



Ecija

Provincia y diócesis de → Sevilla, gozó de antigua y numerosa presencia carmelitana iniciada con la fundación de religiosos en 1436, prolongada con la de Descalzos (19.9.1591) y Descalzas (21.4.1636). Por esta presencia, y por ser paso casi obligado en los caminos de Andalucía, J. de la Cruz hubo de transitar por allí en más de una ocasión en los viajes de Córdoba-Sevilla. No han quedado recuerdos concretos y precisos de esos desplazamientos (cf. HCD 7, 122-123 y 9, 662-684).

Edith Stein → Teresa Benedicta de la Cruz, S.

Ejercicio/s

Juan de la Cruz establece diferencia entre *ejercicio* y *ejercicios*, no tanto en la literalidad cuanto en lo contextual. Apela con frecuencia al uso de sinónimos e imágenes variadas para referirse a uno y a otros. Los más próximos son: camino, puerta, → búsqueda, seguimiento, servicio y acto, con sus correspondientes verbos; también obra-obrar,

y el genérico hacer, entre otros vocablos.

I. Ejercicio y ejercicios

El *ejercicio* por antonomasia no indica un determinado número de prácticas espirituales; abarca todo lo que el hombre ha de hacer si quiere alcanzar la perfección; su referencia directa está en el texto evangélico de Mc 8, 34-35, comentado por el Santo en *Subida* (2,7). Este capítulo es como el eje de todo ejercicio del espíritu, y encierra “aquella tan admirable doctrina, no sé si diga tanto menos ejercitada de los espirituales cuanto les es más necesaria, la cual, por serlo tanto y tan a nuestro propósito, la referiré aquí toda y declararé según el germano y espiritual sentido de ella” (S 2,7,4). Prosigue el Santo: “¡Oh, quién pudiera aquí ahora dar a entender y a ejercitar y gustar qué cosa sea este consejo que nos da aquí nuestro Salvador de negarnos a nosotros mismos, para que vieran los espirituales cuán diferente es el modo que en este camino deben llevar del que muchos de ellos piensan! Que entienden que basta cualquier manera de retiramiento y reformation en las cosas; y otros se

contentan con en alguna manera ejercitarse en las virtudes y continuar la → oración y seguir la → mortificación, mas no llegan a la → desnudez y pobreza, o enajenación o pureza espiritual ... porque el verdadero espiritual antes busca lo desabrido en → Dios que lo sabroso, y más se inclina al padecer que al consuelo, y más a carecer de todo bien por Dios que a poseerle, y a las sequedades y aflicciones que a las dulces comunicaciones, sabiendo que esto es seguir a → Cristo y negarse a sí mismo, y esotro, por ventura, buscarse a sí mismo en Dios, lo cual es harto contrario al amor. Porque buscarse a sí en Dios es buscar los regalos y recreaciones de Dios; mas buscar a Dios en sí es no solo 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” (S 2,7,4-5.8).

El proceso espiritual aparece así como un empeño permanente de recorrer → “el camino” que lleva a Dios “con ejercicios y obras exteriores” animadas por la disposición interior, que se define, a su vez, “el ejercicio que interiormente estas almas hacen con la voluntad” (CB 25,5).

Al describir el sendero de la perfección evangélica (S 1,13) reafirma el Santo la relación permanente, que existe, según él, entre el “ejercicio de seguir a Cristo” y las prácticas concretas de cada caso y momento. Los cuatro avisos fundamentales, “aunque son breves y pocos, yo entiendo que son tan provechosos y eficaces como compendiosos, de manera que el que de veras se quisiese *ejercitar* en ellos, no le harán falta otros ningunos, antes en éstos los abrazará todos” (S 1,13,2). El primer aviso y

más importante ejercicio es fundamento de todo lo que se sigue y reafirmación de lo precedente: “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” (S 1,13,3; S 2,29,9). El reiterado *procure* de este capítulo es básico en la pedagogía sanjuanista y refunde la mayoría de los Avisos del Santo.

El criterio fundamental que ha de guiar en el “ejercicio espiritual”, según el Santo, reza así: “El camino y subida para Dios sea un ordinario cuidado de hacer cesar y mortificar los apetitos” (S 1,5,4 y 7; cf. LIB 2,28). Por desgracia, según él: “Son muy pocos los que sufren y perseveran en entrar por esta puerta angosta, y por el camino estrecho que guía a la vida” (S 2,7,11; N 1,11,4; N 2,16,9; CB 36,13; CB 37,4; LIB 2,27).

II. Graduación y modalidades

Antes de que el alma llegue al matrimonio espiritual “primero se ejercita en los trabajos y amarguras de la → mortificación, y en la → meditación de las cosas espirituales ... Después entra en la vía contemplativa, en que pasa por las vías y los estrechos del amor” (S 2,14,7-8; CB 22,3; LIB 3,32). Experimenta el ejercicio interior de la noticia general amorosa, sin que haya de dejar la meditación (S2,13,7; 15,1; 15,5; N 1,10,3-4; LIB 3,33.35). Es el momento del sosiego y la quietud. Esto es todo su hacer, “para no estorbar y perder los bienes que Dios por medio de aquella paz y ocio del alma está asentando e imprimiendo en ella” (N 1,10,5). Habrá que estar alerta a las señales indicado-

ras de que se ha llegado a este estado (S 2,13,3,6). Para esto ha de perderse a sí misma progresivamente según Mt 16, 25 (CB 29,11).

Los primeros ejercicios concretos que se recomiendan al espiritual deben orientarse al dominio de lo sensible, es decir: “el ejercicio de los sentidos y fuerza de la sensualidad” (S 3,26,4), porque de este modo “han de crecer y aumentar las otras fuerzas contrarias” (S 3,26,4). La propuesta contiene una aparente paradoja. El ejercicio de los sentidos exteriores e interiores es impedimento para el progreso espiritual, pues “cuanto ellos de suyo más se ponen en ejercicio, tanto más estorban” (CB 16,11), como deduce el Santo de la autoridad paulina (1 Cor 2,14). Estando así las cosas, lo correcto sería frenar el ejercicio de los sentidos. Se resuelve la paradoja teniendo en cuenta el doble sentido que atribuye el Santo en este contexto al término ejercicio, distinguiendo entre su simple mecanismo físico y su actuación espiritual. Se expresa así: “Como quiera que el ejercicio de los sentidos y fuerza de la sensualidad contradiga ... a la fuerza y ejercicio espiritual, de aquí es que menguando y acabando las unas de estas fuerzas, han de crecer y aumentarse las otras fuerzas contrarias, por cuyo impedimento no crecían” (S 3,26,4).

De hecho, “las cosas del sentido y el conocimiento que el espíritu puede sacar por ellas son ejercicio de pequeño” (S 2,17,6). Contradecir la vida del sentido acarrea “una grande disposición para recibir bienes de Dios y dones espirituales” (S 3,26,4). Desfallecer a las cosas que no son Dios es el primer grado en la escala del amor (N 2,19,1).

La “vida espiritual perfecta, que es posesión de Dios por → unión de amor ... se alcanza por la mortificación de todos los vicios y apetitos y de su misma naturaleza totalmente; y hasta tanto que eso no se haga, no se puede llegar a la perfección de esta vida espiritual de unión con Dios” (LIB 2,32). El ejercicio de la mortificación y del padecer se ha de preferir al de otros ejercicios y penitencias para con la mitad de empeño y tiempo aprovechar más (S 1,8,4; LIB 2,25). Porque “todo uso de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad, ocupado y empleado en cosas del siglo, y los apetitos y gustos de criaturas” (LIB 2,33) es ejercicio del hombre viejo.

III. Las virtudes, ejercicio permanente

En cualquier estadio de la vida espiritual el ejercicio de las → virtudes es imprescindible. Las virtudes son el mayor servicio que un alma puede hacer a Dios (CB 16,1). Lo percibe el alma cuando en la 3ª canción del *Cántico* canta: “Iré por esos montes y riberas”, que comenta el Santo: “Por los montes, que son altos, entiende aquí las virtudes: lo uno, por la alteza de ellos; lo otro por la dificultad y trabajo que se pasa en subir a ellas, por las cuales dice que irá ejercitando la vida contemplativa. Por las riberas, que son bajas, entiende las mortificaciones, penitencias y ejercicios espirituales, por las cuales también dice que irá ejercitando en ellas la vida activa, ... porque, para buscar a lo cierto a Dios y adquirir las virtudes, la una y la otra son menester ... Esto dice, porque el camino de buscar a Dios es ir obrando en Dios el bien y mortificando en sí el mal” (CB 3,1-2; 3,4).

En otro lugar afirma el Santo: “Las virtudes por sí mismas merecen ser amadas y estimadas ... y ejercitarlas por lo que son en sí y por lo que de bien humana y temporalmente importan al hombre” (S 3,27,3). Son el medio idóneo para encontrar a Dios: “el que [a Dios] busca por el ejercicio y obras de las virtudes, dejado aparte el lecho de sus gustos y deleites, éste le busca de día, y así le hallará” (CB 3,3). Pues “el que quiere ... aprovechar en las virtudes y gozar de la consolación y suavidad del Espíritu Santo, no, no podrá si no procura ejercitar con grandísimo cuidado los cuatro avisos siguientes, que son: resignación, mortificación, ejercicio de virtudes, soledad corporal y espiritual” (*Avisos a un religioso* 1, 2 y 5). También se ha de tener en cuenta que las virtudes “que se adquieren ... con trabajo por la mayor parte son más escogidas y esmeradas y más firmes que si se adquiriesen sólo con el sabor y el regalo del espíritu, porque la virtud en la sequedad y dificultad y trabajo echa raíces” (CB 30,5; 22,7).

El ejercicio virtuoso ataja además la sequedad de espíritu (CB 17,2), ya que las virtudes se generan por los actos de amor (CB 30,4). El acto virtuoso “produce en el alma y cría juntamente suavidad, paz, consuelo, luz, limpieza y fortaleza” (S 1,12,5). Las virtudes son escudos que vencen los vicios y defensa; así como premio y corona del trabajo (CB 24,9). El ejercicio de las virtudes se alcanza en la experiencia de la noche (N 1,13,6): “Nace el amor al prójimo, porque los estima y no los juzga como antes solía cuando se veía a sí con mucho fervor y a los otros no” (N 1,12,8). La obediencia como virtud concreta obra en este momento de la

noche: “Como se ven tan miserables, no sólo oyen lo que les enseñan, mas aun desean que cualquiera los encamine y diga lo que deben hacer” (N 1,12,9). Si la noche purificadora alcanza sus frutos es porque en ella operan las virtudes en conjunto: “La paciencia y longanimidad, que se ejercita bien en estos vacíos y sequedades, sufriendo el perseverar en los espirituales ejercicios sin consuelo y sin → gusto. Ejercítase la caridad de Dios, pues ya no por el gusto atraído y saboreado que halla en la obra es movido, sino sólo por Dios. Ejercita aquí también la virtud de la fortaleza, porque en estas dificultades y sinsabores que halla en el obrar saca fuerzas de flaquezas y así se hace fuerte. Y finalmente, en todas las virtudes, así teologales como cardinales y morales, corporal y espiritualmente se ejercita el alma en estas sequedades” (N 1,13,5).

IV. En el centro, la caridad

Naturalmente la caridad es la que da valor y consistencia a las demás virtudes, incluso en la función purificativa: “Ni más ni menos, vacía y aniquila las afecciones y apetitos de la voluntad de cualquier cosa que no es Dios, y sólo se los pone en él; y así esta virtud dispone esta potencia y la une a Dios por amor. Y así, porque estas virtudes tienen por oficio apartar al alma de todo lo que es menos que Dios, le tienen consiguiientemente de juntarla con Dios” (N 2,21,11; N 2,19,2,3).

La centralidad de la caridad es reafirmada por el Santo de muchas maneras. “En el amor se asientan y conservan las virtudes; y todas ellas, mediante la caridad de Dios y del alma se ordenan y ejercitan entre sí” (CB 24,7). “Todas

estas virtudes están en el alma como tendidas en amor de Dios, como en sujeto en quien bien se conservan ... porque todas y cada una de ellas están siempre enamorando al alma de Dios, y en todas las cosas y obras se mueven con amor a más amor de Dios” (CB 24,7). La obra por excelencia del alma es amar a Dios como perfección y cumplimiento de los trabajos padecidos (CB 9,7). Las obras que hace por Dios, ni las esconde con vergüenza, no se afrenta por ellas ante el mundo, pero, sobre todo, “el alma con ánimo de amor, antes se precia de que se vea” (CB 29,7).

Para llegar a esta pureza y llaneza en el amor a Dios, el alma ha tenido que abandonar los gustos y sabores, incluso los que le proporcionaban los ejercicios y obras espirituales (N 1,13,12; CB 29,1). Para J. de la Cruz la “única cosa necesaria” del Evangelio (Lc 10,42) consiste en “la asistencia y continuo ejercicio de amor en Dios ... así en la vida activa como en la contemplativa”. Llegada el alma al estado de unión “no le es conveniente ocuparse en otras obras y ejercicios exteriores que le puedan impedir un punto de aquella asistencia de amor en Dios, aunque sean de gran servicio de Dios, porque es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas otras obras juntas” (CB 29,1-2).

En el estado de perfección que se puede adquirir en esta vida, hay un momento en que amar es el único ejercicio: el alma no deja nada para sí; toda su capacidad y habilidad, todas las potencias se emplean en el servicio del Esposo; no se ocupa en otras cosas ajenas a Dios (CB 27,8; 28,2-3; 28,8-9).

Es lo que llama el Santo ‘caudal del alma’ que, ahora en este estado privilegiado, hasta en los primeros movimientos obra en Dios y por Dios (CB 28,5). “Todo el ejercicio de la parte espiritual y de la parte sensitiva, ahora sea en hacer, ahora en padecer, de cualquier manera que sea, siempre la causa más amor y regalo de Dios ...; y hasta el mismo ejercicio de oración y trato con Dios ... ya todo es ejercicio de amor” (CB 28,9). Más adelante, cuando Dios ha levantado el alma a la unión de amor, lo único deseable es “emplear el alma y ejercitar en las propiedades que tiene el amor” (CB 36,3).

V. Ejercicios y actividades

El ejercicio de la virtud de la humildad lleva consigo la tarea del conocimiento propio y el vencimiento del primer vicio capital que es la soberbia espiritual, siendo el conocimiento propio el ayo que educa en la humildad (N 1,12,7; 13,1). El conocimiento de sí consiste, según J. de la Cruz en “no se andar ya a deleites y gustos, y fortaleza para vencer las tentaciones y dificultades” (CB 4,1; 3,10), “sólo entendiendo en ir por los montes y riberas de virtudes” (CB 4,1) Este trabajo de conocerse bien a sí mismo es condición y el primer peldaño para ir al conocimiento de Dios, que es el fundamento (N 1,12,5), no sólo en los principios del camino espiritual sino en la consolidación de la vida de perfección (N 2,18,4). Es propio de la consideración y discurso racional del alma el ejercitarse en el propio conocimiento. El de las criaturas es el segundo escalón (CB 4,1). La → noche con sus sequedades y vaciamiento de las potencias, sitúa al hombre en el lugar

que le conviene “al conocer de sí la bajeza y miseria que en el tiempo de prosperidad no echaba de ver” (N 1,12,2).

En la óptica sanjuanista también puede extenderse el concepto de ejercicio espiritual a ciertas actividades, que “provocan o persuaden a servir a Dios”, por lo que se consideran “bienes provocativos” (S 3,45). Tales pueden considerarse los predicadores y directores espirituales. El ejercicio de la predicación tiene dos vertientes según J.: la de los predicadores y la de los oyentes. “A los unos y a los otros no falta que advertir cómo han de guiar a Dios el gozo de su voluntad ... acerca de este ejercicio” (S 3,45,1). Ha de buscarse el aprovechar al pueblo. La vanidad es mala arte para encaminar y hacer crecer la fe de los oyentes. Conviene tener presente que el ejercicio de la predicación “es más espiritual que vocal; porque, aunque se ejercita con palabras de fuera, su fuerza y eficacia no la tiene sino del espíritu interior” (S 3,45,2). Por lo que respecta al oyente, el Santo avisa que, si se inclina hacia lo sabroso del ropaje del lenguaje “muy poco o nada de jugo pega a la voluntad; porque comúnmente se queda tan floja y remisa como antes para obrar” (S 3,45,4).

También advierte a los ministros de la palabra que los hombres no se van a convertir, precisamente, por sus muchos sermones y obras exteriores. A ellos les recomienda sin paliativos que gasten la mitad del tiempo “en estarse con Dios en oración ... Cierto, entonces harían más y con menos trabajo con una obra que con mil, mereciéndolo su oración, y habiendo cobrado fuerzas espirituales en ella; porque de otra manera todo es martillar y hacer poco menos

que nada ... las buenas obras no se pueden hacer sino en virtud de Dios” (CB 29,3).

El Santo tiene una palabra de advertencia a los directores de espíritus, acerca de los ejercicios en que han de encaminar a sus dirigidos: “Han de enderezar [a las almas] en la perfección por la fe y la ley de Dios ... Y conforme al camino y espíritu por donde Dios las lleva, procuren enderezarlas en mayor soledad y tranquilidad y libertad de espíritu, dándoles anchura para que no aten el sentido corporal y espiritual a cosa particular interior ni exterior, cuando Dios las lleva por esta soledad, y no se penen ni se soliciten pensando que no se hace nada; aunque el alma entonces no lo hace, Dios lo hace en ella. Procuren ellos desembarazar el alma y ponerla en soledad y ociosidad, de manera que no esté atada a alguna noticia particular de arriba o de abajo, o con codicia de algún jugo o gusto, o de alguna otra aprehensión, de manera que esté vacía en negación pura de toda criatura, puesta en pobreza espiritual. Y esto es lo que el alma ha de hacer” (LIB 3,46). Un poco antes ha escrito el Santo acerca de la ineptitud de algunos maestros espirituales que no saben ejercitar convenientemente a las almas que van pasando del estado de principiantes al de aprovechados (LIB 3, 53). Los ejercicios en que ha de entrenar el alma son, además de lo dicho en el texto citado anteriormente, “desprecio del mundo y mortificación de sus apetitos”, –que es oficio de desbastador– “o, cuando mucho, entallador, que será ponerla en santas meditaciones, y no sabes más, ¿cómo llegarás esa alma hasta la última perfección de delicada pintura ... en la obra que Dios en ella ha de ir haciendo?

... Porque ¿en qué parará, ruégote, la imagen si siempre has de ejercitar en ella no más que el martillar y desbatar, que en el alma es el ejercicio de las potencias?” (LIB 3,58).

No puede cerrarse la consideración sobre el ejercicio de las virtudes sin recordar un principio fundamental, bien destacado por J. de la Cruz: las virtudes “no las puede obrar el alma ni alcanzarlas a solas sin la ayuda de Dios, ni tampoco las obra Dios a solas en el alma sin ella” (CB 30,6; 31,4; 24,3).

Tampoco se olvida el Santo de recordar que el ejercicio habitual y perseverante de la virtud ahuyenta al demonio, pues el alma entrada en el “escondrijo del interior recogimiento con el Esposo, donde ella, estando ya tan puesta, está tan favorecida, tan fuerte, tan victoriosa, con las virtudes que allí tiene ... con grande pavor [el adversario del alma] huye muy lejos y no osa parecer; y porque también, por el ejercicio de las virtudes ... de tal manera le tiene ahuyentado y vencido el alma” (CB 40,3). Así mismo las virtudes se vuelven fuertes, seguras y amparadas en el estado de unión como “cuevas de leones ... Teme mucho el → demonio al alma que tiene perfección” (CB 24,4). → *Virtudes*.

Antonio Mingo

El Calvario

Provincia y diócesis de Jaén, a breve distancia de → Beas de Segura. La del Calvario era fundación relativamente reciente (1576) cuando llegaba allí J. de la Cruz. Había surgido como traslado o trasplante temporal de → La Peñuela (La Carolina) y con parecidas características de aislamiento y soledad; comuni-

dad auténticamente campesina con sus fincas de labranza y su huerto (HF p. 598-99, Peregr XIII, 83, HCD 4, 144-152). Gobernaba la comunidad Pedro de los Apóstoles, quien fue escogido en la reunión de → Almodóvar (1578) para ir a Roma, con otro compañero, para defender la causa de los Descalzos. En la misma reunión fue nombrado J. de la Cruz, para sustituirlo como vicario. A pesar de la anulación por el nuncio Felipe Segá de todo lo realizado en el mencionado Capítulo, el Santo llegó a su destino del Calvario en calidad de vicario, ejerciendo el cargo hasta que salió meses después para → Baeza.

La fecha de llegada al Calvario hay que colocarla en la segunda parte de octubre, o a primeros de noviembre de 1578, con diferencia de unos ocho días, según se acepte, o no, la visita de descanso a las Descalzas de → Beas. Partía definitivamente para Baeza en junio del año siguiente. Esto significa que su estancia regular en El Calvario fue breve, de unos ocho meses. Conviene tenerlo muy en cuenta para medir el alcance de su actuación en aquella comunidad.

Fue intensa y de efectos duraderos la obra allí realizada por él. Como casa de retiro y soledad, su vida y actividad estuvieron centradas en la disciplina religiosa y en el magisterio espiritual entre sus súbditos y las monjas de Beas. La enseñanza en ambos centros fue paralela y, a la vez, complementaria, con las adaptaciones inevitables para cada caso. Esta labor pastoral fue trampolín para la composición de sus escritos. Del Calvario proceden las primeras páginas en prosa de fray Juan, precisamente para responder a los requerimientos de sus discípulos. En el

Calvario inició el comentario del poema de la *Noche*, a instancias, entre otros, de → Inocencio de san Andrés; son páginas que corresponden, probablemente, a los primeros capítulos de la *Subida*.

Durante la estancia en El Calvario escribió también el opusculito de las *Cautelas*, en versión acomodada para religiosos y monjas. Proceden igualmente de aquel lugar algunas series de avisos y el dibujo o diseño del *Monte de perfección*, ambas cosas incorporadas luego al texto de la *Subida*. Fue especialmente fecundo el contacto espiritual con las Descalzas de Beas. A ruego de las mismas, en primer término de la priora, → Ana de Jesús, inició J. de la Cruz el comentario al poema del CE, rematándolo luego en → Granada. Las cinco últimas estrofas del poema primitivo o CA, surgieron también al contacto de sus dirigidas de Beas, en este caso, de → Francisca de la Madre de Dios (BMC 14, 170).

La asistencia a la comunidad serreña, con regularidad semanal, desde El Calvario se ha transmitido como paradigma de la mistagogía sanjuanista. Las visitas a las Descalzas de Beas continuaron desde Baeza y → Granada, aunque más distanciadas, como es natural. J. de la Cruz mantuvo correspondencia epistolar con algunas religiosas de aquella comunidad hasta los últimos meses de vida. Beas se convirtió así en uno de los centros de irradiación sanjuanista más calificados, gracias a varias fieles discípulas, destinadas más tarde a diversas comunidades, como → Sabiote, → Córdoba, → Málaga, etc.

Entre los acontecimientos más singulares de su gobierno en El Calvario destaca la estancia en el convento,

siguiendo el ritmo comunitario, de un antiguo colaborador en → Avila, al tiempo de la primitiva fundación de → Duruelo. En recompensa por los servicios prestados entonces, pidió ahora a fray Juan ayuda y acogida en su convento. Estaba perseguido por la justicia, acusado de haber incendiado un monasterio de monjas en Salamanca. → Francisco Henríquez de Paz, natural de Espinosa de los Caballeros (Avila) pudo disfrutar durante varios meses de aquella excepción a la norma conventual, gracias a la generosidad de J. de la Cruz. Correspondió, por su parte, detallando con emoción este gesto del Santo en el proceso de beatificación (BMC 22, 277-284). Durante algunos años se estableció en El Calvario el noviciado, como en otros conventos de Andalucía. Fue con posterioridad a la estancia de J. de la Cruz (HCD 4, 144-152; *MteCarm* 91, 1983, 475-477).

Eulogio Pacho

Elías, Profeta

Los poquísimos datos seguros que conocemos del profeta Elías (= Yahvé es mi Dios) son los que nos ofrece la Escritura, tanto sobre su vida como sobre su misión. Nació en Tesbis, de Galaad en Transjordania (I Re 17, 1). Defendió el monoteísmo, es decir, el culto de Yahvé durante los reinados de Acad y su hijo Ococías (874-849), enfrentándose en guerra sin cuartel contra la reina Jezabel (I Re 18,19), lo que le obligó a desplazamientos por toda Palestina y regiones adyacentes: Sarepta (Fenicia), el Carmelo, lugar de los momentos más dramáticos de su lucha: El-Muhraqah, sudeste de la cordillera del Carmelo, con el sacrificio y

degollación de los profetas de Baal (I Re 18); visión de la nubecilla y la lluvia (ib 41-45); Gebel Musa, en la cumbre del Horeb, región del Sinaí, con la epifanía de Yahvé y la triple misión de ungir a los reyes de Damasco e Israel y a su propio sucesor, → Eliseo (ib 19, 15-16). Su muerte, el “rpto”, tuvo lugar en las proximidades de Jericó, pasado el Jordán.

También se encuentra en la Biblia (Eclo 41, 1-12) el retrato espiritual del Profeta, colocado entre las grandes figuras de Israel, desde los patriarcas a los que fueron fieles a Yahvé, exaltando su palabra ardiente y los prodigios que realizó en nombre de Yahvé; su poder sobre la muerte, su rpto y su misión futura. Esa desaparición o muerte misteriosa hizo surgir la certeza de su supervivencia y una misión futura (II Re 2, 15-18), que evoca su vida anterior de presencia y ocultamiento (I Re 18,12). Esa creencia fue recogida por el profeta Malaquías (4, 3-4), repetida por Jesús ben Sirac, y está presente en los sinópticos (Mt 17, 10-13; Mc 9, 11-12), con la correspondiente rectificación de Jesús, que fijó la realización de esa segunda presencia en Juan Bautista.

En la tradición judía la figura de Elías está muy desarrollada, pero llena de elementos fabulosos, idealizada, pero siempre como una realidad cercana y milagrosa. Desde la tradición judía y cristiana pasó al Islam. El Corán le recuerda (VI, 85, XXXVII, 123-130).

También entró en la tradición patrística, a partir del s. III, resaltando algunos rasgos peculiares: la oración y el poder de la misma. Pronto fue convertido en modelo de vida eremítica, a la par de Eliseo y Juan Bautista. S. Atanasio le propuso como modelo y patrono de vida solitaria (*Vita Antonii*: PG 26, 752).

La Edad Media se mantuvo siempre fiel a este ideal, acentuando las virtudes de las que se le hizo modelo.

El acceso de los Carmelitas a Elías se debe más que a la *Regla* de S. Alberto, que no le cita, al hecho del estacionamiento en el Monte Carmelo, donde resultaba tan fácil evocar al gran profeta. El paso del tiempo favoreció desde ese punto de partida la elaboración de la conocida leyenda de los orígenes elianos de la Orden.

Para J. de la Cruz, como para cualquier carmelita de su tiempo, Elías ocupaba puesto destacado en su vida espiritual; era Padre de la propia familia religiosa en doble sentido: como hipotético fundador y como paradigma espiritual. De ahí que el Santo introduzca siempre su nombre precedido de la designación familiar: “Nuestro padre Elías”. Todas las referencias sanjuanistas aparecen vinculadas al dato bíblico, no a sucesos específicos de la Orden o de la leyenda. Recuerda J. de la Cruz (S 2,20, 2) que Elías fue el mensajero escogido por Dios para comunicar al rey Acab el castigo por su grave pecado, según la narración del 3 de los Reyes (21,21). De la misma fuente bíblica proceden igualmente las otras referencias elianas, como cuando escribe el Santo (S 3,42,5) que Dios se apareció al profeta en el monte Horeb (3 Re 19,8).

Para J. de la Cruz la topología peculiar de Elías es muy concreta: es uno de los pocos paradigmas bíblicos que sirven para aceptar, o no, una visión clara, facial, de Dios en esta vida. En tres ocasiones aduce el Santo el caso concreto de Elías. Al momento de “probar” con argumentos bíblicos que ninguna “noticia” del entendimiento puede ser medio próximo para conocer a Dios como es,

se remite a los casos de Moisés (Ex 33,20) de Pablo (1 Cor 2,9) y de “Elías, nuestro Padre”, que “en el monte se cubrió el rostro en la presencia de Dios” (S 2,8,4). Tratando más adelante de las visiones de sustancias separadas o incorpóreas, sostiene que no son de esta vida, “si no fuese alguna vez por vía de paso y esto dispensando Dios no salvando la condición y vida natural”. De nuevo apoya su pensamiento el Santo en los casos de Moisés, Pablo y Elías. Escribe a este propósito: “Mas estas visiones tan sustanciales, como las de san Pablo y Moisés y nuestro Padre Elías, cuando cubrió su rostro al silbo suave de Dios, aunque son por vía de paso, rarísimas veces acaecen, y casi nunca y a muy pocos, porque lo hace Dios en aquellos que son muy fuertes del espíritu de su Iglesia y ley de Dios, como fueron los tres arriba nombrados” (S 2,24,3).

La escena de Elías “a la boca de la cueva” escuchando el silbo delgado del aire, evoca siempre en J. de la Cruz el tema de la visión de Dios en esta vida. La idea y la cita obligada del texto anterior se repite en el *Cántico*: “Que por significar este silbo la dicha inteligencia sustancial, piensan algunos teólogos que vio nuestro Padre Elías a Dios en aquel silbo del aire delgado que sintió en el monte a la boca de la cueva” (3 Re 19,12: CB 14-15,14). Mantiene, pues, la opinión de que Elías ha sido uno de los pocos favorecidos con la visión clara de Dios en esta vida. No es fácil averiguar si J. de la Cruz incorporó en sus escritos otros rasgos peculiares de la tradición eliana del Carmelo. Es probable pero no ha dejado constancia explícita de ello. Era natural que viese al gran profeta como ejemplar de contempla-

ción y modelo del celo por la gloria de Dios. Era la imagen típica de familia, recordada además en la liturgia propia de la Orden.

BIBL. — AA. VV., *Elie le Prophète selon les Ecritures et les traditions chrétiennes*, 2. vol. Paris, Desclée de Brouwer, 1956; AA. VV., *Elie le prophète*. Ed. Peeters, Lovaina; MIGUEL ANGEL BARRERO, *Las narraciones de Elías y Eliseo en los libros de los Reyes. Formación y teología*. Murcia 1996; RAFAEL M^a LÓPEZ MELÚS, *El profeta Elías, padre espiritual del Carmelo*, Onda 1986; AA. VV., *El profeta Elías, Padre de los Carmelitas*, Burgos, Monte Carmelo, 1998, versión de la revista *Carmel* 1983/3 y 1995/2.

Alberto Pacho

Elías de san Martín, OCD **(† 1614)**

Nació en Illana (Guadalajara), del matrimonio Martín Hériz y Catalina Martínez. Vistió el hábito carmelitano para lego en Altomira (1572), en la misma fecha que → J. Gracián lo hacía en → Pastrana. Profesó aquí, el mismo día que el padre J. Gracián, 25 de abril 1573 (BMC 17,184). Estudió artes y teología en Alcalá de Henares, dedicándose muy pronto a la predicación, en la que destacó mucho. Sobre su vocación y estudios puede verse la narración de J. Gracián (Peregr 13, BMC 17, 184 y en HF, MHCT 3, 554). Fue rector en Alcalá desde 1576 hasta 1581 y luego prior de Pastrana (1583) y de → Toledo (1586). En el Capítulo de 1587 fue elegido primer definidor y vicario provincial de Castilla la Nueva; en el de 1588, provincial del mismo distrito y cuarto definidor. Fundó en 1588-1589 el convento de Valencia, y en 1591 vuelve de prior a Toledo. A la muerte del → P. Nicolás Doria, en 1594, fue elegido primer general del Carmelo Teresiano, gobernándolo hasta 1600. Durante su cargo fomen-

tó la creación de los “Desiertos” y otras fundaciones, entre ellas la de → Avila. Desde 1600 hasta 1605 fue asistente, por encargo de Clemente VIII, de la Reforma de los Trinitarios, en la que ejerció incluso de general. Se retiró los últimos años al convento de Ocaña, donde murió el 1 de noviembre de 1614. No tuvo relación especial con J. de la Cruz, fuera de las implicaciones propias de sus cargos, mientras su actuación fue muy destacada en la causa de J. Gracián. Tuvo otro hermano en la Orden, Francisco de la Concepción, profeso en Pastrana el 11.4.1572 y fallecido en → Mancera, en enero de 1579.

BIBL. — HCD 8, 120-134; FLORIÁN DEL CARMELO, “El Reformador de los Trinitarios y el P. Elías de san Martín, General del Carmen Descalzo” en *MteCarm* 21 (1917) 333-336; *Acta Ord. SS. Trinitatis* 6 (1958-1964) 649-663; J. PUJANA, *San Juan Bautista de la Concepción. Carisma y misión*, p. 251-261.

Eulogio Pachó

Eliseo, Profeta

Eliseo (=Dios es mi salvación) está unido inseparablemente a → Elías. Primero como discípulo y posteriormente como sucesor suyo, escogido por el mismo Yahvé (I Re 19, 16). Como Elías y los demás profetas realiza la misión que les era encomendada: dirigir al pueblo, manifestándole la voluntad de Yahvé. Es el significado de la expresión con la que Eliseo se dirige a Elías: “¡Padre mío, padre mío! ¡Carro de Israel y auriga suyo!” (II Re 2, 12), que es la que le dirige a su vez a él Joás de Israel cuando el profeta enfermó de muerte (ib. 13, 14). Eliseo que se consideraba “primogénito” de Elías en el discipulado, pide a su maestro “dos partes” de su espíritu, es decir, una participación doblada en la

herencia, de acuerdo con Dt 21, 15. La presencia de Eliseo en el II libro de los Reyes es muy extensa. Se inicia en el c 2, continúa en la mayor parte del 3, enteramente dedicados a él los cc 4 y 5. También es el personaje de los cc 6, 7, 8 y 9. Al final del 13 se da cuenta de su enfermedad, muerte y sepultura (ib. 14, 20).

Los datos estrictamente biográficos que se dan en esas páginas de Eliseo son muy pocos: su pertenencia a una familia acomodada de Abel Meholah, hijo de Safat. En cambio, es extensa y variada la que se puede llamar historia taumatúrgica del profeta, que se inicia apenas ha sucedido a Elías: paso del Jordán en sentido inverso al que hizo antes del raptó de aquél, y la sanación de las aguas (II Re 14, 19-22). Esta actividad prodigiosa se prolonga durante toda su vida y más allá de la muerte, cuando un difunto resucitó al contacto con sus huesos en la sepultura (ib. 13,21). No es fácil aislar los posibles elementos legendarios de la larga serie de prodigios del profeta. Pueden distribuirse en dos series, si bien ambas acreditan su misión de conductor del pueblo: Unos son en favor de gentes pobres; otros, en cambio, en beneficio de acomodados, como la Sunamita (ib. 4, 8 ss; 8, 1 ss). Otras veces su acción afecta a los reyes o personajes de la corte, como el caso de Naamán de Siria (ib. 5) y la ayuda prestada a los ejércitos coaligados de Judá y Edom contra el moabita Mesa (ib. 3). Repetidas fueron sus intervenciones contra el rey de Damasco, Ben-Adad, enemigo de Israel (II Re 6, 8-23; ib 7, 20). Finalmente cumplió el encargo de Elías ungiendo por medio de un discípulo suyo a Jehú.

También se hace un elogio de Eliseo junto al de Elías en el Eclesiástico (48, 12-16), asegurando que “para él nada fue imposible” (ib. 14) y que ningún mortal le subyugó (ib. 13). En otros lugares de las narraciones del II de los Reyes se alude a su carácter terrible y a sus reacciones, característica de los profetas del tiempo (ib. 2, 23-24; 3, 14-15; 13, 19).

En la Orden del Carmen entró igualmente asociado a Elías. Aparte el culto litúrgico con que fue honrado, los Carmelitas tuvieron especial empeño en preservar sus reliquias y procuraron recuperar sus restos según mandato del Capítulo General de 1369. No deja de sorprender que, pese a esta acendrada tradición en la Orden, que distinguía también a Eliseo con el apelativo familiar de “padre nuestro”, J. de la Cruz, que asume este apelativo, no le recuerda más que en una ocasión (S 2,26, 15) comentando sendos episodios narrados en el 2º libro de los reyes (5,26 y 6,11-12). Ni la narración bíblica ni la tradición de la orden le sugerían otras aplicaciones espirituales.

Alberto Pacho

Eliseo de los Mártires, OCD (1550-1629)

Nació en Burguillos (Badajoz), graduado en → Salamanca, tomó el hábito en → Granada y profesó, a lo que parece, allí. Fue el cuarto vicario de Los Mártires, en 1579. En 1581 pasó al convento de Los Remedios de → Sevilla y desde allí acompañó, como socio, a → J. Gracián al Capítulo de separación de 1581. En el Capítulo de 1585 fue elegido superior de → Almodóvar, y en el de 1586 nombrado prior del nuevo convento de La Manchuela o → Mancha

Real; luego, rector de → Baeza, el 5º de la serie (1587-1591). En abril de 1591 fue designado prior de Los Mártires de → Granada, levantando durante su trienio el campanario con tres campanas. En el Capítulo de 1594 fue designado Vicario provincial de Méjico, desembarcando en 1595 y llegando a Veracruz en septiembre de ese año. En enero del siguiente convoca el capítulo provincial en San Sebastián de Méjico. Al separarse en 1600 los oficios de provincial y comisario, Eliseo es elegido para éste segundo cargo hasta que tal oficio es eliminado por el general Francisco de la Madre de Dios. Falleció en Atlisco en 1629. Estuvo muy implicado en el famoso problema de las “Doctrinas de San Sebastián”. El mismo confiesa que “trató y comunicó muchas y diversas veces” a J. de la Cruz. Ha dejado un retrato descriptivo muy divulgado del Santo al comienzo de la colección de dichos sanjuanistas, conocida como *Dictámenes de espíritu*, publicada en la mayoría de las ediciones modernas de los escritos sanjuanistas. No merece tanto crédito literal, como suele concedérsele. Es en el conjunto donde debe verse el sanjuanismo.

BIBL. — ANTONIO DE LA ASCENSIÓN, *Tesoro escondido*, 3, cap. 24, ed. 319-320; DIONISIO VICTORIA MORENO, *Los Carmelitas Descalzos y la conquista espiritual de México*, México 1966.

Eulogio Pacho

Eliseo de san Ildefonso, OCD (1545-1635)

Nació en Toledo, del matrimonio Martín Pérez y Luisa de Nava, fue bautizado con el nombre de Alonso de Castro. Profesó en → Pastrana el 14 de junio de 1571. Permaneció algunos

años en la misma comunidad de Pastrana; luego pasó a la de → Sevilla, donde desempeñó el cargo de maestro de novicios entre 1585 y 1586. Asistió al Capítulo general de 1588 como prior de Almodóvar del Campo. Murió en → Madrid el 1635 a los 90 años. Aunque conoció al Santo y trató repetidas veces con él, apenas ha dejado otra información fuera de la breve carta escrita desde → Alcalá de Henares, el 30 de octubre de 1614 (BMC 13, 393).

Elvira de san Angelo, OCD (1565-)

Nació en → Medina del Campo en 1565, profesó en las Descalzas de la misma localidad, a la que gobernó como priora. Declaró en el proceso ordinario del lugar, el 20 de noviembre de 1614. Es uno de los testigos mejor informados de todo el proceso, aportando abundantes noticias y detalles muy concretos de J. de la Cruz (BMC 22, 70-86).

Embriaguez

El topos de la “embriaguez” de amor está ampliamente representado en la tradición cristiana, y J. de la Cruz lo asume naturalmente sin detenerse de intento en el fenómeno ni aportar otra cosa que matices particulares. Es digno de notarse que nunca usa el sinónimo “borrachera”, tan empleado por otros autores espirituales contemporáneos suyos.

El Santo presenta la embriaguez como una gracia especial dentro de la fenomenología del amor místico. No es algo que pueda procurarse activamente. Corresponde a una merced especial que el Esposo divino concede a las

almas para hacerlas avanzar con rapidez en el → camino espiritual, animándolas y levantándolas en el amor (CB 25,2). Es a veces tal la abundancia de caridad que en ellas infunde y “de tal manera las embriaga, que las hace levantar el espíritu ... a enviar alabanzas a Dios y afectos sabrosos de amor” (CB 25,2).

Dentro del simbolismo general del *Cántico*, la embriaguez está vinculada a dos versos muy conocidos: “al adobado vino” (CB 25, v. 4º) “y el mosto de granadas gustaremos” (CB 37, v. 5º). El comentario de los mismos llevaba naturalmente al tema de la embriaguez. El primero se relaciona con otras gracias o mercedes, correspondientes a distintas situaciones amorosas.

Explicando el sentido metafórico del “adobado vino” escribe J. de la Cruz: “Este adobado vino es otra merced muy mayor que Dios algunas veces hace a las almas aprovechadas, en que las embriaga en el → Espíritu Santo con vino de amor suave, sabroso y esforzado, por lo cual le llama vino adobado” (CB 25,7). Este sabroso vino de amor “tal esfuerzo y abundancia de suave embriaguez pone en el alma en las visitas que Dios le hace, que con grande eficacia y fuerza le hace enviar a Dios aquellas emisiones o enviamientos de alabar, amar, y reverenciar ... y esto con admirables deseos de hacer y padecer por él” (ib.).

La merced de la embriaguez guarda semejanza con otra gracia designada como → “toque de centella”, pero es más duradera que ésta: “Es de saber que esta merced de la suave embriaguez no pasa tan presto como la centella, porque es más de asiento; porque la → centella toca y pasa, mas dura algo

su efecto y algunas veces harto; mas el vino adobado suele durar ello y su efecto harto tiempo ... y algunas veces un día o dos días; otras, hartos días, aunque no siempre en un grado de intensidad, porque afloja y crece, sin estar en mano del alma, porque algunas veces, sin hacer nada de su parte, siente el alma en la íntima sustancia irse suavemente embriagando su espíritu e inflamando de este divino vino” (ib. 8).

Esta prolongación ocasional hace que la embriaguez se vuelva a veces situación más o menos duradera, lo que no sucede con la centella.

Efectos peculiares de la embriaguez son los que el Santo llama “emisiones”, es decir, exhalaciones o expansiones de divinas alabanzas: “Las emisiones de estas embriaguez de amor duran todo el tiempo que ella dura algunas veces; porque otras, aunque la hay en el alma, es sin las dichas emisiones, y son más y menos intensos, cuando las hay, cuanto es más y menos intensa la embriaguez. Mas las emisiones o efectos de la centella ordinariamente duran más que ella, antes ella los deja en el alma, y son más encendidos que los de la embriaguez, porque a veces esta divina centella deja al alma abrasándose y quemándose de amor” (ib.).

La intensidad y duración de la embriaguez le sirve al Santo de referencia para disertar sobre el amor nuevo y viejo, por semejanza a lo que acontece con el vino nuevo y el añejo (CB 25,9-11). Concluye la prolongada alegoría con estas palabras: “En este vino, pues, de amor ya probado y adobado en el alma, hace el divino Amado la embriaguez divina que habemos dicho, con cuya fuerza envía el alma a Dios las dulces y sabrosas emisiones” (CB 25,12).

En la *Llama* se sirve de estas ideas relativas a las mercedes de la centella y de la embriaguez (LIB 3,49) para reiterar la tesis de que la correlación natural entre conocimiento y amor se rompe en el orden sobrenatural, “ya que muchas veces se sentirá la voluntad inflamada o enternecida o enamorada sin saber ni entender cosa más particular que antes, ordenando Dios en ella el amor” (LIB 3,50). Cuando la “llama de amor” penetra en lo íntimo del alma la fortalece e impulsa como suele suceder con la embriaguez: “Juntamente con la estimación que ya tiene de Dios, tal fuerza y brío suele cobrar y ansia con Dios, comunicándose el calor de amor, que, con grande osadía, sin mirar en cosa alguna, ni tener respeto a nada, en la fuerza y embriaguez del amor y deseo, sin mirar lo que hace, haría cosas extrañas e inusitadas por cualquier modo y manera que se le ofrece por poder encontrar con el que ama su alma” (N 2,13,5). Como siempre, es perfecto el retrato plástico de la embriaguez “a lo espiritual”.

El Santo encuentra una representación o paradigma en María Magdalena cabe el sepulcro: “Esta es la embriaguez y osadía de amor, que, con saber que su Amado estaba encerrado en el sepulcro con una gran piedra sellada y cercado de soldados ... no le dio lugar para que alguna de estas cosas se le pusiese delante, para que dejara de ir antes del día con los ungüentos para urgirle” (N 2,13,6), y para preguntar al hortelano quién le había hurtado (ib. 7).

En cuanto la embriaguez significa salir de sí, transformarse y absorberse en Dios, permanece siempre como deseo ardiente del alma que aspira a la vista esencial del Amado. Es lo que des-

criben las últimas estrofas del *Cántico* (en especial 37-38) con referencia al “mosto de granadas”. Las → granadas significan “los misterios de Cristo y los juicios de la sabiduría de Dios” (CB 37,7). El mosto “es la fruición y deleite de amor de Dios, que en la noticia y conocimiento de ellas –las granadas– redundan en el alma” (ib. 8). El alma ansia siempre penetrar más en el conocimiento y amor de Cristo, en sus profundas cavernas, que son “los subidos y altos y profundos misterios de su sabiduría” (CB 37,3). En estas cavernas de Cristo “desea entrarse bien de hecho el alma, para absorberse y transformarse y embriagarse bien en el amor de la sabiduría de ellos, escondiéndose en el pecho de su Amado” (CB 37,5; 38,5).
→ *Centella, emisiones, enviamientos.*

Eulogio Pacho

‘Emisiones divinas’

J. de la Cruz siente cierta predilección por este vocablo, usándolo siempre en plural y con neto sabor cultista o latinizante, pero dentro del lenguaje simbólico propio del → *Cántico espiritual*. El mismo lo hace sinónimo o equivalente de “enviamientos” (CB 25,7), lo que puede dar lugar a confusión, si este término pasivamente se entiende como pasivo.

El significado atribuido por el Santo en el plano figurativo queda claro en el comentario al verso “emisiones de bálsamo divino” (CB 25, v. 5°). Las emisiones proceden del “bálsamo divino”, son emanaciones del mismo. En sentido activo el bálsamo emite o exhala “emisiones” y hace “enviamientos”. El bálsamo divino, identificado con el amor de Dios, produce las mercedes de la

→ centella y de la → embriaguez, de donde proceden igualmente las “emisiones”. Lo afirma explícitamente el Santo: “Al ejercicio interior de la voluntad que resulta y se causa de estas dos visitas –centella y embriaguez– llama emisiones de bálsamo divino” (CB 25,5). El “ejercicio interior de la voluntad” es en realidad un don singular que equivale al plural “emisiones”, por cuanto se expresa o realiza de muchas formas. Cuando el corazón se enciende en fuego de amor (bálsamo divino) levanta súbitamente la voluntad “en amar, y desear, y alabar, y agradecer, y reverenciar, y estimar y rogar a Dios con sabor de amor, a las cuales cosas llama emisiones de bálsamo divino” (CB 25,5 y 7). Todas y cada una de estas acciones son “las emisiones de bálsamo” que redundan en el alma del toque del amor divino (ib. 6).

Es indiferente que el toque del divino bálsamo pase como una centella o se asiente como embriaguez de amor. Siempre produce en el alma el efecto de las emisiones. El vino de amor, “ya probado y adobado en el alma, produce la “embriaguez divina, con cuya fuerza envía el alma a Dios las dulces y sabrosas emisiones”. El sentido global de la enigmática estrofa que canta “al adobado vino” resulta ser el siguiente: “Al toque de centella con que recuerdas mi alma, y al adobado vino con que amorosamente la embriagas, ella te envía las emisiones de movimientos y actos de amor que en ella causas” (CB 25,11).

Todo se abre y se cierra en el amor divino. El amor que Dios comunica al alma es el que mueve a ésta a responder con las emisiones”, es decir, con los actos de amor que en ella suscita y cau-

sa el bálsamo divino, el mismo Dios.
→ *Embriaguez, enviamientos.*

Eulogio Pacho

Enajenación

A la correspondencia general con → desnudez-pobreza espiritual añade en el lenguaje sanjuanista dos aspectos o significados complementarios. La equiparación con desnudez-pobreza se expresa cuando el Santo comenta el consejo evangélico de “negarnos a nosotros mismos” para entrar por la puerta estrecha que conduce a la vida y seguir a Cristo. Hay muchos, incluso espirituales, que no comprenden el sentido de este camino. Piensan erróneamente que “basta cualquier manera de retiro y reformatión en las cosas; y otros se contentan con en alguna manera ejercitarse en las virtudes y continuar la oración y seguir mortificación, mas no llegan a la *desnudez y pobreza o enajenación o pureza espiritual, que todo es uno* ... porque todavía antes andan a cebar y vestir su naturaleza de consolaciones y sentimientos espirituales que a desnudarla y negarla en eso y en esotro por Dios, que piensan que basta negarla en lo del mundo, y no aniquilarla y purificarla en la propiedad espiritual” (S 2,7,5).

Arrancando de esta idea general, J. de la Cruz distingue dos aspectos en la enajenación:

a) Por un lado, la enajenación activa o ascética, que consiste precisamente en el esfuerzo por aislarse, apartarse o vaciarse de todo lo que no es Dios o conduce a él. Corresponde al ejercicio de “enajenarse” voluntariamente, como quien de intento se aparta del mundo y de sus cosas para ganar a Cristo (S 2,7 entero; LIB 2,35; CB 16,10). Es lo que

explica el Santo comentando la estrofa del *Cántico* que comienza: “Pues ya si en el ejido” (CB 29 / CA 20).

El espiritual aprovechado, a medida que progresa en el amor de Dios, procura “desarrimarse de todas las codicias de jugos, sabores, gustos y meditaciones espirituales” sin desquietarse “con cuidados y solicitud alguna de arriba y menos de abajo, poniéndose en toda enajenación y soledad posible” (LIB 3,38).

b) En sentido pasivo, enajenación indica la obra o el efecto producido por la → contemplación purificativa en el alma; la vacía, la enajena de todo lo que no es Dios. De ahí que la enajenación se equipare en el vocabulario sanjuanista a → vacío.

Habitualmente se atribuye ese efecto catártico a la “noticia amorosa”, equiparada a la contemplación. Aunque sea brevísima, asegura el Santo, produce efectos sorprendentes, como son: “Levantamiento de mente a inteligencia celestial y enajenación y abstracción de todas las cosas, y formas y figuras y memorias de ellas” (S 2,14,11). Cuanto más pura es la “noticia amorosa” mayor es su efecto catártico, “porque la enajena –al alma– de sus acostumbradas luces, de formas y fantasías” (ib. n. 10).

La enajenación como tiniebla o negación de las formas naturales del conocimiento (S 2,14,10) corresponde al tema tradicional de la “docta ignorancia”, en clave sanjuanista, “al no saber”. Es una de las notas típicas de la noche purificativa y va acompañada de → desamparo o desconuelo y cierta imposibilidad de obrar naturalmente las potencias, hasta el extremo de que tiene “muchas veces tales enajenamientos y tan profundos olvidos en la memoria,

que se le pasan muchos ratos sin saber lo que se hizo ni qué pensó, ni qué es lo que hace ni qué va a hacer, ni puede advertir, aunque quieras, a nada de aquello en que está” (N 2,8,1).

El proceso dinámico de enajenamiento en su dialéctica vital es el mismo que el del vacío: “Así como cuanto más una cosa se va arrimando más a un extremo, más se va alejando y enajenando de otro, y cuando perfectamente se arrimare, perfectamente se habrá también apartado del otro extremo” (N 2,17,5). La aplicación práctica es bien sencilla: “Cuanto más se enajenare –el alma– de todas formas e imágenes y figuras imaginarias” tanto más se llegará a Dios (S 3,13,1; cf. N 2,11,2; LIB 2,17).

En la unión del → matrimonio espiritual es donde el alma adquiere total enajenación de lo terreno y pasajero, ya que “no sólo de todas las cosas, mas aun de sí queda enajenada y aniquilada, como resumida y resuelta en amor, que consiste en pasar de sí al Amado” (CB 26,14). Esta es la perfecta enajenación según el Santo: “Salir de sí para entrar en Dios” (CB 1,20 / CA 1,11). → *Ajenación, aniquilación, enajenamiento, negación, olvido, pureza.*

Eulogio Pacho

Encarnación → Jesucristo

Enclave histórico de la mística sanjuanista

A san Juan de la Cruz hay que considerarle como un místico de encuentro, de confluencias y de integración. Original más en el enfoque, en el equilibrio y en la síntesis que en novedades parciales. A la vez, complejo, sencillo y

simplificador. Punto de convergencia, confluyen en él corrientes que vienen de lejos y de geografías dispares. Visibles y perceptibles, unas; ocultas y soterradas, otras; pocas, cercanas e inmediatas; abundantes, las generales y remotas.

Plantearse el problema de su identificación es reconocer de antemano que la teología mística de JC contiene una propuesta suficientemente específica como para no confundirse con ninguna otra. Los rasgos representativos y mejor definidos de la misma quedan configurados en otros trabajos del presente diccionario. Aquí se trata de encuadrar su mensaje dentro de las corrientes más representativas del misticismo cristiano.

Místico de confluencias y de integración

La formulación en clave de raíces es la única pertinente y correcta. Evita el espejismo derivado de los apuntes sobre las consabidas fuentes, dependencias, reminiscencias y semejanzas. Todo ello, acopio inorgánico de datos marginales sin referencia precisa a su colocación en el conjunto. De dar fe a tantas indagaciones sectoriales, apenas queda frase o pensamiento en JC que no proceda de otros autores. «Si todo lo que no es tradición, es plagio», conviene aquilatar ambas cosas en este caso.

Como cualquier otra realidad humana, la mística adviene en la historia y se enmarca en contextos culturales y religiosos. JC no hace excepción, no es ningún aerolito. Su misticismo se corresponde con el occidente europeo de finales del siglo XVI. Por ello, impregnado de neoplatonismo, pero moldeado conceptualmente por el aristotelismo escolástico renacido. La raíz cultural

helenística o greco-romana le confiere coloración occidental, mientras el núcleo bíblico y la veta patrística le hacen radicalmente judeo-cristiano.

En esas coordenadas básicas se desenvuelve la mística sanjuanista, como representación culminante de la síntesis religioso-cultural del siglo de oro español en sus postrimerías. Tres son las referencias dominantes: renovación del legado greco-romano por el humanismo, tradición bíblico-patrística y filosofía escolástica. Colocada en ese marco histórico, permite indagar con ciertas garantías las raíces que la alimentan y las corrientes que la fecundan.

El soporte cultural del helenismo no pasa de elemento meramente formal y común a toda la literatura de Occidente. El estructuralismo escolástico, por su parte, tiene función exclusivamente expresiva o comunicativa. Las raíces específicas y vivificantes de la mística sanjuanista penetran y ahondan en la tradición cristiana.

Su identificación no es cuestión de préstamos directos de palabras, ideas o imágenes atribuidas explícitamente a determinados autores. Las citas o alusiones concretas y literales raras veces conducen a puntos fundamentales. Casi siempre afectan a detalles marginales y de relleno. En pocas ocasiones sirven de afluentes secundarios para llegar a los caudales que alimentan el conjunto.

Lo verdaderamente importante y definitivo son esas corrientes que arrastran y difunden el patrimonio secular constantemente asumido y enriquecido con aportaciones nuevas. Ese depósito espiritual o mística cristiana universal no exige para su incorporación y transmisión contacto directo e inmediato con todas las fuentes de donde fluye. Puede

realizarse con algunas en su origen, o también verificarse cuando las aguas comunes se han encontrado y condensado.

La constatación de una presencia –el eco de una voz– en la mística sanjuanista no requiere necesariamente la identificación del cauce por el que le ha llegado. Es a veces imperceptible y hasta impensable. Canales superficiales y de simple comunicación pueden conducirnos hasta fuentes remotas y abundosas. Hasta enlazar con el origen mismo de una tendencia y de una postura. Al alcance de cualquiera está la ejemplificación de los diversos conductos que vierten aguas en el sanjuanismo.

Una serie de escritos apócrifos establecen vinculación directa con corrientes agustinianas, bernardianas, bonaventurianas, y tomistas; y a través de ellas, con la gran tradición patrística y medieval. La mayoría de las citas concretas y literales de fray JC proceden de falsos literarios de extraordinaria difusión y de importancia capital en la transmisión del patrimonio espiritual anterior. Lo de menos es la paternidad concreta y la atribución equivocada. Su valor, a la hora de identificar corrientes y raíces, es determinante en muchas ocasiones.

Algo parecido sucede con autores puente tan representativos en el caso de JC, como san Gregorio Magno, el Cartujano, Gersón y otros similares. Al margen de la lectura directa por parte del Santo, es indudable que a través de ellos conecta con la mayoría de las místicas del pasado y recupera elementos importantes de la tradición patrística, incluso de la griega. Esa reconducción es el único camino para explicar la resonancia de ciertos temas y matices en la mística sanjuanista.

La continuidad entre la fuente de origen y la llegada a los escritos sanjuanistas hace pensar, en determinados temas, en una línea ininterrumpida de derivación. Por eso mismo, imposible de precisar en qué momento se produce el encuentro. Tal podría ser la doctrina sobre la depuración de imágenes y el conocimiento negativo vinculado a la mística de la oscuridad, que corre desde Filón y pasa por Gregorio Niseno, Evagrio Póntico, el Pseudo Areopagita, Guillermo de San Teodorico, los Victorinos y los místicos ingleses hasta desembocar en el Santo castellano.

Ante perspectiva tan compleja, carece de interés la indagación para apurar derivaciones directas y concretas respecto de autores y escritos. De mayor utilidad es comprobar la ascendencia histórica y doctrinal de algunos componentes fundamentales de la síntesis sanjuanista.

«Teología mística» cristiana

Punto de partida puede ser su misma concepción de la «teología mística». Se mantiene todavía en una postura medieval, que la identifica con la contemplación. Es cierto que reflexiona sobre ella y trata de organizarla en doctrina sistemática; pero al hacerlo es consciente de elaborar «teología escolástica». La mística le ofrece materia para la escolástica, pero son dos cosas diferentes. Nada tan elocuente como la contraposición establecida en el prólogo del *Cántico espiritual*. JC no ha asumido el doble sentido sancionado ya por Juan Gersón al colocar en paralelo una teología mística práctica y otra especulativa o teórica.

Para el Doctor místico no hay más que una «teología mística», que se identifica con la contemplación, con la experiencia mística, con la noticia amorosa, con el conocimiento afectivo, con «el amor de conocimiento». Es sabiduría o conocimiento sapiencial. No sólo conocer, sino “padecer” las cosas divinas. Traduciendo el pathos del neoplatonismo y de la tradición patristica griega - según la formulación acuñada por el Pseudo Areopagita - JC define la teología mística como experiencia en que no «sólo se conocen las cosas divinas, sino que juntamente se gustan» (CE, pról. 3; S 2, 6,3; N 2, 12,3; 2,17, 2. 6; CB 27, 5; 39, 12).

Cuando trata de describir directamente la intuición y la vivencia de lo divino acude a la terminología y a la imagería del neoplatonismo en las claves comunes a toda la tradición mística cristiana, dejando bien claro que no se trata de un pathos indefinido y reducible a puro sentimiento humano. Dice referencia, obligada e infalsificable, a realidades concretas, aunque trascendentes, reveladas y comunicadas gratuitamente al hombre. La teología mística es para él un «padecer» o recibir lo divino tal como se revela y comunica en la Biblia. Por lo mismo, una mística radicalmente cristiana.

Es al tratar de explicarla por categorías y conceptos filosóficos cuando, JC se acoge al escolasticismo y propone una filosofía o metafísica de la mística. Habría que definirla una teología de la mística mejor que una «teología mística». En su elaboración asume las corrientes anteriores y se sirve de las técnicas expresivas que le ofrece la tradición cultural en que se halla inmerso. Es lo que hace posible rastrear huellas y

raíces del pasado. Queda a salvo la raíz esencialmente cristiana que vincula el origen de esa mística a la Biblia.

No es posible entroncar con esa inspiración primaria o brote radical ninguna otra corriente contaminante. La mística sanjuanista, medularmente cristiana, tiene su única referencia objetiva en el Dios revelado en la Escritura; se vincula inseparablemente al lenguaje y simbología de la misma, y se proyecta como relación existencial con el «Dios vivo y verdadero». Desbordando en su origen y contenido el pathos de la filosofía griega, traspasa igualmente en su dimensión espiritual el ethos y cualquier moralismo natural, incluso de inspiración cristiana. JC lo declara con fuerza. Por ello no le interesan las cosas morales aunque sean muy sabrosas, según declara en el prólogo de la *Subida* (n.8, cf. 3, 37, 3).

Lo que ha podido adherirse de otras culturas y de otras religiones sólo ha coloreado de alguna manera la mística de JC; no ha contaminado mínimamente la pureza del manantial cristiano. La insistente afirmación de su deuda con la mística islámica no desmiente esta afirmación. En primer término, porque los posibles puntos de convergencia tienen origen común. Buena parte de la mística islámica es derivación directa de la cristiana. En segundo lugar, porque no está demostrado - quizás no podrá hacerse nunca - que JC recoja elementos directamente de la tradición islámica. Los que hasta hoy se han apuntado afectan a la expresión y comunicación de la fenomenología mística más que a la esencia de la misma. Cuando se aborda ésta y se hallan coincidencias sintomáticas entre fray Juan y místicas no cristianas hay que pensar en aspectos y

elementos comunes a toda experiencia mística de tipo religioso monoteísta..

Dentro de la tradición mística cristiana, en la que se halla encuadrado y configurado JC, son muchos y variados los enfoques de la misma realidad. La experiencia radical de lo divino se ofrece desde ángulos diferentes y en perspectivas distintas, según primen en las propuestas unos u otros aspectos. Dentro de la unidad radical, subsiste variedad y complejidad tanto en la inspiración-experiencia como en la expresión-comunicación. De ahí arrancan las corrientes y cauces de transmisión. Su identificación procede de lo más característico de cada caso. ¿De cuáles se alimenta la mística sanjuanista? ¿A cuáles se acerca más?

Conciliación de formulaciones alternativas

El talante claramente ecléctico del Santo se muestra reacio a exclusivismos. Por ello ha de considerarse místico de confluencias y de síntesis. No procede por alternativas excluyentes sino por integración armónica. Su cotejo con posturas antecedentes puede abrir pistas para rastrear huellas y raíces. Bastará aludir aquí a las tendencias generales más significativas.

Mística de elevación y de introversión

Entre las alternativas de especial resonancia histórica destacan la *mística de elevación* y la *mística de introversión* o introspección. Ambas conocen representantes cualificados y se prolongan a lo largo de la tradición espiritual. Se caracteriza la primera por un proceso de alejamiento del propio yo para alcanzar la unión con Dios. Suele presentarse en

doble sentido: de progresión o andadura horizontal, o en visión vertical como ascensión y elevación. En consonancia con cada una de estas ópticas, el itinerario que conduce a la unión mística se simboliza con figuras y expresiones diferentes: como senda, camino, atajo, como escala, subida o similares. Es, sin duda, la más corriente y llega hasta la época sanjuanista, recuperando la tradición griega de la anagogía, con representantes tan destacados en la literatura latina como Hugo de Balma, y Hugo de San Víctor.

Frente a ella y en curso paralelo, discurre la segunda, la mística de la introversión, o «conversión sobre sí mismo», para hallar a Dios en lo más íntimo y profundo del propio ser. En lugar del movimiento hacia fuera, centrífugo, se postula penetración hacia dentro, movimiento centrípeto. En la tradición dionisiana la mística de elevación se corresponde al movimiento lineal, mientras ésta se identifica con el movimiento circular. Viene de muy lejos y se asume por grandes figuras. De Clemente Alejandrino, Orígenes y maestros griegos pasa a la tradición latina con representantes tan caracterizados como san Agustín, san Gregorio, los Victorinos, la mística Renana y algunos autores de la inglesa del siglo XV.

La tentación de alinear a JC en una de las dos tendencias debe ser superada. No se decanta ni exclusiva ni definitivamente por una de ellas. Se sirve de la una o de la otra indistintamente y según las conveniencias de su magisterio. Si en la *Subida del Monte* parece primar la propuesta de elevación, en la *Llama de amor viva* domina con claridad la fórmula de la introversión. No se corresponden necesariamente con las

diferentes obras del autor. Se alternan e interfieren en un mismo libro, como sucede en el *Cántico espiritual*. Basta confrontar las primeras estrofas (cf. CB 1, 5-12; 34-35).

Es uno de tantos ejemplos en que se constata la superación de posturas y la reducción a síntesis de elementos comunes. Una prueba también de que no sigue las pautas de un autor concreto, sino que asume corrientes asociadas del pasado. A este propósito se notará que JC propone una mística de elevación al margen de la divulgadísima técnica o teoría de la «anagogía». Es de los pocos autores cultos de la época que no alude para nada a ella de manera explícita

Mística de la luz y de la tiniebla

Parecido es el caso de otro dualismo en la espiritualidad tradicional: el de la *mística de la luz y de la oscuridad o tiniebla*. Se trata también de modos diferentes de presentar el proceso en que se desarrolla el encuentro y comunión con Dios en la experiencia íntima. Son dos tipologías mejor definidas y más fáciles de individuar que las anteriores. La mística de la luz destaca la iluminación interior que produce la presencia de Dios. La contemplación mística es, ante todo, luz y transparencia producida por el Espíritu que inunda el alma y la hace reluciente. Si el rayo divino nubla la vista del hombre no se debe a su opacidad sino a la flaqueza propia del ser limitado. Es la corriente impulsada por las *Homilías* del Pseudo Macario y por Evagrio Póntico, y recuperada decididamente por san Gregorio, san Bernardo, Ricardo de San Víctor y Raimundo Lulio, entre otros.

Representantes no menos destacados tiene la corriente que prefiere la formulación inversa. Presenta además una continuidad histórica más compacta y una elaboración doctrinal más sólida. Arranca de la teología negativa, basada en la exaltación de la trascendencia de Dios, e insiste en la condición cegadora de la luz divina, hasta llegar a la fórmula clásica del «rayo de tiniebla». La comunicación divina en la contemplación es tan intensa y potente que oscurece necesariamente la capacidad humana. Tras las insinuaciones de Filón, se afianzó la corriente con Gregorio Niseno estructurándose doctrinalmente con el Pseudo Areopagita. De él pasó al Medioevo latino hasta convertirse en lugar casi común. Especial acogida tuvo en Guillermo de San Teodorico, en Hugo de San Víctor, en los místicos alemanes y en los ingleses Walter Hilton y *The Cloud of Unknowing*.

Existen predecesores de JC que intentaron con mayor o menor fortuna acoger ambas propuestas, como san Máximo, Guillermo de San Teodorico y Ruusbroec, pero ninguno lo hizo de manera tan armónica y consistente como él. Las insistentes referencias a la teoría dionisiana del «rayo de tiniebla» y la reiterada afirmación de la incomprendibilidad divina no deben entenderse como confesión unilateral de JC (S 2,8, 6; N 2, 5, 3; CB 14,16; LI 3,49). Para él, la noche-oscuridad mística sólo representa una vertiente que debe completarse con la dimensión luminosa. Bastará leer la *Llama de amor viva* para percatarse de ello. Las alusiones dionisianas se compensan con las de san Gregorio para proclamar que la presencia del Espíritu es luz radiante que esclarece lo más íntimo del alma (N 2,

20, 4; LI 2, 3). La misma vertiente de la tiniebla y de la oscuridad se traslada a un plano apenas aludido en la teoría dionisiana. La noche sanjuanista es a la vez de índole cognoscitiva y afectiva, cosa apenas insinuada en la tradición precedente.

Mística intelectualista y afectiva

Por ahí se llega a otra superación o integración de preferencias con marcada trayectoria en la tradición espiritual cristiana. Frente a una *mística* de corte netamente *intelectualista* o esencialista, se ha cultivado otra más *sentimental* y *afectiva*. Es cuestión de tonalidad y acentuación, pero la insistencia y predominio llegan a crear corrientes bien definidas e identificables. San Gregorio Magno, san Máximo, san Bernardo, Guillermo de San Teodorico, Hugo de San Víctor y la mayoría de las místicas medievales de tendencia franciscana, con algunos autores de la «devotio moderna», han privilegiado con vigor el ámbito del afecto y del sentimiento en la vida mística, mientras otros autores han preferido insistir en los contenidos noéticos y en el enriquecimiento sapiencial de la experiencia divina. Es la tendencia dominante en el mismo Pseudo Areopagita y algunos de los místicos del Medioevo, especialmente Eckhart.

Si en Ruusbroec se da ya una equilibrada armonía, en JC la fusión íntima e irrompible entre conocimiento y amor se convierte en principio fundamental. Contemplación, teología mística y experiencia de lo divino se equivalen e identifican con la «noticia amorosa». La experiencia mística es para JC luz amorosa y amor luminoso, conocimiento y amor, saber y gustar. Nadie ignora que para él la doctrina de la «noticia amoro-

sa» se convierte en categoría determinante del sistema. La superación de las dos corrientes y su integración es cabal y perfecta. En sus escritos queda arrinconado el viejo pleito de la relación amor-conocimiento en la vida mística (CB 26, 8; N 2, 17, 7; LI 3, 49)

A vista de las constataciones que preceden, se comprende lo arriesgado que resulta catalogar la mística sanjuanista en cualquiera de esos casilleros. Porque los desborda ampliamente, no consiente que se la bautice con uno solo de esos calificativos alternantes. Otro tanto sucede si se la enfrenta a otras formulaciones igualmente representadas en la tradición espiritual por diversas corrientes, como pueden ser la mística de la trascendencia frente a la de inmanencia, la mística teocéntrica frente a la mística cristocéntrica, la mística trinitaria frente a la pneumatocéntrica y otras similares. El hecho de que se haya discutido de todas ellas a propósito de san JC demuestra que tienen cabida o están presentes en sus escritos. Lo que pasa es que ninguna de ellas domina el panorama de manera incontrastable. No se da enfrentamiento ni exclusión, sino equilibrio y armoniosa integración en la síntesis final.

El hecho tiene explicación más sencilla de lo que pudiera sospecharse. Esa armonización sanjuanista no es producto de lecturas eruditas con afán de elaborar un conjunto ecléctico. No ha sentido tentación alguna de sincretismo. Su teología mística no es el resultado de estudios comparativos ni de derivaciones sucesivas de ésta o la otra corriente. Dos son los factores determinantes que convergen en la visión de conjunto. En primer lugar, la acumulación y condensación producida a la altura del siglo

XVI español de los diversos afluentes de la tradición espiritual anterior. Cualquier autor abierto a los aires del momento percibe ecos y resonancias de muy diversas proveniencias. Basta no adoptar posturas cerradas o aferrarse a experiencias personales.

En el caso de JC actúa como factor decisivo su extraordinaria capacidad para abordar la compleja realidad de la experiencia mística desde todas las angulaciones y enfoques posibles. Ninguna formulación agota la realidad. Todas las ofrecidas con anterioridad son parciales: reflejan aspectos concretos y limitados. Cuanto mejor sepan conjugarse y armonizarse mayor será la aproximación a lo que desborda cualquier molde humano de comunicación. JC ha producido el intento más logrado de confluencia y armonización de tendencias y corrientes.

Raíces medulares

La recia personalidad de su síntesis no radica precisamente en la originalidad de las partes sino en la visión de conjunto. En pocos temas capitales de la mística puede presumir de ser el primero cronológicamente. La experiencia religiosa acumulada de siglos dejaba escaso margen a la novedad absoluta. Lo suyo ha sido asumir, armonizar, recuperar y potenciar, imprimiendo en datos del pasado el sello de la penetración y de la precisión. La ilustración sumaria de algunos capítulos fundamentales puede servir de incitación para pesquisas más documentadas.

Es fácil comprobar que los escritos sanjuanistas semejan al lago en que se remansan las aguas de la tradición espiritual cristiana. Lo comprometido es

identificar corrientes concretas y remon-
tarse aguas arriba para saber cuándo y
cómo llegan a él. Sirvan de ejemplifica-
ción los temas siguientes:

Misticismo bíblico

Nadie duda de que la mística san-
juanista arranque de la Biblia, como de
la fuente de origen; tampoco de una
reproducción abundante y extensa de
textos bíblicos en sus escritos. Son
manifiestas sus confesiones a este pro-
pósito en todos los prólogos. Cuando
se alude a una raíz profunda de su teo-
logía mística no se subraya este dato
elemental ni tampoco la influencia deci-
siva de la Sda. Escritura en su doctrina.
Se insiste aquí para poner de relieve dos
aspectos menos atendidos de su síntesis
en relación a las fuentes de inspira-
ción y formulación. JC se coloca en una
corriente que arranca de la patrística
griega y se prolonga hasta su tiempo.
Tiene influencia decisiva en su síntesis
condicionándola desde dos puntos de
vista fundamentales.

El primero afecta a la composición
misma de los escritos. Es bien conocido
que se definen en el título mismo como
«declaración» de poemas compuestos
con anterioridad «en abundante inteli-
gencia mística». «Declaración» quiere
decir comentario, glosa o perífrasis.
Exactamente lo mismo que se ha prac-
ticado con la Sda. Escritura a lo largo de
la tradición patrística. Esta literatura
espiritual y religiosa de los «comentarios
bíblicos» le sirve a JC de patrón o
modelo. Cambia únicamente el texto de
referencia: en lugar del texto sagrado se
coloca su poesía. La dependencia for-
mal es manifiesta. Aunque tenga tam-
bién alguna semejanza con los comen-

tarios filosóficos y jurídicos, el Doctor
místico tiene delante el cuadro literario
de la exégesis bíblica. Crea, sin acaso
intentarlo, un género literario nuevo en
la espiritualidad. No existe nada igual en
los autores que le preceden. Muestra
típica de conjugación entre dependen-
cia y originalidad.

De mayor importancia que la inspi-
ración material en el comentario bíblico
es la incidencia que tiene en la formula-
ción misma del pensamiento sanjuanista.
Va mucho más allá de la técnica
exterior. Imitando corrientes y escuelas
bíblicas, JC ofrece interpretaciones
diversas de sus propios versos. Unas
veces se atiene al sentido literal o direc-
to; en otras se desentiende de él y los
interpreta en sentido espiritual y místico.
La misma frase, palabra o expresión
puede entenderse en dos o más signifi-
cados. Con razón se ha hablado del
«lenguaje infinito» de JC. Por muy olvi-
dado que esté, es obligado reconocer
que la exégesis sanjuanista imita a la
exégesis tradicional de la Biblia. En los
comentarios sanjuanistas hay «declara-
ciones» auténticas o literales y «declara-
ciones» alegóricas o espirituales. Se tra-
ta de una dependencia manifiesta de la
interpretación mística de la Sda.
Escritura a lo largo y ancho de la tradi-
ción cristiana. Es la primera dimensión o
vertiente del «misticismo bíblico» here-
dado por el Santo.

La segunda es aún de mayor inci-
dencia en los contenidos. Resulta paso
obligado desde la anterior. De la imita-
ción técnica o formal se avanza hasta la
realidad misma del sentido o significa-
do. La exégesis de los propios versos se
traslada al texto bíblico, asumiendo
como fundamental la significación ale-
górica, espiritual o mística de la

Escritura. El hecho tiene un alcance de extraordinaria amplitud en la obra sanjuanista. Lo de menos es la explicación dada a cada texto bíblico. Lo decisivo para el caso es que adopta como criterio de base la interpretación de la Biblia por la Biblia y se identifica con la línea mística y alegorizante de la exégesis patrística. Desde ese momento, libros enteros adquieren un sentido preciso (caso de Job, del Cantar de los Cantares, Apocalipsis, etc.) y ofrecen abundante simbolismo o tipología mística estratificada en la tradición con casos tan representativos como Moisés, Elías, Raquel-Lía y tantos otros. Para darse idea aproximada de lo que la veta del «misticismo bíblico», forjado por la tradición patrística, significa en la síntesis sanjuanista bastaría aludir a la interpretación en clave nupcial del Cantar de los Cantares. No es caso único ni mucho menos, pero representa una línea bien definida.

Importa poco que fray JC enlace o no con el primer eslabón de la cadena en cada uno de los casos en que se puede documentar su vinculación a ese misticismo bíblico-patrístico. Lo decisivo es comprobar que ahí hunde sus raíces más profundas. Pudo conectar con san Bernardo o llegar por otros caminos hasta la idea original de Orígenes en la mística nupcial, pero lo seguro es que asumió esa corriente caudalosa y la integró en su conjunto. De alguna manera se desparrama por la mayoría de los puntos clave de su síntesis.

Teología negativa y superación de lo sensible

Punto neurálgico del sistema sanjuanista es el de la superación de imá-

genes y depuración de conceptos deformantes o limitativos de la realidad divina. La trascendencia de Dios y la unión con él exigen esa labor de remoción o negación. Dado que el mecanismo humano opera a través de imágenes y de ideas, la teología negativa produce tiniebla y oscuridad en la mente. Es la razón misma de la noche oscura en la vertiente intelectual.

La ascendencia de esa propuesta nos lleva hasta la patrística griega, enlazando incluso con Filón. Adquiere consistencia de relieve con Gregorio Niseno y queda sistematizada en los escritos del *Corpus Dionysianum*. A partir de ellos, se mantiene como doctrina intangible y se propaga tanto en Oriente como en Occidente. Máximo el Confesor, Guillermo de San Teodorico, Ricardo de San Víctor y la *Nube de la ignorancia* son algunos de los maestros que la acogen con mayor devoción. Entre los mismos escolásticos gozó de notable fervor.

JC remite reiteradamente al Pseudo Areopagita, pero no es necesario aceptar un contacto directo. Es secundario que existiese o no; lo indudable es que para el Doctor místico esa corriente aporta elementos muy valiosos para afianzar la propia idea sobre la trascendencia divina y la consiguiente exigencia de superación de lo concreto de cara a la unión con Dios. Ofrece además base firme para apoyar la noche oscura en cuanto purificación de la capacidad intelectual. También en este caso cuenta más la vinculación a la tendencia que el conducto inmediato a través de lecturas particulares. Como siempre, el sello de la originalidad sanjuanista se detecta en desplazamiento de acento. La purificación radical de imágenes y conceptos

naturales se encomienda a la fe que, si oscurece la racionalidad, entrega al hombre la realidad del Dios verdadero tal cual es.

Para fray JC la encrucijada entre la actividad natural del entendimiento y la experiencia mística se sitúa precisamente ahí: en el momento en que el discurso se sustituye por la intuición o contemplación de lo divino. Implica a la totalidad de la persona y se detecta por señales o síntomas descubiertos a través de la observación. Para él, pueden reducirse a tres fundamentales. Es bien sabido que coincide con otros maestros y probablemente es uno de los puntos en que su postura depende de información directa a través de Taulero, que, a su vez, recoge antecedentes de otros autores, como Ricardo de San Víctor (S 2, 13-14; N 1, 9)

Depuración de afectos y ataduras

El esfuerzo por conjugar la trascendencia y la inmanencia divinas se ha intentado siempre, incluso entre los autores adictos a la «teología negativa». Dentro de la mística de la luz, ofrecen excelente visión las homilías del Pseudo Macario. JC pasa con toda naturalidad de la «teología negativa» a la teología bíblica de la participación y de la presencia, reafirmando con fuerza la inmanencia de Dios. Gracias a su imagen estampada en el hombre y a la participación graciosa y vital de la divinidad es posible la unión mística. No es otra cosa que culminación o desarrollo pleno del germen comunicado al hombre por Dios.

Desde esta perspectiva, queda superada la trascendencia y abierto el camino de la vida mística, que culmina en la unión en igualdad de amor. La

posibilidad se convierte en realidad gracias a un proceso de purificación y de maduración. Depuración de todo lo que se opone a la comunicación plena; maduración de la vida teologal centrada en el amor. Proceden en sentido inverso: la purificación en el plano afectivo es correlativa al intelectual: noche para la capacidad de amar como para la de entender –del entendimiento y de la voluntad– según la expresión sanjuanista. Ningún concepto humano representa fielmente a Dios. Tampoco ningún afecto o apego a lo humano en sí es compatible con el amor puro de Dios.

Por cerrada que sea la noche o tiniebla producida por el esfuerzo humano de depuración, no es suficiente para la plena comunión de amor con Dios. Debe intervenir de alguna manera el mismo Dios para que la catarsis sea completa y suficiente. El aspecto pasivo de la noche oscura purificadora corresponde a un punto fundamental del sanjuanismo. Se retiene como una de las aportaciones más originales del Santo.

Lo es, sin duda, en la fuerza de los análisis y en la penetración de las descripciones, pero no es arduo encontrarle precedentes. Él mismo confiesa que sobre esa materia posee «grave palabra y doctrina». También hay poca letra. Pese a todo, está convencido de no ser el primero en afrontar esa realidad espiritual. Como siempre, la dificultad está en dar con las raíces inmediatas, ya que las remotas son algo que fluye como una poderosa corriente secular. El simbolismo de la noche, tiniebla-oscuridad, es prácticamente universal en la mística cristiana y musulmana. La insuficiencia de la purificación humana o ascética se halla afirmada mil veces. Aparece ya en las homilías del Pseudo Macario y se rea-

firma en la mayoría de los místicos. Gregorio Niseno la relaciona íntimamente a la vida teologal en clave muy similar a la de JC. De la necesidad de la depuración pasiva se ocupan autores tan dispares como Máximo el Confesor, Guillermo de San Teodoro, Taulero, Ruusbroec, Walter Hilton y hasta místicas tan conocidas en el ambiente sanjuanista como Ángela de Foligno y Catalina de Génova. La ascendencia secular de la doctrina es clara. No es menos cierto que ningún autor anterior había estructurado un sistema tan explícito y coherente sobre la noche purificadora como JC.

La proximidad a tantos autores y corrientes, al margen de la cronología y de la geografía, autoriza a pensar que JC se abrió a todas las tendencias espirituales anteriores a él y compartidas en su tiempo. Recortó extremismos y desviaciones manteniéndose siempre en un ponderado eclecticismo en el que confluyen caudales variados y dispares. → **Fuentes, magisterio, Juan de la Cruz.**

BIBL. – LOPE CILLERUELO, *San Juan de la Cruz, místico de frontera*, en *Estudio Agustiniiano* 13 (1978) 427-463; LUCE LÓPEZ-BARALT, *Los lenguajes infinitos de san Juan de la Cruz e Ibn 'Arabi de Murcia*, en *Actas del VI Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto, 1980, p. 173-177; Id. *San Juan de la Cruz y el Islam, México*, FCE, 1985, 2ª ed. 1990; Id. *Sadilés y Alumbrados*, actualización de la obra de M. Asín Palacios, Madrid, Hiperión, 1990; FEDERICO RUIZ SALVADOR, *Unidad y contrastes. Hermenéutica sanjuanista*, en el vol. misceláneo, *Experiencia y pensamiento*, Madrid, 1990, p. 17-52; J. RICO ALDAVE, S. *Juan de la Cruz y la mística no cristiana. Paralelismo convergente de experiencia religiosa*, en el vol. misceláneo *Dottore Místico*, Roma, 2992, p. 401-417.

E. Pacho

Endiosamiento → Unión

La → unión transformante, meta del camino espiritual enseñado por J. de la

Cruz, tiene como remate la conversión de lo humano en divino. Equivale a endiosarse o “endivinarse” (LIA 2,18), según expresiones del Santo. El hombre se vuelve deiforme cuando está totalmente poseído de Dios. “El alma, unida a la Santísima Trinidad, se ha deiforme y Dios por participación” en la medida en que ello es posible en esta vida (CB 49,4).

Las expresiones preferidas por J. de la Cruz para expresar esa realidad aparecen siempre vinculadas a la doctrina sobre la unión o transformación. Cuando alude a una situación o estado se designa con la clásica fórmula del → matrimonio espiritual. En este estado el alma “no tiene ya afectos de voluntad, ni inteligencias de entendimiento, ni cuidado ni obra alguna que todo no sea inclinado a Dios, junto con sus apetitos, porque está como divina, endiosada” (CB 27,7).

Ese endiosamiento reproduce el ser divino tal como se ha revelado por la fe, es decir, uno y trino. No sería transformación auténtica en Dios ni no fuese en la Trinidad (CB 39,3-4). Ese es el remate de la obra del → Espíritu Santo en el hombre, ya que con sus “embestimientos” le va penetrando siempre más, “endiosando la sustancia del alma, haciéndola divina, en lo cual absorbe al alma sobre todo ser a ser de Dios” (LIB 1,35). → **Deiforme, endiosar, endivinar, transformación, unión.**

Eulogio Pacho

Enemigos del alma

No sólo en las → *Cautelas* habla J. de la Cruz de los enemigos del alma. A lo largo de sus libros vuelven a aparecer los tres clásicos: → mundo, demonio y

carne. Pero no son los únicos, pues con este nombre designa también a los → apetitos desordenados que viven en el alma y la vencen (S 1,7,2) Y estas pasiones y apetitos que son la gente de su casa, o sus domésticos, el mismo Señor en el Evangelio los llama “los enemigos del hombre” (Mt 10, 36: N 2,14,1). Enemigos son, pues, también “los apetitos imperfectos” que andan quitando “la vida espiritual” al alma (LIB 2,31). En realidad los apetitos o pasiones desordenadas vendrían a identificarse con la carne, como enemigo del alma, en cuanto que se trata más que nada del egoísmo, del amor propio, del yo imperfecto que se busca a sí mismo.

De los tres enemigos clásicos dice que son de tal naturaleza que siempre contrarían el → camino de la perfección que pueda llevar el alma (N 1, dclr 2). Están siempre alerta y al ataque. Por eso la persona ha de tomar posición ante ellos y afianzarse en sus propósitos. En los versos *ni temeré las fieras, / y pasaré los fuertes y fronteras* (CB 3, 5) se refiere a los tres enemigos “que son los que hacen guerra y dificultan el camino”. Y precisa: “Por *las fieras* entiende el mundo; por *los fuertes*, el demonio, y por *las fronteras*, la carne”. En el comentario se especifica el porqué de esos calificativos: el mundo se presenta ante quien comienza el camino de Dios como “a manera de fieras, haciéndole amenazas y fieros”. Tres son las fieras principales: 1ª) Faltará el favor del mundo, perderá los amigos, el crédito, valor y aun la hacienda. 2ª) Ya no tener nunca contentos ni deleites del mundo y privarse de todos sus regalos, le será insoportable. 3ª) Se levantarán contra ella las lenguas, será objeto de burlas, de dimes y diretes, de desprecios. Hay

gente que encuentra “dificultosísimo no sólo el perseverar contra estas fieras, mas aun poder comenzar el camino”.

A personas más generosas las acometen fieras “más interiores y espirituales: dificultades y tentaciones, tribulaciones y trabajos de muchas maneras” por las que, según las disposiciones de Dios tendrán que pasar los “que quiere levantar a alta perfección, probándolos y examinándolos como al oro en el fuego”. El secreto para superar todo esto, y más, es el enamoramiento del Amado, estimado más que todas las cosas. Con su amor y favor todo se supera (CB 3,8).

Los *fuertes* que son los demonios “con grande fuerza procuran tomar el paso de este camino”. Son más astutos, fuertes, engañadores, duros de vencer. Y sólo se les vence con el poder divino: humildad, oración, mortificación y la cruz de Cristo, que son “las armas de Dios” (ib. 9).

Las fronteras, que tiene que pasar son las repugnancias y rebeliones de la carne que “se pone como en frontera resistiendo al → camino espiritual”. Aquí la lucha contra “todos los apetitos sensuales y afecciones naturales” (ib. 10). En el estilo que quiere llevar el alma hacia Dios entra el “ánimo para no temer las fieras, y fortaleza para pasar los fuertes y fronteras” (ib.10).

Ha J. aludido anteriormente a las pruebas interiores dispuestas y enviadas por Dios, lo que en otros términos llama → noche oscura. En el caso de la noche pasiva del sentido en virtud de tales pruebas asumidas el alma “admirablemente se libra de las manos de los tres enemigos”, es decir, la va librando Dios, dejándose ella librar por él (N 1,13,11).

El camino más seguro para que el alma salga victoriosa de los tres enemigos es el de las virtudes teologales. J. lo explica poética y espiritualmente al comentar la palabra *disfrazada*. El → disfraz que escoge el alma tiene como motivación principal agradar al Amado y también la de ir más segura. Con las virtudes teologales cae, de hecho, en gracia al Amado y va “muy amparada y segura de sus tres enemigos” (N 2,21,3). Esta afirmación general va acompañada de las explicaciones sucesivas acerca de cada una de las virtudes y del enemigo más directo de cada una de ellas. Vestida de → fe, va “muy amparada, más que con todas las demás virtudes, contra el demonio, que es el más fuerte y astuto enemigo”. Vestida de → esperanza se libra del mundo, y va muy segura de él con este “yelmo de salud” (1 Tes 5,8).

Finalmente, revestida o disfrazada de → caridad, “que es ya la del amor que en el Amado hace más amor, no sólo se ampara y encubre del tercer enemigo que es la carne (porque donde hay verdadero amor de Dios, no entrará amor de sí ni de sus cosas), pero aun hace válidas a las demás virtudes, dándoles vigor y fuerza para amparar al alma” (ib. 10).

Contrariando siempre como por instinto la vida y el camino del alma a Dios, hay puntos o momentos, o encrucijadas donde su acción enemiga se muestra con más fuerza o astucia. Un campo fácil para estos engaños del demonio es el de las “cosas extraordinarias” de → visiones y revelaciones. El alma nunca se ha de atrever a admitirlas, “aunque sean de Dios, porque si las quiere admitir, hay seis inconvenientes” (S 2,11,7). El sexto de tales inconvenientes

es como abrir “puerta al demonio para que le engañe en otras semejantes”, sirviéndose de sus astucias. Ese mundo de comunicaciones hay que desecharlo “a ojos cerrados, sean de quien se fueren”. Si no se obra así, el demonio irá entremezclando sus visiones con las de Dios y todo se vendrá “a quedar en demonio y nada de Dios”. La experiencia lo demuestra, y para quienes se han dejado engañar y seducir les resulta difícilísimo volver a la → pureza de la fe, “habiendo ya el demonio echado en ellas muchas raíces” (S 2,11,8). Un nuevo daño que hace el demonio por ese camino es “injerir en el alma satisfacción de sí oculta, y a veces harto manifiesta”, creyéndose ya algo delante de Dios (S 2,11,5).

Otro campo de batalla se sitúa en el paso de la → meditación a la contemplación. El demonio acude con sus ardidés al sentido de la imaginación y fantasía para ofrecer en esta “puerta y plaza de provisión” del entendimiento, “sus joyas de imágenes y formas sobrenaturales”, lo mismo que acude Dios (S 2,16,4); y no hay que olvidar que el demonio es un gran tratante (S 3,38,3).

Todos los daños y provechos que articula el Santo en S 3 (cc. 18-45) y que se originan positiva o negativamente de vivir desapegados o apegados a las clases de bienes que va examinando en esos capítulos, tienen que ver particularmente con el mundo, como enemigo vencido o vencedor. Con un par de ejemplos nos podrá bastar: por bienes temporales entiende riquezas, estados, oficios y otras pretensiones, etc.

Cuando comienza a enumerar los daños que se le pueden seguir al alma de poner el gozo en esos bienes temporales, dice que son tantos que “ni tinta

ni papel bastaría, y el tiempo sería corto” para hablar de ellos. Apartarse de Dios es la raíz de un daño privativo que engendra otros muchos (S 3,19,1-2). Apartarse de Dios equivale a juntarse indebidamente con las criaturas y dejarse vencer y esclavizar por el mundo como enemigo del alma (ib. nn. 3-11).

De los bienes naturales: → hermosura, donaire, dotes corporales, etc., abrazados con → gozo desordenado nace otra serie de daños con las mismas o peores consecuencias, y a través de esa complacencia guerrea y vence al mundo (S 3,22). Cuando el → hombre que es superior en dignidad a cualquier bien creado se sirve de él indebidamente está siendo enemigo de sí mismo. Y la gama de esas posibles y tantas veces reales esclavitudes es inmensa e interminable. → *Apetitos, carne, demonio, mundo.*

José Vicente Rodríguez

Enfermedad

La situación corporal de la enfermedad se traslada metafóricamente al ámbito de la mística para describir sensaciones psicológicas y espirituales parecidas a las somáticas. Como existe la enfermedad física, se da una enfermedad espiritual producida por el amor. La enfermedad comprende todas las demás sensaciones vinculadas al dolor, como la → herida, la → llaga, la → dolencia, etc. En su aplicación a la mística el Santo se sirve de esta definición elemental: “La enfermedad no es otra cosa sino falta de salud” (CB 11,11).

Con su aguda capacidad de observación, J. de la Cruz pudo comprobar que la enfermedad física condiciona inevitablemente el temple de ánimo y la

disposición para obrar espiritualmente. Aplica en este caso su doctrina de la interferencia e inferencia necesaria entre → sentido y → espíritu, porción inferior y porción superior, dada la unidad en el “supuesto”-persona. Es un principio básico de su → antropología. A propósito de la enfermedad y su incidencia en la actividad espiritual hay que leer atentamente algunos capítulos de la *Subida* (cf. especialmente S 3,25-26).

Recuerda, a título de ejemplo, que del “destemple corporal” proceden las enfermedades con repercusión en el espíritu: “Nacen los malos movimientos, porque crecen los incentivos de la → lujuria. Críase derechamente gran torpeza en el espíritu, y estrágase el → apetito de las cosas espirituales, de manera que no puede gustar de ellas, ni aun estar en ellas ni tratar de ellas” (S 3,25,5).

No es este aspecto de la enfermedad el destacado en la pluma sanjuanista; la realidad física de la misma sirve simplemente de soporte para sus consideraciones o aplicaciones espirituales, de manera particular para trasladar al ámbito de la mística los síntomas y remedios de la enfermedad corporal. Desde esta perspectiva hay que distinguir dos acepciones fundamentales: una tradicional de índole moral y ascética; otra de carácter típicamente místico, vinculada al amor.

a) En su *sentido más corriente* la enfermedad de espíritu se identifica con la → culpa, la falta, el pecado o los defectos que dañan al alma. Los apetitos desordenados son la raíz o causa fundamental de las enfermedades morales; son como la fiebre en la enfermedad: “Cánsase y fatígase el alma que tiene apetitos, porque es como el enfer-

mo de calentura, que no se halla bien hasta que no se le quite la fiebre, y cada rato le crece la sed” (S 1,6,6). Según el Santo, “no hay mal humor que tan pesado y dificultoso ponga a un enfermo para caminar, o hastío para comer, cuanto el apetito de criatura hace al alma pesada y triste para seguir la virtud” (S 1,10,4).

El remedio o cura radical de esta enfermedad no es otro que la purificación de todos los apetitos, hasta los más pequeños, como enseñan los capítulos finales del primer libro de la *Subida*. Es, al fin, aplicación del principio invocado por el Santo: los contrarios se curan con sus contrarios. El pecado con la virtud; el amor desordenado con el amor bien ordenado. Mientras no se arranque la raíz de toda enfermedad moral que son los apetitos desordenados persistirá el peligro de la recaída. Solamente la acción divina es capaz de llegar con su virtud hasta las raíces más recónditas del mal humano. Cuando el hombre se somete dócilmente a la acción catártica, Dios “está medicinando y curando al alma en sus muchas enfermedades para darle salud”. En medio de la pena purificativa “van saliendo a luz sus enfermedades, poniéndoselas a cura y delante de sus ojos a sentir” (LIB 1,21).

La virtud curativa de la purificación se resuelve en última instancia en capacidad para amar más intensa y auténticamente a Dios. El desarrollo del amor puede alcanzar tales niveles que produzca situaciones penosas en el alma, no por razón de culpa o pecado sino por sed inapagada de presencia y posesión del Amado. Es la otra vertiente de la “enfermedad”, la que se sitúa en la experiencia mística.

Puente de enlace con la anterior es esta afirmación base del simbolismo sanjuanista: “Así como el enfermo está debilitado para obrar, así el alma que está flaca en amor lo está también para obrar las virtudes heroicas” (CB 11,13).

b) *La enfermedad de amor*. Tiene indudablemente antecedentes bien conocidos en la lírica profana y en la literatura renacentista, pero J. de la Cruz “vuelve a lo divino” el topos tradicional inspirándose directamente en el *Cantar de los Cantares* e incorporándolo al simbolismo nupcial.

A medida que el alma va inflamándose en el amor divino, crece el deseo de la presencia y posesión del Amado. El amor imperfecto es de por sí impaciente e insatisfecho; no descansa ni se serena con nada; las cosas terrenas no le complacen y, por otra parte, no disfruta de la anhelada presencia de Dios. El ansia permanente se vuelve lamento y gemido, hasta producir la sensación típica del enfermo (cf. CB 6.10.11.12 enteras). Hay momentos en que la enfermedad o herida de amor se vuelve deseo de morir, ya que “hace estar muriendo al alma de amor” (CB 7,1).

Justifica el Santo semejante situación con este argumento: “El corazón no puede estar en paz y sosiego sin alguna posesión, y, cuando está bien aficionado, ya no tiene posesión de sí ni de alguna cosa” (CB 9,6). Este es el estado del “bien enamorado” que todavía no posee plenamente a Dios. “En este término de amor, está como un enfermo muy fatigado que, teniendo perdido el gusto y el apetito, de todos los manjares fastidia y todas las cosas le molestan y enojan” (CB 10,1). Dibuja la angustiosa situación de enfermedad con una serie de comparaciones:

“Entonces está el alma 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” (CB 9,6).

En la cadena alegórica de la enfermedad de amor pueden distinguirse manifestaciones variadas, entre ellas la simple → dolencia (CB 11,11), y tres maneras de penar por el Amado: → la herida, la → llaga y la llaga afistolada o fístula (CB 7,2-4). Son otras tantas manifestaciones o efectos de la enfermedad de amor; corresponden a diversos grados del mismo, ya que como en la enfermedad corporal existen mejorías y agravamientos. El caso más caracterizado en este sentido es la llaga y la fístula (CB 7,3-4).

En realidad, la enfermedad comienza con el primer grado de amor, ya que éste es el que “hace enfermar al alma provechosamente”, aunque esta enfermedad no es para muerte, sino para la gloria de Dios, porque en esta enfermedad desfallece el alma al pecado y a todas las cosas que no son Dios, por el mismo Dios”. Prosigue el Santo, copiando aquí al famoso apócrifo *De decem gradibus amoris*: “Porque así como el enfermo pierde el apetito y gusto de todos los manjares y muda de color primero, así también en este grado de amor pierde el alma el gusto y apetito de todas las cosas, y muda como amante el color y accidente de la vida pasada”. Pero advierte de inmediato: “Esta enfermedad no cae en ella el alma si de arriba no le envían el exceso de amor” (N 2,19,1).

La dolencia y la enfermedad de amor, lo mismo que sus manifestaciones en heridas y llagas, se diferencian de la

enfermedad corporal en lo relativo a la cura. Tal diferencia afecta también a la enfermedad moral del pecado. Todo tipo de enfermedades, a excepción de la enfermedad de amor, dice el Santo que siguen el principio de filosofía, según el cual “cúranse contrarios con contrarios” (CB 11,11), mientras “la enfermedad de amor no tiene otra cura sino la presencia y la figura del Amado” (ib.).

c) *Muerte de amor*. J. de la Cruz anota además otra peculiaridad del amor en relación a la salud y la vida. Sin que se considere factor de enfermedad, el amor de Dios puede llegar a tales límites que termine con la vida del hombre. Es tesis sostenida con decisión por el Santo: “Es de saber que el morir natural de las almas que llegan a este estado –de → matrimonio espiritual– aunque la condición de su → muerte, en cuanto el natural, es semejante a las demás, pero en la causa y en el modo de la muerte hay mucha diferencia; porque, si las otras mueren muerte causada por enfermedad o por longura de días, éstas, aunque en enfermedad mueran o en cumplimiento de edad, no les arranca el alma sino algún ímpetu y encuentro de amor” (LIB 1,30).

Si es natural y obligado buscar y cuidar la salud corporal, otro tanto rige en el ámbito espiritual. La receta sanjuanista es convincente: “La salud del alma es el amor de Dios, y así, cuando no tiene cumplido amor, no tiene cumplida salud, y por, eso está enferma ... cuanto más amor se le fuere aumentando, más salud tendrá y, cuando tuviere perfecto amor, será su salud cumplida” (CB 11,11). → *Dolencia, herida, llaga, medicina, pena.*

Eulogio Pacho

Entendimiento → Conocimiento**Envidia**

Este término tiene en el léxico sanjuanista una acepción fundamentalmente negativa, y aparece como uno de los defectos de los que debe liberarse el creyente empeñado en progresar en la vida espiritual. Para el Santo, la envidia es uno de los daños que se siguen cuando el gozo de la voluntad no está correctamente enderezado a Dios, sino que se coloca en otros bienes. En concreto hace referencia explícita a los bienes temporales (S 3,18,2), y a los bienes sensuales, y entre estos últimos, menciona de modo particular, el gozo de las cosas visibles y el gozo de oír cosas inútiles (S 3, 25-26).

Una atención particular dedica el Santo a la *envidia espiritual*, que es la que nace de poner el gozo de la voluntad en los bienes morales o espirituales. Esta clase de envidia es propia de quienes se han iniciado ya en el camino de la virtud, y se encuentran en el estado de los “principiantes”, según la terminología del Santo (N 1,7,1). Con la agudeza que lo caracteriza, J. de la Cruz hace una vivísima descripción de los defectos acarreados por esta envidia espiritual: “Suelen tener movimientos de pesarles del bien espiritual de los otros, dándoles alguna pena sensible que les lleven ventaja en este camino, y no querrían verlos alabar; porque se entristecen de las virtudes ajenas, y a veces no lo pueden sufrir sin decir ellos lo contrario, deshaciendo aquellas alabanzas como pueden” (ib.).

Este estado de imperfección en que se encuentra el principiante, necesita de la intervención directa de Dios, por eso

la purificación y superación de este vicio se realiza fundamentalmente, aunque no de modo exclusivo, a través de la purificación pasiva del sentido. Es la noche purificadora del sentido, propia de los principiantes; “es común y acaece a muchos” (N 1,8,1).

La obra purificadora y purgativa de Dios en el alma deja a quien la ha sufrido en una situación nueva, en la que puede encontrarse lo que el Santo denomina la *santa envidia*. Ésta tiene un sentido positivo, no es una envidia “viciosa”, sino “virtuosa”, ya no se siente pena por el bien espiritual del otro, sino que se desea imitarle (N 1,13,8); ya no se entristece de ver virtudes en los otros, sino, a lo más, se siente no tenerlas, alegrándose de que los otros las tengan (N 1,7,1). Esta santa envidia nace de la caridad purificada por Dios, es expresión del amor y la caridad.

Por último, el Santo hace referencia también a la envidia como a uno de los rasgos característicos del demonio, el gran envidioso. Envidioso del hombre amigo de Dios, del bien y provecho espiritual del alma, el demonio siente pesar de la paz y el gozo espiritual de que disfruta el cristiano cuando va progresando hacia los estados más avanzados de la vida espiritual. Por eso procura turbarle, provocando en él pensamientos, recuerdos o temores que lo distraigan y dificulten su unión con Dios (CB 20,9; LIB, 3,63).

Miguel Valenciano

Epistolario → Cartas**Escatología**

La escatología sanjuanista es deudora, ante todo, de los hechos más ele-

mentales implicados por ella (muerte, juicio, purgatorio y cielo). Pero no todos estos pasos alcanzan el mismo relieve dentro de sus preocupaciones sistemáticas y del ambiente teológico que las envuelven. Originalmente se funda en las fuentes bíblicas; en segundo lugar en el entramado teológico de su sistema espiritual y, por fin, en los acentos que pone en su marco del itinerario místico sobre determinados tránsitos o pasos a la vida eterna.

Dejando a un lado el carácter algo “escapista” del Santo ante la historia terrena (aunque sin negar su equilibrio entre talante contemplativo y activo), tratamos aquí dos eslabones concretos: *muerte* (física y de amor) y *cielo* (bienaventuranza, gloria, fruición y jubilación). El “juicio” escatológico apenas se alude en sus escritos como aviso para “los que viven lejos” (S 2,7,12; cf 22,15) o como misterio escondido de Dios (CB 37,7). El mismo “purgatorio” no recibe más relieve que su comparación con la “purificación” necesaria y singularizada antes de pasar a la “perfecta unión” con Dios (N 2,7,7; 20,5; LIB 1,21.24).

I. La muerte

Es el primer novísimo considerado profusamente por J. de la Cruz. Lo presenta como acontecimiento final de la vida terrena, como muerte espiritual en conformidad con la de Cristo y como acontecimiento místico cuando es “por amor” como la del Señor.

1. MUERTE NATURAL. Es la muerte física, en todos “semejante a las demás” (LIB 1,30). El hombre se muere de muerte porque no mereció ningún don “preternatural”. Siempre es un enigma ante el que fracasan la imaginación

y discurso humanos (Vat. II, GS, 18). Poco importan su etiología o diagnóstico forenses (“por enfermedad o longura de días”: LIB 1,30). Al Santo tampoco le interesa mucho esa “espiritualidad del buen morir”, tan en boga entre muchos autores de su época. Sólo en uno de sus “dichos” nos da un aldabonazo para emplear el tiempo “como lo querías haber hecho cuando te estés muriendo” (Av. 79).

Esto supone que la muerte no es “amada ni amiga” sino el mayor contratiempo de la existencia terrena. En tal acepción negativa se toma como “privación de la vida” (LIB 2,32) y signo de una rebeldía o vacío para el “pecador”, que “siempre teme morir, porque barrunta que la muerte todos los bienes le ha de quitar, y todos los males le ha de dar” (CB 11,10). Se trasciende ya el significado “racional” de la muerte física con su valoración desde lo teológico. En tal sentido la “muerte” sucede cuando el alma no tiene ningún grado de amor (ib. 11) o “carece” de Dios (CB 2,7). Se rehúye instintivamente la muerte, pues “querer morir es imperfección natural” (CB 11,8) y a nadie atrae la “fealdad” de un cadáver (S 1,9,3). Así se lamenta el Santo de que se prefieran el suicidio u otros bienes (como el dinero, fama, etc.) antes que la libertad de espíritu ante el evento final (S 3,19,10; 22,3, etc.). Esto será ya otra opción muy distinta y positiva.

2. MUERTE ESPIRITUAL. Tiene un sentido metafórico, y no equivale a “pecado” sino a “mortificación espiritual” (“y toda deuda paga, / matando, muerte en vida la has trocado”: LIB 2,23-35). Para no ser cobardes ante este evento natural, es necesario captar bien esta simbólica de la muerte: su relación con la

de Cristo y su sentido derivado de “incorporación a su muerte”. Sin tal referencia positiva se puede dar también en el cristiano una especie de miedo espiritual, que el Santo compara varias veces a la “huida” instintiva ante la muerte (S 2,7,5; N 1,2,3).

Si, en cambio, se pretende seguir los pasos de Cristo, hay que hacerlo hasta su “anonadamiento en la muerte de cruz”, pues “cierto está que él murió a lo sensitivo, espiritualmente en vida y naturalmente en su muerte” (S 2,7,10), “aniquilado en el alma sin consuelo y alivio alguno” (ib. 11). Así ha de ser la suerte del discípulo fiel: “como una aniquilación temporal y natural y espiritual en todo” (S 2,7,6).

En la negación sensible y en la noche del espíritu, justo a través de la mortificación activa y pasiva, va surgiendo la “vida espiritual” como contrapunto al vacío dispositivo y purificación de todo apetito voluntario desordenado (S 1,12,3; N 2, 6,1.2; 7,3). Pero aquí la muerte y el silencio del sepulcro del “hombre viejo” (LIB 2,33.34) no son fines en sí mismos sino el paso obligado del misterio pascual: “para la resurrección que espera” (N 2,6,1; Ct 7).

3. MUERTE DE AMOR. Lo que da sentido y fecunda a la muerte de Cristo y a la espiritual del hombre es el “amor”. No se niega el realismo del “vivir en pobreza y morir en miseria” de Él (S 2,19,7; cf. S 2,7; 22, etc.), ni los “trances de muerte” como en la “noche oscura” del alma (N 2,5,6, etc.). Pero sólo el amor es la suprema referencia formal en este punto: “el pecho del amor muy lastimado” del Amado “pastorcico” (Po 6). Tampoco a los demás “conviene que no nos falte cruz, como a nuestro Amado, hasta la muerte de amor” (Ct 11).

El deseo de “morir de amor” está a la base de su poética primitiva, en que plastifica sus penas y ansias de amor. Coplas como las que glosan el certamen del “Vivo sin vivir en mí” (Po 8) o las primeras estrofas del *Cántico* compuestas en Toledo no dejan dudas sobre el estado anímico de su autor: “Que adolezco, peno y muero” // “y déjame muriendo un no sé qué que quedan balbuciendo” // “Mas ¿cómo perseveras, ¡oh vida! no viviendo donde vives, y haciendo por que mueras las flechas que recibes” // “¿Por qué, pues has llagado aqueste corazón, no le sanaste?” // “Descubre tu presencia, y máteme tu vista y hermosura” // “Apártalos, Amado, que voy de vuelo”, etc.

Pero en achaques de amor hay sus más y sus menos. Hay amores “impacientes” que suspiran por la vista del Amado y que no están todavía a punto de realizar sus ansias. “Muerte de amor”, propiamente hablando, no hay más que una. Así hay que acoplar las “declaraciones” de las primeras estrofas del *Cántico* (1-11) según los “diez grados de amor” que él conocía (N 2,19-20). Se pueden desear “mil muertes” por Dios (Po 8; C 1,19; 2,6; 8,2) y no acontecer ninguna; se puede pedir que “pues eres tú la causa de la llaga en dolencia de amor, sé tu la causa de la salud en muerte de amor” (CB 9,3), etc.

Es comprensible para un alma que no tiene ojos sino para buscar a su Amado, pedir “condicionadamente” la muerte (CB 10,8). Pero todo puede ser un espejismo del amor en camino (“ciertos visos entreoscuros de su divina hermosura”: CB 11,4). Justamente en este comentario al “descubre tu presencia y máteme tu vista y hermosura”, se detiene el Santo en explicarnos por qué aho-

ra “en la ley de gracia” se considera más sano “querer vivir poco y morir por verle” a Dios, cantando las “dulzuras de la muerte” física, “amiga y esposa”, “remate de todas sus pesadumbres y penas y principio de todo su bien” (C 11,9-10). La razón es siempre la misma: “el alma no teme morir cuando ama” (ib.).

Sin embargo, a estas “ansias de amor”, que tanto la purifican en su impaciencia, les falta todavía llegar a los dos últimos grados perfectos de la escala de amor, que consisten en “arder con suavidad ... del Espíritu Santo” y “asimilarse totalmente a Dios” (N 2,20,4-5). En el gozne de ambos grados ocurre la muerte amor: “habiendo llegado en esta vida al nono grado [de los “perfectos”], sale de la carne” (ib.).

Es lo que comenta en la declaración de las cinco últimas estrofas de *Cántico* y, sobre todo, en la primera de *Llama*. En las primeras J. de la Cruz tiene que reorientar la tensión espiritual de su primera redacción en “pretensiones” escatológicas del alma. Ahora el “entremos más adentro en la espesura” para gozarse con el Amado, implica el “gozarle perfectamente en la vida eterna...”, este beatífico pasto en manifiesta visión de Dios” (CB 36,2), “verle cara a cara” en su hermosura (ib.5), subir al “monte” de la “visión clara de Dios” (ib.7) y entrar “hasta los aprietos de la muerte, por ver a Dios” (ib. 12).

Se dice claramente que desea el alma “ser desatada y verse con Cristo” (CB 37,1: Fil 1,23), “más adentro del matrimonio espiritual que ahora posee, que será en la gloria, viendo a Dios cara a cara” (ib. 2) y gozando las “cavernas” de los misterios y “el mosto” de los atributos divinos aquí todavía escondidos (ib. 3-7). Es la “felicidad eterna”, “la gloria esencial” en que

pueda amar a Dios con el mismo Amor que es amada (CB 38 1-4) y “poseer sin fin... *aquello* para que Dios la predestinó sin principio” (ib. 6).

Allí, en la Jerusalén celeste, comerá el alma del “árbol de la vida que está en el paraíso”, recibirá “la corona de la vida” y “un nombre nuevo”, “potestad sobre las gentes”, la “estrella matutina”; “será vestida con vestiduras blancas”, “columna en el templo de mi Dios” y se sentará “conmigo en mi trono” (Ap 1-2: CB 38,7-8). Todo esto no lo dice sólo Juan en su Apocalipsis: lo dice el mismo Cristo, su Esposo, “son palabras del Hijo de Dios para entender aquello” (ib.) Todo ese “peso de gloria” a que fue predestinada en el día de la eternidad, recibirá el alma “cuando, desatándome de la carne...bebamos el mosto de las suaves granadas” (ib.9). Nada extraño, pues, que el alma “arriada en su Esposo para subir el desierto de la muerte” pretenda llegar “a los asientos y sillas gloriosas del Esposo” en el “glorioso matrimonio de la [Iglesia] triunfante” (CB 40,1.7).

Es lo mismo que, con acentos y pluma líricamente inefables, J. de la Cruz nos declara en el comentario místico a los dos últimos versos de la 1ª estrofa de *Llama*: “Acaba ya, si quieres: / ¡rompe la tela de este dulce encuentro!” (LIB 1, 27-36).

– *Acaba ya*: Petición bien definida. De conclusión inmediata, con la fuerza imperativa del “sácame” o “máteme”. Se sabe lo que se pide y cómo pedirlo: “encarecimiento afectuoso”, “rogar persuadiendo”, “gemido, aunque suave y regalado”, “sin pena”, con “deseo deleitable”, etc. (LIB 1,2.6.27.28). Sosiego del peregrino al arribo.

– *Si quieres*: Y sí que lo quiere el Espíritu del Esposo que le “provoca” y

“convida” a pedirlo (LIB 1,28). No es el “condicional” exagerado de otras veces (CB 11,8). Aquí el alma ya “en el vivir y en el morir está conforme y ajustada con la voluntad de Dios” (CB 20,11). Su querer es forma de oración perfecta: “lo que tú quieres pida, pido” (LIB 1,36); de fiat y de amén: “para que así sea” (LIB 1,28).

– *Rompe la tela*: Muerte de amor propiamente dicha (LIB 1,29ss). Es ruptura con pero para el “encuentro” sucesivo. Lo causa un ímpetu de amor más subido y poderoso con su efecto “rápido” (LIB 1,30). Hay nexo indeleble de realidades máximas: vida eterna de amor con Dios. La tela de unión entre alma y cuerpo es ya tan tenue, sutil, delgada y flaca que no puede trabar ambos estadios (LIB 1,29.32). Se adivina la acción continua de Dios para enlazar en presente con lo eterno. Una acción que es, al mismo tiempo, de la llama del Espíritu y del ascua incandescente, pues el amor es ya “uno” entre ambos (LIB 1,16).

– *De este dulce encuentro*: Transfinalización de toda petición y acción en la fiesta nupcial definitiva o “fiesta del Espíritu Santo” y “glorificación jocunda y festiva del alma” (LIB 1,8-9). Encuentro efusivo entre amados para siempre, como río ancho y tranquilo que desemboca en el “mar del amor” (LIB 1,30). Y también cántico final, “siempre nuevo”, en el destino jubiloso en que “todo se vuelve en amar y alabanzas” (ib.31). Victoria del amor sobre la muerte, pues “en viniendo la Vida, no queda rastro de muerte” (ib. 36). Esta “fortaleza de la otra vida” hace que Dios sea para ella su → “todo”, que es “la plenitud y hartura que desea mi alma sin término ni fin” (LIB 1,36).

II. Cielo de verdad

El discurso sanjuanista sobre el cielo (gloria, vida eterna, bienaventuranza, etc.) refleja en sus escritos, ante todo, una *tensión vivencial* o existencial. Conecta así con su doctrina sobre la “muerte de amor” (cf. supra), y con su tendencia personal hacia el encuentro escatológico con Cristo.

En segundo lugar, el estado glorioso es un *punto de referencia* constante para valorar las gracias místicas del alma que “visea” su meta desde las ansias primeras de hallar al Amado hasta la realidad de su matrimonio espiritual con él. En tal sentido, hay un hiato bien claro entre lo alcanzado en esta vida y lo que se pide y espera como consumación definitiva de la misma: “Porque, aunque el alma llegue en esta vida mortal a tan alto grado de perfección como aquí va hablando (=matrimonio de amor “cualificado”), no llega ni puede llegar a estado perfecto de gloria” (LIB 1,14). Esta postura doctrinal es definitiva.

Entre la tensión y la comparación-distinción hay que ubicar su doctrina referida al estado escatológico celeste. La hallamos en todos sus escritos: *Romances*, *Subida*, *Noche*, *Cántico* y *Llama*. Las fuentes de inspiración y explicación de “aquello” no son otras que las consabidas: experiencia propia o constatada (“hombre celestial y divino” según santa Teresa), recurso a la Escritura (Apocalipsis y Pablo, especialmente) y la asimilación profunda del opúsculo pseudotomista *De beatitudine*, del que toma argumentos para ponderar lo que el alma desea en su matrimonio terreno (CA) o para el matrimonio “celeste” (CB y *Llama*). Entre unas fuentes y otras se enriquece la expresión literaria sanjuanista.

ta, hasta el punto de que su discurso sobre el “cielo” abunda en sinonimias y concordancias múltiples, tanto objetivas como subjetivas, hasta usar él mismo el “etc”. Nada fácil resumirlo todo en pocas líneas ni por orden lógico, sobre todo intentando lo imposible que es separar experiencia y doctrina.

1. CIELO COMO “TENSION HACIA EL FIN”. El “estado de gloria” (C 13,2) es la “posesión” efectiva de aquello para que Dios “predestinó” a la criatura inteligente, ángeles y hombres que forman el “cuerpo” de la “Cabeza gloriosa” del Unigénito del Padre, Amado y Esposo encarnado, muerto y resucitado.

Así lo contempla J. de la Cruz desde sus *Romances* primeros: “Una esposa que te ame, mi Hijo, darte quería, que por tu valor merezca tener nuestra compañía” (Romance 3º). Compañía eterna en la que “conozca”, posea la “claridad” (=gloria), el “eterno deleite” y “bondad sublimada” de la “vida” trinitaria (ib.). El hombre comparte con los ángeles el mismo destino (“que todos son un cuerpo”: Romance 4º), aunque en los primeros la “posesión” de Dios es en alegría inicial (cf. CB 7,6), mientras que en el hombre es todavía sujeto de “esperanza de fe” que se les “infunde” en él mientras de “este siglo que corría” (Romance 4º). La “eterna melodía” es un destino a ensayar en el cántico temporal del amor gracioso y agradecido. No le faltará “gozar de los misterios (=sacramentos) que entonces ordenaría” (Romance 5º) ni de la “noticia al mundo” (=evangelio) de su encarnación, redención y “vuelta” de la esposa al Padre (Romances 7º-8º). Misterio de “pasma” no sólo para María sino para cuantos contemplaban “el llanto del hombre en Dios/ y en el hombre la alegría” (Romance 9º).

La historia de esta redención progresiva en la fe, amor y esperanza, es la descrita en *Subida-Noche*. Aquí la purificación forma parte del “rescate” que Cristo realiza en su esposa como “dichosa ventura” en la “noche oscura”. Se “posee” a Dios por “gracia” como en la otra vida se unirá el alma con él “por gloria” (S 1,12,3; S 2,4,4). La “asimilación total con la divina esencia” será el “último grado de clara visión”, pero ésta sólo se realiza en la otra vida (N 2,20,5.6).

Esta diferencia entre una y otra forma de unión con Dios afecta sobre todo al → camino espiritual que, especialmente en *Cántico*, se nos presenta como una progresiva comunión de amor entre el alma y Cristo. “Sale” el alma (“sacándola Dios”: S 1,4,1; “sacaste mi alma”: CB 1,20) “gimiendo” tras su Amado “escondido”. No se ahorran ponderaciones a los deseos clamorosos del encuentro. “Deseando unirse con él por clara y esencial visión, propone sus ansias de amor” (CB 1,2). Este “intento” máximo incluye desde el inicio del camino el “poseer o ver clara y esencialmente a Dios...; la clara presencia y visión de su esencia en que desea estar certificada y satisfecha en la otra [vida]” (CB 1,4). Es decir, toda la vida espiritual presente está animada por la esperanza de las promesas escatológicas.

Entre tanto llega la carrera a su último tramo de las cinco postreras canciones que “tratan del estado beatífico, que ya sólo en aquel estado perfecto (matrimonio) pretende” (CB arg.), el alma propondrá muchas veces a su Amado “la dolencia y ansia de su corazón... sin poder tener remedio con menos que con esta gloriosa vista de su divina esencia” (CB 11,2); que la acabe

“de matar para verse y juntarse con él en vida de amor perfecto” (CB 1,18), “porque echa de ver que carece de la cierta y perfecta posesión de Dios” (CB 2,6) y que la dejan muriendo “un no sé qué que quedan balbuciendo” los mensajeros “al modo de los que le ven en el cielo” (CB 7,9); que la fastidia se lo impida “una vida tan frágil en cuerpo mortal” (CB 8,3) y que, pues la hirió, “la acabe ya de matar con la fuerza del amor” (CB 9,1) y “véate yo cara a cara con los ojos de mi alma” (CB 10,7); que, “desatándola de la carne... persevera penando por su amor, sin poder tener remedio con menos que esta gloriosa vista de su divina esencia (CB 11,2).

Así mientras se le comunican “ciertos visos entreoscuros de su divina hermosura” (CB 11,4). ¿Qué no codiciará el alma cuando, tras su “desposorio” (CB 13-21) y “matrimonio” místico (C 22-40), tenga y no sólo una fe “lustrada” (CB 12,1) sino “ilustradísima” que es el equivalente de “la lumbre de la gloria”? (cf. LIB 3,80). Pensará que “va de vuelo” si el Esposo no la invitase a esperar con más paciencia “ese estado de gloria que tú ahora pretendes” (CB 13,2).

Lo pregustado en esta vida no son más que “muy desviadas asomadas” (CB 13,11) o un “vislumbre” muy distinto de lo que es ver “a Dios esencial y claramente” (CB 14-15,5); un “silbo de los aires amorosos” o un “rayo de tiniebla” muy distinto del “ver a Dios”, “en que consiste la fruición” eterna (CB 14-15,14.16). Ni el matiz inefable de las gracias místicas recibidas ni su carácter “abisal” suprimen aquí ciertas “ausencias” del Amado (CB 14-15,30), cualquiera que sea el intento del Santo por ilustrarlas con las “visiones divinas” de Elías y Moisés (S 2, 8,4; 24,2-3; CB 11,4;

14-15,14; 37,4, etc.) o el rapto paulino al “tercer cielo” (S 2,4,4; 24,3; CB 13,6; 14,18; 19,5, etc.).

De hecho, por propia reflexión o inducido por su lectura del opúsculo *De beatitudine*, J. de la Cruz transmuta por elevación las ansias del alma en su matrimonio espiritual. Así tenemos las dos visiones de sendas redacciones del *Cántico* en las estrofas finales (CB 36-40). Aquí se pide “para la vida eterna” lo que sigue siendo todavía irrealizable: recibir-dar el sabor del amor mutuo en igualdad interpersonal por el Espíritu, escudriñar las cosas y secretos del mismo Amado, etc. (CB 36,3). Pero se precisará el “cara a cara” de la plena visión beatífica, es decir, “ver el ser de Dios” (CB 38,1.5). La perspectiva de la “gloria esencial” nos lleva a un “amor glorioso... que totalmente es inefable” (CB 38,4). Y así “aquello” se queda, pese a los esfuerzos por simbolizarlo con el Apocalipsis, más como un suspiro de esperanza-amor que como realidad adquirida.

Tampoco en la *Llama*, si bien se mira, los comentarios a los versos “acaba ya, si quieres, / rompe la tela de este dulce encuentro” no hacen más que explicitar el grito final del alma “al canto de salir a poseer acaba y perfectamente su reino” (LIB 1,30). Sabe, y por eso lo “pide” instigada por los ímpetus del Espíritu Santo, que todo lo aquí gozado (=poseído) “no llega ni puede llegar a estado perfecto de gloria” (LIB 1,14).

2. ELEMENTOS OBJETIVOS DEL “PERFECTO ESCATOLÓGICO”. No hace falta repetir que se inscriben dentro de la “tensión hacia el fin”, cielo o gloria bienaventurada. Referimos ahora brevemente dos aspectos complementarios en la escatología sanjuanista: recuento de eventos

objetivos y el rico vocabulario subjetivo que los arroja.

En primer lugar, para llegar a poseer a Dios gloriosamente hay que pasar antes por el “desierto de la muerte” (CB 40,1), es decir, por la “*disolución de la casa terrestre*”. Esta expresión paulina (Fil 1,23: CB 11,8-9; 37,1; LIB 1,31; etc.) o su equivalente “*desatarse de la carne*” (2 Cor 5,1) no es un fin en sí mismo sino un paso necesario para “ser sobrevestida de gloria” (2 Cor 5,4: CB 11,9), o sea, “cuando desatándome de la carne y entrándome en las subidas cavernas de tu tálamo, transformándome en ti gloriosamente, bebamos el mosto de las suaves granadas” (CB 38,9; cf. 1,2; 7,4; 11,2.8-9; 30,9; LIB 1,2.31.35.36; 2 32, etc.). Real y experimentalmente el “cupio dissolvi” es para “verse con Cristo... por verle allá cara a cara” (Fil 1,23; 1 Cor 13,12: CB 37,1).

El sintagma “*cara a cara*” de la primera a Corintios, que el Santo repite estereotipadamente (S 2,9,4; CB 1,11; 10,7; CB 36,5; 37,1.2, etc.), equivale al futuro escatológico tras los velos de la fe, incluso ilustradísima, a la “visión facial”, “la gloria esencial”, el “beatífico pasto” (CB 36,2) o “el día de su triunfo eterno” (ib. 5). Es la plena posesión del Reino prometida a los “pobres” (Mt 5,3: S 2,19,8): “de manera que transformada ella en estas virtudes del Rey del cielo, se vea hecha reina” (LIB, 4,13).

Todo ello será posible merced a la “*lumbre de gloria*” que reasumirá el conocimiento oscuro e imperfecto de la fe (1 Cor 13,10) “cuando viniere lo que es *perfecto*” (1 Cor 13,10: S 2,9,3; CB 1,10; 12,6). Aquí el término “perfecto” hay que entenderlo en sentido estrictamente escatológico (CB 1,10-11), no como cuando se habla de los espiritual-

mente perfectos en contraposición a principiantes y aprovechados. Y, a su vez, notar cómo la expresión teológica “*lumen gloriae*” que hace posible la “clara visión de Dios” (S 2, 24,4) no es para el Santo otro medio que “el Hijo de Dios” (CB 10,8: Ap 21,23).

En el cielo “*conocerá el alma ... como es conocida de Dios*” (1 Cor 13,12b: CB 38,3). Una fórmula paulina que implica toda la iniciativa y efectividad de Dios en el orden de nuestra salvación (Gál 4,9; 1 Cor 8,3). El hombre es y será lo que Dios conoce y hace en él, pues “el considerar Dios, es, como habemos dicho, estimar lo que considera” (CB 31,5). Tal conocimiento, aunque “esencial” e “inmediato” para los bienaventurados, será en “unos más, [en] otros menos” (S 2,5,10): “al modo de los que le ven en el cielo, donde los que más le conocen entienden más distintamente lo infinito que les queda por conocer” (CB 7,9). Por estas palabras podemos rastrear también algo de lo involucrado en la fórmula similar sanjuanista “*así amaré a Dios tanto como es amada*” (CB 37,2). Hay una dependencia clara de su lectura del opúsculo *De beatitudine* y una simetría del binomio “conocer por-en el Verbo” y “amar por-en el Espíritu Santo” (cf. LIB 3,81-85).

El hombre entero será beatificado con el “*peso de gloria*” que Dios le tiene reservado (2 Cor 5,1: LIB 1,28-29; 2,32). Incluso en el cuerpo glorificado redundarán las dotes de “agilidad y claridad” (S 3,26,8). Todo lo que psicológicamente es apetencia de felicidad hallará en el cielo su colmo de “beatífico pasto” (CB 36,2). No sólo habrá conocimiento, amor y comunión perfectos en-con Dios, sino “*glorificación*” de Dios “con su manifiesta gloria” (CB 11,4; LIB

1,1.15; 4,16, etc.). Y gozo activo y pasivo, fruición y dulzuras, alegría y júbilo, delectación y recreación, refrigerio y fiesta, satisfacción y contento y alabanzas infinitas... “Y no es de maravillar que el alma con tanta frecuencia ande en estos gozos, júbilos, y fruición y alabanzas de Dios” (LIB 2,36), pues “conoce que tiene tanta capacidad y senos, cuantas cosas distintas recibe de inteligencias, de sabores, de gozos, de deleites, etc. de Dios” (LIB 3,69). Todos los “extraños primores” se dan cita a una en todos y cada uno de los que poseen a Dios, que “es en sí todas esas hermosuras y gracias eminentísimamente, en infinito sobre todas las criaturas” (S 3,21,2). → *Bienaventuranza, cielo, fruición, gloria, jubilación, muerte, Pablo, paraíso, purgatorio, purificación.*

BIBL. — JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, “San Juan de la Cruz, evangelista de lo eterno: apuntes de escatología sanjuanista”, en *RevEsp* 33 (1974) 233-275; JOSÉ DAMIÁN GAITÁN, “San Juan de la Cruz: un místico ante la muerte. Anotaciones sobre un tema en el Cántico espiritual” en *RevEsp* 40 (1981) 105-118; Id. “Vida y muerte en la ‘Noche oscura’ de san Juan de la Cruz”, en el vol. *San Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma 1991, p. 745-760; FRANS MAAS, “Eschatologie bei Johannes vom Kreuz”, ib. p. 761-780; MIGUEL ANGEL DíEZ, “Morir de amor”: aproximación sanjuanista al novísimo de Santa Teresa”, en *MteCarm* 88 (1980) 594-518; Id., “Consumación escatológica de la victoria cristiana”, en *Pablo en Juan de la Cruz*, Burgos 1990, 363-439; Id., “Cómo será el cielo”, en *Lecturas medievales de San Juan de la Cruz*, Burgos 1999, 263-319.

Miguel Angel Díez

Escritura Sagrada

Hablar de la Sagrada Escritura en Juan de la Cruz es hablar de la raíz y la flor de su experiencia y doctrina. La Biblia ha penetrado en sus genes y en

su sangre. No es un exégeta profesional pero ha interpretado la Escritura y dado algunas lecciones especiales sobre ella. El *sensus plenior* de la Palabra de Dios da en sus libros uno de los mejores frutos literarios, teológicos y espirituales. Es un componente esencial de su mensaje. Está ligado a todas sus obras desde su concepción hasta su expresión. En su experiencia y en su expresión la Biblia es savia y sustancia.

I. Encuentro con la Sda. Escritura

La Biblia estaba en la atmósfera de su siglo y un poco en la sangre de su espíritu, es decir, disuelta en la lengua. Era el referente cultural más común, más extendido, más asimilado, más popular y más profundo. Así pues, hay una Biblia recibida por J. de la Cruz que es patrimonio común de sus contemporáneos. Hay algo propio, y esto nos importa aquí, en su manera de recibirla, assimilarla y trasmitirla.

En la infancia, la Biblia, mediante la liturgia, sermones, fiestas populares y relatos le impregna mente y fantasía con imágenes y figuras que disueltos en la cultura penetran en el fondo de su alma y la configuran como el primer componente cultural de su mundo de referencias. Alfabetizado por milagro y por fuerza de su voluntad, accede al catecismo y a los primeros medios de acopiar saberes sobre la Escritura. Su formación humanística está ya impregnada de saberes bíblicos. El testimonio de su maestro el → P. Juan Bonifacio sobre lo que “leía y comentaba” en sus clases de latinidad incluye pasajes de la Escritura y del Breviario.

El noviciado le pone en contacto obligado y ya de por vida le acompaña-

rá con otros cauces transmisores de contenidos bíblicos de primer orden: el Breviario y las lecturas espirituales. El Breviario pone en comunión con el salterio y con las lecturas de maitines que cíclica y constantemente ofrecen los primeros capítulos de algunos otros libros de la Escritura. La *Regla* de la Orden del Carmen le manda “permanecer en la celda o en sus cercanías meditando día y noche la Ley del Señor” y por tanto, desde ese momento la Palabra de Dios va a ser el guía y motor de su piedad, de todo su trato de intimidad y de su trabajo de perfección cristiana y religiosa. Aún antes de que empiece el contacto de estudioso con la Escritura, ésta va a ocupar un puesto especialísimo en su vivencia, de modo que viene a ser el soporte de toda su vida de oración. Los demás instrumentos de formación carmelitana, la *Instructio primorum monachorum* y el *Speculum Ordinis* sobre todo, estaban transidos de este mismo espíritu bíblico. La inspiración eliana de la Orden le ofrece otro punto de contacto privilegiado para referir expresamente conducta y pensamiento a la Escritura.

No es necesario abundar en cómo las referencias inspiradoras fundamentales y los modelos de referencia son bíblicos por ser cristianos, pero incluso, expresa y declaradamente, se comprueba que las formas mentales más primigenias en su espíritu y mentalidad tienen esta raíz. La memorización de largos pasajes de los evangelios, de los salmos y las epístolas de San Pablo no son raras ni inexplicables; era caso común; la lectura repetida y constante de la Escritura en la liturgia tanto en el altar como en el coro, en el refectorio y en la celda daba casi espontáneamente

este fruto. Cuánto más con el añadido fervor y el interés comprobado de fray Juan. El rezo del oficio de la Virgen María que se leía casi a diario le familiarizó especialmente con el Cantar de los Cantares. Si bien una relectura tan personal y profunda no se explica por esta recepción pasiva y común. Ha habido otra lectura más aplicada y detenida que ésta litúrgica y devocional.

Ha tenido ocasión en → Salamanca asistiendo a clases de teología precisamente cuando la cuestión de la Escritura y su interpretación está llenando las mentes, cuando la teología positiva se está abriendo paso. Las conclusiones del estudio de Luis Enrique Rodríguez San Pedro Bezares sobre la base de los *libros de matrícula* y *las visitas de cátedra* no dejan lugar a dudas: J. de la Cruz ha asistido, sólo un año, es cierto, a clases de Sagrada Escritura en la Universidad de Salamanca y se puede conjeturar con fundamento sobre los comentarios y exégesis concretas que ha escuchado. “En el horario de invierno seguía a continuación de la cátedra de Prima (de Teología) la cátedra de Biblia Latina válida como la de Prima para probar curso. La regentaba como sustituto fijo, Gaspar Grajal ... Visto lo cual podemos establecer las materias que bien pudo oír Fr. Juan en Biblia: Los Salmos del 50 al 73 y posteriores junto con los primeros capítulos del profeta Miqueas” (L. E. Rodríguez San Pedro Bezares, *La formación universitaria de Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, 1992, p. 11-112).

Nos basta saber esto aquí: ciertamente ha asistido a la lectura da la Biblia científica en las clases de Salamanca; ha conocido los métodos y resultados de la exégesis en el punto en

que estaba la mejor ciencia bíblica del momento. Pero no son las lecciones universitarias las únicas. Las lecciones de estudio propio han sido muy profundas a vista de los resultados. Participó en las aulas salmantinas cuando la cuestión bíblica estaba en su punto álgido. Sin duda la conoció y con su obra, sin polemizar, toma un cierto partido por los escrituristas frente a los escolásticos. En todo caso se pertrechó de los recursos suficientes para apropiarse de la Escritura e incorporar la “lectio divina” científica, teológica y “espiritualmente”, con respeto y creatividad, a su experiencia y a su transmisión del misterio de la fe. “Sea como fuere es maestro consumado en la técnica de la Biblia aunque parezca un poco velada por la libertad de estilo” (Vilnet, p. 54). Se ha apropiado de los recursos “científicos” del tiempo. “En lo que fue más aventajado fue en teología positiva porque mostraba tener in promptu la Biblia, en que era su ordinario estudio y las exposiciones que daba sobre salmos y sobre otros lugares de ella, muchas se vio no podían ser parto propio sino luz del cielo” (BMC 23, 66). Ha conocido y quizá usado las silvas (especialmente la *Sylva allegoriarum* de Hieronimus Lauretus = Jerónimo Lloret OSB), catenas e isagoges que la ciencia del tiempo puso a su disposición. La teología, la filosofía y las humanidades con que se dotó le han bastado para una lectura creativa y contemplativa teológicamente fundada de la Sagrada Escritura.

En → Ávila, Alcalá y Baeza (BMC 24, 380) ha tenido contacto con los medios cultos donde se discuten modos de interpretación de algunos pasajes bíblicos. La biografía trasmite sus ocasiones y florecillas. Juan

Evangelista testimonia esto en parte sorprendente: “Pero ninguno de estos libros y de otras muchas cosas que escribió y de pláticas que hizo infinitas jamás le vide abrir libro ni lo tuvo en su celda fuera de una Biblia y un *Flos Sanctorum*...” (BMC 10, 341). Muchos prefieren por sintomático el caso de → Lisboa: los frailes yendo a ver a la Monja de las Llagas y él con la Biblia junto al mar; define la escena algo de su estilo (BMC 24, 342,381). “Cuando los caminos eran largos, caminaba en un machuelo con su albardilla y de ordinario iba sentado leyendo en la Biblia” (BMC 23, 59). “Lo más de los caminos gastaba en oración y cantar salmos que es lo que ordinario cantaba” (BMC 10, 341). “No vio, dice otro testigo, tuviese otras alhajas más que el breviario, rosario, disciplina, Biblia y su hábito” (BMC 23, 61). Procesos y testigos hablan de esta predilección por la Escritura que no necesitaba otra confirmación después de la frecuentación de sus escritos.

II. La Escritura en la obra

Las concordancias dan cuenta de las “recurrencias” de la Escritura. La estadística no añade nada a la comprobación personal de la abrumadora presencia que la más somera lectura puede percibir. Superior con exceso a cualquier otra citación de Padres, teólogos o autores profanos. Se puede decir que casi es la única fuente de autoridad que aduce y el principal lugar teológico de su doctrina. La Biblia viene a ser como el soporte sobre el que descansa todo el edificio místico y doctrinal. Ese cómputo no hace sino corroborar que componía sus libros con la Biblia abierta.

Introduce las citas con poca precisión o vagamente, pocas veces señala capítulo y ordinariamente hace hablar al autor: Moisés, el profeta, el Sabio o el Espíritu Santo, según las formas de aquel tiempo. Compone escenas con sinopsis de citas; otras veces acumula textos o reúne menciones que recuerda o cree recordar unidos. Otras veces es un largo tramo del texto bíblico el que se tiene presente y se cita como trasfondo permanente: CB 38 sobre Apoc 2-3; LI3, 16 sobre Ez 1; Lm 3 en N2, 7; LI 1, 21 y LI 3, 38, relectura espiritual de Ex. Somete todas las citas a glosa que a veces se germina en una traducción ya orientada por el propósito o prejuicio del comentador, o teñida por la presión del contexto. Como se ha dicho, “más que citar incorpora. Pero de modo tal que la Biblia penetra su ideario, su léxico, su lenguaje poético, su imaginación, y se hace visible hasta en rasgos de su estilo con antinomias y paralelos, aforismos y sentencias. La forma preferida de su mensaje es el comentario o declaración. Esta forma es el verdadero molde de su mentalidad y de su expresión. Sus palabras son ante todo palabras sobre la Palabra. Había recibido una formación hecha de comentarios y por comentaradores: de los filósofos, del maestro de las Sentencias, de la ‘Suma’ y ante todo de la Escritura. No es extraño que tome este módulo como recipiente de su mensaje. Incluso cuando comenta sus propios versos, está ciñéndose a este módulo de enseñanza aprendido y ejercitado en el comentario bíblico.

Es sabido que cita en latín y traduce la Vulgata en el *primer Cántico* y hasta el capítulo 28 del segundo libro de la *Subida*; abandona esa práctica, para citar traduciendo directamente a partir

de ese punto, a la vista del público que tiene en mente. Solo ocasionalmente y para citas memorizadas vuelve a recurrir al latín. Como traductor se muestra a veces muy literal y otras veces excesivamente creativo, siempre feliz.

Las citas de la Escritura quedan incorporadas a su texto con su propio relieve y van subrayados por sus modos de enmarcarla y prolongarla, protocolos han llamado a estas fórmulas de introducción de texto y de glosa. Nunca pierde la conciencia de estar citando, pocas evocaciones de textos dejan dudas de su referencia aunque no siempre esté explícita.

La Biblia, como todo lo suyo, ha estado antes en su magisterio oral que en su pluma. Los testimonios que le muestran en acto de comentar un verso o un paso de la Escritura son muchos. “Y en esto de hablar de Dios y exponer lugares de la Escritura asombraba, porque no le pidieran lugar que no lo dijera con muchas explicaciones; y en las recreaciones y algunas veces se gastaba la hora y mucho más en exponer lugares que le preguntaban” (BMC 10, 40). En determinadas páginas parece aún presente ese modo oral de comentar en diálogo con otra palabra y como en respuesta a una tácita o expresa pregunta por el sentido de tal o cual versículo. Los versículos de los Libros sagrados, al modo de los versos de sus poemas, funcionan como enigma que desencadena la pregunta y la respuesta. Muchos textos y algunas imágenes han desplegado una larga descendencia de materia y de sentidos.

III. Usos y fines

¿Hay intención de devolver a los fieles la Biblia de la que se ven privados en

esos tiempos por la prohibición de las versiones romanceadas? Es posible, aunque indemostrable. La necesidad de un uso tan abundante y calificado de la Escritura le viene más bien de la necesidad de una coraza de defensa de su experiencia y de su doctrina.

En los prólogos, y también en algunos títulos de capítulo, da razón de sus fines, de sus propósitos y expectativas al invocar tan repetidamente la Sagrada Escritura. “Mas, no dejándome de ayudar en lo que pudiere de estas dos cosas, (ciencia y experiencia) aprovecharme he para todo lo que, con el favor divino, hubiere de decir –a lo menos para lo más importante y oscuro de entender– de la divina Escritura, por la cual guiándonos no podremos errar, pues que el que en ella habla es el → Espíritu Santo. Y si yo en algo errare, por no entender bien así lo que en ella como en lo que sin ella dijere, no es mi intención apartarme del sano sentido y doctrina de la santa Madre Iglesia Católica, porque en tal caso totalmente me sujeto y resigno no sólo a su mandato, sino a cualquiera que en mejor razón de ello juzgare” (S pról. 1). Desde el principio su mensaje completo “para todo lo que hubiere de decir” se atiene a la Escritura. Para autorizar su mensaje y para aclarar con ese saber común y eclesial lo que es oscuro y difícil para el autor mismo: “Y porque lo que dijere (lo cual quiero sujetar al mejor juicio y totalmente al de la santa Madre Iglesia) haga más fe, no pienso afirmar cosa de mí, fiándome de experiencia que por mí haya pasado, ni de lo que en otras personas espirituales haya conocido o de ellas oído (aunque de lo uno y de lo otro me pienso aprovechar), sin que con autoridades de la Escritura divina vaya

confirmado y declarado, a lo menos, en lo que pareciere más dificultoso de entender”.

La Escritura está en relación con la experiencia, es el primer mapa y brújula con la que el místico interpreta y se orienta en el bosque de sentimientos y vivencias que trata de transmitir. Para entenderse y hacerse aceptar “porque lo que dijere haga más fe” y para hacerse entender usará la Biblia. Lo mismo repite en el prólogo de la *Llama de amor viva* (pról. 1): “Y con este presupuesto, arrimándome a la Escritura divina, y como se lleve entendido que todo lo que se dijere es tanto menor de lo que allí hay, como lo es lo pintado que lo vivo, me atreveré a decir lo que supiere”. Al arrimo y amparo de la Escritura va a hacer su testimonio de que los bienes prometidos y revelados en ella se vivencian en todo tiempo (LIB 1, 15 y pról. 2) pues “no hay que maravillar... ni nos parecerá fuera de razón pues él lo dijo”. También esta función tiene la obra del Místico: testimoniar el cumplimiento perenne y actual de las promesas y palabras que son espíritu y vida (LIB 1,5-6).

Los prólogos, pues, dejan ya ver qué usos y finalidades se propone el autor al citar la Escritura: La invoca para sentar principios, para ilustrar doctrinas y apoyar argumentos y para autorizar su experiencia con el disfraz de los tipos de la Escritura. *Uso argumentativo*: prueba de autoridad de primer rango en el más amplio sentido. La palabra revelada se pone por encima de cualquier otro argumento o fuente de saber: la ciencia o la experiencia. *Uso ilustrativo*: a veces da la impresión de que su fuente está en su experiencia y después ha buscado imágenes o asociado textos

que conectan con su pensamiento sólo por una libérrima asociación de ideas bastante arbitraria. Este uso acomodaticio y espiritual es el más corriente en la superficie. *Uso 'típico'*: como dice en el prólogo de la *Subida*: Encuentra en la materia una resistencia y una dificultad que sólo puede autorizar directamente en la Escritura. Su aportación tiene tal novedad y sus vivencias tal originalidad que le dispensa de buscar y le imposibilita para encontrar recursos o paralelos en los contemporáneos o en otros autores antiguos, medievales o modernos “a lo menos para lo más importante y oscuro de entender” (S pról. 1). *Uso modélico*: la Escritura además le proporciona cobertura para su modo concreto de transmisión mediante recursos simbólicos y lenguaje simbólico y alegórico: pues “las semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos Cantares de Salomón y en otros libros de la Escritura divina, donde, no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas”. (CB, pról. 1). La Biblia le sirve de refugio para proteger bajo su autoridad no sólo las afirmaciones y principios doctrinales como primer lugar teológico, sino para autorizar y justificar ante los detractores eventuales o supuestos este tipo de lenguaje “místico” y simbólico. Al fin su manera es la misma que la Escritura Santa ha usado. El Cantar es su amparo y su desahogo: “pues de mí se puede decir lo que se cantó en los divinos Cantares” (LIB 1,26) o “y sintiéndolo así lo confiesa como la Esposa” (LIB 2,36).

Podemos así hablar de Escritura en la raíz (experiencias fundantes), Escritura en el tronco (argumentación teológica) y Escritura en las ramas y hojas (recursos expresivos) de su árbol doctrinal.

IV. Los sentidos de la Escritura

¿Qué valor atribuye J. a los textos que invoca? Tradicionalmente en la Escritura se han encontrado cuatro sentidos: es decir se ha leído en varios niveles de significación. J. de la Cruz se aviene a ese modo y mezcla sin rigor exegético, pero con resultados reconociblemente buenos estos diversos modos de darse y entenderse la Escritura:

En sentido *literal* o *propio*, sea histórico, dogmático, moral o profético, el Santo usa ordinariamente el Nuevo testamento ante todo. Lo llama “*sentido germano y espiritual*” (S 2,7,4). Literal es palabra que no entra en su vocabulario porque está contaminada por la oposición paulina letra - espíritu, carne - espíritu.

Su interpretación cristiana y contemplativa de la Palabra de Dios en sentido literal la lleva y eleva al ‘*sensus plenior*’. Es decir, hace de la Palabra algo vivo, eficaz y actual que se *plenifica* y “cumple” en su presente. En sus mensajes se desvela su valor de eterna y presente, precisamente por su capacidad de engendrar vida, de salvar, sanar y santificar al hombre. La Escritura la percibe San Juan como habitada por su Autor y en ella y mediante ella hace experiencia de santidad concreta actual y actualizable (S 2,19). En los capítulos 28, 29, 30 y 31 de S 2 tenemos ejemplo de una *mística de la Palabra* donde se relata la experiencia del “poder de su Palabra en el evangelio con que sanaba a los enfermos, resucitaba a

los muertos, etc... solamente con decirlo” (S 2,31,1).

Es sentido *típico* aquel en que la alegorización de personajes o sucesos del AT desempeña un papel de figura y anuncio de las realidades del Nuevo Testamento o de la Iglesia. Se puede decir que es el sentido alegórico en cuanto autorizado por la Tradición o por la propia Escritura que ha entendido así su mensaje como dado en figura y dado en realidad. San Pablo y san Juan ante todo. J. de la Cruz usa de este modo abundantemente. Se puede decir que el uso de Cantar de los Cantares, el cual ya estaba colocado como clave interpretativa de la entera *historia salutis*, comprendida a su luz como historia de alianza matrimonial, pasa a San Juan de la Cruz como clave de comprensión de las relaciones del Dios-Esposo con el Hombre-Esposa.

De igual modo se puede llamar *típico* o *analógico* al sentido dado por el autor a la experiencia cristiana mística del alma esposa que está prefigurada en los “tipos” o figuras bíblicas. Ya no como figuras de hechos dogmáticos (Esposa-Iglesia, Amado esposo-Cristo) sino figuras arquetípicas que representan la experiencia del místico. Ocurre que se encuentra el autor con vivencias desprotegidas por su rareza. Busca tipos en los que proyectar y autorizar su vivencia, personajes a los que hacer portadores de sus sentimientos y situaciones. Parece a menudo que el autor, después de narrar o describir la “experiencia que por mí haya pasado, o que en otras personas espirituales haya conocido o de ellas oído” (CB pról. 4) más o menos raras y extraordinarias, buscar soporte para publicarlas y encuentra en personajes de la epopeya

bíblica sus antecedentes más inmediatos, más conocidos y más autorizados: ¿Quién ha pasado por las penas de la → noche oscura? El Salmista, Jonás en el vientre del cetáceo, Jeremías en las Lamentaciones, Job, etc. ¿Quién ha pasado por los gozos místicos del → desposorio o por tal o cual gracia de revelación, locución, o sentimiento? La Esposa del Cantar, el Salmista, Moisés, la Virgen María, el Apóstol, etc.

El sentido *alegórico*, o simbólico, que consiste en servirse de un pasaje que no tiene ese concreto sentido literal para describir realidades o vivencias y doctrinas que en el autor original no tenían ese significado ni ese contexto, otorgándoles un valor acomodado a los intereses del comentador. Según su grado de desvío del sentido recto puede llegar a ser sentido *acomodaticio*, que no es sino mera adaptación arbitraria de un pasaje de la Escritura dislocado de su contexto y de su significación genuina, a los propósitos más peregrinos. Ambos sentidos son usados con complacencia e ingenuidad por San Juan de la Cruz. A veces en tal profusión que nos abrumba y desconcierta. Pero hay que observar que este uso medieval de la Escritura, con frecuencia precisamente eso, que parece más arbitrario y regido por mera asociación de ideas, resulta que tiene detrás de sí una larga tradición patristica y medieval. La consulta de la mencionada *Sylva allegoriarum* convence de que no hay tanto de arbitrariedad como de consentimiento a un modo de interpretar muy común, más regular y tradicional de lo que pudiera sospecharse en algunos casos.

Ateniéndonos a su vocabulario habría que añadir aquí el sentido que J. de la Cruz llama *espiritual* o anagógico.

Sentido que encuentra tanto en los textos de la Escritura como en sus propios versos. Se puede decir que la “relectura espiritual” que propone el Santo es una mezcla de todos o algunos de esos sentidos tradicionales: “Enfoca siempre la Biblia desde un punto de vista eminentemente ‘espiritual’ de tal manera que metáforas y frases corrientes las ve saturadas de valor y de enseñanzas útiles en la vida de las almas. Con lo que descubre en el Antiguo Testamento bajo toscas apariencias una riquísima vida espiritual, una santidad que resplandece en los perfectos” (Vilnet, p. 88).

Concluimos con esta observación de M. A. Diez que es aplicable no solo al corpus paulino sino al uso de toda la Escritura: «Los diversos usos, que con legítima libertad pueda hacer San Juan de la Cruz de los lugares bíblicos, no coinciden necesariamente con los “sentidos bíblicos” propiamente dichos. Una cosa es la libertad literaria y acomodaticia, y otra la “actitud espiritual” para captar el sentido “literal”, “moral”, o “alegórico” de la Escritura. Su insistencia sobre la inteligencia “espiritual” no resta importancia a la “palabra humana”, en que Dios vuelca su Verdad, ni se opone directamente al “sentido literal” clásico: acentúa la transcendencia del Autor principal y de sus designios mesiánico-eclesiales, tomando como índice de ello la misma impericia de ciertos hagiógrafos y apuntando a un sentido profundo muy cercano al *sensus plenior*.» (Pablo en Juan de la Cruz, p. 66).

V. Principales meditaciones bíblicas de J. de la Cruz

El Cantar. En la órbita y bajo el esplendor de este libro se halla la ente-

ra producción poética del Santo, por tanto también el germen de su experiencia y de su doctrina; la verdadera raíz y primer fundamento de su experiencia mística. Antes de ser un recurso expresivo el Cantar bíblico ha sido un germen que se incubaba en la cárcel y que se despliega en todas las obras mayores. No necesita comprobación. Así como el libro inspirado ocupa en el conjunto del Antiguo Testamento un lugar central, de modo que es la clave interpretativa de toda la historia de salvación como alianza esponsal entre Dios y su pueblo, así en la doctrina sanjuanista ésta es la clave bíblica primera de comprensión del misterio de la salvación en cuanto objetivamente contemplado (*Romances*) y en cuanto subjetiva y existencialmente realizado o doctrinalmente propuesto (*Cántico*). Dios es Esposo y la humanidad es Esposa. Bajo esta clave se describen los elementos de esta Historia primordial: unión esponsal es la meta, Esposo y Amado es el mediador Cristo, esponsal de disposición activa y pasiva, el camino, de amor es la salida; y todos los elementos figurativos del Cantar entrarán en la descripción de la búsqueda del Amado y en el trazado del camino de purificación y ornato de la desposada; → desposorio es la redención; (CB 23: “debajo del manzano”) y esponsal es la clave simbólica elegida y permanentemente preferida para describir experiencias místicas sea en los poemas sea en sus satélites en prosa.

La meditación del Cantar es más socorrida cuando se trata de describir la → unión de amor transformante (CE y LI). “No ha interpretado el simbolismo del cantar con la exactitud con que lo haría la exégesis moderna... pero sí ha sabido captar la única y auténtica ense-

ñanza contenida en el libro: el amor anticipado y gratuito de Dios” (Vilnet, p.105). Y la hondura y sacramentalidad del amor humano, máximo signo de lo divino sobre el mundo. “Estrictamente hablando San Juan de la Cruz ha construido una preciosa parábola de amor en la línea del *Cantar de los cantares* y a la luz de la palabra y la experiencia de Jesús, el Cristo. De esta forma el *Cántico* retorna a los principios de la Biblia; al lugar donde el lenguaje vuelve a ser originario, recreando la aventura de Jesús en clave de amor enamorado” (X. Pikaza, *El ‘Cántico espiritual’ de San Juan de la Cruz. Poesía. Biblia. Teología*, Madrid, Ed. Paulinas 1992, p. 182).

San Pablo. Del paulinismo de J. de la Cruz hay estudio bastante en la aportación de Miguel A. Diez. Sea en citas explícitas, sea alegando calladamente sus ideas y lenguaje asimilados previamente, San Pablo aparece como garante de la experiencia y la doctrina sanjuanistas. Especialmente ha asimilado estos núcleos de doctrina paulina: el modo alegórico de usar la Escritura, su teología sobre la Palabra de Dios (S 2,19-22); la palabra de Dios culminada en Cristo (Heb.) plenitud definitiva de la revelación (S 2,19-22); la economía de la perfección cristiana y el esquema teológico de la historia de la salvación (Romances); la dialéctica de la renovación cristiana expresada en las antítesis paulinas: → todo-nada, carne - espíritu (subyacente al sentido - espíritu; hombre viejo carnal, hombre nuevo espiritual; vida - muerte (mortificación - resurrección; luz - tinieblas; sabiduría de Dios - ciencia del mundo, etc.); la función primordial de las virtudes teologales; su valor estratégico en la lucha espiritual (S 2 y S 3); la preeminencia y exce-

lencia de la caridad sobre toda vida carismática o sobre los dones místicos; la acción santificante del → Espíritu Santo; la índole escatológica de la consumación y de la victoria; la vivencia de la tensión del ya y el todavía no de la vida cristiana.

Todos son temas de probada rai-gambre paulina. Ha llevado el magisterio dogmático y parenético del Apóstol a su actualización y reformulación genuina y “plenior”; es decir, las realidades dogmáticas del Apóstol son descritas en el Doctor místico no en lo imprescindible sino en lo más: gracia, redención, divinización, triada teologal, hombre nuevo, vida en Cristo y según el Espíritu, el ser guiados por el Espíritu, la filiación divina. Todo es llevado a la consumación. De modo que la mística de san Juan de la Cruz puede ser definida como mística de la gracia común descrita por san Pablo.

San Juan. Del corpus joane se ha estudiado la dependencia en temas como la “unión del alma con Dios” que traduce la *koinonía* del evangelista (1 Jn); la centralidad del *ágape*, pues para ambos la vida moral y la última esencia del hombre y de Dios, de la entera realidad en último término, es el amor; el tema de la “*hermosura*” como traducción de la ‘*gloria*’ del Teólogo; la importancia de la inhabitación o *morada* de Dios Trinidad escondido en el hombre, arranque del C y raíz de libros enteros como la *Llama de amor viva* (CB 1 y LI pról, 2 y 11, 15); la teología simbólica y afectiva de ambos y la *divinización*: les dio poder de ser hijos de Dios. El Apocalipsis juega un papel determinante en las descripciones de la predestinación y de los bienes escatológicos que el Místico “prueba” como anticipo de la

gloria. Especial papel por su relevancia doctrinal tienen las citas y su comentario de Jn 17, texto que sabemos recitaba de memoria y prefería en su magisterio oral (CB 36-39 y LIB 3, 77-85). Con el recurso a estos textos el teólogo Juan de la Cruz da fundamento a las más atrevidas afirmaciones y experiencias del Místico Juan de la Cruz.

El Éxodo. El estudio de F. Foresti ha rastreado y encontrado raíces bíblicas de libros como la *Subida* y la *Noche* más allá y por debajo de las citas explícitas o implícitas del Pentateuco; especialmente inspiradores son los preceptos del Éxodo sobre la prohibición de hacerse imágenes de Dios y el precepto apodíctico de adorar a un solo Dios. Todo el programa de liberación personal y el necesario paso por la noche y el desierto se leen cómodamente como reintreperación del paradigma perenne del éxodo o del exilio y el camino hacia la tierra prometida. Como parte de la condescendencia y pedagogía que Dios usa con su pueblo y con cada hombre. Los salmos y profetas son el paradigma de la condescendencia y la educación de Israel que penetra el libro de la *Noche oscura*. David, Job, los Trenos de Jeremías y Jonás son los tipos portadores de la experiencia en este estadio. Sin embargo, son más las figuras personales que la obra escrita la que toma prestancia en el cuerpo sanjuanista.

VI. ‘Tratado’ sanjuanista de hermenéutica bíblica y de revelación (S 2, 19-22).

En estos capítulos del segundo libro de la *Subida* encontramos un verdadero tratado de revelación y de interpretación de la Escritura. Se trata la Escritura en

cuanto revelación pública y en su relación con las revelaciones privadas. Se ventilan allí cuestiones de apariencia menor: la experiencia de la revelación privada y su valor frente a la revelación objetiva contenida en la Escritura. A propósito de este asunto muy de su época y circunstancia, se eleva como teólogo de la Palabra inspirada y pasa a establecer principios y normas de interpretación válidos para la recta comprensión del misterio de la Palabra viva y actuante. Habría que completarlo con lo dicho sobre los carismas proféticos en los capítulos 27-28 y 29 de ese mismo libro, con los principios declarados en los prólogos y con algunas piezas como LIB 1, 5-6 donde se habla de la Palabra de Dios como espíritu y vida.

Básicamente habría que extraer de allí esta sustancia tradicional, pero perfectamente asumida y aplicada por el Santo en lo referente al valor de palabra viva de Dios presente en la Escritura y actuando siempre en la Historia. Parte de su infalibilidad y su inerrancia, su inspiración y distingue su peculiar modo y grado de verdad.

Toda la Escritura es verdadera, pero toda su verdad está necesitada de interpretación, no cabe una lectura o comprensión fundamentalista de sus afirmaciones. “Se declara y prueba cómo, aunque las visiones y locuciones que son de parte de Dios son verdaderas, nos podemos engañar acerca de ellas. Pruébese con autoridades de la Escritura divina” (S 2,19, tit). Necesita la palabra de Dios del tiempo y del Espíritu para que la letra no mate. Es decir, la clave está en la lectura cristológica y “espiritual” o pneumatológica de sus verdades y “profecías”. Necesita la palabra el despliegue en la carne y en la

historia para mostrar su verdad última; verdad que en cierto modo, aún es futura, todavía está por verse o por cumplirse; la palabra no está cerrada en la "letra", está viva y dando de sí nuevos sentidos en cada situación. No se agota en ninguna época y en ninguna realización del presente o del pasado. La verdad definitiva de Cristo no quiere decir que se haya terminado de conocer su misterio "de donde se sigue que los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras" (CB, pról. 1). La palabra que "antes hablaba era prometiendo a Cristo; y las preguntas eran encaminadas a la petición y esperanza de Cristo" (S 2,22,5); habla de él y a él conduce; está por comprobar, pues "hay mucho que ahondar en Cristo" (CB 37,4).

Necesita la letra de la Escritura de la experiencia y de la continua comprensión o relectura eclesial o canónica. Y necesita de la asistencia del Espíritu para la comprensión de la palabra insondable de Dios "cuya sabiduría no entendieron hasta el tiempo que habían de predicarla, que fue cuando vino sobre ellos el Espíritu Santo, del cual había dicho Cristo que les declararía todas las cosas que él les había dicho en su vida" (S 2,20,3); se precisa igualmente que sea en la Iglesia donde se abra el sentido nuevo y pleno y donde se despliegue su verdad y firmeza, pues "no quiere Dios que ninguno a solas se crea para sí las cosas que tiene por de Dios ni se confirme y afirme en ellas sin la Iglesia y sus ministros" (S 2,22,11). El polo eclesial es fundamental para la interpretación de la Escritura. "Puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas

ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón; ya por la percepción íntima que experimenta; ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, en el decurso de los siglos la Iglesia tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios" (DV 8).

Entre la plenitud de los tiempos y la consumación de los tiempos la palabra de Dios y el Espíritu llenan la historia y la dirigen e iluminan, en "vías de carne y tiempo", en modos y mediaciones sacramentales y encarnadas, "porque no hay poder comprender las verdades ocultas de Dios que hay en sus dichos y multitud de sentidos. Él está sobre el cielo y habla en camino de eternidad; nosotros, ciegos, sobre la tierra, y no entendemos sino vías de carne y tiempo" (S 2,20,5). Las vías de carne y tiempo suponen riesgos para la interpretación, pero la hacen indispensable: "La causa de esto es porque, como Dios es inmenso y profundo, suele llevar en sus profecías, locuciones y revelaciones, otras vías, conceptos e inteligencias muy diferentes de aquel propósito y modo a que comúnmente se pueden entender de nosotros, siendo ellas tanto más verdaderas y ciertas cuanto a nosotros nos parece que no. Lo cual a cada paso vemos en la Sagrada Escritura; donde a muchos de los antiguos no les salían muchas profecías y locuciones de Dios como ellos esperaban, por entenderlas ellos a su modo, de otra manera, muy a la letra" (S 2,19,1). La hermenéutica es indispensable a pesar de su riesgo. La interpretación tiene tres agentes:

Iglesia, tiempo y carne, historia decimos hoy, y Espíritu Santo que actúa sobre la letra y sobre el creyente como Maestro y Enseñador de la fe (S 2,29,1-2); sin estos tres la Escritura quedaría muerta en una lectura “fundamentalista”, arbitraria, carnal, cuanto menos, otras supuestas revelaciones privadas: “De esta manera y de otras muchas acaece engañarse las almas acerca de las locuciones y revelaciones de parte de Dios, por tomar la inteligencia de ellas principal intento de Dios en aquellas cosas, es decir, y dar el espíritu que está allí encerrado, el cual es dificultoso de entender. Y éste es muy más abundante que la letra y muy extraordinario y fuera de los límites de ella. Y así, el que se atare a la letra, o locución, o forma, o figura aprehensible de la visión, no podrá dejar de errar mucho y hallarse después muy corto y confuso, por haber guiádose según el sentido en ellas y no dado lugar al espíritu en desnudez del sentido. Littera, enim, occidit, spiritus autem vivificat, como dice san Pablo (2 Cor 3,6), esto es: La letra mata y el espíritu da vida. Por lo cual se ha de renunciar la letra, en este caso, del sentido y quedarse a oscuras en fe, que es el espíritu, al cual no puede comprender el sentido” (S 2,19,5).

Toda la Escritura está orientada a Cristo: Él es el punto de llegada y de partida, la clave de interpretación: Pero ya que está fundada la fe en Cristo y manifiesta la Ley evangélica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle de aquella manera, ni para qué él hable ya ni responda como entonces. Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que

hablar. (S2, 22,3). Que, si antes hablaba, era prometiéndole a Cristo; y si me preguntaban, eran las (preguntas) encaminadas a la petición y esperanza de Cristo, en que habían de hallar todo bien, como ahora lo da a entender toda la doctrina de los evangelistas y apóstoles (ib. 6).

“Y así, en todo nos habemos de guiar por la ley de Cristo hombre y de su Iglesia y ministros, humana y visiblemente, y por esa vía remediar nuestras ignorancias y flaquezas espirituales; que para todo hallaremos abundante medicina por esta vía” (ib. 8). El tratado culmina en este capítulo magistral donde se contienen las más fuertes defensas de la preeminencia de Cristo y la necesidad de mediadores comunitarios, sacramentales y humanos, es decir, eclesiales para acceder ahora a su voluntad y palabra para nosotros con certeza. El sentido de la Escritura, en fin, es escatológico. No se ha de cumplir su verdad sino en el futuro, en el Cristo Total (F. Brändle, p. 40).

* * *

“Donde no se sabe a Dios no se sabe nada”. De la Biblia como de toda mediación lo que le importa a San Juan de la Cruz es la presencia de quien en ella habla, interpela y se muestra. En la Escritura le importa la Palabra y en la Palabra el Hablante que se da, y al revelarse exige y produce fe; y busca a quien en la palabra promete y se promete y con esa promesa ha engendrado nuestra herida de esperanza y deseo; y en la Escritura en fin encuentra a Quien allí muestra su amor apasionado y espera nuestro correspondiente amor. Esta lectura de fe y amor teologal, esta lectu-

ra contemplativa es el enfoque propio de san Juan de la Cruz sobre la Biblia.

→ **Desposorio, Elías, esposa/o, Evangelio, Pablo, Palabra.**

BIBL. — JEAN VILNET, *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz*, Buenos Aires, Ed. Desclée de Brouwer, 1953 (ed. orig. francesa, París 1949); JOAQUÍN M^a. ALONSO, “Biblia y mística en San Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 9 (1950) 18-40, 330-357, 467-477; DIVO BARSOTTI, “La Sacra Scrittura nella teologia mistica de san Giovanni della Croce”, en *Rivista di Ascetica e Mistica* 60 (1991) 249-265; JEAN BARUZI, “Dieu ineffable et Parole incarnée. Saint Jean de la Croix et le problème du 4^e Evangile”, en *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 46 (1966) 227-240; FRANCISCO BRÄNDLE, *Biblia en San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1990; GABRIEL CASTRO, “El sentido alegórico de la Sagrada Escritura. San Juan de la Cruz y la “Sylva allegoriarum”, en *MteCarm* 93 (1985) 463-480; ALBERTO COLUNGA, “San Juan de la Cruz, intérprete de la Sagrada Escritura”, en *Ciencia Tomista* 63 (1942) 257-276; F. CONTRERAS MOLINA, “El Cantar de los Cantares y el Cántico espiritual”, en *SJC* 9 (1993) 27-63; MIGUEL ANGEL DIEZ, *Pablo en Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Burgos, Edit. Monte Carmelo, 1990; A. ERNST, *Studien zum Quellen des allegorischen Bibelexegesen bei San Juan de la Cruz*, Aachen 1967; FABRIZIO FORESTI, “Le radici bibliche della Salita del Monte Carmelo di S. Giovanni della Croce”, en *Carmelus* 28 (1981) 226-255; Id. *Sinai and Carmel. The biblical Roots of the spiritual Doctrine of St. John of the Cross and three other biblical Conferences*, Darlington 1981; CIRO GARCÍA, “Proyecto de vida cristiana según San Juan de la Cruz. Perspectiva bíblica”, en *MteCarm* 8 (1990) 379-418; PAUL MARIE DU CHRIST, “Job et Saint Jean de la Croix”, en *VieSpir* 95 (1956) 272-391; ROMÁN LLAMAS, “San Juan de la Cruz lector contemplativo de la Biblia”, en *Confer* 31 (1992) 67-98; 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, Edit. de Espiritualidad, 1971; EULOGIO PACHO, “La figura de Job en la mística sanjuanística”, en *MteCarm* 93 (1985) 122-134; FERNANDE PEPIN, *Noces de feu. Le symbolisme nuptial du “Cántico Espiritual” de Saint Jean de la Croix à la lumière du “Canticum Canticorum”*, Paris-Montreal 1972; XABIER PIKAZA, “Amor de Dios y contemplación”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*,

Avila, vol. III. p. 51-96; P. A. URBINA, “Los salmos de David en la ‘Subida del Monte Carmelo’”, en *Scripta Theologica* 23 (1991) 939-959.

Gabriel Castro

Esfera → Centro

Especies aromáticas

El uso figurativo del término cultista está relacionado en el vocabulario sanjuanista con una cadena lexical muy amplia, en la que destacan por su frecuencia e importancia los verbos “menear” y “derramar”. La secuencia simbólica de las “especies aromáticas” se prolonga en la alegoría del “vino adobado” y del “bálsamo divino” (CB 25 entera). Las especias, según J. de la Cruz no sirven sólo para aderezar las viandas, sino también para impregnar el ambiente de fragancia. Este segundo uso es el que le sirve preferentemente como referente metafórico o simbólico.

Las especias aromáticas pueden mantenerse cerradas en sus recipientes o abiertas; pueden igualmente mantenerse estables o menearse, agitarse o “desenvolverse”. Cuando las “menean” es cuando “derraman abundancia de olor”. Partiendo de estas constataciones, J. de la Cruz elabora sus aplicaciones espirituales, inspirándose en los Cantares (sobre todo en 4,16; 5,1; 6,2, lugares explícitamente recordados por él).

Comienza con una especie de principio general: “Así como el agua caliente, no estando cubierta, fácilmente pierde el calor, y como las especias aromáticas, desenvueltas, van perdiendo la fragancia y fuerza de su olor, así el alma no recogida en un solo apetito de Dios, pierde el valor y vigor en la virtud” (S 1,10,1). La clave de la aplicación espiri-

tual es precisamente la virtud. Las → virtudes para el Santo están simbolizadas en las flores, y las flores se plantan y crecen en el → huerto-jardín del alma. Cuando están abiertas o las “menean” esparcen su fragancia a manera de especias aromáticas desenvueltas. Por eso, en la cadena simbólica los componentes del mismo aparecen vinculados a los versos que cantan el → “huerto florido” (CB 17) o el “ameno huerto deseado” (CB 22). El alma es “el huerto florido para el Amado” (CB 17,5), y las virtudes y perfecciones de la misma le recrean como si fueran especias aromáticas.

Cuando el → Espíritu Santo “aspira por ese huerto del alma”, moviendo y renovando sus virtudes, éstas “dan de sí admirable fragancia y suavidad al alma, bien así como cuando menean las especias aromáticas, que, al tiempo que se hace aquella moción, derraman la abundancia de su olor, el cual antes ni era tal ni se sentía en tanto grado. Porque las virtudes que el alma tiene en sí, adquiridas o infusas, no siempre las está sintiendo y gozando actualmente, porque ... en esta vida están en el alma como flores en cogollo cerradas, o como especias aromáticas cubiertas, cuyo olor no se siente hasta ser abiertas y movidas” (CB 17,5).

Prosigue la aplicación figurativa con estas ponderaciones: “Algunas veces hace Dios tales mercedes al alma Esposa, que, aspirando con su espíritu divino por este florido huerto de ella, abre todos estos cogollos de virtudes y descubre estas especias aromáticas de dones y perfecciones y riquezas del alma y, manifestando el tesoro y caudal interior, descubre toda la hermosura de ella” (ib. 6).

La asimilación especias aromáticas-virtudes puede extenderse hasta los frutos de las virtudes que adornan al alma en el → matrimonio espiritual. Es lo que descubre J. de la Cruz en Cant. 5,1. El texto sagrado la llama hermana y esposa, según él, “porque ya lo era en el amor y entrega que le había hecho de sí antes que la llamase a este estado de matrimonio espiritual, donde dice que tiene ya segada su mirra y especias aromáticas, que son los frutos de las flores ya maduros y aparejados para el alma” (CB 22,6).

Las virtudes y sus frutos permanecen como referente espiritual de las especias aromáticas incluso cuando éstas se vinculan no al “huerto florido”, sino al “vino adobado”, figura del amor añejo y seguro: “Así como el vino adobado está adobado y cocido con muchas y diversas especias olorosas y esforzadas”, así el amor probado de los perfectos, “está ya cocido y asentado en sus almas y adobado con las virtudes que ya el alma tiene ganadas; el cual con estas preciosas especias adobado, tal esfuerzo y abundancia de suave embriaguez pone en el alma en las visitas que Dios la hace” (CB 25,7).

Cuando las virtudes son perfectas no hay peligro de que se malee el amor; al contrario, se afianza y robustece con la fuerza del Espíritu y “el movimiento que hace el Verbo en la sustancia del alma, de tanta grandeza y señorío y gloria, y de tan íntima suavidad, que le parece al alma que todos los bálsamos y especias odoríferas y flores del mundo se trabucan y menean, revolviéndose para dar suavidad, y que todos los reinos y señoríos del mundo y todas las potestades y virtudes del cielo se mueven” (LIB 4,4). Las especias aromáticas

de las virtudes se vuelven flores odoríferas trabucadas y meneadas. → **Ambar, bálsamo, fragancia, perfume, unguento, virtudes.**

Eulogio Pacho

Esperanza → Pasiones

Esperanza teologal

La esperanza es, ante todo, un “don sobrenatural”, infundido por → Dios en la justificación, juntamente con la → fe y la caridad. “Por un bien tan grande mucho conviene sufrir”, escribe Juan de la Cruz (S 3,2,15). Es Dios mismo quien suscita en el hombre la tendencia activa y el deseo ardiente de tender a él, como la propia bienaventuranza: “Revolviendo estas cosas en mi corazón, viviré en esperanza de Dios” (LIB 3,21).

I. Concepto y funciones

El objeto de la esperanza es Dios mismo, supremo bien del hombre, por eso “la esperanza de Dios solo dispone puramente a la → memoria para unirla con Dios” (N 1,21,11). Aunque el hombre ya posee, por gracia, la comunión de vida con Dios, sin embargo, su plenitud es una realidad futura, objeto de esperanza. “Porque esperanza de cielo / tanto alcanza cuanto espera; / esperé solo este lance, / y en esperar no fui falto, / pues fue tan alto, tan alto, / que le di a la caza alcance (Po 6,4). Puesto que el objeto de la esperanza sólo se alcanza por gracia de Dios, el acto de esperanza incluye la confianza y seguridad en el auxilio divino, que nunca falta, pues está garantizado por las promesas de Dios en Cristo. Centro y fundamento de la esperanza es siempre Jesucristo,

pues se apoya en las promesas divinas realizadas en Jesús, en las cuales están implicadas la misericordia, la fidelidad y el auxilio de Dios. La esperanza no ofrece certeza firme de la propia salvación, como lo hace la fe. Y ello, porque la salvación no depende sólo de las promesas de Dios, sino que depende también de la libre respuesta del hombre a la llamada divina. El temor y la incertidumbre, que de alguna manera acompañan a la esperanza, provienen de nuestra flaqueza. La certeza que nos ofrece la esperanza es una “convicción afectiva”, vivida en el amor intenso de Dios, revelado en → Cristo. A la plena esperanza cristiana sólo se accede por la fe. Por eso la fe es anticipo de esperanza. Es necesaria también una fuerte disposición de amor.

La esperanza, virtud plenamente teologal, es citada con menos frecuencia al desempeñar, según el Santo, una función subsidiaria de la fe y del amor. La esperanza ocupa un puesto entre la fe y la caridad. La existencia no ha de girar en torno a sus realizaciones, sino a lo que está por alcanzar. El futuro al que invita la esperanza, no es cosa hecha como las vivencias. Hay que abrirse a la insuficiencia. Por eso el vacío es su debilidad y, a la vez, su mayor fuerza. La esperanza inicial no es muy precisa en sus aspiraciones. Pues confunde fácilmente la unión de amor terrestre con la de la gloria dándose por satisfecha con la primera. Cuando la consigue ve que no bastaba, y se lanza a su propia meta, que es la unión con Dios. La esperanza quiere amar, poseer a Dios y sabe que esto sólo tendrá lugar al final de los tiempos. Por eso la esperanza no es evasión, sino que va por pasos, siendo, en definitiva, un don.

II. Peculiar enfoque sanjuanista

La primera observación obligada al hablar de la esperanza en J. de la Cruz, es que él habla de la esperanza desde el punto de vista de la mística. Para él, esta virtud representa un nuevo aspecto del encuentro total con Dios y del seguimiento incondicional de Cristo en → pobreza y desnudez. La originalidad, a la hora de tratar la esperanza, está en hacer confluir memoria y esperanza. De esta forma logra iluminar un sector amplio del dinamismo humano y de las funciones importantes y delicadas de la vida espiritual. Al separar la memoria del entendimiento y la esperanza de la caridad, forma un tercer bloque con unas funciones relevantes. Rompe, de esta forma, con la construcción tomista, en la que sólo hay dos bloques: fe, entendimiento y memoria, esperanza y caridad que radican en la voluntad. J. de la Cruz arranca la función conmemorativa y la convierte en potencia especial a la que encomienda la esperanza. Con esta ruptura parece asociarse a la tradición agustiniana, que habla también de tres potencias. Aunque el verdadero motivo pudo ser pedagógico.

La esperanza tiene por enemigo la posesión. Lo ya poseído y, por lo tanto, alcanzado no tienes que esperarlo ni luchar para darle alcance. Por tanto cuanto la memoria más se desposea de estas noticias sobrenaturales y de otras, más tiene de esperanza, pues es algo que no ha alcanzado todavía. “Y cuanto más de esperanza tiene, tanto más tiene de unión con Dios; porque acerca de Dios, cuanto más espera el alma, tanto más alcanza”(S 3,7). Sólo el que espera y se esfuerza por alcanzar a Dios lo alcanza si no se cansa en este empeño. Esta esperanza será fruto del despose-

er, del quitar del alma lo que se cree poseído, ya que “cuando se hubiere desposeído perfectamente, perfectamente quedará con la posesión de Dios en unión divina” (ib.).

La educación de la memoria y, por tanto, su → purificación, está en el filtro teologal para asumir únicamente lo que lleva de fidelidad y esperanza unitivas frente a Dios, y para rechazar las pasiones que ocultan el verdadero valor salvífico de hechos y cosas, lo que les hace no ser recuerdos sentimentales, sino personales de comunión con Dios. No se trata de una esperanza pasional, sino teologal, que se construye con el paso del tiempo. El fin de la esperanza es la unión con Dios. Por ello, para llegar, en esperanza, a la unión con Dios es necesario negar todo aquello que impida esa unión. La raíz última y el secreto de la negación será Jesucristo crucificado (S 2,7,7).

III. Dinamismo catártico

Definida la noche como el “tránsito que hace el alma a la unión de Dios” (S 1,2,1), J. de la Cruz insiste en que solamente las virtudes teologales sirven de medio próximo para esa unión, purificando las potencias del alma. Para llegar a la unión ha de salir y carecer de los gustos de las cosas del mundo, lo cual es oscuridad para todos los sentidos del hombre. Dios es → noche oscura para el alma en esta vida, ya que nunca le alcanzará en ella. La finalidad de la noche es la de vaciar y hacer negar a las potencias su jurisdicción natural y sus operaciones para que sean llenadas de lo sobrenatural. Al trascender Dios las potencias, éstas no tienen capacidad para alcanzar a Dios, antes más bien

estorban. J. de la Cruz saca la memoria de sus límites naturales para que pueda llegar a Dios que es incomprensible. Para ello la empareja con la esperanza.

La memoria juega papel importante en la actividad humana a través de las noticias o aprehensiones y sentimientos suscitados como recuerdos del pasado, que se hace presente gracias a esa capacidad de rememorarlos y revivirlos. Puesto que Dios no se puede captar como es ni por los sentidos ni por las potencias, la purificación de estas noticias es imprescindible si se quiere llegar a la unión con él. J. de la Cruz apela una vez más a su radicalidad. El primer paso que propone para la purificación de la memoria es que se vacíe, que pierda la aprehensión de esos objetos, que se olvide de todo como si no hubiese tenido esas aprehensiones. En definitiva, que se aniquile.

1. MEDIO Y CAMINO PARA LA UNIÓN. La razón de esta radicalidad es siempre la misma: la imposibilidad de llegar a la unión con Dios a través de objetos y formas naturales: "Dios no tiene forma ni imagen que pueda ser comprendida de la memoria, de aquí es que, cuando está unida con Dios ... se queda sin forma y sin figura, perdida la imaginación, embebida la memoria en un sumo bien, en grande olvido, sin recuerdo de nada" (S 3,2,4). Condición indispensable para que las cosas divinas toquen al alma es apartar la memoria de las noticias aprehensibles (S 3,2,4). Podría parecer que el Santo persigue la destrucción del uso natural, dejando que el hombre quede "como bestia", "sin discurrir ni acordarse de las necesidades y operaciones naturales" (S 3,2,7). El proceso de "vaciamiento" de la memoria no es negativo en su resultado final: "Cuanto

más va uniéndose la memoria con Dios, más va perfeccionando las noticias distintas hasta perderlas del todo, que es cuando en perfección llega al estado de unión" (S 3,2,8), ya que Dios no destruye la naturaleza sino que busca perfeccionarla.

2. REENCUENTRO Y POTENCIACIÓN. La memoria cuanto más se acerca a Dios más perfecciona esas noticias, hasta perderlas en el estado de unión, en el que la memoria es absorbida en Dios (ib.). En el proceso de purificación, el alma encuentra dos dificultades, "que son sobre las fuerzas y → habilidad humana, que son: despedir lo natural con habilidad natural, que no puede ser, y tocar, y unirse a lo sobrenatural, que es mucho más dificultoso" (S 3,2,13). Por ello, ha de ser Dios quien haga posible esta unión. El alma sólo puede disponerse a esta unión de forma natural, aunque necesita también la ayuda que Dios le va dando. Cuanto más entre en la negación, más le dispone Dios para la unión, de forma pasiva. Una condición para alcanzar la purificación es la constancia, pues al principio no se siente provecho. No debe de cundir el desánimo, ya que "por un bien tan grande mucho conviene pasar y sufrir con paciencia y esperanza" (S 3,2,15). La regla práctica apuntada por el Santo para purificar la memoria suena así: "En todas las cosas que oyere, viere, oliere, gustare o tocare, no haga archivo de ellas en la memoria, sino que las deje luego olvidar" (S 3,2,14).

Superado el estadio de purificación, no desaparecen las operaciones de la memoria, aunque se haya perfeccionado la esperanza teologal. En el estado de unión se desarrollan las operaciones convenientes y necesarias, pero con

mayor perfección. Al estar la memoria transformada en Dios, todas las operaciones que realiza no son naturales sino divinas, pues Dios es señor de ellas: “El mismo es el que las mueve y manda divinamente según su divino espíritu y voluntad” (S 3,2,8). Esto no quiere decir que las operaciones sean distintas, sino que son las que le conviene y son razonables. Es el espíritu de Dios el que las mueve y guía en el conocimiento; ya no es la persona la que actúa por la razón. Las personas, en este estado de unión, ya no actúan según su voluntad, es Dios mismo quien mueve sus potencias (S 3,2,9). El ejemplo más impactante es el de la Virgen, que siempre actuó movida por el → Espíritu Santo (S 3,2,10).

IV. Dificultades a superar

Varios son los → daños a los que estará sujeto quien, para llegar al encuentro con Dios, quisiera servirse de las → noticias, y discursos y recuerdos de la memoria. Daños que pueden provenir del mundo, del demonio y de la carne o apetitos, y que han de eliminarse gracias a la esperanza.

1. DEL MUNDO. Entre los males o daños provenientes del → mundo, J. de la Cruz apunta, a título de ejemplo: “Falsedades, imperfecciones, apetitos, juicios, perdimiento de tiempo y otras muchas cosas, que crían en el alma muchas impurezas” (S 3,3,2). Las noticias que ofrece el mundo son apariencias y, por eso, conducen a la falsedad. La solución mejor es olvidarlas, para librarse, a la vez, de la “vana esperanza y vano gozo, que producen” en el alma. A estas aficiones llega a llamarlas el Santo “buenos pecados veniales” (S 3,3,3), que pueden provenir incluso de

discursos y noticias acerca de Dios. Producen también apetitos, que es desear aquellas noticias. A veces, estos apetitos son apariencias.

La única solución es hacer caso omiso de las noticias, pues de lo contrario se introducen en el alma imperfecciones que no se aprecian, pero que se van apagando poco a poco. Aunque puede pensarse que con el rechazo de las noticias se priva al alma de muchos buenos pensamientos provechosos de Dios, sin embargo, es más importante la pureza del alma, ya que de este modo no se pega ninguna afición: “Mejor es aprender a poner las potencias en silencio y callando, para que hable Dios” (S 3,3,4). Tampoco es conveniente pensar que el alma se distrae si no tiene la memoria en Dios (S.3,3,5), ya que si está recogida y cerrada a toda noticia, no puede tener distracciones, pues para estar distraída tiene que estar abierta. Por el contrario, si el alma está cerrada, Dios entrará en ella espiritualmente, como entró en el cenáculo después de resucitado (S 3,3,6). Ciertamente son necesarias la oración y la esperanza para llegar a Dios desde la desnudez. “No pierda el cuidado de orar y espere en desnudez y vacío, que no tardará su bien” (S 3,3,6).

2. DEL DEMONIO. Los daños u obstáculos provenientes del demonio los resume el Santo en la capacidad de añadir noticias que producen en el alma efectos malos, como son los vicios capitales: soberbia, avaricia, ira, envidia, etc. (S 3,4,1). El demonio suele asentar estas noticias en la fantasía, con lo cual engaña, al hacer que las cosas falsas aparezcan como verdaderas. También aquí la solución está en el vacío de la memoria, ya que “si se oscurece en

todas ellas y se aniquila en olvido, cierra totalmente la puerta a este daño del demonio y se libra de todas estas cosas, que es gran bien” (S 3,4,1). Con este olvido se impide al demonio que actúe, pues “si la memoria se aniquila en ellas, el demonio no puede nada, porque nada halla donde asir, y sin nada, nada puede” (ib.). Los daños que hace el demonio si no se purifica la memoria son los siguientes: tristezas, aflicciones y gozos vanos (S 3,4,2). Pero el mayor peligro es distraer al alma, impidiéndole el recogimiento, que es poner toda el alma en Dios, “lo cual, aunque no se siguiera tanto bien de este vacío como es ponerse en Dios, por sólo ser causa de librarse de muchas penas, aflicciones y tristezas, allende de las imperfecciones y pecados de que se libra, es gran bien” (ib.).

3. DE LOS APETITOS. Los daños provenientes de la → carne o apetito son más bien privativos, porque pueden vaciar al alma del bien espiritual, además de impedir el bien moral, que “consiste en la rienda de las pasiones y freno de los apetitos desordenados, de lo cual se sigue en el alma tranquilidad, paz, sosiego y virtudes morales” (S 3,5,1). El único medio para frenar las pasiones es el de olvidar las cosas de sí (S 3,5,1), ya que es de ellas de donde nacen las afecciones que generan los apetitos. Lo corrobora el Santo con una sentencia a modo de refrán: “lo que el ojo no ve, el corazón no lo desea” (ib.). Siempre que se piensa una cosa el alma queda alterada y produce los efectos de tristeza si es molesta, y de gozo si es agradable. Y esto es lo que provoca la turbación y, por tanto, la intranquilidad moral (S 3,5,2), que impiden el bien de las virtudes morales privando al alma

del bien espiritual, ya que al no tener fundamento del bien moral por la turbación no es capaz del espiritual, que sólo se alcanza con el alma en paz (ib.). Por ello, si el alma quiere alcanzar a Dios, no se ha de emplear en cosas aprehensibles, como son las cosas de la memoria, pues no será posible que esté abierta y libre para lo que no se puede comprender, Dios. Razón por la cual ha de ir no comprendiendo (S 3,5,3).

IV. Desarrollo espiritual

Lo mismo que las otras virtudes teologales, la esperanza presenta en su crecimiento progresivo aspectos y etapas diferenciadas, pero siempre complementarias. Siguiendo las pautas señaladas por J. de la Cruz pueden apuntarse estos pasos:

1. EN EL ÁMBITO SENSITIVO. “En todos los casos, por adversos que sean, antes nos habemos de alegrar que turbar, por no perder el mayor bien que toda la prosperidad, que es la tranquilidad del ánimo y paz en todas las cosas adversas y prósperas, llevándolas todas de una manera” (S 3,6,4). La purificación de las noticias del mundo trae consigo tranquilidad y paz de ánimo. El tener la conciencia y el alma puras (S 3,6,1), es causa de gozo y serenidad, y esto lleva a tener el alma en disposición para las virtudes (ib.). La purificación de la memoria hace que el alma se libre de las tentaciones del demonio, que le hacen caer en impurezas y pecados (S 3,6,2). Así, “quitados los pensamientos de en medio, no tiene el demonio con qué combatir al espíritu naturalmente” (ib.). Por medio de la purificación del apetito, el alma está dispuesta para que actúe el Espíritu Santo y sea él quien la mueva (S

3,6,3). Lo más importante que aquí consigue el alma es la paz, ya que “aunque otro provecho no se siguiese al hombre que las penas y turbaciones de que se libra por este olvido y vacío de memoria, era grande ganancia y bien para él” (ib.). El turbarse, pues, es una pérdida de tiempo, ya que no se saca ningún provecho con ello. Sólo con paz se podrá juzgar mejor las cosas y sólo así se podrá poner remedio (ib.).

2. EN EL NIVEL ESPIRITUAL. La obra purificadora de la esperanza va más allá de los recuerdos de cosas naturales; alcanza también a las “noticias sobrenaturales” (S 3,7,1). Pueden ser visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos por vía sobrenatural (ib.). Es necesario también tener cuidado con estas noticias, pues en vez de ayudar a la unión con Dios pueden ser impedimento, al quedarse la memoria sólo con ellas y no llegar a Dios en esperanza. Cuando el alma se fija en ellas, menos capacidad y disposición tiene para abandonarse y entrar en el abismo de la fe (S 3,7,2). Ninguna noticia ni forma → sobrenatural que capte la memoria son Dios, pues trasciende a la memoria, y por eso hay que rechazarlo para poder llegar a Dios (ib.).

La reflexión de las noticias sobrenaturales puede impedir la unión con Dios, ya que se corre el riesgo de quedarse sólo con ellas. Ni las imágenes ni las noticias sobre Dios son Dios (S 3,8). Y ello podría llevar a juzgar a Dios bajamente; con lo cual, al sentir y estimar a Dios según nuestras aprehensiones, siendo Dios incomprensible, quedaría reducido a la medida de nuestra capacidad. El imperativo, pues, es claro: “Cuidar de buscar la desnudez y pobreza espiritual y sensitiva, que consiste en

querer de veras carecer de todo arrimo consolatorio y aprehensivo, así interior como exterior” (S 3,13,1). De esta forma se obtendrá un provecho grande, como es el llegar al encuentro con Dios, el cual no tiene ni imagen, ni forma, ni figura. Y es que “bueno le es al alma no querer comprender nada, sino a Dios por fe en esperanza” (S 3.13,9).

Lo mismo sucede con las noticias espirituales, que son aquellas aprehensiones del entendimiento que no tienen ni imagen, ni forma corporal, pero que, al caer bajo la memoria espiritual, pueden ser recordadas, por el efecto que hicieron (S 2,26). También aquí “háyase humilde y resignadamente acerca de ellas, que Dios hará su obra cómo y cuando él quisiere” (S 2,26,9).

3. LA CIMA DE LA “ESPERANZA PACÍFICA”. El alma, sin embargo, para recorrer la aventura de la “salida” “por esta secreta y oscura noche”, va disfrazada “de esta librea de esperanza” (N 2,21,9), que es “una almilla de verde”, que “da al alma ... animosidad y levantamiento a las cosas de la vida eterna” (N 2,21,6) y le permite “levantar los ojos sólo a mirar a Dios” (N 2,21,7). Y ello, porque la esperanza es como el “yelmo de salud”, que “todos los sentidos de la cabeza del alma cubre” (N 2,21,7), disponiendo “puramente a la memoria para unirla con Dios” (N 2,21,11). Y de este gesto del alma “se agrada tanto el Amado ... que tanto alcanza de él cuanto ella de él espera” (N 2,21,8), consciente el alma de que “sin esta librea de la sola esperanza de Dios... no alcanzará nada, por cuanto la que mueve y vence es la esperanza porfiada” (ib.). “Esperanza porfiada” que se convierte, a la vez, en garantía “de tantos y tan aventajados bienes de Dios” (N 2,22,2).

Si a lo largo del peregrinar en el desierto el alma busca siempre a Dios “con ansias” y en deseo penoso, llega un momento en que la esperanza se vuelve espera confiada y pacífica. No desaparecerá nunca del horizonte de esta vida “que deje de tener dentro de sí gemido... en la esperanza de lo que le falta” (CB 1,14), pero al no tener “esperanza en otra cosa sino en Dios” (CB 28,4), “tiene tanto de gemido, aunque suave y regalado, cuanto le falta para la acabada posesión de la adopción de los hijos de Dios, donde consumándose su gloria, se quietará su apetito” (LIB 1,27). Se comprende así la exclamación “del morir por que no muere” (Po 5). El Santo sigue aconsejando: “Viva en fe y esperanza ... que en esas tinieblas ampara Dios al alma” (Ct a una Carmelita, por Pentecostés de 1590). → *Bienaventuranza, caridad, deseo, fe, gemido, gloria memoria.*

BIBL. — EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, “La esperanza según san Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 1 (1942) 255-281; ANDRÉ BORD, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, París 1971; AUGUSTO GUERRA, “Ventura y tormento de la esperanza”, en *RevEsp* 35 (1976) 401-430; P. LAIN ENTRALGO, “La memoria y la esperanza: San Juan de la Cruz”, en el libro; *La espera y la esperanza*, 2ª ed. Madrid 1958; PIERRE D. ORNELLAS, “La pure et bienhereuse espérance en Jean de la Croix”, en AA.VV., *Un saint, un maître*, Ed. du Carmel, Venasque 1992.

Aniano Alvarez-Suárez

Espinosa, Clemente de

Nació en → Granada hacia el 1565, del matrimonio Bartolomé de Espinosa y Catalina de Palenque. Fue canónigo de la catedral de → Málaga y algún tiempo prebendado de la Iglesia de Almería. Conoció y trató al Santo en → Granada “algún tiempo”. Leyó con aten-

ción y provecho los escritos manuscritos de J. de la Cruz, quien le escribió una carta desde → Avila, cuando Clemente residía en Almería. No se ha localizado esta pieza epistolar del Santo. Estos y otros datos proceden de la declaración del interesado en el proceso apostólico de Málaga, con fecha del 26 de enero de 1628 (BMC 24, 591-594).

E. Pachó

Espíritu → Alma

Espíritu Santo

La mención expresa del Espíritu Santo abunda en Juan de la Cruz. La indefinición y polivalencia de la palabra ‘espíritu’ en sus escritos llevan a pensar que en muchas otras ocurrencias, en las que los editores no usan la mayúscula para el vocablo, el Santo está implícita o declaradamente aludiendo al misterio, a la acción y a la experiencia del Espíritu Santo. Esta abundancia ya da cuenta de la importancia, y no sólo estadística, como no podía ser menos, de la tercera persona de la → Trinidad en la doctrina y mensaje del Doctor Místico; su dificultad reside tanto en la condición líquida, casi evanescente de la noción ‘espíritu’ en la prosa sanjuanista. Pero el carácter difuso de la noción de ‘espíritu’ y la polivalencia del término en san Juan de la Cruz, no impiden la exploración con éxito y provecho de una cierta pneumatología *sui generis* en el Doctor Místico.

El triple elemento constitutivo de todo mensaje sanjuanista está presente en la doctrina del ES: experiencia, Escritura y teología espiritual.

La experiencia vivida del ES y su expresión simbólica. Es la parte más

abundante. Más que pneumatología en este estrato del texto hemos de hablar de ‘pneumatopatía’. Un cierto ‘pathos’ del Espíritu está alentando en toda página. No un pathos mántico y extático, sino poético, interiorizado, concentrado, estéticamente encauzado, teológicamente adquirido y ejercitado.

El dato bíblico incorporado a su mensaje. La dimensión privilegiada es la paulina, la vida según el Espíritu. La vida cristiana llevada según el Espíritu, conducida y trasformada por su acción, su impulso, bajo su fuego y su luz. No explora ni se testimonia directamente –aunque siempre caben lecturas segundas o interpretaciones– otras dimensiones litúrgicas, sacramentales y eclesiales de su acción. Es S. Pablo el gran inspirador de la obra del teólogo y poeta. El cuarto evangelista está a la base sobre todo en los *Romances* y en el *Cántico*.

La propuesta teológica y espiritual. El tercer elemento hay que desplegarlo siguiendo las indicaciones del propio autor que traza un camino irreductible a otras periodizaciones más comúnmente aceptadas. En cada una de esas etapas del camino espiritual habla del Espíritu Santo según unos determinados modos, muy suyos por otra parte, y descubre unas u otras notas de su actividad. Más que la presentación forzosamente sistemática, se impone aquí la presentación de un proceso.

I. Experiencia personal del Espíritu Santo

Todo tema sanjuanista, a despecho de la precariedad de datos biográficos con que contamos, ha de partir de una siquiera somera exploración de su vivencia.

1. REFERENCIAS BIOGRÁFICAS. La piedad personal documentada que ha cultivado acerca del Espíritu Santo se reduce a algunos testimonios de los ‘procesos’, que nos hablan de su devoción a la misa de la → Trinidad, de la conversación levitante con → S. Teresa en la Encarnación, y de otras florecillas, como la paloma que viene a la ventana en → Segovia. Poca cosa. Vestigios más visibles de su práctica personal hallamos en las cartas (cf. Ct 2. 5. 7. 12 y 16) que contienen fórmulas de saludo y despedida de este tono. Más en concreto en la carta a una Descalza (por Pentecostés de 1590) se encuentra esta perla que indica vivencias litúrgicas muy precisas que aquí son también recomendadas a su corresponsal: “Jesús María. Estos días traiga empleado el interior en deseo de la venida del Espíritu Santo, y en la Pascua y después de ella continua presencia suya; y tanto sea el cuidado y estima de esto, que no le haga el caso otra cosa ni mire en ella, ahora sea de pena, ahora de otras memorias de molestia; y todos estos días, aunque haya faltas en casa, pasar por ellas por amor del Espíritu Santo y por lo que se debe a la paz y quietud del alma en que él se agrada morar”.

Hay suficientes datos para saber de los campos donde ha cultivado y de los momentos vitales que han puesto en marcha esa experiencia del ES. Bastará recordar los siguientes.

– La liturgia eucarística (misa de la Trinidad) y de las Horas (himnos, fiestas, etc.) ha dejado su marca final en los textos como antes en la vida.

– El acto mismo de escribir y el momento de la creación poética (CB, pról. 1; 26,5; S 2,26,1) han sido precedidos frecuentemente por la invocación o

la → memoria del Espíritu: “El Espíritu del Señor que ayuda nuestra flaqueza, como dice → san Pablo (Rom. 8, 26), morando en nosotros, pide por nosotros con gemidos inefables lo que nosotros no podemos bien entender ni comprender para lo manifestar. Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender?... no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas. De donde se sigue que los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se pudo ello decir; y así, lo que de ello se declara, ordinariamente es lo menos que contiene en sí” (CB pról. 1).

– El estudio y la reflexión, junto con la “lectio divina”, tan asiduamente practicada y personalmente asimilada como delatan sus escritos, es otro espacio de germinación de la conciencia de la obra del Espíritu.

– La contemplación de la naturaleza como se deduce de sus poemas. La visión y el éxtasis descritos tan apasionada y certeramente que en muchas ocasiones delatan una evidente experiencia personal. Veremos cómo bajo cada verso del *Cántico* y de la *Llama* se encuentra recubierta alguna gracia mística que debió tener fecha y lugar precisos en la aventura personal del Santo. Y muchas de ellas son de contenido explícitamente pneumatológico.

– El ministerio de confesor, de exorcista y de guía de almas, pues su carisma de discernimiento es una de las dotes espirituales que los testigos de su vida más destacaron y le reconocieron.

– El sufrimiento y la noche son otros de los campos en donde se ha completado su conocimiento y conaturalización con el fuego santo del Espíritu.

Nada hay en la pluma de J. de la Cruz que antes no hubiese estado en sus labios. Su magisterio oral también contaba con la obra del Espíritu en el creyente: algunos “frutos” constan en el dibujo del *Montecillo* y ya es sabida la importancia de este esquema para la constitución de su pensamiento y para las primeras expresiones sintéticas de su mensaje. La doctrina del ES pues, estuvo antes en su vida y en su lengua que en su pluma.

2. LOS POEMAS MENORES, PRIMERA VERSIÓN DE LA EXPERIENCIA. Una primera confesión ingenua y precisa de la → fe católica en el ES cuajada ya en símbolos personales la hallamos en los *Romances*. La profundidad y la centralidad de estas piezas en el conjunto de la pneumatología sanjuanista no ha de encarecerse ya, se impone. Aquí está confesada, a coro con la comunidad católica de la experiencia, la base dogmática sobre la que se asentará la propuesta de respuesta personal del creyente. Aquí –junto con el *Pastorcico* sobre la redención, la *Fonte* sobre la Trinidad y la eucaristía, y el *Super flumina* sobre la patria esperada– ha meditado la historia de salvación y el papel del ES en ella. En los poemas dichos mayores y en sus comentarios (CE, N y LI) ha sacado las consecuencias prácticas y operativas para el creyente que ha de corresponder a la revelación y entrega amorosa de Dios, que salió de su amor y ha desplegado en el Espíritu y en la carne del Hijo su amor incomprendido. Aquí del abajamiento y condescenden-

cia de Dios, de la Trinidad al nacimiento en Belén, en *Noche, Cántico y Llama* la correspondencia de quien cayendo en la cuenta se deja llevar, sale y sube en la fuerza del ES.

Baste aquí mencionar los versos y los temas tradicionales condensados en estos aparentemente ingenuos versos de catequista del Espíritu. Los vv 20-25 y 40-50 parten de la meditación del misterio trinitario como triple polo de relación de amor more agustiniano: Amado, Amante y Amor que les une:

Como amado en el amante
 uno en otro residía,
 y *aquese amor que los une*
 en lo mismo convenía
 con el uno y con el otro
 en igualdad y valía [...]
 Este ser es cada una,
 y éste solo las unía
 en un *inefable nudo*
 que decir no se sabía;
 por lo cual era infinito
el amor que las unía,
 porque un solo amor tres tienen
 que su esencia se decía;
 que el amor cuanto más uno,
 tanto más amor hacía.

Aquel inefable nudo (v 39; cf. N 2, 24,3), aquel Amor que les une (v 47) el Amor que yo en ti tengo (vv 73-75) aluden evidentemente al ES y su procesión, relación y existencia intradivina. En la "igualdad y valía" resuena la confesión del símbolo sobre el Espíritu como "Señor y vivificador que recibe una misma (igual) adoración y gloria". De la contemplación del misterio intradivino pasa el poeta a la → Trinidad económica que despliega la historia de Salvación, primero como plan de salvación:

Al que a ti te amare, Hijo,
 a mí mismo le daría,
 y *el amor que yo en ti tengo*
ése mismo en él pondría,
 en razón de haber amado
 a quien yo tanto quería (vv. 73-77).

Donde se anticipa la efusión del Espíritu por obra del Hijo que derrama sobre los que creen en él el mismo amor residente en el nudo inefable de la Trinidad.

En los vv 145-167 el Amor que procede del Padre y del Hijo construye el cuerpo místico de Cristo: cuerpo cósmico, encarnado y glorioso. Cristo recibe la unción del Espíritu junto con el Cuerpo y derrama el Espíritu mediante su cuerpo carnal y frágil, pero amante y entregado:

Porque él era la cabeza
 de la esposa que tenía,
 a la cual todos los miembros
 de los justos juntaría,
 que son cuerpo de la esposa,
 a la cual él tomaría
 en sus brazos tiernamente,
 y allí *su amor* la daría;
 y que, así juntos en uno,
 al Padre la llevaría,
 donde del mismo deleite
 que Dios goza, gozaría;
 que, como el Padre y el Hijo,
y el que de ellos procedía
 el uno vive en el otro,
 así la esposa sería,
 que, dentro de Dios absorta,
 vida de Dios viviría.

El destino sponsal del → hombre no es otro que la inmersión en el seno mismo de la Trinidad por voluntad del Padre, por obra del Hijo y "del que de ellos procedía" que actúa en la Iglesia a quien su amor (el Espíritu Santo) allí le daría.

La *'fonte'* en su estrofa octava contiene otro precioso canto ardiente pero en fe, porque es de noche, del misterio del Espíritu contemplado como torrente y flujo que anega, alegra y riega la tierra de los hombres, el ES como surgencia permanente de luz y agua fecunda:

El corriente que de estas dos procede
sé que ninguna de ellas le precede,
aunque es de noche.

3. LOS SÍMBOLOS DEL ES EN CÁNTICO Y LLAMA. Más abundante y original es el testimonio místico y poético de la obra del Espíritu que adorna y enriquece la vida del creyente abierto a su obra. Aquí no podemos sino mencionar, seleccionar y agrupar los versos de los poemas mayores que el comentador ha desglosado como preñados de contenido pneumatológico. Al comentar esas formaciones léxicas y simbólicas, musicales y teológicas, no es posible determinar siempre si el autor encuentra y atribuye esas experiencias simbólicas a determinadas notas que considera como propias del Espíritu Santo, “por causa de las propiedades de los efectos” (LIB 2,1) o porque realmente hay en el trasfondo una experiencia, ordinaria o extraordinaria, de la gracia del ES. Sin rigor teológico pero con riqueza y amplitud verdaderamente originales el Santo escribe su evangelio del ES. Solo nos cabe la mención y la agrupación por “constelaciones” de los símbolos tradicionales del Espíritu: constelaciones de símbolos ligadas por el poeta y el comentador a la experiencia mística de la obra del ES:

a) *El aire*. El viento “de tu vuelo” que arrebató en la visitación del ES (CB 13, 4-5), que lleva a la contemplación (absorbe y arroba) (CB 13,11): “Vuélvete, paloma, / que el ciervo vulnerado /

por el otero asoma / al aire de tu vuelo, y fresco toma”.

b) *El austro* que recuerda los amores (CB 17, 2-9). “Y así, por este aire entiende el alma al Espíritu Santo, el cual dice que recuerda los amores; porque, cuando este divino aire embiste en el alma, de tal manera la inflama toda, y la regala y aviva y recuerda la voluntad, y levanta los apetitos (que antes estaban caídos y dormidos) al amor de Dios, que se puede bien decir que recuerda los amores de él y de ella. En este aspirar el Espíritu Santo por el alma, que es visitación suya en amor a ella, se comunica en alta manera el Esposo Hijo de Dios; que por eso envía su Espíritu primero como a los Apóstoles, que es su *aposentador*, para que le prepare la posada del alma Esposa, levantándola en deleite, poniéndole el huerto a gesto, abriendo sus flores, descubriendo sus dones, arreándola de la tapicería de sus gracias y riquezas ... Por tanto, mucho es de desear este divino aire del Espíritu Santo y que pida cada alma aspire por su huerto para que corran divinos olores de Dios”. Toda la canción es de tal densidad pneumatológica que bastara para construir una teoría y una práctica espiritual.

c) También es el ES en la tradición bíblica el *aliento* –viento íntimo del hombre– y la disposición para el desposorio (CB 22,2), y el viento en cuanto *ambientador* aromatizador, o el *ámbar* que perfuma (CB 24, 6) el ambiente con el “bonus odor Christi” de las virtudes; se le menciona como Divino viento (CB 31,4), o como *respiración*, *aliento* y *aspiración* (CB 39,4). Es ‘el aspirar del aire’, o ‘el aspirar sabroso’ (LIB 4) donde el lenguaje simbólico deja paso al más estrictamente técnico y teológico de la procesión trinitaria del ES que la teolo-

gía llama “*spiratio*”. El poeta revitaliza la noción teológica, por la fuerza de la palabra poética y por la exacerbada percepción mística de la verdad.

d) *El silbo de los aires amorosos* (C 14-15,14) se interpreta como una gracia mística de conocimiento y de noticia delicada de lo divino que se alcanza mediante la sutil efusión del Espíritu figurado en la brisa, que oyó → Elías también.

e) *La voz* es otro de los símbolos que pretenden transportar la rica e informe experiencia del ES. El aliento que emite el hombre interviene en la fonación y antes de ser Palabra y Verbo es mero aliento informe, primera expresión de urgencia y de deseo, de llaga y de ausencia. Pablo habló del ES como “*gemido*”, también el místico conoce que su voz interior e informe como un suspiro, una queja y un deseo, es nuestra primera memoria “me dejaste con gemido” (CB 1,14) del Dios que hirió, creó, amó y huyó. Otras veces la figura del sin rostro es percibida por el místico como “ruido y voz terrible” (CB 15,20), como voz de ríos sonoros (CB 14-15, 9-11), como trueno de cascadas (ib.). Más tarde el ES visita al místico en el “*canto de la dulce filomena*” (CB 39,8).

f) Todos los sentidos son convocados a testimoniar la obra de aquel que escapa a la vista, pero que se ofrece al olfato como *aroma* o *ámbar* que perfuma (CB 18, 6; 24,6) o al gusto como *bebida de amor* (sobria ebrietas) o vino del Espíritu (CB 16,4), *adobado vino* (CB 25,7-8) macerado con especias aromáticas y *mosto de granadas* (CB 37,8) que se brindan en el banquete los amantes. Este es el ES que conoce y nombra con mil figuras y semejanzas el poeta místico que se ha embriagado con el “vino

sabroso de amor en el Espíritu” (CB 30,1).

g) *El agua* es otro de los símbolos mayores de raíz bíblica y largo despliegue tradicional. San Juan de la Cruz lo prolonga llamando al ES *río sonoro* (CB 14,9), *torrente* impetuoso (CB 26,1; 30,1), *fuelle* de aguas vivas que mana de las entrañas del creyente (CB 12,3, 20,11, LI 1,1 y 3,8), *torrente* de deleites (CB 26, 1), *crystalina* –por clara y por de Cristo– (CB 12) fuente de semblantes plateados (CB 12,4).

Aún debemos mencionar, entre otras figuras de aquel que no tiene más icono verdadero que el rostro de Hijo predilecto en quien el Padre tiene todas las complacencias, tres apólogos de extracción social que describen con gracia la obra del Espíritu:

h) *El aposentador*, cargo cortesano que prepara el palacio y la cámara para el alojamiento y para los esponsales. “En este aspirar el Espíritu Santo por el alma, que es visitación suya en amor a ella, se comunica en alta manera el Esposo Hijo de Dios; que por eso envía su Espíritu primero como a los Apóstoles, que es su aposentador, (la alusión no es al envío del ES sobre los apóstoles, sino al envío de dos discípulos delante de él a que le preparen la cena” (Mc 14,13-16) para que le prepare la posada del alma Esposa, levantándola en deleite, poniéndole el huerto a gesto, abriendo sus flores, descubriendo sus dones, arreándola de la tapicería de sus gracias y riquezas” (CB 17,8.10).

i) *El mozo de ciego*. “Adviertan los que guían almas y consideren que el principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos, sino el Espíritu Santo” (LIB 3, 46 y paralelo en 3,29).

j) *El maestro interior y enseñador*: “El Espíritu Divino también está unido con él en aquella verdad, como lo está siempre en toda verdad, de aquí es que, comunicando el entendimiento en esta manera con el Espíritu Divino mediante aquella verdad, ... abriéndole puerta y yéndole dando luz el Espíritu Santo enseñador. Porque ésta es una manera de las que enseña el Espíritu Santo. Y de esta manera, alumbrado y enseñado de este Maestro el entendimiento, entendiendo aquellas verdades, juntamente va formando aquellos dichos él de suyo, sobre las verdades que de otra parte se le comunican” (S 2, 29,1-2).

4. LOS SÍMBOLOS ELEMENTALES DEL ES EN ‘LLAMA’. La *Llama*, que es primordial en todo el sistema simbólico sanjuanista, tiene su anticipo en C. Allí está “la *llama* que consume y no da pena”; con un leve juego de palabras el maestro la convierte en llama que consume y consuma (CB 39,14) para hablar de la dinámica evangélica por la que se perfecciona, consume o alcanza suma cumbre quien se pierde y consume su vida en el don de sí.

a) *El fuego* referido al ES a lo largo y ancho del libro de la Llama tiene vertientes simbólicas muy variadas: es fuego que *purifica* (LIA 1,16.18.19); que *hierre* y *sana* (LIA 2,1.2.6), es decir, *cauterio* suave (2, 8.9.10) y dardo de la trasverberación (LIA 2,12); que *deleita* (LIA 1,1.6.8; 2,3) y produce la fiesta del ES (1,8; 2,6) que *transforma* el madero en fuego activo que *llamea* y que *funde* (LIA 1,3.6.16; 3,10) metales heterogéneos en aleación humano divina; y es por fin, fuego que *consume* y *consume* (LIA 1,27-28; 2,3; 3,10; CB 39,14; cf. N 2, 10; 12,5; 20,4). El fuego es *vertical*, *ascen-*

dente y *agitado*. Nunca está ocioso. Tiende a llevarse y a llevar hacia lo alto, así el ES.

b) *La luz* es otra constelación mayor en la simbólica general del ES. La dialéctica luz y tinieblas (LIA 1,18.19.20), las *lámparas* de fuego de (ib. 3,4-8), los *resplandores* (3,9-11), las *obumbraciones* (3,12-14) explicadas como gracias peculiares y atribuidas o apropiadas a la obra del ES por el místico, contienen riquezas de mucha experiencia densa y original.

c) *El agua*, cuya presencia hemos visto en CE, aparece en contexto extraño por las secretas leyes que rigen el mundo de los símbolos, ligada al fragor del fuego (LIA 3,55; 1,1; 3,7-8 = CB 26,1). El ES es *fuego* y es *agua* sin contradicción.

d) Aún contiene el libro de la *Llama* otro símbolo tradicional en la catequesis y en la liturgia para expresar la gracia del ES: *la unción con óleo*. El místico al tocar con su propio instrumento trasmuta la misma música tradicional. Su experiencia se parece y difiere. La *unción* (LIA 3,24-30. 36. 42. 45. 54. 55. 59) del ES es en él de valor médico o curativo, es de valor dispositivo, pero en el contexto místico sanjuanista tiene más referencia al mundo de las bodas y los cosméticos, más proximidad a los ungüentos y aromas de la novia para el matrimonio que a las armas y el estadio como disposición y linimento o tónico muscular del atleta y el soldado de Cristo (N 2, 21). Para J. de la Cruz la unción y el crisma son para el amor y el atractivo, como lo fue para Ester (Est 2,2-4.12-14) antes que para la lucha y la defensa.

II. Textos de la Sagrada Escritura incorporados

Conviene ahora ofrecer un cuadro de textos bíblicos interpretados por el Santo en clave pneumatológica e incorporados a su contemplación poética y a su meditación escrita.

a) El ES presente en la obra permanente de *la creación* y sosteniendo el testimonio del mundo que habla de Dios y confiesa en ellas como un primer creyente y testigo el poder de su autor (Sab 1,7: CB 15,27): “Todas estas voces hacen una voz de música de grandeza de Dios y sabiduría y ciencia admirable. Y esto es lo que quiso decir el Espíritu Santo en el libro de la Sabiduría (1,7), ... El Espíritu del Señor llenó la redondez de las tierras, y este → mundo, que contiene todas las cosas que él hizo, tiene ciencia de voz, que es la soledad sonora, que decimos conocer el alma aquí, que es el testimonio que de Dios todas ellas dan en sí. Y por cuanto el alma recibe esta sonora música, no sin soledad y ajenación de todas las cosas exteriores, la llama la música callada y la soledad sonora, la cual dice que es su Amado”.

b) El ES como *autor de la Escritura* es un tópico teológico que no tiene desarrollo alguno en SJC, solo aceptación irreflexiva (S, pról. 2; S 2,19,9; 11,7; 22,2; CB 24,3; 33,9; CA 15,2; N 2,8,5; CB pról. 1, etc.).

c) El ES *en la vida de María* sí ha sido meditado; pueden considerarse LIB 3,12: ‘te cubrirá la sombra del Altísimo’ interpretado al modo místico y S 3,2,10 ‘los que son movidos por el Espíritu esos son hijos de Dios’, como dos textos suficientemente hondos para hablar de J. como de un testigo de la interpretación de la anunciación como

experiencia espiritual interior de transformación de María por obra del ES. LIB 3,8 no da pie para hablar de María en Pentecostés.

d) El ES *en Pentecostés* lo interpreta el místico, siguiendo pautas patrísticas tradicionales o medievales, más como experiencia interior de los Apóstoles que como acontecimiento externo (Act 2,3 : LIB 2,3; 3,8; CB 13,11; 14-15,10; S 2,20,3; N 2,20,4; S 3,45,3). La dependencia de San Gregorio, reconocida por el autor y llegada mediante el Breviario, es un típico ejemplo del curso ordinario por el que llega a las fuentes el autor.

La vida en el Espíritu es la perspectiva en que contempla preferentemente la obra de la Tercera Persona de la Trinidad. El hombre y los efectos que Dios deja en él; su huella, su gracia, su destinación y su glorificación es el campo de observación del invisible Espíritu de Cristo. En Cristo y en su carne sacrificada y glorificada y en el hombre justificado y transformado actúa el Espíritu, luego allí se le ha de buscar y contemplar, allí ha de rastrear el teólogo su modo de actuar. Por eso su acervo bíblico y su arsenal de textos se nutre de Pablo y de Juan, ante todo, ellos son los autores de la “vida en el Espíritu”.

— Vida que comienza en el nacimiento o “*renacimiento*” del agua (cuño bautismal de esta vida) y del Espíritu (Jn 3,5: S 2, 5,5-6; S 3, 26,7; N 1, 4,7. Jn 4,14:- CB 12,3), se prolonga como una larga y nocturna *lucha contra la carne* de los que son hijos de Dios y movidos por el E. (Rm 8,14: LIB 2,34; S 3, 2,16; CB 35,5; Rm 8,13: LIB 2,32 y CB 3,10) que ayudados por el gemido y *las primicias* del Espíritu que ora en ellos y les impulsa a salir de sí (Rm 8,23 - C 1,14); ayu-

da su debilidad (Rm 8,26 - C, pról, 1) y derrama el ágape en sus corazones (Rm 5,5: CB 38,3) para hacerles hijos y clamar Abba (Gal 4, 4-6: CB 39, 4). Porque el hombre *'animal'* no entiende las cosas que son del E. de Dios (1 Cor 2,14: S 2,19,11); pues solo él penetra los profundos de Dios (1 Cor 12,10: S 2, 26,11); solo él enseña como *maestro* interior (S 2,29,1-9) distribuye los *carismas* (1 Cor 12,7.10: S 2, 26,12; 3, 30,1-2) y los somete todos a los más excelentes: la fe, la esperanza y la caridad (1 Cor 13,1: S 3, 30,4; CB 13,12). Aún más, él mismo *habita* como en su templo en cada creyente (S 3, 40: 1 Cor 3,6 y 6,19). Es el ES quien liberta de las fronteras y *apetencias de la carne* (Gal 5,17: S 3,22,2; 26,4; CB 3,10; 16,5) disponiendo al hombre para ser hijo en el Hijo, participar de su herencia y clamar: ¡Abba! (Gal 4,6: CB 39,4) con toda verdad.

— En el *progreso* de esta vida en el Espíritu llega un momento que el místico interpreta según la tradición el “conviene que yo me vaya, para que venga a vosotros el Paráclito”, como consigna útil para fomentar el despego de la meditación y el paso a formas no sensibles de relación con Cristo en pura fe y contemplación, para dejarse introducir por obra del ES en la hora de Cristo (Jn 16,7: S 2,11,7); al fin todo el logro de la lucha contra la carne y la vida en la libertad del Espíritu como hijos de Dios se viene a resolver como inmersión del hombre en la vida de la Trinidad por obra del Espíritu (Jn 14, 23: LI pról. 2 y 1,15; Jn 7,38-39: CB 12,13; 13,3). De hecho, el místico construye *Llama* como un puro testimonio de que las promesas del Salvador (la que está en Jn 14, 23: ‘vendremos y haremos morada en él’, y Jn 4,14 + Jn 7,39: ‘de sus

entrañas brotarán torrentes de agua viva’ y Ez 36,25 = LIB 3,8: ‘Os infundiré mi Espíritu... derramaré sobre vosotros un agua pura...’) se cumplen plenamente, por obra del Espíritu, en quienes se dejan transformar por su fuego. ‘La unción os lo enseñará todo’ (1 Jn 2,27: LIB 3,26.40-43) y os deificará por su aspiración (CB 39,3.6). Extraña comprobar que en este cúmulo de menciones solo una vez se aluda a los siete → dones del Mesías de Is 11, (CB 26,3). No ocupan apenas espacio entre los temas sanjuanistas.

— *La vida en el Espíritu es vida en fe*. Fe nacida en la revelación donde Dios habla y llama. La especulación paulina sobre *el espíritu y la letra* de 2 Cor, 3, 4-6 juega un importante papel en la profunda y original doctrina sanjuanista sobre la teología de la revelación, sobre la relación entre revelación pública y privada, en la reflexión sobre la relación entre primer y segundo testamento, o sobre la necesidad de la hermenéutica, vale decir la necesidad de ‘las vías de carne y tiempo’ y sobre la condición histórica –dinámica e inacabada– de la verdad revelada, es decir sobre la necesidad del tiempo y de Espíritu, ‘Maestro’ y ‘Enseñador’ (S 2,29) para que la letra no mate, no sea leída ni entendida al modo fundamentalista, sino que permanezca viva y abierta siempre a nuevos tiempos y sentidos. Todo eso y más se contiene en S 2 19-22. No podemos desarrollar tan hermosas, actuales y vigorosas doctrinas.

III. El Espíritu Santo en el proceso espiritual

Sobre la → experiencia mística y simbólica poetizada por él mismo y

sobre la → meditación bíblica recibida en buena parte de la tradición, construye J. de la Cruz su propuesta espiritual. Descubre el lector fácilmente un tercer nivel de mensaje: la práctica y la teología de la vida según el Espíritu del Amado Cristo. Los datos previos y supuestos dogmáticos fundamentales de la doctrina los ha explicitado como dijimos en los *Romances* y en la *Fonte*. No interesa al Santo tanto la doctrina cuanto la práctica, por eso traza un camino cristiano coherente, raudo, valiente. Lo juzga siempre con final de éxito.

1. EL ES EN EL PUNTO DE PARTIDA DEL PROCESO ESPIRITUAL. “La vida del alma es el ES” (LIB 3,62). La ‘renacencia’ por el agua y el Espíritu (S 2,5,5-6) marca el punto de partida sacramental del camino de la unión: “No dio poder a ningunos de éstos para poder ser hijos de Dios, sino a los que son nacidos de Dios, esto es, a los que, renaciendo por gracia, muriendo primero a todo lo que es hombre viejo (Ef 4,22), se levantan sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renacencia y filiación, que es sobre todo lo que se puede pensar. Porque, como el mismo san Juan (3,5) dice en otra parte: Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto, non potest videre regnum Dei; quiere decir: El que no renaciere en el Espíritu Santo, no podrá ver este reino de Dios, que es el estado de perfección. Y renacer en el Espíritu Santo en esta vida, es tener un alma simílima a Dios en pureza, sin tener en sí alguna mezcla de imperfección, y así se puede hacer pura transformación por participación de unión, aunque no esencialmente” (ib.).

En el inicio mismo del camino ya está la meta de la inhabitación del

Espíritu (CB 1,6 y 1,14). Escribe el Santo: “Y no hay que maravillarse que haga Dios tan altas y extrañas mercedes a las almas que Él da en regalar; porque si consideramos que es Dios, y que se las hace como Dios, y con infinito amor y bondad, no nos parecerá fuera de razón; pues El dijo (Jn 14,23) que en el que le amase vendrían el Padre, Hijo y Espíritu Santo y harían morada en él; lo cual había de ser haciéndole a él vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios” (LIB pról. 2; en 1,15 repite el argumento).

De esta certeza de la presencia (CB 1,6) surge “el gemido por la ausencia”. Este gemido, hecho de deseo natural y esperanza sobrenatural, el Espíritu lo dejó como acicate y actúa como primicias en este tiempo incompleto que el creyente vive (CB 1,14) de modo que es el ES quien pone en el camino de entrada-salida a la búsqueda del Amado ausente-presente. Siempre, en toda etapa, el Espíritu no reclama para sí atención. Es Espíritu de su Amado. Trabaja en el hombre para Cristo, para hacerle decir con verdad ¡Abba! y para absorber al hombre en el “abrazo abisal de su dulzura” de Padre (LIB 1, 15).

El *guía del proceso*, especialmente en algunos momentos, es el ES. No lo olviden ni los acompañantes ni el mismo caminante. “Advertan los que guían almas y consideren que el principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos sino el Espíritu Santo que nunca pierde cuidado de ellas, y que ellos son solo instrumentos para enderezarlas en la perfección por la fe y ley de Dios, según el Espíritu que Dios va dando a cada una ... Y, conforme al camino y espíritu por

donde Dios las lleva” (LIB 3, 46 y paralelo en 3, 29).

2. EL ES EN LUCHA CONTRA LA CARNE. LA PURIFICACIÓN ACTIVA DEL SENTIDO. Cabe señalar que el Santo atribuye expresamente al ES pocas acciones en las primeras fases de la vida espiritual. Son fases activas, recuérdese. Como en la historia de la salvación, parece que la desvelación del misterio del ES es progresiva y crece al mismo paso que la estatura del hombre interior. ¿Cabe, sin embargo, una lectura pneumatológica de *Subida* 1, 4.5.6? “No resistáis al Espíritu?”. Lo dudo.

3. EL ES EN LA PURIFICACIÓN DEL ENTENDIMIENTO. Una primera afirmación: el entendimiento no es hábil ni capaz para recibir el Espíritu. Mediante la interpretación alegórica del ‘conviene que yo me vaya’ (S 2,11,7) enseña y apunta al Santo su doctrina central de la necesidad de la fe, de la urgencia de abrir paso a la contemplación y a la purificación pasiva del hombre; no basta el poder de la mente para con Dios, ni basta el ejercicio activo de las virtudes teologales o educación teologal, en algún momento ha de pasar Dios a infundir el Espíritu y desplegar éste su acción necesaria para el *initium fidei* y para el crecimiento en la fe. El hombre manifiesta su incapacidad para la unción del Espíritu (S 2,11,1) y para recibir la locución divina.

La dialéctica Letra/Espíritu (S 2,19,5.6.7.9.10.11) manifiesta que se precisa la mediación sacramental y eclesial de la revelación, de la experiencia, de la unción y de la iluminación. Se afirma la perentoria necesidad del Espíritu para la recepción de la revelación en el tiempo último. Ciertamente Cristo y el Espíritu actúan como revela-

dores (S 2,20). Pero la Palabra de Dios es actual por un doble principio: uno exterior (Cristo predicado) e interior el otro (el ES inspirado). Cristo es ahora audible y visible por obra del ES. Este no es sucesor ni suplanta a Cristo. Cristo vive y habla ahora. Pues si Dios ha quedado ‘como mudo’ (S 2,22,4), ahora en este tiempo de gracia, desde el “consumatum est” de la Cruz, el ES enseña, ora, convence, recuerda, introduce en la verdad y lleva a la verdad completa, inspira acciones, ilumina mentes, da carismas, pone palabras, sostiene la confesión y el testimonio, etc.; pero todo lo hace sujeto ‘a Cristo hombre’ y a las mediaciones humanas, ahora recuperadas y transparentes por obra del Espíritu. Todas las mediaciones de la verdad, la razón, el diálogo, el magisterio eclesial, el ministerio ordenado y el acompañamiento espiritual son obras humanas y dones del Espíritu (S 2,29). El Santo establece en este punto precisos criterios –de raíz claramente paulina– para el discernimiento de los carismas propios la esfera de la palabra o del entendimiento (S 2,26).

Presenta el Santo elenco y descripción de ese tipo de carismas y propone –casi impone– el único y universal criterio práctico: la fe es la luz y guía más valiosa y más segura, aunque (y porque) oscura. El ES actúa en la fe más que en los carismas especiales y particulares (S 2,29,6-7) y la medida de su donación e iluminación la marca la caridad, no las gracias especiales de destino comunitario y siempre peligrosas. La tensión entre ministerio ordenado y hombres espirituales (carismáticos o alumbrados) queda resuelta en estos capítulos con una crítica severa, justa y radical al libre examen y a las tendencias iluministas o

gnósticas de la época, de toda época. Ha de completarse esta visión con la crítica a los excesos del ministerio eclesial instituido cuando se entromete torpe y vilmente en la obra del Espíritu y lo sofoca o apaga (LIB 3, 27-61). Las condenas del Doctor son igualmente severas y rigurosas, por cuanto son absolutamente imparciales y libérrimas.

El ES, maestro interior, (S 2,29; N 2,17,2; 4,2) ayuda en la producción de la palabra y el conocimiento; afirma el Santo su presencia y asistencia a toda verdad; es dado para la fe y para la caridad hacia el Hijo y en él tiene criterio exterior y definido; en él tiene rostro el Espíritu. ¿Cómo reconocerle? Evidentemente por sus frutos y por el sometimiento a la Iglesia. Avisa y da cautelas sobre los posibles daños de otro proceder (S 2,30).

El poder de la Palabra se manifiesta total y pleno cuando se recibe la palabra en el Espíritu (S 2,30,4 y 31,1-2), por las palabras “que hace sustancialmente en el alma aquello que dice”. Hay ciertamente carismas que no pueden ser mal utilizados por el hombre. “Y así, en este estado no puede el alma hacer actos, que el Espíritu Santo los hace todos y la mueve a ellos; y por eso, todos los actos de ella son divinos, pues es hecha y movida por Dios. De donde al alma le parece que cada vez que llamea esta llama, haciéndola amar con sabor y temple divino, la está dando vida eterna, pues la levanta a operación de Dios en Dios. Y éste es el lenguaje y palabras que trata Dios en las almas purgadas y limpias, todas encendidas como dijo David (Sal 118, 140): Tu palabra es encendida vehementemente; y el profeta (Jr 23, 29): ¿Por ventura mis palabras no son como fuego? Las cuales pala-

bras, como él mismo dice por san Juan (6, 64) son espíritu y vida; la cual sienten las almas que tienen oídos para oírla, que, como digo, son las almas limpias y enamoradas; que los que no tienen el paladar sano, sino que gustan otras cosas, no pueden gustar el espíritu y vida de ellas, antes les hacen sinsabor. Y por eso, cuanto más altas palabras decía el Hijo de Dios, tanto más algunos se desabrían por su impureza, como fue cuando predicó aquella sabrosa y amorosa doctrina de la Sagrada Eucaristía, que muchos de ellos volvieron atrás (Jn 6, 60-61, 67). Y no porque los tales no gusten este lenguaje de Dios, que habla de dentro, han de pensar que no le gustan otros, como aquí se dice, como las gustó san Pedro (Jn 6, 69) en el alma cuando dijo a Cristo: ¿Dónde iremos, Señor, que tienes palabras de vida eterna? Y la Samaritana olvidó el agua y el cántaro por la dulzura de las palabras de Dios (Jn 4, 28)”. “Habla, Señor, que tu siervo oye” (1 Sm 3,10: S 2,31,2) ora el autor (LIB 1,5-6a).

4. EL ES EN LA PURIFICACIÓN DE LA MEMORIA. “El os lo recordará todo” (Jn 14,25-26). El olvido, la pobreza, el despojo y la → esperanza son tratados por SJC como dones, obras y frutos del Espíritu (S 3,2,8). El caso de Ntra. Señora (S 3,2,10) es el paradigma al hablar de la purificación de la → memoria cristiana. No hay en ella desde su concepción otra moción más poderosa que el Espíritu Santo. “Los que son movidos por el E. éstos son hijos de Dios” (Rom 8,15). La razón de esta doctrina general la encuentra en Rm 8,14: si no se puede esperar lo que se posee, toda posesión es contra esperanza. Solo el Espíritu, que es primicia y promesa, sostiene la esperanza cristiana

libre de los apegos afectivos y de las apropiaciones ansiosas del deseo. El ES y su libertad se mencionan de paso también entre los provechos de la negación (S 3,6,3) y el despojo de la memoria puesta en esperanza del cielo que tanto alcanza cuanto espera. Su respuesta a una supuesta objeción de → san Pablo: ‘No queráis apagar el Espíritu’ (S 3,13,2-3) también incluye una mención pasajera.

5. EL ES EN LA PURIFICACIÓN DE LA VOLUNTAD. La esfera del amor y la afectividad ha de ser también educada. Para J. de la Cruz es posible y necesario ejercer el amor a través de toda clase de realidades o bienes temporales si es “según el Espíritu” (S 3,22,2). De hecho considera el don y los bienes del cuerpo como valiosos en cuanto templos del ES (S 3,23). La misma vida sensual organizada por el ES (S 3,24,6; 3,26,7; CB 40), es parte de la vida espiritual. Nada queda excluido del amor. Si bien, ofrece preciosos criterios de discernimiento para los carismas o bienes sobrenaturales propios de la esfera de la voluntad (S 3,30-32). Estos “bienes” son entendidos como fuerzas y dones del ES sometidos a regla. Su criteriología es la paulina: el provecho comunitario y la caridad. Avisa de los eventuales daños en el supuesto de mala utilización de los carismas (S 3,31). Abre también una sección de crítica matizada de la religiosidad popular (S 3,33-45) y en ella incluye algunas observaciones sobre el lugar del ES en la → oración cristiana (S 3,40) en todas sus mediaciones y modulaciones, sean populares o litúrgicas (S 3,44,3).

6. EL ES EN LA ‘NOCHE DEL ESPÍRITU’. Tenemos primero que certificar la práctica salida de escena del personaje

durante la noche oscura del alma. Quizá se disimule bajo una nueva fuerza, casi hipostasiada, que se obstina en llamar → “contemplación”. Habría que explorar expresiones como ‘divino fuego de amor de contemplación’ (N 2,10,2) ‘fuego de esta divina contemplación’ y otras semejantes. Apenas unas menciones menores: sus doce frutos entre los provechos de la noche dichosa (N 1,13,11); el ES autor de la infusión de la contemplación (N 2,17,2); y el noveno grado de amor que se atribuye también al ES (N 2,20,4) y que es el último de esta vida. Siempre se revela al fin. Poco más en este libro.

Sin embargo, leyendo la *Llama* se halla evidente su presencia, aunque disfrazada bajo el símbolo del *fuego* (N 2,10 y ss.) de la *luz*, de la *noche* y especialmente del que llama *fuego amargo*. Basta, pues, recurrir a textos (cf. LIB 1,18-25 y 2,23-30) donde se hallan comprimidos de experiencia y doctrina sobre la noche oscura para descubrir allí bien declarada su acción. La noche es obra del *ES-Llama de amor*. Los efectos y la experiencia están descritos en LI 1,18-26a; también la duración de esa obra de la purificación. “Es de saber que, antes que *este divino fuego de amor* se introduzca y una en la sustancia del alma por acabada y perfecta purgación y pureza, *esta llama, que es el Espíritu Santo*, está hiriendo en el alma, gastándole y consumiéndole las imperfecciones de sus malos hábitos; y ésta es la operación del Espíritu Santo, en la cual la dispone para la divina unión y transformación de amor en Dios. Porque es de saber que el mismo fuego de amor que después se une con el alma glorificándola, es el que antes la embiste purgándola; bien así como el

mismo fuego que entra en el madero” (LIB 1,19). El purgatorio mismo se describe, por tanto, como experiencia del Espíritu Santo (LIB 1,21 y 2,25).

7. EL ES EN LA TRANSFORMACIÓN Y UNIÓN DE AMOR. La obra del ES es inefable e inaccesible a los ojos, incluso de quien lo posee (CB pról. y LI pról.). Está casi ausente en las estrofas de la búsqueda (CB 2-12), sólo se le menciona a propósito de la lucha contra las fronteras de la carne, como vimos (CB3,10), y en cuanto autor de la fe-agua que brota de fuente ‘cristalina’ y que refleja el rostro y los ojos del Amado.

En las estrofas del desposorio (CB 13-25) bien se pueden interpretar todas sus múltiples gracias como *arras del Espíritu* para la esposa. Rasgo específico de esta etapa del proceso, simultánea con la noche del espíritu, es el arrobamiento y el éxtasis. Son éstos los dones del Don en este momento del camino: La ‘visitación del ES’ y el ‘vuelo de la carne’, la radicalización de la tensión carne-espíritu por obra del Espíritu (CB 13, 4-6) y el ‘vuelo que provoca el aire del Espíritu’ aspirado por el Padre y el Hijo, es decir, la contemplación (CB 13,11). Mediante este mismo vínculo del amor trinitario se une el alma con Dios ocasional o eventualmente. El torrente del Espíritu de Dios experimentado con su violencia exterior irreprimible y su voz interior (CB 14,9-11). Otras veces es percibida su acción como silbo de aire delgado, como susurro que produce placer o pavor ante lo tremendo de la presencia divina (CB 14,18). Maravillosa es la descripción de la gracia de la percepción de la presencia del Espíritu creador en todas las cosas y la consiguiente armonía sinfónica de su voz plural (CB 15,27). Doctrina que habría que

completar con las perspectivas más cristológicas (CE 4-5; LIB 4, 4, etc.).

Esta etapa es ante todo la del viento ábrego. “Ven austro que recuerdas los amores...” (CB 17) o viento húmedo, cálido, suave y fecundo que se pide para que despierte y avive la voluntad y sus virtudes, actualizadas por el amor, para que sean “bonus odor Christi”. La vida moral del hombre se vuelve motivo de gozo y alegría para él mismo. El ES pone en juego todas las capacidades y virtualidades de lo humano sin actual esfuerzo. La vida moral es disposición indispensable para la comunión de los amantes. Las virtudes son frutos del Espíritu en la tierra del hombre y ámbar del ES que perfuma la experiencia con el gozo de las buenas obras (CB 18,6).

Es el Espíritu el *apostador* del espacio interior donde ha de tener lugar la unión esponsal (CB 17,8.10). No sólo se prepara el espacio –la vida moral– sino que el ES dispone y prepara a la Esposa personalmente con sus unciones y perfumes (LIB 3, 25-26. 3l. 63. 64. 68) en contraposición a otras toscas manos que no deben interferir en obra tan primorosa. “En el tiempo, pues, de este desposorio y espera del matrimonio en las *unciones del Espíritu Santo*, cuando son más altos ungüentos de disposiciones para la unión de Dios, suelen ser las ansias de las cavernas del alma extremadas y delicadas. Porque, como aquellos ungüentos son ya más próximamente dispositivos para la unión de Dios, porque son más allegados a Dios, y por eso saborean al alma y la engolosinan más delicadamente de Dios, es el deseo más delicado y profundo, porque el deseo de Dios es disposición para unirse con Dios” (LIB 3,25-26).

Otra “merced mayor” atribuida también al ES en este período: *el adobado vino*, la cual, más duradera que ‘*el toque de centella*’, parece consistir en facilidad para la alabanza y la reverencia, o en el amor recibido y devuelto como diálogo íntimo y plenamente confiado (CB 25,7 y 16,4).

8. EL MULTIFORME DON DE LA TRANSFORMACIÓN. El torrente del amor que invade la totalidad del hombre (CB 26,1) se da en *siete dones* (26,3) o grados de la interior bodega del amor. El ES se contempla y goza entonces como arras de promesa y vino de bodas (de Caná) libado para la comunicación y el intercambio de los esposos (CB 30,1); como bebida embriagadora de deleites (37,8); como *mosto de granadas*. Como *viento* que remueve el amor y lo actualiza a partir del hábito de amor (CB 31,4). La *soledad* misma es gracia del Espíritu Santo, pues se interpreta como libertad bajo la guía soberana del Espíritu y como seguridad en la comunicación entre los amantes sin interferencias. Sólo Dios basta (CB 35,5).

El ES es ahora, como al principio y por fin, fuerza y habilitación para amar con *igualdad de amor* a Dios (CB 38,3) y dádiva para la *reentrega* (LIB 3,79) y para la reciprocidad prometida desde siempre (CB 38,3). Y, claro está, todo mediante la fe, ‘ilustradísima’, pero fe (LIB 3,80). La pneumatología sanjuanista alcanza su cumbre en la descripción de la experiencia y en la prueba teológica de sus afirmaciones al llegar a describir los efectos de la filiación, de la divinización como efecto de la gracia, y de la introducción del hombre en la vida de Dios y de Dios en la vida del hombre transformado.

Dos palabras resumen la originalidad de su presentación: *reentrega de amor* en el Espíritu e *igualdad de amor*. Afirmaciones de alto porte que le exigen al autor argumentación muy recia y exacta. La ofrece en los dos grandes núcleos de la teología de la gracia que hemos citado arriba (CB 38-40 y LIB 3, 79-85). El soporte bíblico está en Gn 1, 26, pues la creación a imagen y semejanza viene trabajando en favor de la transformación del hombre en Dios desde su origen. Gal 4,6 está en el fondo como nuevo génesis –plenitud de los tiempos– del hombre nuevo en el Hijo por el Espíritu (CB 39, 4). El supuesto dogmático es narrativo y cristológico: “El Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de poder ser hijos de Dios”. La oración sacerdotal, donde Cristo pide esto, que el mismo Amor que une a la Trinidad esté en el hombre. Las nociones teológicas en juego son *filiación*, *divinización*, y *participación* no esencial, sino por unidad y transformación de amor. A continuación después de la Escritura y el dogma viene la doxa y la repercusión estética o experiencial de estas verdades (CB 38,8-11); y, por fin, la dimensión escatológica (CB 38,13-14) de la gracia que aboca a la gloria. En *Llama* (3,79-80) está la prolongación de estas nociones que culminan el testimonio sanjuanista sobre la obra del ES en el alma del justo.

a) *Reentrega de amor*: “Y porque, en esta dádiva que hace el alma a Dios, le da al Espíritu Santo como cosa suya con entrega voluntaria, para que en él se ame como él merece, tiene el alma inestimable deleite y fruición, porque ve que da ella a Dios cosa suya propia que cuadra a Dios según su infinito ser ... Y Dios

se paga con aquella dádiva del alma (que con menos no se pagaría), y la toma Dios con agradecimiento, como cosa que de suyo le da el alma, y en esa misma dádiva ama él de nuevo al alma, y en esa reentrega de Dios al alma ama el alma también como de nuevo” (LIB 3,79).

b) *E igualdad de amor*: “Esta es la gran satisfacción y contento del alma: ver que da a Dios más que ella en sí es y vale, con aquella misma luz divina y calor divino que se lo da; lo cual en la otra vida es por medio de la lumbre de gloria, y en ésta por medio de la fe ilustradísima”. Un sutil tejido de razones teológicas, observaciones psicológicas, alegaciones bíblicas y conveniencias simbólicas dan fuerza y trabazón a su argumentación impecable y a su osado testimonio sobre la vida conducida por el Espíritu Santo.

La inmersión en la vida trinitaria y la participación no solo en la filiación sino en la aspiración con que el ES ama en la Trinidad. La inmersión en la vida trinitaria (LIB 3,82) se explica como participación en la aspiración del ES. “... porque ama por el Espíritu Santo, como el Padre y el Hijo se aman, como el mismo Hijo lo dice por san Juan (17,26), diciendo: La dilección con que me amaste esté en ellos y yo en ellos”. Como somos hijos en el Hijo somos ‘espíritu’ en el ES. “La cual aspiración, llena de bien y gloria y delicado amor de Dios [...] es una aspiración que hace al alma Dios, en que, por aquel recuerdo del alto conocimiento de la deidad, la aspira el Espíritu Santo con la misma proporción que fue la inteligencia y noticia de Dios, en que la absorbe profundísimamente en el Espíritu Santo, enamorándola con

primor y delicadez divina, según aquello que vio en Dios” (LIB 4,17 y CB 39,3-6).

El libro de la *Llama* se dedica a cantar y testificar la gloria anticipada en que el hombre puede vivir si acepta todas consecuencias de la gracia del ES. La meta del camino no es un estado detenido y perfecto en cuanto inmóvil, sino que se alcanza una constante actividad: El llamear como incesante vitalidad de un amor siempre creativo que llena de valor de un acto de amor. “Esta llama de amor es el Espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo, al cual siente ya el alma en sí, no sólo como fuego que la tiene consumida y transformada en suave amor, sino como fuego que, demás de eso, arde en ella y echa llama ... ésta es la operación del Espíritu Santo en el alma transformada en amor, que los actos que hace interiores es llamear, que son inflamaciones de amor en que unida la voluntad del alma, ama subidísimamente, hecha un amor con aquella llama. Y así, estos actos de amor de amor alma son preciosísimos; y merece más en uno y vale más que cuanto había hecho en toda su vida sin esta transformación, por más que ello fuese” (LIB 1,3).

9 UN DON MULTIFORME NO SEPTIFORME. La multiplicación de observaciones y de efectos del amor trasformante del ES obliga a ordenar este riquísimo testimonio desbordando el esquema tradicional de los siete dones. Cabe señalar creo cuatro planos en que el Santo coloca sus afirmaciones:

a) *Plano psicológico o antropológico*. El ES descubre nuevas zonas de lo humano. Accesibles ahora a la experiencia por obra del ES. Revelación y conquista del centro del hombre (LIB 1,10-14), de las venas del alma (4,3) y

de su fondo sustancial (4,14). “Porque en la sustancia del alma, donde ni el centro del sentido ni el demonio puede llegar, pasa esta fiesta del Espíritu Santo; y, por tanto, tanto más segura, sustancial y deleitable, cuanto más interior él es; porque cuanto más interior es, es más pura; cuanto hay más de pureza, tanto más abundante frecuente y generalmente se comunica Dios ... Y así, en decir el alma aquí que la llama de amor hiere en su más profundo centro, es decir, que, cuanto alcanza la sustancia, virtud y fuerza del alma, la hiere y embiste el Espíritu Santo” (1,9.14). Plenitud y armonía de todo lo humano ordenado y recuperado (CB 40; LIB 1,1).

b) *Plano moral o ético*. La completa salud del hombre (CB 11,11) mediante la llaga regalada (LIB 2,5-8) y el cauterio suave habla de frutos y dones del ES que se ponen en relación con efectos de sanación, engrandecimiento, enriquecimiento, clarificación, ensanchamiento y deleite del hombre (LIB 2,2-5). Mención aparte merece el caso de la gracia del serafín: la transverberación. Aparece como ligada a las ‘primicias’ del Espíritu y dada para la sucesión o la paternidad y maternidad espiritual en la Iglesia. ¿Con qué razones? La experiencia teresiana (LIB 2,9-14) y una germinal teología de los carismas de la vida religiosa. Habría que añadir las afirmaciones sobre el mérito en este trance (LIB 1,7).

c) *Plano estético: la fiesta del Espíritu Santo*. Su Don se da y se recibe para el juego y el gozo (LIB 1,8-9; 2,36; 3,10). Fiesta hecha de júbilo y alabanza, de cánticos nuevos y alegría continua (CB 39,8; LIB 2,35) y de experiencia de exclusividad y totalidad en el amor (LIB 2,36). Las gracias del ES llamadas res-

plandores (3,10) o también *obumbraciones* se entienden en esa misma dirección como gracia de fecundidad y de singular amparo de Dios (3,12). Los *primores* parecen referirse a gracias relacionadas con la vida y las actitudes de oración: alabanza, gozo, amor, agradecimiento (3,82-84).

La *unción* del ES, que antes era positiva, ahora es puramente frutiva y logra la incorporación del cuerpo al gozo del ES (2,22). También el *cuerpo* se vuelve órgano ¡apto! para la experiencia de Dios. El *recuerdo* del *Cántico* (CB 17) vuelve en este paso, paralelo a aquel del ‘austro que recuerda los amores’. Entonces era el despertar de las virtudes, ahora es un nuevo modo de conocer todo en Cristo (LI 4, 4-5 y C 38,1) fuerza, raíz y vigor del mundo. Falta aquí la mención al ES.

d) *Plano teologal o personal*. Permanece en este nivel la fe, pero ‘ilustradísima’, hasta el punto de ser ‘viso de vida eterna’ (LIB 2,14); la caridad también, pero como amor transformante y personalizado hasta ser el mismo ES; la esperanza está, pero como suave gemido “aunque suave y regalado cuanto le falta para la acabada posesión de los hijos de Dios” (1,27-28) pero tan poderoso que ha dominado el temor a la muerte (1,30).

10. TENSIÓN ESCATOLÓGICA. “EL ESPÍRITU Y LA ESPOSA DICEN: ¡VEN!” (Ap 22, 17). El entero poema de *¡Oh llama de amor viva!* es una oración nacida bajo la presión escatológica a la que el ES somete al hombre. El ES produce el sabor de la vida eterna (LIB 2,21), sabor que es anticipo y golosina (3,26) de la gloria. Todos los bienes primeros y postreros son para este fin (3,10) y son visos de gloria (3,11). Los atrevimientos

de la experiencia y los reparos del teólogo (1,14) contienen sobre el texto. El ES es el ‘provocador’ del *gemido* y quien ‘convida’ a la esperanza. *¡Acaba ya, si quieres!* se interpreta como petición del Reino. El paternóster, como oración escatológica (1,28-27), pues el mismo que clama *¡Abba!*, dice *¡Ven!* El ímpetu-encuentro del ES (1,35) busca romper la tela como resultado de la tensión escatológica y suspiro por la gloria. El *Vivo sin vivir en mí* es de hecho la versión sanjuanista del ‘cupio disolvi et esse cum Christo’ paulino. (Po 5,8). La vida es tela y casa (LIB 1,29-30) que han de romperse y desmoronarse por la acción de la purificación del Espíritu, *llama* que consume y consuma (CB 39,14 y LIB 1,1).

Todos los *novísimos* están en algún modo presentes en la mente del Santo como anticipados en la vivencia aún terrena de la novedad cristiana. La *purgación* está anticipada por la obra purificadora del ‘fuego oscuro’ (N 1 3,3) del ES en el → *purgatorio*. La → *gloria* se anticipa en la *glorificación* que el alma vive por la llama del ES que a vida eterna sabe y le hace saber a qué sabe el futuro; la → *mortificación* afectiva anticipa y antecede a la *muerte* efectiva por obra del ES. Sobre este tópico de → *la muerte cristiana*, entendida como mortificación del hombre viejo, y como muerte de amor: “Teniendo el alma sus operaciones en Dios por la unión que tiene con Dios, vive vida de Dios, y así se ha trocado su muerte en vida, que es su vida animal en vida espiritual... Y la voluntad, que antes amaba baja y muertamente sólo con su afecto natural, ahora ya se ha trocado en vida de amor divino, porque ama altamente con afecto divino, movida por la fuerza del Espíritu

Santo ... Porque el alma, como ya verdadera hija de Dios, en todo es movida por el Espíritu de Dios, como enseña san Pablo (Rm 8, 14), diciendo que los que son movidos por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios” (LIB 2,34).

Conclusión

Como se ve, la teología de J. de la Cruz prescinde de la teoría de los dones. Su testimonio toma otros derroteros, más originales, más libres. Aunque no es propiamente su perspectiva cabe holgadamente una lectura eclesiológica de su mensaje también a este propósito

Su canto inventa nuevos nombres del Espíritu y nuevas vivencias y razones. La aportación sanjuanista no ha de buscarse en novedades dogmáticas sino en su peculiar aportación al canto y magnificat del ES. Su mensaje saca de los moldes escolásticos de la “quaestio” y de los dones para abrirse a la experiencia y sacar de ella nuevos nombres del Espíritu Santo. Su aportación mística y poética cae mejor en el campo doxológico, litúrgico y pastoral. Nuevos cantos y mejor luz para el creyente aporta J. sobre el misterio del Espíritu. Encontramos una cierta teología narrativa que busca hacerse práctica justificándose dogmáticamente ante el lector.

Tiene particular importancia su mensaje pneumatológico en referencia al discernimiento de carismas, en la defensa de la primacía del ES en la dirección espiritual, en la creación de nuevos símbolos y cantos para la experiencia y la catequesis cristiana, en las descripciones de la fiesta del Espíritu en que vive el hombre transformado, en el análisis y justificación teológica de las

experiencias espirituales, en fin en el desarrollo hasta las últimas consecuencias de la gracia común de la filiación divina por obra del Espíritu. Por ahí principalmente ha de buscarse la actualidad y perennidad de su testimonio.

BIBL. — H. SANSON, *El espíritu humano según san Juan de la Cruz*, Rialp, Madrid 1957, pp. 520-572; G. TAVARD, "The mystery of the Holy Spirit and St. John of the Cross", en *Downside Review* 68 (1950) 255-270; M. DE GOEDT, "L'aspiration de l'Esprit Saint au coeur de l'homme selon saint Jean de la Croix", en *Lumière et Vie* 34 (1985) 49-63; E. PACHO, "Mística pneumatista", en *Lo Spirito Santo nella vita spirituale*, Col. *Fiamma Viva* n° 22, Teresianum, Roma 1980; R. PEÑA, "El Espíritu Santo en la vida cristiana según san Juan de la Cruz", en *Nova et Vetera* 19 (1994) 56-102; G. CASTRO, "La plenitud mística y cristiana. Ensayo de orden para textos sanjuanistas", en *MteCarm* 98 (1990), p. 93; J. CASERO, "El Espíritu Santo agente principal y guía de la dirección espiritual del alma. Estudio a partir de San Juan de la Cruz", en *Teología espiritual* 23 (1979) 131-180; D. LEBLOND, *Fils du lumiere: L'inhabitation personnelle et spéciale du Saint Esprit en notre âme selon saint Jean de la Croix et Saint Thomas*, Yonne, 1961; M. A. DIEZ GONZÁLEZ, *Pablo en Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 1990, 267-512; ISMAEL BENGOCHEA, "El Espíritu Santo en las palabras y silencios de María a la luz de san Juan de la Cruz", en *SJC* 14 (1998) 187-201.

Gabriel Castro

Esposa/o

Se trata, naturalmente, de un elemento clave en el simbolismo nupcial heredado por J. de la Cruz de la tradición espiritual, a partir de la relación amorosa entre el esposo y la esposa en el matrimonio cristiano. Trasladado al plano espiritual o místico, se establece la equiparación general siguiente: esposo = Dios/Cristo, esposa = el alma, el Amado y la amante. Esta primera y fundamental asimilación adopta luego abundantes variaciones expresivas, especialmente en lo que se refiere al

Esposo Cristo. En la identificación esposa-alma hay que advertir el uso casi permanente de la sinécdoque: parte (alma) por el todo (persona). La impone el género de los amantes-esposos; el hombre no podría llamarse "esposa" del "Verbo Hijo de Dios", fórmula reiterada por J. de la Cruz.

La implantación de estos vocablos en el simbolismo nupcial arranca, sin duda, del *Cantar de los Cantares*. El Santo en este caso no hace otra cosa que seguir la interpretación tradicional, inaugurada por Orígenes, que identifica los interlocutores del Canto sagrado en Cristo (esposo) y la Iglesia o el alma (esposa). Esa corriente exegetica está a la base del *Cántico espiritual* y de las otras obras del autor. J. de la Cruz introduce habitualmente las citas del *Cantar* poniéndolas en boca del esposo (S 3,3,5, etc.) o de la esposa (S 2,14,11; 3,13,2; N 1, 9,7, etc.). Conviene analizar por separado ambos protagonistas.

1. LA ESPOSA. En la pluma sanjuanista además del significado corriente en las relaciones humanas, el término indica la persona relacionada amorosamente con Dios o con Cristo. No necesita ulterior especificación. Puede tener dos acepciones: el general (el alma) y la protagonista del *Cantar de los Cantares*, prototipo de cualquier otra esposa (S 3,13,5; N 1,9,7; 2,13,7; CB 1,5; 1,15; LIB 2,36; 3,50, etc.). Esta segunda es la acepción corriente, prácticamente única, en la *Subida* y en la *Noche*, aunque en este escrito se insinúa con frecuencia la aplicación al alma (cf. N 2,20,3; 2,23,5). Al margen de la vinculación al simbolismo nupcial, pero en relación al deseo amoroso del alma por unirse a Dios, aparece usado una vez el vocablo esposa. Cuando ansía de veras la pre-

sencia divina, “no puede ser al alma que ama amarga la muerte, pues en ella halla todas sus dulzuras y deleites de amor ... Tiénela por amiga y esposa, y con su memoria se goza como en el día de su desposorio y bodas” (CB 11,10).

Tal como se anuncia en su epígrafe, el *Cántico espiritual* se define como “ejercicio de amor entre el alma y el esposo Cristo”. Su estructura dramática remeda la del *Cantar* sagrado concretando la identidad de los dos protagonistas: Cristo esposo y el alma esposa. Solamente se altera tal identidad cuando se menciona la “Esposa en los Cantares” al citar algún texto del texto bíblico. Aun en esos casos suele hacerse coincidir el “alma” o el “alma esposa” y la protagonista del libro sagrado: “Donde el alma siente de veras lo que la esposa dice en los Cantares” (CB 30,1, etc.). Abundan los textos de este tenor: “Esto que aquí llama el alma salir para ir a buscar el Amado, llama la Esposa en los Cantares levantar” (CB 1,21; 17,6.8; 20,3; 30,2.6.10; 31,1; 34,6, etc.).

Estos y otros muchos textos atestiguan la identificación corriente entre alma y esposa en general, cualquiera que sea el grado de amor. Equivale, pues, a “amante”, y su correlativo es el Amado, Dios o Cristo. Naturalmente, esta acepción genérica se vuelve más precisa, casi técnica, dentro del simbolismo nupcial, cuando el alma-esposa se sitúa en los dos estados superiores: → el desposorio y el matrimonio espiritual. Es frecuente encontrarse con aclaraciones de este tenor: “Por cuanto en la canción pasada ha dicho el alma, o por mejor decir, la esposa, que se dio toda al Esposo sin dejar nada para sí” (CB 28,2).

Es la situación descrita a partir de la estrofa 13/14 del CE. En cada caso concreto hay que verificar su significado concreto, ya que persiste cierta ambigüedad en el uso de esposa/o, lo mismo que en su correlativo → desposorio. Esposa indica unas veces la prometida, novia; otras, la casada, desposada, cónyuge. A este propósito es clave el diálogo iniciado en la estrofa señalada (en especial CB 13, 2.9) con el Esposo, que en adelante sustituye habitualmente al Amado de las canciones anteriores. Puntualiza con frecuencia quién de los dos –esposa, esposo– interviene en el diálogo poético y correlativa “declaración” en prosa (CB 18,3; 19,2; 22,4; 25,2; 27,3; 28,1.2; 30,2; 38,1; 39,15).

El principio de referencia es siempre el mismo, formulado más o menos así: “El alma que tiene perfecto amor se llama esposa del Hijo de Dios, lo cual significa igualdad con él, en la cual igualdad de amistad todas las cosas son comunes a entrambos” (CB 28,1).

En otra perspectiva, la humanidad entera es la esposa de Dios/Cristo (*Romances*, cf. desposorio), y de modo particular, en clave paulina, la Iglesia (CB 30,7; 40,7).

2. EL ESPOSO. Guarda naturalmente correlación con la esposa, pero en el caso presente tiene connotaciones específicas y exclusivas. Es único y el mismo para cada una de las almas. En las etapas anteriores al desposorio suele designarse como “amante” o “Amado”. En alguna ocasión se le llama “su Querido” (CB 35 entera). La condición de exclusividad obliga a anteponerle normalmente el artículo “el”: “el Amado, el Esposo, Su Querido” resultan sustancialmente sinónimos. A veces se superponen “Amado y Esposo” (CB 1,13;

12,7; S 2,1,2; N 2,13,7; 14,1, etc.), o el “querido Esposo” (CB 19,3; 35,2,6; LI 3, v. 6º; 3,76.78.80). La identificación personal es siempre Dios-Cristo (a veces con la fórmula completa: “el esposo Cristo, CB 31,2).

La variedad de expresiones para designar al esposo del alma es muy nutrida: Verbo, esposo mío (CB 1,3), Verbo, esposo suyo (CB 1,5; 37,8), Verbo Esposo (CB 1,5), Verbo Hijo de Dios, su esposo (CB 1,2; 17,2,8), Esposo Amado (CB 1,9,13), Hijo de Dios, esposo del alma (CB 1,10; 3,3), Hijo de Dios su esposo (CB 1,10), su Esposo, el Verbo Hijo de Dios, (CB 11,12) el Esposo, Hijo de Dios (CB 24,3; 26,1), el Esposo Cristo (CB 3,5; 12,2; 20,2; 30,7; 24,4), Cristo su esposo (CB 12,3), Hijo de Dios al alma esposa (CB 20,4), el divino Esposo (CB 28,10), El Verbo Esposo (CB 35,6; LIB 4,3), el espíritu de su Esposo que es el Espíritu Santo (LIB 1,3), etc. → *Alma, desposorio, matrimonio*.

Eulogio Pacho

Estimación/es → Soberbia, vanidad

Eucaristía

Dentro de la dinámica de la purificación del espíritu, necesaria e imprescindible para la → unión y que se ha de realizar por medio de la → fe, el Santo recomienda prestar atención a los diversos tipos de fenómenos místicos. Hay que desembarazarse de las aprehensiones del entendimiento que son puramente por vía espiritual y encaminarse por la vía de la fe. Por ello el alma ha de superar el mundo de las → visiones, de las revelaciones y de las locuciones por-

que pueden ser un peligro. Así, el Santo nos dice que conoció “una persona que teniendo estas locuciones sucesivas, entre algunas harto verdaderas y sustanciales que formaba del Santísimo Sacramento de la Eucaristía, había algunas que eran harto herejía” (S 2,29,4). Exige además desapegar el corazón de los bienes sensuales que causan la oscuridad de la razón, tibieza, tedio espiritual y otros muchos → daños como “indevoción acerca del uso de los sacramentos de la Penitencia y Eucaristía” (S 3,25,8).

Dentro de esta dinámica de → purificación, donde el Santo reclama una generosa catarsis de la que él llama “lujuria espiritual”. Si no se está atento a esa realidad, se puede encontrar con que “muchas veces acaece que en los mismos ejercicios espirituales, sin ser en manos de ellos, se levantan y acaecen en la sensualidad movimientos y actos torpes, y a veces, aun cuando el espíritu está en mucha → oración o ejercitando los Sacramentos de la Penitencia o Eucaristía” (N 1,4,1). El alma puede quedar sorprendida ante ciertos movimientos de esta clase. Ya está adelante en el caminar hacia Cristo y se ve de repente sorprendida al experimentar que, junto a la alegría y dicha que siente, por ejemplo, en la Comunión, la sensualidad “toma también el suyo (regalo) a su modo” (N 1,4,2).

La trayectoria de vida espiritual que propone Juan de la Cruz en la *Llama*, se va exponiendo por etapas: es el → Espíritu Santo quien hace plena la fidelidad del hombre y no sus propios esfuerzos; la “llama de amor viva” es el Espíritu Santo, es el mismo Espíritu quien suscita en el alma ansias de vida eterna, siempre que se trate de almas

“purgadas y limpias, todas encendidas” para captar lo que está aconteciendo en la nueva situación, para aceptar esas palabras que son “espíritu y vida” y que sólo pueden ser oídas por las almas enamoradas y limpias. Las almas que no son de esta condición, las “que no tienen el paladar sano, sino que gustan otras cosas”, no pueden gustar el espíritu y vida que hay en ellas, sino que más bien las amarga, se “desabrían” a causa de su impureza “como fue cuando predicó (el Señor) aquella soberana y amorosa doctrina de la Sagrada Eucaristía, que muchos de ellos volvieron atrás” (Jn 6,60-61.67: LIB 1, 5-6).

Francisco Vega Santoveña

Evangelio

La espiritualidad de san Juan de la Cruz se inscribe en el momento histórico del llamado “evangelismo” español. Es como una vuelta a la pureza de la revelación divina personificada en → Cristo “como fuente de toda verdad salvífica y ley de comportamiento” (C. de Trento, ses. IV; Denz. 1501). Autores como Imbar de la Tour, M. Bataillon y M. Andrés han trazado las líneas más o menos rectas de este evangelismo-paulinismo del siglo XVI español. Lo cierto es que existió, y de ello son testigos varios maestros anteriores al Doctor místico (Luis de Granada, Juan de Avila, etc.). Juan de la Cruz, sin quedar exento de influjos ambientales, busca directamente en el NT la forma de interpretar la → Escritura entera desde Cristo, revelación consumada del plan salvífico de Dios.

El núcleo de la “Buena noticia” sobre el misterio de la salvación lo contempla J. de la Cruz desde el plan eter-

no de Dios, al inspirarse en el prólogo del cuarto evangelio “In principio erat Verbum”. Aquí se alude a la “claridad” (=gloria) que Cristo dará a su → esposa, como participación de la que el Padre tiene en el Hijo Unigénito (Romance 3º). Gloria que es amor de “levantamiento” redentivo, y que a su vez implica el mismo amor del Padre al Hijo, la → inhabilitación de los Tres en el alma agraciada, la deificación, el trato y morada de Cristo con los hombres y el anuncio de su consumación escatológica, “cuando se gozarán juntos en eterna melodía” (Romance 4º).

1. EL SEGUIMIENTO-IMITACIÓN DE CRISTO. El Doctor Místico recoge con tino las palabras que más le interesan de “el” Evangelio de Cristo. Sólo un par de veces habla de “su” evangelio refiriendo el pronombre a Dios (Av 4.6) o particularmente a san Pablo (S 2,22,13). Concebía, pues, la Escritura como una unidad culminada en las palabras y gestos de Jesús. Su recurso a los cuatro evangelistas es constante, especialmente al “seguimiento-abnegación” de Cristo en los sinópticos y a los contenidos místéricos del cuarto evangelio en el prólogo, libro de los símbolos y en el cap. 17 de la oración sacerdotal (agua viva, → fe, templo nuevo-morada, idéntica comunión de amor trinitario, misión-acción del → Espíritu Santo, etc.).

Es lo que de otra forma denomina varias veces “ley o doctrina evangélica” (S 2,21,4; 22,3; LIB 3,59), equivalente a “perfección evangélica” (S 3,17,2; LIB 3,47), que es el → “camino de la vida eterna” (CB 25,4) y, al fin, disposición de “servir a → Dios” como Cristo le sirvió haciendo la “voluntad de su Padre” (S 3,17,2; S 1,13,4). La expresión “ley de gracia” implica la novedad cristiana (S

2,22, tít.), opuesta a la “ley vieja” que ni justificaba por las obras ni, según el parecer común sobre la progresiva revelación del más allá, abría tras la muerte las puertas del Sheol (CB 11,9).

En él radica la primera exigencia de la vida espiritual: “Traiga un ordinario apetito de imitar 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” (S 1,13,3). Y de ello se ocupa ampliamente, “según el germano y espiritual sentido” de Mc 8,35-35, al declarar “tan admirable doctrina” como exige hacer propio el modelo de Cristo: “Si alguno quiere seguir mi camino, nieguese a sí mismo y tome su cruz y sígame” (S 2,7,4ss).

El “Evangelio” se toma como sinónimo implícito de toda la verdad revelada en el NT. Así entiende la predicación paulina como una parcela de la “buena noticia” (S 2,22,12), si bien deja constancia de que, aunque revelado directamente por Dios, de hecho lo confrontó con la tradición apostólica para mayor seguridad de su predicación (ib. 13; S 2,14,7). La Verdad es no sólo palabra sino que implica el gesto eficaz de la salvación actuante cuando ésta se acepta con fe (S 2,31,1).

2. LEY NUEVA Y LEY VIEJA. Por otra parte, y dentro del sentido unitario que da al NT, Juan de la Cruz contrapone la → “ley nueva” a la “ley vieja o de Moisés”. Ambas son “ley de Dios” y por ambas habla el Espíritu Santo (S pról. 2), pero de distinta forma: la primera es “ley de gracia”, o “evangélica” (S 2, 22, tít.; 2.3; CB 11,10); la segunda es la “ley de escritura” o “mosaica”, entregada por Dios en el Sinaí (S 2,22,3; S 3,42,5) y complementada por muy diversas

entregas (“de muchos modos y de muchas maneras”: S 2,22,4). Jesús cumple, reinterpreta y supera la “ley vieja”, abriéndonos a la libertad de la fe y del amor (Ef 12; LIB 3,28-29.46). Ya no será lícito “agraviar” a Dios que nos tiene “ya habladas todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo” (S 2,22,5). En él ya ha hablado, respondido y revelado todo el Padre, al darnoslo “por hermano, compañero y maestro, precio y premio” (ib. 5).

Era ésta una distinción común dentro del lenguaje cultural cristiano; más en concreto derivada de la antinomia paulina “letra-espíritu” (1 Cor 2,14.15; 2 Cor 3,6: S 2,19,5.11; LIB 3,73-75), a su vez consecuencia de la antítesis “carne-espíritu”.

Alude ya en sus *Romances* a esta contraposición entre la “esperanza larga” (Romance 5º) del pueblo antiguo que servía a Dios “debajo de aquella ley / que Moisés dado le había” (Romance 7º). La encarnación de Cristo será “el rescate de la esposa / que en duro yugo servía” (ib.). Esta contraposición se hace más explícita al ponerla en boca de Dios-Padre que reafirma la “totalidad” de su voluntad en la encarnación-muerte-resurrección de su Hijo, en quien nos ha “dicho” y “dado” → Todo: “Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una → Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar” (S 2,22,3). Tal es la lección que recoge de la carta a los Hebreos (1,1-2), destacando por qué en la plenitud de la “ley nueva” ya no es preciso cuestionar ante Dios el verdadero camino de la perfección cristiana porque ya se ha renacido “en el → Espíritu Santo” y visto el “reino de Dios, que es

el estado de perfección” (Jn 3,5: S 2,5,5).

Para seguir el nuevo camino es suficiente, por otra parte, conducirnos por la ley de la “razón y fe”, es decir, por la ley natural y las luces del Espíritu en conformidad con “la ley de Dios y de la Iglesia” (Ct 12) o del “Espíritu Santo y su Iglesia” (S 3,44,3). Ellos bastarán al cristiano, ya informado por el amor divino infundido en su corazón, para llegar a la cima del Monte de la comunión perfecta con Cristo (Romance 7°): “Ya por aquí no hay camino, porque para el justo no hay ley (1 Tm 1,9): él para sí es ley” (Rom 2,14: “Monte de perfección”).

A esta meta se encamina la → purificación, liberación, moción y enamoramiento que obra el Espíritu Santo en la → noche pasiva de la fe, en el → desposorio y matrimonio místicos del alma y en sus peticiones de la fruición eterna (N 1,13,11; N 2,4,2; CB 14,10; 17,2,4; 22,2; 31,1; 38,3; 39,3; LIB 1,19; etc.). → *Cielo, Cristo, Escritura, Espíritu Santo, imitación, ley nueva/vieja, Pablo, Palabra, purificación, seguimiento.*

BIBL. — JEAN VILNET, *Bible et mystique chez Saint Jean de la Croix*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, p. 143-162; MIGUEL ANGEL DÍEZ, *Pablo en Juan de la Cruz*, Burgos 1990, p. 30-32; 93-115; 271-261.

Miguel Angel Díez

Exceso/s

Conviene registrar este vocablo del lenguaje sanjuanista, porque tiene en él un significado especial, además del corriente “abuso” o superación de límites (S 2,3,1; 3,16,5; N 2,7,2; CB 13,1; 19,2; 20,5,7; 26,13; LIB 2,23). En su significado general, “exceso” va normalmente acompañado de aquello que se

considera excesivo, en especial la luz o la comunicación divina al alma. Cuando tal comunicación excede la → capacidad receptiva del sujeto-hombre, por falta de adaptación del sentido al espíritu, se produce un “exceso” sin más; algo que no necesita especificación, convirtiéndose así en la pluma sanjuanista en un fenómeno místico muy bien tipificado. El Santo lo identifica con el → arrobamiento, el raptó o el éxtasis (CB 13,2).

Las comunicaciones divinas en “semejantes excesos” permiten conocer al alma la verdad de la exclamación de san Francisco: “Dios mío, y todas las cosas” (CB 14-15,5). La identificación apuntada permite referirse a cualquiera de esas comunicaciones especiales como a “este exceso” (CB 14-15,24).

Quiere decir, que para J. de la Cruz el “exceso” por antonomasia se refiere a la fenomenología mística con repercusión somática, aunque toda merced divina por vía contemplativa es “excesiva”, respecto a la capacidad natural del hombre. → *Arrobamiento, éxtasis, raptó.*

Eulogio Pacho

Experiencia mística

I. Los términos

Experiencia. Juan de la Cruz usa el término experiencia, básicamente, en la acepción actual. La contrapone a lo que se sabe por ciencia (LB 1,15; 3,30), y puede ser propia y ajena. La propia es la “experiencia que por mí haya pasado”, y la ajena es “lo que en otras personas espirituales haya conocido o de ellas oído” (CB pról 4). Al conocimiento directo de lo sucedido en otras personas lla-

ma expresamente experiencia (S 3, 14, 6).

Utiliza también en la misma acepción la forma verbal “experimentar”. Por ejemplo: “Esto creo no lo acabará bien de entender el que no lo hubiere experimentado; pero el alma que lo experimenta, como ve que se le queda por entender aquello de que altamente siente, llámalo un no sé qué” (CB 7,10). A la misma realidad se pueden referir, según los contextos, otros verbos, en especial el “ver” y aún más el “sentir”, además de algunos nombres, como sentimiento, comunicación, toque, noticia, etc.

Es conocida en la historia de la filosofía la reflexión crítica sobre la experiencia, sobre su naturaleza originaria o derivada, sobre el proceso de su constitución, y por tanto, sobre su valor como fuente del saber. Aquí nos atenemos al uso del autor, uso en el que JC se refiere a realidades que puede englobar en el término experiencia (u otros del mismo campo semántico), es decir, realidades que se presentan con un carácter de inmediatez semejante a la que designa el uso corriente del término.

Místico/mística. JC emplea la forma adjetival: teología mística, sabiduría mística, inteligencia mística, tres expresiones sinónimas. Se trata de la “contemplación por la que el entendimiento tiene más alta noticia de Dios” (2 S 8,6). Es “noche” y “contemplación infusa”, porque es “una influencia de Dios en el alma” (N 2,5,1), una “inteligencia mística y confusa o oscura” (S 2, 24,4), o “ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación” (CB 27,5). La siguiente frase resume la unidad de los aspectos: “Llámala noche porque la contemplación es oscura, que por eso la llama por otro nombre mística teolo-

gía, que quiere decir sabiduría de Dios secreta o escondida” (CB 39,12).

No es cuestión, en estas expresiones, y en el uso concreto del adjetivo “místico”, de una ciencia como tratado teológico, sino de un conocimiento experiencial y de una vivencia de amor. Porque la sabiduría mística “es por amor” (CB pról 2), y “nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde” (N 2,12,2). Por ello, JC trata de expresar esta realidad con dobles términos: “mística y amorosa teología” (N 2,12,5), “esta teología mística y amor secreto” (N 2, 20,6).

Experiencia mística. Esta expresión no se encuentra en JC, pero ya las meras referencias de los apartados anteriores manifiestan que él se refiere a lo que generalmente se entiende por ella. Por método, hemos recordado los términos (separados) “experiencia” y “mística” de sus escritos, pero, obviamente, la realidad de la experiencia mística no depende de estos. Se podría intentar definir lo que hoy en general, y con cierta amplitud, se entiende por esta expresión, o exponer las diferentes nociones, antes de abordar a san Juan de la Cruz. Pero para nosotros la noción general está dada anteriormente, y dejamos abierta la noción más precisa de JC al resultado de las enseñanzas de sus escritos.

II. Enseñanza de JC sobre la realidad de la experiencia mística

JC no busca la experiencia como tal, e incluso la renuncia a la experiencia, debidamente entendida, puede ser una de las características de su itinerario. Busca a Dios por la unión de amor. Su mirada y su esfuerzo no se dirigen a

la subjetividad, sino al objeto de conocimiento y amor. Pero de hecho su enseñanza comporta, en el proceso y en el término del itinerario, una experiencia cualificada, intensa, por lo que con razón se ha convertido esa experiencia en objeto de estudio y se ha recurrido a su magisterio y testimonio en la historia de la teología espiritual y del pensamiento.

1. TRASCENDENCIA. En la concepción de JC (para no prejuzgar aquí la experiencia, objeto de estudio) la trascendencia divina tiene un relieve decisivo, como han visto sus estudiosos: “Nunca se dirá bastante hasta qué punto la trascendencia de Dios era, para san Juan de la Cruz, no sólo el objeto de su contemplación por excelencia, sino también el alma de toda su enseñanza y la explicación última de sus exigencias en el orden de la ascesis” (LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, *Transcendance et immanence d'après Saint Jean de la Croix*, 269). “Creo que al doctor místico se le puede llamar con verdad el hombre de la trascendencia”, porque toda su planificación del campo doctrinal está elaborada a base de la trascendencia (JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz, Profeta enamorado de Dios y Maestro*, 258).

Para JC, las criaturas, así terrenas como celestiales, y todas las noticias distintas, naturales y sobrenaturales, por altas que sean en esta vida “ninguna comparación ni proporción tiene con el ser de Dios” (S 3,12,1). En esta vida “lo más alto que se puede sentir y gustar, etc., de Dios, dista en infinita manera de Dios y del poseerle puramente” (S 2,4,4). El comentario a la primera canción del CB es criterio permanente de comprensión, porque precede precisa-

mente a *Cántico*, donde se hablará de altas comunicaciones y noticias: “Nunca te quieras satisfacer en lo que entendieres de Dios, sino en lo que no entendieres de él, y nunca pares en amar y deleitarte en eso que entendieres o sintieres de Dios, sino ama y deléitate en lo que no puedes entender y sentir de él” (CB 1,12; cf S 2,24,9).

Se ha señalado que la interpretación de la trascendencia en JC ha tendido con parcialidad al aspecto negativo y doloroso de aquella, a la lejanía y ausencia de Dios, sin integrarla con la cercanía y la infinitud del amor de Dios (FEDERICO RUIZ, *Místico y Maestro*, 118 y 120). Es evidente que el objetivo de JC no es el disertar sobre la trascendencia divina (de la que habla con otros términos), sino la unión por la fe y el amor (CB 1,11), como muestra toda la obra. Pero esa trascendencia de lo divino no sólo no se puede atenuar, sino que ella es la condición esencial de cuanto JC enseña y testimonia sobre la unión y la transformación. Ella hace, para JC, que Dios sea Dios, pues evidentemente JC no la entiende de modo abstracto, sino como la trascendencia amante. Pero, viceversa, que el amor de que se habla sea divino depende de la percepción de la trascendencia. No es una preocupación metafísica (aunque hay una intuición y una mente metafísica), sino práctica, espiritual: buscar a Dios, encontrarse con él por el amor. Dios “es incompreensible y sobre todo; y, por eso, nos conviene ir a él por negación de todo” (S 2, 24,9).

Esto plantea el problema de la infabilidad. Si Dios está siempre más allá de toda imagen y de toda proposición clara, parece imposible decir algo de él. JC, justamente en relación a la

trascendencia de Dios, afirma una y otra vez este carácter de indecibilidad de la realidad mística: “Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Ciertamente, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden” (CB pról.) La razón radica en la inefabilidad de Dios mismo: “Dios, a quien va el entendimiento, excede al entendimiento, y así es incompreensible e inaccesible al entendimiento” (LB 3,48). Por ello, cuanto más se acerca a Dios la conciencia, más inefable es lo que tiene lugar: “Lo que Dios comunica al alma en esta estrecha junta, totalmente es indecible y no se puede decir nada, así como del mismo Dios no se puede decir algo que sea como él” (CB 26,4). Pero ni la incompreensibilidad ni la inefabilidad son absolutas, pues en ese caso la mudez total sería lo que correspondería. San Juan de la Cruz no se refiere a esta negación absoluta, por más agudo que sea su sentido de la trascendencia divina. Porque ha tenido alguna comprensión de lo divino, habla de su incompreensibilidad. Y tampoco se limita a señalar la incompreensibilidad, sino que, supuesta ésta, y dentro de ella siempre, habla de Dios y del encuentro con él; por medio de un lenguaje analógico y metafórico, donde, abandonando la mudez, dirige el espíritu hacia lo que es infinitamente “disímil”. Esto, sin embargo, no en un sentido puramente negativo, sino finalmente más bien positivo: el “algo” de la comprensión y del lenguaje humanos se niega en cuanto en la trascendencia divina se realiza incomparable e infinitamente: “Esta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espí-

ritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran” (CB pról. 2).

La dificultad de la comunicación no afecta sólo al encuentro con Dios, sino también al proceso, al menos a momentos del proceso que, para JC, pertenecen al encuentro muy especial que consideran sus obras: “Son tantas y tan profundas las tinieblas y trabajos, así espirituales como temporales, por que ordinariamente suelen pasar las dichas almas para poder llegar a este alto estado de perfección, que ni basta ciencia humana para lo saber entender, ni experiencia para lo saber decir; porque sólo el que por ello pasa sabrá sentir, mas no decir” (S pról.).

2. EXPERIENCIAS DE LA PRESENCIA DIVINA. Las palabras del párrafo precedente anuncian las noches del sentido y del espíritu, en las que JC trata de comunicar, de alguna forma, la experiencia de una ausencia de Dios. Ahí se presenta una realidad decisiva para JC (y para toda teología). Sin embargo, el carácter divino de esta ausencia no puede consistir en la mera negatividad, sino que tiene que darse un positivo. De hecho, JC presenta esas noches como proceso de un encuentro desde donde se ilumina la naturaleza y el sentido de aquéllas. Por ello, nosotros hemos de buscar su testimonio sobre la experiencia mística ante todo en estos momentos positivos.

Noticias. No obstante la trascendencia inefable, hay una “presencia” (término de JC) de Dios, del todo especial, en forma de “noticia” o de “inteligencia”. Para nuestro objeto distinguimos en JC tres clases de noticias: a) Noticias de cualquier proveniencia referidas a criaturas, y las referidas a Dios, claras y distintas, ninguna de las cuales pueden ser medio próximo de unión,

según se expresa (S 2,3,4; 8,5); no comunican aquel encuentro con Dios al cual se refiere el autor. b) Noticias sobrenaturales claras acerca de Dios, que, en cuanto visión esencial de Dios, no son propias de esta vida, porque por sí mismas implican la muerte (S 2,8,4). c) Las noticias comprendidas dentro de aquella “noticia o advertencia amorosa en general de Dios” (S 2,14,6). Esta es la noción primordial de su concepción del encuentro con Dios y, por ello, a esta noción reduce la fe (S 2,24,4) y lo que llama la contemplación (S 2,10,4; 14,6; N 1,10,6). A estas “noticias” nos referimos.

Para JC, fuera de la visión esencial de Dios (propia de la gloria), estas noticias, que son una realización de la contemplación, y de la fe, constituyen una forma suprema de encuentro con Dios en la tierra. Aunque, en el proceso, ese encuentro con Dios tiene un aspecto purificativo esencial, que produce la “terrible” noche del sentido y la “horrenda” del espíritu, una vez alcanzada aquella purificación, el “deleite” que causan en el alma estas noticias “no hay cosa a qué comparar, ni vocablos ni términos con qué le poder decir, porque son noticias del mismo Dios y deleite del mismo Dios” (S 2,26,3). Comunican directamente (“derechamente”) a Dios, “sintiendo altísimamente de algún atributo de Dios, ahora de su omnipotencia, ahora de su fortaleza, ahora de su bondad y dulzura, etc.” (ib.). Por ello, continúa el autor, son del todo inefables y apenas se pueden decir de ellas algunos términos generales. Sólo las puede experimentar el que llega a la unión, “porque ellas mismas son la misma unión” (S 2,26,5), y así son inconfundi-

bles, porque “saben a esencia divina y vida eterna” (ib.).

Sentimientos. Otro término que emplea para acercarse a la expresión de la experiencia mística es “sentimiento” (y el verbo sentir). Como es el caso de otras palabras, ésta tiene también diferentes significados para el autor. Por una parte, la unión espiritual no consiste “en recreaciones y gustos y sentimientos” (S 2,32,2), y para que la voluntad pueda llegar a “sentir y gustar por unión de amor esta divina afección y deleite” es necesario que antes sea “purgada y aniquilada en todas sus afecciones y sentimientos” (N 2,9,3). Pedagógicamente, para dirigir desde el principio la mente hacia lo esencial y hacer ver el sentido de todo, afirma de modo resuelto que el amor y el gozo uno los tiene que fundar “en lo que no ve ni siente ni puede ver y sentir en esta vida, que es Dios, el cual es incompreensible y sobre todo” (S 2,24,9).

Sin embargo, recurre precisamente a los “sentimientos espirituales” y al “sentir” para sugerir aquella suma realidad que tiene lugar. No puede haber en esta vida una visión clara de las realidades espirituales, pero éstas se pueden “sentir en la sustancia del alma con suavísimos toques y juntas, lo cual pertenece a los sentimientos espirituales” (S 2,24,4). A éstos, continúa escribiendo, se dirige su intención, “que es a la divina junta y unión del alma con la Sustancia divina” (ib; cf S 3,14,2). Se trata de un “subidísimo sentir de Dios y sabrosísimo en el entendimiento” (S 2,32,3). El sentimiento y el sentir son términos que se escogen, en este contexto, para contraponerlos a la percepción clara y distinta en esta vida y a la visión beatífica. Es la percepción propia

de la “noticia amorosa y oscura”, en la que tiene lugar el encuentro en esta vida (S 2,24,4), “en cierto sentimiento y barrunto de Dios” (N 2,11,1). Por lo que el autor no sabe exactamente a qué facultad adjudicar estos sentimientos, pues, aunque “en cuanto son sentimientos solamente, no pertenecen al entendimiento, sino a la voluntad” (S 2,32,3), los trata también como “aprehensiones del entendimiento” (S 2,23,1-3). Es decir, hay un aspecto afectivo que, en cuanto consciente, pertenece a la facultad cognoscitiva, pero, además, se da una vivencia para la que no es apropiado el término “ver” (que denota una percepción clara), sino el de “sentir”.

Toque. Relacionado con éste, ha aparecido el término “toque”. Tratando de las “noticias divinas”, afirma que “consiste el tenerlas en cierto toque que se hace del alma en la Divinidad, y así el mismo Dios es el que allí es sentido y gustado” (S 2,26,5). Alguna vez emplea la expresión “contacto de ella en la divinidad”, sin intervención de sentidos y accidentes, “por cuanto es toque de sustancias desnudas, es a saber, del alma y divinidad” (CB 19,4). No hay una visión esencial de Dios, pero se da un toque o contacto en la divinidad, de sustancia a sustancia (como de una forma o de otra afirma). Por una parte, se mantiene el carácter directo del encuentro, tanto por la imagen del toque o del contacto, como por el empleo del término “sustancia”. Pero, por otra, se sugiere la oscuridad y también la total novedad, frente a todas las percepciones de esta vida.

Sustancia (sustancial, sustancialmente) es una de las palabras preferidas del autor. Tiene a veces sentido ontológico (sustancias corpóreas e incorpóreas),

pero casi siempre entraña realmente un sentido dinámico y existencial, aun en los textos en que distingue entre sustancia del alma y facultades (por ejemplo, S 2,32,3; CB 26,11). En los textos paralelos a los citados aquí arriba significa la inmediatez, radicalidad y totalidad insondables de la realidad dada. A este mismo centro dinámico del alma (su más profunda capacidad de persona, es decir, de conciencia amante) apuntan otras expresiones como el toque “de la Divinidad en el alma” (LB 2,8), “toque de noticia suma de la Divinidad” (CB 7,4), y “toque de amor” (CB 25,6).

Esta última imagen es la más cercana a la “unión” con Dios por amor, que es la fórmula general que utiliza el autor para expresar el fin y la realidad última que se pretende: “divina junta y unión del alma con la Sustancia divina” (S 2,24,4). Es decir, no menos que con Dios mismo, no sólo de alguna forma en las mediaciones, como hasta ahora.

Pero el contenido propio de esa expresión, oscuramente dado a la conciencia y simbólicamente sugerido, se encuentra diseminado en todo el *Cántico* y en *Llama*, y también en *Noche* y en *Subida*. Por ejemplo: el alma “queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios” (S 2,5,7). “Y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación” (ib).

Expresión semejante es la de la “transformación de amor” o “transformación en Dios” (y otras variantes), donde se expresa la idea de la presencia, hasta la deificación por participación, con términos de la tradición, ante

los que el autor no retrocede. En esta estrecha junta “el mismo Dios es el que se le comunica con admirable gloria de transformación de ella en él, estando ambos en uno” (CB 26,4).

Apenas es posible recoger las imágenes y las expresiones metafóricas empleadas en su obra para transmitir la realidad de que se trata. Por ello, nos hemos fijado en los términos analizados como los que más expresivamente parecen acercarse al contenido que intenta manifestar. Permanece la particular oscuridad de la que habla en todas partes: la “abisal y oscura inteligencia divina” (CB 14-15,22). Pero, como sugieren los términos y expresiones que hemos subrayado, se experimenta una presencia, en forma de “sentimiento y barrunto de Dios” (N 2 11,1), de “asomadas de gloria y amor” (LB 1,28), de “un vivo viso e imagen de aquella perfección” (del amor glorioso) (CB 38,4). Puede llegar un momento en que la noche no es tan oscura, sino entre dos luces, en que “esta soledad y sosiego divino, ni con tanta claridad es informada de la luz divina ni deja de participar algo de ella” (CB 14-15,23).

El autor precisa, y es necesario recordarlo sobre todo al leer *Cántico* y *Llama*, que no se trata de ver a Dios “esencial y claramente”, “que no es sino una fuerte y copiosa comunicación y vislumbre de lo que él es en sí” (CB 14,5), y las más altas comunicaciones “son como unas muy desviadas asomadas” (CB 13,10). Emplea frecuentemente binomios: noticias y sentimientos, toques y recuerdos, toques y sentimientos, noticias y toques. Cada binomio y todos juntos intentan sugerir una conciencia unitaria profunda, que el autor

discierne ser la unión de amor o la transformación por amor.

Es conveniente resaltar la experiencia de la libertad en esta nueva conciencia, con expresiones que atestiguan la novedad y la excepcionalidad: “libertad de la divina unión” (S 1,11,4), “claridad, libertad de espíritu y sencillez” (S 2,16,11), “en libertad y tiniebla de la fe” (S 2,19,11), “conocerá cómo la vida del espíritu es verdadera libertad” (N 2,14,3), “siente nueva primavera en libertad y anchura y alegría de espíritu” (CB 36,1). Donde la libertad es clara y sencilla (unificada), y se asocia con la tiniebla de la fe, y sobre todo, con la unión con Dios.

La libertad de que se trata tiene que ver con la anchura y la alegría de espíritu. Otros textos (en realidad es el tono de casi todo el *Cántico* y la *Llama*) destacan la alegría en la fase positiva de la experiencia mística. El alma anda como de fiesta, con “un júbilo de Dios grande, como un cantar nuevo, siempre nuevo, envuelto en alegría y amor, en conocimiento de su feliz estado” (LB 2,26). Y “en todas las cosas halla noticia de Dios gozosa y gustosa, casta, pura, espiritual, alegre y amorosa” (S 3,26,6).

JC, que lleva su lógica de la negación y superación a todas las realidades naturales y sobrenaturales (por cuanto no son Dios ni medio próximo de unión con él), parece cambiar de criterio cuando llegan estas realidades específicas que hemos analizado: “Y en éstas no digo que se haya negativamente, como en las demás aprehensiones, porque ellas son parte de la unión” (S 2,26,10), “háyase humilde y resignadamente” (ib, 9). No se puede decir que se haya llegado al término, y, por tanto, desde este punto de vista, continúan teniendo

vigencia las consignas de JC sobre la superación, en cuanto nada de lo que se experimenta ahí es Dios visto clara y esencialmente. Esas vivencias, en todo caso, deben lanzar al infinito que se anuncia (comunicándose) en ellas. Son término en un sentido relativo, en cuanto es posible en esta vida, pero esta realidad, para Juan de la Cruz, remite esencialmente a su plenitud, a la visión beatífica. Esto explica que, por una parte, la actitud ante esas comunicaciones no sea negativa, y que, por otra, tampoco se impulse una actitud positiva, sino resignada. No cede el movimiento del trascender.

III. Tipología experiencial

Los escritos de JC no son meras construcciones místicas, tal vez sobre lejanas confidencias, sino que, en general, pretenden entregar una experiencia. Quieren, ciertamente, exponer una doctrina, y es manifiesta la construcción doctrinal con conceptos y categorías heredadas de la tradición cultural. Se puede también discutir sobre la incidencia de una lógica teológica en aspectos de su exposición. Pero, en conjunto, JC apela con seguridad a la experiencia, que trata de fundar y explicar, ayudándose de la "ciencia", con la palabra de la Escritura.

¿De qué experiencia se trata? Hablamos de diversas experiencias: experiencia de las realidades físicas, experiencia psíquica, experiencia ética, estética, religiosa. En comparación, por ejemplo, con la experiencia del mundo físico, ¿en qué sentido se da aquí una experiencia? De este mundo físico derivan, en efecto, imágenes como la luz, el ver, el contacto. Se da una vivencia,

nueva, y para expresarla se emplean imágenes visuales, auditivas y táctiles. En esta vivencia se produce amor, libertad, alegría, humildad, sencillez, fortaleza. Se abre una conciencia y un estado de amor desde el que se vive la realidad entera: "Mi Amado las montañas,/ los valles solitarios nemorosos..."(CB 14, y comentario n.5), "Míos son los cielos y mía es la tierra..." (Av 26).

Sin embargo, JC no habla sólo del mundo nuevo de la transformación de la persona, sino de la transformación por la unión amorosa con Dios. De esto se trata, y sin esto, por hermosos y reales que sean los frutos personales de la transformación, para JC, aquel trascender sin tregua sería vano en definitiva. Toda su obra gira en torno a un encuentro con la realidad objetiva, que se experimenta como luz y amor personal, es decir como la suprema subjetividad comunicada que transforma en sí la subjetividad humana. De esto habla JC como fe. Pero preguntamos si también habla de ello como experiencia, y en qué sentido y hasta qué punto. Puesto que es el objeto el que determina la experiencia, a él tenemos que aplicar nuestra atención.

IV. Lo "divino" en esa experiencia

El lenguaje puede remitir a una experiencia que se supone compartida. Sin embargo, la experiencia mística no es compartida, de la misma forma, como advierte el propio testigo. El compartir hace posible que se convenga en unos signos que remiten a la experiencia compartida. Dependemos, por tanto, de lo que él nos indica, y, en ello, tratamos de atisbar lo que en su barrunto se le daba.

Por una parte, según JC se dan “unas muy desviadas asomadas” de Dios, que, por otra, son unas vivencias muy intensas, como muestran las referencias señaladas (pero la obra entera en su conjunto). Esas experiencias intensas, en cuanto tales, no se puede decir sean unos lejanos visos. Son tenues vislumbres respecto a la visión clara de la divinidad, pero no en sí mismos. Parece, por tanto, que metodológicamente hay que comenzar distinguiendo entre la experiencia de la transformación o de la unión de amor y la experiencia de Dios. Ciertamente, la persona experimenta que es amada y acogida y transformada y que ella misma se ha convertido en un amor transparente y radical (ser amada y amar como único acto de experiencia).

Surgen inevitablemente algunos interrogantes. Además de la experiencia de la transformación, ¿el místico experimenta realmente a Dios, o la supuesta experiencia divina es la misma vivencia de la transformación de amor? ¿Qué hace que la transformación de amor sea divina? Es legítima la pregunta, puesto que el místico advierte que no se trata de ver a Dios “esencial y claramente”, mientras que la transformación de la conciencia es tal que parece “el alma Dios, y Dios el alma” (CB 31,1).

Se podría responder que la transformación es divina en cuanto efecto divino. O incluso se podría decir que JC toma al alma “divinizada” por el Dios experimentado. Sin embargo, JC habla (parece pretendiendo expresarse distintamente) de una comunicación directa (“el mismo Dios”), si bien no clara. La transformación es un efecto, pero, según el autor, de una comunicación sustancial de Dios. No sólo se experi-

menta la transformación de amor, sino el toque en la divinidad, o esa transformación (que es de luz y amor) se experimenta como toque en la divinidad, o como sentir al mismo Dios.

Siempre se puede inquirir si tenemos aquí una afirmación directamente ontológica, o si lo que JC en verdad pretendía era una pedagogía espiritual: es decir, de acuerdo con esto, en los actos mencionados de un “sentir” puro acerca de Dios (como conocimiento) y del “puro amor” (CB 29,2) ya no hay nada imperfecto que negar o purificar, si bien esos actos tampoco son el término, y se dirigen más allá de sí mismos al Dios esencialmente escondido. Lo que habría en ellos de divino experiencial (en la intención de JC, o, en todo caso, objetivamente) sería su propia pureza en relación al Dios de la fe, pero no el mismo Dios experimentado.

Apenas podemos avanzar más, porque el místico no puede mostrarnos su experiencia. Pero no se ha de perder de vista el realismo y la seguridad de las expresiones de JC, quien en este caso habría podido, dentro de su teología, hacer la distinción entre la pureza de la fe y del amor, y la experiencia Dios (lo mismo que también entre efecto y causa). En segundo lugar, hay que observar que las afirmaciones positivas sobre las experiencias de Dios cobran especial valor en el contexto de las negaciones, es decir, en la afirmación de la trascendencia. En esta vida, “lo más alto que se puede sentir y gustar, etc., dista en infinita manera de Dios y del poseerle puramente” (S2 4,4), por lo que su amor se ha de fundar en lo que ni se siente ni se puede sentir (S2 24,9). Si uno “sintiere gran comunicación o sentimiento o noticia espiritual, no por eso se ha de per-

suadir a que aquello que siente es poseer o ver clara y esencialmente a Dios, o que aquello sea tener más a Dios o estar más en Dios, aunque más ello sea” (CB 1,4).

Esta trascendencia (inmediatamente, práctico-espiritual) constituye una garantía de la naturaleza propia de las experiencias que se afirman, “comunicación esencial de la Divinidad sin otro algún medio en el alma, por cierto contacto de ella en la Divinidad” (CB 19,4). El hecho de que en el momento mismo en que se hacen aquellas afirmaciones se advierta que nada de eso es esencialmente Dios, a quien siempre hay que buscarle más allá, y, en este sentido al menos, siempre “nos conviene ir a él por negación de todo” (S 2,24,9), indica que aquellas se hacen con lucidez, que se quiere atestiguar lo que es dado, y que esto dado se expresa diciendo “el mismo Dios es el que allí es sentido”.

Queda siempre en suspenso qué son propiamente esos “visos entreoscuros” de Dios mismo (CB 11,4), y cómo se sostienen juntos “el mismo Dios” (S 2,26,5) y “no es aquello esencialmente Dios, ni tiene que ver con él” (CB 1,3). Juan de la Cruz los mantiene juntos, y parece que los tiene que mantener, porque la verdad del primero se constituye en esa tensión con el segundo.

V. Experiencia mística personal de Juan de la Cruz

JC apela, explícitamente, a la experiencia ajena, a la que ha tenido acceso en calidad de confesor y director espiritual. Así, puede decir que “lo probamos cada día por experiencia, viendo en las almas humildes por quien pasan estas cosas” (S 2,22,16). Aún más directa-

mente le afecta este texto: “Porque, para guiar al espíritu, aunque el fundamento es el saber y la discreción, si no hay experiencia de lo que es puro y verdadero espíritu, no atinará a encaminar al alma a él” (LB 3,30).

JC de la Cruz tuvo en concreto la profunda y continuada experiencia de las vivencias místicas de santa Teresa de Jesús, de la que fue confesor y director espiritual en Ávila. Y rinde homenaje a su obra escrita diciendo que “la bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra madre, dejó escritas de estas cosas de espíritu admirablemente, las cuales espero en Dios saldrán presto impresas a luz” (CB 13,7).

En el prólogo del *Cántico* habla en general que no piensa “afirmar cosa de lo mío, fiándome de experiencia que por mí haya pasado” (CB pról. 4). Se refiere a la experiencia en sí mismo, pues la distingue de la que “en otras personas espirituales “haya conocido o de ellas oído”. Añade a continuación que piensa aprovecharse de lo uno y de lo otro. La negativa inicial, por tanto, parece referirse a la fundamentación de la doctrina mística en la sola experiencia.

No es posible responder con seguridad a la pregunta sobre si JC ha experimentado en sí mismo todo el itinerario perfilado de alguna forma en sus obras. No se puede rechazar de antemano, por ejemplo, la idea de que su intuición y pureza teológicas y su potencia literaria (y contando con la experiencia de santa Teresa) hayan podido crear el mundo de la *Llama*. Esta pregunta se refiere sobre todo a sus grandes obras en prosa, no tanto a los poemas, que en su vaguedad presentan menos problema. Las obras en prosa son, teológicamente, las más atrevidas (y, en momentos, no

menos poéticas y deslumbrantes), y llegan a intentos de descripción de la relación divina aparentemente fuera de medida, en un hombre tan incondicional de la verdad.

Seguramente, hay que reconocerle la experiencia de las fases negativas de la ausencia de Dios (noche pasiva del espíritu). El verismo con que la describe, la naturalidad con que presenta su necesidad, la convicción con que anima al lector a entrar en ella, nos indican que no habla de oídas, sino de dentro, y de un dentro recordado y superado, al menos en sus fases más agudas. Esto, ya por la forma descriptiva misma donde la mirada agradecida canta los frutos de la noche, y por la serenidad que envuelve el presente y el recuerdo del pasado.

También hay que reconocerle aquella realidad que llama oscura y amorosa contemplación, omnipresente en sus escritos, con la que explica la fe, y en la que, según su enseñanza, tienen lugar las vivencias que nosotros hemos señalado como las expresiones más auténticas de su mística. Hay maestros espirituales, lamenta JC, que no entienden a las personas que se encuentran caminando en la realidad de la contemplación, “por no haber ellos llegado a ella, ni sabido qué cosa es salir de discursos de meditación” (LB 3,27). La pureza, la simplicidad y el silencio (espiritual) que caracterizan esa atención amorosa a Dios brotan espontáneamente de su pluma, como algo vivido y familiar, no sólo como una exigencia y una tarea, sino como realidad presente de su propio interior. Y sobre todo la experiencia abisal: “abisal y oscura inteligencia divina” (CB 14,24), “deseo abisal por la unión con Dios” (CB 17,1); el poner “los

ojos en el abismo de la fe” (S 2,18,2), abismo “donde todo lo demás se absorbe” (S 3,7,2). Esta ilimitada apertura del “sentir” altamente a Dios y del amor es en verdad algo propio de san Juan de la Cruz.

Con respecto a si en esa contemplación se han dado en JC aquellas cimas (del punto de vista de la experiencia al menos) del sentir al mismo Dios, del toque en la divinidad etc., creo que no puede haber respuesta segura, pues el mismo autor no lo atestigua. El realismo con que intenta sugerirlas, como si fueran una vivencia total que le embargara sin que la pudiera entender él mismo, de modo que la inefabilidad fuera suya, y no sólo de las personas que se la hubieran confiado, inclina a pensar que efectivamente JC ha participado de alguna forma de esas experiencias. Su confianza de que “el alma muy pobre anda” (carta 28, agosto de 1591), en todo caso, no se opondría a esta apreciación, pues aquellas experiencias místicas no tienen por qué ser permanentes o transformar la psicología hasta el punto de hacer imposible la experiencia de la pobreza y del decaimiento psico-espiritual.

VI. Experiencia mística y fe

JC, lo mismo que ha sido llamado el doctor de las nadas, o doctor del amor, puede llamarse “maestro en la fe” (JUAN PABLO II, *Maestro en la fe*, AAS 83 (1991) 561-575). En efecto, las nadas, que, inmediatamente, presentan un aspecto ascético de purificación, son consecuencia del abismo de la fe total, la cual es la forma en que se recibe la trascendencia en la historia. Son parte de la noche, que es la noche de la fe.

Constituyen la percepción negativa de un proceso donde la fe, realizada, entrega la persona a la trascendencia. Y la contemplación, palabra global y preñante de significados, es también la fe total desarrollada en cierta manera, hasta el punto de que JC puede describir de la misma forma la contemplación y la fe, “esta noticia oscura y amorosa, que es la fe” (S 2,24,4).

Ahora bien, JC somete todo conocimiento claro y distinto a la oscuridad de la fe, a aquella continua superación de todo, a aquel nunca detenido vuelo a la trascendencia, escondida en el “íntimo ser” de la persona. Pero, por otra parte, llega un momento en que el Amado “a la misma alma en esta perfección no le está secreto, la cual siente en sí este íntimo abrazo” (LB 4,14), de modo que la noche no es “como oscura noche, sino como la noche junto ya a los levantes de la aurora” (CB 14-15,23). Parecería, según esto, que la experiencia mística, en esta forma atestiguada por Juan de la Cruz, mitiga la noche de la fe, es decir, la fe misma en cuanto oscura, en cuanto es “el secreto y el misterio” (CB 1,10). En oposición a su concepción general, por la que “no son cosas que al entendimiento se le descubren, porque, si se le descubriesen, no sería fe” (S 2,6,2).

Esta aparente contradicción muestra que Juan de la Cruz quiere mantener las dos realidades, no sólo por su concepción de la fe, sino porque se las da la experiencia. La fe en cuanto apertura a la trascendencia en la historia, y, por ello, en la oscuridad, no disminuye; crece. Pero la noche de la fe no es un espacio externo uniforme, como, para JC, muestra la experiencia. Sobre todo por el amor, la persona puede tener esos

vislumbres: “merecerá que el amor la descubra lo que en sí encierra la fe” (CB 1,11).

De la misma forma, JC insiste en el carácter general de la fe y de la contemplación, y también de la experiencia mística, que en cuanto tal excluye lo “claro y distinto”. Por el contrario, la fe cristiana ofrece unos contenidos determinados, a los que JC se refiere explícitamente. ¿Cómo concuerda aquella experiencia con estos contenidos objetivos que el Santo no sólo admite, sino que convierte expresamente en materia de contemplación (mirada general, oscura, amorosa)? La misma pregunta se puede hacer sobre la vida sacramental y eclesial, o sobre las relaciones de justicia y fraternidad en la sociedad, en el sentido de que aquí no aparecen expresamente asumidos en la experiencia mística, ni en el conjunto de su itinerario doctrinal.

Estas dificultades surgen de una comprensión abstracta de sus escritos. Hay que reconocer que el autor da pie a ellas, por la extrema concentración con que aborda las cuestiones. Pero si se entienden en concreto, es decir, desde la existencia cristiana del Santo (desde su pensamiento existencial), obviamente sus obras suponen y se enraízan en toda la vida cristiana. Y abrazando en su fe todo ese universo cristiano y humano, busca su transparencia y verdad (pureza, desnudez, pobreza), para convertirlo en “fe y amor” (CB 1,11). Esta es la “sustancia” de toda religión, sin la que esta degenera en simple creencia y rito.

Caso especial presenta la figura de Cristo. Está claro que la teología de JC es cristológica: la encarnación del Verbo, la redención, la vida de Cristo, su enseñanza y ejemplo, su pasión y muer-

te, su presencia viva y amante en el fiel, en la Iglesia, el envío de su Espíritu. Habla desde la asimilación de los textos del NT. Desde ellos ha configurado la centralidad de Cristo para su relación con Dios. Acabando Dios Padre “de hablar toda la fe en Cristo, no hay más fe que revelar ni la habrá jamás”. De modo que “en todo nos habemos de guiar por la ley de Cristo-hombre y de su Iglesia” (S 2,22,7). En Jesucristo le ha dado Dios todo lo que quiere (Dichos 26). La visión cristológica abraza al mundo entero: “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” (CB 5,4).

Pero supuesto esto, siempre se puede preguntar por la presencia de Cristo en la experiencia mística como tal, en aquel sentir y toque de la divinidad, que está más allá de todo saber y sentir. En esta pregunta se distingue la enseñanza de JC y también su piedad cristiana normal, y la experiencia mística misma, donde podría parecer que desaparece la humanidad del Señor. En efecto, a veces se refiere al Verbo Hijo de Dios (LB 2,17-20). Sin embargo, en el *Cántico* se va a tratar de las “canciones de amor entre la esposa y el Esposo Cristo”. Para la conciencia de san Juan de la Cruz es imposible separar su vivencia de la divinidad de la del “dulcísimo Jesús” (CB 40,7), en el que tiene todo lo que quiere, cuya “viva imagen busca dentro de sí, que es Cristo crucificado” (S 3,35,5). Si se ha de hacer la mencionada separación, habrá de ser más allá de su conciencia, pues en ésta

Dios es siempre y eternamente el Dios de Cristo.

Cosa distinta es que la divinidad, cualificada por el misterio de Cristo en la experiencia mística que testifica JC, no presente ninguna exclusividad, sino que sugiera una infinitud de amor y comprensión, que invita, abarca y penetra lo más auténtico de todas las religiones y de todas las conciencias. Pero esto no se opone a la presencia del misterio de Cristo, cuando se ha captado su sustancia de “fe y amor”. Porque de esto se trata en su trascender. De modo que el Dios infinitamente trascendente e incomprensible es el infinitamente concreto en Cristo crucificado. Cristo es la forma concreta de la incomprensibilidad del amor de Dios. Si hay una superación de imágenes respecto a Cristo, no es hacia una divinidad sin Cristo, sino hacia el Cristo vivido “en fe y amor”, es decir, en lo que es él lo más propiamente. Si se ha experimentado a Cristo como la revelación del amor de Dios, se han pasado todas las fronteras de separación y de exclusividad, porque se ha entrado en la “sustancia” de amor.

VII. La experiencia mística y el “camino llano”

JC observa que “no a todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios a contemplación, ni aun a la mitad; el porqué él lo sabe” (N 1,9,9), y, por tanto, tampoco a la experiencia mística de unión y transformación presentada por él. Conviene advertir que la concepción de la unión íntima con Dios es independiente de la experiencia mística, tal como la hemos entendido aquí. Razonando la necesidad de la negación de uno mismo, pro-

pone el paradigma de Cristo en su pasión y muerte, “aniquilado y resuelto así como en nada”, en lo que “hizo la mayor obra que en toda su vida”, y concluye para el fiel: “cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios” (S 2,7,11). Remacha que la unión no consiste en gustos y sentimientos espirituales, sino “en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual” (ib).

Lo que importa aquí es notar que esta unión no supone la experiencia mística que hemos visto más arriba. La suma humildad no parece una mera condición, que espere la unión futura que manifiestan las experiencias místicas, sino que en ella misma tiene lugar la unión. En esta línea, es firme la convicción de JC, porque “todas las visiones y revelaciones y sentimientos del cielo y cuanto más ellos quisieren pensar, no valen tanto como el menor acto de humildad, la cual tiene los efectos de la caridad, que no estima sus cosas ni las procura, sino de los demás” (S 3,9,4). Esta humildad positiva está lejos de los meros sentimientos de la baja autoestima, de la depresión y de la destrucción de la persona, pues tiene “los efectos de la caridad”: establece a la persona en la paz y la fortaleza y la abre a los demás. Una humildad misteriosa, como otras realidades que se esconden bajo términos que se usan como sobreentendidos.

En una carta extraordinaria afronta JC esta cuestión espiritual de vida cristiana de modo directo y sencillo, sin recursos a razonamientos teológicos. Es la carta 19 de las ediciones actuales. La destinataria anda en “tinieblas y vacíos de pobreza espiritual”. El autor le res-

ponde en este tono: “¿Qué piensa que es servir a Dios, sino no hacer males, guardando sus mandamientos, y andar en sus cosas como pudiéremos? Como esto haya, ¿qué necesidad hay de otras aprehensiones ni otras luces ni jugos de acá o de allá, en que ordinariamente nunca faltan tropiezos y peligros al alma, que con sus entenderes y apetitos se engaña y se embelesa y sus mismas potencias la hacen errar? [...] Y como no se yerre, ¿qué hay que acertar sino ir por el camino llano de la ley de Dios y de la Iglesia, y sólo vivir en fe oscura y verdadera, y esperanza cierta y caridad entera, y esperar allá nuestros bienes, viviendo acá como peregrinos, pobres, desterrados, huérfanos, secos, sin camino y sin nada, esperándolo allá todo? Alégrese y fíese de Dios” [...].

Con anterioridad a esta carta (octubre de 1589) el autor había escrito ya sus obras. Pero aquí, en concreto, no entra en perspectiva la experiencia mística cualificada. Se acentúan las tres actitudes cristianas (virtudes teologales), actuadas en el modo del camino llano. La negación de las “aprehensiones” y la valoración de la humildad en su lugar está de acuerdo con su doctrina de siempre (S3,9,3 y 4). En la carta que comentamos es notable el hecho de que no se proponga en el horizonte la posibilidad de una unión gloriosa, sino que termine en el camino llano, incluso “sin camino y sin nada” (palabras finales de unos párrafos propios de san Juan de la Cruz cual ninguno). Se podría observar que el autor condesciende y se acomoda al nivel de la destinataria, por pedagogía espiritual (para que aquella no ambicionara erróneamente una unión excepcional imaginaria). Sin embargo, tenemos que esta

carta, donde no se cuenta con lo extraordinario en ningún sentido, concuerda con los textos sobre la humildad, con los textos negativos acerca de los fenómenos extraordinarios, y con los que exigen la sola y pura búsqueda de Dios.

Por otra parte, ni aun por pedagogía podría JC recortar y falsear su pensamiento. Es decir, esta carta representa en pocas palabras la quintaesencia de la enseñanza de san Juan de la Cruz, el camino llano, universal y decisivo, de la fe, la esperanza y la caridad, de los peregrinos y pobres. Una mística de la no-mística en san Juan de la Cruz. No se niega nunca la inexorabilidad del trascender (las noches), ni la intensidad que se despliega en las descripciones místicas. Pero están condensadas en esas tres actitudes cristianas, y, aparentemente, disueltas y desaparecidas en el camino de todos.

Nos encontramos con este contraste entre las descripciones simbólicas más gloriosas de la unión y de la transformación (hasta parecer increíbles, como teme algunas veces él), y el camino sobrio y ordinario de la vida cristiana. Las vivencias místicas más auténticas, en cuanto experiencias, no son en definitiva necesarias. Están ahí en su obra, porque son posibles, como le muestra una experiencia particular, y hacen vislumbrar el destino final y el esplendor oculto del amor de Dios. Lo que importa decisivamente para san Juan de la Cruz se apunta en el camino esbozado por la carta 19 (12.10.1589).

Conclusiones

JC es un testigo de una vivencia divina especial, tanto más atendible en

cuanto la supera siempre, percibiendo que no es esencialmente Dios, y enseñando que, si no se la experimenta, no se está por ello más lejos del amor divino. Esta conciencia mística cualificada es una gracia, pero no necesaria y universal, ni el término ideal del camino cristiano sin más. Nuestra concepción de la relación con Dios se resiste a lo que pueda parecer externo y arbitrario, aun en nombre de la libertad divina, pues lo percibimos como antropomórfico y no congruente con la trascendencia amorosa precisamente.

Puede aceptarse que la aventura mística de JC en el fondo es tan humana como divina. Está en el hombre, es su realización y no acontece sin que el hombre camine. El camino, en una formulación negativa, es un dejarse a sí mismo, llamado también humildad, en cuanto que, aun dirigiéndose a su propio futuro, se dirige a una realidad absolutamente nueva.

La negación (“no es esto”) es el camino de la trascendencia, lo mismo que en la metafísica. En la mística, sin embargo, es un trascender de amor, una superación existencial y práctica de todo (de todo lo que no es transparencia de amor). La unión, y su conciencia mística, no es resultado de un camino y de un esfuerzo (donde se encontraría con uno mismo mejorado, como fruto de su habilidad y rectitud), sino que aquel dejarse y caminar negativo se identifica o funde con un “dado”, un don, una comunión. La negatividad de JC afirma a la par la trascendencia objetiva y el carácter gracioso del encuentro.

La insistencia en la negación, como camino del hombre (negación que hay que entender de modo integrador para que se comprenda en su propia verdad),

indica que la mística, y, más radicalmente, la realidad oculta como misterio, no es algo ajeno y exterior al hombre, sino aquello a que más íntimamente está destinado, y que consiste en un encuentro con el que siempre está en el centro del hombre. La destinación lo es como libertad, y el encuentro es gratuito o gracioso por serlo con la absoluta trascendencia amorosa.

El místico es una de las formas de la manifestación de esta realidad. La revela en la medida en que él mismo se ha convertido en amor. Pues la trascendencia de que se trata en la mística es trascendencia de amor y, por ello, comprende toda la realidad. En un único amor abraza a Dios y a la humanidad. La separación entre ambos significaría que no es auténtica la supuesta vivencia mística.

Cuando, a través del místico, queremos posesionarnos de la certeza de lo divino, apretamos una imagen, una idea, no su realidad mística, donde él ha dejado atrás todo. Y en ese (misterioso) dejar todo, que es un trascender de amor (y, por ello, realmente positivo), sucede en todo caso lo que queremos apresarse.

Finalmente, Juan de la Cruz, después de haber intentado describir el viaje dramático hasta la gloria entrevista del encuentro (las vivencias místicas cualificadas), se muestra como el que ha sido siempre en esa travesía, y reduce todo a la mayor sobriedad. No hacen falta ni aquel final en la tierra ni sus anticipaciones durante el recorrido. Basta el camino llano, andando como pudiéramos, pobres y desterrados, con las tres actitudes (o la única) de fe oscura y verdadera, esperanza cierta y amor entero. Este es su fuerte. Y era lo que

más le interesaba, la “grave palabra” (N 1,13,3) que tenía que decir, para reconducir la vida espiritual a la pureza, sencillez y humilde fortaleza de esta actitud, y, así, para animar a la aceptación del camino llano o de la noche de la vida, donde tiene lugar aquel viaje. Por ello, en lo hondo de esa sobriedad y hasta desamparo, su mensaje irradia el “alégrese y fíese”.

BIBL. – JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2ª ed. Paris 1931; AA. VV., *Chant nocturne. Saint Jean de la Croix, mystique et philosophie*, Éditions Universitaires, Paris 1991; MAURICE BLONDEL, “Le problème de la Mystique”, 25-58; JACQUES PALIARD, “Quelques interprétations de l'expérience mystique”, 113-123; GASTON BERGER, “La vie mystique”, 137-149; AIMÉ FOREST, “La connaissance métaphysique”, 195-197; LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, “Transcendente et imanence d'après Saint Jean de la Croix”, en *EtCarm* 26 (1947) 265-289; FERNANDO URBINA, *La persona humana en San Juan de la Cruz*, Madrid 1956 (p.231s.); AUGUSTIN LÉONARD, “Expérience spirituelle”, *DS* IV-2, 2004-2025; JESÚS LÓPEZ-GAY, “Le phénomène mystique”, *DS* X, 1893-1902; PAUL AGASSE ET MICHEL SALES, “La vie mystique chrétienne”, *ib.* 1939-1984; TEÓFILO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, “Experiencia de Dios y vida mística: el pensamiento de san Juan de la Cruz”, en *EphCarm* 13 (1962) 136-223; EULOGIO PACHO, “San Giovanni della Croce, místico e teologo”, en *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Teresianum, Roma 1982, 297-330; *Id.* “San Juan de la Cruz, místico de confluencias y de síntesis”, en *Estudios Sanjuanistas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 1997, II, 649-664; AMATUS DE SUTTER, “Mística”, en *Diccionario de Espiritualidad*, Herder, Barcelona 1983, II, 619-624; GIOVANNI MOIOLI, “Mística cristiana”, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid 1983, 931-943; ERMANNANO ANCILLI, “La Mística: alla ricerca di una definizione”, en *La Mística. Fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1984, I, 17-40; FEDERICO RUIZ, “San Giovanni della Croce” (*ib.*), 547-597; *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, Espiritualidad, Madrid 1986; J. VICENTE RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz, Profeta enamorado de Dios y Maestro*, Madrid, 1987; SECUNDINO CASTRO, “Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz”, en *Místico e Profeta*, Teresianum, Roma

1991, 179-210; CIRO GARCÍA, "San Juan de la Cruz entre la escolástica y la nueva teología", en *Dottore e Mistico*, Teresianum, Roma 1992, 91-129; JUAN MARTÍN VELASCO, "Experiencia de Dios desde la situación y la conciencia de la ausencia", *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Valladolid 1993, III, 214-247; IAIN MATTHEW, *The impact of God, Soundings from St John of the Cross*, London

-Sydney-Auckland 1995; FEDERICO RUIZ, *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid 1986; 2ª ed. 2006.

Luis Aróstegui

Éxtasis → Arrobamiento, raptó