado en sentido gramatical inverso: “camino para venir a Dios”; “camino para ir a Dios” (S 2,7,3; N 2, 17,8).

Al margen de matices secundarios, es fácil comprobar que en todas estas expresiones y en otras similares se alude a la misma realidad: al camino que conduce a la meta de la unión o perfección. Diferente es el caso de otras que parecen recortar o reducir la comprensión de las anteriores, como: “camino de la fe”; camino de la humildad; “camino de la soledad y desnudez”; “camino de oscura contemplación”; “camino de la oscura noche”; “camino altísimo de oscura contemplación y sequedad” (S

2,9,5; 2,18,2). Entre las designaciones de índole más general aparecen: “camino de la vida eterna” (S 3,18,3); “camino de perfección /de la perfección” (S 3, 28, 7; N 1,7,2; CB 25,2; Carta 16); “camino espiritual” (N 1,2,2; 1,6,2; 1.12,9; 1,13,4; CB 3,10; 29,11); “camino de la virtud” (N 1,8,3); “camino puro de la virtud y verdadero espíritu” (N 2,2,3) “camino de Dios” (N 1,8,3; LI 3,29; 3,49,57); “camino de ir / venir a Dios” (N 2,17,8; CB 3,5,7; 4,1); “camino para ver y sentir la verdad de Dios” (N 1,12,6); “camino de la unión de amor de Dios” (N 2,23,1.2).

El que admita que Dios lleva a las almas por diferentes caminos, casi tantos como personas, no quiere indicar que éstas y otras formulaciones parecidas por él usadas correspondan a otros tantos itinerarios completos de la perfección desarrollados por él. Señalan fracciones, medios, aspectos o contenidos del camino integral. En consonancia con su típico modo de expresarse, se sirve de una sinécdoque para designar la parte por el todo.

Al margen de lo figurativo, menciona y describe fracciones o trechos y etapas del camino espiritual sin detenerse a colocarlas debidamente en su conjunto. Lo hace con frases como éstas: “los que comienzan el camino”; “Cristo es el principio del camino”; “los que van adelante” en él; “los ya adelantados” (S pról. 3; 2,7,2) y otras similares. En este sentido, el recurso más utilizado es el de servirse de los clásicos estadios señalados por la tradición: principiantes, aprovechados (o aprovechantes, que van aprovechando) y los perfectos. Lo mismo sucede - con menor frecuencia - con las tres vías correlativas: purificativa, iluminativa y unitiva. No es

infrecuente que mencione aisladamente uno o dos de los tres estadios al referirse a un momento concreto del camino.

Todos estos términos y otros de parecida índole apuntan al progreso, al ir adelante por el camino espiritual. Puestos los ojos ante el diseño o dibujo colocado al comienzo de la *Subida*, representando el “monte de la perfección”, al lado de la senda de la perfección se ven dos “caminos de imperfección según lo sensual y exterior (S 1,13). Presenta gráficamente la vertiente negativa de los vicios e impedimentos del verdadero camino espiritual, ampliamente descrita en otros lugares y por todos los maestros que tratan de ese tema. Son obstáculos que, si no dominados, en lugar de avanzar hacen retroceder.

El diseño sanjuanista es mucho más completo y sistemático de lo que pudiera parecer en un primer momento. Lo que no es tan fácil es su reconstrucción a base de todos los escritos. Hay que recomponerlo analizando proyectos parciales e indicaciones dispersas, no siempre colocadas dentro de una exposición sistemática. Se trata de hacer aflorar la visión subyacente a lo largo y ancho de todos sus escritos. Antes de intentarlo aquí conviene tener presente la óptica en que se coloca el Santo; los fundamentos teológicos en que apoya su construcción y las diferentes propuestas del camino espiritual.

1. Enfoque sanjuanista

Preocupación constante de los escritos sanjuanistas es la de conducir a las almas hacia la perfección cristiana, definida como «unión amorosa con Dios». El desarrollo espiritual, que cul-

mina en esa unión, se contempla habitualmente como una preparación dilatada y esforzada; por ello simbolizada en la dura ascensión del «monte de la perfección». Camino y meta se confrontan constantemente como el «antes» y el «ahora»: antes de llegar a la unión y la situación propia de ese estado.

Uno de los recursos más frecuentes para describir el crecimiento espiritual es el de comparar ambas situaciones: desde el presente – el «ahora de la unión» – se contempla el pasado – el «antes de llegar a la unión» –. También a la inversa: analizando los requisitos para conquistar la meta se adelantan esbozos de lo que en ella alcanza el alma. Esa dialéctica permanente entre el «antes» y el «después» condiciona toda la propuesta sanjuanista. Tiene su razón de ser en la génesis misma de las grandes obras. Todas ellas nacen para comentar un poema místico que canta el estado de la unión y contempla en mirada retrospectiva el camino recorrido para llegar a ella.

A la hora de redactar esos comentarios o «declaraciones» se sitúa con frecuencia en otra perspectiva: desde el arranque mismo del camino contempla todo el proceso ascensional hasta la cima del «monte». La visión anamórfica del poeta se sustituye entonces con la ordenación cronológica del maestro espiritual. Con no poca frecuencia ambos enfoques se cruzan y se interfieren.

En todo caso, queda claro que la visual del Santo al proponer un programa de santidad resulta dinámica, como lo es el crecimiento progresivo. Lo que le interesa en última instancia es el dinamismo, el desarrollo de la vida, no la

propuesta estática o abstracta en su rigor lógico.

Siente también impelente la necesidad de fundamentar doctrinalmente el programa ofrecido. Por ello se detiene en consideraciones teológicas y trata de acomodar las situaciones descritas a los clásicos compartimentos del itinerario espiritual (principiantes, aprovechados y perfectos; vía purgativa, iluminativa y unitiva). Se percibe con facilidad que todo ello es marginal y secundario frente a la preocupación fundamental de ofrecer una visión propia, centrada en los momentos clave de la vida espiritual, tal como él los ha experimentado y piensa se realizan ordinariamente. De ahí que la organización original suya gire en torno a la «noche oscura», como proceso de depuración y como tránsito del «antes» al «después».

Ahí radica una de las peculiaridades más destacadas de la propuesta sanjuanista. No se detiene a enumerar y describir uno a uno los pasos que conducen a la «cumbre del monte». Analiza y describe con fuerza las situaciones básicas y desde ellas apunta la secuencia ininterrumpida del proceso espiritual.

Teniendo en cuenta estas premisas metodológicas obligadas, carece de sentido preguntar por todos y cada uno de los elementos que integran el crecimiento de la vida en Cristo. JC no intenta nunca un tratado sistemático, riguroso y exhaustivo de teología espiritual. Presupone, por conocidos y asumidos, los datos teológicos elaborados por los maestros del pasado y de su tiempo. Afronta argumentos doctrinales en función de apoyo y soporte de su propuesta espiritual, en tanto en cuanto son reclamados o requeridos por la misma.

Idéntica explicación tienen otras ausencias, consideradas por muchos como lagunas importantes. Tales, por ejemplo, la vertiente eclesial, sacramental, litúrgica, comunitaria de la espiritualidad. No es el caso de deficiencias comprometedoras. Tienen mayor dimensión real en la síntesis sanjuanista de lo que comúnmente se cree, pero lo decisivo para el caso, es tener en cuenta el enfoque propio del Santo.

Conscientemente ha renunciado a tratar temas de sobra conocidos y manoseados, como declara en el prólogo de la *Subida* e insinúa frecuentemente en la *Noche*. Abrigaba el convencimiento de que lo suyo, en lo que tenía «grave palabra y doctrina», era algo más específico y urgente. Ante todo, llamar la atención sobre puntos desatendidos y fundamentales. Aspectos de la vida espiritual que afectan a la raíz misma de la persona. No tanto espiritualidades, cuanto actitudes básicas. Ni teología pura ni simple antropología. Lo que interesa a fray Juan es enseñar a situarse correctamente al hombre frente a Dios; a conocer el camino que tiene trazado para cada uno.

Se apoya siempre sobre sólidos fundamentos y adopta criterios bien definidos. Aunque no los ha reunido en un cuerpo específico, iluminan constantemente su exposición. Por ahí ha de comenzar cualquier reconstrucción de su síntesis doctrinal y todo empeño de configurar el itinerario espiritual dibujado en sus escritos

2. Bases y criterios de partida

Se hallan diseminados a lo largo y ancho de su obra y se repiten con suficiente insistencia como para poder

identificarlos sin forzar textos ni opiniones. No agotan, ni mucho menos, la teología sanjuanista. Todo queda condicionado y orientado por el «intento» perseguido y por el objetivo prefijado. Se anuncia en el título original de las «obras mayores» (el epígrafe corriente procede de los editores) y se explicita con precisión en los prólogos respectivos.

La finalidad es siempre idéntica: enseñar a las almas «el modo de subir hasta la cumbre del monte de la perfección», que se llama «unión del alma con Dios» (S pról. 2-3; 2,28,2). En buena lógica, lo primero es aclarar en qué consiste esa unión-perfección, meta ideal a que se quiere conducir a los discípulos.

Por ahí debe comenzar la lección práctica, según confesión del propio Santo: «Entendido esto, se da mucha luz para lo que luego se ha de decir». Desde el primer momento conoce el lector-discípulo lo que se le propone como objetivo de su empeño espiritual. Es una opción radical: colocar en el centro de la vida a Dios, bien absoluto, renunciando a cuanto impide poseerle en plenitud. Conseguirlo es empresa ardua, pero merece la pena. Nada hay comparable a vivir en perfecta sintonía con ese bien absoluto, que confiere al hombre plenitud de vida y realización cabal del propio ser. La unión con Dios, en cuanto meta ideal de la vida conquistada día a día, no es otra cosa que comunión de voluntades (S 2,4,8; CB 11,2-6; LI 2,32-33).

A todos se ofrece indistintamente esa comunión de vida divina, que da razón de ser a la existencia humana. Todos los hombres están llamados a esa meta ideal y todos cuentan con medios para conquistarla. La universalidad del objetivo final no significa identi-

dad de realización. Dentro de la plenitud que colma ansias y esfuerzos se dan grados y niveles, lo mismo que en la perfección consumada de la vida bienaventurada. El más o el menos no equivale a frustración o discriminación. Es el misterio de la vocación personal (S 2,5,10-11; N 1,14,5).

La diversidad de grados y formas en la unión-perfección implica también variedad de medios. Pese a ello, hay exigencias comunes que establecen vinculación necesaria entre el camino y la meta final. La obra, la conquista, es convergencia permanente entre la acción divina y el esfuerzo humano; disponibilidad y respuesta del hombre frente a la intervención decisiva de Dios. Nadie llega a la cima del monte sin esfuerzo. No hay posibilidad de retroceder; quien se detiene, de hecho no avanza. Hay que caminar siempre, insiste JC (S 2,4,5; 1,11,5-).

Armonizar el empeño humano con la acción divina obedece a ciertas normas supremas, que orientan y ayudan en la fatigosa ascensión del monte. Son como las reservas para el camino y como la señalización para no extraviarse. Tiene que estar siempre iluminada la senda por la gloria de Dios y por su palabra revelada. Las mediaciones humanas, en particular la Iglesia, alejan nieblas y obstáculos del camino. Dios quiere que hasta sus comunicaciones sobrenaturales pasen por el «arcaduz» de otro hombre (S 3,17,2) .

La generosidad y condescendencia de Dios supera los mezquinos cálculos humanos. Respeta siempre la libertad de la persona. Mientras los hombres tienden a imponer moldes y esquemas prefabricados, Dios abunda en posibilidades. A cada uno le permite caminar

por senda propia. Tan variada es la realidad, que fray Juan no duda en afirmar: «Apenas se hallará un espíritu que en la mitad del modo que lleva convenga con el modo de otro». Dios lleva por caminos muy diferentes dentro de lo que es exigencia universal (LI 3,59; S 2,17,4).

Norma única e indefectible para todos es Cristo, «camino, verdad y vida». Recapitulando en sí todas las cosas, nada se coloca al margen de él. Centro de la creación y salvación, de él parte todo y en él converge todo. Por más que se manifieste y revele, permanece misterio insondable de infinitas riquezas. En Cristo, palabra única y definitiva del Padre, ha comunicado Dios al hombre todo lo que puede desear y saber. No necesita pedir ni indagar más. Se presenta él mismo como «camino» con su palabra y con su vida. Ser cristiano consiste simplemente en reproducir esa vida. En su dimensión práctica y concreta se expresa en la imitación, en seguir a Cristo con la cruz (CB 5,4; S 2,22).

Nadie debe desanimarse ante la angostura del camino dificultoso del seguimiento de Cristo. Tampoco debe presumir de las propias fuerzas. A su lado está siempre Dios, como padre inmenso y madre tierna. No hay afición de madre, ni amistad humana que se pueda comparar a la generosidad de Dios, cuando «da en regalar a un alma». Lo que importa es dejarse conducir y no hacer como el «niño tierno» que patalea por ir a pie cuando su madre quiere llevarle en brazos. Entonces se camina poco y mal; al paso del hombre y no al de Dios (LI 3,29).

El hombre debe tomar conciencia permanente de que «la vida de su alma es el Espíritu Santo». Vivir espiritual-

mente es un renacer constante en el Espíritu. Él es, por lo mismo, quien guía y acompaña siempre; el que ilumina y «acomoda» al espíritu del hombre; es el amor que, como llama viva, consume los defectos y consume en amor divino (LI 3,46; S 2,29,11; CB 14, 4-6.17).

La filiación adoptiva y el renacimiento en el Espíritu se produce mediante la incorporación en la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Como casa de Dios, disfruta de «los mejores y principales bienes» que el Padre comunica a su Hijo. El Espíritu la asiste para que guarde fielmente esos tesoros y los distribuya como carismas entre los fieles. La participación de éstos en la misma vida, generada por Cristo, implica necesariamente comunión y servicio mutuo. Esta comunión se prolonga y conecta con la porción de la Iglesia que ya ha llegado a término. De ahí que unos mismos bienes son los del suelo y los del cielo (CB 33,8; 36,5).

Esplendorosa y atractiva la meta radiante de la unión-comunión con Dios en plenitud y vislumbres de gloria. A todos se les propone y ofrece; todos pueden alcanzarla cualquiera que sea el camino predispuesto por Dios. «Muchos los llamados y pocos los escogidos». La afirmación del Evangelio está refrendada por la constatación de cada día. Es que a la generosa invitación divina se da respuesta muy limitada. Son muchos, asegura fray Juan, los que desearían verse en la cima del monte y disfrutar del «iuge convivium», pero son pocos los que están dispuestos a escalar la montaña; «se querrían ver en el término del camino sin haber pasado por los medios». La razón final pertenece también al misterio de la gracia y de la vocación (LI 2,27; S 2,7,12; CB 35.12).

Estos principios y criterios son los que guían la pluma sanjuanista al redactar su proyecto de itinerario espiritual. Lo presenta, en realidad, con variantes o trazados relativamente diferentes, aunque no los considera explícitamente como alternativos. Los considera más bien parciales y por ello destinados a integrarse en un único camino. Ofrece a sus lectores elementos suficientes para reconstruir el que fray Juan tiene en mente, pero que no ha formalizado cabalmente a causa del género literario de sus escritos. Queda esbozado en la estructura y en el conjunto de su obra escrita.

Lo que aparece en un primer plano son dos rutas, sendas o veredas correspondientes a sendas vertientes del itinerario espiritual, y diseñadas en dos dípticos: el de la *Subida-Noche* y el de *Cántico-Llama*. Será oportuno describirlas sumariamente por separado antes de presentar su integración en el proyecto unitario del camino.

3. Rutas diferentes para la misma meta

Son diferentes porque intentan conducir a la misma meta por trazados distintos o por vertientes diversas. Resultan en parte parciales en cuanto se limitan de intento a exponer más o menos ordenadamente partes o aspectos del itinerario espiritual, renunciando a un desarrollo global, sin que ello implique ausencia de suficientes elementos dispersos para hacerse idea de cómo contempla fray Juan el camino que lleva a la perfección. Esta aparente incongruencia debe achacarse al género literario seguido en las obras en prosa,

compuestas en plan de comentario o glosa a tres de sus poemas.

El sujetarse a la letra de los poemas le impide establecer esquemas doctrinales y didácticos autónomos. La temática y su desarrollo quedan sujetos al ritmo poético de cada composición. El resultado final ha cuajado en dos propuestas del itinerario espiritual: el correspondiente a la declaración de la *Noche oscura* y el derivado del *Cántico espiritual* y de la *Llama de amor viva*.

El Doctor místico, que procede siempre por acumulación y repetición, ha cuidado de integrarlos de tal manera que, sin perder cada uno su autonomía, permiten comprobar que no son caminos contrapuestos, sino que se integran en una misma unidad temática. Lo ha logrado a través de remites, referencias, repeticiones y digresiones. Colma así las respectivas lagunas de cada uno.

La clave de esta especie de recomposición esquemática de todo el conjunto está en la ya recordada contraposición dialéctica del dinamismo. Consiste en confrontar la situación del alma que camina a la unión-perfección entre obstáculos con la que ya ha llegado y disfruta en ella. La diferencia entre el "término" y el medio o camino es decisiva. Aunque en ambos extremos existen grados y ulteriores posibilidades de crecimiento, vistos en su conjunto, la diferencia que los separa es determinante.

Tal que fray Juan lo reduce todo a un *antes* y a un *ahora* correlativos. Desde el ahora de la unión contempla en visión retrospectiva el antes de llegar a ella; es el camino recorrido; describiendo éste puede proyectarse en el término del mismo, la unión. Esta perspectiva, dialécticamente contrastante, es la

que preside las dos propuestas parciales del único camino espiritual que tiene en mientes JC. Bastará una sumaria presentación de ambas.

Senda de la noche oscura- purificación

Corresponde al contenido de las dos primeras estrofas del poema de la *Noche*, comentadas en el díptico *Subida-Noche*. Es confesión explícita del autor: “En las dos primeras canciones se declaran los efectos de las dos purgaciones espirituales: de la parte sensitiva del hombre y de la espiritual”. Las otras seis canciones tratan de los admirables efectos de la iluminación y unión con Dios. Promete declararlas todas, pero no lo hace. Quedan sin declaración las seis últimas. Su contenido, desvelado por el autor, es fundamentalmente idéntico al del *Cántico* y de la *Llama*. La otra aclaración proemial advierte que el alma dice las canciones “estando ya en la perfección, que es la unión de amor, habiendo ya pasado por los estrechos trabajos y aprietos, mediante el ejercicio espiritual del camino estrecho de la vida eterna”.

El alma de fray Juan, cuando rompe a cantar las estrofas de la *Noche*, ha gozado ya los deleites de la divina unión y sabe por experiencia lo que ha supuesto el penoso camino de renuncia, purificación y desnudez recorrido antes de llegar a esa meta. Al redactar los comentarios al poema, promete “declarar el modo que tiene el alma en el camino espiritual para llegar a la perfecta unión de amor con Dios”.

El modo de caminar el alma hacia la unión se detalla más en el amplio epígrafe de la *Subida*, en la que el comentario se suplanta casi desde el principio por el tratado, como adelanta ya el

siguiente epígrafe: “Trata de cómo podrá el alma disponerse para llegar en breve a la divina unión. Da avisos y doctrina, así a los principiantes como a los aprovechados, muy provechosa para que sepan desembarazarse de todo lo temporal y no embarazarse con lo espiritual, y quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión”.

En el *argumento* que precede al poema aclara que toda la doctrina a tratar está incluida en las estrofas que encierran “el modo de subir hasta la cumbre del monte, que es el estado de la perfección, que aquí llamamos unión del alma con Dios”.

De haber cumplido la reiterada promesa, entre *Subida* y *Noche* nos habría ofrecido la visión completa del camino espiritual tal como él la tenía mentalmente elaborada. No ha sido así. Al no glosar más que las dos primeras estrofas se ha limitado a una parte, a describir la senda no la cima ni las bellezas de la misma. En lugar de describir el camino hasta la unión en mirada retrospectiva, como en *Cántico* y *Llama*, lo hace a la inversa: mirando al horizonte, en marcha y de cara al término del viaje, al “allá” de la unión.

Con razón apunta en el subtítulo de la *Subida* que dará doctrina para los principiantes y aprovechados, sin aludir a los perfectos, a quienes han llegado ya a la unión. Lo propuesto atañe directamente a principiantes y aprovechados (S 1,3,2-3). No es la única limitación de este proyecto; afecta también a la temática, en cuanto queda sin describir la última etapa del camino. Resulta igualmente parcial porque lo desarrollado se presenta desde una visión o perspectiva incompleta. Presenta en primer plano el

aspecto negativo, lo que ha de eliminarse como obstáculo par alcanzar la meta de la unión.

El “puro y recto camino de la unión” consiste en purificarse de todo apego y apetito a las cosas que no son Dios ni llevan a Dios (S pról. 3). La renuncia a todo lo que es incompatible con él oscurece el sentido y la razón, por lo que se compara a una noche oscura, en la que se produce una desnudez absoluta y un vacío total de todo lo criado. Depuración y el vacío no son fines a sí mismos, sino medios para la posesión plena de Dios. Ésta se produce progresivamente a medida que se crea el vacío de las cosas. Así lo hace ver reiteradamente JC. El aspecto negativo de la purificación-noche y el positivo de la posesión de Dios caminan paralelos pero en sentido inverso.

Puede hablarse, pues, de limitación relativa de este primer proyecto o trazo del camino sanjuanista. En primer plano aparece la vertiente negativa, pero está presente también la positiva, como de rechazo o referencia permanente. Siguiendo su método de acumulación e integración, complementa lo expuesto sobre la noche-purificación con digresiones y aclaraciones sobre el feliz estado a que conduce (S 2,5; N 2,6; LI 3,31).

Por otra parte, deja bien claro el sentido en que ha de tomarse la aniquilación exigida; no cae en las exageraciones de otros autores (S 2,7,5; 3,24,7; 3,35,3; N 2,19,1; LI3,55). Escribe a este propósito: “Llamamos esta desnudez noche para el alma, porque no tratamos aquí del carecer de las cosas: porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino de la desnudez del gusto y apetito, que es lo que deja al alma libre

y vacía de ellas, aunque las tenga. Porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entran en ella, sino la voluntad y apetito de ellas, que moran en ella” (S 1,3,4).

Aclarado que se trata de un proceso doloroso y prolongado, adelanta varios esquemas correspondientes a las etapas del mismo. En relación a los clásicos estados de la tradición, señala dos noches: la de principiantes y la de aprovechados. No sigue de hecho tal esquema. Tampoco el que propone inmediatamente, emparejando los pasos de la noche purificadora con las tres partes de la noche natural: oscurecer, media noche, los levantes de la aurora (S 1,1,2-3; 1,2,5).

Termina por formular un esquema que resulta definitivo y pauta para su exposición, dentro de la libertad frecuente con que se aparta de sus propuestas. Dado que las capacidades y la actividad de la persona se realizan a través del sentido y del espíritu, o como se expresa gráficamente de la urdiembre del cuerpo y espíritu, es necesario que la purificación se realice en ambas partes, en la porción inferior y en la superior. Doble es, en consecuencia, el proceso depurador: en el sentido y en el espíritu.

Como en cualquier otra obra humana de índole y finalidad espiritual intervienen conjuntamente dos agentes: Dios y el alma. Por ello, en la labor de purificación distingue el aspecto activo, que corresponde a la persona, y el pasivo o lo que recibe de Dios. Partiendo de estos datos, JC establece un esquema de cuatro miembros: purificación del sentido y del espíritu, ambas activa y pasivamente (S 1,2,2). El desarrollo global de la *Subida* trata de conjugar los

cuatro elementos, pero se impone como hilo conductor el esquema bimembre de sentido y espíritu, quedando al margen lo que se realiza pasivamente. Se suple y complementa precisamente en la *Noche*. En el conjunto de ambos escritos, aparece como básica y prioritaria la purificación total de la persona con su cuerpo y su espíritu.

Al aclarar los aspectos activo y pasivo, lo que el alma puede realizar con su esfuerzo y lo que le viene de Dios, el Santo, recalca que Dios es siempre el “principal agente”, incluso cuando se habla de lo que activamente realiza el alma; ésta es la “paciente o que recibe” vitalmente (S 2,17,1; 13,2,13; 2,3,3; N 2,3,3; LI 3,32.39). Todo lo que el alma puede hacer por sí misma no es otra cosa que “disponerse” para acoger la obra de Dios en ella, y así se presenta lo tratado en el subtítulo mismo de la *Subida* y repetido de muchas formas a lo largo y ancho de sus páginas.

Si en la purificación del sentido juegan papel importante las llamadas obras de mortificación o ejercicios de la vida ascética (S 1,8,4); el medio eficaz y seguro para purificar el espíritu es el de las virtudes teologales, como hace ver con extraordinaria fuerza y originalidad JC en la *Subida*. Son los únicos medios que pueden conducir directamente a la unión con Dios, según repite machacadamente el autor.

Teniendo en cuenta la estructura de la antropología humana, con la interdependencia de sentido y espíritu, no puede haber completa depuración ni activa ni pasiva del sentido mientras no se realice también la del espíritu. Lo que precede a ésta “mas se puede y debe llamar cierta reformación y enfrenamiento

del apetito” (N 2,3,1). Permanecen ocultas las raíces de muchos vicios e imperfecciones que impiden la íntima unión con Dios. No descuida el Santo el análisis y ponderación de sus daños para el crecimiento en la vida espiritual. Ocupan abundantes páginas de la *Subida* y de la *Noche*, completando así la temática de este proyecto.

El remate normal del mismo quedó reservado para las otras dos obras, *Cántico* y *Llama*. Comprendió muy pronto el gran maestro que las continuas referencias a la unión, como término del recorrido propuesto desde las primeras páginas de la *Subida*, reclamaban del lector alguna aclaración sobre ella. Algo ya avanzado el segundo libro, cumplió ese requerimiento implícito y redactó un capítulo para “declarar qué cosa sea unión del alma con Dios” (S 2,4,8). Esta precisa aclaración no es obstáculo para hablar en otras ocasiones con más o menos detenimiento al tema de la divina unión.

JC está persuadido de que este camino es seguro y rápido para llegar a la perfección. Desde luego, mejor que el habitualmente propuesto a base de penitencias y ejercicios voluntarios de piedad, según queda señalado. Por eso él renunció intencionadamente el tratar de “cosas morales y sabrosas para todos los espíritus que gustan de ir por cosas dulces y sabrosas a Dios”. Se ciñe “doctrina sustancial y sólida, así para unos como para otros, si quisieren pasar a la desnudez de espíritu que aquí se escribe” (S pról. 8).

La garantía y seguridad de su proyecto la fundamenta en que se basa en su conformidad con la vida y la enseñanza de Cristo, tal como la expone en un capítulo dedicado expresamente a

identificar al auténtico discípulo y seguidor de Cristo. Es síntesis, de hecho, todo lo propuesto en su diseño del itinerario espiritual (S, 13,3-4).

Al comparar las dos propuestas fundamentales del caminar “a Dios”, JC no puede ser más claro en sus preferencias. El camino de la noche oscura es el de mayor garantías: “El camino de padecer es más seguro y aún más provechoso que el de gozar y hacer: lo uno, porque en el padecer se le añaden fuerzas de Dios, y en hacer y gozar ejercita el alma sus flaquezas e imperfecciones; y lo otro, porque en el padecer se van ejercitando y ganando virtudes y purificando el alma y haciendo más sabia y cauta” (N 2,16,9).

Por la senda del amor

Lo que se propone como desarrollo espiritual en el *Cántico* y en la *Llama* está aún más adherido a los respectivos poemas que el anterior al de la “noche oscura”. Es la otra cara del sanjuanismo. Complementa la visión parcial del camino con su vertiente positiva; en lugar del proceso de renuncia y purificación, se ofrece el de la posesión y plenitud. Resulta complementario, no divergente del anterior. El trazado integro y global del camino planificado por el Maestro resulta de la integración de los dos parciales.

A la inversa que en el anterior, éste se centra en la meta o llegada; en la descripción minuciosa de la unión-perfección, ocupándose sólo tangencialmente de la purificación noche. Los elementos y rasgos de ésta se integran en el recorrido general aprovechando ocasiones propicias o a base de referencias comparativas. Son como curvas ocasionales dentro del trazado rectilíneo.

Tales ondulaciones están motivadas por los tiempos verbales de los versos. El presente y el pasado se alternan en el orden anamórfico de los poemas, y es entonces cuando el comentario en prosa juega con el artificio del *antes* y el *ahora*, especialmente en el caso de la *Llama*. Concentrada toda ella en cantar y contar la fiesta permanente del Espíritu Santo, que “llamea” en el alma, contempla desde ese panorama radiante lo que ha supuesto el arduo camino hasta llegar a la cima. Aparecen versos que remiten a ese pasado, al antes de llegar: “Pues ya no eres esquivia”, como eras un tiempo (1^a, 5); el sentido “que estaba oscuro y ciego” (3^a, 4) en otro momento.

La confrontación del estado presente del alma con situaciones precedentes era obligada para el comentarista. De ahí, que en tales casos se ve forzado a largas digresiones para describir la sustancia de cuanto ha expuesto en la *Subida-Noche*. Lo mismo le sucede al glosar el verso “toda deuda paga” (2^a, 5). La felicidad de la unión paga con creces todo lo superado por el alma hasta alcanzarla. Estas miradas al pasado sintetizan, según afirmación explícita del autor, el contenido del mencionado dístico. Se encuentran en las tres primeras estrofas (1,18-26; 2, 25-31; 3, 70-76 y 16-22).

Idéntico fenómeno se produce en el *Cántico*, pero con mayor frecuencia. La secuencia estrófica de poema es ondulada; a ciertos grupos estróficos en los que se dibuja un estadio avanzado de la vida espiritual les suceden otros que remiten a situaciones anteriores; desde el estado de unión o matrimonio espiritual se vuelve reiteradamente la mirada a lo que le ha preparado. El primer

comentario sufre especialmente de estas idas y venidas del poeta, al intentar presentar un itinerario cronológicamente correcto.

El comentarista remedió en lo posible las irregularidades reordenando las estrofas, pero no pudo forzar los tiempos verbales de las mismas en la segunda redacción o CB, por lo que persisten bastantes disonancias. A la altura de la estrofa 27 de la primera redacción ensayaba fray Juan una distribución de las estrofas como si su orden coincidiese con el desarrollo espiritual presentado al margen de las mismas. Revisó la misma esquematización al rehacer el texto en la segunda escritura (canción 22, 3). La nueva ordenación de las estrofas corrige algunas disonancias, pero no todas.

En ambas redacciones la canción que comienza “Entrado se ha la Esposa / en el ameno huerto deseado” describen con generosidad de detalles la celebración del matrimonio espiritual, el más alto estado a que se puede llegar en esta vida. Siguen inmediatamente otras estrofas cuyo contenido se centra en los obstáculos a superar para llegar a semejante estado. Queda roto, como en otras ocasiones, el proceso real que conduce a la perfecta unión.

Pese a todo, JC está persuadido de que en el *Cántico* se describe con bastante exactitud todo el itinerario que conduce a tal estado, tanto que en la advertencia o “argumento” introducido en la segunda redacción a seguido del poema; afirma que el orden de las canciones “es desde que el alma comienza a servir a Dios hasta que llega al último estado de perfección, que es matrimonio espiritual”. Es más, se ajustan a las tres vías: purificativa, iluminativa y unitiva, correspondientes a los tres estados

clásicos “del ejercicio espiritual”: principiantes, aprovechados y perfectos.

A la hora de establecer correspondencia entre estos y las estrofas, no se atreve a precisar el número de cada bloque, se contenta con apuntar la secuencia genérica: “El principio de ellas trata de los principiantes, que es la vía purgativa. Las de más adelante tratan de los aprovechados, donde se hace el desposorio espiritual, y ésta es vía iluminativa. Después de éstas, las que se siguen tratan de la vía unitiva, que es la de los perfectos, donde se hace el matrimonio espiritual. La cual vía unitiva y de perfectos se sigue a la iluminativa, que es de los aprovechados. Y las últimas canciones tratan del estado beatífico, que sólo ya el alma en aquel estado perfecto pretende” (CB, argumento).

Basta una lectura rápida del texto para comprobar que todo esto no pasa de una aproximación y que el contenido atribuido a cada estrofa no encaja cabalmente en la esquematización propuesta. Lo que sí puede aceptarse es que en su conjunto desarrollan la temática señalada, pero no siguiendo la pauta de las tres vías o tres estados. El hilo conductor de la obra es el amor entre Dios y el alma, entre Cristo y el alma su esposa. El poema mismo aparece como un animado diálogo entre estos dos protagonistas. Introduce así la referencia fundamental de todo el contenido y por lo mismo del comentario: el simbolismo nupcial. En consecuencia, la clave del proceso espiritual descrito reside en el amor.

El amor humano en sus grados y formas se traslada simbólicamente al amor entre Dios y el alma. La trama del camino descrito en el *Cántico* se desgrana en torno a ese tema central; lo

demás es complemento o integración. El desarrollo amoroso pasa por estas etapas: amor inicial, amor impaciente de amistad, amor de desposorio, amor de matrimonio y consumación de amor de cara al estado beatífico.

Visión muy distinta de la presentada en el proyecto de *Subida-Noche*. Es la vertiente positiva y atractiva de la vida espiritual; demasiado risueña si ocultase la otra cara, la depuración de la noche oscura. Ocupa espacio relativamente reducido en *Cántico* y *Llama*, pero no está ni olvidada ni oculta. Se repite el caso inverso de S-N relativo al estado de la unión. Las exigencias de la purificación quedan sintetizadas con vigor en el *Cántico* lo mismo que en la *Llama*.

Los tiempos verbales en pasado ofrecen ocasión para describir la vida del alma antes de escalar peldaños tan elevados como el desposorio y el matrimonio espiritual. Bastará leer las “anotaciones para la canción siguiente” a partir de la estrofa 13 hasta la 22 (según el orden de CB) y el contenido general de los comentarios a las mismas. Otro tanto puede decirse de las estrofas 23, 29, 33 y las que comparan directamente presente y pasado, como el grupo 31-33.

Soterrados bajo la fronda florida del simbolismo poético y de su “declaración” en prosa es fácil descubrir los pasos precisos recorridos por el alma retratada por fray Juan en el *Cántico*. Son los que se integran en el proyecto completo que sigue.

4. «El camino de ir a Dios»

A los animosos y decididos les sale al encuentro JC para conducirles sin

riesgos, con seguridad y rapidez al triunfo final. Seguridad y rapidez son los dos valores capitales que ofrece la propuesta sanjuanista. Reconoce la pluralidad de caminos; los respeta todos, pero propone uno que juzga especialmente rápido y expedito. Nadie tiene que llamarse a engaño. Repite hasta la saciedad que él habla para quienes quieren «caminar de prisa», para quienes desean sinceramente llegar pronto a la meta. Para los otros, para los que lo toman con calma - «que no quisiera Dios ver en ellos tanta paciencia»- les servirán muchas de sus enseñanzas, pero no podrán aprovecharse de todo el conjunto; no sacarán todo el partido posible. No les faltarán otros maestros y otras recetas.

Aunque toma de la mano directamente a quienes se han «determinado» a seguir de veras a Cristo y se han «convertido sinceramente a Dios», no deja de recordar y describir el arranque mismo del «camino de ir a Dios»(N 1,5,3; CB anotación inicial).

Está diseñado por Dios para cada persona desde “el día de la eternidad, en el cual día predestinó Dios al alma para la gloria, y en eso determinó la gloria que le había de dar, y se la tuvo dada libremente sin principio antes que la criara” (CB 38,8). Estragada y violada la naturaleza humana por el pecado original fue “redimida y reparada en el árbol de la Cruz ... donde el Hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana, y consiguiéntemente a cada alma, dándole él gracia y prendas para ello en la Cruz”, Este desposorio se hace “dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo con cada alma”.

A partir del bautismo comienza el desarrollo espiritual que ha de culminar en el perfecto desposorio de la divina unión con Dios y que “va haciéndose poco a poco “al paso del alma” (CB 23,2-3, 5-6; 26, 31-32; S 1,15,1; N 2,2,2.). La primera gracia es consecuencia de la “mirada graciosa de Dios”, ya que “el mirar de Dios es amar”, Dios inclinándose “al alma con misericordia, imprime e infunde en ella su amor y gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace consorte de la misma Divinidad”(CB 32,4).

La gracia bautismal no sólo limpia del pecado original eliminando del alma el “color moreno del pecado; alimenta el espíritu como linfa vital mientras no se la apaga u obstaculiza. Está creciendo ininterrumpidamente ya que Dios “da gracia por la gracia que ha dado”. Por eso “en cada obra, por cuanto la hace en Dios, merece el alma el amor de Dios; porque, puesta en gracia y alteza, en cada obra merece al mismo Dios” (CB 32,6 y 32-33).

La correspondencia es, en el fondo, nueva gracia; como gracia especial es la conversión o decisión de entregarse por entero a Dios. Es entonces cuando se toma en serio el empeño espiritual, el propósito decidido de llegar a la plenitud de la vida en Dios, según queda dicho.

Los primeros pasos reclaman especial cuidado. Dios, en su sabia pedagogía divina, dispone medios adecuados a cada situación y trata a las almas con particular condescendencia. Se porta como la madre tierna y amorosa con el niño. A medida que éste crece debe ir afrontando dificultades. Los primeros esfuerzos han de orientarse a robustecerse con las virtudes, a superar los

obstáculos más fáciles, a luchar contra los enemigos (CB 3-5-10; 4-5). Es la hora de la ascesis y de la mortificación.

El contacto con Dios es todavía a través de discursos racionales y de consideraciones propias de la meditación. El empeño es indispensable, pero insuficiente, pese a que ciertas apariencias pudieran hacer pensar que ya se ha caminado mucho en la vía del espíritu. Todavía se busca a Dios por la asidua meditación y por la contemplación de las criaturas lo que tiene serias limitaciones. Se le ama todavía con superficialidad, a lo sumo como amigo y padre bueno. No son más que los comienzos de la verdadera vida espiritual. Pueden durar mucho tiempo. Dependerá de la decisión y de la generosidad personal el progresar de manera consistente.

En realidad, las conquistas logradas a través de la ascesis y el esfuerzo denodado tardan mucho en cuajar en virtud sólida. Mientras perdura el gusto y el apego a las cosas, mientras la satisfacción es el criterio supremo de actuación, incluso en cosas espirituales, resulta manifiesto, según JC, que no se ha pasado de principiantes, que el espíritu está todavía dominado por el impulso sensual. El hombre sigue atado a la materia, a lo inmediato, por apegos y «apetitos» que le impiden disfrutar auténticamente de Dios y, a la vez, le cansan y atormentan. Es igual que sean muchos o pocos los apegos, mientras esté atado no podrá volar. Basta un solo apego o afecto desordenado para que no vaya adelante, “El estilo que llevan los principiantes en el camino de Dios es bajo y que frisa mucho con su propio amor y gusto”(N 1,8,3).

Por ese motivo se impone necesariamente la purificación, el eliminar esas

ataduras. Cualquier apetito voluntario que instaure en el centro del obrar humano algo que no sea compatible con Dios impide la unión o comunión plena con él. Resulta inevitable hacer lugar al bien absoluto eliminando los bienes marginales y pasajeros (S 1,11,1-6; 2,24,3; 3,26,7-8; CB 26, 18-19).

El proceso purificador, simbolizado en el tránsito por una «noche oscura», en su vertiente negativa o de eliminación consiste precisamente en eso: en ir vaciándose de cosas inútiles, desnudándose de lastre pesado. No es exigencia caprichosa, sino que arranca de motivaciones inapelables. La depuración es necesidad ineludible porque el hombre tiende a centrar su afecto en las cosas criadas, bienes pasajeros que no pueden sustituir a Dios, bien supremo, como ideal de vida. Todo lo que se entrega a las realidades temporales se le sustrae efectivamente a Dios. La atracción amorosa tiende a la igualdad. No es posible, arguye fray Juan, identificarse con Dios y con la criatura. La opción por Dios impone el vacío de lo contingente y contaminante (cf. S 1,4, 1-3; 1,5,4).

El esfuerzo por romper amarras y desnudarse de afectos no compatibles con la entrega total a Dios tiene su expresión concreta en la disponibilidad. Todo lo que hace y puede hacer la persona humana no es más que eso: disponerse, adaptarse a la obra que en ella realiza Dios cuando halla esta disposición. No se trata de pasivismo interesado. La disposición consiste en el esfuerzo generoso, en poner lo que está al propio alcance, en llegar hasta donde se puede en el vaciarse. Comienza por el empeño generoso para dominar el sentido o la inclinación natural a la satisfac-

ción y goce inmediato de las cosas (cf. S 1,13,3-13; 1,15,2).

A medida que se afianza el despego de las cosas perecederas se va intensificando la amistad con Dios, y su amor se vuelve cada vez más intenso y exclusivo. Es sincero y auténtico, pero a la vez impaciente; crecen las ansias de conocerle cada vez mejor y se poseerle más plenamente. Cuanto mejor descubre “sus semblantes” mejor descubre lo que le queda por contemplarle tal cual. Suplica con ansia creciente que se le descubra su “presencia y su figura”. Se siente. Comienza a sentirse enferma y herida de amor divino e invoca a su Amado “sane su corazón llagado”; que se haga presente y “apague sus enojos cf. CB 6-11).

Lo conseguido con la propia lucha por dominar el sentido el y purificar el sentido no es todavía suficiente. Por ello se vuelve a la fe “como la que más al vivo le ha de dar de su amado luz, tomándola por medio para esto; porque a la verdad no hay otro medio por donde se venga a la verdadera unión y desposorio espiritual con él” (CB 12,2).

Partiendo de la vinculación natural e interdependencia entre sentido y espíritu en el quehacer humano, la raíz última de las tendencias y decisiones radica en el espíritu. Por ello es imprescindible crear actitudes, motivaciones y tendencias interiores que impulsen hacia Dios y dominen la inmediatez de la satisfacción sensual. Es el papel decisivo atribuido por el Santo a las virtudes teológicas en la obra purificadora del espíritu. Son las que ponen realmente en contacto directo con el Dios vivo y verdadero, con Dios tal como es (cf. S 1,14,2; 2,2,2; 3,2,1-2; N 2,7,7; 2,16,3; 2,21).

Únicamente por la fe se llega a descubrir a ese Dios verdadero y, por consiguiente, a tender el puente directo de comunicación con él. Sólo la luz de la fe, enfrentándose a la luz de la razón humana, aporta el medio apropiado e inmediato para conectar con la realidad de lo divino. Por eso mismo ejerce una función purificadora decisiva y guía infaliblemente en el camino hacia Dios (cf. S 1,14,2; 2,2,6; N 2,7,7; 2,16,3; 2,21).

La disponibilidad radical exigida al hombre para que la acción divina produzca los frutos deseados tiene expresión concreta y profunda en la esperanza. Cuando ésta está pura y entera en Dios resulta imposible que el recuerdo de las cosas pasadas se reviva como apego y afecto dañino en presente. En éste se pierde el sentido de posesión y dominio, que ocupan la capacidad humana de desear, cuando la esperanza proyecta en el bien supremo de Dios (cf. S 2,9 y 2,3-3; CB 12).

Fuerza motriz de todas las energías y capacidades puestas en la obra de catarsis y de aproximación a Dios es la caridad. El hombre es como una fortaleza - en expresión sanjuanista - con sus tendencias, pasiones, potencias e inclinaciones. La función de la caridad radica precisamente en eso: en hacer que todo ese caudal, toda esa fuerza se mueva por Dios y para Dios. Es lo que sintetiza el precepto del amor a Dios sobre todas las cosas. De ahí que la caridad sea el elemento vivificante y determinante que orienta todo al fin supremo. Los bienes del suelo - la creación entera - sirven al hombre en tanto en cuanto el uso y el gozo se ordenan a Dios. Sólo la caridad es capaz de crear esa relación decisiva y determinante (S 3,34,1).

Gracias al empeño decidido y al desarrollo de la vida teologal puede el hombre dominar progresivamente sus apegos y «apetitos» para ordenarlos a las cosas divinas. Es absolutamente imprescindible esta correspondencia fiel a la gracia. No es, con todo, suficiente para llegar a la raíz de las tendencias malsanas o desordenadas. Después de lucha prolongada se constata con harta frecuencia que la vida espiritual es todavía frágil, que tiene más de apariencia que de consistencia. Está dominada por el infantilismo, no por la madurez. Todo ello se hace patente si se mira con atención a ciertas manifestaciones vinculadas a los llamados «vicios capitales». El análisis penetrante de JC desenmascara la sutileza y los repliegues de ciertas desviaciones vendidas a veces como «cosas espirituales exquisitas» (cf. S 3, 2,14;3,36-45; LI 3, 73-74).

Para esa situación, propia de «principiantes», se impone una cura radical. La obra depuradora tiene que penetrar más hondo en las raíces del obrar humano. Se hace indispensable una intervención más fuerte de parte de Dios, que pone a prueba la receptividad y disponibilidad del hombre. Se hace presente la obra divina a través de ciertas sensaciones o experiencias nuevas. Como si la persona se sintiese tratada de manera diferente a lo que hasta entonces estaba acostumbrada (cf. N 1,1; 1,2,8; CB 13,1).

Entre los síntomas que denuncian las nuevas experiencias destaca la dificultad, y hasta imposibilidad, de meditar con fruto y satisfacción en las cosas de Dios. Como si la mente se sintiese bloqueada e incapacitada para discurrir y pensar. En cambio, se siente atenta con facilidad y sin dispersión en la pre-

sencia de Dios. Advierte afectivamente que se encuentra con él, sin necesidad de suscitar su recuerdo. Se está produciendo entonces un cambio sintomático. La virtualidad de la oración meditativa está llegando a sus límites y se está instaurando la «contemplación», la «advertencia o noticia amorosa de Dios». Un modo de comunicarse con él que da la sensación de superar la propia iniciativa y capacidad. Como que se ofrece algo «sobrenatural» lleno de frutos sazonados (S 2,12-15; N 1,9; LI3, 33-35).

En otro plano las comunicaciones de Dios al alma se vuelven más altas y singulares. En ocasiones irrumpe en el alma con tanta fuerza e ímpetu que no puede resistir su presencia y le pide que se aparte porque no puede sufrir las repercusiones somáticas al no estar el cuerpo tan espiritualizado que se acomode al espíritu. Son visitas de Dios en forma de raptos, éxtasis y otros fenómenos similares. En determinado momento el amor impaciente y arrebatado de situaciones anteriores se vuelve sereno y pacífico; se celebra el desposorio entre Dios y el alma instaurándose un nuevo estado de relaciones amorosas, con intercambio de dones y visitas (cf. CB 13. 14 y 15 hasta la 22).

A partir de entonces se abren nuevos horizontes para la vida del espíritu. No todo son intercambio de dones y deleites de desposorio. Las visitas se alternan con ausencias y con pruebas de fidelidad muy dolorosas. El alma encuentra todavía resistencias en el hombre; le quedan raíces profundas en sus inclinaciones que no ha logrado arrancar de cuajo. La purificación total no ha llegado a su punto; subsisten vicios y apegos muy radicados; el senti-

do no termina de someterse por entero al espíritu. Ante esa situación, la intervención divina, a través de la contemplación, se hace exigente y purificadora. Envuelve al hombre en una «noche oscura» para ponerle a prueba. Es la purificación pasiva del espíritu a que la va sometiendo Dios y a la que ha de responder con reacción muy activa y plena aceptación. Se trata de la última prueba de su fidelidad, antes de pasar al matrimonio espiritual, a la posesión total de Dios (cf. N 1,10,1-3; 1,8,5).

A través de esa prueba catártica el hombre consigue frutos muy maduros, como un conocimiento exacto de sí y de la propia miseria, un respeto grande de Dios y de su santidad, un robustecimiento sólido de las virtudes y una grande libertad de espíritu (N 1,12-13; 2,13 2 y 10-13; CB 24-25).

La prueba de la «noche oscura» del espíritu se prolonga según las exigencias de purificación y el nivel de perfección a que cada uno está llamado. Por lo regular, son pruebas prolongadas y duras. Tanto, que, ante la posible incapacidad humana de resistirlas, Dios dispone pedagógicamente momentos de pausa, intervalos de penas y alivios, presencias y ausencias. Como si se tratase de un «amanecer y oscurecer a menudo» para el alma. Cuanto mayores son las comunicaciones recibidas en determinado momento, mayores son luego las penas al sobrevenir de nuevo el sentimiento de la ausencia. En ese crisol van purificándose el amor y afianzándose las virtudes (CB 13,1,3-5; 15,17-18; 16,11; 17,6-7; 30, 4-6; N 2,12; N 1,14,1).

Se afina tanto la sensibilidad espiritual que, pese a la oscuridad de la noche, se percibe claramente la exigen-

cia de llegar en la purificación hasta la raíz más honda del ser. Hasta que la pureza sea total –a manera de la del purgatorio– y destruya hasta las inclinaciones más radicadas en el espíritu. Supone la perfecta adaptación del sentido al espíritu; no basta con que aquél esté como embriado. Es necesario que se sujete en todo al espíritu. Para llegar ahí se hace absolutamente imprescindible la intervención de Dios. Se realiza a través de la «noche oscura de contemplación» en su fase más dura y penetrante. Es la prueba definitiva de la fe que somete al hombre a horribles penas y aflicciones, hasta consumirle - como el fuego en el leño - todos los humores y apegos humanos no ordenados a Dios. La prueba suele llegar a tales extremos que, si Dios no dispusiese también instantes de calma y descanso, resultaría insuperable (N 2,1,3; 2,2,1-5; 2,6,5; CB 28,7; 26, 18-19).

En contra de cuanto suele decirse, la “horrenda noche del espíritu” la coloca JC como vigencia última para pasar del desposorio al matrimonio. Lo asegura explícitamente al concluir la descripción de la celebración del desposorio: “aunque habemos dicho que el alma goza de toda tranquilidad y que se le comunica todo lo de más que se puede en esta vida, entiéndese que la tranquilidad sólo es según la parte superior; porque la parte sensitiva, hasta el estado del matrimonio espiritual nunca acaba de perder sus resabios, ni sujetar del todo sus fuerzas ... y que lo que se le comunica es lo más que se puede en razón de desposorio. Porque en el matrimonio espiritual hay grandes ventajas; porque en el desposorio, aunque en las visitas goza de tanto bien el alma esposa, como se ha dicho, todavía

padece ausencias y perturbaciones y molestias de parte de la porción inferior y del demonio, todo lo cual cesa en el estado del matrimonio” (CB 15,30).

Gracias a esos intervalos de paz y «amigabilidad» se mantiene encendida la fe e inflamado el amor para seguir adelante. El alma va acercándose a la cima del monte, a la meta a la perfecta con unión Dios. Sus virtudes se consolidan y robustecen, hasta volverse heroicas. La vida teologal domina cada vez más plenamente el panorama de la vida. Las motivaciones se vuelven casi espontáneamente sobrenaturales. Se percibe la liberación total de ataduras y apegos. El crisol del amor ha purificado totalmente el sentido y el espíritu, que goza ya de plena libertad. Dios, presente en el más profundo centro del ser, se hace sentir cada vez con más intensidad. El lecho florido del alma, adornado de todas las virtudes y dones recibidos, está defendido contra todas las asechanzas. No queda más que la ratificación del matrimonio espiritual; la entrega mutua de Dios y el alma. Dios da su pecho y el alma se entrega a él y le promete ser su esposa para siempre. Puede ya cantar: “Entrado se ha la esposa / en el ameno huerto deseado, / y a su sabor reposa / el cuello reclinado / sobre los dulces brazos del Amado”. Entregado todo su caudal al Amado, puede decir con verdad: “Ya no tengo otro oficio, que ya sólo en amar es mi ejercicio” (CB 22, 24.26-28).

5. “El gemido pacífico de la esperanza”

Lo que al principio del camino se ofreció como meta a conquistar no era una utopía inalcanzable. Se vuelve

gozosa realidad cuando queda rematada la obra de purificación; cuando se ha producido el trueque de los bienes del suelo por los del cielo; cuando Dios se ha convertido en auténtico “todo” para el hombre. Se produce, en consecuencia, una transformación en el ser humano; sin dejar lo que es, logra perfecta armonía interior y exterior, equilibrio perfecto entre deseos y realidades. Desaparece el «hombre viejo» y se realiza el nuevo. Se produce una especie de vuelta a la situación del paraíso, donde reinan la paz y la tranquilidad imperturbables (CB 26,17; 20,10-11; 40,1; LI 3, 24; 4,12).

Una vez conquistada la cumbre del monte, la unión con Dios se vuelve comunicación recíproca de amor en un estado que tiene su mejor representación en el del «matrimonio». Es el «matrimonio espiritual» entre el alma y el Esposo Cristo. El intercambio de dones y prendas de amor es constante. El alma se siente y está verdaderamente «endiosada o endivinada», como dice fray Juan. Vive de Dios y toda para Dios sin dejar de relacionarse con el mundo, con los demás. Aspira a igualar su amor con el que recibe de Dios. Lo consigue en cierto modo, por amar con el mismo amor con que Dios se ama, que es el Espíritu Santo (CB 20-21, 1-2; 22,3; 26,4.11; 31,2; 36, 1-2; LI 4,3, 70-80).

El matrimonio espiritual con su unión transformante es el último grado de amor a que puede llegar el alma en esta vida. Lejos de implicar una situación de estancamiento definitivo está llena de vitalidad; el amor nunca está ocioso, al contrario, siempre en movimiento. Aclara oportunamente JC que si bien es verdad que se trata del “más perfecto grado de perfección a que en

esta vida se puede llegar ... y no se puede pasar de allí en cuanto tal, pero - el alma - puede con el tiempo y ejercicio calificarse y sustanciarse mucho más el amor” (LI, pról. 3).

El alma transformada, insertada en la misma vida trinitaria, vive en permanente fiesta. De hecho, llega a sentir dentro de sí la obra de la Trinidad santísima. Como si cada una de las personas hiciese sentir en ella su propia obra, de tal modo que produce una auténtica transformación en Dios Uno y Trino. La divinización del hombre llega así hasta los límites posibles en la tierra. Al borde mismo de la glorificación (cf. LI 1,14.35-36; 2,22. 26; 3,10-15; 4,3-4; CB 39,3-6).

No queda más distancia que poseer a Dios por fe o por visión clara. Es una tela, un velo tenue que puede romperse por cualquier ímpetu de amor. Efectivamente, cuando el alma llega a sentir «sabor a vida eterna», «golosina de gloria», asegura JC que puede sobrevenir la muerte por infarto de amor, aunque tenga las apariencias de una muerte «como las demás». Lo que arranca la vida es un ímpetu de amor «más poderoso y valeroso» que puede romper la tela y «llevarse la joya del alma» (LI 1,27-31; CB 39,14).

Mientras vive en la tierra y no se produce ese ímpetu poderoso y valeroso que rompe la tela de la existencia terrena, el alma siempre ansía la perfecta visión de la bienaventuranza. Suspira porque Dios “acabe ya si quiere” de romper la delicada tela que la separa de él. Cuando andaba por las primeras etapas del camino espiritual y sentía la falta de Dios, esta ausencia le causaba un continuo gemido porque en nada descansaba ni recibía alivio (CB 1, 14). Ahora “porque vive en esperanza, en

que no se puede dejar de sentir vacío, tiene tanto de gemido, aunque suave y regalado, cuanto le falta para la acabada posesión de la adopción de los hijos de Dios” (LI 1, 17). Es un “gemido pacífico, y no penoso, en la esperanza de lo que le falta” (CB 1,14; LI, 1,17.).

BIBL. – P. SÁINZ RODRÍGUEZ, *Las metáforas en la literatura espiritual*, en *Antología de la literatura espiritual española*, t. IV, Madrid 1985, p. 680; E. PACHO, *Vértice de la poesía y de la mística. El Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1983; *La otra cara del sanjuanismo: el amor razón de fin en “Cántico” y “Llama”*, en *Estudios sanjuanistas*, Burgos, 1997, p. 107-126. Id.” Desarrollo genético del sanjuanismo: del Cántico A al Cántico B”, en *Estudios sanjuanistas*, II, p. 433-633; Id. “Juan de la Cruz, místico de confluencias y de síntesis”, en la revista *Vida Religiosa* 68 (1990) 4656-466; Id., “El gemido pacífico de la esperanza. Síntesis definitiva del pensamiento sanjuanista”, en *Studies in Spirituality* 6 (1996) 153-167; ERNEST E. LARKIN, “The Prayer Journey of St. John of the Cross”, en *Juan de la Cruz. Espíritu de llama*, p. 705-717. .Amplia exposición del itinerario sanjuanista puede verse en F. A. ÁLVAREZ NAVARRO, *Al paso del hombre, al paso de Dios. Pedagogía de la experiencia cristiana en san Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 2000; J. A. MARCOS, *Un viaje a la libertad. San Juan de la Cruz (La experiencia mística en metáforas cotidianas)*, Madrid, EDE, 2003, 2ª ed, 2006; C. MERÍ CUCART, *El camino espiritual de Juan de la Cruz*, Madrid, San Pablo, 2008.

E. Pacho

‘Cántico espiritual’ (obra)

Con este título es conocida históricamente la obra más famosa y representativa de Juan de la Cruz; con la que se abre su carrera de escritor y con la que prácticamente se cierra. El y sus contemporáneos distinguían entre *Canciones espirituales* y *Declaración de las canciones*, según aludiesen al poema o a su explicación en prosa. La primera vez que el conjunto de ambas

cosas recibió el rótulo de *Cántico espiritual* fue en la edición madrileña de 1630, preparada por el biógrafo Jerónimo de san José. La iniciativa editorial hizo fortuna y ha perdurado hasta hoy.

La distinción entre *Canciones* y *Declaración* respondía al proceso mismo de composición, en el que existieron dos momentos relativamente distanciados: primero fue el poema; luego llegó el comentario en prosa. Esto quiere decir que la obra, tal como ahora se conoce, no nació así; durante un lapso de tiempo relativamente largo el poema vivió solo, libre o exento de toda explicación. Es dato fundamental para la interpretación del escrito. La problemática del mismo puede desglosarse en tres apartados fundamentales: proceso histórico de composición, estructura redaccional y síntesis doctrinal.

I. Proceso redaccional

Hacia años que J. de la Cruz había concluido sus estudios en → Salamanca (1568) cuando se le encargó la dirección del colegio carmelitano de → Alcalá de Henares (1571). Era conectar de nuevo con ambientes culturales de primer orden. Un año después abandonaba Alcalá para trasladarse a → Avila como confesor del monasterio de la Encarnación, gobernado por la → Madre Teresa (1572). El contacto con la Santa durante los años de permanencia en el nuevo ministerio fue extraordinariamente fecundo en el plano espiritual y también en el literario. De Avila proceden las primeras páginas conocidas de fray Juan; son algunas poesías de “arte menor”, glosas y coplas, compuestas en sencillos torneos poéticos promovi-

dos por la Santa. Ensayos modestos, pero decisivos porque abren cauce a la vena poética del gran místico. En los primeros días de diciembre de 1577, J. de la Cruz es violentamente arrebatado de su morada de Avila y trasladado al convento carmelitano de → Toledo, donde es encerrado en una estrecha celda carcelaria. Allí le visitan las musas.

1. COMPOSICIÓN DEL POEMA. Meditar, rezar, pensar y esperar eran las únicas ocupaciones del prisionero. Noches y días interminables sin otro quehacer. Más penoso que las refinadas penitencias impuestas era consumir tantas horas en la inercia, en la monotonía y en la incertidumbre de cara al futuro. Se entretenía a ratos componiendo mentalmente versos y poesías; no tenía otro registro para guardarlas que el de la memoria. Hasta que a los cuatro o cinco meses de encarcelamiento se produjo cambio de guardia; llegó un carcelero más sensible al dolor y más comprensivo; quedó pronto prendado de la increíble paciencia de fray Juan y de su exquisita delicadeza; surgió la corriente de confianza mutua y el encarcelado le pidió un día “en caridad” utensilios para escribir “cosas de devoción”: pluma y papel.

Desapareció de momento la terrible ociosidad. Versos y estrofas guardados hasta entonces en la memoria quedaron para siempre inmortalizados en signos gráficos. Cuando, al cabo de varios meses (en agosto de 1578), J. de la Cruz consiguió escaparse de la cárcel conventual llevó consigo un cuadernillo en el que figuraban las poesías compuestas durante su encierro toledano. Semanas más tarde, de camino a su destino de El Calvario (Jaén), prestaba su repertorio poético a las Carmelitas de

Beas para que sacasen copia. Una de ellas recordaba a distancia de años la lista de las composiciones del cuadernillo; una comenzaba: “Adónde te escondiste, Amado”, y terminaba con la estrofa: “Oh ninfas de Judea”. Sumaba, por lo tanto, 31 liras de cinco versos (→ Magdalena del Espíritu Santo: BMC 10, 325). Era el primer núcleo del poema, el llamado “protocántico”.

La misma religiosa, dotada de excelente memoria, asegura que J. de la Cruz compuso luego, probablemente en → Baeza (1589-1581), otras estrofas y las añadió a este primer bloque. Alude, a lo que parece, a las canciones 32-34, ya que las últimas (35-39) tienen documentado distinto origen. Otra religiosa de la misma comunidad de Beas atestigua que las compuso en → Granada y a sugerencia suya, al hablarle de la hermosura de Dios; por tanto, después de 1582. La composición del poema, tal como aparece en copias manuscritas y ediciones, es discontinua y abraza tres bloques, que se suceden así: 31 estrofas en Toledo; 3, en Baeza y cinco en Granada (E. Pacho, *Escritos* 112-149, 188-204).

2. EL PRIMER COMENTARIO. También la explicación del poema en prosa siguió un curso accidentado y discontinuo. Testimonios y protagonistas de la elaboración aseguran que comenzó por “declaraciones” de versos y estrofas aislados a petición de las religiosas de Beas, que conocían las poesías del cuadernillo llegado de Toledo. Estaban sorprendidas de lo mucho que “comprendían” aquellas expresiones tan extrañas y deseaban sacarles todo el jugo posible. Juan de la Cruz se prestó complacido a responder a sus preguntas. De este modo tan singular y, por otra parte tan

natural, comenzó la glosa de las “Canciones”. Perdían su pureza originaria y se vestían de extraño ropaje; lo que había nacido como poesía exenta adquiriría cuerpo de libro doctrinal.

A las explicaciones orales, anteriores, sin duda, a la composición de los últimos grupos estróficos, siguieron breves ensayos comentando por escrito algunas canciones, sin que puedan precisarse las agraciadas con esa primicia. No es ni siquiera seguro el número, ya que las señaladas en algún biógrafo antiguo carecen de refrendo documental.

En determinado momento cambió el panorama. La superiora de Beas, → Ana de Jesús, pidió formalmente al Santo que extendiese un comentario completo, es decir, explicación de todas y cada una de las estrofas del poema, a lo que accedió J. de la Cruz. La petición está expresada en el título mismo: “Declaración de las canciones ... a petición de la Madre Ana de Jesús, priora de las Descalzas de Granada”. Se reafirma por dos veces también en el prólogo a la obra (nn. 2-3). De lo que no consta es del momento en que la destinataria adelantó la solicitud, si fue en Beas o más tarde, cuando pasó a la fundación de Granada (1582), acompañada precisamente de fray Juan. Era priora de esta última comunidad cuando recibía el texto completo del comentario a finales de 1584; no quiere decir que lo fuese cuando el autor recibió la petición y comenzó a componerlo. Lo más probable es que la súplica de Ana de Jesús llegase cuando ya estaban ensamblados en un solo poema de 39 estrofas los tres grupos escritos por separado. En ese caso, habría que colocar el comienzo del comentario completo en Granada, por lo tanto, a partir de 1582; lo que quiere

decir que la elaboración debe colocarse entre 1582 y 1584. La fecha final figura en la portada con que se abre el libro: “año de 1584 años”. Consta además que durante la composición J. de la Cruz pasaba a las religiosas de Granada los cuadernillos, según los licenciaba.

3. REVISIÓN Y AMPLIACIÓN DEL PRIMER TEXTO. No era la única obra que traía entre manos el Santo cuando se hizo cargo, a primeros de 1582, del convento de Los Mártires en Granada. Había comenzado también la *Subida del Monte Carmelo* y alternó su composición con el *Cántico*, ultimando primero éste. Se trata, pues, de la primera obra concluida. Acaso por eso sintió el autor deseo de revisarla, cuando ya había comenzado a difundirse en copias manuscritas. Realizó en alguna de ellas ciertos retoques (o autorizó que se introdujesen), que no afectaban al contenido sino a la gramática y al estilo. El texto así acicalado se ha conservado en bastantes manuscritos y es conocido como CA’.

No quedó satisfecho J. de la Cruz con tan insignificante corrección. La relectura de su texto y los datos reunidos en otros escritos posteriores le sugirieron la conveniencia de revisar en profundidad su primera obra. Había en ella desajustes e incongruencias que podían desorientar a más de un lector. El punto más confuso era el que describía la situación espiritual del desposorio y del matrimonio espiritual; se entrecruzaban sin claridad ambas situaciones, porque la “declaración” seguía rígidamente la colocación de las estrofas del poema, en las que no se seguía necesariamente un orden riguroso en correspondencia al esquema doctrinal. Existían otros puntos que reclamaban ulterior clarificación.

Fue apostillándolos en una excelente copia realizada para él (la que se conserva en las Descalzas de → Sanlúcar de Barrameda = S). Al finalizar su faena de corrector y apostillador firmó en la portada del mismo manuscrito esta advertencia: “Este libro es el borrador de que ya se sacó en limpio”. Para él, “limpio” era el nuevo comentario corregido y alargado, el que se designa como *segundo Cántico* o *Cántico B* (CB). Con posterioridad al primer comentario había compuesto algunas poesías, que no figuran en las registradas en el manuscrito sanluqueño, entre ellas una estrofa en liras que comenzaba: “Descubre tu presencia”. Le pareció que encajaba perfectamente en el nuevo texto revisado y la introdujo en él con su respectivo comentario, no al principio o al fin, sino en el puesto once.

La ampliación del poema en una estrofa (40 en lugar de 39) y su respectiva declaración es una de las notas diferenciales más palpables entre la primera y la segunda redacción del *Cántico*. Existen otras fáciles de identificar hasta del lector menos atento. La más notable afecta al orden en que se suceden las “canciones” y sus declaraciones. Es idéntico hasta la estrofa 10; desde aquí aumenta de una cifra el CB, lo que desplaza de un puesto las siguientes hasta la 15 inclusive. A partir de la 16 se produce una transposición del orden hasta la 34/35, en que se sigue la secuencia primitiva (CA) con la única diferencia de un número más en la numeración. El grupo estrófico 16-34 está reorganizado de modo que las canciones en que se describe el desposorio espiritual formen un bloque unitario y las del matrimonio, otro, lo que no sucedía en la primera escritura (CA).

Otra diferencia notable entre las dos redacciones consiste en la introducción en el CB de un párrafo nuevo para unir o enlazar los diversos comentarios. Se identifica como “anotación” (antes de la primera y en el paso de la 15 a la 16) o más habitualmente “anotación para la canción siguiente”. Comienza la serie al principio de la quinta y se estabiliza en la séptima, manteniéndose hasta el fin. Estas piezas no deben colocarse tipográficamente después de abrirse la canción que sigue (como hace algún editor moderno); carece de respaldo textual y se opone a la intención del autor.

Se habla habitualmente del CB como *Cántico* alargado no sólo por estos añadidos y la estrofa once, ya que existen otros párrafos incorporados de sana planta al CA: unas veces dentro del comentario a versos determinados (como el primero de la canción 1^a); otras, lo más frecuente, al fin de la declaración anterior. En su conjunto el CB resulta así un tercio más amplio que el CA.

De menor entidad, pero no desdeñables, son otras diferencias menos perceptibles. Son frecuentes las correcciones y ampliaciones de textos del CA para hacerlos más claros y comprensibles. Muchas de tales revisiones y ampliaciones siguen las apostillas puestas por J. de la Cruz en el manuscrito sanluqueño (S*). En mis ediciones he distinguido con una + los números o párrafos añadidos en el CB, y con un * los retocados. Ha sido imitada esta clave por otros editores posteriores, alterando simplemente las señales indicadoras de las alteraciones. En esta serie de adaptaciones hay que colocar también la eliminación de citas bíblicas en latín, tan frecuentes en el CA y en la pri-

mera parte de la *Subida*. El CB las elimina sistemáticamente en los textos exclusivos y en los que retoca del CA; se ajusta así a la norma seguida por J. de la Cruz en todos los escritos menos en los dos primeros libros de la *Subida*.

No es posible fijar documentalmente la fecha en que J. de la Cruz realizó la obra de revisión y ampliación. El análisis interno de la obra y su comparación con los otros escritos del Santo obligan a colocarla después de la → *Llama de amor viva*, en su primera composición. La cita explícita del CB en un párrafo exclusivo (CB 31,7) impone esta conclusión. Se afianza al comprobar que el *Cántico* ampliado incorpora ideas, expresiones y frases, a veces casi literales, de la *Llama* (cf. ed. crítica del CB en BMC 30, introducción). Estas constataciones orientan la datación del CB hacia 1586-1588, resultando así la última síntesis del pensamiento sanjuanista, ya que con posterioridad a esa fecha no se conocen otros escritos fuera de la revisión de la *Llama* (LIB) que no aporta novedad doctrinal alguna, reduciéndose a ligeras modificaciones de la primera escritura (LIA). Con el *Cántico* se abre y se cierra la carrera literaria de J. de la Cruz.

II. Estructura y género literario

El *Cántico* es la obra estructuralmente más armónica y uniforme del autor. Responde exactamente a un comentario, o una “declaración” según el término usado en sentido clásico por el Santo. Trató de repetir este modelo en otras obras, pero no lo respetó. → La *Noche* y la *Llama* se acercan bastante al mismo patrón, pero lo alteran notablemente, porque el comentario no es

homogéneo; mientras en unas estrofas resulta amplísimo, en otras se vuelve compendioso, como sucede en la *Llama* entre las canciones tercera y cuarta. En la *Noche* se ofrecen dos comentarios de la primera estrofa y uno de la segunda, interrumpiéndose al comenzar el de la tercera. Las “declaraciones” son tan extensas que la tradición editorial ha hecho desaparecer el módulo típico del comentario para presentar el texto como un tratado, a semejanza de la *Subida*. El epígrafe original deja bien claro que el autor la entendía como una “declaración”. La única obra que se atiene realmente al canon del comentario regular y homogéneo es el *Cántico*. Desde el principio hasta el fin sigue la misma estructura enunciada al fin del prólogo (n. 4). Es sabido que la propuesta inicial de la *Subida*, según el epígrafe y el argumento, quedó eliminada desde las primeras páginas, para adoptar la estructura propia del “tratado”.

1. ESTRUCTURA ESQUEMÁTICA. En el *Cántico* se mantiene fielmente a lo largo del comentario el plan anunciado al fin del prólogo de colocar al principio el poema íntegro y de ir comentándolo estrofa por estrofa y verso por verso. A veces se juntan en el comentario varios versos, por exigirlo así la secuencia gramatical o el contenido que se atribuye a los mismos. Ello no altera la estructura general, que se ajusta a este esquema: introducción de la estrofa con la “anotación” o advertencia (sólo en el CB), reproducción de la estrofa correspondiente, presentación general del contenido y “declaración” o explicación pormenorizada de los versos.

En la “anotación” previa y en la síntesis que sigue a cada canción se trata de enlazar unas estrofas con otras,

haciendo ver que siguen un orden progresivo en consonancia con lo que es el desarrollo de la vida espiritual. Dentro del comentario a cada estrofa o verso se entrecruzan sin orden fijo preestablecido varios aspectos: el histórico o narrativo, el explicativo, el descriptivo y el justificativo o doctrinal. El primero alude veladamente a la experiencia vital del autor sustituyendo la referencia personal por “el alma esposa”; en la interpretación o explicación se ofrece el significado inmediato (a veces literal) del verso; en el aspecto descriptivo se dibuja la situación espiritual de cada momento en relación a todo el proceso desarrollado en la obra; en la parte doctrinal se suele razonar y prolongar lo anterior adoptando la forma habitual del tratado o explicación teórica.

No existe norma fija en la disposición de estos elementos constitutivos, pero la lectura atenta permite distinguir lo que corresponde a la experiencia encerrada en los versos y lo que es análisis y justificación doctrinal. Esta trama sencilla favorece, sin duda, la lectura de la obra y la vuelve atractiva, pero al mismo tiempo dificulta la comprensión global de su contenido, al carecer de un esquema orgánico de los contenidos doctrinales.

2. GÉNERO LITERARIO. Aunque no suele caerse en cuenta, se trata de un género literario muy peculiar, prácticamente desconocido en la tradición espiritual de Occidente. Apenas si existen antecedentes conocidos, mientras ha tenido algunas imitaciones, entre las más conocidas las de Cecilia del Nacimiento. Puede considerarse único, o al menos excepcional, el género literario del *Cántico*, de la *Llama* y de la *Noche*.

Existe el comentario en casi todos los campos literarios: bíblico, filosófico, jurídico, filológico, etc. Abunda en la parcela espiritual: a los libros de la → Sda. Escritura, al Credo, al Padrenuestro, al Magníficat, etc. Lo excepcional del caso es que aquí no se comenta un texto preexistente y de otro autor; lo que se explica es un texto propio y además poético. La técnica del comentario se adapta a las “Canciones espirituales”, a la poesía comenzada en Toledo y rematada en Granada. Nunca puede perderse de vista este detalle a la hora de interpretar la obra sanjuanista.

Tiene igualmente importancia identificar el tipo de comentario. Por lo apuntado anteriormente se excluye el comentario literal, al estilo de las glosas o “apostillas”. Su misma amplitud lo desmiente. Teniendo como referencia un texto poético de índole mística se hace casi inevitable el comentario con predominio de la “alegoría”. En realidad, el comentario sanjuanista no encaja tampoco perfectamente en ninguna de las categorías tradicionales. Se inspira y sigue el comentario bíblico tradicional en el ámbito de la espiritualidad, lo que quiere decir que adopta libremente los varios sentidos atribuidos a la letra, pasando con la mayor naturalidad y espontaneidad del significado histórico-literario al alegórico-espiritual. Asume naturalmente lo expresado en el célebre dístico: “Littera gesta docet; quid credas allegoria; / moralis quid agas; quo tendas anagogica”, reproducido, entre otros, por S. Tomás (1,1,10; *Quodlib.* 7, a. 14-16, etc.)

En una misma estrofa, incluso en el mismo verso, se yuxtaponen hasta cuatro sentidos diferentes. Aquí reside la clave para explicar la desconcertante

polisemia de muchas palabras. Al mismo término se le atribuyen significados completamente diferentes, como “mon-te”, “flores”, “guirnaldas”, “vuelo”, etc. El no tener en cuenta este dato ha llevado a buscar explicaciones peregrinas al lenguaje de la obra sanjuanista.

Gracias a esta clave es posible deslindar con bastante aproximación lo que pertenece a la interpretación “auténtica” y lo que es ampliación o aplicación, es decir, lo que realmente corresponde a la experiencia resellada en los versos y lo que es su aplicación práctica, como pedagogía o explicación y justificación doctrinal. Todo es sanjuanista, pero no todo tiene el refrendo de la experiencia personal.

3. RELACIÓN ENTRE POEMA Y COMENTARIO. Se roza así uno de los problemas básicos de la hermenéutica del *Cántico*, es decir, el que se refiere a la relación entre experiencia, poesía y comentario. Nadie lo ha explicado mejor que el propio Santo en el prólogo de la obra. Arranca del reconocimiento o confesión de su protagonismo personal. Ha sido agraciado con experiencias profundas, imposibles de traducir adecuadamente en lenguaje humano. Es la inteligencia o sabiduría mística (pról. 1). Su comunicación menos inapropiada y más natural es la figurada, a base de imágenes, metáforas, símbolos y comparaciones, como sucede en la Sda. Escritura (ib.). Para quien no ha compartido experiencias semejantes, ese lenguaje resulta desconcertante; los versos le parecerán “dislates” más que “dichos puestos en razón”. Es lo propio del poema, todo él cargado de simbolismo e imágenes atrevidas (ib.).

Para quien lo ha compuesto, el poema traduce mejor que el comentario

la experiencia radical; para cualquier extraño a la misma sugiere mucho pero aclara poco. De ahí la necesidad de la “declaración”. Esta tiene el inconveniente de encoger o reducir la “anchura” de la experiencia y de la poesía por servirse del lenguaje denotativo, “puesto en razón”. Lo que en apariencia es más rico, realmente es un empobrecimiento, una limitación. Por eso, asegura J. de la Cruz que la interpretación por él dada, no debe tomarse como exhaustiva ni definitiva. No es capaz de “declarar al justo” el contenido encerrado en el poema, que es ya “recortado”, sino sólo dar alguna luz u orientación. Cada uno puede aprovecharse de la anchura poética para profundizar y encontrar otros sentidos y otras aplicaciones (ib. 2). Deja bien aclarados estos puntos: que primero fue la experiencia, luego la poesía y al fin el comentario; en segundo lugar, que la poesía fue el vehículo de expresión más inmediato y apropiado, aunque oscuro y hermético para cualquier lector sin experiencias similares a las que se cantan en el poema.

Aunque el comentario esté más alejado de la experiencia, resulta más asequible y comprensible para el lector corriente, si está formado en la teología escolástica. En gracia al mismo, J. de la Cruz ha querido incorporar al comentario determinados puntos de oración o de vida espiritual, ya que se rozan muchos necesariamente al explicar los versos; de alguna manera están contenidos en ellos (ib. 3). A la simple “declaración” se añade así la explicación, lo que el autor llama “tratar”, es decir, que desde este punto de vista el comentario amplía la materia del poema o, si se

quiere otra fórmula, acepta interpretaciones no “auténticas”.

En este sentido el comentario no es empobrecimiento, sino enriquecimiento del poema, cosa que no acaban de entender los intérpretes sanjuanistas “profanos”, comenzando por Baruzi. El enriquecimiento no se reduce a la ampliación, casi material, de la temática; va mucho más allá. J. de la Cruz progresó y maduró en su experiencia íntima con posterioridad a la composición de las “Canciones”. Reincidió en más de una ocasión en las mismas “inteligencias místicas”, lo que significó acumulación progresiva. La mejor prueba está en la *Llama de amor viva*. La composición de este poema es prolongación manifiesta de la penúltima estrofa del *Cántico*, como revela la propia confesión del autor (LI pról. 3). Resulta, pues, una “recaída” en el mismo *pathos* con nueva sobrecarga experimental. Por eso, al declarar este último poema, afirma que siempre es posible una ulterior “calificación” y “substanciación” de la inteligencia místico-amorosa (ib.). Las reincidencias y el “recordar-despertar” los lances místicos sugeridos por los versos al momento de comentarlos suscitaban, sin duda, en el ánimo del comentador aspectos y matices complementarios de los “entendidos” en los versos. Es legítimo, por tanto, hablar de extensión experiencial en el comentario por este lado. Es más y es menos que el poema.

III. Síntesis doctrinal

Hay que distinguir dos aspectos o enfoques: el que aparece en la secuencia de las estrofas y el que resulta del conjunto de las afirmaciones. En el pri-

mero, se propone un proceso o desarrollo dinámico de la vida espiritual al hilo de situaciones “contadas” en el poema; en el segundo se dibuja un esquema independiente de los versos, pero sujeto a los elementos doctrinales del comentario. En el fondo, el primero corresponde a la interpretación “auténtica” del poema; el segundo, a su acomodación doctrinal. Para la correcta conjugación de ambos, juegan papel determinante los tiempos verbales del poema.

1. VISIÓN POÉTICA DEL ITINERARIO ESPIRITUAL. Dado el género literario y el método adoptado de seguir fielmente la colocación de estrofas y versos, según las pautas señaladas en el prólogo (n. 4), es presumible, *a priori*, que no exista perfecta coincidencia entre la configuración del itinerario espiritual al hilo del poema y el esquema subyacente en el comentario. La confrontación de las dos redacciones de la obra (CA y CB) confirma la sospecha. Se detectan a lo largo de la primera “declaración” frecuentes incongruencias a la hora de establecer correspondencia entre las etapas del recorrido espiritual y la colocación de las estrofas. Según la interpretación “auténtica”, en las canciones 15 y 17 (de CA) se describe el estado del matrimonio espiritual, definido como el más alto a que puede llegarse en esta vida. Poco después, en la 25 y 26, se afirma que el alma está disponiéndose para celebrar el matrimonio espiritual, en el que cesan todas las perturbaciones de la sensualidad y del demonio. En las canciones 27-28 se describe de nuevo el matrimonio espiritual en términos perfectamente idénticos a los de 15 y 17, pero como si fuese la primera vez que se desarrolla ese argumento. A pesar de afirmarse con insistencia que desapare-

cen en esa situación las contrariedades e inseguridades anteriores al matrimonio, las estrofas siguientes (29-31) vuelven a presentar en presente el estadio anterior de lucha y purificación. No son los únicos lugares en que se rompe la secuencia ascensional, o de progreso, reafirmada con insistencia y propuesta de manera explícita al principio de la canción 27 (n.2).

Se dio cuenta de estos desajustes o incongruencias el comentador, confesando que se debían a la trama poética, no sujeta a un esquema perfectamente lógico (CA 31,6), sino al ritmo de la inspiración poética. Eso fue lo que le movió a profunda revisión, que dio como consecuencia una nueva reorganización de las estrofas, en consonancia con las aclaraciones del comentario. De esta preocupación de orden lógico-cronológico nació la segunda redacción, el CB. En él se ha buscado la máxima aproximación posible entre la propuesta del poema y el esquema del tratadista o teólogo. No difiere fundamentalmente de lo señalado en el CA, pero se vuelve visible y patente lo que en él está desordenado y confuso, especialmente en lo que se refiere al desposorio y al matrimonio.

Al mismo tiempo que el comentarista realizaba esa labor de reordenación estrófica aprovechó la ocasión para incorporar al primer comentario algunos aspectos ausentes en él, pero desarrollados en otras obras. Destaca entre todos el elemento catártico, desconocido prácticamente en el CA. La incorporación se realiza sin alterar el enfoque o perspectiva que domina esta obra. En lugar de la dinámica purificativa, propia de *Subida y Noche*, el *Cántico* contempla la vida espiritual como crecimiento y

desarrollo del amor, por tanto, como dialéctica entre entrega y posesión, entre ausencia y presencia. Para describir las situaciones y etapas del dinamismo del amor entre Dios y el hombre asume J. de la Cruz el simbolismo tradicional de la mística cristiana inspirado en el *Cantar de los cantares*. Al compás del ritmo poético señala las situaciones siguientes.

a) *Búsqueda: dialéctica ausencia-presencia*. Aplicando a su caso el simbolismo nupcial, el *Cántico* sanjuanista presenta este panorama. Superada una fase de esfuerzo y búsqueda sincera de Dios, éste comienza a dejarse sentir. A medida que el alma fiel experimenta la felicidad del amor divino, aumenta en ella el deseo del encuentro con él y de la entrega por amistad. En el desarrollo de esta amistad, la inflamación propia del amor va adquiriendo grados hasta que consigue manifestaciones muy especiales. Comienza a experimentar ansias y penas cuando pierde la sensación de la presencia del Amado. Su amor a Dios se vuelve impaciente. Le llama, le suplica, le busca con afán porque no le siente presente.

En esa situación se coloca el arranque del *Cántico*. El círculo inicial (canción 1ª) se cierra en la 12 (CA) /13 (CB), porque narra la historia amorosa de fray Juan. Este, después de haber gozado de una singular experiencia divina, se sintió vacío, como si Dios se le hubiese oscurecido o ausentado. En su angustia se dirigió a él indagando su paradero y pidiéndole la presencia clara y definitiva de la gloria (CB 1,2/ CA 1,1). Durante doce estrofas sigue cantando o describiendo ese estado de ausencia y de búsqueda. Es un periodo de "amor impaciente", de amistad verdadera y

auténtica, pero insatisfecha. Cuando, al fin, se produce de nuevo el encuentro y la presencia suplanta a la ausencia, se aplacan las ansias amorosas y cae en cuenta el alma que aún no está preparada para la entrega total; su amor es aún limitado y está mezclado con escorias, de las que necesita purificarse (CB 13,1) para merecer la posesión del Amado. No pide ya la vista clara y esencial de la gloria (como en la canción 1ª), sino la entrega y posesión en esta vida (CB 13-15).

Es de suma importancia para la comprensión global de la obra tener en cuenta el giro que el comentarista hace dar a estrofas y versos en el paso de la primera canción a las dos siguientes (2-3). En lugar de situar al alma-esposa en el momento espiritual del que arranca el poema, la coloca en los comienzos de la vida espiritual: en un conocimiento y búsqueda de Dios a través de las criaturas y del propio conocimiento. Las estrofas cargadas de admiraciones e interrogaciones hacen palpable esa adaptación, en clara anamorfosis, ya que patentizan una situación idéntica a la primera canción, que se cierra en la trece (12 en CA). Se trata de un caso típico de adaptación del poema a los esquemas mentales del comentarista, pero afecta por igual a ambas redacciones. Ello quiere decir que en este primer bloque del *Cántico* predomina la ordenación sistemática del comentarista sobre la visión del poeta. En cualquier caso, se configura un estado o situación espiritual anterior y diferente de las que se describen en el resto del comentario. Los contenidos fundamentales se indican en el apartado siguiente.

b) *Desposorio espiritual*. La etapa del amor impaciente, con sus heridas y

penas, se cierra en un determinado momento, cuando Dios irrumpe en el alma con su presencia. Comienza por fecha señalada, calificada por J. de la Cruz como “el dichoso día del desposorio” (CB 14-15, 2). A partir de entonces, escribe el Santo, “no solamente se le acaban al alma sus ansias vehementes y querellas de amor, que antes tenía, mas ... comiézale un estado de paz y deleite y suavidad de amor” (ib.). Es el estado del desposorio espiritual.

Su arranque tiene características especiales. Se inicia con una gracia o presencia perturbadora del Esposo; no porque en sí no sea muestra de amor, sino porque no halla la adecuada disposición o preparación para cosas tan elevadas. No existe aún la conveniente adaptación del sentido al espíritu. La ansiada presencia del Amado produce dolorosos efectos en el cuerpo: son los fenómenos típicos del éxtasis, raptos y arrobamiento, cuya característica es precisamente la repercusión somática dolorosa (CB 13 y 14-15, 18-20.30)

Será precisamente tarea propia de este nuevo estado conseguir la total purificación que haga posible la armonía perfecta entre sentido y espíritu (14-15,30), de modo que todo el “caudal del alma” esté ordenado a Dios. Según el *Cántico* la purificación radical de la noche oscura se produce precisamente como preparación al matrimonio, como prueba definitiva de la fidelidad a Dios.

Aunque el estado del desposorio se caracterice por las frecuentes visitas de Dios y altas mercedes, como regalos a la esposa, los momentos de paz y deleite se ven interrumpidos por pruebas y penas. El alma tiene que luchar aún por dominar las pasiones y las acometidas de la parte inferior, así como las ase-

chanzas del demonio (CB 16-21). Es el momento de fortalecer las virtudes y dejarse guiar por el Espíritu Santo (CB 17). Naturalmente, las pruebas de amor se vuelven cada vez más frecuentes y exquisitas. El desposorio, según el Santo, es el periodo del intercambio de bienes y dones, todo ello como “arras” para el matrimonio espiritual.

c) *Matrimonio espiritual*. Del intercambio de dones se pasa a la entrega y posesión mutua de las personas. Concluido el proceso catártico, de desnudez y vacío, llega la plenitud de la unión transformante, con entrega recíproca de voluntad. La sensualidad está totalmente dominada y la armonía del ser recuperada. Las comunicaciones divinas, por muy altas que sean, no tienen normalmente repercusión somática dolorosa, de ahí que desaparezcan fenómenos como el éxtasis o el rapto.

Aunque en el matrimonio espiritual existan situaciones parecidas a las del desposorio, la diferencia entre ambos es clara. J. de la Cruz pone empeño en recalcar tales diferencias, precisamente porque en el CA no deslindó con claridad ambos estados. Volvió sobre ello en la *Llama* (LIA 3,23-24) y remató su explicación en el CB (22-24 y 27), con esta precisión: “Es mucho más sin comparación que el desposorio espiritual, porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida” (22,3).

d) *El gemido pacífico de la esperanza*. Aunque el alma en estado del matrimonio goza de la posesión de Dios en cuanto se puede en esta vida, no se

siente plenamente satisfecha, porque todavía le queda “una cosa por desear, que es gozarle –a Dios– perfectamente en la vida eterna” (CB 36,2). Mientras no satisface ese deseo “se emplea en pedir al Amado este beatífico pasto en manifiesta visión de Dios” (ib.).

Es la vida en tensión ante la bienaventuranza, porque nunca se apaga en la tierra el ansia de la gloria esencial, si siquiera en el más alto estado del matrimonio espiritual. “Y así, no le basta la paz y tranquilidad y satisfacción del corazón a que puede llegar el alma en esta vida, para que deje de tener dentro de sí gemido, aunque sea pacífico y no penoso, en la esperanza de lo que le falta; porque el gemido es anejo a la esperanza” (CB 1, 14). Falta únicamente que se “rompa la tela del dulce encuentro”; es lo único que separa la felicidad de acá y de la de allá.

La configuración del proceso espiritual en clave poético-figurativa, según la reordenación operada en el CB queda, pues, enmarcada en estos pasos sucesivos: búsqueda ansiosa del Amado-Esposo (1-12), encuentro sorpresivo y gozoso (13-15), dilaciones de la entrega total (16-21), unión plena de las personas (11-23), canto triunfal por la meta conquistada (24-30), comparación entre la situación presente y la del pasado (31-35), gozosa vida de unión y aspiraciones de gloria (36-40).

2. EL PLAN DESARROLLADO DOCTRINALMENTE. En lugar del enfoque adoptado en *Subida-Noche*, se contempla todo bajo el prisma del amor. El desarrollo de la vida espiritual se identifica con el crecimiento en el amor divino. Es la otra cara del sanjuanismo. Todo se ajusta en el *Cántico* a los principios que rigen el dinamismo del amor. Entre los recorda-

dos con insistencia se hallan los siguientes: “El amor tiene razón de fin”, por eso “encuentra iguales o los hace” (28,1; 32,6); “Dios es la plenitud del amor” (11,1.4; 28,1); quien ama a Dios “no ha de pretender ni esperar galardón de sus servicios, sino la perfección de amar a Dios” (9,7); se conoce “el que de veras ama a Dios, si con alguna cosa menos que él se contenta” (1,14). Toda relación amorosa entre el hombre y Dios procede necesariamente de éste que es quien da la capacidad de amar (32,6). El “ejercicio de amor”, como camino de ir a Dios, arranca de la gracia que mueve a secundar la llamada divina.

a) *La mirada graciosa de Dios.* “Mirar Dios es amar Dios, así como el considerar Dios es ... estimar lo que considera” (CB 31,5). Cuando la Divinidad misericordiosa se inclina “al alma con misericordia imprime e infunde en ella su amor y gracia, con que la hermo sea y levanta tanto, que la hace consorte de la misma Divinidad” (32,4). En consecuencia, “en cada obra, por cuanto la hace en Dios, merece el alma el amor de Dios; porque puesta en esta gracia y alteza, en cada obra merece al mismo Dios” (32,6). Dios no sólo ama a cada alma, la “adama”, que es “amar duplicadamente”; de ahí, prosigue el Santo, que “poner Dios en el alma su gracia es hacerla digna y capaz de su amor ... da gracia por la gracia que ha dado, que es dar más gracia; porque sin su gracia no se puede merecer su gracia” (32,5).

La primera mirada de Dios borra del alma el “color moreno de pecado” y la fealdad de sus culpas (32,5-8). A causa del primer pecado en el paraíso, la naturaleza humana quedó estragada en los primeros padres (23,5), pero fue repara-

da por Cristo en la Cruz. El Hijo de Dios no sólo redimió a la naturaleza humana, sino que la “desposó consigo” y, por consiguiente a cada alma, “dándole él gracia y prendas para ello en la Cruz” (23,3). Este desposorio “se hizo de una vez, dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo con cada alma”. En cambio, el desposorio que lleva a la perfección “no se hace sino muy poco a poco por sus términos, que aunque todo es uno, la diferencia es que uno se hace al paso del alma, y así se va poco a poco, y el otro, al paso de Dios, y así hácese de una vez” (23,6). Reparada la “bajeza de condición natural” por la gracia del bautismo (mirada y desposorio de Dios), el alma puede comenzar su andadura camino de la unión amorosa con Dios.

Morando él agradado en ella (11,3) y “viéndola graciosa a sus ojos, mucho se mueve a hacerla más gracia” (33,7). No exige otra cosa que fidelidad y correspondencia. No siempre se produce por parte del hombre; con frecuencia tarda en decidirse.

b) *Conversión, decisión y búsqueda.* El amor divino va envolviendo al alma hasta que la toca en lo hondo. Poco a poco ésta se va rindiendo a las pruebas del amor divino. En un determinado momento “cae en cuenta” de lo que significan los beneficios recibidos, a los que no ha sabido corresponder, olvidándose de quién se los ha concedido. “Tocada ella de pavor y dolor de corazón interior”, es decir, de una nueva gracia, renuncia a todas las cosas, “dando de mano a todo negocio” y con “gemido salido del corazón, comienza a invocar a su Amado (1,1). Es la compunción del corazón, la conversión a Dios, la “determinada determinación” teresiana

de entregarse a él, de comprometerse seriamente a seguirle y servirle.

La salida de sí y de todas las cosas equivale a una búsqueda o descubrimiento y a una respuesta amorosa. El camino hacia la perfección del desposorio-matrimonio se hace “al paso del alma”, poco a poco. No bastan deseos ni buenos propósitos. Aunque puede aprovecharse de mediaciones y recomendaciones (CB 2), no es suficiente. En los primeros pasos el alma ha de trabajar arduamente en plan ascético con ejercicios de vida activa y contemplativa (3,1) para conseguir un “corazón desnudo y fuerte, libre de todos los males y bienes que puramente no son Dios” e impiden “el derecho camino de Cristo” (3,5). Se trata de una lucha ardua contra los obstáculos y enemigos (mundo, demonio carne), “que son los que hacen guerra y dificultan el camino” (3,6).

En esta ardua batalla contra obstáculos y enemigos descubre el hombre su miseria; ahonda en el “conocimiento propio, que es lo primero que tiene que hacer el alma para ir al conocimiento de Dios” (4,1). La meditación sobre su condición y la consideración de las criaturas van aproximándole poco a poco a Dios y encendiendo progresivamente su amor. Oración y mortificación son los dos pilares de la ascesis propia de los principiantes que caminan en busca del encuentro con Dios.

c) *De la meditación a la contemplación. Ansias y penas de amor impaciente.* A medida que el alma avanza en su esfuerzo ascético y su oración meditativa se vuelve más íntima y simplificada, el amor se va inflamando progresivamente. “En la viva contemplación y conocimiento de las criaturas echa de ver el alma haber en ellas tanta abun-

dancia de gracias y virtudes y hermosura de que Dios las dotó, que le parece estar todas ellas vestidas de admirable hermosura y virtud natural, sobredervida y comunicada de aquella infinita hermosura sobrenatural de la figura de Dios, cuyo mirar viste de hermosura y alegría el mundo y los cielos” (CB 6,1).

La consideración de las maravillas de la creación, como conocimiento discursivo, va dejando paso a la contemplación admirativa e inflama el corazón. Es la puerta o entrada a la “vía contemplativa, en que pasa por los vías y estrechos de amor” (22,3). El amor impaciente ya no conoce reposo; no se satisface con ver a Dios reflejado en las criaturas; ansía contemplar su “invisible hermosura” (6,1). Como quiera que “el corazón no puede estar en paz y sosiego sin alguna posesión” (9,6), llama, invoca, increpa al Amado, solicitando su presencia (6-11).

Aumenta sin cesar la pasión del amor impaciente hasta sentirse el alma en situación angustiada, como herida y llagada de amor: “Está como el vaso vacío, que espera el lleno, y como el hambriento, que desea el manjar, y como el enfermo, que gime por la salud, y como el que está colgado en el aire, que no tiene en qué estribar. De esta manera está el corazón bien enamorado” (9,6). La vida del sentido va trocándose en vida del espíritu, porque la contemplación amorosa intensifica su acción catártica (N 2,6).

Al lado de los consuelos y regalos se suceden las pruebas purificativas. Existe una especie de correlación entre ambas vertientes: purificativa y posesiva: “Conforme a las tinieblas y vacíos del alma, son también las consolaciones y regalos que Dios la hace” (13,1). El

alma se siente ya centrada en Dios, pero no está aún suficientemente purificada para que él se haga presente. Cuanto más se va aproximando a él, “más siente el vacío de Dios y gravísimas tinieblas” (13,1). Es la doctrina de la *Subida-Noche* incorporada por el CB, ya que estaba ausente del CA.

A medida que la noche purificadora va depurando escorias crece el ansia por el encuentro con Dios. Llegan momentos en que el alma se siente con “tanta vehemencia de ir a Dios, como la piedra se va más llegando a su centro” (12,1). No dura mucho esa situación, porque “entonces está Dios bien presto para consolar al alma y satisfacer en sus necesidades y penas, cuando ella no tiene ni pretende otra satisfacción y consuelo fuera de él” (10,6).

d) *El ansiado encuentro*. “*Dichoso día y estado de desposorio*”. Las mercedes y visitas de Dios ordinariamente guardan proporción con los fervores y ansias de amor del alma (13,2). En una de esas comunicaciones divinas, después de mucho ejercicio espiritual, descubre Dios al alma “algunos rayos de su grandeza y divinidad” (13,2). Puede ser con tal fuerza que no sea capaz de sufrírselos el alma y se vea como salir fuera de sí por arrobamiento o éxtasis (13,2-5). En una de esas visitas o comunicaciones se produce el encuentro misterioso con el Amado: es el dichoso día del desposorio espiritual. “Al principio que se hace esto, que es la primera vez, comunica Dios al alma grandes cosas de sí, hermoseándola de grandeza y majestad, y arreándola con dones y virtudes ... bien así como a desposada en el día de su desposorio” (14-15,2).

Aunque en los primeros tiempos “es a veces tan grande el tormento que se

siente en las semejantes visitas ... que no hay tormento que así descoyunte los huesos y ponga en estrecho al natural”. La razón está en la unidad de la persona humana. La irrupción del Espíritu divino es tal, que la carne no puede aún recibirla sin detrimento, porque todavía no está purificada y adaptada al espíritu. “De aquí es que ha de padecer la carne y, por consiguiente, el alma en la carne, por la unidad que tienen en supuesto” (13,4).

Pese a todo eso, en el dichoso día del desposorio, “no solamente se le acaban al alma sus ansias vehementes y querellas de amor que antes tenía, mas comiéndale un estado de paz y suavidad de amor”: es el estado feliz del desposorio (14-15,2). A lo largo del mismo son frecuentes y abundantes las mercedes que el alma recibe de Dios. Es el momento de las gracias místicas caracterizadas por fenómenos de repercusión somática, como raptos, éxtasis, arrobamientos, visiones, etc. (13-15). La experiencia de la presencia de Dios es profunda y duradera, pero aún no permanente como en la unión transformante.

Le falta aún al alma el último toque de purificación. La sensualidad no está totalmente dominada ni “acaba de perder sus resabios, ni sujetarse del todo sus fuerzas”. Padece todavía el alma “ausencias y perturbaciones y molestias de parte de la porción inferior y del demonio” (14-15,30). No debe olvidarse que, según J. de la Cruz, la etapa del desposorio se caracteriza por un alternarse de gracias divinas y de pruebas purificadoras. Los encuentros y presencias de Dios son transitorios y dejan paso a las ausencias de la noche oscura. Son las “interpolaciones” de luz y

tinieblas de que habla en la *Noche* (2,1,1)

Se prolonga la lucha contra las tendencias del sentido (16,2; 19,1; 20-21 enteras). Persisten las asechanzas del demonio y sus turbaciones (16,2-3); las acometidas de los sentidos interiores y exteriores se refuerzan con la presión de las cuatro pasiones (18 y 20-21). El “ganado de apetitillos y gustillos” se resiste a desaparecer (26,18-19) para que “todo el caudal del alma” sea de Dios (28 entera) y la vida sea “ya sólo ejercicio de amor”.

Parece claro que en el CB J. de la Cruz coloca la última fase de la noche purificadora en el paso del desposorio al matrimonio espiritual. Esto no impide que el alma reciba “muchas y grandes comunicaciones y visitas y dones y joyas del esposo, bien así como desposada”. De este modo se “va enterando y perfeccionando en el amor de él” (22,3).

e) El “*beso de la unión*”: *el matrimonio espiritual*. Aunque el amor es recíproco, la iniciativa es siempre de Dios, deseoso de liberar al alma de la sensualidad y del demonio para juntarla consigo en la “deseada junta y unión” (22,1). Después de haber sido el alma algún tiempo esposa en entero y suave amor con el Hijo de Dios, éste la llama “y la mete en este huerto florido a consumir este estado felicísimo del matrimonio consigo, en que se hace tal junta de las dos naturalezas y tal comunicación de la divina a la humana, que, no mudando alguna de ellas su ser, cada una parece Dios, aunque en esta vida no puede ser perfectamente” (22,5).

Con una gracia especial, al modo del desposorio, se produce el tránsito al matrimonio espiritual. Dios favorece al alma con “una soberana merced, reco-

giéndola en lo íntimo de su amor, que es la unión y transformación” con él (26,1). “Es mucho más sin comparación que el desposorio, porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra”. Piensa J. de la Cruz que esto no sucede “sin que esté el alma confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes” (22,3).

Entre los rasgos destacados de la vida en el “estado felicísimo del matrimonio” cabe destacar los siguientes. La unión es estable, aunque no siempre actual en las potencias (26,11). Nada queda ya oculto entre los esposos. Como “el verdadero y entero amor no sabe tener nada encubierto al que ama”, Dios descubre “con gran facilidad y frecuencia al alma sus maravillosos secretos, como su fiel consorte”. La comunica especialmente “dulces misterios de su Encarnación, y los modos y maneras de la redención humana” (23,1).

La → unión transformante llega a tal punto, que en el alma no hay nada que pueda contrariar a Dios; está tan endiosada que ni siquiera siente primeros movimientos contra “lo que es voluntad de Dios, en todo lo que ella puede entender (27,2.7). Ha conseguido tal limpieza, que su situación es semejante a la de Adán en el paraíso, en el estado de inocencia (26,14; cf. 32-34 enteras). La vida es simple ejercicio de amor afectivo y efectivo: “De manera que ahora sea su trato acerca de lo temporal, ahora sea su ejercicio cerca de lo espiritual, siempre puede decir esta alma que ya sólo en amar es su ejercicio” (28,9). Las virtudes están ya en grado tan heroico, que nunca faltan del alma; son como una guirnalda de

flores en que se deleita el Amado Esposo (30-32).

f) *Igualdad de amor y suspiros de gloria* J. de la Cruz lleva hasta sus últimas consecuencias el principio tantas veces repetido de que “la propiedad del amor es igualar el que ama con la cosa amada” (28,1). El alma hecha esposa del Hijo de Dios en el matrimonio espiritual tiene ya “perfecto amor”, lo cual “significa igualdad con él, en la cual igualdad de amistad todas las cosas son comunes a entrambos” (28,1). La posibilidad de esa “igualdad de amor” radica en que Dios, gracias a la unión transformante, le da al alma “su misma fuerza con que pueda amarle ... haciéndolo juntamente con ella” (38,4).

Esa fuerza no es otra que el Espíritu Santo, con quien unida el alma ama a Dios (39, 1.3-4). De este modo, el alma obra “juntamente con la Trinidad”, y por consiguiente, ama a Dios con el amor conque él se ama (38,3). El alma devuelve así al Amado lo que de él recibe, pero como si fuera cosa propia, “regraciándole” y “refiriéndoselo a las demás almas”: es la “reentrega” de su amor (24,1; 25,1).

Mientras dura la peregrinación terrena siempre puede aumentar y calificarse el amor, pero por mucho que aumente nunca saciará plenamente los deseos del alma esposa. Aún no lo goza “en revelado y manifiesto grado como en la otra vida” (39,4.6), por eso gime en la pacífica espera “de la manifiesta visión de gloria” (31,6), para “ver allá cara a cara” a su Amado y “entender de raíz las profundas vías y misterios eternos de su Encarnación” (37,1).

Esta apertura escatológica ausente en el CA es propia del CB, pero resulta incorporación de lo escrito en la a lo lar-

go y ancho de la *Llama*, especialmente en el comentario de los versos “acaba ya si quieres / rompe la tela del dulce encuentro”. Reconociendo “que es imposible venir a perfecto amor de Dios, sin perfecta visión de Dios” (28,5), el alma en estado de matrimonio espiritual desea la “clara transformación de gloria, en que llegará a igualar con el dicho amor” de Dios (38,1).

BIBL. — EULOGIO PACHO, *Vértice de la poesía y de la mística: el “Cántico espiritual” de san Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1983; Id. *Reto a la crítica. Debate histórico sobre el Cántico espiritual de S. Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1988; JOSÉ LUIS MORALES, *El Cántico espiritual de san Juan de la Cruz: su relación con el cantar de los Cantares y otras fuentes escriturísticas y literarias*, Madrid, EDE, 1971; C. P. THOMPSON, *The Poet and the Mystic. A Study of the Cántico Espiritual of San Juan de la Cruz*, Oxford, University Press, 1977, versión española, El Escorial, Ed. Swan, 1985.

Eulogio Pacho

Capacidad humana

El alma sanjuanista es por definición *capaz de → Dios*. La capacidad, entendida en esta amplitud, viene mencionada ya en los primeros capítulos del libro 1 de *Subida*, en clave de luz/tinieblas: “de las cuales (tinieblas) estando el alma vestida no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída de la pura y sencilla luz de Dios, si primero no las desecha de sí” (S 1,4,1) ; claro, que al situarnos en el comienzo del proceso de → purificación mística, esta capacidad es enfocada en negativo, y será necesario pasar por la → noche oscura para comprender su verdadero alcance y aprender a reconocer y a negar los objetos y operaciones que la impiden desplegarse y la inhabilitan para recibir a Dios.

Como exponíamos en otro lugar –*En torno a la pregunta ¿qué es el hombre?*– flamea la *Llama de amor viva* iluminando fondos y cumbres, purificando lastres, ensanchando horizontes de sentido. Habiendo pasado por estados de deshacimiento (*Noche*) y concentración del deseo (*Cántico*), *Llama* viene a expresar la experiencia de máxima extensión e intensidad vital de un ser –el ser criatura– que se define justamente *por su capacidad, por poder dar cabida en la pobreza de su deseo* (pues el deseo es constitutivamente carencia) a la anchura de un Amor infinito” (M. S. Rollán, *Cuerpo y lenguaje como epifanía en San Juan de la Cruz*, 1993).

La capacidad expresa la versión sobrenatural de → *habilidad*, como habilidad propia del ser humano, por eso no sería del todo adecuado hablar aquí de capacidad humana, y sí lo es de habilidad; aunque los términos habilidad y capacidad a veces son utilizados juntos, y pudieran ser entendidos como sinónimos. Es necesario seguir atentamente las secuencias y desviaciones de los textos en los que aparecen ambos términos y compararlos con los contextos más o menos explícitos en los que el autor da preferencia al uno o al otro, hay que fijarse también en los adjetivos que acompañan a cada uno de ellos o a los dos juntos, entonces podemos señalar que –frente a su *habilidad natural*–, la verdadera capacidad del → alma es infinita, por ser su objeto infinito: “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*” (LIB 3,22). Así encontramos que la metáfora que mejor expresa esta hondura inconmensurable, que es

a la vez la del destino humano, –en cuanto que el hombre ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza–, es la de las cavernas del libro de *Llama*.

La capacidad es, pues, la disposición del alma para ser semejante a Dios y unirse con él. El término en cuestión tiene un alcance ontológico que remite al ser del hombre en su totalidad y en su esencia, mientras que habilidad es una noción restringida al campo de la psicología, es decir, apta a significar o describir lo relativo al → espíritu humano (la mente, diríamos hoy), en sus percepciones, aprehensiones, motivaciones, hábitos, etc. En definitiva, J. de la Cruz hace uso de la palabra capacidad, cualificándola, o bien en su infinitud, o bien en relación a su objeto, Dios. Es lo mismo en ambos casos, pues igualmente remite a la posibilidad trascendente, o mejor dicho, a la vocación –en cuanto llamada que genera un deseo articulándose como deseo místico en el horizonte de la unión– la vocación de la semejanza con Dios, del amante de hacerse conforme al amado: “No porque el alma se hará tan capaz como Dios, porque eso es imposible, sino porque todo lo que ella es se hará semejante a Dios; por lo cual se llamará, y lo será, Dios por participación” (N 2,20,5)

Pero esa capacidad originaria para la → divinización humana que se fundamenta en la imagen y semejanza de Dios está enturbiada por el → pecado, está embarazada de otros deseos y → pasiones, a los que el hombre entrega “la voluntad de la carne”, o “el albedrío de la habilidad y capacidad natural” (S 2,5,5). Será necesaria la privación de la noche, para que la habilidad natural propia, de por sí limitada, sea despejada, y en consecuencia se abra el alma en toda la

anchura de su ser, hasta “la capacidad de este perfecto amor” (CB 39, 14). El alma es capaz, pero no está hábil. Dicho de otro modo: es necesario *habilitar* (rehabilitar o redimir en términos de historia de la salvación) la capacidad originaria, y quien habilita es el → Espíritu Santo, como queda explicitado en el comentario a la canción 39 del *Cántico*, donde el “aspirar del aire es una *habilidad* que el alma dice que le dará Dios allí en la comunicación de el Espíritu Santo, el cual, a manera de aspirar, con aquella su aspiración divina y muy subidamente levanta el alma y la informa y *habilita* para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre que es el mismo Espíritu Santo” (CB 39,3). El alma cuya capacidad original ha sido rehabilitada entra así de lleno en el misterio insondable del amor trinitario, que es don, como señalaremos al final de este artículo.

Pero volvamos al comienzo de la purificación, para desglosar lo que hasta aquí hemos expuesto de modo sintético, con el fin de ayudar al lector que se acerca a la obra del místico como un sistema unitario, presentado sin embargo en obras escritas muy distintas, a saber: *Subida*, *Noche*, *Cántico*, y *Llama*. A continuación iremos explicando la capacidad junto a otra noción especialmente significativa para san Juan de la Cruz, por determinar la capacidad puesta en juego en cada momento del proceso de purificación.

I. Capacidad y deseo

Si empezamos por el libro de *Subida* nos encontramos el estado de inhabilitación en que se encuentran los

principiantes al inicio del proceso de la andadura nocturna. Como ya se ha indicado la capacidad puede entenderse como la versión → sobrenatural de la habilidad natural, y así en estos comienzos se trata de una capacidad caracterizada por la rudeza y la pequeñez, así como por la insatisfacción del deseo. Dios se acomoda al principio a esta situación, “comenzándola a comunicar lo espiritual desde las cosas exteriores, palpables y acomodadas al sentido, según la *pequeñez* y *poca capacidad* del alma” (S 2,17,5). Se pone en ello de manifiesto la pedagogía de Dios, y en este sentido podemos establecer algunos paralelismos entre el vocabulario más familiar de las noches, y el sentido –quizá más abstracto– de capacidad.

La *noche activa* es disposición ascética, por parte del alma, para la purificación, mortificación y privación de la *habilidad natural*, ya que ésta se irá reconociendo poco a poco limitada en la expresión y operación de sus sentidos y potencias. La *noche pasiva*, sin embargo, puede entenderse como ensanchamiento e invasión, “embestimiento” por parte del mismo Dios de la *capacidad sobrenatural* de recibirlo el alma en sí y de asemejarse a El. Desde los comienzos de la purificación nocturna, la capacidad del alma está puesta en juego, se acusa su incompetencia para el destino que fue criada y será puesta en suspenso –privada–, en cierta manera cancelada en la expresión de sus habilidades y operaciones, en la medida en que va teniendo una cierta conciencia de su estrechez y rudeza natural. Porque la capacidad infinita del alma, a causa de sus posesiones y apetitos, del estado de dispersión en el que se encuentra el deseo, no es siempre

conocida por la propia alma: “Lo cual es harto de doler que, teniendo el alma capacidad infinita, la anden dando a comer por bocados del sentido, por su poco espíritu e inhabilidad sensual” (S 2,17,8). El → alma que salió de noche en ansias habrá de pasar de la avidez del deseo inquieto (actividad), del apetito voraz e insaciable vertido ciegamente en las criaturas, a la receptividad serena (pasividad) de la acogida, liberados e iluminados los espacios de visitación, para recibir al mismo Dios que la libera y la ilumina en toda su anchura. “El alma que no llega a pureza competente a su capacidad, nunca llega a la verdadera paz y satisfacción” (S 2, 5,11).

II. Capacidad y racionalidad

El reconocimiento de su verdadera capacidad es paralelo al vaciamiento del deseo y a la negación del espíritu de posesión que éste –el deseo– pone de manifiesto. Así apunta san Juan de la Cruz, a modo retrospectivo en *Llama*: “Es de notar que estas cavernas de las potencias, cuando no están vacías y purgadas y limpias de toda afección de criatura, no sienten el vacío grande de su profunda capacidad” (LIB 3,18).

Cierto que la parte racional del alma tiene capacidad para comunicar con Dios (CB 18,7). Sin embargo no se trata de la racionalidad en el sentido filosófico, como pensamiento capaz de operaciones e ideas “claras y distintas”, ya que “el alma en esta vida no es capaz de recibir clara y distintamente sino lo que cae debajo de género y especie” (S 3,12,1), mientras que Dios, que es a lo que esta capacidad se ordena, no cae en estas formas aprehensibles. Este es el objetivo del libro 2 de *Subida*: la puri-

ficación del entendimiento en la tiniebla de la → fe. En efecto la obra de J. de la Cruz, y en consecuencia su experiencia y el lenguaje en el que ésta puede decirse, se sitúan en los albores de la conciencia moderna, y si bien hay en él una alta valoración de la razón, no se trata de un humanista ni de un filósofo, por tanto la razón humana en cuanto tal queda superada en su antropología mística, y el espíritu racional absorbido en el abismo de la fe, según “este presupuesto: que cuanto el alma más presa hace en alguna aprehensión natural o sobrenatural distinta y clara, menos capacidad y disposición tiene en sí para entrar en el abismo de la fe donde todo lo demás se absorbe” (S 3,7,2).

Ese abismo es, como decimos, el de las cavernas del sentido de *Llama*, donde arde un fuego incombustible de calor y luz (LIB 3, 78), cuando el alma ha llegado a su más profundo centro. “El centro del alma es Dios, al cual, cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios, que será cuando con todas sus fuerzas entienda, ame y goce a Dios” (LIB, 1,12). En la geometría mística del alma, centro y capacidad última coinciden, como símbolos del instante sublime de la unión mística, en su expresión más sutil. Y aún más, las nociones de centro (profundo) y capacidad (infinita), vienen a confluír en el libro de *Llama*, con la de *sustancia*, como la sustancia más íntima, objeto de los “toques” de Dios, donde se realiza la más alta transformación a que en esta vida se puede llegar. Con cierta frecuencia esa sustancia viene también relacionada de una

manera más o menos directa con la memoria espiritual.

III. Capacidad y memoria

Al tratar del → *olvido* y la memoria, descubrimos cómo la capacidad rememorante del hombre, entendido como un ser espiritual con una vocación trascendente, tiene en la obra de nuestro autor un alcance más amplio que el que pudiera sugerir una simple lectura psicologista de la experiencia mística, o que el que concede a la memoria, como memoria histórica, la consideración del hombre como ser social. Una reflexión atenta sobre la → memoria se hace indispensable para comprender la estrecha relación entre la virtud teologal de la esperanza y el ahondamiento de las cavernas del sentido, es decir, de su capacidad sustancial.

La → esperanza es pobreza, en la posesión y en el deseo, instaura en el alma un movimiento de vacío contrario al primer impulso de apropiación del → apetito, y por tanto libera la capacidad interior y la pacífica: “Cuanto menos se posee de otras cosas, más capacidad hay y más habilidad para esperar lo que se espera, y consiguientemente más esperanza” (S 3,15,1).

La capacidad de la memoria –como “memoria Dei”– pone en relación al hombre con el misterio insondable de su filiación divina, y recoge todo el caudal de endiosamiento de las otras potencias, significando en último término la sustancia misma del alma, que encarecidamente se pone de manifiesto en el comentario al verso del “más profundo centro”: “Deleitándome en la sustancia del alma con el torrente de tu deleite en tu divino contacto y junta sustancial,

según la mayor pureza de mi sustancia y la capacidad y anchura de mi memoria” (LIB 1,17). A su vez la capacidad colmada llama a la paz que viene de la satisfacción, mas no clausura el deseo, sino que lo transforma en deseo de don, como veremos más adelante.

IV. Capacidad como receptividad

En el final de *Cántico* y en *Llama* confluye la acción de Dios sobre cada una las tres potencias; el entendimiento divinamente ilustrado, la voluntad incendiada de amor, y la → memoria en un sueño amoroso de gloria. Desde el comienzo de la → purificación nocturna hasta su deificación, el alma pasa por momentos de despliegue de su capacidad original, según la determinación de las potencias, que son otras tantas maneras de recibir a Dios y sus dones. “Todas las cuales cosas se *reciben* y asientan en este sentido del alma, que como digo, es la virtud y capacidad que tiene el alma para sentirlo, poseerlo y gustarlo todo, administrándose las cavernas de las potencias” (LIB 3,69).

La última reflexión sobre la capacidad debería de centrarse, pues, en “la receptividad”. Es éste un término moderno en la psicología y la literatura espiritual, que no aparece como tal en los escritos del místico, y no obstante ha tenido una gran difusión por el estudio de F. Kelly Nemeck sobre San Juan de la Cruz y Teilhard de Chardin que lleva este título: *Receptividad*. Se trata de una sustantivación moderna del verbo recibir. Pero recibir tiene varias acepciones en san Juan de la Cruz. Quizá considerando los objetos que el alma recibe y el modo como los recibe se podría también hacer un recorrido de la capacidad espi-

ritual, que es manifiestamente rebosada, pues recibe más de lo que puede contener y decir, como queda patente en el prólogo del *Cántico*.

La primera acepción de recibir es *acceptar* o *admitir*, y como sabemos el camino místico consiste no en ir admitiendo, sino negando (S 3,2,3). Todo el escrito de *Subida* se articula precisamente en la negación —como la necesidad de no admitir en sí el alma las formas que de ellos recibe—, de los sentidos y de las potencias, justificándose por esta articulación minuciosa en gran parte la prolijidad de algunos capítulos. Y efectivamente donde niega: lo suyo, lo propio, lo natural, lo limitado, los “bocados de criatura”, el alma enamorada *da lugar* a los espacios de visitaación, dar lugar es otra de las acepciones de recibir, la que estrictamente corresponde al despliegue de su capacidad sobrenatural.

Así como la noción misma de capacidad es de uso más frecuente o definido en *Subida* y en *Llama*, el verbo *recibir* que expresa propiamente el dinamismo de esta capacidad, es de uso abundantísimo en *Cántico*. Y esto se explica en la medida que los dos libros citados antes hacen explícita de alguna manera la estructura del alma, ya sea en su vertiente existencial (*Subida*) o en su dimensión propiamente teológica (*Llama*). Sin embargo *Cántico* no se ocupa de estructuras sino de dinamismos, es por excelencia el poema de la búsqueda, del éxtasis, del encuentro, del intercambio y el don entre los amantes. Lo que el alma recibe constante y abundantemente, desborda su decir, como ya queda indicado no sólo en el prólogo, sino en el comentario a la estrofa 26 del *Cántico*: “Y así para dar a entender

el alma lo que en aquella bodega de unión *recibe* de Dios, no dice otra cosa, ni entiendo la podrá decir más propia para decir algo de ello que decir el verso siguiente, de mi Amado bebí. Porque así como la *bebida se difunde y derrama* por todos los miembros y venas del cuerpo, así se difunde está comunicación de Dios sustancialmente en toda el alma, o por mejor decir, el alma se transforma en Dios” (CB 26,4-5).

V. Capacidad y don

La satisfacción del deseo, a que aludíamos más arriba, no es, como decíamos, clausura del mismo. De tal modo se ha ensanchado en esta abundancia la capacidad del alma, y en tal manera es rebosada, transformada por la operación en ella del amor divino, que su propia capacidad de recibir se vuelve capacidad de don, es cuando ella desea amar tanto como es amada. “Porque el verdadero amante entonces está contento cuando todo lo que él es en sí y vale y tiene y recibe lo emplea en el amado, y cuanto más ello es, tanto más gusto recibe en darlo” (LIB 3,1).

Si al comienzo de este artículo habíamos indicado que la capacidad sanjuanista expresa la vocación trascendente del hombre, y el alcance infinito de su ser para asemejarse a Dios, podemos terminar subrayando, que esta capacidad de Dios se culmina en el don de sí, cuanto se ve potenciada y estimulada por el mismo Dios a darse y entregarse del todo a las fuentes del amor trinitario. → ***Disposición, habilidad, receptividad, talento.***

BIBL. — JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2ª ed. Alcan, Paris 1931; PEDRO CERREZO GALÁN, “La antro-

pología del espíritu en Juan de la Cruz” en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, III. *Pensamiento* (1993) 127- 154; MARCEL DE CORTE, “L’ expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix”, en *EtCarm* 20 (1935) 164-215; OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Misterio, Memoria, Mística”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, III. *Pensamiento* (1993) 429-453; MANUEL MORALES BORRERO, *La geometría mística del alma en la literatura española del siglo de oro*, Madrid, FUE, 1975; FRANCIS KELLY NEMECK, *Receptividad*, EDE, Madrid 1985; MARÍA DEL SAGRARIO ROLLÁN, *Extasis y purificación del deseo*, Avila, 1991; Id. “El vaciamiento del yo: una aproximación a la introspección sanjuanista”, en *Antropología de san Juan de la Cruz*, Avila 1988; Id., “Amour et désir chez saint Jean de la Croix”, en *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991) 498-515; Id. “Cuerpo y lenguaje como epifanía en San Juan de la Cruz” , en *Actas del Congreso Internacinal Sanjuanista*, III. *Pensamiento* (1993) 395-406; HENRI SANSON, *L’ esprit humain selon saint Jean de la Croix*, PUF, Paris 1953.

María del Sagrario Rollán

Caravaca de la Cruz

Provincia y diócesis de Murcia. Se inicia la presencia carmelitana con el monasterio de las Descalzas (1.1.1576) al que sigue el de Descalzos (18.12.1586). La santa Madre Teresa estableció una comunidad en Caravaca (Murcia), que narra en el capítulo 27 de sus *Fundaciones*. Allí residen sus hijas desde el 1.1.1576. Desde finales de 1579 y principios de 1580, serán también hijas de J. de la Cruz por especial recomendación de la Madre Fundadora: “Trátenle [...] como si yo misma fuera” (Ct a → Ana de S. Alberto: 1. 1580). La presencia del Santo en la Villa tuvo como finalidad fundamental guiar a las religiosas por los caminos de la santidad. A ellas va dirigido su magisterio, tal como ellas reflejan en sus cartas y declaraciones: “Sus palabras pegaban espíritu y daban luz”, lo mismo que el magisterio

escrito. Usaron concretamente el *Montecillo*, algunos poemas (BMC 13,400), una copia del *Cántico Espiritual* (Ct 5, a Ana de S. Alberto del 6. 1586) y varias cartas: una de ellas bien conservada; tres, sólo en fragmentos.

Otros quehaceres urgieron la presencia del Santo en Caravaca. Su primera visita está motivada por la cura espiritual de una religiosa enferma, Inés de Jesús, que se somete a la obediencia (BNM, ms. 7019, f. 34). Hermana de otra religiosa, Ursula de los Santos, profesa el 10. 11. 1577, es la primera que entra en el convento después de otras tres con el nombre de Francisca (las tres Franciscas). El Santo mantiene relación de aprecio con un bienhechor del convento, Gonzalo Muñoz, y padre de una religiosa, María del Nacimiento. J. de la Cruz recibe su profesión el 18.1.1587 y escribe, de su mano, el acta en el *Libro de Profesiones*. También es de notar la defensa que hace a favor de las Carmelitas en un litigio que éstas tienen con los padres de la Compañía. Estos fundan en Caravaca el 23.2.1570. Pocos años después les resulta pequeño el lugar y buscan otro, precisamente inmediato al huerto de las Madres Carmelitas. Francisca de la Cruz, Cuéllar, hija de D. Rodrigo de Moya y Luisa Muñoz de Avila, ha heredado un huerto entre el convento de las Carmelitas y el de la nueva fundación de Jesuitas. Uno de los hermanos de Francisca, Carlos Moya, entra en la Compañía por este tiempo. Viendo las posibilidades de negociación éstos pugnan para quedárselo y J. de la Cruz, viendo sus manejos, aconseja a sus hijas que no cedan, pues también ellas lo necesitan. El juicio sobre los padres de la Compañía es duro y se ha evitado publicarlo en algunas ediciones

de las obras completas del Santo (Gerardo y Apostolado de la Prensa). Coincidiendo con la última visita del santo a la Villa y con fecha del 2.3.1587, da licencia a las descalzas de Caravaca para que puedan poner pleito a los padres de la Compañía.

El hecho más importante de su presencia en la Ciudad de la Cruz es la fundación de los carmelitas descalzos, que se realiza el 18.12.1586. El Santo que tanto la ha deseado (“Ojalá tuviera yo comisión para esa fundación como la tengo para éstas! que no me esperara yo muchas andulencias”, Ct a Ana de S. Alberto del 6. 1586), sólo puede estar al traslado que se hace “desde la casita harto pobre que está junto a la ermita de la Concepción”, al puesto actual, el 18. 3.1587. En la línea sanjuanista del convento cabría destacar el priorato de → Juan Evangelista (1604-1607), en cuyo trienio se redactan las primeras informaciones recogidas para el proceso ordinario de beatificación del Santo (AHM Protocolos 7065, 1604, f. 182-189) celebrado el 1615 (BMC 14, 187-214).

La presencia de J. de la Cruz en la villa murciana hay que valorarla de modo particular teniendo en cuenta las distancias que tiene que recorrer desde → Baeza, → Beas de Segura, → Málaga, → Granada o → Madrid. De todos estos caminos impacta especialmente por sus dificultades el que realiza a través de la sierra de Segura. Esta, situada entre las sierras de Cazorla y Alcaraz, delinea el camino que recorre el viajero desde Beas de Segura hasta la villa murciana; lo recorre una y otra vez con Gaspar de S. Pedro, Luis de S. Jerónimo y Diego de la Concepción, éste caravaqueño. El lugar es apacible, lleno de soledades, montaraz y bosque. Cuando

en Caravaca se piensa en Juan se le imagina caminante, desafiando la inclemencia del tiempo y enamorado de su vocación. Es así como la Ciudad lo vive y perpetúa en el monumento que ha levantado en su honor.

BIBL. — F 25, HF 661; HCD 3, cap. 29 y 5, 582.592; BARTOLOMÉ ALCÁZAR, *Chronohistoria de la compañía de Jesús en la provincia de Toledo*, Madrid 1710.

Dionisio Tomás Sanchis

Caridad teologal

Como no podía ser menos, la caridad es tema central en toda la síntesis sanjuanista, tan reciamente cristiana. No importa que el Santo no lo desarrolle específicamente en determinadas páginas; está presente de alguna manera en la mayoría de ellas. Más que disertar sobre el concepto teológico, le interesa analizar el papel decisivo y determinante de la caridad en el proceso espiritual. No deja de ser sintomático que para designar esta realidad básica de la vida teologal prefiera el término “amor” al de “caridad”. Acepta, de hecho, la identidad sustancial de ambos vocablos porque asume la doctrina tradicional sobre la virtud teologal de la caridad.

I. Concepto y papel de la caridad

La caridad, ante todo, es amor, ya que “nos obliga a amar a Dios sobre todas las cosas” (S 2,6,4). No es un “amor-pasión” o un “amor-apetito”, sino un “amor-personal”, que tiende a la unión con el amado. La caridad es un amor de benevolencia, un amor de amistad. Pero la verdadera amistad es irrealizable sin la experiencia de la cari-

dad teologal. El motivo por el cual se ejerce la caridad para con Dios es su bondad, o Dios en sí mismo, supremamente amable. “Debe, pues, el hombre gozarse no en si tiene las tales gracias y las ejercita, sino en si ... sirve a Dios en ellas con verdadera caridad” (S 3,30,5). Sin embargo, la bondad de Dios, que motiva nuestro amor hacia él, lo hace en cuanto se comunica al hombre, en el cielo por la → visión beatífica, y en la tierra por gracia. “Cuanto más pura y esmerada está el alma en fe, más tiene la caridad infusa de Dios. Y cuanto más caridad tiene, tanto más la alumbrada y comunica los dones del → Espíritu Santo, porque la caridad es la causa y el medio por donde se les comunica” (S 2,29,6).

Así, pues, la caridad asume la forma de amor humano que tiende a la comunión de las personas, se sirve del dinamismo y de los mecanismos propios de la amistad y los actúa a un nivel superior en el plano antropológico y, al mismo tiempo, teologal. Abre al hombre a Dios, en una íntima relación personal y derriba las barreras que hacen imposible la comunión entre un hombre y otro. “San Pablo amonestaba a los Efesios que ... estuviesen bien fuertes y arraigados en la caridad ... para saber también la supereminente caridad de la ciencia de Cristo, para ser llenos de todo henchimiento de Dios” (CB 36,13).

La caridad tiene encomendadas las funciones más graves y delicadas de la vida humana y espiritual: es la energía humana primordial y criterio máximo de madurez personal. Tiene encomendado el primer mandamiento. Es el → alma de todo el proceso teologal, centrado, de principio a fin, por la unión de amor. No

en vano “es la caridad el vínculo y atadura de la perfección” (CB 30,9).

La caridad, pues, es la virtud que hace que la voluntad se oriente a Dios, liberándose de la prisión que hacen en ella las → pasiones (S 3,17,2). Es también la virtud que, en el sistema sanjuanista, ha de educar a la voluntad para que se aleje de todo → apego no conforme a Dios, ya que “el que las manosea con la voluntad quedará herido de algún → pecado” (S 3,18,1). Por ello, la caridad se convierte en el medio más apropiado para la unión con Dios: “Las obras y milagros sobrenaturales poco o ningún → gozo del alma merecen; porque, excluido el segundo provecho, poco o nada le importa al hombre, pues de suyo no son medio para unir el alma con Dios, si no es la caridad” (S 3,30,4). Los provechos que saca el alma de alejarse de todas las pasiones y apetitos, enderezando por la caridad la voluntad a Dios, son decisivos para la unión. De hecho, “el alma ... apartando la voluntad de todos los testimonios y señales aparentes, se ensalza en fe muy pura, la cual le infunde y aumenta Dios ..., y juntamente le aumenta las otras dos virtudes teologales, que son caridad y → esperanza ... Todo lo cual es un admirable provecho que esencial y derechamente importa para la unión perfecta del alma con Dios” (S 3,32,4). Finalmente, la caridad tiene la misión de ordenar las pasiones de la voluntad para dirigir las a Dios. No se trata, pues, de eliminar las pasiones. La caridad ha de educar y encaminarlas hacia la unión, de tal modo que sirvan de estímulo al alma para llegar a la unión perfecta: “Debe, pues, el espiritual, en cualquiera gusto que de parte del sentido se le ofreciere ... aprovecharse de él sólo

para Dios, levantando a él el gozo del alma para que su gozo sea útil y provechoso y perfecto, advirtiendo que todo gozo que no es en → negación y aniquilación de otro cualquiera gozo, aunque sea de cosa al parecer muy levantada, es vano y sin provecho y estorba para la unión de la voluntad en Dios” (S 3,24,7).

II. Función purificadora

En el proceso hacia la unión con Dios se observa una evolución paralela del comportamiento teologal, en su doble dimensión: purificativa y unitiva, y del comportamiento oracional. La caridad, en la doctrina sanjuanista, aparece íntimamente ligada a la purificación de la voluntad. Presenta, por eso, el tema de la caridad como elemento “formador-director” de la voluntad. El objetivo del Santo es claro: conducir al alma a la unión con Dios, “pues el intento que llevamos en esta nuestra obra es encaminar el espíritu por los bienes espirituales hasta la divina unión del alma con Dios” (S 3,33,1). Para ello, será necesario “pasar la noche”, que consiste en la privación del gusto en el apetito de todas las cosas (S 1,3,1). Dada la conexión entre las tres potencias del alma, no purificar la voluntad por su virtud, que es la caridad, haría nula toda la tarea de purificación llevada a cabo sobre las demás potencias: “Sin obras de caridad la fe es muerta” (S 3,16,1). La purificación de la voluntad es algo que aparece como urgente para la → unión del alma con Dios. La razón de esta urgencia se halla en que la voluntad es la potencia que gobierna las “potencias”, los → apetitos y las pasiones del alma: “La → fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos; todo lo

cual es gobernado por la voluntad; pues cuando estas potencias, pasiones y apetitos endereza en Dios la voluntad y las desvía de todo lo que no es Dios, entonces guarda la fortaleza del alma para Dios, y así viene a amar a Dios de toda su fortaleza. Y para que esto pueda hacer el alma trataremos aquí de purgar la voluntad de todas sus afecciones desordenadas, de donde nacen los apetitos, afectos y operaciones desordenadas, de donde le nace también no guardar toda su fuerza para Dios” (S 3,16,1).

Al igual que la fe se encarga de ordenar la potencia del entendimiento y la esperanza educa a la memoria, la virtud teologal que se ocupa de ordenar la voluntad es la caridad. “No hubiéramos hecho nada en purgar al entendimiento para fundarle en la virtud de la fe, y a la memoria en la de la esperanza, si no purgásemos también la voluntad acerca de la tercera virtud que es la caridad, por la cual las obras hechas en fe son vivas y tienen gran valor, y sin ella no valen nada” (S 3,16,1). Con ello J. de la Cruz confirma el valor fundamental de la caridad como norma para una adecuada y recta voluntad según Dios. La fe y la esperanza no serían nada sin la caridad, según la enseñanza paulina. Pero, sin una voluntad recta, ordenada por la caridad, no es tampoco posible una fe y una esperanza verdaderas. Es la caridad la que da viveza y valor a las obras de la fe y de la esperanza. De ahí que el papel de la virtud teologal de la caridad en la purificación de la voluntad sea crucial.

Insiste J. de la Cruz en la necesidad de purificar la voluntad para que el alma se vea libre y pueda llegar a la unión. Pues las pasiones “no dejan estar al alma con la tranquilidad y paz que se

requiere para la sabiduría que natural y sobrenaturalmente pueda recibir” (S 3,16,6); porque las pasiones arrastran la voluntad y no la permiten “volar a la libertad y descanso de la dulce contemplación y unión” (ib.). Poner el gozo en cualquiera de los bienes temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales o espirituales en los que se puede detener produce graves daños en este camino. Por ello, es necesario caminar “poniendo la voluntad en razón, para que no, embarazada con ellos, deje de poner la fuerza de su gozo en Dios” (S 3,17,2), ya que “la voluntad no se debe gozar sino sólo de aquello que es gloria y honra de Dios” (ib.). Y la mayor gloria y honra que se le puede tributar es siempre la de “servirle según la perfección evangélica”, ya que fuera de ello, todo lo demás “es de ningún valor y provecho para el hombre” (ib.).

Arrancando de estos principios, J. de la Cruz está en grado de entender y comprender pedagógicamente las exigencias del → camino. Afirma sin rodeos que “el hombre ni se ha de gozar de las riquezas cuando las tiene él ni cuando las tiene su hermano, sino si con ellas sirven a Dios. Porque si por alguna vía se sufre gozarse en ellas, como se han de gozar en las riquezas, en cuanto se expenden y emplean en servicio de Dios; pues de otra manera no sacará de ellas provecho” (S 3,18,3). Para ello necesita “pasar de todo eso” (S 3,41,1), ya que las pasiones “tanto más reinan en el alma, cuanto la voluntad está menos fuerte en Dios y más pendiente de criaturas” (S 3,16,4). Y ello porque las pasiones “hacen al alma todos los vicios e imperfecciones cuando están desenfrenadas” (S 3,16,5). El esfuerzo y el trabajo, pues, han de orientarse a

“ordenarlas” y “componerlas”. Pero no basta hacerlo una a una, ya que dichas pasiones están fuertemente ligadas entre sí, y si se permite una, inmediatamente brotarán las otras. Por ello, “es de saber que, al modo que una de ellas se fuere ordenando y poniendo en razón, de ese mismo modo se pondrán todas las demás, porque están tan aunadas y tan hermanadas entre sí ... que donde actualmente va la una, las otras también van virtualmente” (S 3,16,5).

Al exponer cómo actúa la caridad sobre la voluntad y cómo ha de realizarse → “la noche y → desnudez activa de esta potencia, para enterarla y formarla en esta virtud de la caridad de Dios” (S 3,16,1) J. de la Cruz lo reduce todo a ordenarla y ponerla en razón. Y esta ordenación, por la caridad, consiste o conlleva el poner la fuerza de la voluntad en Dios y apartarla de todas las demás cosas. Porque, y esta es la razón fundamental, poner la fuerza y el gozo de la voluntad en algo que no sea Dios constituirá un estorbo para la unión, ya que “la fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad; pues cuando estas potencias, pasiones y apetitos endereza en Dios la voluntad y las desvía de todo lo que no es Dios, entonces guarda la fortaleza del alma para Dios, y así viene a amar a Dios de toda su fortaleza” (S 3,16,2). Pero para esto tendrá que “purgar la voluntad de todas sus afecciones desordenadas, de donde nacen los apetitos, afectos y operaciones desordenadas, de donde le nace también no guardar toda su fuerza a Dios” (ib.). El Santo describe bellamente esta función de la caridad bajo la alegoría de un → disfraz. En toda esta

“aventura” el alma se disfraza también “con una excelente toga colorada, por la cual es denotada la tercera virtud, que es caridad, con la cual ... hace levantar tanto al alma de punto, que la pone cerca de Dios” (N 2,21,10), y “hace válidas a las demás virtudes” (ib.), ya que “sin caridad ninguna virtud es graciosa delante de Dios” (ib.). La caridad vaciando y aniquilando “las aficiones y apetitos de la voluntad de cualquier cosa que no es Dios” (N 2,21,11), mete al alma “en el arca de su caridad y amor” (CB 14,1), haciéndola reclinar “en este → florido lecho” (CB 26,1) “echando fuera todo temor” (CB 11,10).

III. Origen y desarrollo de la caridad

Alude el Santo en estas frases a su forma de presentar la raíz y el progreso de la caridad. Brota de Dios y vuelve a Dios, ya que en última instancia no es otra cosa que participación de la vida divina. Todo comienza con la mirada graciosa de Dios al alma, “porque mirar Dios es amar Dios” (CB 31,5; 32,3). El efecto de esa mirada se describe así: La divinidad “inclinándose al alma con → misericordia imprime e infunde en ella su amor y → gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace consorte de la misma Divinidad” (CB 32,4). En términos menos figurativos se afirma: “Poner Dios en el alma su gracia es hacerla digna y capaz de su amor” (CB 32,5). De ahí la atrevida conclusión del Santo: “Por tanto, amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así ama al alma en sí consigo, con el mismo amor con que él se ama. Y por eso en cada obra, por cuanto la hace en Dios, merece el alma el amor de Dios; porque, puesta en

esta gracia y alteza, en cada obra merece al mismo Dios” (CB 32,6). Señalan estas frases los límites extremos de la caridad o amor divino. Arranca de la “mirada graciosa de Dios” y culmina en la → “igualdad de amor” entre ambos, Dios y el alma.

Desde el comienzo hasta su culminación recorre un desarrollo ininterrumpido y unitario, aunque conozca en el alma altibajos, ascensos y descensos. Ese crecimiento en la caridad es, ante todo, obra de Dios, ya que es él quien la infunde, “la aumenta, y el acto de ella, que es amar más, aunque no se le aumente la noticia” (CB 26,7-8). En la propia correspondencia encuentra el alma el motivo del progreso, ya que Dios no se deja ganar en generosidad. No tiene límites su generosidad para engrandecer “a un alma cuando da en agradarse de ella. No hay poderlo ni aun imaginar, porque, en fin, lo hace como Dios, para mostrar quién él es. Sólo se puede dar algo a entender por la condición que Dios tiene de ir dando más al que más tiene, y lo que va dando es multiplicadamente, según la proporción de lo que antes el alma tiene” (CB 33,8).

Aunque alude J. de la Cruz en distintas ocasiones al progresivo crecimiento en el amor divino, no pone interés en seguir las diversas graduatorias propuestas por otros autores espirituales. Recuerda con especial complacencia dos famosas. Al referirse a la gracia mística del “matrimonio espiritual” simbolizado en la “interior bodega”, asegura que es “el último y más estrecho grado de amor en que el alma puede situarse en esta vida”, lo que equivale a decir –prosigue el Santo– “que hay otros no tan interiores, que son los grados de amor por do se sube hasta este último”.

Añade que son siete, “los cuales se vienen a tener todos cuando se tienen los siete dones del Espíritu Santo en perfección” (CB 26,3). En ninguna parte se detiene a describir esta escala de siete peldaños. Resume, en cambio, otra de diez grados atribuyéndosela a san Bernardo y a santo Tomás conjuntamente (N 2,19-20).

Se trata de un paréntesis dentro de su exposición, no de un molde al que ajuste la exposición de su pensamiento. J. de la Cruz no se sujeta a ningún esquema preestablecido a la hora de describir el crecimiento de la caridad; sabe que es imposible reducirla a esquemas o compartimentos estancos. Prefiere hablar del amor incipiente, del amor impaciente en las primeras estrofas del *Cántico*, de la inflamación de amor necesaria para afrontar la prueba definitiva de la purificación, en la *Noche*, y de la culminación o perfección de la caridad, que cierra el proceso con la igualdad de amor (CB 38,3-4; 39,4). Puesto a ponderar los quilates del amor perfecto en esta vida, J. de la Cruz encuentra insuficiente todo lenguaje. Lo que escribe en la *Llama* le parece pálido reflejo de la realidad. El hábito de la caridad que “el alma puede tener en esta vida tan perfecto como en la otra, mas no la operación y fruto” (LIB 1,14). Llegar aquí significa tener “visión de paz” y “perfección de amor” (LIB 1,16) en “el resplandor del oro que es la caridad” (LIB 4,13), porque el alma ya no busca ni quiere ni “pretende para sí sus cosas, sino para el Amado” (LIB 1,27), que es lo que “hace venir al Esposo corriendo a beber de esta fuente de amor de su Esposa” (CB 13,11). La caridad es la que enlaza perfectamente la existencia terrena y la bienaventuranza.

Por mucho que crezca con el tiempo, siempre puede “calificarse y sustanciarse mucho más” (LIB pról. 3). → **Afecto, amor, dilección, pasión.**

BIBL. — SECUNDINO CASTRO, “El amor como apertura trascendental del hombre en san Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 35 (1976) 431-463; BALDOMERO J. DUQUE, “El amor divino en san Juan de la Cruz”, en *Teología Espiritual* 24 (1980) 399-419; LUCIEN-MARIE DE ST. JOSEPH, “Dynamisme de l’amour”, en *EtCarm* 25 (1946) 170-188; JUAN DE JESÚS MARÍA, “Le amaré tanto como es amada”, en *EphCarm* 6 (1955) 3-103; JOSEP VIVES, *Examen de amor. Lectura de san Juan de la Cruz*, 2ª ed. Bilbao, Desclée De Brouwer, 1998; ANDRÉ BORD, *Les amours de saint Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1998.

Aniano Alvarez-Suárez

Carne

Con naturalidad asume Juan de la Cruz el esquema clásico de los tres → enemigos del alma: mundo, demonio y carne (N 1, decl. 2; N 1,13,11; 2,21,3; CB 3,1; CB 3,6; Ca 1, etc.), que “son los que siempre contrarían este camino” hacia Dios (N 1, decl. 2). De entre ellos, el Santo acentúa a veces al → demonio, porque “sus tentaciones y astucias son más fuertes y duras de vencer y más dificultosas de entender que las del → mundo y carne” (CB 3,9). Otras veces, sin embargo, pone más énfasis en la carne: “El mundo es el enemigo menos dificultoso; el demonio es más oscuro de entender; pero la carne es más tenaz que todos, y duran sus acometimientos mientras dura el hombre viejo” (Ca 2).

En el → hombre, la carne está indisolublemente unida al → espíritu “por la unidad que tienen en un supuesto” (CB 13,4), de modo que hay entre ambos como una “trabazón” (LIB 1,32), una

“urdimbre” (LIA 1,25). Pero esta unión carne-espíritu no es pacífica. La profunda división interior que el pecado ha introducido en el hombre hace que la carne y el espíritu actúen dentro de él al modo de dos fuerzas antagónicas que luchan entre sí: la carne “milita contra el espíritu” (S 3,22,2), “contradice al espíritu” (N 2,16,13), tiene “repugnancias y rebeliones” contra él (CB 3,10), “codicia contra el espíritu, y se pone como en frontera resistiendo al camino espiritual” (CB 3,10; cf. CB 16,5), hasta llegar incluso a tener como “enfrenado” al espíritu (LIB 2,1,3).

Se hace, pues, necesario luchar abiertamente contra el enemigo “carne” si se quiere despejar el → camino espiritual y avanzar por él, “no admitiendo los contentamientos y deleites de la carne” (CB 3,5), mortificando con el espíritu “las inclinaciones de la carne y apetitos” (CB 3,10; cf. LIB 2,32; LIA 3,9).

Las → *Cautelas* se presentan como una estrategia de lucha global y simultánea contra estos tres enemigos del alma (Ca 1-3). De las nueve *Cautelas*, el Santo dedica explícitamente las tres últimas a la lucha contra la carne (Ca 14-17). Otra estrategia propuesta por el Santo para vencer a estos tres enemigos (en N 2,21) está centrada en el desarrollo de las → virtudes teologales. La → caridad se presenta orientada directamente a “amparar y encubrir el alma del tercer enemigo, que es la carne” (N 2,21,10).

La finalidad de esta lucha contra la carne, cualquiera que sea la estrategia elegida, no puede ser otra que la integración global de la persona en la armonía interior recuperada. Se trata de superar la escisión interna creada por el pecado, y conseguir así restaurar la

armonía entre la carne y el espíritu “no desechando nada del hombre ni excluyendo cosa suya de este amor” (N 2,11,4).

Conseguido esto, → el alma se hallará “libre de todas sus imperfecciones que contradicen al espíritu, así de su misma carne como de las demás criaturas” (N 2,16,13), pues la carne estará ya “sujeta” al espíritu (N 2,19,4). Será uno de los logros propios del matrimonio espiritual: “En este estado, ni demonio, ni carne, ni mundo, ni apetitos molestan” (CB 22,8); la carne ya no se le atreverá (CB 24,5) y “de aquí es que está ... el alma pacífica, mansa y fuerte, que son tres propiedades donde no puede combatir guerra alguna ni de mundo, ni de demonio, ni de carne” (CB 24,8). → *Cuerpo, concupiscencia, enemigos del alma, demonio, mundo.*

Alfonso Baldeón-Santiago

Caro, Cristóbal, SJ

Gran propagador de los escritos del Santo (BMC 13, 373, 405 y otros testimonios en esos procesos), llegó a Medina en 1578, distinguiéndose muy pronto como director espiritual entre muchos sectores de la ciudad, entre ellos el de las Descalzas. Tuvo especial relación con él → Francisco de Yepes, el hermano del Santo, según informa su biógrafo → J. de Velasco, que dedica al tema dos capítulos (13-14 del libro 1º, pp. 128-136 en ed. de 1992). Los elogios del P. Caro a la doctrina sanjuanista se repitieron en las ediciones antiguas, lo mismo que los del → P. Juan de Vicuña, SJ, que difundió también el sanjuanismo en Andalucía (BMC 13, 404-405 y 14, 56-57). El P. Caro poseía una copia manuscrita del CE, que pres-

tó a varias personas para que sacasen traslados de la misma. El P. Vicuña difundió copias del "Montecillo de la perfección", dibujado por el Santo. Entre los varios testimonios sobre el P. Caro, cf. BMC 22, 86, 90, 135, 139, 145, 159; 24, 83, 118, 131, 148, 155, 312, 343.

E. Pacho

Cartas de J. de la Cruz

Comparar el epistolario sanjuanista con el teresiano, por no hablar de otros grandes maestros espirituales de su tiempo (S. Juan de Avila, S. Ignacio de Loyola), produce la sensación de una tragedia. Para justificar la pérdida indudable de muchas cartas suele recurrirse al episodio de la última persecución movida por → Juan Evangelista contra el Santo. No es suficiente para explicar el panorama desolador de la correspondencia epistolar de fray Juan. Llega apenas a una treintena el número de cartas conservadas íntegramente. Con los fragmentos conocidos se redondea la cifra global, según la mayor o menor generosidad de los editores, en 33/34 piezas. Los mismos editores apuran las referencias de las fuentes históricas a cartas desaparecidas para reunir otra treintena de cartas mencionadas de tanto en tanto con frases más o menos literales o resumen del contenido. Todo ello poca cosa para lo que se desearía y se sospecha que existió.

Acaso la laguna más lamentada es la de la correspondencia familiar. No ha llegado hasta nosotros ni una sola carta de fray Juan a su madre, a su hermano → Francisco o algún allegado próximo. Todas las piezas conocidas proceden de los diez últimos años de su existen-

cia terrena. Nada tiene de extraño, por lo mismo, que la mayoría estén dirigidas a destinatarios andaluces. → Granada y → Segovia se reparten casi todos los remites. Fuera de algún caso excepcional, son cartas breves, pero compensan la brevedad con la densidad y con la adherencia a la realidad.

Una distribución de personas agradecidas con su trato epistolar evidencia estas categorías: 20 están dirigidas a religiosas Carmelitas; 5 a religiosos de la misma Orden y 7 a personas seglares. Algunas Descalzas fueron agradecidas con más de una carta (de las conservadas), como → Ana de san Alberto, Leonor de san Gabriel, María de la Encarnación. El carteo más asiduo con personas seglares fue con → Juana de Pedraza y → Ana del Marcado y Peñalosa, ambas dirigidas espirituales del Santo.

Por lo que al contenido se refiere, casi todas las cartas son de dirección espiritual. No existe ninguna de asunto estrictamente profano. Trata de negocios propios de la institución religiosa a que pertenece en las cartas a los Descalzos: → Nicolás Doria y → Ambrosio Mariano. La pieza más extensa de todo el epistolario tiene por destinatario a un religioso carmelita descalzo (14.6.1589/90); en ella traza una síntesis apretada de todo su magisterio. Este aflora inconfundible en otras muchas piezas, especialmente en las destinadas a las religiosas de la misma Orden. Llevan todas las cartas un sello tan personal, que sería fácil reconocer la paternidad sanjuanista aunque no llevaran su firma. → *Autógrafos*.

Eulogio Pacho

Castellar de Santisteban

Provincia y diócesis de → Jaén, a unos 5 km. de Sorihuela, en dirección Sur. En este lugar solitario estaba situada la granja o cortijo de Santa Ana, cerca de Castellar, donada al convento de → Baeza (1580), siendo rector del mismo J. de la Cruz. La donación (acta en *MteCarm* 91,1983, 468) conllevaba algunas obligaciones, como asistencia religiosa a la población de los alrededores y la presencia de cuatro religiosos. En un primer momento J. de la Cruz envió dos a tomar posesión; eran Juan de Jesús y Juan de santa Ana, que canónicamente siguieron perteneciendo a la comunidad de Baeza, teniendo como único superior a J. de la Cruz. A estos primeros se unieron luego otros dos hermanos donados o legos. La explotación de la finca ayudaba con sus frutos a la economía del Colegio de San Basilio.

El propio J. de la Cruz aprovechaba sus viajes al cortijo de El Castellar para traer a Baeza provisiones y dinero de aquella finca. No siempre sus desplazamientos tenían esa motivación. El mismo testigo refiere que en ocasiones viajaba para tratar y consolar a los religiosos allí establecidos; otras, para disfrutar de la soledad y descansar. Paseaba por los campos cantando salmos, especialmente al anochecer. En ocasiones llevaba consigo al propio → Juan de santa Ana, hablándole de la belleza del cielo y de la luz de las estrellas (BNM, ms. 8568, 404-406). Disfrutaba este testigo de la confianza y el afecto del Santo, que le distinguió con algunas cartas. De ellas se conserva un fragmento de la enviada desde → Ubeda a Málaga, poco tiempo antes de morir, en

respuesta a otra suya en que manifestaba temor de que quitasen el hábito al Santo (n. 30). Tampoco se conserva la que escribió a Juan de santa Eufemia, morador también en la granja de Santa Ana, y de la que él mismo nos informa (BMC 14, 26).

Eulogio Pacho

Castidad → Pureza

Catalina de Jesús († 1599)

Nació en Valderas (León), profesó en el monasterio de → Valladolid el 13 de diciembre de 1572, pero no para este convento, sino para el “que nuestra Madre fundase y quisiese llevar”. En 1580 acompañó a → S. Teresa a Palencia, donde quedó hasta 1582, en que pasó con la Santa a la fundación de Burgos, siendo elegida allí primera superiora (29.4.1582). Pasó luego a la de Soria (1581), donde firma el acta de profesión de María de la Trinidad (25.11.1584). Falleció en Soria el 14 de marzo de 1599. Al parecer conoció a J. de la Cruz en Valladolid por los años 1572-73. De la duración de su amistad da fe la carta a ella dirigida el 6 de julio de 1581 (la primera de las conservadas).

BIBL. — BMC 6, 386; ALBANO GARCÍA, “Una valderense dirigida predilecta de san Juan de la Cruz”, en *Ecos del Carmelo y Praga* 44 (1961) 66-67.

E. Pacho

Catalina de Jesús, OCD (1540-1586)

Nació en → Beas el 24 de febrero de 1540, del matrimonio Sancho Rodríguez de Sandoval y Catalina Godínez

(*Fundaciones*, cap. 22). En 1562 moría su padre y en 1567 la madre, lo que allanó su deseo de ser religiosa. Por consejo del maestro Avila y de su director jesuita se orientó al Carmelo Teresiano. Ingresó en el monasterio de Beas, junto con su hermana María de Jesús, recibiendo el hábito de manos de la Santa (24.2.1575) y profesando el 14 de septiembre de 1576. Catalina sucedió en el priorato de la comunidad a la madre → Ana de Jesús el 11 de junio de 1582, siendo reelegida para el cargo el 1584. Fue una de las dirigidas en esta comunidad por J. de la Cruz. Falleció el 24 de febrero de 1586, siendo priora. En 1618 fueron exhumados sus restos mortales (HCD 6, 203-208). Desde que se encontraron en Beas C. y J. de la Cruz (1578) entablaron profunda relación espiritual que duró toda la vida. A la hora de morir se hallaba J. de la Cruz en → Caravaca y, según declaración de alguna religiosa de Beas, se habría aparecido a J. de la Cruz, quien lo contó a las religiosas de Beas poco después en una visita (BMC 14, 117). El rasgo más destacado de la vinculación sanjuanista es la copia –al parecer autógrafa– que de la relación autobiográfica de Catalina hizo J. de la Cruz (BNM, ms. 5807; reproducción facsimilar por Eduardo de S. Teresita, Vitoria-Bilbao 1948).

BIBL. — Relaciones y escritos de Catalina en SERRANO Y SANZ, *Apuntes para una Biblioteca de Escritoras* (NBEE) I, 553-554; Ref II, 233-278; HCD 7, 215-240.

E. Pacho

Catalina de san Alberto, OCD († 1599)

Nació en → Jaén, del matrimonio Luis Muñoz y Teresa Cana de Ludeña;

ingresó en la fundación de → Beas, donde profesó como lega el 4 de diciembre de 1576. Desempeñó el oficio de cocinera. Falleció en aquella comunidad el 24 de agosto de 1599. Mantuvo estrecha amistad espiritual con J. de la Cruz, que la trataba con gran familiaridad. Una compañera de comunidad afirma en el proceso de beatificación que Catalina escuchaba atentamente todo lo que J. de la Cruz decía a las religiosas de Beas y con esos apuntes llegó a formar “un libro que tendría dos dedos de alto, el cual le servía de maestro para la oración y el trato espiritual de su alma” (BMC 14, 118).

E. Pacho

Catalina de san Alberto, Salazar Molina, OCD (1569-)

Nació en → Ubeda, de María de Molina, casada en segundas nupcias con Francisco Díaz. Profesó en las Descalzas de Ubeda en 1595. Siendo aún seglar atendió con mucho cuidado al Santo en la última enfermedad, junto con su hermana Inés Salazar, beata, lavando sus vendas (BMC 14, 337). Por ello, son muy detalladas y concretas sus referencias a la enfermedad y muerte del Santo: una primera relación, a petición del Provincial (BMC 13, 424-426) y luego en los procesos: ordinario (BMC 23, 269-280) y apostólico (BMC 25, 524-535).

E. Pacho

Caudal → Fortaleza

‘Cautelas’ (Escrito)

Esta palabra la usa J. de la Cruz 24 veces. Con este nombre es conocido

uno de sus escritos breves. El título completo que lleva en las ediciones es: “Instrucción y Cautelas de que debe usar el que desea ser verdadero religioso y llegar a la perfección”. El uso de cautelas, es decir, precaución y reserva con que se procede y también astucia, maña y sutileza para engañar, en la vida corriente, prescindiendo del mundo espiritual, supone que otros van a usar las suyas. J. de la Cruz lo sabe y tiene experiencia de que “no se puede vencer a veces una cautela sin otra” (Ct a Ana de s. Alberto: jun. 1586). También sabe que el demonio tiene “sus cautelas y asechanzas” (N 2,23,2).

En este pequeño tratado por cautela entiende la prudencia y precaución con que la persona ha de proceder y el cuidado con que ha de comportarse y prevenirse para no dejarse engañar “y evitar los peligros o impedimentos, que pueden ocurrir con color de virtud” en el itinerario de la perfección.

1. Tiempo, lugar y primeras destinatarias

Las escribió a instancia de las carmelitas descalzas de → Beas de Segura, sus primeras destinatarias, en los primeros años de su estancia en Andalucía 1578-1581. Acababa de pasar la gran prueba de la cárcel en la que había aprendido tanta prudencia y santa sagacidad; y después de haber sido durante cinco años confesor y consejero de comunidad tan grande como la de La Encarnación de → Avila, estaba muy bien preparado para impartir este tipo de consejos prácticos para la buena marcha de la vida religiosa. Una de las monjas de Beas testimonia que J., confesor y padre de la comunidad, cuando,

después de haberlas instruido y confesado, se volvía a su convento, “les dejaba unas Cautelas de los enemigos del alma” (→ Ana de Jesús, BMC 14, 176).

Las descalzas de Beas fueron, como decimos, las primeras destinatarias, pero el escrito era también para otros monasterios y también para sus frailes, algo así como hizo con la figura de “El Monte de la Perfección o Monte Carmelo”.

2. Estructura y practicidad

Es de lo más sencillo: pequeña introducción o prólogo; siguen nueve cautelas, tres contra cada uno de los tres → enemigos del alma: mundo, demonio y carne. El tono del librito es totalmente práctico, como se echa de ver ya por el título y la introducción. En ella se invita dulcemente a la cumbre, poniendo ante los ojos los bienes que se ofrecen a quien quiera llegar en breve a conseguirlos. Y son: –santo → recogimiento, silencio espiritual, → desnudez y pobreza de espíritu, refrigerio del → Espíritu Santo, unidad con Dios, y librarse de los impedimentos de toda criatura de este mundo, y defenderse de las astucias y engaños del → demonio, y libertarse de sí mismo.

¿Lo quiere de verdad? Entonces tiene que observar las nueve cautelas que le va a dar contra los tres enemigos: mundo, demonio y carne. Este es el proyecto y el camino que tendrá que seguir. Antes de formular las cautelas correspondientes ofrece, con buena estrategia, la caracterización de cada uno de los enemigos: mundo, menos dificultoso; demonio, más oscuro de entender; carne, más tenaz de todos.

3. Las nueve cautelas

Identificados los enemigos, siguen las nueve cautelas.

a) *Contra el mundo* para librarse perfectamente del daño de él: 1ª) Igualdad de amor, igualdad de olvido. No atándose a nadie indebidamente por títulos puramente humanos. Poner el afecto debido en Dios para así cumplir mejor con todos, parientes o no parientes, con el amor teologal con que hay que amarlos. Si no se obra así, no se puede uno librar “de las imperfecciones y daños que saca el alma de las criaturas”. 2ª) Aborrecer toda manera de poseer y confiar en la providencia de Dios, “pues no se ha de olvidar de ti el que tiene cuidado de las bestias”. Emplear todo el cuidado en Dios y en su reino. 3ª) Evitar el celo indiscreto en la vida comunitaria, no escandalizarse de nada, no darse a la crítica, advertir las cosas debidamente “a quien de derecho conviene decirlo a su tiempo”. Refrenar la lengua interior y exteriormente.

b) *Contra el demonio*, las tres siguientes: Advierte ante todo que es una astucia diabólica tentar a la gente espiritual bajo especie o apariencia de bien para engañarla. 1ª) Regirse por la obediencia, recordando que *Dios más quiere obediencia que sacrificios* (1 Re 15, 22). 2ª) Ver en el superior religioso al representante de Dios. No fijarse en su modo de ser y de obrar. Hacer lo contrario es una ruina para la perfección y la obediencia pierde sus valores y se desvirtúa. Obediencia fundada en la fe. 3ª) Procurar humillarse siempre en palabras y en obras. Sin esto “no llegarás a la verdadera caridad ni aprovecharás en ella”.

c) *Contra sí mismo y sagacidad de su sensualidad*. Este título hace ver que entiende por “carne” como enemigo del alma: el propio “yo” y todas sus artimañas. 1ª) Has venido al convento a que todos te labren y pulan. Piensa que todos son obreros para esa labor: de palabra, de obra, de pensamiento. Has de estar quieto como una imagen bajo la mano del que la labra, la pinta, y la dora. 2ª) Nunca dejes de hacer lo que debes por falta de gusto o sabor. No lo hagas tampoco “por sólo el sabor y gusto”. Hacerlo por amor y servicio de Dios. Como comentario sólido a esta cautela puede considerarse S 3, cc.27-29. Igualmente en S 3, 41, 2, hay unas reflexiones acertadísimas acerca del gusto sensible elevado a norma de conducta y la consiguiente inestabilidad en todo –hasta en el campo vocacional–. Todo ello motivado por la inconstancia del gusto mismo “porque falta muy presto”. 3ª) Nunca pongas los ojos en lo sabroso de las prácticas espirituales para apegarte a ellas. Tampoco se ha de huir lo amargo de ellas, más bien escoge lo disgustoso y desabrido, “porque, de otra manera, ni perderás amor propio ni ganarás amor de Dios”.

4. Comentarios y advertencias

1. Este resumen imperfecto no dispensa a nadie de leer con toda atención estas normas y fijarse bien en los detalles, que son fruto de una larga experiencia. Son normas no de pura ética o moralidad, sino de vida espiritual y teologal, urgida y llevada por la vía más breve.

2. Vistos los destinatarios que son personas religiosas que viven en comunidad y visto el aliento teologal que

sopla en todas estas normas, podría definirse este librito como un pequeño manual de vida comunitaria para quienes quieren llegar por la senda más corta a la perfección de su propio llamamiento. Viviéndolas se evitan tantos daños y se obtienen todos los provechos propuestos por el autor en la introducción y los recordados a propósito de cada una de las cautelas en el lugar correspondiente.

3. No pocos lectores encuentran dificultad en algunas de las afirmaciones cautelares, especialmente en la primera cautela contra el mundo, al hablar de los parientes o deudos (nn. 5-6) La dificultad ante un lenguaje de corte exigente y evangélico de renuncia y desasimiento se desvanece si pensamos que J. no habla contra el amor debido a la familia y a otras personas, sino que alerta para que nada del amor debido a Dios se ponga en nadie más, como no se debe poner tampoco en uno mismo. Una vez que alguien acepta la invitación con que se abre el librito: “El alma que quiere llegar en breve”, donde no sólo se recaba el consentimiento de la voluntad sino el deseo de seguir el camino más corto para alcanzar rápidamente todos los bienes que allí mismo se especifican, es fácil entender y asimilar las nueve cautelas.

J. de la Cruz habla de mortificar, es decir, poner en orden y en razón, no de extirpar o exterminar el amor. Habla de mortificar el amor puramente natural para llegar a la perfección espiritual y humana, aún más, *perfección religiosa*, es decir, dentro de la vida religiosa. Y habla sobre todo a personas que por definición comienzan o van en camino hacia esa meta de la perfección en que se integran tantas cosas buenas, como

ha propuesto en el pequeño prólogo. Para una mejor intelección de esa 1ª cautela, léase S 3,23,1, y atiéndase a lo que llama “caridad general para con los prójimos”.

Con todo, algunos autores han pensado, con razón, que la letra de esta 1ª cautela contra el mundo, no bien entendida, “resta simpatías al Doctor del Carmelo, y también las ganas de seguir leyendo” (Lucas de san José, *La santidad en el claustro*, 5ª ed. p. 50). Y tratan de explicar cómo se podrá conocer la mente del santo escritor. Buscan su perfil exacto en su correspondencia epistolar y en tantos gestos de su vida hacia la propia familia natural y religiosa, para concluir que el fin que persigue “cualquiera que parezca el sonido de la letra, no es enfriar el corazón de sus hijos y devotos ni en el amor a Dios ni en el amor a los hombres” (ib. p. 92).

El gran biógrafo y sanjuanista Crisógono de Jesús piensa que esas expresiones rotundas de fray J. en orden al afecto de amigos y familiares mal entendidas, han “creado en torno a su figura una leyenda negra de insensibilidad y tortura; no son en la mente del Santo una finalidad, sino un medio, utilizable en los primeros momentos de la vida espiritual, para evitar el peligro del afecto desordenado en el corazón aún imperfecto. Pero, una vez realizada la purificación, desaparece la necesidad de esa actitud, porque el corazón, limpio ya y ordenado, sacará bien de todo eso. Entonces no sólo puede, sino que tiene que amarlo todo, surgiendo las predilecciones que imponen la diferencia de las personas y la naturaleza del corazón, que en los santos es más auténticamente humano y sensible que en los demás, por lo mismo que han

desaparecido por la purificación las desfiguraciones pasionales, recuperadas y robustecidas sus energías afectivas” (*Vida de san Juan de la Cruz*, 12ª ed. p. 415-416). Comprueba sus afirmaciones con los ejemplos de la vida del Santo.

4. Dentro de la mentalidad altamente teologal que tiene J. es fácil descubrir en este pequeño tratadito de vida espiritual para personas consagradas la presencia de las tres virtudes teologales, que son las auténticas normas cautelares contra los tres enemigos. En concreto: esperanza contra el mundo; fe contra el demonio; caridad contra la carne. Esto, simplificando mucho, porque lo mismo que hay una interacción entre los tres enemigos, la hay entre las tres virtudes teologales. Por eso J. dirá que “para vencer a uno de estos tres enemigos es menester vencerlos a todos tres; y enflaquecido uno, se enflaquecen los otros dos” (n. 3). Por lo mismo las tres virtudes teologales son contra los tres enemigos, aunque a cada una se asigne su labor correspondiente más específica.

5. Presencia activa de lo teologal

La 1ª contra el → mundo es la aplicación concreta y encarnada de la caridad, más bien hacia quienes han quedado fuera del convento: caridad de puertas afuera. Y caridad bien entendida hacia uno mismo, hacia esa persona que comienza el itinerario de su vida religiosa y tiene que romper ataduras que le puedan impedir la buena marcha; y que tiene que asegurar la perseverancia en el género de vida que ha emprendido libremente, optando por el seguimiento de → Cristo.

La 2ª contra el mundo pone en acción sobre todo la → esperanza, desapegándose de los bienes temporales, y viviendo la más auténtica pobreza de espíritu.

La 3ª contra el mundo pone en marcha de nuevo la caridad más acendrada y delicada dentro del convento y de las circunstancias de la vida comunitaria para con los demás compañeros de comunidad: caridad de puertas adentro en pensamientos, palabras y obras.

La 1ª y 2ª contra el → demonio subrayan el espíritu y la vida de la → obediencia, cuyo fundamento y razón de ser no es sino la → fe, la mirada en fe.

La 3ª contra el demonio se cifra en la → humildad, pero en orden a la verdadera → caridad, mejor aún: se trata de caridad humilde, de esa humildad que “tiene los efectos de la caridad”(S 3, 9,4).

La 1ª contra la → carne exige la fe para aceptar ese modo de vida intraconventual y las exigencias espirituales que trae consigo en las relaciones de unos con otros. No ha venido nadie a labrar a los demás sino a dejarse labrar y pulir por todos.

La 2ª y 3ª contra la carne, además de la fe, fundamento de la obediencia y de la vida religiosa entera, hace presente la esperanza en los consejos de “no buscar, ni asirse al gusto o al sabor”, siendo esta pobreza de espíritu igual a actuación de la esperanza. Finalmente, y del modo más pleno en estas se encuentra la caridad, objetivo final, principio, medio y fin de todo.

6. Eficacia especial de la obediencia

J. da una importancia singular a la obediencia en las *Cautelas* contra el

demonio. La noción que tiene de este ser obediente la deja expresada en aquella afirmación: "...sujeción y obediencia que es penitencia de razón y discreción y por eso es para Dios más acepto y gustoso sacrificio que todos los demás" (N 1,6,2). Sobre el valor de la obediencia aun en el caso límite de "un prelado muy necio y vicioso y comedor y mal acondicionado", puede verse en *Obras* de Santa Teresa en el llamado *Desafío Espiritual*. Allí aparece también el desafío del "aventurero", el propio J. Y no deja de ser significativo que ambos, santo y santa, desafíen respectivamente (nn. 25 y 28) a la obediencia. Pronto le tocaría a J. intervenir en el engaño diabólico de que era víctima y responsable la monja posesa de Santa María de Gracia en → Avila. ¿Cómo y por qué había sido tan engañada la posesa?

Al caracterizar a la carne como enemigo del alma asegura el Santo que duran sus acometimientos mientras dura el hombre viejo (n. 2). Toda la doctrina sanjuanista sobre la noche oscura, sobre el hombre viejo (=la carne) es, en realidad, una inmensa *cautela* no sólo contra la carne sino también contra los otros dos enemigos, según la dialéctica recordada sobre el común acuerdo entre los tres enemigos, que hace que las nueve cautelas, sean válidas contra todos y cada uno, aunque sean más directamente contra cada uno de ellos las enunciadas de esa manera individualizada.

7. Fundamentos bíblicos

El amor y el conocimiento de J. a la sagrada Escritura hace acto de presencia también en estos textos breves. Como citas explícitas con las que corro-

bora sus afirmaciones encontramos sólo cuatro: Mt 6, 33; Gén 19, 26; Sant 1, 26; 1 Re 15, 22.

La primera, de Mt, *lo demás nos será dado por añadidura*, aparece en la 2ª contra el mundo al exhortar a la esperanza y a la confianza en la providencia, sin agobiarse por comida, vestido, día de mañana. Para que se cumpla la promesa del Señor hay que emplear todo el cuidado "en otra cosa más alta, que es buscar el reino de Dios, esto es, no faltar a Dios" (n. 7).

La 2ª cita, de Gén, se encuentra en la 3ª contra el mundo (n. 9). Además de cita bíblica contiene una tipología especial, que el Santo recuerda alguna otra vez en un contexto parecido (4 A 2). Está aconsejando en la cautela no andar espionando las faltas de los demás, "porque, si quieres mirar en algo, aunque vivas entre ángeles, te parecerán muchas cosas no bien, por no entender tú la sustancia de ellas". Y aquí aconseja: "Para lo cual toma ejemplo en la mujer de Lot, que, porque se alteró en la perdición de los sodomitas volviendo la cabeza a mirar atrás, la castigó el Señor volviéndola en estatua y piedra de sal; para que entiendas que, aunque vivas entre demonios, quiere Dios que de tal manera vivas entre ellos que ni vuelvas la cabeza del pensamiento a sus cosas, sino que las dejes totalmente, procurando tú traer tu alma pura y entera en Dios, sin que un pensamiento de eso ni de esotro te lo estorbe".

La 3ª cita, de Santiago, aparece al final de la misma 3ª cautela (n. 9), cuando cargando la mano sobre el mismo proceder de celo indiscreto en la rebusca de las faltas ajenas, por más buen fin e intenciones que uno lleve, asegura que en una cosa o en otra será víctima

del demonio: “te cogerá el demonio; y harto cogido estás cuando ya das lugar a distraer el alma en algo de ello”. Y amonesta: “Y acuérdate de lo que dice el apóstol Santiago: *si alguno piensa que es religioso no refrenando su lengua, la religión de éste vana es*”. El breve comentario que sigue es contundente: “Lo cual se entiende no menos de la lengua interior que de la exterior”.

La 3ª cita, de 1 Re, aparece en la 1ª contra el demonio (n. 11). Exaltando la obediencia e insistiendo en que hay que guiarse por ella en actividades extra que se quieran emprender, “por buena que parezca y llena de caridad” cualquiera de ellas, enseña que “aunque más te parezca que aciertas, no podrás dejar de ser engañado del demonio o en poco o en mucho”. El texto bíblico aparece inmediatamente con vigor: “Aunque no sea más que no regirte en todo por obediencia, ya yerras culpablemente; pues *Dios más quiere obediencia que sacrificios*”.

Esto por lo que se refiere a citas explícitas de la Escritura. Un examen atento descubriría otras citas implícitas o al menos resonancias bíblicas, tales como cuando habla de los acometimientos de “el hombre viejo” (n. 2), alusión paulina evidente (Rom 6,6; Ef 4,22; Col 3,9). “Vencerás el mal en [con] el bien”, alude claramente a Rom 12, 21. Claras resonancias bíblicas, paulinas y petrinas, en la 3ª contra el demonio, al exhortar a la humildad constante, a alegrarse del bien del otro, a la estima mutua, etc.

La expresión “pacífico refrigerio del Espíritu Santo” (n. 1) suena también a Biblia (Mt 11,10). Además de estas fuentes bíblicas, explícitas o implícitas, el precepto de la Regla Carmelitana acer-

ca de la deferencia y humildad con que ha de ser tratado el Prior, sea quien fuere, fijándose más que en su persona en la de Cristo, está perfectamente formulado en la 2ª contra el demonio. El precepto de la Regla se apoya en las palabras del Señor: “*Quien a vosotros os escucha, a mí me escucha; quien a vosotros os rechaza, a mí me rechaza*” (Lc 10,16).

Conclusión

Las Cautelas son fruto de la experiencia sanjuanista, como hemos dicho, y en ellas hay mucho también de los postulados de → santa Teresa sobre la vida religiosa. A lo largo de los siglos han sido contrastadas en la vida comunitaria de no pocas personas consagradas. Quien quiera ahora mismo vivirlas dentro de la lectura teológica que están proclamando, recogerá los frutos que el autor se prometía de la observancia de esas normas. La vida religiosa ha cambiado mucho, es cierto, pero la sustancia que rezuman estas consignas, está en la más perfecta sintonía con lo teológico y trinitario con que ahora concebimos la vida religiosa entregada con amor único y de enamorados al seguimiento de Cristo y al servicio de la Iglesia. La calidad del amor fraterno que propicia J. en estas pocas páginas va en busca del amor más puro que él canta como algo tan “precioso delante de Dios y del alma” y que tanto “provecho hace a la Iglesia” (CB 29,2). Y ese amor más puro y quintaesenciado va naciendo y alcanzándose, por gracia de Dios, en la vida comunitaria, ungida de caridad fraterna y desinteresada.

BIBL. — ANTONIO ARBIOL, *Mística fundamental de Cristo Señor Nuestro*, Zaragoza 1723, 538-556,

comenta las nueve *Cautelas*, poniendo primero el texto de cada una y a continuación su reflexión; JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz profeta, enamorado de Dios y Maestro*, Madrid 1987, 168-177; Id., en AA.VV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca 1993, 326-331; Id., “San Juan de la Cruz: magisterio oral y escritos breves”, en *Místico e Profeta*, Roma 1991, 140-142; JUAN DE LA ASUNCIÓN, *Pastor del Monte Carmelo San Juan de la Cruz*, Madrid 1729, 547; LOUIS DE LA TRINITÉ, “Précautions spirituelles. Avis et Maximes de Saint Jean de la Croix”, en *Carmel* V/12 (1925) 213-220; LUCAS DE SAN JOSÉ, *La santidad en el claustro. Comentarios a las “Cautelas”*, Barcelona 1920, 5ª ed. Barcelona 1968. Esta última ed. en la era posconciliar lleva un prólogo luminoso de Lucinio Ruano (9-23); THOMAS M., KILDUFF, *Pathway of light, Conferences on The Cautions of S. John of the Cross*, Boston (Mass) 1962.

José Vicente Rodríguez

‘Cauterio de amor’

Como tantos otros términos merece mención especial, no por la frecuencia ni por el relieve que tiene en los escritos sanjuanistas, sino por su peculiar incorporación al simbolismo místico en la pluma de J. de la Cruz. Aparece únicamente en la *Llama* en el verso 1º de la estrofa 2ª y en su comentario. El “cauterio suave” se convierte en una gracia mística asociada por el Santo al ámbito de la experiencia táctil, en la línea del “toque místico” (LIB 2,8). En la transposición figurativa, el Santo pasa espontáneamente del significado activo (medio-instrumento) al pasivo (efecto-llagascara), por eso en el comentario se juntan los dos primeros versos de la citada estrofa.

En sentido activo (de instrumento) el referente figurativo es siempre la llama o el → fuego, por lo mismo, el → Espíritu Santo (2,2-3); en el pasivo, el efecto del mismo (la llaga de amor). Explicando la clave de la traslación figurativa escribe

el Santo: “Así como en el cauterio está el fuego más intenso y vehemente, y hace mayor efecto que en los demás ignitos, así el acto de esta unión –con Dios– por ser de tan inflamado fuego de amor más que todos los otros, que por eso le llama cauterio respecto de ellos. Y, por cuanto este divino fuego, en este caso, tiene transformada toda el alma en sí, no solamente es cauterio, mas toda ella está hecha cauterio de vehemente fuego” (2,2).

Resalta mejor el contenido espiritual del simil analizando el referente real, es decir, el cauterio-fuego natural, y comparándolo con el figurativo: “Es de saber que el cauterio del fuego material en la parte do asienta siempre hace llaga, y tiene esta propiedad: que si asienta sobre llaga que no era de fuego, la hace que sea de fuego. Y eso tiene este cauterio de amor, que en el alma que toca, ahora esté llagada de otras llagas de miserias y pecados, ahora esté sana, luego la deja llagada de amor, y ya las que eran llagas de otra causa, quedan hechas llagas de amor”. Frente a esa coincidencia, se apunta inmediatamente la gran diferencia entre el cauterio material y el espiritual. El primero “la llaga que hace no la puede volver a sanar, si no se aplican otros medicables, pero la llaga del cauterio de amor no se puede curar con otra medicina, sino que el mismo cauterio que la hace la cura, y el mismo que la cura, curándola la hace” (2,7).

La experiencia de esta acción del → Espíritu Santo en el alma, en que ésta queda “toda cauterizada y hecha una llaga de amor”, es “el más alto grado que en este estado puede ser”. Pero, añade el Santo: “Hay otras muchas maneras de cauterizar Dios al alma, que

ni llegan aquí ni son como ésta, porque ésta es toque sólo de la Divinidad en el alma, sin forma ni figura alguna intelectual ni imaginaria” (2,8). Cualquier tipo o forma de “cauterio-cauterización”, en cuanto obra del Espíritu Santo, produce inapreciables efectos en → el alma, porque, “como sea de infinita fuerza, inestimablemente puede consumir y transformar en sí el alma que tocarse”. El efecto depende de la disposición particular: “A cada una la abrasa y absorbe como la halla dispuesta: a una más, y a otra menos, y esto cuando él quiere y como y cuando quiere” (2,2).

Entre las formas particulares de cauterizar al alma “con forma intelectual”, asegura J. de la Cruz, “suele haber una muy subida”: la transverberación, cuando “un serafín con una flecha o dardo encendidísimo en fuego de amor, transpasando a esta alma que ya está encendida como ascua, o por mejor decir, como llama, y cauterizala subidamente; y entonces, con este cauterizar, transpasándola con aquella saeta, apresúrase la llama del alma y sube de punto con vehemencia, al modo que un encendido horno o fragua cuando la hornaguean o trabucan el fuego” (2,9). La sintonía con la descripción teresiana (V 29,13-14) es tan singular que hace pensar naturalmente en alguna comunicación personal entre ambos, máxime si se tiene en cuenta lo que añade J. de la Cruz sobre el carisma de los fundadores (2,11-12), con velada alusión a → S. Teresa.

El Santo parece asociar también a la merced del cauterio la estigmatización, al estilo de S. Francisco, citado explícitamente aquí. Advierte con cuidado que las llagas se producen primero en el alma y luego puede salir su efecto fuera,

en el cuerpo (LIB 2,13). Resumiendo los datos aportados, el cauterio se presenta como una gracia mística, un toque espiritual de carácter indefinido que, en ocasiones puede tener repercusiones somáticas. No siempre es así, y cuando se producen son repercusiones de lo que sucede interiormente en el espíritu. → *Herida, llaga, llama, toque, transverberación.*

Eulogio Pacho

‘Cavernas del sentido’

Merece atención este vocablo por su incorporación al simbolismo sanjuanista. Aunque en la acepción real coincide sustancialmente con → “cuevas” (S 3,42,2; CB 14-15,14), la aplicación simbólica o figurativa de ambos sustantivos es diferente. El de *cuevas* es exclusiva del *Cántico* (canc. 24), mientras la de *cavernas* ofrece dos elaboraciones distintas: una en el *Cántico* y otra en la *Llama*.

a) En el *Cántico* las “cavernas de la piedra”, que son “subidas” y “están bien escondidas”, simbolizan “los subidos y altos y profundos misterios de Sabiduría de Dios que hay en Cristo sobre la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino, y en la correspondencia que hay a ésta de la unión de los hombres en Dios, y en las conveniencias de justicia y misericordia de Dios sobre la salud del género humano en la manifestación de sus juicios” (CB 37,3).

El simbolismo arranca, pues, de la idea-figura de una roca-piedra en la que hay muchas cuevas o cavernas. La piedra-roca es → Cristo, como recuerda J. de la Cruz citando explícitamente el texto paulino (1 Cor 10,4). Conjuga así el Santo la doble enseñanza del Apostol:

Cristo es el “misterio de Dios” y la piedra de donde brota el agua viva. Desentrañando la unidad del símbolo explica sus componentes de esta forma.

Las “cavernas de la piedra” son profundas y, por ello, “escondidas”, porque así son los misterios de Cristo y los juicios de Dios. “Por ser tan altos y profundos, bien propiamente los llama –el alma– subidas cavernas, subidas por la alteza de los misterios subidos, y cavernas por la hondura y profundidad de la Sabiduría de Dios en ellos; porque así como las cavernas son profundas y de muchos senos, así cada misterio de los que hay en Cristo es profundísimo en sabiduría, y tiene muchos senos de juicios suyos ocultos de predestinación y presciencia en los hijos de los hombres” (CB 37,3).

Como las cavernas están “bien escondidas”, así sucede con los misterios de Cristo. Por mucho que se descubra, todo se queda por entender, “y así mucho hay que ahondar en Cristo, porque es una abundante mina con muchos senos de tesoros, que, por más que ahonden, nunca los hallan fin ni término, antes van en cada seno hallando nuevas venas de nuevas riquezas acá y allá”. Por eso decía san Pablo que “en Cristo moran todos los tesoros y sabiduría escondidos” (CB 37,4). La aplicación práctica es natural para el Santo: hay que desear entrar en esas cavernas y absorberse y embriagarse en el “amor de la sabiduría de los misterios de Cristo” (ib. 5).

b) El simbolismo de las “cavernas” en la *Llana* es mucho más complejo en su trama. Forma parte de una cadena figurativa en la que se integran las “lámparas de fuego” y el “sentido oscuro y ciego” (estrofa 3ª, vv. 1-4).

El simbolismo alegorizante se estructura así: Las “lámparas de fuego”, que son los atributos divinos (LIB 2-3.9), iluminan y calientan al → alma, no como hacen las lámparas materiales, “que con sus llamaradas alumbran las cosas que están en derredor, sino como las que están dentro de las llamas, porque el alma está dentro de sus resplandores” (n. 9). De ahí que su efecto llegue hasta lo más íntimo y profundo de ella: hasta “las profundas cavernas del sentido”.

Contra lo que pudiera parecer, dado el uso sanjuanista de la palabra “sentido”, las cavernas en cuestión “son las potencias del alma, → memoria, entendimiento y voluntad, las cuales son tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan menos que infinito, las cuales con lo que cuando están vacías, echaremos en alguna manera de ver lo que se gozan y deleitan cuando de Dios están llenas, pues que por un contrario se da luz a otro” (LIB 3,18). Para J. de la Cruz, en las “profundas cavernas del sentido” se simboliza la capacidad radical del alma a través de sus potencias. Si están llenas de criatura, “no sienten el vacío grande de su profunda capacidad”. En cambio, cuando están purgadas, limpias y vacías, sienten “intolerable sed y ansia del espiritual sentido; porque, como son profundos los estómagos de estas cavernas, profundamente penan, porque el manjar que echan de menos también es profundo, que, como digo, es Dios” (ib.).

Discorre luego ampliamente por cada una de las potencias-cavernas para comparar las dos situaciones (vacío-lleno de criaturas-Dios) y, al cabo de una larguísima digresión, vuelve al símil de las “cavernas del sentido” (n. 68) fusionando el símbolo de las lámpa-

ras con el de las “unciones-ungüentos” (3,68-69). Antes de que las “lamparas de fuego” alumbrasen las “profundas cavernas del sentido”, éste se hallaba “oscuro y ciego”, es decir, no estaba purificado ni vacío de apegos y gustos de criatura (3,70-71). Conviene recordar que mantiene el significado simbólico de “sentido” como equivalente de la capacidad del alma: “Porque la ceguera del sentido racional y superior es el apetito”. Puede explicarse comparativamente su actuación con la forma de obrar los sentidos corporales (ib. 72).

Resumiendo el sentido-contenido del simbolismo de las “cavernas”, concluye el Santo: “Este sentido, pues, del alma que antes estaba oscuro sin esta luz de Dios, y ciego con sus apetitos y afecciones, ya no solamente con sus profundas cavernas está ilustrado y claro por medio de esta divina unión con Dios, pero aun hecho ya como una resplandeciente luz él con las cavernas de sus potencias” (LIB 3,76). → *Atributos de Dios, cueva, misterios de Cristo, seno.*

BIBL. — HELMUT HATZFELD, “Las cavernas del sentido. Estructura de un símbolo de san Juan de la Cruz”, en el vol. *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, Gredos, 1955, p. 351-358.

Eulogio Pacho

Celda

Es sabido que el mundo interior de una persona tiende a expresarse espontáneamente en su entorno exterior, sobre todo cuando este último se puede elegir o crear libremente. Para un religioso cenobita, la propia celda es el único espacio material de dominio personal, donde de alguna manera puede reflejarse su propia forma de ser o sus opciones más íntimas.

a. *La celda de fray Juan*

Quienes lo conocieron dicen que J. de la Cruz “era pobre y amaba la pobreza” (BMC 14, 177), “muy desasido” (BMC 22, 340); más aún, “era tan pobre de espíritu, que nada tenía y todo le sobraba” (BMC 25, 517). A menudo denunció como imperfección toda clase de “asimientillo”, aun pequeño, a cualquier cosa, por ejemplo, la celda (S 1,11,4; Av 2,42). Así el Santo se acreditó la fama unánime de que “siempre escogía la celda más pobre y estrecha que había en el convento donde estaba” (BMC 14, 146; cf. 14, p 94; 23, 47, 369, 394; 24, 389, 407, 417, 530, 575; 25, 165, 353, etc.). Parece ser ésta una opción temprana, manifestada ya en sus tiempos de estudiante en → Salamanca donde habitaba una “celda estrecha y oscura” (BMC 24, 74). De su tiempo de prior en → Granada sabemos que escogió una “muy pequeña y pobre” (BMC 23, 490), “una celdilla oscura, terriza, debajo de una escalera por donde se subía al noviciado; que era tal, que antes había sido habitación de un ermitaño, y la dicha celda estaba muy desacomodada. Y habiendo otras muy buenas en el dicho convento y siendo el dicho siervo de Dios prior, pudiendo tomar la mejor, escogió la que tiene dicho, que era la más mala y ruin del convento” (BMC 24, 389-390). Igualmente, tenemos noticias precisas de su celda en → Segovia, donde también siendo prior, “había escogido por su celda el hueco de una escalera” (BMC 23, 251; cf. 14, 112, 200), y que estaba situada “junto al coro” (BMC 14, 285, 296, 383). Finalmente, también de su estancia final en Ubeda nos dicen los testigos que habitaba “la más pobre y estrecha” celda del convento (BMC

14, 146, 329; 23, 394; 24, 407; 25, 198, 353).

Hombre de esencias, el Santo quiso su celda “con solo lo esencial” (BMC 24, 563), “en todo desnuda” (BMC 24, 248), “sin ornato ninguno, ni cosa que pareciese vanidad” (BMC 25, 188), y así “evitaba de tener cosas curiosas, aunque fuesen de devoción, porque decía se asían al corazón y eran causa de inquietud a los religiosos” (BMC 23, 251). A la hora de describir hay casi unanimidad en los testigos al enumerar el ajuar de la celda del Santo: una cruz de palo, una imagen de la Virgen (¡de papel!, BMC 23, 251), el Breviario y una Biblia (BMC 24, 248, 389, 407, 417, 575, 587; 25, 77, 253). Alguno añade alguna cosilla más: “una calavera y su disciplina” (BMC 25, 198), o algunos libros: “San Agustín, *Contra Gentes* y un *Flos sanctorum*” (BMC 24, 530).

Impresionó también a los testigos la cama del Santo “muy humilde y pobre” (BMC 25, 188, 253), “que era una tarima de madera, un codo levantada del suelo, donde no había más de una frezada” (BMC 25, 198; cf. 14, 296; 24, 417). Otros hablan de “dos” mantas o frezadas (cf. BMC 14, 330; 25, 77, 255). En algunos conventos usó “una cama de sarmientos” (BMC 14, 94; 23, 369). En La Peñuela “era un zarzo de varas, tejidas con unas tomizas” (BMC 23, 99) y en el Calvario “unos manojos de romero tejidos y de sarmientos, a modo de zarzo” (BMC 23, 367).

b. *La celda, lugar de oración y “lectio divina”*

La *Regla* del Carmelo exhorta a los frailes a permanecer en sus celdas “meditando día y noche la ley del Señor

y velando en oración”. Sabemos que el Santo fue fiel a este mandato de la *Regla*. Más aún, él mismo exhorta a quien desee madurar espiritualmente a que busque “la soledad santa, acompañada de oración y santa y divina lección” (Av 1,79). Los testigos de su vida nos dicen que era amigo de estar en la celda “por estar más a solas para la oración” (BMC 24,p.417; cf. 14, 113, 200, 424; 24, 587; 25, 163). Le vieron también “en continua lectura de la Sagrada Escritura, en que gastaba muchas vigili-
as” (BMC 24, 407; cf. 24, 393; 25, 166), reduciendo a veces su sueño a “dos o tres horas escasas” (BMC 23, 367; cf. 25, 166).

En lo que sí sabemos que ocupaba gran parte de esas horas robadas al sueño, amparado en la soledad de su celda, era en quedarse por las noches “en la ventana de su celda, donde se veía el cielo y el campo ... puesto en oración” a veces “hasta la mañana” (BMC 24, 237; cf. 14, 256, 294).

c. *De la celda material a la “celda interior”*

Bastará aludir aquí a cómo el Santo se inscribe en una corriente de espiritualidad donde el descubrimiento de la propia interioridad, habitada por Dios, es el desencadenante de un proceso de interiorización hacia esa celda interior, lugar de la presencia y del encuentro. El Santo lo llamará el “retrete interior del espíritu” (CB 1,9).

Todo el comentario a la estrofa primera del *Cántico espiritual* se convierte así en una gozosa descripción de esa → presencia escondida del Dios-Amor “en el íntimo ser del alma”, y en una apremiante exhortación a entrar dentro de sí,

en ese espacio interior, al encuentro con el Dios que nos habita, y allí permanecer y hacer nuestra morada (CB 1, 6-10). A ello habría que añadir el comentario al verso tercero de la cuarta canción de la → *Llama*: “donde secretamente solo moras” (LIB 4,14-15) y todo cuanto se dice en el CE sobre “la interior bodega” (CB 26; cf. BMC 14, 22-25). → *Retiro*, *silencio*, *soledad*.

Alfonso Baldeón

‘Centella/s de amor’

Sustantivo mucho más usado en el siglo XVI que ahora, sobre todo en el sentido de la “chispa” –término éste no empleado nunca por J. de la Cruz– del pedernal o del → fuego; adopta entre los místicos un sentido figurativo, como en el Santo. En los escritos sanjuanistas “centella” tiene también el uso corriente de la chispa que, pese a ser insignificante, puede “encender grandes fuegos” (S 3,19,1; cf. S 1,11,5; 3,20,1). Penetrando el fuego en el madero lo pone candente e inflamado hasta “centellear de sí” (LIB pról. 3, cf. ib. 1,33). En la aplicación moral, el Santo sigue el texto del Eclesiástico (11,34) citado explícitamente (S 1,11,5).

Es únicamente en el *Cántico* donde J. de la Cruz trata de la “centella” como gracia mística específica, propia de quienes están ya adelantados en la vida espiritual. La describe así: “Este toque de centella, que aquí dice, es un toque sutilísimo que el Amado hace al alma a veces, aun cuando ella está más descuidada, de manera que la enciende el corazón en fuego de amor, que no parece sino una centella de fuego que saltó y la abrasó; y entonces con gran presteza, como quien de súbito recuerda,

enciéndose la voluntad en amar, y dese- ar y alabar, y engrandecer, y reveren- cias, y estimar, y rogar a Dios con sabor de amor; a las cuales cosas llama → emisiones de bálsamo divino, que res- ponden al toque de centellas salidas del divino amor que pegó la centella, que es el bálsamo divino que conforta y sana al alma con su olor y sustancia” (CB 25,5).

Comparándola con otras mercedes divinas, afirma que es una gracia fugaz, como sucede con la → “embriaguez, que no pasa tan presto como la cente- lla, porque es más de asiento; porque la centella toca y pasa, más dura algo su efecto y algunas veces harto”. Sin com- prometerse con delimitaciones preci- sas, concluye que “las emisiones o efectos de la centella ordinariamente duran más que ella, antes ella los deja en alma, y son más encendidos que los de la embriaguez, porque a veces esta divina centella deja al alma abrasándo- se y quemándose de amor” (CB 25,8). La alusión de *Llama* (1,33) apenas aña- de nada nuevo, sino que la llama de amor puede prender y en cada acto “centellear”.

El texto sanjuanista del *Cántico* trae inevitablemente a la memoria el de las *Moradas* teresianas, del que parece cal- cado en algunos detalles, aunque la Santa piensa que la centella “a veces dura gran rato” (M 6,2,4). Puede referir- se, como en J. de la Cruz, a su efecto. El paralelismo supera la pura coinciden- cia, cosa que no sucede con otros luga- res teresianos (V 15,4 y M 6,1,11), don- de se trata de la “centellica” que produ- ce gran fuego. No tiene, en cambio, resonancia en las páginas sanjuanistas la concepción de la “scintilla animae” como la parte más elevada del espíritu, o la “inteligencia más simple y pura”, de

la que hablan otros místicos, especialmente Ruysbroeck. → *Ascuá, brasa, embriaguez, fuego, llama, vibramiento.*

Eulogio Pacho

Centro

En el vocabulario sanjuanista el *centro* sustituye a lo que en la tradición mística de Occidente, especialmente nortea, suele designarse con el término “hondón”, traducido por el Santo habitualmente por “fondo” o “más profundo centro”. Siguiendo las teorías físicas de su tiempo, tal como las había codificado la escolástica, el centro se relaciona natural y necesariamente con la “esfera”, y corresponde al punto en el que convergen todos los radios. En la esfera del cosmos todo tiende naturalmente al centro, como la piedra que rueda o el fuego que “siempre sube hacia arriba, con apetito de engolfarse en centro de su esfera” (N 2,20,6).

Estas ideas elementales, trasladadas al ámbito espiritual, le sirven a J. de la Cruz para ilustrar su doctrina. Arranca de una definición descriptiva del centro: “En las cosas, aquello llamamos centro más profundo que es a lo que más puede llegar su ser y virtud y la fuerza de su operación y movimiento, y no puede pasar de allí” (LIB 1,11). La fuerza y movimiento impulsan naturalmente las cosas hacia el centro, cualquiera que sea su dirección: “Así como el fuego o la piedra que tiene virtud y movimiento natural y fuerza para llegar al centro de su esfera, y no pueden pasar de allí ni dejar de llegar ni estar allí, si no es por algún impedimento contrario o violento”. Prosigue la ejemplificación con estas observaciones: “Según esto, diremos que la piedra, cuando en alguna

manera está dentro de la tierra, aunque no sea en lo más profundo de ella, está en su centro de alguna manera, porque está dentro de la esfera de su centro y actividad y movimiento, pero no diremos que está en el más profundo de ella, que es el medio de la tierra; y así siempre le queda virtud y fuerza e inclinación para bajar y llegar hasta el más último y profundo centro, si se le quita el impedimento de delante, y, cuando llegare y no tuviere de suyo más virtud e inclinación para más movimiento, diremos que está en el más profundo centro suyo” (LIB 1,11).

Habiendo advertido poco antes el Santo que “el alma, en cuanto espíritu, no tiene alto ni bajo, ni más profundo, ni menos profundo en su ser, como tienen los cuerpos cuantitativos” (ib. n. 10), se ve obligado a justificar su apelación a este vocabulario; insiste por ello en la diferencia entre el espíritu y los cuerpos físicos. En el alma no hay partes, “no tiene más diferencia dentro que fuera, que toda ella es de una manera y no tiene centro de hondo y menos hondo cuantitativo; porque no puede estar en una parte más ilustrada que en otra, como los cuerpos físicos, sino toda de una manera, en más o en menos, como el aire que todo está de una manera ilustrado y no ilustrado en más o en menos” (LIB 1,10).

La posibilidad de adaptar el léxico de la física al espíritu y la validez del mismo está precisamente en la idea del centro del alma. “El centro del alma es Dios, al cual cuando ella hubiere llegado, según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios” (LIB 1,12). Estirando la analogía con lo que

antes dijo del más o menos profundo centro de los cuerpos físicos, añade: “Cuando no ha llegado a tanto como esto, cual acaece en esta vida mortal (en que no puede el alma llegar a Dios según todas sus fuerzas) aunque esté en su centro, que es Dios, por gracia y por comunicación suya que con ella tiene, por cuanto todavía tiene movimiento y fuerza para más, no está satisfecha, aunque esté en el centro, no empero en el más profundo, pues puede ir todavía al más profundo de Dios” (ib.). Se repite, en el fondo, la idea agustiniana del “amor meus, pondus meus”.

Que mientras peregrina en el mundo, el alma pueda ir siempre más hacia Dios, su centro, se explica precisamente porque nunca se agota esa fuerza y virtud, que es el amor. Lo señala explícitamente J. de la Cruz: “Es de notar que el amor es inclinación del alma y la fuerza y virtud que tiene para ir a Dios, porque mediante el amor se une el alma con Dios, y así cuantos más grados de amor tuviere, tanto más profundamente entra en Dios y se concentra con él. De donde podemos decir que cuantos grados de amor de Dios el alma puede tener, tantos centros puede tener en Dios, uno más adentro que otro” (ib. 13).

Partiendo de estas ideas fundamentales, J. de la Cruz abunda en aplicaciones espirituales y comparaciones ilustrativas. Una de las más frecuentes es la del amor y el fuego. Asumiendo la tradición que asimilaba ambas cosas, repite el símil del fuego, que busca su centro subiendo hacia arriba, como el amor impulsa al alma hacia Dios (N 2,20,6). Más gráfica es otra comparación: la de la piedra rodando veloz al centro de la tierra. Cuando el amor del alma es intenso y refinado “está con aquella

gran fuerza de deseo abisal por la unión con Dios”. En este trance, “cualquier entretenimiento le es gravísimo y molesto; bien así como a la piedra, cuando con gran ímpetu y velocidad va llegando hacia su centro, cualquier cosa en que topase y la entretuviese en aquel vacío le sería violenta” (CB 17,1 y 12,1).

Cierta “violencia” experimenta siempre el alma en esta vida, aunque la llama del amor “hiera en su más profundo centro”. Es el → Espíritu Santo el que hiere y embiste hasta alcanzar “la sustancia, virtud y fuerza del alma”, pero nunca puede ser “tan sustancial y enteramente como la beatífica vista de Dios en la otra vida ... pero es tanto mayor y más tierno, cuanto más fuerte y sustancialmente está transformada y reconcentrada en Dios” (LIB 1, 14). Emplea formas similares para expresar la misma idea del Espíritu Santo embistiendo en la sustancia o en el más profundo centro del alma al hablar del “cauterio suave”, que puede tocar hasta “el centro de la sustancia del alma” (LIB 2,8), y al describir los “resplandores de fuego”, que penetran en las “profundas cavernas del sentido”. Son movimientos, “vibramientos y llamaradas” que no “hace sola el alma transformada en las llamas del Espíritu Santo, ni las hace sólo él, sino él y el alma juntos” (LIB 3, 10). Estos movimientos semejan a los del aire inflamado que porfia por penetrar en su propia esfera. “Motivos del Espíritu Santo, que son eficacísimos en absorber al alma en mucha gloria”, aunque durante esta vida “no acaba hasta que llegue el tiempo en que salga de la esfera del aire de esta vida de carne y pueda entrar en el centro del espíritu de la vida perfecta en Cristo” (ib.).

Difícilmente podría estirarse más la aplicación metafórica del centro y del movimiento hacia el mismo. J. de la Cruz ha ido más lejos que sus predecesores encariñados con los términos de “fondo” y “hondón” del alma. A la luz de lo escrito en la *Llama*, es fácil comprobar que “el ser íntimo del alma, donde mora el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo esencial y presenciamnte” (CB 1, 6), equivale exactamente al “centro del alma”. Es el “retrete y escondrijo donde está escondido” (ib. n. 7. 11) y donde ha de buscarle el “buen enamorado” (ib. 10-12). La doctrina sanjuanista sobre la → presencia o inhabitación divina (S 2,5; CB 11,3; LIB 4,3-5) está necesariamente conectada con la idea del centro del alma. → *Efera, fondo, hondo, sustancia.*

BIBL. — B. GARCÍA RODRÍGUEZ, “El fondo del alma”, en *Rev. Española de Teología* 8 (1948) 70-78; JOSÉ LUIS SÁNCHEZ LORA, *San Juan de la Cruz en la revolución copernicana*, Madrid, EDE, 1992, p. 41-50.

Eulogio Pacho

Cielo → Escatología

Ciencia

La noción general que subyace en los escritos sanjuanistas concuerda con la propuesta por la tradición escolástica. No ofrece, por ello, una exposición directa y sistemática. Aporta algunos matices peculiares que conviene tener en cuenta para la comprensión de su síntesis.

Ante todo, que relaciona y contrapone frecuentemente ciencia a → experiencia y a sabiduría (S, pról. 1.3; LIB 1,5, etc.), aludiendo al diferente mecanismo del conocimiento en cada una de estas

categorías: intuición en la experiencia, especial infusión en la sabiduría y discurso o razonamiento en la ciencia. En los tres casos se trata de un enriquecimiento del entendimiento.

En otro sentido, la ciencia se presenta como luz o iluminación del mismo entendimiento. Es natural si no interviene elemento alguno que sobrepase la capacidad del hombre; al conocimiento o ciencia natural se contrapone la luz proveniente de la fe, que es conocimiento sobrenatural (S 2,3,1.3.4). Aunque puede hablarse de un “don de ciencia” natural, cuando se entiende en su recto sentido, habitualmente se trata de un don sobrenatural, una gracia “gratis data” (S 3,30,14).

La contraposición entre ciencia y fe se establece en razón de su procedencia u origen, ya que el contenido de la fe se resuelve en última instancia en luz y conocimiento. Tomando postura decidida en el viejo problema de la relación entre el amor y el conocimiento, afirma el Santo que en el plano sobrenatural basta “la fe infusa por ciencia de entendimiento, mediante la cual infunde Dios caridad y la aumenta, y el acto de ella, que es amar más, aunque no aumente la noticia” (CB 26,8).

En el mismo plano del conocimiento sobrenatural, sanjuanísticamente puede considerarse ciencia la contemplación mística, que “es ciencia de amor, la cual ... es noticia infusa de Dios amorosa” (N 2,17,6). Como es sabido, la doctrina sobre la → noticia amorosa domina el panorama del magisterio sanjuanista. Sus abundantes variaciones en todas las obras no alteran la visión fundamental de esa gozosa realidad hecha de luz y amor (CB 25,5; 27,5; 36,10.13). En cuanto sabiduría mística pertenece al

ámbito de la fe, por lo mismo, es “un entender no entendiendo” (CB 26, 8.13.16). Implica un proceso noético o cognoscitivo diverso del natural (CB 14-15,14; 39, 12-134) y se vuelve sabiduría de Dios, es decir, visión de las cosas a la luz de Dios. Frente a ella, la sabiduría del mundo es pura ignorancia (CB 26,13-17).

A fin de cuentas, es a éste supremo saber a lo que ha de conducir, en la óptica sanjuanista, toda ciencia humana, porque “delante de lo que es saber a Dios”, todo lo demás “es como no saber, porque donde no se sabe a Dios, no se sabe nada” (CB 26,13). → *Ciencia, conocimiento, discurso, noticia.*

Eulogio Pacho

Ciervo

Entre los símbolos sanjuanistas procedentes del bestiario, el del ciervo tiene relativa amplitud y variedad de connotaciones. Arrancan de la Biblia (Sal 42,2-3; Cant 2,7: 2,9; 3,5) con citas explícitas, pero se colorean con las figuraciones de la literatura profana. Excepto la cita bíblica de la *Noche* (2,20,1), el símil del ciervo es exclusivo del *Cántico* y de la *Llama*; en ésta con sólo tres presencias. En realidad, la referencia de *Noche* procede del apócrifo tomista *De decem gradibus amoris*, donde se dice que el “ciervo es raudó”. Sin embargo, la ampliación del Santo acoge una de las facetas del símil más repetidas en el *Cántico*. Las variantes principales del simbolismo del ciervo son las siguientes.

a) La más general se limita a destacar la “ligereza” o “presteza” del ciervo en su huida en busca de seguridad y soledad. Es la aplicación a → Dios,

Esposo del alma, que ha huido de ella con presteza de ciervo (“como el ciervo huiste”), cuando la esposa creía tenerle ya presente (CB 1,15-16.19). El alma ha quedado herida de su amor y decide salir en su busca. Es oportuno notar que en este caso no se establece relación simbólica entre la herida del alma y la presteza o velocidad del ciervo, precisamente por la inversión de planos. Lo habitual o normal es que el ciervo-cierva se identifique con el → alma, no con Dios, como sucede en las otras aplicaciones.

b) La segunda establece precisamente la relación ciervo / cierva-alma. Cuando ésta se halla herida o “tocada de la yerba del amor”, se encuentra en la misma situación que el ciervo “cuando está herido con yerba: no descansa ni sosiega, buscando por acá y por allá remedios, ahora engolfándose en unas aguas, ahora en otras ... así el alma que está tocada del amor” (CB 9,1). Prolongando esta versión del símbolo, añade en otros lugares que la búsqueda del agua refrigeradora se hace “con gran prisa”, a toda velocidad (CB 13,9; LIB 3,19), la misma que siente el alma de hallar al Amado.

c) Intimamente relacionada con esta versión del símbolo está otra, según la cual el ciervo tiene la “propiedad de subirse a los lugares altos” (CB 13,9), por lo cual puede representar a Dios cuando comienza a mostrarse al alma por la → contemplación (CB 13,2), ya que ésta es precisamente como un “otero” o “puesto alto por donde Dios en esta vida se comienza a comunicar al alma y mostrarsele, mas no acaba” (CB 13,10).

d) La versión más alejada del núcleo a que hacen referencia las ante-

riores aplicaciones es la que establece comparación entre la potencia o tendencia concupiscible y el ciervo. La potencia del apetecer –escribe el Santo– tiene dos efectos: uno de cobardía y otro de osadía. “Los efectos de cobardía ejercita cuando las cosas no las halla para sí convenientes, porque entonces se retira, encoge y acobarda. Y en estos efectos es comparada a los ciervos; porque así como tienen esta potencia concupiscible más intensa que otros animales, así son más cobardes y encogidos” (CB 20-21,6).

Mientras las anteriores figuraciones sanjuanistas hallan refrendo contextual en la Biblia y en la tradición literaria profana, especialmente el “topos” del ciervo herido con la flecha-yerba envenenada, no ha podido localizarse fuente alguna que explique esta última figuración. Es chocante la afirmación sanjuanista de que el ciervo tiene más intensa la “potencia concupiscible” que otros animales. → *Gamo/s*.

BIBL. — CISTÓBAL CUEVAS, “El bestiario simbólico en el Cántico espiritual”, en el vol. *Simposio sobre san Juan de la Cruz*, Avila 1986, p. 183-185.

Eulogio Pacho

Cine y J. de la Cruz

Juan de la Cruz, hombre de vivencias con “atención al interior”, no es sujeto llano para el arte figurativo del celuloide en acción. De ahí que no sea muy copiosa ni destacada su presencia en el séptimo arte. Baste evocar algunas leves muestras del género.

1. *Segovia morada del alma*. Cortometraje que enmarca el *Cántico Espiritual* de J. de la Cruz en la panorámica de la ciudad monumental de

Segovia. Intento de encuadrar mística y plástica a la par.

2. *Noche oscura del alma*. Cortometraje presentado a concurso en la Semana Internacional de Cine de Valladolid en abril de 1972. Es la interpretación simbólica de esta obra sanjuanista bajo la dirección de Joaquín Hidalgo y la voz de Juana Ginzo. También está presente la perspectiva segoviana y ofrece un fondo musical de estrofas del *Cántico*, de la *Llama de amor viva* y del poema *Aunque es de noche*.

3. *Paisaje con figura - San Juan de la Cruz*. De Antonio Gala. Primero fue representación de teatro en la obra *Paisaje andaluz con figuras*, del mismo autor, publicada por Ediciones Andaluzas Unidas, en 1984. Entre esas figuras, el único santo y no andaluz es San Juan de la Cruz (pp. 131-157).

Es una habilidosa figuración del Santo con mucha acción y diálogo, a la vez que concentración mística. Emergen como fondo → Úbeda y → Toledo y como figuras → Antonio de Jesús y → Teresa de Avila. Contrasta la mediocridad humana del entorno y la elevación de alma de fray Juan, que expira musitando: *Quedéme y olvidéme ...* Esta obra teatral de Antonio Gala, hecha película, ha sido proyectada repetidas veces por Televisión Española.

4. *La Noche oscura*. De Carlos Saura, quien llevó al cine, en 1988, la *Noche oscura* de San Juan de la Cruz, ceñida exclusivamente a su “noche oscura” en la cárcel conventual de Toledo. Comienza con una espectacular parafernalia del apresamiento, conducción aparatosa y encarcelamiento inmisericorde de fray Juan. Termina con la huida de aquella prisión, expuesta más

convencionalmente desde la visión del espectador de cine que desde la objetividad histórica. Lo mismo se diga del Juan onírico en la lobreguez de aquel tugurio: es más reflejo de los sueños de Saura que no producto de un genuino Juan de Fontiveros, a quien se le supone bien en letargo o bien en vigilia. Tuvo poca resonancia este film, al margen de ciertos atisbos geniales y a pesar de algunas reseñas laudatorias, más musicales que merecidas.

Ismael Bengoechea

Codicia → Avaricia

Coimbra (Portugal)

La presencia carmelitana comienza con la fundación de los religiosos en 1540 o 1545 y se prolonga luego con el convento de los Descalzos (18.7.1603). No existe constancia de que J. de la Cruz visitase la célebre ciudad universitaria portuguesa, como es el caso de → Lisboa. Con todo, ha quedado vinculada a su memoria por haberse celebrado allí un proceso informativo sobre el Santo, tomando declaración al P. Pedro de la Purificación OCD, con fecha del 6 de agosto de 1603. (BMC 25, 663-669). Tiene especial interés por la data temprana, antes de que se redactara el rótulo o interrogatorio para los procesos oficiales (HCD 8, 269-273; *Crónica Portuguesa*, I, 404-415).

E. Pacho

Comunicaciones → Dones, gracia

Concupiscencia → Sensualidad

Confesores → Dirección espiritual

Conocimiento

Como en tantos otros puntos básicos de su filosofía, J. de la Cruz sigue la doctrina escolástica basada en la teoría de la abstracción. La da por descontada sin detenerse a explicarla ni exponerla directa y sistemáticamente. Es uno de los fundamentos de su sistema de pensamiento, que el lector debe tener siempre presente. Lo afirma explícitamente al “declarar” el “fin y el estilo que Dios tiene” en comunicarse a las almas. Hay que recordar tres cosas: que “las obras que son hechas, de Dios son ordenadas”; que Dios “dispone todas las cosas con suavidad”; que “Dios mueve todas las cosas al modo de ellas”. Siendo esto así –añade el Santo– “está claro que para mover Dios al → alma y levantarla” a su divina → unión lo ha de hacer “ordenada y suavemente y al modo de la misma alma” (S 2,17,2).

En la explicación de este “modo” J. de la Cruz se apela a la mencionada teoría abstractiva del conocimiento: “Como quiera que el orden que tiene el alma de conocer sea por las formas e imágenes de las cosas criadas, y el modo de su conocer y saber sea por los sentidos, de aquí es que para levantar Dios al alma al sumo conocimiento, para hacerlo suavemente ha de comenzar y tocar desde un fin a otro fin y extremo de los sentidos del alma, para así irla llevando al modo de ella hasta el otro fin de su sabiduría espiritual, que no cae en sentido. Por lo cual, la lleva primero instruyendo por formas e imágenes y vías sensibles a su modo de entender, ahora naturales, ahora sobrenaturales, y por discursos, a ese sumo espíritu de Dios” (S 2,17,3).

En estos principios se basan precisamente los esquemas propuestos para organizar las diversas formas de conocimiento con sus correspondientes aprehensiones, especies, formas, ideas o noticias (términos sustancialmente idénticos en su pluma) en los sentidos exteriores e interiores y en las potencias del alma. Aunque el conocimiento pertenece directamente al entendimiento, en cuanto activo y pasivo o posible (CB 14-15-14; 39,14), exige interconexión con las otras potencias, extendiendo el cuadro noématico también a la memoria y a la voluntad, por lo menos en el plano de la mística (S 2,10; 3,2; 3,16, etc.).

I. Grados y formas

En su sentido más amplio conocimiento es lo mismo que → noticia o novedad, que ilumina y enriquece la inteligencia. Conocer es ver con el entendimiento a semejanza de lo que sucede con la vista corporal del ojo; ver claro es lo propio del entendimiento (S 2,26,11), como amar lo es para la voluntad. La correlación entre conocer y amar, conocimiento y amor, engloba toda la actividad humana. Esta se explicita en dos planos distintos, pero convergentes y complementarios: uno → natural y otro → sobrenatural. Sobrenatural para J. de la Cruz es todo aquello que supera la capacidad natural del hombre en todas sus dimensiones y niveles. Para el conocimiento natural “basta tener el ánimo libre de las pasiones del alma” (S 2,21,8).

El conocimiento, por razón de su objeto y de su procedencia, es material o espiritual, sensitivo o intelectual. En el vocabulario sanjuanista se contraponen también el conocimiento natural y el

conocimiento espiritual. Este se toma en doble sentido: como descubrimiento del valor espiritual de las cosas (S 2,26,12) y como “conocimiento de espíritus”, correspondiente a la categoría tradicional del “discernimiento de espíritus”, es decir, la gracia “gratis data” o carisma paulino (S 2,26,12.14).

El conocimiento sobrenatural comprende todas las noticias o inteligencias recibidas infusamente de Dios; se comprendían, en cierto sentido, en la contemplación mística. Los esquemas generales sobre las “aprehensiones sobrenaturales” recogen todas las formas concretas estudiadas analíticamente por J. de la Cruz (S 2,10; 3,2; 3,16-17). Asumiendo formulaciones de la tradición patristica, especialmente agustiniana, distingue dos formas de acceder al conocimiento de Dios y sus misterios: la noticia matutina y esencial, que es conocimiento en el Verbo, y la noticia vespertina, “que es sabiduría de Dios en sus criaturas y obras y ordenaciones admirables” (CB 36,6; cf. 37,2.4.6-8; 39,2.6). La misma idea, con otras expresiones menos técnicas, aparece en el texto siguiente: “Conocer por Dios las criaturas, y no las criaturas por Dios, que es conocer los efectos por su causa y no la causa por los efectos, que es conocimiento trase-ro, y esotro esencial” (LIB 4,5).

Repetida con insistencia la correlación entre conocer y amar, conocimiento y amor, J. de la Cruz adopta postura decidida en la vieja discusión sobre la posibilidad de amar sin conocer. En tres ocasiones se plantea el problema resolviéndolo siempre en el mismo sentido. Conoce que hay opiniones contrastantes, pero mantiene firme su tesis: “Es de saber, acerca de lo que algunos dicen que no puede amar la voluntad sino lo

que primero entiende el entendimiento, hase de entender naturalmente, porque por vía natural es imposible amar si no se entiende primero lo que se ama; mas por vía sobrenatural bien puede Dios infundir amor y aumentarle sin infundir ni aumentar distinta inteligencia” (CB 26,8). Esta tesis formulada ya en la primera redacción del CE (CA 17,6) permanece inalterada en los escritos posteriores (N 2,17,7) hasta en la segunda escritura del CE y de la *Llama*.

El paralelismo con el texto copiado del CB es perfecto, aunque el contexto literario es notablemente diferente: “Dirás que si el entendimiento no entiende distintamente, la voluntad estará ociosa y no amará ... La razón es porque la voluntad no puede amar si no es lo que entiende el entendimiento. Verdad es esto, mayormente en las operaciones y actos naturales del alma, en que la voluntad no ama sino lo que distintamente entiende el entendimiento, pero en la contemplación de que vamos hablando, por la cual Dios... infunde de sí en el alma, no es menester que haya noticia distinta, ni que el alma haga actos de inteligencia; porque en un acto le está Dios comunicando luz y amor juntamente, que es noticia sobrenatural amorosa, que podemos decir es como luz caliente, que calienta, porque aquella luz juntamente enamora” (LIB 3,49). Es oportuno recordar que la doctrina sobre la “noticia general confusa y amorosa” es punto clave en la síntesis sanjuanista.

II. Plano espiritual: el conocimiento propio

Lo que interesa a J. de la Cruz en materia de conocimiento no es disertar

sobre la problemática filosófica del mismo, sino señalar pedagógicamente lo que representa y vale el “conocimiento de sí y de las cosas” para ir al conocimiento de Dios. Lo demás es simple soporte explicativo y justificativo. En el ámbito espiritual, que le es propio, el Santo arranca de la idea agustiniana del conocimiento propio como paso previo al conocimiento de Dios. Una vez que el alma está bien dispuesta para ir a Dios tiene que ahondar “en el conocimiento de sí, que es lo primero que tiene que hacer para ir al conocimiento de Dios” (CB 4,1). Del conocimiento de sí, asegura en otra parte, “como de fundamento sale esotro conocimiento de Dios, que por eso decía san Agustín a Dios: ‘Conózcame yo, Señor a mí, y conocer te he a ti’ (N 1,12,5).

Otro escalón o paso sucesivo en el acercamiento a Dios es “la consideración de las criaturas ... para ir conociendo a Dios, considerando su grandeza y excelencia por ellas” (ib.). La autoridad paulina (Rom.1,20) le sirve para demostrar cómo a través de la creación se llega al conocimiento del Creador, confirmando de nuevo con la doctrina agustiniana, según la cual “la pregunta que el alma hace a las criaturas es la consideración que en ellas hace del Criador de ellas” (ib. y toda la canción 4ª).

El autoconocimiento conduce necesariamente a comprender la infinita distancia que separa al hombre de Dios. Solamente el amor puede salvar tal distancia, pero a condición de que supere todo egoísmo y se vuelva entero en Dios. La correlación entre el puro amor de Dios y el propio conocimiento queda formulada así: “El estado de perfección, que consiste en perfecto amor de Dios y desprecio de sí, no puede estar sino en

estas dos partes: que es conocimiento de Dios y de sí mismo". Por lo tanto –razona J. de la Cruz– “de necesidad ha de ser el alma ejercitada primero en el uno y en el otro” (N 2,18,4).

Como quiera que el conocimiento de sí lleva a la constatación de la propia miseria, afinando la sensibilidad espiritual, por necesidad causa pena, aflicción y tormento, convirtiéndose en instrumento de purificación (S pról. 5). Contrario a éste es el autoconocimiento superficial, que termina “en propia estimación y vana presunción”, como acontece en quienes “piensan que basta cierta manera de conocimiento de su miseria, estando juntamente con esto llenos de oculta estimación y satisfacción de sí mismos, agradándose más de su espíritu y bienes espirituales que del ajeno, como el fariseo” (S 3,9,2).

El empeño activo en el propio conocimiento sirve para purificar la autoestima, pero la catarsis auténtica es más bien fruto de la acción divina. “Este es el primero y principal provecho que causa esta seca y oscura noche de contemplación: el conocimiento de sí y de su miseria” (N 1,12,2). Ese radical reconocimiento no se consigue hasta que no llegan las pruebas permitidas o enviadas por Dios. Hasta entonces el hombre no conoce la auténtica verdad de sí, porque en el tiempo de fiesta, cuando encuentra en Dios “mucho gusto y consuelo y arrimo”, anda muy satisfecho y contento, pareciéndole que en algo sirve al Señor; “porque esto, aunque entonces expresamente no lo tenga en sí, a lo menos en la satisfacción que halla en el gusto, se le asienta algo de ello y ya puesta en estotro traje de trabajo, de sequedad y desamparo, oscurecidas sus primeras luces, tiene más

de veras éstas en esta tan excelente y necesaria virtud del conocimiento propio, no se teniendo en nada ni teniendo satisfacción ninguna de sí; porque ve que de suyo no hace nada ni puede nada” (N 1,12,2).

Con razón afirma J. de la Cruz que los provechos espirituales más exquisitos de la purificación, “como de su fuente y origen del conocimiento propio proceden” (ib). Su acción directa es destruir la soberbia, alumbrando la verdadera humildad (S 2,12,7.8). Todo el proceso catártico se identifica o concentra, hasta cierto punto, en esa labor de la llama consumiendo cualquier resabio de vanagloria. Hasta llegar a la verdadera unión de amor, cuando esa llama, “reficionadora y pacífica”, es para el alma “consumidora y argüidora, haciéndola desfallecer y penar en el conocimiento propio”, porque la “pone miserable y amarga en luz espiritual que le da de propio conocimiento” (LIB 1,19).

En la visión sanjuanista todo está relacionado a la “noche” como proceso catártico que culmina en la luz, ya que “alumbrá Dios al alma, no sólo dándole conocimiento de su bajeza y miseria ... sino también de la grandeza y excelencia de Dios” (N 1,12,4). Solamente el alma purificada por el propio conocimiento “tendrá luz para ver y conocer los bienes de Dios” (N 2,13,10). Advierte el Santo que por muy alto que sea ese conocimiento en esta vida será muy remoto y lejano en comparación con el de la otra (CB 1,7.11; 6,5; LIB 4,17). → *Ciencia, discurso, noticia, sabiduría.*

Eulogio Pacho

Consejeros → Dirección espiritual

Consideración/es → Contemplación, meditación

Constanza de la Cruz, OCD

Nació en Molina de Aragón y profesó en → Toledo el 1579; era novicia cuando llegó allí huyendo J. de la Cruz. Pasó luego a la fundación de Villanueva de la Jara (1580), donde fue superiora, siendo priora la Ven. Ana de san Agustín (1596); fue luego vicaria de la comunidad desde el 3.5.1600 hasta el 16.5.1601 (BMC 18,520-525). Escribió allí una detallada relación del primer encuentro de J. con la comunidad toledana. Es una de las más minuciosas y precisas sobre el episodio (BMC 13, 263-265). Declaró también en el proceso de beatificación de S. Teresa (BMC 18, 520-525).

E. Pacho

Contemplación

La → oración, porque relación interpersonal Dios-creyente, es esencial, intrínsecamente dinámica, proceso e historia. Un proceso y una historia en los que se revela cada vez más la verdad de cada uno de los protagonistas; y, ésta, al ser más personal en la relación, es más comunión, más “igualdad de amistad” (CB 28,1). En el lenguaje sanjuanista, la contemplación, forma de oración, abarca un largo período: el que va desde el final de la meditación, propia de los principiantes, hasta la terminación del proceso espiritual. Una larga jornada, un proceso con sus secuencias bien definidas, aun cuando hay un hilo conductor, también bien definido desde el principio. Hay que recorrer ese camino con detenimiento y ojo avizor para que

no se nos escape ningún detalle, siempre iluminador, de este mosaico espiritual que ha creado el Doctor místico. Esto es más necesario si se tiene en cuenta que el Santo, no obstante sus reiteradas promesas (S 2,14,6.14; 24,4), no nos ofrece nunca una exposición directa y sistemática de la contemplación, de la “contemplación oscura y general” (S 2,10,4), de la “noticia general, confusa, amorosa” (S 3,33,5).

I. Prenotandos

Juan de la Cruz se puso a escribir por motivos pastorales, catequéticos si se quiere. Sabía que hay “muchas almas” con “mucha necesidad” en este campo, y que, por otra parte, faltaban “guías idóneas y despiertas que las guíen hasta la cumbre” (S pról 3). Sabía igualmente que la contemplación inicial “es común y acaece a muchos” (N 1,8,1) “todos los más entran en ella” (ib. 4). Y, aunque diga que “se hallan más cosas escritas” (ib. 2), y que “no quiere gastar tiempo” en ella (ib. 5), nos ofrece unas preciosas enseñanzas. A veces parece que le descompone un tanto el panorama desolador que contempla, particularmente debido a la desafortunada actuación de los “acompañantes” que “crucifican” a quienes están en este trance (S pról. 5).

La necesidad pastoral de iluminar este campo de la vida espiritual se hace a sus ojos urgentísima, cuando el contemplativo progresa en el → camino de relación con → Dios y se encuentra en una densa, “horrenda y espantosa” noche purificadora, la del espíritu (N 1,8,2), antesala de la “noche serena” y del “ameno huerto deseado” (CB 22) de la comunión transformante. De esta eta-

pa contemplativa hay “muy poco lenguaje”, “y aun de experiencia muy poco” (ib.). Manifiesta la urgencia de tratar de ésta, de la cual, dice, “tenemos grave palabra y doctrina” (N 1,13,3).

La contemplación es un término con “un valor paradigmático” (J. García, *Los procesos del conocimiento en san Juan de la Cruz*, Salamanca 1992, p. 141), “uno de los puntales del sistema místico de san Juan de la Cruz” (ib.), “la palabra con que interpreta la experiencia y la realidad de la noche”, el cambio en el camino espiritual, producido por una acción de Dios con unos efectos que estudiaremos.

El término está emparentado con la → “noche oscura”, con la → “mística teología”, y, por tanto, con las virtudes teologales que son la estructura básica del sistema espiritual sanjuanista; mejor, y antes, de la vida cristiana en sí misma. Todo esto irá siendo evocado a su tiempo.

II. Primera aproximación a la contemplación

Porque la contemplación cubre un largo espacio de tiempo, necesariamente es una realidad cambiante, viva. Ni es, ni significa en todo el trayecto espiritual lo mismo, ni será idéntica la experiencia del creyente, ni uno mismo el discernimiento ni el comportamiento que ha de tener el orante. Aunque, como acabo de decir, el hilo conductor, o los elementos esenciales aparecen en todas las etapas, sin embargo hay matices que van apareciendo y que sólo se pueden captar en toda su entidad y significación si se sitúan en el momento preciso del proceso. Por eso, la aproximación a la contemplación tiene que ser

gradual, progresiva, señalando qué es, cuál la experiencia, a qué atender en el discernimiento, y qué comportamiento requiere del orante. La adhesión a la traducción que va haciendo el Santo es metodológicamente necesaria para captar su pensamiento. Es lo que intento hacer.

En S 2 introduce el discurso de la contemplación, advirtiendo al lector que habla de quienes “han comenzado a entrar en estado de contemplación” (6,8), a quienes “Dios ha hecho merced de poner en el estado de contemplación” (7,13). Llama a esta nueva forma de oración “noticia general” (14,6; 15,tít), “noticia amorosa” (13,7), “noticia sobrenatural” (15,1), “confusa, oscura y general... que es la contemplación que se da en fe” (10,4).

La contemplación es “vía del espíritu” (S 2,13,5; 14,1; LIB 3,44; N 1,9,9), “trato más espiritual” (S 2,17,7), “lenguaje de Dios al alma de puro espíritu a espíritu puro” (17,4). “La contemplación pura consiste en recibir” (LIB 3, 36). Así, reiteradamente, afirma el Santo la pasividad del orante, la acción de Dios que empieza a ser constatable, y el “dónde” de esa acción de Dios, o el modo de la misma: en el → espíritu y sin la → mediación del discurso o de la actividad natural de las potencias del alma. Aunque escriba J. que, como en todas las acciones de la persona muchos actos engendran hábito, y que así aquí “muchas de estas noticias amorosas ... se hace hábito en ella”, inequívocamente la contemplación de la que habla es “sobrenatural”, pasiva. → Sobrenatural es “lo que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad natural” (S 2,10,2) o “sin ministerio de los sentidos» (S 2,16,2). Escribe: “Dios comienza a poner en esta

noticia sobrenatural» (S 2,15,1; 17,13; 14,2), “la contemplación y noticia” que decimos, es “de lo ya recibido y obrado” (2,14,7). Lo mismo apunta cuando identifica contemplación y *teología mística*: “Y de aquí es que la contemplación, por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios, llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta”(S 2,8,6).

De ahí que diga el Doctor místico que “descansan las potencias y no obran *activamente*, sino *pasivamente*, recibiendo lo que Dios obra en ellas” (S 2,12,8), que las potencias “están actualadas” (2,14,26), que “el alma (está) empleada” (2,14,7). Por eso la experiencia del orante de “que no hace nada” (2,14,11.13; 2,15,5), y “que pierde el tiempo” (2,14,4). El maestro carmelita contesta que “cesa la obra de las potencias en *actos particulares* (2,12,6; 15,2); y explica que le parece al → alma “que no hace nada” porque “no obra con los sentidos y potencias” (2,14,11), esto es, “se pone en un acto general y puro” (2,12,6).

En *Llama*, último texto en que se ocupa J. de esta contemplación inicial, se explaya más sobre la dimensión pasiva de esta forma de oración y la experiencia que comporta en el orante, señalando también que se trata de un comienzo, de los primeros pasos de un camino que supone un corte, una superación de la manera anterior de relacionarse con Dios.

Atrás queda el ejercicio meditativo ya asentado en el orante, ya “habitado a las cosas del espíritu en alguna manera” (LIB 3,32). Ahora “comienza Dios ... como dicen a destetar el alma y ponerla en estado de contemplación ... y pasan su ejercicio al espíritu, obrándolo Dios

en ellos así” (ib. y 43). “Es Dios el principal agente” (n. 29) o, simplemente, “sólo Dios es el agente” (n. 44), o “el artífice sobrenatural” (n. 47). En otras ocasiones atribuye al Espíritu Santo esta acción (n. 46). En todo caso la contemplación es “lenguaje de Dios” (n. 37), en el que “sobrenaturalmente” se le comunica (n. 34); “Dios lo hace en ella” (n. 46). Distingue: *primero* padeciendo, *después* en suavidad de amor (n. 34). Esto lo afrontará con más detenimiento en N 2 cuando hable de la → purificación pasiva del espíritu.

También aquí en *Llama* presenta esta acción de Dios como “noticia amorosa” (n. 32), “noticia sobrenatural amorosa”, o “noticia general oscura” (n. 49), “sin inteligencias *distintas*” (n. 48), “sin obrar nada con las potencias, esto es, acerca de actos particulares, no obrando *activamente*” (S 2,15,2). Frente a la manera “natural” de conocimiento que se da en la meditación, que produce “noticias distintas”, “particulares”, en la contemplación “le mudan el caudal al espíritu” (LIB 3, 32) con una “noticia general”, es decir, “sin su operación propia”, o sea, natural (n. 38), “sin operación del sentido”, discursiva, plural y sucesiva (n. 54); por lo tanto, “sin especificación de actos” (n. 33), “sin ninguna obra ni oficio suyo activo” (CB 39,12). “Contemplación *oscura*”, dirá no pocas veces. Así, por ejemplo, en *Cántico*: “Esta noche de la contemplación”, así introduce el sentido del verso “En la noche serena”. Y continúa: “Llámala noche porque la contemplación es oscura, que por eso la llama por otro nombre mística teología, que quiere decir sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual, sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni

espiritual..., a oscuras de todo sentido y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo” (39,12).

Por esto, la contemplación inicial es “novedad insensible” y “no se echa de ver” (S 2,13,7; 14,8), y apenas se experimenta a los principios. Y surge la tentación de volver atrás. Aquí tiene su raíz la inefabilidad. Razona: “Porque, como aquella sabiduría interior... no entró al entendimiento envuelta ni paliada con alguna especie o imagen sujeta al sentido, de aquí es que el sentido e imaginativa, como no entró por ellas ... no saben dar razón ni imaginarla para decir algo de ella” (N 2,17,3).

El *discernimiento* de este cambio en la relación con Dios es necesario, y tiene que ejercerse cuidadosa y atentamente. El Santo habla de “señales”. Y anota tres: 1ª, imposibilidad de meditar “ni gustar en ello como solía” (S 13,2; cf 14,1; N 1,9,8; LIB 3,32.36.53); 2ª, tampoco le atraen “otras cosas particulares” (ib. 13,3), “que son de mundo” (ib. 14,5; cf. 2-5; N 1,9,2); 3ª, “gusta de estarse a solas con atención amorosa a Dios” (ib. 13,4; cf 14, 6-8; N 1,9,6; LIB 3,43.53). Cuando vuelva sobre esto en el libro primero de *Noche*, añadirá que la persona inmersa en esta purificación –“oscura contemplación”– “ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios” (N 1,9,3). Además de estas “señales”, que bien pueden llamarse psicológicas, y que más directamente se refieren al ejercicio del acto de oración, Juan insistirá, sobre todo, en el cambio moral que produce la contemplación, en “los inmensos bienes” que

produce en el alma, y de los que hablaré más adelante.

El *comportamiento* es también capítulo muy atendido por el Santo. No podía ser de otro modo. El es un acompañante espiritual, un guía en los caminos de Dios. Por eso tenía que prestar la debida atención a la respuesta que el orante debe dar a esta acción de Dios en su interior, en su espíritu.

El discurso sobre la “noticia general amorosa” viene introducido por un principio que se desarrolla y explicita en los consejos de comportamiento que ofrece. Escribe: “Cuando un alma se pone más en espíritu, más cesa en obra de las potencias en actos particulares” (S 2,12,6). Tal vez más sencilla, porque más en consonancia con el pensamiento filosófico de occidente, convertido en sentido común, es la breve formulación que encontramos en *Llama*: “Conviene que el que recibe, se haya al modo de lo que recibe” (3,34).

En la aplicación de este principio el Santo abre dos direcciones: negativa y positiva, es decir, lo que ya no tiene que hacer la persona, y lo que sí debe hacer para adecuar su comportamiento a la gracia que Dios está obrando en ella. Una respuesta a Dios será buena si parte del conocimiento de la acción o gracia previa de Dios. Pues su voluntad, lo que él quiere, es que “respondamos” a la concreta gracia que él nos otorga. “Si no conocemos que recibimos”, escribe → Teresa de Jesús, “no (nos) despertaremos a amar” (V 10,4). No sólo, sino que nuestra respuesta no será la adecuada.

La palabra de Juan es inequívoca, segura y firme: el orante que experimenta esta contemplación inicial debe conducirse “por modo totalmente contra-

rio” al que tenía cuando meditaba (LIB 3,33), “ha de mudar estilo y modo de oración” (n. 57). Apunta de nuevo la razón: pues “le mudan el caudal al espíritu” (n. 32).

Recordé con el Santo, al hablar de las “señales” que acompañan y revelan el paso a la contemplación, que el orante “no puede meditar ni discurrir..., ni gusta de ello como antes solía” (S 2,13,2). Su primer consejo, pues, para quien se encuentra en esta situación es que no medite, que no siga con el discurso meditativo (S 2,15,3), ni “se entremeta en formas, meditaciones e imaginaciones, o algún discurso” (n. 5), aunque piense, al “no saber el misterio de aquesta novedad” contemplativa, que “es estarse ocioso y no haciendo nada” (ib. 12,7).

Así pues, “si antes la daban materia para meditar y meditaba, que ahora antes se la quiten y no medite” (LIB 3,33). Choca con la experiencia de “no poder” y “no gustar” hacer lo que antes hacía con gusto y provecho. Por eso se le aumenta el malestar y la desazón. Y no sólo no consigue ya fruto alguno, sino que impide el que se le está dando. Explica el Santo: “En cierta manera se le ha dado al alma todo el bien espiritual que había de hallar en las cosas de Dios por vía de la meditación y discurso” (S 2,14,1; 12,6; LIB 3,33); ahora “ya los bienes no se los dan por el sentido como antes” (LIB 3,33). En este libro abunda en esta dirección: “no aten el sentido corporal ni espiritual a cosa particular interior o exterior” (LIB 3,46), “ni se emplee en inteligencias distintas” (n. 48). Se dirige directamente a estas personas: “¡Oh, pues, almas! Cuando Dios os va haciendo tan soberanas mercedes que os lleva por estado de soledad y

recogimiento, apartándoos de vuestro trabajoso sentir, no os volváis al sentido. Dejad vuestras operaciones, que, si antes os ayudaban ... ahora que os hace ya Dios merced de ser el obrero, os serán obstáculo grande y embarazo” (n. 65). Y a los acompañantes espirituales les dice que ayuden “procurando aniquilarla (al alma) acerca de sus operaciones y afecciones naturales, con las cuales ella no tiene habilidad ni fuerza para el edificio sobrenatural” (n. 47).

Apunta el Santo un hecho que no se puede olvidar y que abre dos convergentes líneas de comprensión: primero, que la persona humana es por constitución sensitiva-espiritual en su acceso a la verdad, por lo tanto progresiva; y, segundo, que Dios, activo en su relación con ella, se atiene a este modo de ser de la persona: “va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre” (S 2,17,4); “la lleva primero instruyendo por formas e imágenes y vías sensibles a su modo de entender, ahora naturales, ahora sobrenaturales, y por discursos, a ese sumo espíritu de Dios” (n. 3), “de grado en grado hasta lo más interior” (n. 4). Y concluye que “así, a la medida que va llegando más al espíritu acerca del trato con Dios, se va más desnudando y vaciando de las vías del sentido, que son las del discurso y meditación imaginaria. De donde, cuando llegare perfectamente al trato con Dios de espíritu, necesariamente ha de haber evacuado todo lo que acerca de Dios podía caer en sentido” (n. 5).

De ahí la crítica frecuente a quienes quieren relacionarse “siempre” con Dios a través de las “formas e imágenes discursivas” que son propias de la primera etapa espiritual, la meditativa. “No se estén siempre en ellos” –los medios

remotos– (S 2,12,5), “pensando que siempre había de ser así” (n. 6); “si el alma se quisiese siempre asir a ellas” –las cosas del sentido– (S 2,17,6); o cuando se refiere a los espirituales que quieren que “siempre trabaje [el alma] y obre de manera que no dé lugar a que Dios obre” (LIB 3,55.58). Por eso el Santo insiste: “ha de mudar estilo” (n. 57).

Con más claridad e insistencia todavía se pronuncia sobre la actitud positiva que debe adoptar el orante, y en la que se le debe acompañar para que no decaiga, no obstante la experiencia negativa, de inutilidad que le acompaña en los primeros compases de este cambio. Escribe: “desasiéndose de los modos y maneras” anteriores, “aprenda a estar con atención y advertencia amorosa a Dios” (S 2,12,8), a “andar sólo con advertencia amorosa” (LIB 3,33), “habiéndose pasivamente” (ib. y 34), “en soledad y ociosidad” (n. 46), “déjese en manos de Dios” (n. 67).

Aun cuando admite alguna excepción, por lo demás razonable. En el título del capítulo de S 2,15 escribió: “cómo a los que comienzan a entrar en esta noticia general de contemplación les conviene a veces aprovecharse del discurso natural y obra de potencias naturales”. Y da la razón inmediatamente: “porque a los principios ... ni está tan perfecto el hábito de ella [la contemplación] ... ni, por consiguiente, están tan remotos de la meditación, que no puedan meditar y discurrir...” (n. 1). Y precisa que ha de meditar cuando el orante “eche de ver que no está el alma empleada en aquel sosiego y noticia” (ib.). Aunque “con suavidad de amor”, anota (ib. 12,8).

Porque la comunicación de Dios no es tan fuerte y continuada, y porque está muy próxima la meditación, en su último tramo muy gustosa, la tentación de volver atrás es fuerte y frecuente. Máxime si se tiene en cuenta otro dato aportado por el Santo: “cuando comienza este estado [de contemplación], casi no se echa de ver esta noticia amorosa” (S 2,13,7). Porque “a los principios suele ser esta noticia amorosa muy sutil y delicada y casi insensible” (ib.; cf. 14,8); y porque ha estado habituada “al ejercicio de la meditación” (ib. 13,7).

Asegura el Doctor místico, sin el más mínimo asomo de duda, que “cuanto más se fuere habituando el alma en dejarse sosegar, irá siempre creciendo en ella y sintiéndose más aquella amorosa noticia general de Dios” (ib.). Se entiende, así, el larguísimo paréntesis sobre “los ciegos que la podrían sacar del camino” de la contemplación, y que, según él son tres: “el maestro espiritual, y el demonio, y ella misma” (LIB 3,29). Prácticamente todo el paréntesis (LIB 3, 29-67) se lo lleva el maestro espiritual (30-62, dedicando al demonio tres números (63-65) y dos solamente al alma (66-67).

III. “Noche de contemplación”

Cualquier lector atento de los escritos sanjuanistas advierte pronto que el místico carmelita establece un cierto “paralelismo entre noche y contemplación”¹. A la contemplación, como nota F. Ruiz, “son atribuidos los frutos de transformación operados y también los efectos dolorosos que se experimentan”. Aunque hay que tener en cuenta lo que añade un poco más abajo: “Con ser tan importante esta definición –de la

contemplación— no hay que identificar contemplación con noche oscura, pues contemplación se da también en formas que no producen noche” (*Obras de san Juan de la Cruz*, Madrid 1988, p. 431). Los textos son, por su abundancia y claro pronunciamiento, extraordinariamente significativos. Ya en el prólogo de *Subida* se refiere en varios pasajes a “esta noche oscura” (3), “al altísimo camino de oscura contemplación” (4), “noche de contemplación” (5). Esta identificación de contemplación y noche aparece desde la primera página de los dos libros de *Noche*: “este salir de sí y de todas las cosas fue una noche oscura, que aquí entiende por la contemplación purgativa” (N 1, decl 1), “noche de contemplación purgativa” (ib. 2), “esta noche, que decimos ser la contemplación” (N 1, 8,1; N 2,25,2). En *Cántico* escribe: “Esta noche es la contemplación” (39,12), subrayando que es “oscura por ser contemplación” (ib.). La oscuridad es una nota íntimamente unida a contemplación, afectándola y calificándola intrínsecamente en un período del camino místico, aunque no es coextensiva con ella, pues, aparte de que el Santo habla de “contemplación unitiva” (N 2,23,14) y de la “suma contemplación” (S 2,4, tít.; CB 13,2), se refiere a la “contemplación ya clara y beatífica” (C 39,13) de los bienaventurados, y a tantos períodos en los que se experimenta luminosa y sabrosamente. La contemplación, la acción de Dios, es luz.

También cabe notar la reiterada aproximación, hasta la identificación, que establece entre contemplación y mística teología (cf. S 2,86; N 2,5,1; 12,5; 17,2; 20,6; CB 39,12), lo que, además de señalar el aspecto de oscuridad y purificación, abre y profundiza con

más claridad el significado de la contemplación en la experiencia y en la palabra del Doctor místico, como vamos a ver a continuación. Aunque antes quiero dejar constancia también de la frecuente aproximación entre → fe y contemplación, tanto en su dimensión purificativa como unitiva, en su significación de “camino” y de culminación. Así escribe: “En deleites de mi pura contemplación y unión con Dios, la noche de la fe será mi guía” (S 2,3,6). Cuanto en el libro segundo de *Subida* dice de la fe, lo atribuye a la contemplación en los libros de *Noche*. Muy particularmente los efectos de purificación y unión de la noticia general amorosa, o ciencia amorosa, con las que presenta la fe y la contemplación.

“La contemplación infusa” (N 1,10,6), o “esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo. Esta contemplación infusa, por cuanto es *sabiduría de Dios amorosa*, hace dos principales efectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor con Dios” (N 2,5,1).

Empiezo destacando las palabras en cursiva: “sabiduría de Dios amorosa”: “La teología mística, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación, la cual es muy sabrosa, porque es ciencia por amor” (CB 27,5). Así también en N 2,12,4 donde afirma que “nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde”, que por eso se llama “sabidu-

ría secreta, la cual... se comunica e infunde en el alma por amor, lo cual acaece secretamente a oscuras de la obra del entendimiento y de las demás potencias” (N 2,17,2).

Tenemos, pues, reafirmado y bien subrayado el elemento noético, cognoscitivo de la contemplación infusa. La contemplación “es noticia y amor divino junto, esto es, noticia amorosa” (LIB 3,32; N 2,12,4). “Hablando ahora algo más sustancialmente de esta escala de contemplación, diremos que la propiedad principal por qué aquí se llama *escala* es porque la contemplación es ciencia de amor ... noticia infusa de amor” (N 2,18,5); por ella Dios “le comunica esta ciencia e inteligencia por amor” (CB 27,5). Muy frecuentemente escribe el Santo que Dios instruye al alma “en perfección de amor” (N 2,5,1), que la enseña “a amar pura y libremente sin interés” (CB 38,4). La contemplación –“abismo de sabiduría”–, mete al alma “en las venas de la ciencia de amor” (N 2,17,6). El amor es la causa de este conocimiento: “le va el amor enseñando lo que merece Dios” (N 2,19,3), “el amor es el maestro” de esta ciencia (CB 27,5). Esta ciencia “es sobrenatural” (CB 26,13.16). Y en ella “siempre puede entrar más adentro”, pues Dios es inmenso (CB 36,10; cf. Po 8).

La contemplación adentra en el conocimiento de Dios y de sí mismo. “Para conocer a Dios y a sí mismo, esta noche oscura es el medio”. Y añade a continuación “aunque no con la plenitud y abundancia que en la otra del espíritu, porque este conocimiento es como principio de la otra” (N 1,12,6). Conocimiento de la “grandeza y excelencia de Dios” (N 1,12,4), “de la excelencia de Dios en sí y en sus criaturas”

(CB 15,26), “grandes y admirables novedades y noticias extrañas alejadas del conocimiento común que el alma ve en Dios” (ib. 8), “levantado (el entendimiento) con extraña novedad sobre todo natural entender a luz divina”, “es abismo de noticia de Dios la que posee” (CB 15,24).

Y, al mismo tiempo, conocimiento de sí. “De su miseria”, precisa el Santo refiriéndose a esta etapa purificadora de la “oscura contemplación” o “noche”. Conocimiento de su realidad moral, que subraya como experiencia fuerte, envolvente de este período del → camino espiritual. Con progresiva profundidad en la percepción y en la consiguiente experiencia dolorosa de su situación personal antes desconocida. Una experiencia que termina con un “antes” en el que tenía “tan poco conocida su bajeza y miseria” (N 1,6,4), o sólo tenía “cierta manera de conocimiento de su miseria” envuelta “de oculta estimación y satisfacción de sí mismo” (S 3,9,2).

Este “conocimiento de sí y de su miseria”, dice, ya desde el prólogo de *Subida*, que es “la mayor pena” que experimenta (5), al mismo tiempo que “el primer provecho” que “causa esta seca y oscura noche de contemplación” (N 1,12,2). Subraya que “sólo conoce su miseria y la tiene delante de sus ojos” (N 1,12,8; LIB 1,19.23; N 2,6,4; 7,3.7). Matiza, marcando bien los tiempos y la intensidad de este conocimiento de la propia miseria, que “esta luz divina siempre es luz”, aunque no siempre la experimente así “luego que embiste en ella (el alma), como lo hace después”. Las tinieblas y males son del alma, no de la luz divina “que la alumbraba para que lo vea”. “Pero con ella no puede ver el alma *primero* sino lo que tiene más cer-

ca de sí, que son sus tinieblas o miserias”, que “antes no las veía, porque no daba en ella esta luz sobrenatural” (N 2,13,10; cf. 14,3; LIB1,23).

Siempre a la luz de los “dos contrarios”, afirmará que “conviene mucho y es necesario” que antes de gozar de las “grandezas de esta noche”, “la aniquile y deshaga primero en sus bajezas” (N 2,9,2.4); que “el mismo Dios que quiere entrar en el alma por unión y transformación de amor es el que antes está embistiendo en ella y purgándola” (LIB 1,25). Es una profunda inmersión “en el conocimiento de sus males y miserias” (N 2,5,5), en “las potencias del alma”, en lo profundo de su ser (LIB 1, 20). Bajo la potente luz de la contemplación el alma “se siente estar deshaciendo y derritiendo” (N 2,6,1). De ahí arranca el lacerante sentimiento que tienen “por qué ser aborrecidos y desechados de Dios con mucha razón para siempre” (N 2,7,7; 9,7).

Si el peso del propio conocimiento recae sobre el → pecado y miseria, no por eso J. de la Cruz deja de insinuar y dejar constancia de que “esta noche” es “encubridora de las esperanzas de la luz del día” (N 2,9,8) que si “oscurece al espíritu, es para ilustrarle y darle luz” (ib. tít), que si sufre es por la “flaqueza e imperfección que entonces tiene el alma, y disposiciones que en sí tienen, y contrarios para recibirlos” [los efectos positivos de la contemplación] (n. 11). Efectos que ya produce aunque todavía no los experimente quien padece esta infusión divina. A intervalos se tendrá la experiencia de “abundancia y bonanza”, auténtica “fiesta” de la comunión con Dios (N 2,18,3), pues el → Espíritu Santo “aspira” por el huerto del alma y hace que “corran sus olores” de las flo-

res de las virtudes (CB 17,4-7), que preanuncia “la fiesta del Espíritu” (LIB 1,9) en la que “anda interior y exteriormente” el alma “en conocimiento de su feliz estado” (LIB 2,36; cf. CB 39,8-10).

La luz contemplativa da al alma un conocimiento “también de la grandeza y excelencia de Dios”, “le va ... instruyendo en su divina sabiduría” (N 1,12,4) o, en general, como afirma igualmente el Santo en este texto, por la purificación “queda limpio y libre el entendimiento para conocer la verdad”. Purificada, la persona reconoce que Dios, mirándola, la ha hecho “agradable a sus ojos, y digna de ser vista” por él, y, también, que ella “mereció” “adorar lo que en tí vían”: “beneficios innumerables que de él había recibido”, y “a cada paso recibe” (CB 32,7-9). Mirada que lleva al alma a la profundidad de la visión de Dios desbordantemente gratuito, desmedido en sus dones, que contrasta más, si cabe, sobre el trasfondo de su pobreza ontológica y moral: ve “que de su parte ninguna razón hay ni la puede haber para que Dios la mirase y engrandeciese, sino sólo de parte de Dios, y ésta es su bella gracia y mera voluntad”. Por eso, se atribuye “a sí su miseria y al Amado todos los bienes que posee” (CB 33,2).

IV. Discernimiento

Justamente sobre esta línea del don de Dios que hace posible el amor a Dios y del centramiento en él que va operando la contemplación abundará J. de la Cruz para discernir la → “gracia” que es esta realidad y esta experiencia purificadora. Puede servirnos de guía la afirmación genérica que avanza apenas ha empezado a mostrar la situación moral

de la persona que ha entrado en la primera noche purificadora, la del sentido. Escribe: “Cuando el alma entrare en la noche oscura, todos estos amores pone en razón” (N 1,4,8). En este amor que la contemplación purificadora “pone en razón” insiste el Santo para discernir la verdad y el alcance del cambio interior que empieza a producirse con la primera forma de purificación pasiva, la del “sentido”.

He recordado anteriormente que la contemplación, desde la inicial hasta su culminación, es una acción de Dios, contemplación “infusa”. Si es de Dios, y Dios es amor, tiene que ser comunicadora de bienes, del gran bien del amor de Dios que, por la respuesta fiel de la persona, se convertirá en amor a Dios. Y ya recordé también que en la contemplación “muda Dios los bienes y fuerza del sentido al espíritu” (N 1,9,4). Y que este cambio es “la causa de la sequedad” que experimenta quien padece esta acción de Dios (ib.). Una sequedad que, si proviene de Dios, “tiene consigo ordinaria solicitud con cuidado y pena ... de que no sirve a Dios”. Añade a continuación una aclaración que resalta más la verdad de la nueva experiencia de sequedad: “Y ésta, aunque algunas veces sea ayudada de la melancolía u otro humor, como muchas veces lo es, no por eso deja de hacer su efecto purgativo del apetito ... aunque la parte sensitiva está muy caída y floja y flaca para obrar por el poco gusto que halla, el espíritu, empero, está pronto y fuerte” (N 1,9,3). Vuelve sobre esto en los números siguientes reafirmando que “el espíritu que recibe el manjar anda fuerte y más alerta y solícito que antes” (4); “el espíritu ... siente la fortaleza y brío para obrar en la sustancia que le da el man-

jar interior” (6). Es el efecto de la contemplación que, “habiendo purgado algo el sentido..., va ya encendiendo en el espíritu este amor divino” (ib. 11,2). La contemplación purgativa le afina el amor, se lo gratuíza, hace “al alma andar con pureza en el amor de Dios, pues ya no se mueve a obrar por el gusto y sabor de la obra ... sino sólo por dar gusto a Dios (N 1,13,12.5). “Es tan grande el amor de estimación que tiene a Dios, aunque a oscuras sin sentirlo ella, que no sólo eso, sino que se holgaría de morir muchas veces por satisfacerle” (N 2,13,5).

Insiste en *Subida*, siempre con el mismo estribillo: “Sin saber el alma cómo ni de dónde le viene”, crece el amor, aquí, en este contexto, vinculado a la fe, y no a la contemplación como sucede en *Noche*: “Porque, aunque es verdad que la memoria de ellas (las gracias místicas) incita al alma a algún amor de Dios y contemplación, pero mucho más incita y levanta la pura fe y desnudez a oscuras de todo eso” (2,24,8). Se arraiga más la fe y, por tanto, el amor y la esperanza. Amor no percibido, pero real y más fuerte y limpio que antes: “Pero este amor algunas veces no lo comprende la persona ni lo siente, porque no tiene este amor su asiento en el sentido con ternura, sino en el alma con fortaleza y más ánimo y osadía que antes” (ib. 9; cf 26,7; 29,5-6). Un extraordinario y espléndido capítulo dedica a este amor, fruto de la contemplación, con el siguiente título: “Cómo el alma, por fruto de estos rigurosos aprietos, se halla con vehemente amor” (N 2,11). De este amor, o “inflamación de amor” dice que es “muy diferente” de la que se produjo en la contemplación inicial o noche pasiva del sentido (n. 1),

“diferentísima” (ib. 13,4). Escribe que en “esta inflamación de amor en el espíritu..., Dios tiene recogidas todas las fuerzas, potencias y apetitos del alma, así espirituales como sensitivas ... no desechando nada del hombre ni excluyendo cosa suya de este amor” (N 2, 11,4).

En general, el Santo habla de “innumerables bienes”, de “tantos bienes” (N 1,11,4), de “estos provechos ... y otros innumerables” (ib. 13,10), de “sabrosos efectos” (N 2,13,1), de “bienes ... inestimables” (LIB 3, 40.39.56). Tanto en N 1,11-13, como en N 2, 11-25 habla de los frutos y propiedades dichosas de la contemplación. Siempre guiado por un principio que enuncia así: en la medida que se opera la purificación de todos sus “miserias y males”, el contemplativo “tendrá ojos para que esta luz le muestre los bienes de la luz divina” (N 2,13,10).

V. Comportamiento

Frecuentemente J. de la Cruz dice que la entrada en la noche oscura de la contemplación comporta la experiencia de una “gran novedad” (N 1,8,3); y que esta “novedad del trueque”, unida al hábito gustoso de la forma oracional anterior (ib. 9,4), alimenta la tentación de volver atrás (ib. 10,2) pensando que “no hace nada” (ib. 10,1) y que “pierde el tiempo” (n. 5).

Aparte cuanto he dicho más arriba sobre el comportamiento en el acto de la contemplación, aquí me limitaré a recordar la llamada del Santo a “perseverar con paciencia y humildad” (N 1,6,6; 10,3; 13,5), “con grande constancia y paciencia” (LIB 2,30), “con mayor constancia y fortaleza” para ir adelante no sucumbiendo ni hurtando el cuerpo

“a los primeros trabajos y mortificaciones” (LIB 2,27). “Sufriendo con paciencia su purgación” que comporta la experiencia más humillante de impotencia para hacer nada, pues “ni puede levantar afecto ni mente a Dios, ni le puede rogar” (N 2,8,1), y la más sola soledad de todos: “ningún medio ni remedio le sirve ni aprovecha para su dolor” (N 2,7,3).

VI. Contemplación: encuentro interpersonal

La realidad se impone a las sospechas siempre amenazantes también en el campo de la contemplación. La realidad en la experiencia y palabra del Doctor místico es que la contemplación es un encuentro de personas, Dios y el creyente, y la sospecha recae sobre el posible platonismo que se cierne sobre la contemplación sanjuanista.

El Santo sentenció que la persona no ha de llevar “otro arrimo a la oración sino la fe y la esperanza y la caridad” (Av 118). Es la respuesta de quien sabe que la fe, don de Dios, “en sí encierra y encubre la figura y hermosura del Amado” (CB 12,1), o que “Dios es la sustancia de la fe” (CB 1,10). La oración es respuesta de comunión a quien en la fe se nos ofrece y nos llama a su compañía. En dos versos grávidos ha expresado J. su experiencia y comprensión de la contemplación. Concluye la sexta estrofa del poema de la *Noche* diciendo: “En mi pecho florido, / que entero para él solo se guardaba. Y en la décima del *Cántico* escribió con pasión de enamorado: “Y véante mis ojos, / pues eres lumbre dellos, / y sólo para ti quiero tenellos. A estos textos puede añadirse los versos y comentario de la canción

27 de *Cántico*, en donde habla de la entrega mutua, “él a ella ... y ella a él, entregándose ya toda de hecho, sin ya reservar nada para sí ni para otro” (3).

La contemplación es concentración amorosa mutua, encuentro de dos que se buscan: “Si el alma busca a Dios mucho más la busca su Amado a ella” (LIB 3,28); comunión de vida, movimiento de la persona a la Persona. Dejó bien formulada esta realidad en la carta a una carmelita descalza: “La quiere el Señor, porque la quiere bien, bien sola, con gana de hacerle él toda compañía. Y será menester que advierta en poner ánimo en contentarse sólo con ella” (Ct a Leonor de san Gabriel: 8.7.1589). → ***Advertencia amorosa, asistencia en Dios, experiencia mística, meditación, noticia amorosa, oración, sabiduría, teología mística, unión.***

BIBL. — ANTONIO QUERALT, “Meditazione e contemplazione: Ignazio di Loyola e Giovanni della Croce. Due pedagogie spirituali”, en AA. VV., *Dottore mistico. San Giovanni della Croce. Simposio nel IV Centenario della sua morte*, Roma, Teresianum, 1992, 235-281; JOAQUIN GARCIA PALACIOS, *Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz*, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1992; MAXIMILIANO HERRAÍZ, “Contemplazione”, en *Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, 1998, p. 345-348. Id. *Espiritalidad y contemplación*, SM, Madrid, 1994; Id. “La oración, experiencia teologal”, en AA. VV. *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid 1990, p. 195-223.

Maximiliano Herráiz

Córdoba

La presencia carmelitana en la Ciudad de la Mezquita era relativamente reciente cuando J. de la Cruz recaló en Andalucía a mediados de 1578, ya que el convento de los Calzados databa de 1542. Le tocaría a él afianzar y

ampliar esa presencia con la fundación de Descalzos (18.5.1586) y tres años más tarde con la de las Descalzas (28.6.1589). No residió nunca allí de manera permanente, pero pasó repetidas veces por Córdoba y se ocupó de asuntos de importancia. Contribuyeron a que cuajara allí su fama monjas y religiosos trasladados a Córdoba desde otros conventos, por ejemplo, → Magdalena del Espíritu Santo, → Leonor de san Gabriel y → María de Jesús (Sandoval); a las tres escribió J. de la Cruz mientras residían en Córdoba.

Es precisamente en una carta suya a → Ana de san Alberto (Caravaca) donde mejor se recuerda la intervención personal en la fundación de los religiosos en Córdoba. Escribía a mediados de 1586 (mayo-junio) desde → Sevilla: “Al tiempo que me partía de Granada a la fundación de Córdoba, la dejé escrito de prisa ... Acabóse de hacer la fundación de Córdoba de frailes con el mayor aplauso y solemnidad ... fue domingo después de la Ascensión ... Está la casa en el mejor puesto de la ciudad, que es en la collación de la Iglesia Mayor”. El domingo después de la Ascensión cayó en 1586 el 18 de mayo. J. de la Cruz ejercía como vicario provincial de Andalucía, y los preparativos de la fundación la habían obligado a desplazarse más de una vez desde → Granada; en ocasiones permaneció semanas enteras en Córdoba, hospedándose mientras se arregla la fundación en casa del deán Luis Fernández de Córdoba, luego obispo de Málaga (BMC 22, 326-27). Durante esos preparativos fundacionales, J. de la Cruz, firma en Córdoba (27/28 de abril de 1586) la escritura de donación y aceptación de la ermita de Nuestra Señora de la Encarnación y de

los santos Roque y Julián. Al día siguiente (28 de abril) toma posesión de las propiedades donadas al convento, cerca de la mezquita-catedral, a la otra parte del río, “con las tierras y cosas a ellas anejas” (*MteCarm* 101, 1993, 271-287).

Una de sus primeras actuaciones fue nombrar vicario de la nueva fundación al → P. Agustín de los Reyes, quien afianzó la comunidad, siempre favorecida por el obispo don Antonio Mauricio de Pazos y Figueroa. La fundación establecida en la ermita de San Roque y en unas casas adosadas a la misma, compradas por el Santo (actualmente en la calle del Buen Pastor), se trasladaba en 1614 cerca de la “puerta del Colodro”, bajo la advocación de San José. Como otros conventos que reunían los requisitos exigidos, Córdoba acogió un noviciado durante bastantes años. Ultimados los trámites fundacionales, J. de la Cruz salió de Córdoba a primeros de junio, en dirección a Sevilla, según cuenta él en la carta antes arriba copiada.

Aunque no es fácil precisar fechas, consta de otras visitas suyas a Córdoba, especialmente durante su vicariato provincial en Andalucía. Recuerdan algunas los testimonios de los procesos, como fray → Martín de la Asunción, hermano donado, asiduo compañero de viajes. Menciona una ocasión en que estando allí, siendo vicario provincial, reprendió a un padre por cosas que había dicho en el sermón (BMC 23, 360-61). El mismo testigo refiere otro caso en que intervino él personalmente por orden del Santo: acompañar a siete novicios y un donado desde Córdoba a Sevilla sin un céntimo para el camino. (BMC 23, 361-62; curiosa e interesante narración para muchas

cosas). Una tercera ocasión de estancia en Córdoba fue por Navidades, de año imprecisado, con un suceso de típico sello conventual (ib. p. 363). En otra ocasión llamativa, viajando ambos desde Córdoba a → Bujalance, tuvo lugar la conversión de una mujer pública, por intervención del Santo, quien la remitió a Córdoba para confesarse en el convento por él fundado (ib. p. 365). Son muestra de hechos repetidos aquí y en otras localidades.

Desde tierras lejanas de Castilla, J. de la Cruz actuó decisivamente en la fundación de las Descalzas de Córdoba, realizada en junio de 1589. Era entonces definidor mayor y presidía con frecuencia la Consulta, en ausencia del padre → N. Doria. Recuerda → Magdalena del Espíritu Santo, una de las escogidas para la nueva fundación: “En el año de mil y quinientos y ochenta y nueve se trató y concertó la fundación de este convento de la gloriosa Santa Ana y S. José de Córdoba, y el nombramiento de las religiosas que vinieron a la fundación fue hecho por nuestro venerable y santo Padre. Por perlada nombró a la madre María de Jesús, de cuya virtud y partes tenía grande satisfacción” (BMC 10, 330). No se conoce el documento, pero seguramente lo extendió y firmó J. de la Cruz en → Segovia, como presidente de la Consulta. Las religiosas escogidas eran discípulas espirituales muy estimadas. Había llevado algunas de Beas a Málaga; de esta comunidad las trasladaba ahora a la de Córdoba. Así se explica la correspondencia entablada desde entonces con la comunidad cordobesa o con religiosas de la misma. Asegura Magdalena que cuidaba con gran interés las novicias de Málaga y Córdoba (BMC 10, 331). La

serie de cartas a las religiosas de Córdoba se abre con una del 7 de junio a la que va de priora, María de Jesús. Me figuro que fue dirigida a Málaga, ya que aún no estaba inaugurada la fundación de Córdoba. También pudo ser a Córdoba, pero antes de la inauguración. En ella se menciona explícitamente la “licencia” y los asuntos de la nueva fundación tratados en la Consulta bajo su presidencia. La última carta dirigida a la misma priora de las Descalzas de Córdoba es junio-julio del año siguiente.

Dadas estas muestras de predilección, nada tiene de extraño que los numerosos y fieles discípulos y discípulas de Córdoba guardasen con afecto los recuerdos sanjuanistas; destacan las copias manuscritas de sus obras, especialmente de la *Llama de amor viva*.

BIBL. — HCD 5, 539-548; 7, 95-99; DHEE 1, 616-618; GABRIEL BELTRÁN, “San Juan de la Cruz en Córdoba: fundación y primeras comunidades, 1586-1591”, en *MteCarm* 101 (1993) 271-287.

Eulogio Pacho

Creación

Los términos “creación”, “creador”, “criar”, “cosas criadas”, “criaturas”, aparecen en los escritos de Juan de la Cruz unas 500 veces. En sentido equivalente usa también con frecuencia el término → “mundo”, que aparece en él unas 200 veces. Este simple dato estadístico da una idea de la densidad del tema. Aunque el vocablo más empleado sea el de “criatura” (273 veces), damos preferencia al de “creación”, que engloba todos los demás y es el marco teológico del pensamiento sanjuanista.

El Santo no habla de la creación como tema, sino como experiencia.

Toda su relación con ella y con las criaturas está mediada por esa experiencia, que convierte a la creación en una realidad viva y llena de sentido. La ve ante todo como obra de → Dios y rastro de su → hermosura. La contempla también como el marco de las relaciones humanas, fuente de profundas vivencias: unas de → gozo, otras de dolor. Pero entre ellas destaca la experiencia de esclavitud y de alienación, a que se ve sometido el hombre por las criaturas, o mejor por su apego a ellas. Por eso el Doctor místico asume la tarea de liberarlo de este apego, para que alcance el señorío sobre todas las cosas y llegue a la plena relación con Dios su creador. Alcanzada esta meta, se produce un reencuentro con la creación, que se convierte en servicio al → hombre, al ofrecerle lo más íntimo de su ser y el sentido pleno de su existencia.

I. “Palacio para la esposa”: Dios al encuentro de la criatura

La primera perspectiva sanjuanista de la creación es la que aparece en los *Romances de la creación*. Esta es descrita como “palacio para la esposa”, que el Padre quiere dar a su Hijo. Una esposa que sea su compañía y comparta el amor del Padre y del Hijo: “Una esposa que te ame, / mi Hijo, darte quería, / que por tu amor merezca / tener nuestra compañía” (Po 9,75-80). Esta esposa es el hombre, llamado a compartir los bienes divinos en un admirable trueque. El Padre quiere que el hombre participe del bien del Hijo y el Hijo quiere dar al hombre el bien del Padre (ib. 85-90).

Tiene así lugar la creación en el tiempo, en relación con el Verbo, que

dignificará a la “esposa” con su encarnación. Aparece de este modo el cristocentrismo de la creación, propio de San Pablo (Col 1,15-20), en el que se inspira también el *Cántico espiritual* (CB 5,1). La creación en el tiempo es evocada en el diálogo que el Padre mantiene con el Hijo como un “hágase”: “Hágase, pues –dijo el Padre– / que tu amor lo merecía; / y en este dicho que dijo, / el mundo criado había / palacio para la esposa / hecho en gran sabiduría” (Po 9,100-105).

Este “palacio de la esposa” está dividido en dos aposentos: ángeles y hombres. Estos están en desventaja con relación a aquéllos. Pero la situación queda compensada por una segunda iniciativa del esposo, “porque en todo semejante /él a ellos se haría / ... y que Dios sería hombre, / y el hombre Dios sería” (ib. 135-140). En la perspectiva, pues, de la creación aparece no sólo el cristocentrismo sino también la vocación del hombre a la comunión con Dios, que es la raíz más honda de su dignidad, según el pensamiento cristiano.

Pero J. de la Cruz, enlazando con el pensamiento patrístico, contempla en la encarnación del Verbo la dignificación de toda la creación. Esta perspectiva la desarrolla más ampliamente en las primeras estrofas de *Cántico*: “Mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura, / y, yéndolos mirando, / con sola su figura, / vestidos los dejó de hermosura” (CB 5).

Estos versos, que cantan la belleza de la creación, son el eco poético del pensamiento de los Padres griegos acerca de la dignidad que la humanidad entera ha adquirido frente a Dios por la encarnación del Verbo. El Doctor místi-

co lo expresa bellamente y con precisión teológica: “Dios crió todas las cosas con gran facilidad y brevedad y en ellas dejó algún rastro de quien él era, no sólo dándoles el ser de nada, mas aun dotándolas de innumerables gracias y virtudes, hermoséandolas con admirable orden y dependencia indeficiente que tienen unas de otras, y esto todo haciéndolo por la Sabiduría suya por quien las crió, que es el Verbo, su Unigénito Hijo” (CB 5,1).

Por eso las criaturas son reflejo de Dios, llevan la impronta de su ser, de manera que a través de ellas pueden rastrearse las huellas del creador: “Las criaturas son como un rastro del paso de Dios, por el cual se rastrea su grandeza, potencia y sabiduría y otras virtudes divinas” (CB 5,3). La creación es camino hacia Dios: “Por la consideración y conocimiento de las criaturas [llega el alma] al conocimiento de su Amado, Criador de ellas” (CB 4,1). Es el conocimiento que propone el Apóstol para llegar a través de “las cosas visibles creadas” a las “cosas invisibles” (Rom 1,20). Comenta el Santo: “Y así, el alma mucho se mueve al amor de su Amado Dios por la consideración de las criaturas, viendo que son cosas que por su propia mano fueron hechas” (CB 4,3).

J. de la Cruz, situándose en una perspectiva eminentemente paulina, contempla siempre la creación primera en relación con la segunda, esto es, con la nueva creación en Cristo, llevada a cabo por el misterio de la encarnación del Verbo. Califica esta segunda como “obra mayor”: “Las criaturas son las obras menores de Dios, que las hizo como de paso; porque las mayores, en que más se mostró y en que más él reparaba, eran las de la Encarnación

del Verbo y misterios de la fe cristiana” (CB 5,3). Por eso les comunica no sólo el ser natural, sino también el ser sobrenatural: “Es, pues, de saber que con sola esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándoles muchas gracias y dones naturales, haciéndolas acabadas y perfectas, según dice en el Génesis (Gn 1,31) por estas palabras: ‘Miró Dios todas las cosas que había hecho, y eran mucho buenas’. El mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo, su Hijo. Y no solamente les comunicó el ser y gracias naturales mirándolas, como habemos dicho, mas también con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios, y, por consiguiente, a todas las criaturas en él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre” (CB 5,4).

A la perspectiva paulina se añade también la joanea, que contempla simultáneamente unidos el misterio de la Encarnación y de la Crucifixión, como fuente de la dignificación de la creación. Es la conocida interpretación del evangelista san Juan sobre la crucifixión del Señor como su plena glorificación, de la que hace partícipe al hombre: “Por lo cual dijo el mismo Hijo de Dios (Jn 12, 32): ‘Si ego exaltatus a terra fuero, omnia traham ad me ipsum’, esto es: Si yo fuere ensalzado de la tierra, levantaré a mí todas las cosas. Y así, en este levantamiento de la Encarnación de su Hijo y de la gloria de su resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, mas

podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad” (ib.).

En las últimas estrofas de *Cántico y Llama* el alma pide al que le fue dado como Esposo en la misma creación que le dé a conocer esta “hermosura y dignidad” de las criaturas; que le infunda la sabiduría de Dios “en sus criaturas y misteriosas obras” (CB 36,7), para comprender cómo “todas las cosas en él son vida, y en él viven y son y se mueven” (LIB 3,83). Pero esta revelación tiene lugar al término de un proceso de purificación y desprendimiento de las criaturas, que conduce a un reencuentro con la creación y a descubrir las fuentes mismas de su ser. Lo cual viene a confirmar hasta qué punto el tema sanjuanista de la creación está mediado por la experiencia religiosa. Esta experiencia supone, por una parte, la superación del antagonismo ontológico entre el ser infinito de Dios y el ser finito de las criaturas; por otra, el trascendimiento del conocimiento creatural sensitivo por el conocimiento espiritual y, definitivamente, místico. Será el tema del siguiente apartado.

II. La criatura al encuentro con Dios

El camino de encuentro de la criatura con Dios (el camino hacia la unión) pasa, paradójicamente, por el desprendimiento de las mismas criaturas. Es el planteamiento de base que hace J. de la Cruz en el libro primero de *Subida*: “Para comenzar a ir a Dios, se ha de quemar y purificar todo lo que es criatura” (S 1,2,2), “porque todas las cosas de la tierra y del cielo, comparadas con Dios, nada son” (S 1,4,3); y “todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito [ser] de Dios, nada es”. Y lo mismo

ocurre con su hermosura, con su gracia, con su bondad y demás atributos, “porque lo que no es no puede convenir con lo que es” (S 1,4,4).

El Santo ha cambiado totalmente la decoración del escenario, aunque éste continúe siendo el mismo: el escenario de la creación. Pero los personajes de la escena han variado sus papeles. Dios parece lejos de la criatura y ésta ha dejado de ser reflejo de Dios y la creación rastro de su grandeza. La distancia entre ellos es inmensa: “Por lo dicho se puede echar, en alguna manera, de ver la distancia que hay de todo lo que las criaturas son en sí a lo que Dios es en sí... La cual distancia, por echarla bien de ver san Agustín, decía hablando con Dios en los Soliloquios: ‘Miserable de mí, ¿cuándo podrá mi cortedad e imperfección convenir con tu rectitud? Tú verdaderamente eres bueno, y yo malo; tú piadoso y yo impío; tú santo, yo miserable; tú justo, yo injusto; tú luz, yo ciego; tú vida, yo muerte; tú medicina, yo enfermo; tú suma verdad, yo toda vanidad’” (S 1,5,1).

La distancia es infinita: “Porque ¿qué tiene que ver criatura con Criador, sensual con espiritual, visible con invisible, temporal con eterno?” (S 1,6,1). “La distancia que hay entre su divino ser y el de [las criaturas] es infinita” (S 2,8,3). “Todas las cosas criadas... no pueden tener alguna proporción con el ser de Dios” (S 2,12,4). “Porque las criaturas, ahora terrenas, ahora celestiales... ninguna comparación ni proporción tienen con el ser de Dios” (S 3,12,1). “Dios es de otro ser que sus criaturas, en que infinitamente dista de todas ellas” (S 3,12,2). Dios “no es semejante a ellas” (Av 1,25).

Y no solamente la distancia es infinita, sino que la criatura tiende a alejarse cada vez más, en la medida en que pone su afición en el ser de las cosas creadas: “Y, por tanto, el alma que en él pone su afición, delante de Dios también es nada, y menos que nada; porque... el amor hace igualdad y semejanza, y aun pone más bajo al que ama. Y, por tanto, en ninguna manera podrá esta alma unirse con el infinito ser de Dios, porque lo que no es no puede convenir con lo que es” (S 1,4,4). Y lo mismo ocurre con las demás aficiones a las cosas creadas: su hermosura, su bondad, su sabiduría, sus riquezas, porque “lo miserable y pobre sumamente dista de lo que es sumamente rico” (S 1,4,7).

Los testimonios del Santo abundan en este sentido, acentuando el drama de la escena. El decorado ha cambiado por completo. Parece haberse roto aquel idilio de la creación entre el Padre y el Hijo –cantado en los *Romances*–, que deciden venir al encuentro de la criatura para levantarla y hacerla partícipe de sus bienes divinos. La situación descrita ahora es muy distinta: “Ninguna criatura ... puede servir de próximo medio para la divina unión con Dios” (S 2,8,tít). “Ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser” (ib. 3). “No hay escalera con que el entendimiento pueda llegar a este alto Señor entre todas las cosas criadas” (ib. 7).

Dios parece inalcanzable y la criatura, sumida en la oscuridad, cada vez más lejos de él: “Porque todas las aficiones que tiene en las criaturas son delante de Dios puras tinieblas, de las cuales estando el alma vestida, no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída

de la pura y sencilla luz de Dios, si primero no las desecha de sí, porque no pueden convenir la luz con las tinieblas; porque, como dice san Juan (1,5): ‘Tenebrae eum non comprehenderunt’, esto es: Las tinieblas no pudieron recibir la luz” (S 1,4,1). La luz (Dios) y las tinieblas (las criaturas) son incompatibles: “Son contrarios y ninguna semejanza ni conveniencia tienen entre sí, según a los Corintios enseña san Pablo (2 Cor 6,14), diciendo: ‘Quae conventio lucis ad tenebras?’, es a saber: ¿Qué conveniencia se podrá dar entre la luz y las tinieblas?” (S 1,4,2).

Esta evocación de la lucha entre la luz y las tinieblas, de que hablan el prólogo de san Juan y la carta de san Pablo a los Corintios, acentúan el dramatismo de la escena, al mismo tiempo que ofrecen una explicación del drama: es el rechazo de Dios. “Vino a su casa –dice san Juan– y los suyos no lo recibieron” (Jn 1,11). Es la realidad del pecado la que produce ese distanciamiento y esa enclaustración de la criatura: “El alma, después del primer pecado original, verdaderamente está como cautiva en este cuerpo mortal, sujeta a las pasiones y apetitos naturales” (S 1,15,1). El alma que está en pecado está “ciega” y “en tinieblas” (LIB 3,70-71).

Pero esta situación se produce no sólo por el pecado, sino también por los → apetitos y afecciones de las criaturas: “De aquí es que en el alma no se puede asentar la luz de la divina unión si primero no se ahuyentan las afecciones de ella” (S 1,4,2). “El alma mediante el apetito se apacienta y ceba en todas las cosas” (S 1,3,1). “Los apetitos ciegan y oscurecen al alma” (S 1,8, tí). Por eso, la necesidad de “carecer el alma de todos los apetitos, por míni-

mos que sean” (S 1,11, tí). Todos los “apetitos voluntarios, ahora sean de pecado mortal, que son los más graves; ahora de pecado venial, que son menos graves; ahora sean solamente de imperfecciones, que son los menores, todos se han de vaciar y de todos ha el alma de carecer para venir a esta total unión, por mínimos que sean” (S 1,11,2). El Santo ilumina este principio con un ejemplo muy gráfico: “Porque eso me da que una ave esté asida a un hilo delgado que a uno grueso, porque, aunque sea delgado, tan asida se estará a él como al grueso, en tanto que no le quebrare para volar. Verdad es que el delgado es más fácil de quebrar; pero, por fácil que es, si no le quiebra, no volará. Y así es el alma que tiene asimiento en alguna cosa, que, aunque más virtud tenga, no llegará a la libertad de la divina unión” (ib. 4).

Es necesaria, pues, una profunda purgación y desnudez de todos los apetitos, a la cual no se llega sino por la noche del espíritu: “A este bien ninguno llega si no es por íntima purgación y → desnudez y escondrijo espiritual de todo lo que es criatura” (N 2,23,13). “No se puede venir a esta unión sin gran pureza, y esta pureza no se alcanza sin gran desnudez de toda cosa criada y viva mortificación” (N 2,24,4).

Esta → purgación por la noche del espíritu –“tempestuosa y horrenda noche” (N 2,7,3)– es el mejor reflejo del drama humano en relación con Dios. Pero en ella se apunta ya el camino de superación, su desenlace final. Está marcado también por el dramatismo; históricamente, dice relación al drama de la Cruz, en la que “fue redimida y reparada [la naturaleza humana]..., alzando las treguas que del pecado ori-

ginal había entre el hombre y Dios” (CB 23,2). Espiritualmente, significa la ruptura con el → pecado, como opción contraria a Dios, y la victoria sobre “la rudeza natural que todo hombre contrae por el pecado” (N 2,2,2). Es el camino de purificación de todos los → apetitos y de toda afición a las criaturas: “Se ha de desnudar el alma de toda criatura” (S 2,5,4); “de todo lo que es de parte de las criaturas ha de ir desembarazada” (S 2,7,4). Hasta alcanzar ese estado en el que “está el alma ... en cierta manera como Adán en la inocencia ..., que no entiende el mal ni cosa juzga mal..., habiéndole Dios raído los hábitos imperfectos y la ignorancia, en que cae el mal de pecado, con el hábito perfecto de la verdadera sabiduría” (CB 26,14).

Este camino pasa por la purificación de la → noche oscura, que es participación en el drama de la → cruz. Así interpreta → Edith Stein, en su *Ciencia de la cruz*, la experiencia de la noche sanjuanista, a la luz de la experiencia de la cruz del Señor. Esta ocupa un lugar central en la enseñanza del Doctor místico. Basta leer el capítulo séptimo del segundo libro de *Subida*.

Esta es la espina dorsal del sistema sanjuanista, como historia de salvación y camino hacia la unión. Comprende tres grandes momentos: 1º) La revelación de la *hermosura* de Dios, manifestada en los seres de la creación. 2º) La *purificación* de la criatura para percibir esta hermosura y acoger la invitación que el Padre hace en el Hijo a la comunión con él. 3º) El *reencuentro* con Dios y con la creación, salida de sus manos y llamada a volver a ellas. Será éste el tema del apartado siguiente.

Esta interpretación, que recoge sustancialmente el pensamiento sanjuanis-

ta sobre la creación, responde también a una de las corrientes de la teología actual, impulsada por Urs von Balthasar en su gran obra teológica, que arranca de la prioridad de la *belleza*. Forma una trilogía: *Gloria* o “Estética”, es la manifestación de Dios que se revela, la *belleza* del misterio; *Teodramática*, es la gloria ofrecida a la libertad del hombre como *bien*, por la que se establece un diálogo y un drama en el que se desarrolla la misión de cada hombre; y *Teología*, es la expresión de la *verdad* de lo que se manifiesta y se ofrece. También en la espiritualidad de J. de la Cruz cabe hablar de tres grandes etapas, según el ritmo interno de su pensamiento: Revelación de Dios a la criatura (*misterio*); diálogo de la criatura con Dios, expresado en la pasión por Dios o en el *patri divina* (*teopatía*); el conocimiento y la experiencia del misterio de Dios, revelado y padecido, y ahora expresado en su verdad plena (*mística*). Los artículos sobre teología, antropología y teología mística completan esta perspectiva.

III. El reencuentro con la creación

Purificado el corazón del hombre de la afición a las criaturas, queda con un gran señorío sobre todas ellas, no como esclavo sino como hijo. Dios ya no mora “en el corazón sujeto a querer, porque éste es corazón de esclavo, sino en el libre, porque es corazón de hijo” (S 1,4,6). Tiene todas las cosas “en gran libertad” (S 3,20,3). Hablando “de los provechos que se siguen al alma en apartar el gozo de las cosas temporales”, señala la virtud de la liberalidad, la libertad de ánimo y el gozo: “Adquiere más gozo y recreación en las criaturas

con el desapropio de ellas” (S 3,20,2). Asimismo, “adquiere, en el desasimiento de las cosas, más clara noticia de ellas para entender bien las verdades acerca de ellas, así natural como sobrenaturalmente” (ib. 2). Pero, sobre todo, “deja el corazón libre para Dios” (ib. 4), “para poder gozarse más a solas de criaturas con [él]” (S 3,39,3). Innumerables bienes, en fin, “se consiguen en salir el alma según la afección y operación, por medio de esta noche, de todas las cosas criadas” (N 1,11,4).

Alcanzada la purificación de la afección a las criaturas, por medio de la noche, cambia el decorado de la escena: se produce un reencuentro con la creación. Las criaturas recuperan su papel de mediadoras entre el alma y Dios. El alma trata de descubrir entonces el rastro de la grandeza divina y se siente remitida por ellas a la misma presencia del Amado. En él encuentra, finalmente, lo que deseaba y la fuente de la perfecta armonía de todas las cosas criadas. Este es el proceso escénico narrado en *Cántico* y *Llama*.

Purificado el → gusto y deleite de las cosas, “en esta canción comienza a caminar por la consideración y conocimiento de las criaturas al conocimiento de su Amado, Criador de ellas. Porque, después del ejercicio del conocimiento propio, esta consideración de las criaturas es la primera por orden en este camino espiritual para ir conociendo a Dios, considerando su grandeza y excelencia por ellas, según aquello del Apóstol (Rom 1, 20), que dice: ‘Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur’, que es como si dijera: Las cosas invisibles de Dios, del alma son conocidas por las cosas visibles criadas e invi-

sibles. Habla, pues, el alma en esta canción con las criaturas, preguntándoles por su Amado” (CB 4,1). Descubre en ellas el rastro de su presencia, concentrada en el hombre, “cuando [el Verbo] se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios, y, por consiguiente, a todas las criaturas en él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre” (CB 5,4).

Por eso va preguntando a las criaturas –primero a las irracionales y después a las racionales– por el Amado: “Y porque por estas criaturas racionales más al vivo conoce a Dios el alma, ahora por la consideración de la excelencia que tienen sobre todas las cosas criadas, ahora por lo que ellas nos enseñan de Dios; las unas interiormente por secretas inspiraciones, como lo hacen los ángeles; las otras exteriormente por las verdades de las Escrituras, dice: ‘De ti me van mil gracias refiriendo’, esto es: danme a entender admirables cosas de gracia y misericordia tuya en las obras de tu Encarnación y verdades de fe que de ti me declaran; y siempre me van más refiriendo, porque cuanto más quisieren decir, más gracias podrán descubrir de ti. Y todos más me llagan” (CB 7,6-7). Y dice que se “quedan las criaturas balbuciendo, porque no lo acaban de dar a entender” (ib. 10).

Pero el camino hacia Dios a través de las criaturas corre el peligro de torcerse, por la tendencia a apegarse a ellas. Por eso J. de la Cruz vuelve a insistir en las exigencias de purificación. Es el proceso purificador de *Cántico* y *Llama*, que presenta perfiles menos dramáticos que los de *Subida* y *Noche*, por estar ya aquí el alma más puesta en amor de Dios. La primera exigencia para hallar al Esposo, es salir de las cosas

según su afección: “Por tanto, el alma que le ha de hallar conviéndole salir de todas las cosas según la afección y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma, siéndole todas las cosas como si no fuesen” (CB 1,6). Y así –le dice al alma– “convendrá que para que tú le halles, olvidadas todas las tuyas y alejándote de todas las criaturas, te escondas en tu retrete interior del espíritu” (CB 1,9).

Asimismo, es necesario dar muerte al hombre viejo, apegado a las criaturas: “Lo que aquí el alma llama muerte es todo el hombre viejo, que es el uso de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad, ocupado y empleado en cosas del siglo, y los apetitos en gustos de criaturas” (LIB 2,29). De este modo, “vacío y purgado [el apetito espiritual] de toda criatura y afección de ella ... está templado a lo divino” (LIB 3,18).

Alcanzada por fin la meta de la unión, llega al conocimiento de las cosas en Dios y a poseerlas todas en Él: “Lo que aquí siente el alma [no] es como ver las cosas en la luz o las criaturas en Dios, sino que aquella posesión siente serle todas las cosas Dios” (CB 14,5). Ya el alma “está perdida en todas las cosas, y sólo está ganada en amor, no empleando ya el espíritu en otra cosa” (CB 29,1). Entonces “ya no busca [a Dios] por consideraciones ni formas ni sentimientos ni otros modos algunos de criaturas ni sentido” (CB 29,11), pues “todas las criaturas... en él tienen su vida y raíz” (CB 39,11).

En este estado se produce la revelación de Dios y de las demás cosas en Dios. El Santo la llama noticia “matutina” y “vespertina”. La primera “es conocimiento en el Verbo divino”; la llama “hermosura de la Sabiduría divina”. La

segunda “es sabiduría de Dios en sus criaturas y obras y ordenaciones admirables”; la llama “sabiduría menor, que es en sus criaturas y misteriosas obras; lo cual también es hermosura del Hijo de Dios, en que desea el alma ser ilustrada” (CB 36,6-7).

En *Llama* especifica más este conocimiento, llegando a decir que las conoce mejor en el ser de Dios que en ellas mismas: “Echa allí de ver el alma cómo todas las criaturas de arriba y abajo tienen su vida y duración en él ... Y, aunque es verdad que echa allí de ver el alma que estas cosas son distintas de Dios, en cuanto tienen ser criado, y las ve allí con él con su fuerza, raíz y vigor, es tanto lo que conoce ser Dios en su ser con infinita eminencia todas estas cosas, que las conoce mejor en su ser que en ellas mismas. Y éste es el deleite grande de este recuerdo: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa, y no la causa por los efectos, que es conocimiento trasero, y esotro es esencial” (LIB 4,5).

Así llega al descubrimiento de Dios como principio y raíz de todo movimiento: “Se le descubre con tanta novedad aquella divina vida y el ser y armonía de toda criatura en ella con sus movimientos en Dios parecele que Dios es el que se mueve y que tome la causa el nombre del efecto que hace ... Y es no porque ella se mueva, sino porque es el principio y raíz de todo movimiento; permaneciendo en sí estable, como dice luego, todas las cosas innova” (LIB 4,6).

Pero Dios no aparece sólo como principio del movimiento, sino que comunica su presencia: “Dios siempre se está así como el alma lo echó de ver, moviendo, rigiendo y dando ser y virtud

y gracias y dones a todas las criaturas, teniéndolas todas en sí virtual, presencial y sustancialmente, viendo el alma lo que Dios es en sí y lo que es en las criaturas en una sola vista, así como quien, abriéndole un palacio, ve en un acto la eminencia de la persona que está dentro, y ve juntamente lo que está haciendo” (LIB 4,7).

Este conocimiento de Dios y de todas las cosas en él aviva en el alma el deseo de la “beatífica transformación”. Comprende estos aspectos: “El primero dice que es la aspiración del Espíritu Santo de Dios a ella y de ella a Dios. El segundo, la jubilación a Dios en la fruición de Dios. El tercero, el conocimiento de las criaturas y de la ordenación de ellas. El cuarto, pura y clara contemplación de la esencia divina. El quinto, transformación total en el inmenso amor de Dios” (CB 39,2).

Conclusión. En el tema de la creación y de las criaturas está siempre presente, como tema de fondo, la relación del hombre con Dios, concebida ésta de una forma dinámica, a partir de las cosas creadas. Asimismo, está relacionado con el obrar natural y sobrenatural y con el proceso de purificación de la noche, en el que Dios hace sentir al hombre la desproporción absoluta de su ser. Guarda también relación con la teología mística y la unión con Dios, en la que el Dios excelso se hace cercano al hombre, se le comunica, y en él entra en comunión con la creación. → *Antropología, creador, criatura, Dios, mundo, teología.*

BIBL. — FRANCIS KELLY NEMECK *Receptividad. De San Juan de la Cruz a Teilhard de Chardin*, Madrid 1985, pp. 37-55; MIGUEL ANGEL DíEZ, “Nueve Romances: Glosa bíblica”, en *MteCarm* 99 (1991) 477-555; XAVIER PIKAZA, *El “Cántico espiri-*

tual” de san Juan de la Cruz. Poesía. Biblia. Teología, Madrid 1992, p. 95-183.

Ciro García

Criatura → Creación

Cristo → Jesucristo

Cruz de Cristo

Ni la cruz puede separarse de → Jesucristo, ni Cristo puede contemplarse sin cruz. Para un creyente, hablar de la cruz es hablar de “la cruz del Esposo Cristo”, o del “camino de la cruz del Esposo Cristo” (CB 3,5). Y hablar de Cristo es hablar de Cristo “crucificado”: “no busque a Cristo sin cruz” (Ct a Luis de S. Angelo, 1590), pues no existe el Cristo “sin cruz”. La cruz no es un accidente –¡aunque accidente glorioso, para él y para nosotros!– que le llega al final de la vida y que “termina” con él, sino que es la existencia de Jesús de Nazaret: es *el* Crucificado. De este Crucificado somos seguidores los cristianos. Por eso, en la “espesura de la cruz” hay que adentrarse si queremos llegar a la “espesura” de la resurrección y de la vida. Todo esto quiere decir que la cruz no es algo sectorial de Cristo o del cristiano, sino algo envolvente, identificador, coextensivo, en extensión y profundidad, con la vida de Jesús y con la nuestra.

Si no hay “Cristo sin cruz”, tampoco hay cristiano sin ella. No hay seguimiento de Jesús que no esté marcado de principio a fin por “su” cruz, por la cruz del Esposo Cristo, por el → *camino* de la cruz del → Esposo Cristo. La cruz es coextensiva a la vida cristiana. No se trata de tal o cual cosa, con una identidad objetiva bien precisa. La cruz es el

“espíritu” de quien asume la vida, *toda* la vida por unos motivos y unos objetivos bien determinados: los de Jesús de Nazaret.

I. “El camino de la cruz del Esposo Cristo”

Me parece muy oportuno empezar este apartado con una “definición” sanjuanista del cristiano que tiene como trasfondo justificatorio a Cristo, por lo tanto con fuerte apoyo evangélico. Escribe: “El que hace algún caso de sí no se niega ni sigue a Cristo” (S 3,23,2). La → “negación” evangélica, cristiana de sí es centramiento amoroso en Dios y su Reino, que comporta necesariamente, como reverso “no hacer caso de sí”. Esto es seguimiento de Cristo, y de Cristo crucificado, del hombre Jesús de Nazaret, “el dulcísimo Esposo de las fieles almas” (CB 40, 7).

Y puesto que Jesús es “el mensajero y los mensajes” (CB 6,7), el enseñante y lo enseñado, Persona y palabra, a su Persona y palabra recurrirá el Santo para “justificar” poderosamente su doctrina sobre “el camino de la cruz del Esposo Cristo” (CB 3,5). *Todo* en la vida de un cristiano es cuestión cristológica, confesión o negación de Jesús, conocimiento o desconocimiento de Quien se nos presenta como verdad y amor, amor de Dios al mundo, al mismo tiempo que como toda la verdad y amor, toda la respuesta de la criatura a Dios.

Lo comprendió bien J. de la Cruz y nos dejó explícita constancia de ello en tres pasajes, clara y decididamente cristológicos, recapituladores de su visión de la vida cristiana, los dos primeros presentados también como “puerta” de acceso a su personal visión del ser cris-

tiano; y otro, el último que presentaré, como colofón de una confesión sostenida de amor, expresión también de la única manera de acceder a la realización de cristificación de su existencia. “Sólo le queda una cosa que desear, que es gozarle perfectamente en la vida eterna” (CB 36, 2): entrar con él “en la espesura de la cruz”.

II. Un solo apetito

Se trata, como reza el título del capítulo 13 (de S 1) “de la manera y modo que se ha de tener para entrar en esta noche del sentido”. Amigo de brevedad y concisión, comido también por la urgencia de llegar adonde quiere llegar, a una participación más honda y radical, envolvente en la cruz de Cristo, o en la existencia crucificada del amor humanado de Dios, y consciente de que tiene “grave palabra y doctrina” (N 1,13,3), comienza el autor de *Subida* diciendo que va a dar “algunos avisos” (n.1). Da la impresión de que sin mucha gana y convencimiento, simplemente para “llenar” un poco la exposición: “porque parece quedaba muy corto y no de tanto provecho no dar luego algún remedio o aviso” (ib.). Se agranda esta impresión cuando el lector advierte que el grueso de los “avisos” nos llega por medio del trasvase de otro, breve, escrito: buena parte de la literatura que acompaña al dibujo de *El Monte Carmelo*. La brevedad, aumentada por la autocita, viene en cambio compensada sobre la conciencia que manifiesta el autor de su absoluta validez: “Estos avisos ... aunque son breves y pocos, yo entiendo que son tan provechosos y eficaces como compendiosos”. Por eso no duda en afirmar que “el que se qui-

siese ejercitar en ellos, no le harán ningunos, antes en éstos los abraza todos” (n. 2).

Puede herir la sensibilidad de algunos el tono “dogmático”, hiriente, provocador que adopta el Santo en la redacción de estos apotegmas en “verso”. Aquí, como en el texto que estudiaré a continuación, más que el tono interesa la lectura que hace de la vida de Jesús de Nazaret. Pues es esto de lo que se trata. E, indudablemente, es aquí donde nos convoca Juan de la Cruz. Nos envía al Evangelio para ver si y en qué medida *su* lectura del mismo y la propuesta espiritual que nos propone se sostienen o no confrontadas con la existencia y la palabra de Jesús. La urgencia “añadida” es que, según él en esto está en juego el cristianismo, la forma de vida nueva que Jesús ha inaugurado y llevado a plenitud en la historia. Y con carácter definitivo: él es “una Palabra suya (del Padre), que no tiene otra..., y no tiene más que hablar” (S 2,22,3). Tanto, “que Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar” (ib. 4).

Vuelvo al texto sanjuanista, y a las palabras con que abre estos avisos “breves y cortos”. Escribe con fuerza incontenible: “Lo primero, traiga un *ordinario* apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar, y haberse en todas las cosas como se hubiera él” (Av 159). Huelga cualquier comentario. El teólogo y artista del lenguaje ha logrado una formulación precisa. Centra nuestra atención en la persona de Jesús, una contemplación estable, contemplativa, amorosa. “Un ordinario apetito”. Más adelante nos dirá que “único”: “un solo deseo”.

Deseo fuerte, impetuoso, de enamorado.

Todavía no nos ha dicho nada de él. Pero ya nos adelanta que es “lo primero”, por lo tanto, lo más importante y decisivo, la perspectiva y el horizonte en que se ha de comprender todo lo que sigue, clave doctrinal y, por tratarse de una Persona que es el rostro humano de Dios, Tú entrañable y cálido. Por tanto, que baña de vida las duras, restallantes consignas que siguen, sin disminuir ni disimular su dureza, y, menos, su verdad. Nos apremia a considerar “su vida”. No quiere voluntarismos ciegos, tantas veces –¿o siempre?– suicidas, sino comportamientos alimentados racionalmente. Según su fórmula: “hay razón natural y ley y doctrina evangélica, por donde muy bastantemente se pueden regir” (S 2,21,4). La voluntad es buena cuando es racional.

Y “lo segundo”. Así introduce una serie escalonada de aplicaciones de “lo primero” para educar sentidos, pasiones y concupiscencia. Conexión que establece con seguridad y sin titubeos. “*Para poder bien hacer esto*, cualquier gusto que se le ofreciere a los sentidos, como no sea puramente para honra y gloria de Dios, renúncielo y quédese vacío de él por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto, ni le quiso, que *hacer la voluntad de su Padre*, lo cual llamaba él *su* comida y manjar” (Jn 4,34: S 1,13,4).

A quien vivió y aconsejó vivir a Cristo “desnudamente” (Ct 16), sin adornos que lo desfiguran y le quitan inmediatez y frescor, le basta ahora el recurso a la palabra del Maestro. Le sobran los comentarios sobre la comprensión de la misma. Por lo demás, no estamos ante un islote perdido en el

océano de los escritos sanjuanistas. Sin ir más lejos, capítulos atrás, y también con el soporte del texto lucano 14,33 en el que se nos dice de renunciar a todo si queremos ser sus discípulos, ya había escrito con su contundencia y seguridad acostumbradas: “Y esto está claro, porque la doctrina que el Hijo de Dios vino a enseñar fue el menosprecio de todas las cosas, para poder recibir el precio del espíritu de Dios; porque, en tanto que de ellas no se deshiciere el alma, no tiene capacidad para recibir el espíritu de Dios en pura transformación” (S 1,5,2).

Y terminará este capítulo, denso y de sencilla textura expositiva, con abundante soporte bíblico, con otra perentoria afirmación: “No consiente Dios a otra cosa morar consigo en uno”, que “sólo aquel apetito consiente y quiere que haya donde él está, que es guardar la ley de Dios perfectamente y llevar la cruz de Cristo sobre sí” (ib. 8).

Cuando aborde directamente el reordenamiento evangélico del amor, nos ofrece también el principio a cuya luz advierte que hay que entender todo lo que va a exponer a continuación. Con solemnidad, pero sin afectación, como una profesión de fe que le sale de sus entrañas de creyente, escribe: “Para todo ello conviene presuponer un fundamento, que será como un báculo en que nos debemos ir siempre arrimando. Y conviene llevarle entendido, porque es la luz por donde nos habemos de guiar en esta doctrina y enderezar en todos estos bienes el gozo a Dios, y es: que la voluntad no se debe gozar sino sólo de aquello que es gloria y honra de Dios, y que la mayor honra que le podemos dar es servirle según la perfección evangélica; y lo que es fuera de esto, es

de ningún valor y provecho para el hombre” (S 3,17,2).

“La honra y gloria de Dios” está en que el creyente viva “según la perfección evangélica”. Admitida esta premisa puede afrontarse con ánimo sereno la conclusión: lo que no es esto “es de ningún valor y provecho” para la persona. Para ser hay un camino. Y éste no es otro que Jesús, su buena nueva, el Evangelio.

Aplicará sin reservas estos principios en el acompañamiento espiritual de quienes se lo solicitan. Marcando bien la “cronología” y el contenido de la relación Dios-persona, escribe a una carmelita descalza: “Por eso la quiere Dios, porque la quiere bien, bien sola, con gana de hacerle él toda compañía”. Es Dios quien pone en movimiento el reloj de la relación amistosa con cada uno de nosotros: “nos quiere bien”. Y quien define bien el contenido y alcance: él quiere ser “toda compañía”. El único amor, todo el amor. Con esta insondable gracia por delante, y todavía hablando de Dios, la conclusión, que es también enorme gracia, no pesado, externo mandamiento, “porque la quiere Dios, la quiere bien sola”. Y continúa, ahora ya cambiando de sujeto, diciendo: “Será menester ... en poner ánimo en contentarse sólo con ella [la compañía del Dios]” (Ct a Leonor de S. Gabriel: 8.7.1589). Como Dios, en respuesta a su propuesta, hay que ser personas de un solo, totalitario amor. Qué duda cabe que se trata de un amor incluyente, no excluyente, amando todo lo que quiere Dios y como lo quiere Dios. En suma, un amor que nace y se alimenta de la fuente de la verdad y del amor.

Por aquí, por la verdad, conecto ya con el segundo texto en el que J. de la

Cruz nos entrega una exposición más amplia, dentro de su natural sobriedad, de su inteligencia del misterio de Cristo, que es tanto como decir, de la “ciencia de la cruz” de Cristo.

III. Cristo, amor crucificado

El capítulo cristológico (el 7 de S 2), que merecería estar en cualquier antología del género, es paralelo y juega el mismo papel clarificador que el que escribió poco antes –el 5º– sobre la unión: “entendido esto [qué es unión del alma con Dios] se dará mucha luz en lo que de aquí adelante diremos (4,8). Aquí, en el capítulo siete del libro segundo de *Subida*, apenas iniciada la exposición de la purificación que se requiere para la unión, J. va a explicar su radicalidad y, sobre todo, su fundamento, apelando a la doctrina y a la misma persona de Jesús. Unión y purificación son las dos caras de una misma moneda: la una incluye, exige y requiere la otra. Es éste el planteamiento que hizo en el capítulo anterior, el sexto, presentando las virtudes teológicas, en las que consiste la unión y el “vacío” “de todo lo que no es Dios” (S 2, 6,1-2; N 2,21), dimensión mística y ascética de la vida cristiana, en unidad indisoluble.

Y porque ahora va a hablar prevalentemente, por no decir exclusivamente, de la → “desnudez”, de “cuán angosto sea el camino que dijo nuestro Salvador que guía a la vida” (ib. 7,1), le urge poner al lector frente a frente con la palabra de Jesús y con él mismo. Nadie podrá dudar razonablemente de la preocupación sanjuanista por buscar en Cristo el apoyo y “justificación” de su doctrina sobre la necesaria purificación para la unión con Dios. En

estas páginas, densas y apretadas, viene a decirnos, como Pablo de Tarso, su comprensión del misterio de Cristo, de un Cristo crucificado, fundamento único de todo edificio que se bautice cristiano.

Al final del capítulo, terminando, “aunque no quisiera acabar de hablar en ello”, nos sorprende con una durísima afirmación: “Veo que es muy poco conocido Cristo de los que se tienen por sus amigos”. Y nos ofrece, a renglón seguido, unas brevísimas palabras, síntesis de toda su exposición. Nos dice: “Pues los vemos andar buscando en él sus gustos y consolaciones, amándose mucho a sí, mas no sus amarguras y muertes, amándole mucho a él” (12). De nuevo Cristo viene contemplado y presentado como la única clave de verificación de una propuesta espiritual cristiana. Pues Jesús es la respuesta de la criatura al amor que el Padre le otorga como gracia absoluta, que es absolutamente capacitadora de respuesta: un amor que lleva a la muerte “de todo lo que no es Dios”, muerte a sí y a sus cosas.

Inevitablemente, como no podía ser de otro modo, J. hará derivar el discurso hacia el amor “que es pasar de sí al Amado” (CB 26,14), que “es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios” (S 2,5,7). Sólo que aquí, en este capítulo séptimo, tiene un sabor más poderosa y cálidamente cristológico, es decir, un sabor con raíz biográfica de Quien “no buscó su propio agrado”.

Una tesis, con dos convergentes, complementarias expresiones, una realidad con dos caras, que cada una de las cuales puede expresar por sí sola, y que en la realidad no pueden darse por

separado. Aunque aplace para otro momento la expresión positiva del amor, la afirmación de la persona a la que se entrega incondicionalmente, con totalidad, no puede silenciar que éste es el suelo y la raíz del que se alimenta, y en la que cobra validez la dimensión negativa de “desnudez” y → negación, de cruz. En definitiva, entrar por la puerta angosta de Cristo significa “amar a Dios sobre todas” las cosas (ib. 2). En “esta senda de la perfección” “sólo Dios se busca y se granjea, sólo Dios es el que se ha de buscar y granjear” (ib. 3). Pero lo fuerte de su discurso va ahora en la dirección de lo que implica y exige esta opción por “solo Dios”. Y esto lo hace apoyándose en la palabra evangélica y contemplando la persona misma de Jesús.

Estos son los textos evangélicos de los que se sirve: Mc 8,34-35 (4), Jn 12,25 (6), 14,6 y 10,9 (8), Mt 20,22 y 11,30 (7). Apuntala en ellos su pensamiento, su visión personal del camino espiritual, y critica con fuerza la postura de algunos espirituales “que se tienen por amigos de Cristo”, pero que, según él, “huyen de ello [de la cruz de Cristo] como de la muerte” (5). Empiezo por esta crítica y continúo luego por la exposición de su doctrina.

Jesús habla a sus seguidores en el texto de Mc de “negarse a sí mismo” y de “tomar la cruz”. Los espirituales a los que se refiere J. “entienden que *basta*” para vivir este consejo de Jesús con “cualquiera manera de retiramiento y reformación en las cosas; y otros se *contentan* con en alguna manera ejercitarse en las virtudes y continuar la oración y seguir la mortificación”. (5; cf. 8). Ya en S 1,8,4 había hablado también de quienes “se cargan de extraordinarias

penitencias y otros muchos voluntarios ejercicios”, añadiendo también la coletilla “y piensan que les bastará para llegar a la unión. En Dichos sentenció: “Aunque obres muchas cosas, si no aprendes a negar tu voluntad y sujetarte, perdiendo cuidado de ti y de tus cosas, no aprovecharás en la perfección” (Av 7).

Aparecen en esta sentencia dos propuestas netamente diferenciadas: la primera, la de “algunos espirituales”, habla de “muchas cosas”, de “extraordinarias penitencias”. Piensan que esto basta. El Doctor místico dice que esto “es andar por las ramas” (S 2,7,8), “huir de imitar a Cristo” (ib.), y que, por lo tanto, “no aprovecharán en la perfección”. Y la segunda propuesta es la del santo carmelita, que ha sintetizado con estas palabras: “negar tu voluntad ... perdiendo cuidado de ti y de tus cosas” (Av 71). Es sobre lo que abunda en el capítulo que estudiamos. El camino cristiano es “desnudez y pobreza, o enajenación o pureza espiritual” (ib. 5), o “suma desnudez y vacío de espíritu” (3), o “viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es, interior y exterior” (ib. 11). Contrapone las dos propuestas ayudándonos así a una comprensión mejor de cada una. La primera es puro egoísmo; la segunda es amor. Aquélla hace a sus seguidores “enemigos de la cruz de Cristo”; ésta “es seguir a Cristo”.

Una lectura atenta del densísimo número cinco llevará al lector a una comprensión, como mínimo, de la fuerte convicción del Santo sobre lo que está en juego. Después podrá juzgar, y desde la luz que proyectan los textos bíblicos aducidos, sobre la validez de una y otra postura con relación a la “cruz de Cristo” en la vida cristiana.

Escribe el maestro que “la cruz pura espiritual y desnudez de espíritu pobre por Cristo” es “la aniquilación de toda suavidad en Dios”; y que “buscar a Dios en sí mismo es no sólo querer carecer de eso y de esotro por Dios, sino inclinarse a escoger por Cristo todo lo más desabrido, ahora de Dios, ahora del mundo; y esto es amor de Dios”. Mientras que “andar dulzuras y comunicaciones sabrosas en Dios” “no es negación de sí mismos y desnudez de espíritu”, antes es “buscarse a sí mismos en Dios, lo que es harto contrario al amor”.

El Santo identifica la “cruz” y el “amor”. Y una y otro con el seguimiento de Jesús. El amor es negación de sí, por cuanto es afirmación de otro como razón y centro de la propia vida. Y esta negación, “en que consiste la cruz pura espiritual”, “ha de ser una muerte y aniquilación” “en la estimación de la voluntad, en la que se halla toda negación”. Parfraseando los dos textos joaneos que cita, dice que “el que quiere *poseer* algo o buscarlo *para sí*, ése la perderá [su vida, su alma]”. Mientras que “el que renunciare por Cristo a todo lo que puede apetecer y gustar, escogiendo lo que más se parece a la cruz ... ése la ganará” (ib. 6).

Beber del cáliz del Señor, del que habla Mt 20,22, “es morir a su naturaleza, desnudándola y aniquilándola”, para poder caminar el camino de Jesús, “en el que no cabe más que la negación ... y la cruz, que es el báculo para poder arribar, por el cual grandemente se aligera y facilita” (ib. 7). Y continúa apoyándose en el texto del mismo evangelista, 11,30, que el yugo suave y ligero “es la cruz, que es determinarse de veras a

querer hallar y llevar trabajo en todas las cosas por Dios” (ib).

Todo esto que nos dice con el soporte de la palabra evangélica, lo refuerza presentándonos la Persona misma de Jesús: su vida es una muerte a lo sensitivo, “espiritualmente en su vida y naturalmente en su muerte”, en la que quedó “aniquilado en el alma sin consuelo y alivio alguno”. Pero en este momento “del mayor desamparo”, “hizo la mayor obra que en toda su vida”, que fue “reconciliar y unir al género humano por gracia con Dios” (ib. 11).

De este modo, su tesis de “que Cristo es el camino, y que este camino es morir” (ib. 9), adquiere un refrendo absoluto en la palabra y en la vida de Jesús, y, por eso, un alcance universal. Lo grita, más que lo dice: “Para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se aniquilare por Dios ... tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace”. Y líneas más abajo culmina su discurso con esta afirmación: “no consiste, pues, (el camino de Cristo) en recreaciones y gustos, y sentimientos espirituales, sino en una vida muerte de cruz” (ib. 11). El Santo emplea “aniquilación”, “aniquilar” once veces en este capítulo, cuatro de ellas referidas a Cristo (todas en el n. 11) y siete para designar la “cruz”, el “camino” del cristiano (cf. CB 26,17).

Pienso que podemos concluir que este capítulo siete es el manifiesto más radical del estatuto del cristiano, porque antes de su Maestro: la cruz. Lo que está aquí en juego es una lectura en profundidad, radical de la vida y de la palabra de Jesús. Si J. de la Cruz acierta o se equivoca todo su sistema doctrinal, y su misma vida, se sostiene o se

hunde. Es clara su intención a la hora de escribir este capítulo, como lo advierte en el primer número: “que no se maravillen del vacío y desnudez” de la que hablará como camino de la → unión.

IV. Espesura de la cruz, espesura de la vida

J. de la Cruz es consciente y sabedor de las resistencias inmensas que hay en nosotros a la “cruz”, es decir, al “amor” (CB 36, 10-13). Dios comienza a probar a quienes andan “crecidillos” en la vida espiritual. De estos dice el Santo que “están inclinados a estos gustos ... y son muy flojos y remisos en ir por el camino áspero de la cruz” (N 1,6,7); y que, “en ofreciéndoseles algo de esto sólido y perfecto ... huyen de ello como de la muerte” (S 2,7,5). Son personas que “se ofenden de la cruz”, “en que está el deleite del espíritu” (N 1,7,4).

En la *Llama* se pregunta por qué hay “tan pocos que lleguen a tan alto estado de perfección de unión con Dios”. Y la respuesta es escueta, nítida: porque “hay pocos vasos que sufran tan alta y subida obra”. Por ello, Dios, “no hallándolos fuertes y fieles en aquello poco ... no va adelante en purificarlos”. Pues para esto “era menester mayor constancia y fortaleza” (2,27).

Una constancia y fortaleza que Dios, condescendiente, con paciente amor se empeña en engendrar en nosotros, para que podamos comer el manjar “más fuerte y sólido de los trabajos de la cruz de su Hijo, a que él querría echasen mano más que a otra alguna cosa” (S 2,21,3). En *Llama*, en una exclamación vibrante, sale al paso de quienes andan detrás de sus gustos diciéndoles que, “si supiereis cuánto os

conviene padecer ... en ninguna manera buscaríais consuelo, ni en Dios ni en las criaturas; mas antes llevaríais la cruz, y, puestos en ella, querríais beber allí la miel y el vinagre puro ... viendo cómo, muriendo así al mundo y a vosotros mismos, viviríais a Dios en deleites de espíritu” (2,28). Y habla de la “paciencia y fidelidad” y “constancia” para sufrir “en lo exterior” para que “pusiese Dios los ojos en vosotros para purgaros y limpiaros más adentro con algunos trabajos espirituales más de adentro, para daros bienes más adentro”, que es “una señalada merced de tentarlos más adentro, para aventajarlos en dones y merecimientos” (ib. 28), y “para levantarlos todo lo que puede ser” (ib. 29).

Hacer el camino de la cruz del Esposo Cristo es antes que nada gracia, “aventajada merced”. Pero también empeño fiel de quien percibe esa gracia. Así lo expresa el Santo en CB 3. “El alma que de veras a Dios ama, no empereza hacer cuanto puede por hallar al Hijo de Dios, su Amado” (3,5); y hace esto “confiada del amor y favor de él”, para liberarse de todo lo que impide “el camino de la cruz del Esposo Cristo” (5). Con el mismo lenguaje y con la misma fuerza se expresa en CB 29: “que, estando enamorada / me hice perdidiza, y fui ganada”: “El que anda de veras enamorado, luego se deja perder a todo lo demás ... A sí mismo, no haciendo caso de sí en ninguna cosa sino del Amado”, y “a todas las cosas, no haciendo caso de todas sus cosas sino de las que tocan al Amado” (ib. 10). Una vez más J. de la Cruz contrasta su planteamiento con el de “algunos espirituales” que “se tienen por los de muy allá”, pero que “nunca se acaban de perder en algunos puntos ... para hacer las

obras perfectas y desnudas *por Cristo*”, “pues no están perdidos a sí mismo en el obrar”. Sentencia: “no viven en Cristo de veras” (ib. 8).

Pero el amor, que es siempre el que redime el dolor y levanta la cruz como trofeo de victoria, y convierte todo en gracia, en “ganancia” para sí y para todos, necesita él mismo purificarse, redimirse del egoísmo, hasta en sus raíces más profundas. El amor es un grito callado y denso, impetuoso de “entrar más adentro”. De entrar con el mismo Cristo. “Entremos más adentro en la espesura”. Una cruz compartida por un “nosotros” solidario. Es lo que canta y cuenta el poeta y teólogo en *Cántico* 36, con la que empieza la última etapa del proceso místico, la aspiración de glorificación, cuando la vida se concentra en un deseo, como anota: “Sólo le queda una cosa que desear, que es gozarle perfectamente en la vida eterna” (lb. 2). Deseo que traduce: “transfórmame y aseméjame en la hermosura de la Sabiduría divina” (7). Un deseo que se acelera por momentos: “cuanto más ama, más adentro de ellas (las maravillas del Verbo encarnado) apetece entrar” (CB 36.9). Insiste en que “muere en el deseo de entrar” (CB 36,11) y en que “se olgaría de morir muchas veces por satisfacerle” (N 2,13,4). Movimiento que va en aumento, “porque esta espesura de sabiduría y ciencia de Dios es tan profunda e inmensa, que ... siempre puede entrar más adentro”.

En esta estrofa 36 dice más todavía: que con tal de entrar más adentro en ese conocimiento amoroso de Dios, “le sería grande consuelo y alegría entrar por todos los aprietos y trabajos del mundo ... y por las angustias y trances de la muerte, por verse más adentro en

su Dios” (11). Esto no es teoría. Es historia “pasada”. Es lo que cuenta e interpreta en el libro segundo de *Noche*. Escribe: “Se anda siempre tras su Dios con espíritu de padecer por él” (19,4). Camino que “es más seguro y aún más provechoso” (16,9), “porque le es medio para entrar más adentro en la espesura del deleite” (CB 36,12).

Y así lo explica en los últimos números de la declaración del quinto verso de esta estrofa: “Por esta espesura... se entiende harto propiamente la espesura y multitud de trabajos y tribulaciones en que desea el alma entrar”. Y termina con una exclamación que le arranca de lo más hondo de su conciencia cristiana, de su visión del “misterio de Cristo”: “¡Oh, si se acabase ya de entender cómo no se puede llegar a la espesura y sabiduría de las riquezas de Dios ... si no es entrando en la espesura del padecer de muchas maneras, poniendo en eso el alma su consolación y deseo! ¡Y cómo el alma que de veras desea sabiduría divina, desea primero el padecer, para entrar en ella, en la espesura de la cruz”. Y después de citar Ef 3,17-19, termina: “Porque, para entrar en estas riquezas de su sabiduría, la puerta es la cruz” (13).

Así se juntan, en la experiencia del deseo, y en la realidad, el entrar más adentro en el conocimiento amoroso, vivencial del misterio de Dios manifestado en Cristo, y el entrar más adentro en el misterio de la cruz, dos “espesuras” que se unen en la Persona de Jesús, que el Padre nos ha dado “por hermano, compañero y maestro, precio y premio” (S 2,22,5). Y así se unen necesariamente en cada persona.

No es un principio “ideológico” del que parte. Es una conclusión a la que

llega, y no desde unas premisas más o menos fundamentadas, sino desde la lectura que hace de la vida de Jesús. Participar en la cruz de Cristo, “pasar por esta puerta de la cruz”, no es una opción entre otras que puede tomar un cristiano; es *una gracia* que se nos otorga para *poder* participar en la “misma hermosura del Verbo” (ib. 5). “La espesura de la cruz” es uno de esos bienes que tenemos en común con Jesús por vocación, y que llega de hecho a ser realidad, en todo el esplendor de realización, en la culminación del proceso: “De donde las almas esos mismos bienes poseen por participación que él por naturaleza; por lo cual verdaderamente son dioses por participación, iguales y compañeros suyos de Dios” (CB 39,6). “Iguales y compañeros”, también en el camino conduce a esa explosión de gloria: la cruz.

Conclusión

A mediados de 1589 J. de la Cruz escribe a la priora de la nueva comunidad de Córdoba: “Den a entender lo que profesan, que es a Cristo desnudamente”. Y exhortándoles a que tomen “muy de nuevo el camino de la perfección... con voluntad robusta”, les concretiza este camino: “Sigán la mortificación y penitencia, queriendo que les cueste algo este Cristo, y no siendo como los que buscan su acomodamiento y consuelo, o en Dios o fuera de él; sino el padecer en Dios, y fuera de él en silencio y esperanza y amorosa memoria” (Ct a María de Jesús: 18.7.1589). El Santo sabe muy bien que “esta vida, si no es para imitarle, no es buena”. Y que “imitarle” es desear “hacerse en el padecer algo semejante a este gran Dios nues-

tro, humillado y crucificado; pues que esta vida, si no es para imitarle, no es buena” (Ct a Ana de Jesús: 6.7.1591). Por eso, cualquiera que “le persuadiere ... alguna doctrina de anchura, aunque la confirme con milagros, no la crea ni abrace ... no busque a Cristo sin cruz” (Ct a Luis de S. Angelo, 1590).

De su preocupación por pautar el comportamiento propio y ajeno, de “medirse” siempre con Jesús da buen testimonio también el consejo que ofrece a una comunidad de descalzas: “Sirvan a Dios..., siguiendo sus pisadas de mortificación en toda paciencia, en todo silencio y en todas ganas de padecer, hechas verdugos de sus contentos, mortificándose si por ventura algo ha quedado por morir que estorbe la resurrección interior del espíritu” (Ct del 18.11.1586). Cristo tiene que “costar algo” (Ct del 18.7.1589).

¿No es ésta su “doctrina sustancial y sólida”, la del misterio y ciencia de la cruz, frente a la de los “espirituales que gustan ir por cosas dulces y sabrosas a Dios?” (S pról. 8). Si esto es así, como lo pienso, ¿no nos sitúa J. de la Cruz, no sitúa *todo* el mensaje cristiano en el centro de la pasión-muerte-resurrección de Jesús, paradigma y parábola de la de toda persona? “Ame mucho los trabajos y téngalos en poco por caer en gracia al Esposo, que por ella no dudó en morir” (Av 93) “¿Qué sabe quien no sabe padecer *por* Cristo?” (Av 186). Y *como* Cristo. → ***Aprieto, calvario, dolor, noche oscura, padecimiento, pena, sufrimiento, tormento, tribulación, tristeza.***

BIBL. — EULOGIO PACHO, “La ‘croce’ nella mistica di san Giovanni della Croce e di san Paolo della Croce”, en AA.VV., *La sapienza della Croce*, II, Torino, 1976, p. 181-196; ALFONSO BALDEÓN, “El camino de la cruz del Esposo Cristo (La otra cara

del Cántico Espiritual)", en *MteCarm* 97 (1989) 17-37; SECUNDINO CASTRO, "Cristo vivo en san Juan de la Cruz", en *RevEsp* 49 (1990) 439-474; GIUSEPPE FURONI, "S. Giovanni e il mistero della Croce", en *Quaderni Carmelitani* 7 (1990) 161-185; J. DAMIÁN GAITÁN, "El camino de la cruz. Transfiguración del hombre sanjuanista", en *RevEsp* 53 (1994) 43-118; LUCINIO RUANO, *El misterio de la Cruz. Comentario al poema de san Juan de la Cruz 'Un pastorcico'*, Madrid, BAC, 1994.

Maximiliano Herráiz

Cuerpo → Alma, antropología, hombre

Cuerpo del Santo → Sepulcro

'Cuevas'

Tiene presencia muy reducida en las páginas sanjuanistas, pero ofrece la particularidad de convertirse en un símbolo espiritual para designar las virtudes. En este sentido aparece únicamente en el *Cántico espiritual*, ya que la única vez que emplea la palabra en *Subida* (3,42,2) se toma en sentido real de celda o → caverna.

Cuando las virtudes alcanzan su grado de madurez en el estado de unión con Dios guardan al alma de todo peligro, como hacen las cuevas de los leones. Explica así J. de la Cruz la transposición metafórica: "Las cuevas de los leones están muy seguras y amparadas de todos los animales; porque temiendo ellos la fortaleza y osadía del león que

está dentro, no sólo no se atreven a entrar, mas ni aun junto ella osan parar. Así cada una de las virtudes cuando ya las posee el alma en perfección, es como una cueva de leones para ella, en la cual mora y asiste el esposo Cristo, unido con el alma en aquella virtud y en cada una de las demás virtudes como fuerte león" (CB 24,49).

Invirtiendo los elementos y miembros de la atrevida metáfora el alma se vuelve fuerte león en su cueva, de manera que protegida por las "cuevas-virtudes" nadie la puede molestar, ni siquiera el demonio. Por eso puede completar el simbolismo del "lecho florido" del alma afirmando que está "enlazado de cuevas de leones", es decir, de "cuevas de virtudes". Cuando el alma llega a la perfección, "de tal manera están travadas entre sí las virtudes y unidas y fortalecidas entre sí unas con otras, y ajustadas en una acabada perfección del alma, sustentándose unas con otras, que no queda parte abierta ni flaca, no sólo para que el demonio pueda entrar, pero ni aún para que ninguna cosa del mundo, alta ni baja, la pueda inquietar ni molestar ni mover" (CB 24,5). → *Agujero, cavernas, seno*.

Eulogio Pacho

Culpa → *Pecado*

Culto (del Santo) → Glorificación