



Falta/s

Esta palabra en el léxico sanjuanista tiene una triple acepción. La emplea significando “carencia”, “ausencia” de algo, y también como “culpa”, “imperfección” o “pecado”. Sólo en dos ocasiones (S 2,19,3 y 21,9) como adverbio: “sin falta”, es decir, puntualmente, de inmediato. El verbo “faltar” lo usa en bastantes más ocasiones, como sinónimo de “carecer” y también de “quedar” y “restar”. “Falta”, en sentido de “carencia”, significa privación de una cosa necesaria o útil, que, aplicado a la vida espiritual, tiene resonancia particular. Como “culpa”, “imperfección” o “pecado” expresa el quebrantamiento de la obligación personal o infracción voluntaria de la ley.

S. Juan de la Cruz usa indistintamente la palabra, dependiendo de lo que expone. Alguna vez, en una misma frase, la emplea como sustantivo, significando “carencia”, y como verbo (CB 2,8; 9,6 y 11,14). Es de notar que de unas seis veces que la emplea en el CB, siempre tiene el sentido de “carencia” y en concreto de carecer de amor. Para comprender el alcance y repercusión que su significado tiene en los caminos

del espíritu bastaría con conocer la fuerza privativa que encierra, hasta llegar a impedir la acción de Dios en el desarrollo de la vida de gracia o del ejercicio del amor. En línea paralela se encuentra “falta-culpa” y “falta-carencia”. A mayor falta, mayor carencia.

Falta-carencia. Carencia fundamentalmente de amor. Cuando el alma llega a cierto grado de vida espiritual, en la medida que vive más cerca de Dios, se hace más consciente de lo que le falta. Ya no le importa el penar del sentido “en el interior conoce una falta de un gran bien que con nada se puede medir” (N 2,13,4). Reconoce que la falta en recibir gracias no es debida a → Dios, sino en no “emplear las recibidas en su servicio” (N 2,19,4). Prefiere representar lo que le falta, antes que pedir a su parecer lo que no tiene (CB 2,8). Al corazón que ama “no le puede faltar tanta fatiga cuanta es la falta hasta que lo posea y se satisfaga” (CB 9,6). El sentir falta de amor, “es señal que tiene algún amor, porque por lo que tiene echa de ver lo que le falta” (CB 11,14).

Falta-culpa. Salta a la vista la importancia que concede a esta segunda, pues abarca posturas que, de darse, engendran situaciones privativas. Si en

el camino hacia Dios hay falta de ejercicio en saberse negar de veras, “dándose a padecer por Cristo y aniquilarse en todo [...], que es el total y raíz de las virtudes ... es andar por las ramas y no aprovechar, aunque tengan altas consideraciones y comunicaciones como los → ángeles” (S 2,7,8).

Pero hablando de “falta”, como quebranto de una ley o de una responsabilidad, no pasa por alto el castigo que Dios aplica a quienes infligen la ley del amor o postergan su generosidad. Y esto incluso con aquellos que, confiados en el trato y virtud que tenían con Dios, descuidaron lo que sabían debían hacer (S 2,22,15). Igualmente el Señor reprenderá a sus escogidos y amigos “en las faltas y descuidos que hayan tenido” (ib.).

La fina psicología y experiencia sanjuanista en los caminos de los espirituales advierte delicadamente cómo éstos, a pesar de pasarse grandes ratos en oración, de poner sus gustos en penitencias y ayunos y encontrar sus consuelos en las prácticas de los sacramentos y comunicar en las cosas divinas, tienen muchas faltas e → imperfecciones, porque “son movidos a estas cosas y ejercicios espirituales por el consuelo y gusto que allí hallan” (N 1,1,3). También observa que desean verse libres de tales faltas, pero “más por verse sin la molestia de ellas en paz que por Dios” (N 1,2,5). Tampoco faltan quienes tienen en poco sus faltas o se entristecen demasiado de verse caer en ellas, “pensando que ya habían de ser santos, y se enojan contra sí mismos con impaciencia, lo cual es otra imperfección” (Ib.). El remedio está en sufrir con humildad las faltas y en confiar en el Señor (N 1,2,8). Habría que concluir que

a Dios le duele más la falta de confianza en El, que las faltas que pueda cometer el alma. La “falta-culpa” se remedia con la confianza, y la “falta-carencia” teniendo el corazón abierto al amor de Dios. “Jamás dejes de hacer las cosas por la falta de gusto o sabor que en ellas hallares, si conviene al servicio de Dios que ellas se hagan” (Ca 16).

Evaristo Renedo

Familia del Santo

Ya se habla algo de esta familia al hablar de → Catalina Alvarez. El mayor de los hijos, → Francisco, hace esta especie de ficha: “Jhs. los padres del padre fr. Joan de la Cruz fueron naturales de Toledo; el padre era noble; llamábase Gonzalo de Yepes. Su madre se llamaba Catalina Alvarez. Fuimos tres hermanos; el menor fue el padre fr. Joan. Viniéronse sus padres a vivir en Ontiveros, donde se casó con la dicha Catalina Alvarez pobremente”.

Al hablar de Catalina queda indicado el motivo de esa pobreza, que aumentó y se agravó por la enfermedad del padre que murió a poco de nacer el tercer hijo. Gonzalo y el segundo hijo Luis están enterrados ya muy atrás en la iglesia de → Fontiveros, lo que también es signo de pobreza la lejanía del altar mayor.

En → Arévalo, a donde se trasladaron, Francisco casó con Ana Izquierda, “mujer honrada y virtuosa... natural de Muriel, cerca de la villa de Arévalo. Era de buena gente, aunque pobre”. Tuvieron ocho hijos, de los cuales siete murieron de pequeños. La única hija que sobrevivió fue monja bernarda-cisterciense en el convento de Sancti Spiritus de Olmedo. Se llamaba en la

Orden Bernarda de la Cruz. “Figura como bienaventurada en el *Menologio* de la Orden cisterciense haciéndose su “Agiologium” o conmemoración el día 2 de abril. En él se resalta la alta calidad de sus virtudes y la hondura y la elevación de su vida mística” (Ismael B.).

Francisco, vivió en → Medina habitualmente desde 1559 hasta su muerte acaecida en 1507. Visitó en → Duruelo a su santo hermano; lo mismo en → Granada, en → Segovia. Su vida resulta un tanto pintoresca y fue escrita por → José de Velasco, carmelita, bajo el título: *Vida, Virtudes y muerte del Venerable varón Francisco de Yepes* (Ed. moderna de Ana Díaz Medina, Junta de Castilla y León, Salamanca 1992).

La obra ha contado, al menos con otras cuatro ediciones anteriores, la primera de 1616, a los pocos años de morir Francisco. En las *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (23-28 septiembre 1991), Teófanos Egido, Catedrático de Historia de la Universidad de Valladolid, ha publicado el testamento de Francisco (“El hermano de san Juan de la Cruz: reliquias y testamento”, II. *Historia*, Valladolid 1993, 483-492). En las biografías de J. de la Cruz pueden verse otras noticias de los miembros de esta familia, de la que existe un árbol genealógico de la línea paterna. Los datos consignados en el árbol se tomaban de una declaración jurada y hecha ante notario público en el Viso el uno de septiembre de 1624 por el licenciado Diego de Yepes, presbítero, primo carnal de J. de la Cruz. No ignoro que hay historiadores que creen poco en este tipo de árboles genealógicos. Este en concreto se hizo en 1628, habiéndose trasladado el P. General de la Orden, Juan del Espíritu

Santo, a la villa de Yepes con su secretario, “deseando saber de raíz y de sus principios la descendencia de nuestro venerable y santo padre”.

José Vicente Rodríguez

Fantasia

I. Naturaleza y funciones

En los escritos de san Juan de la Cruz, los dos vocablos “fantasía e imaginación” tienen acepción técnica. Forman parte del sistema psicológico del Santo, quien a su vez los recibe de la filosofía (y psicología) tomista entonces en boga. Son términos afines, pero no sinónimos. Corresponden a dos sentidos interiores, intermedios entre los sentidos exteriores (vista, oído etc.) y las potencias superiores, especialmente entendimiento y memoria. “Sentido corporal interior, que es la imaginación y fantasía”, escribe él (S 2,12,2). Aunque marginales en la doctrina de fray Juan, al lector le será indispensable tener en cuenta el puesto que ocupan en el esquema psicológico manejado por él, para captar el sentido de su pensamiento, especialmente en el plano místico.

Si bien definidos como dos sentidos diferentes, el Santo hablará siempre de ellos como de una unidad. Entre ambos existe una diferencia sutil: imaginación y fantasía “ordenadamente se sirven el uno al otro: porque el uno (la imaginación) discurre imaginando, y el otro (la fantasía) forma la imaginación o lo imaginado fantaseando” (S 2,12,3). Lo cual no impedirá que él mismo escriba que “se puede imaginar con la fantasía” (ib. 4,4.). Y que “el sentido de la fantasía, junto con la memoria, es como un archivo y receptáculo del entendimiento, en

que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles” (Ib. 16,2: esa idea de la fantasía “archivo y receptáculo” se repite en LIB 3,69).

En el engranaje del mecanismo noético, la fantasía suministra “al entendimiento que llaman los filósofos activo” (CB 39,12) las especies que deberán ser depuradas y espiritualizadas para ser transmitidas al “entendimiento que llaman los filósofos pasivo o posible” (CB 14,14), el cual, recibéndolas, llevará a término el proceso cognoscitivo. (Esa reiterada alusión a los filósofos indica el origen de tal nomenclatura.) A esas especies que pasan de la fantasía al entendimiento, fray Juan las llama “fantasmas”, vocablo que él utiliza en esta sola acepción técnica, nunca en nuestra habitual acepción de hoy (Ib. y S 2,1,2; 2,3,2; LIB 2,34, etc.).

En el característico lenguaje simbólico del Santo, fantasía e imaginación quedan figuradas por las “ninfas” y los “arrabales” (CB 18,4.7), o por las “aves ligeras” con su molesto revoloteo (CB 20,5), o por “el platero” y las “lañas de plata” que él fabrica (S 2,8,5), o bien “como si fuese un espejo (que) tiene en sí [las formas de las cosas], habiéndolas recibido por vía de los cinco sentidos” (S 2,16,2). Todo ello en contraposición al “agua pura” que simboliza al entendimiento (CB 36,9), y que fluye en la porción superior del espíritu humano.

II. Actuación en el desarrollo espiritual

a. *En los comienzos* de la vida espiritual, es normal y aún necesario el recurso a la imaginación. A ella están vinculados la meditación y el discurso, porque “el estado y ejercicio de *princi-*

piantes es de meditación y hacer actos y ejercicios discursivos con la imaginación” (LIB 3,32). El Santo se atiene al axioma teológico según el cual → Dios, en su relación con el → hombre, se abaja y adopta la condición de éste. Todo lo va disponiendo “suaviter” (S 2,17,2): “los teólogos dicen que Dios mueve todas las cosas al modo de ellas” (ib.). Y por eso, al principiante lo irá atrayendo a lo puro espiritual desde su normal arribo a lo sensorial y desde el obligado recurso a la mediación de los sentidos, exteriores e interiores. Pero ha de llegar un momento en que el “aprovechado” (“aprovechante”, dice el Santo: S 2,15) suelte amarras: supere el recurso a la meditación con todo lo que ésta supone, e ingrese en el reposo del → recogimiento o de la → “advertencia amorosa” (S 2,12,8; 2 5,5), dejando de lado el normal recurso a la → meditación e imaginación. Lo cual no quiere decir que en más de una ocasión no haya de regresar a ellas (Ib. c. 15).

En la base de toda esa doctrina está el postulado teológico del Santo, según el cual nada de lo contenido en formas o especies o imágenes limitadas es medio proporcionado para la unión del alma con Dios. De suerte que, en las etapas superiores del proceso espiritual, “cuanto más se arrimare (el alma) a la imaginación, más se aleja de Dios y en más peligro va, pues que Dios, siendo como es incogitable, no cabe en la imaginación” (LIB 3,52). La indicación de “zona de peligro”, se debe a que de esa franja del espíritu se sirve más y mejor el demonio para hacer trampantojos al alma (N 2,2,3).

Por todo ello, en un determinado punto del proceso, suavemente se va imponiendo el despegue interior de las

mediaciones imaginarias y discursivas, para ceder el paso a la acción de Dios en la → contemplación unitiva.

b. *En la cumbre de la perfección.* Según eso, ¿fenece la imaginación y la fantasía en esas altas zonas de la → *unión mística*? Desde luego no será ni el místico ni el poeta fray Juan, quien condene a la atrofia definitiva a esos dos “sentidos interiores”. La aportación de ambos ¿no está sumamente presente en su poema cimero y postrero, la “Llama de amor viva”? De momento, baste recorrer los hitos más destacados de esa etapa final.

– Dentro de la → *experiencia mística inicial*, es normal que Dios gratifique al místico con infusiones que afecten precisamente a los sentidos interiores, imaginación y fantasía. De hecho será en la esfera de éstas donde tendrán lugar las llamadas “visiones imaginarias”, auténticas gracias místicas, si bien sólo germinales: “debajo de este nombre de visiones imaginarias queremos entender todas las cosas que debajo de imagen... sobrenaturalmente se pueden representar a la imaginación...” (S 2,16,2). Aunque “sobrenaturales”, esas experiencias serán materiales de valor efímero: el Santo tendrá que escribir todo un capítulo de la *Subida* (2,17) para justificar su presencia en el plan pedagógico del Señor.

– Más adelante, esa porción interior del hombre tendrá que ser sometida al *crisol de la “noche”*. En la noche, no sólo quedarán embriadas esas “caballerías” casi indómitas, o esas “aves ligeras” de revoloteo turbulento, que son la fantasía e imaginación (N 1,8,3), sino que se las someterá al nuevo escalafón del dinamismo interior, en que prevalecerán las fuerzas superiores del

espíritu, y aun éstas entrarán en la pasividad de la experiencia mística. Es el momento en que fantasía e imaginación, nota el Santo, quedan “a oscuras”; “tan a oscuras, que no saben donde ir con el sentido de la imaginación y el discurso, porque no pueden dar un paso en meditar como antes solían... y déjalas tan a secas...” (N 1,8,3). De suerte que, ahora sí, “cuanto más (el alma) se arrimare a la imaginación, más se aleja de Dios” (LIB 3,52). Y a la inversa, el alma se allegará a Dios “tanto más cuanto más se enajenare de todas formas e imágenes y figuras imaginarias” (S 3,13,1).

– Por fin, en el *estado de unión* se creará, para la fantasía, una situación nueva y definitiva: en la relación del hombre con Dios, la fantasía “cesa” su mediación. “Todas las imaginaciones se han de venir a vaciar del alma, quedándose a oscuras según este sentido, para llegar a la divina unión” (S 2,12,3). De suerte que en el trance de la “unión mística”, la imaginación queda “perdida”, “suspensa”, “en grande olvido”, “sin acuerdo de nada” (S 3,4,6). Poéticamente, en el *Cántico* es el Esposo quien conjura a “las digresiones de la fantasía e imaginativa que cesen”, y en adelante no osen tocar el muro tras el cual la esposa duerme segura (CA 29,1: cf. CB 20,4).

En definitiva, no es que imaginación y fantasía hayan fenecido en sus funciones psicológicas habituales, sino que han quedado remodeladas y equilibradamente insertas en el concierto de las actividades anímicas. Pero sí han quedado excluidas del banquete de la contemplación mística unitiva, reservado a estratos superiores del espíritu.

Es cierto que el esquema y las categorías psicológicas que sirven de soporte a la enseñanza espiritual del Santo no coinciden ni son fácilmente reducibles a las categorías de la psicología moderna. Lo cual, sin embargo, no impide que sean comprensibles al lector de hoy, incluso al no especialista.

BIBL. — JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, *La psicología de san Juan de la Cruz*. Santiago de Chile 1944; VICTORINO CAPÁNAGA, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, Madrid 1950; EULOGIO PACHO, “Antropología sanjuanista”, en *ES* II, 43-86; ANDRÉ BORD, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, París 1971; id. “Fantasía, memoria y esperanza”, en *SJC* 13, 1997, pp. 301-308.

Tomás Álvarez

Favores → Dones, gracias

Fe teologal

I. Noción y aspectos de la fe

La fe teologal es un don gratuito, que ayuda al hombre en el conocimiento de la realidad divina, la → Trinidad y toda la economía salvífica. Juan de la Cruz, como creyente que ha experimentado las gracias místicas, es consciente de la importancia de la fe y de la necesidad de tenerla viva y operante para poder llegar a la experiencia de la unión. “Dios es la sustancia de la fe y el concepto de ella” (CB 1,10). Por tanto, “la fe es el secreto y el misterio” (ib.). Al hablar del “abismo de la fe” (S 2,4,1) en el pensamiento sanjuanista lo primero que sale al paso es la presencia de dos sentidos básicos de la fe: uno amplio y otro más restringido.

En una acepción amplia y genérica, y en perspectiva personal o subjetiva, la fe se equipara, en ocasiones, a la → “noche espiritual” (S 2,1,3) y a la

“negación de todas las potencias y → gustos y apetitos espirituales” (S 2,1,2). En este sentido, la fe es comprensiva de las tres virtudes teologales. Habitualmente, sin embargo, la fe tiene en los escritos sanjuanistas un significado más estricto: “Hábito del alma cierto y oscuro ... porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios” (S 2,3,1). En esta definición, tomada en sus elementos esenciales de la teología escolástica, se contienen los dos aspectos fundamentales de la fe: en cuanto acto (“fides qua creditur”) y en cuanto contenido (“fides quae creditur”).

El contenido hace referencia a las “verdades reveladas por el mismo Dios” a la → Iglesia (S 2,27,4; cf. S 2,27,1; 2,27,2; 2,27,6; 2,22,3) y sintetizadas en la “enseñanza de → Cristo hombre” (S 2,22,7). Tales verdades “exceden todo juicio y razón, aunque no son contra ella” (S 2,22,13). La causa hay que buscarla en el hecho de no ser “del mismo hombre sino de boca de Dios” (S 2,22,3) de donde proceden esas verdades, permaneciendo incapaz el hombre en su condición natural de aprehenderlas exhaustivamente con el entendimiento.

Sin duda, la afirmación más interesante de la doctrina sanjuanista, en este punto, se refiere a la centralidad de Cristo como → Palabra única y definitiva de Dios, en la cual se agota toda la revelación. “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; 2,22,4-5). Dios ha quedado mudo después de la Encarnación del Hijo, pues “acabando de hablar toda la fe en Cristo, no hay más fe que revelar ni la habrá jamás” (S 2,22,7). Las consecuencias son mani-

fiestas: toda verdad revelada adquiere su pleno significado en Cristo, Palabra de → Dios, revelado en la plenitud de los tiempos; la Palabra definitiva de Dios no es una verdad sobre “algo” sino sobre “alguien” pudiendo decirse que la Palabra definitiva no es la verdad sobre Cristo sino el mismo Cristo. El mismo Dios en Cristo se entrega sobrenaturalmente al hombre cuando se revela (S 2,3,5).

En el segundo aspecto, la fe como acto-hábito, hace referencia a su dimensión subjetiva: el creer. Supone e implica un “consentimiento del alma de lo que entra por el oído” (S 2,3,3). En el campo religioso significa una acción voluntariamente humana, del entendimiento y de la voluntad, por la que se acoge y acepta lo revelado por Dios. Y aunque expresamente no se diga, puede considerarse como el auténtico fundamento de tal asentimiento a la autoridad de Dios. En consecuencia el asentimiento al contenido de la fe, a la palabra y a las verdades que exceden todo entendimiento, debe otorgarse sin haber aprehendido con claridad lo revelado (S 2,27,5). J. de la Cruz no ofrece un análisis pormenorizado de la fe como acto. Lo presupone, limitándose a presentar aquellos datos que le interesan para la comprensión del dinamismo de la fe en la vida teologal.

II. Dinamismo de la fe

La función de la fe en el proceso hacia la unión con Dios puede sintetizarse en las siguientes palabras de la *Subida* 2,23,4: “Desembarazar el entendimiento encaminándole y enderezándole ... en la noche espiritual de la fe a la unión con Dios” (S 2.23,4). En esta

afirmación encontramos los elementos necesarios para comprender el dinamismo de la fe en el sistema teologal sanjuanístico: la → “divina unión” como único fin hacia el que se encamina el alma; la “noche espiritual de la fe” como medio y ámbito esencial para alcanzar la unión; el “entendimiento” como potencia sobre la fe que ejerce una doble misión: “desembarazar” y “encaminar”.

1. PURIFICACIÓN POR LA FE. De lo dicho anteriormente se desprende la incapacidad del entendimiento humano para llegar por sus propias fuerzas naturales a la unión. Así lo afirma explícitamente J. de la Cruz: “Es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas ... por cuanto no hay proporción de semejanza” (S 2,8,3), y “todo lo que pueda entender el entendimiento es muy disímil ... a Dios” (S 2,8,5). El fundamento hay que buscarlo en la imposibilidad natural del entendimiento para entender aquellas cosas que no se reciben por los sentidos corporales y en la incapacidad de recibir en esta vida una noticia clara de Dios (S 2,8,4). La consecuencia clara es que “el entendimiento se ha de cegar a todas las sendas que él pueda alcanzar para unirse con Dios” (S 2,8,6), y “quedar limpio y vacío de todo lo que puede caer en el sentido, y desnudo y desocupado de todo lo que pueda caer en claridad en él” (S 2,9,1). Es la fe la encargada de realizar este vacío intelectual y llenar del entendimiento con Dios mediante el asentimiento a las verdades reveladas.

El entendimiento, “que es el candelero donde se asienta esta candela de la fe” (S 2,16,15), es purificado por ella. El proceder natural del entendimiento necesita ser purificado a través de un

proceso de negación, realizado por la mutua colaboración entre el hombre (“despojarse de lo que no es Dios”) y Dios (que “asiste al hombre en este despojamiento”) a través de la fe. De esta forma se lleva a cabo el “pasar al no saber” de que habla en S 2,4,4

La labor de la fe en esa purificación radical del entendimiento, tiene gran riqueza terminológica en la pluma del Santo: “desnudar” (S 2,4,2), “angostar” (S 2,7,2), “vaciar” (S 2,6,1), “desapropiar” (S 2,7,3), “desembarazar” (S 2,7,3), “aniquilar” (S 2,7,4), “enajenar” (S 2,7,7), “desasir” (S 2,5,4), “morir a la naturaleza” (S 2,7,7). Negación por la que se priva al entendimiento de su luz y de todos los objetos visibles gracias a esa luz, quedando dicha potencia a oscuras y sin nada (S 1,3,1). Expresiones gráficas para expresar la negación radical operada por la fe en las aprehensiones del entendimiento: de lo mundano pero también de lo procedente de Dios.

En relación a las → noticias naturales o sobrenaturales provenientes de Dios, la recomendación es tajante: “En éstas el alma hallará su propiedad y asimiento y embarazo, como en las cosas del mundo, si no las sabe renunciar como a ellas” (S 2,16,4). Por tanto, “sólo ha de poner los ojos en aquel buen espíritu que causan, procurando conservar-le en obrar y poner en ejercicio lo que es de servicio de Dios ordenadamente, sin advertencia de aquellas representaciones ni de querer gusto sensible” (S 2,17,9). Negación donde no basta el número de privaciones sino la desnudez del gusto y apetito en ellas, pues es la estimación de la voluntad (S 2,7,6; S 1,3,4) y la motivación teologal (“despojarse por Dios” S 2,5,7.8) la que determina la calidad de la → negación. En este

sentido, lo nuclear no es tanto lo que se niega como la actitud y motivación del sujeto que niega. Mientras no exista voluntad y apetito de las cosas, éstas no dañan al alma (S 1,3,4; 1,13,4).

2. LA OSCURIDAD DE LA FE. Para hacer fácil y perseverante esta actitud de negación radical es necesario un amor grande a Dios y a Cristo. De lo contrario, no “tendrá ánimo para quedar a oscuras de todas las cosas, privándose del apetito de todas ellas” (S 1,14,2). La negación produce una profunda “noche oscura” en el alma. El entendimiento se ve sumido en oscuras tinieblas al verse privado de su goce natural y del descanso en lo conocido de acuerdo con su capacidad natural. Se queda “a oscuras y sin nada” (S 1,3,1). Una oscuridad más densa de la existente en la noche del sentido, debido a la mayor interioridad de la noche al verse privada de la “luz racional” (S 2,2,2), invade el alma. Nos encontramos en la “media noche” sanjuanista (S 1,2,5) donde es preferible hablar de “oscuridad” –en la cual no se ve nada– en lugar de “noche oscura” –en la que todavía queda alguna luz– (S 2,1,3).

Pero la oscuridad de la fe llena al mismo tiempo que vacía; a medida que aleja de lo caduco acerca a Dios: “El entendimiento ciego y a oscuras en fe sólo ... debajo de esta tiniebla se junta con Dios el entendimiento, y debajo de ella está Dios escondido” (S 2,9,1). El vaciamiento del entendimiento no es un fin en sí mismo, sino que viene determinado por el deseo de unirse a Dios. Así lo exige la relación intrínseca entre el vacío de aprehensiones cognoscitivas desordenadas y la presencia de una “luz serena y limpia” (S 2,15,3), “pura y sencilla” (S 2,15,4) a través de la cual se

comunica pasiva y sobrenaturalmente Dios (S 2,15,2). A facilitar la acogida de esta luz divina van dirigidos los esfuerzos purificadores de la fe, constituida en “el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios (S 2,9,1).

Ello es posible por la semejanza esencial existente entre la fe y Dios, hasta poder afirmarse “que no hay otra diferencia sino ser visto Dios y creído” (ib.). Así como “Dios es infinito, así ella nos lo propone infinito, y así como es Trino y Uno, nos lo propone Trino y Uno; y así como es tiniebla para el entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento” (ib.). En el acto de fe, Dios interviene sobrenaturalmente no sólo ayudando a asentir sino también “ilustrando el alma sobrenaturalmente con su divina luz” (S 2,2,1). Como estas ilustraciones divinas “son sobre toda luz natural y exceden todo humano conocimiento sin ninguna proporción” (S 2,3,1; 2,4,2), el entendimiento no puede poner activamente su habilidad natural pues modificaría tales ilustraciones haciéndolas muy naturales y erróneas (S 2,29,7). La única actitud correcta para J. de la Cruz “es arrimarse a la fe oscura, tomándola por guía y luz y no hacerlo a ninguna cosa de las que se entiende y siente” (S 2,4,2).

La fe en cuanto dispone para la unión con Dios también produce oscuridad en el alma, cuando llega a ser “ilustrada” por la contemplación divina. En este caso es por exceso de luz. Al ser tan excesiva para el entendimiento le oprime y le vence sumiéndole en “oscura tiniebla” (S 2,3,1). De modo semejante a como el sol vence nuestra vista porque su luz es muy desproporcionada a ella (ib.), la luz de la fe ciega el entendimiento incapaz de “comprender las

verdades ocultas de Dios que hay en sus dichos” (S 2,20,5). En virtud de la relación entre la fe como luz y la ceguera del entendimiento se puede afirmar que “cuanto las cosas de Dios son en sí más altas y más claras, son para nosotros más ignotas y oscuras” (S 2,8,6) e inversamente, cuanto más oscurece la fe al alma “más luz le da de sí, porque cegando la da luz” (S 2,3,4).

3. LA FE ILUSTRADÍSIMA. Para que estas “tinieblas en que estaba Dios encubierto” (S 2,9,3; 2,9,2) dejen paso a la luz plenamente visible es necesario la consumación de la vida mortal. Entonces “parecerá la → gloria y la luz de la Divinidad que en sí contenía” la fe (S 2,9,3). En la medida en que el alma acoge la luz contenida en la fe se realiza la unión con Dios debido a que “esa divina luz ... es principio de la perfecta unión” (S 2,2,1), “luz de la divina unión” (S 1,4,2) y “luz, que es la unión de amor, aunque a oscuras en fe” (S 2,9,4). Desde el punto de vista cognoscitivo, la unión con Dios se caracteriza por la enseñanza sobrenatural y secreta de Dios al alma (S 2,29,7). Enseñanza, que excede todo conocimiento y, por tanto, imposible de “entender razonablemente” por un hombre que no sea espiritual (S 2,19,11); es decir, iluminado por el → Espíritu Santo en fe (S 2,29,6).

Respecto a la gradualidad de esta “iluminación” del hombre, cabe indicar que la perfección en la unión se logra en esta vida (cada hombre según su capacidad) cuando cesan todos los apetitos y el alma se encuentre sosegada y acallada (S 1,5,6). Entonces “el alma, ya sencilla y pura se transforma en la sencilla y pura sabiduría, que es el Hijo de Dios” (S 2,15,4). En el camino de las almas al sumo conocimiento propio de

la unión, la pedagogía divina tiene para cada alma un designio peculiar. Sin embargo, suele comenzar comunicando lo espiritual desde las cosas exteriores “según la pequeñez y poca capacidad del alma, para que mediante la corteza de aquellas cosas sensibles, que de suyo son buenas, vaya el espíritu haciendo actos particulares y recibiendo tantos bocados de comunicación espiritual y llegue a la actual sustancia de espíritu, que es ajena de todo sentido, al cual ... no puede llegar el alma sino muy poco a poco, a su modo ... Cuando llegare perfectamente al trato con Dios de espíritu necesariamente ha de haber evacuado todo lo que acerca de Dios podía caer en el sentido” (S 2,17,5) y toda inteligencia clara y particular aunque fuese muy espiritual (S 2,15,3; 2,16,15). Debe tenerse presente el hecho de que “cuanto más se aniquilare por Dios ... tanto más se une a Dios” (S 2,7,11) y mayor es la luz participada por el hombre en la fe. “El no ir adelante es volver atrás, y el no ir ganando es ir perdiendo” (S 1,11,5).

Cuando el alma llega a este estado de “caminar en oscura y pura fe” (N 2,2,5), se encuentra con la promesa del Esposo: “Yo te desposaré ... conmigo por fe” (ib.), consumando el hecho de “salir de sí misma” (N 2,4,1), “por una escala muy secreta, que ninguno de casa la sabía” (N 2,15,1) y llevando “una túnica interior de una blancura tan levantada, que disgrega la vista de todo entendimiento” (N 2,21,3) para “conseguir la gracia de la unión del Amado” (N 2,21,4). El alma, pues, no podía ponerse mejor vestido, ya que así vestida “no ve ni atina el demonio a empecerla” (N 2,21,3) y, a la vez, “es imposible dejar de agradar” a Dios (N 2,21,4). Y este

disfraz blanco es el que dispone al alma “para unirla con la Sabiduría divina” (N 2,21,11) y para “entender admirables cosas de gracia y misericordia ... en las obras de tu Encarnación” (CB 5,7). Llegada el alma al “matrimonio espiritual”, donde es “confirmada en gracia” (CB 22,3), y donde posee “la pureza y entereza de su fe” (CB 31,3), se siente ya tan iluminada que le parece entrever la presencia del mismo Dios. Son visos de gloria; apenas falta romper la tenue tela de la vida mortal para que la plena claridad de la visión sustituya a la fe. La situación queda descrita por el Santo así: “Esta es la gran satisfacción y contento del alma, ver que da 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” (LIB, 3,80).

4. FE-CARIDAD. La amplitud e insistencia sobre la virtud de la fe no impide a J. de la Cruz reiterar la íntima relación con la → caridad. No sólo no se excluyen sino que se recalca la mutua influencia como esencial en el dinamismo teologal. Por una parte, “cuanto más pura y esmerada está el alma en fe, más tiene de caridad infusa de Dios”; por otra parte, “cuanta más caridad tiene tanto más la alumbrada y comunica los dones el Espíritu Santo” (S 2,29,6). La función de la caridad en la unión del alma con Dios por la fe es verdaderamente trascendental. Viene a ser el “alma” del proceso de vaciamiento y oscuridad. El amor impulsa a creer “en lo que no se ve, ni siente ni puede ver ni sentir en esta vida que es Dios” (S 2,24,9) de tal modo que “el entendimiento ... oscuro ha de ir por amor en fe” (S 2,29,6). Cuanta mayor sea la

oscuridad a que se ve sometida el alma mayor importancia tiene que “ande el alma inflamada con ansias de amor de Dios muy puro” (S 2,24,8).

El carácter informador y director de la caridad (S 1,2,3) sobre la vida de fe, lleva a J. de la Cruz a destacar la primacía del amor en la recepción de comunicaciones espirituales. En esos momentos es necesario ponerse “la voluntad con amor a Dios” (S 2,29,7), sin aplicar el entendimiento a lo que se comunica, y “fundar la voluntad en fortaleza de amor humilde” (S 2,29,9). La primacía del amor sobre las otras dos virtudes teologales no significa separación o autonomía entre ellas. A lo largo del itinerario espiritual la fe y el amor son “los dos mozos de ciego” que han de guiar al alma “por donde no sabe, allá a lo escondido de Dios” (CB 1,11). En último término hay que reconocer con el Santo que todo se reduce a la caridad, hasta la misma fe, ya que Dios se comunica como amor incluso a través de las verdades de la fe. No se comunica “sino por el amor del conocimiento” (CB 13,11).

BIBL. — AMATUS VAN DE H. FAMILIE, “La fe ‘Ilustradísima’”, en *EphCarm* 9 (1958) 412-422; Id. “Foi et contemplation”, ib. 13 (1962) 224-256; BALDOMERO J. DUQUE, “Sobre el tema de la fe: diálogo con san Juan de la Cruz”, en *Teología Espiritual* 2 (1958) 469-477; ALAIN DELAYE, *La foi selon Jean de la Croix*, La Plese, Angers 1975; M. LABOURDETTE, “La foi théologique et la connaissance mystique d’après la *Subida-Noche*”, en *Revue Thomiste* 42 (1936-1937) 16-57, 191-229; KAROL WOJTYLA, *La fe según san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1979; ANTONIO BARUFFO, “La fede in S. Giovanni della Croce”, en *Rassegna di Teologia* 32 (1991) 389-409; JOSÉ DAMIÁN GAITÁN, “Conocimiento de Dios y sabiduría de la fe en san Juan de la Cruz”, en el vol. *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz* (Madrid 1990) 251-269; JUAN PABLO II, *San Juan de la Cruz, maestro en la fe*, Roma-Madrid, 1991.

Aniano Alvarez-Suárez

Feliciana Eufrosina de san José, OCD (1564-1652)

Nació en Calahorra el 7 de marzo de 1564, del matrimonio Juan Basilio de Sanz Toro y Ana López de Olloqui. Ingresó carmelita en el convento de Zaragoza vistiendo el hábito religioso el 8 de septiembre de 1592, emitiendo la profesión el 12 del mismo mes de 1593. Fue superiora de la comunidad zaragozana a partir de 1600. En el mismo convento transcurrió el resto de su vida, probada especialmente con motivo de la construcción de otro convento de Descalzas promovido por D. Diego Fecet, en la misma ciudad. Falleció el 7 de junio de 1652, a los 88 de edad y 59 de religión. Compuso un escrito espiritual titulado *Recreación espiritual* (1604, ed. Zaragoza 1654) en el que cita literalmente abundantes textos de J. de la Cruz, tomados de la *Subida* y de la *Llama*, antes de que se publicasen estas obras.

BIBL. — MIGUEL BAUTISTA DE LANUZA, *Vida de la ven. M. Feliciana de san José*, Zaragoza, 1654; ISMAEL DE LA INMACULADA, “La madre Feliciana de San José y san Juan de la Cruz”, en *MteCarm* 70 (1962) 189-202.

Eulogio Pacho

Felicidad

Sólo tres veces emplea Juan de la Cruz en sus escritos la palabra “felicidad”. Queda en parte compensada esta penuria verbal con otras voces equivalentes, como “dicha” y “dichoso”, “deleite”, “solaz”, etc. que comparecen con un centenar de frecuencias. Lo importante es que la realidad y el significado de la auténtica felicidad estén sumamente presentes en su vida y en

su obra. También aquí surge el contraste entre lo que parece y lo que es Juan: infeliz y feliz. A la postre, prevalece la felicidad real sobre la aparente infelicidad. Se le podría definir ambivalente como pobre-rico, desgraciado-afortunado, perseguido-amado, atormentado-dichoso.

I. Hombre feliz

J. de la Cruz cifró la más alta y pura esencia de la felicidad en el amor. Desde esta suprema perspectiva fue un hombre feliz, porque amó mucho y fue amado sincera y tiernamente. Aunque pobres, se amaron en su pequeña y reducida familia, su madre y su hermano, permaneciendo fieles, comunicativos y afectuosos, unidos a pesar de las distancias; incluso los llevará a sus conventos para que ayuden a los frailes con su trabajo. Su madre recibirá sepultura en el Carmelo teresiano de → Medina del Campo, y a su hermano → Francisco, pobre y analfabeto, lo presentará fray Juan a los señores de → Granada como “la joya que más apreciaba él en el mundo”.

Amó y fue amado fray Juan por los religiosos, que le elegían y reelegían para superior de las casas, y leían y copiaban sus escritos, que gracias a ellos han llegado en varios códices hasta nosotros. Fue amado sobre todo por las religiosas, que no se cansaban de escucharle, oyendo con embeleso sus enseñanzas y poniéndose bajo su dirección espiritual. Con tan experto guía hacían grandes progresos en el camino de la perfección. Esto hacía crecer en todos sus dirigidos y dirigidas la estima y el afecto hacia un hombre “tan celestial y divino” en expresión de → S.

Teresa. Nos han llegado muy pocas cartas de fray Juan de la Cruz, solamente 34. Pero en ese corto epistolario se echa bien de ver la delicadeza, el cariño y el amor que encerraba este hombre en su corazón.

Le resta aún a fray Juan otra dimensión de la felicidad: la que se deriva del amor divino. Desde este plano espiritual, su ventura no conoció término ni límite. Estudió y columbró la verdadera sustancia de la felicidad posible, la expuso con profunda reflexión en sus libros, iluminó las mentes con su irradiación y la cantó con arcangélica melodía. Él no habló de felicidades terrenas, sino de la *felicidad eterna* (CB 38,1) y de la *felicidad infinita* (Po I, 1). Percibió para sí y brindó para los demás la felicidad como un indecible *aquello* que no se puede decir con nombre sobre la tierra. Y murió fray Juan de felicidad un día en → Úbeda, porque murió de amor.

II. A la felicidad por la santidad

J. de la Cruz no concibió ni para sí ni para los otros la verdadera felicidad si no era como fruto espontáneo de la santidad. Él así la buscó y la halló y la poseyó y la gozó. Tampoco fue a la santidad exclusivamente como tal santidad, sino como una vivencia y exigencia del amor. Su programa era amar a Dios como Dios debe y quiere ser amado, sin trabas y hasta las últimas consecuencias, hasta alcanzar la unión plena con él. Eso es la santidad para fray Juan, y eso es lo que confiere en este mundo la dichosa ventura de la única felicidad. Él la logró para sí; la procuró para sus hijos espirituales; y la consignó por escrito para las futuras generaciones. Porque todos estamos llamados a la santidad

como estamos predestinados a la felicidad, una felicidad de enamorados a lo divino.

III. Doctor y poeta de la felicidad

J. de la Cruz es doctor de la Iglesia por sus escritos. En ellos trata de llevar a las almas a la perfecta → unión con Dios, esa unión en la que esas almas encontrarán cuanto desean, cuanto quieren, cuanto aman. Es decir, hallarán todo cuanto buscan y necesitan para ser felices del todo y para siempre. En este sentido desarrolla el Santo su teoría por elevación. Para esto el experto guía procura, primero, quitar los impedimentos, las imperfecciones, las aficiones, lo que es → negación de Dios; segundo, llenar al alma de perfecciones y virtudes, asemejándola en entendimiento y voluntad a Dios para alcanzar la unión con El, queriendo lo que Dios quiere y amando lo que Dios ama.

Para estimular al alma a este alto y feliz estado de la eterna e infinita ventura fray Juan le va mostrando por piezas todas las muchas bellezas y gozos que trae para el hombre la posesión de Dios, y aquí es un derroche de dones, consuelos, gozos, recreaciones, gustos, deleites y maravillas que no puede haberlas juntas en ninguna otra parte ni es capaz de imaginar el más encandilado soñador.

Ofrecemos a continuación un muestrario del vocabulario sanjaunista con referencia directa a la felicidad. Para no empedrar este texto de incontables citas y números de la *Llama de amor viva* las englobamos todas por el orden de las respectivas estrofas:

– *Estrofa 1ª*: “Ríos de gloria, copiosidad del deleite, torrente de tu deleite,

que a vida eterna sabe, jocunda y festivamente, abrazo abisal de su dulzura, muerte muy suave y muy dulce”.

– *Estrofa 2ª*: “El deleite sobremanera, lo fino del deleite, hasta los últimos artejos de pies y manos, anda el alma como de fiesta, divinos modos de deleite, no es increíble que así sea”. “La delicadez del deleite que se siente es imposible decirse; no hay vocablos para declarar cosas tan subidas de Dios como en estas almas pasan”.

– *Estrofa 3ª*: “Un paraíso de regadío divino, abismo de deleites, delectación grande, su sed es infinita, deleite y hartura de Dios”.

– *Estrofa 4ª*: “Fuerte deleite, totalmente indecible, cuán dichosa es esta alma”.

El mismo procedimiento seguimos para las citas del *Cántico espiritual*, que agrupamos por el orden de cada una de las canciones:

“Deleite escondido en → Dios escondido, Cristo, infinito deleite (Can 1), prado de deleites (4), el más subido deleite, muy mayor deleite (14), gozo en flor (16), deleitoso jardín (17), un mar de deleite, suave sueño de amor, novedades de deleites, en todo deleite se deleita, dichosa vida, música subidísima que embebe y suspende (20-21), felicísimo estado, el alma hecha Dios, son dioses (22), lecho de deleites, flores de felicidad (24), divina → embriaguez (25), divina bebida (26), no hay afición de madre comparable, deleites de amor, derretirse de amor (27), solaz y deleite, vino sabroso de amor (30), apacentado sabrosa y divinamente (34), sabroso asiento de amor (35), sabor inefable (37), “aquello” que me diste (38), profundo deleite indecible, sabor

de canto eterno en esta vida, “no hay que tener por imposible” (39).

IV. Dichosa vida

El depositario y beneficiario de todos estos bienes y consuelos e indecibles delicias para J. de la Cruz es un ser enteramente feliz y así lo define como al hombre más dichoso de la tierra en un anticipado paraíso de gloria. Exclama el extático Juan: “¡Dichosa vida y dichoso estado y dichosa alma que a él llega! donde todo le es sustancia de amor y regalo y deleite de → desposorio” (CB 20-21,5).

Todo esto se explica si se tiene en cuenta lo que afirma este doctor de la Iglesia acerca de la condición divina de estas almas llegadas a la perfección, a saber: “Las almas, los mismos bienes poseen por participación que Dios por naturaleza; por lo cual verdaderamente son dioses por participación, iguales compañeros suyos de Dios” (CB 39, 6). En otro lugar pondera el Santo: “Viviendo el alma aquí vida tan feliz y gloriosa, como es vida de Dios, considere cada uno, si pudiere, qué vida tan sabrosa será ésta que vive” (CB 22, 6).

J. de la Cruz, este santo, esencialmente feliz, brinda felicidad a los mortales; este doctor señala el camino que conduce al paraíso y este poeta dice su canción de la alegría a cuantos quieren avanzar a su vera.

BIBL. — ISMAEL BENGOCHEA, *La felicidad en San Juan de la Cruz*, Sevilla, Miriam, 1988.

Ismael Bengoechea

Fenómenos místicos → Arroba-
miento, éxtasis, raptó

Fernando de la Cruz, OCD

Compañero del Santo en → Granada, ha dejado un testimonio detallado sobre el retrato hecho al Santo por encargo de un “devoto y familiar suyo”, lo que “pesó a J. de la Cruz muy mucho y tuvo de ello grande sentimiento” (BMC 13, 419).

Fernando de la Madre de Dios, OCD (1562-1634)

Nació en → Ubeda en 1562 del matrimonio Andrés Ortega Cabrio y Felipa de Carvajal (BMC 25, 240-184-193). Conoció a J. de la Cruz en → El Calvario y allí recibió el hábito religioso de sus manos el 24 de junio de 1579. Era superior de Ubeda cuando murió allí J. de la Cruz. Convivió con el Santo en varios conventos (entre ellos Baeza) durante mucho tiempo; por eso es uno de los testimonios más extensos, completos y detallistas de los procesos. Declara él mismo: “Conoció muchos años y trató al santo padre fray Juan de la Cruz; porque lo conoció desde el año de setenta y nueve, hasta que murió en esta dicha ciudad [de Ubeda]; y en este tiempo le conversó y vivió juntamente con el susodicho en El Calvario, en el convento de la ciudad de → Baeza y en San Miguel de esta ciudad, donde murió” (BMC 14, 143 y 23, 390). Especificando más en el proceso apostólico, a requerimiento del tribunal, añade: “Este testigo estuvo y le conoció en la iglesia y convento del Calvario, que estaba fundado en el campo, junto y cerca de Beas, que este testigo cree es de la jurisdicción de → Beas, diócesis de Cartagena. Y que en esta casa le dio a este testigo el hábito el santo fray

Juan de la Cruz, día del Señor san Juan Bautista del año mil y quinientos y setenta y nueve. Y después este testigo fue conventual en la ciudad de Baeza, en la casa que su Orden tiene en ella, donde fue prelado el santo fray Juan de la Cruz. Y después hasta que murió, estuvo en esta ciudad, en su casa y convento, donde todo el tiempo que asistió aquí y en los demás lugares le vio, trató y comunicó” (BMC 25,241). Sus declaraciones completas en el proceso de Ubeda: en el ordinario, el 16 de octubre de 1617 (BMC 14, 143-154 y 23, 390-406); en el apostólico, el 4 de diciembre de 1627 (BMC 14, 320-348 y 25, 241-276).

Eulogio Pacho

Fervor

Cuando Juan de la Cruz habla de “fervor” en sus escritos, se refiere al estado del ánimo, fruto del amor de Dios, con el que se desea intensamente la propia santificación. Por eso podrá decir que el → alma aprovechada “anda en fervores y aficiones de amor de Dios” (CB 11,4) y que las estrofas del *Cántico* “parecen ser escritas con algún fervor de amor de Dios” (CB pról. 1). En la actitud fervorosa se manifiesta, de hecho, el compromiso del alma de tender a la perfección: “Cuanto más fervor llevan los perfectos ... tanto más conocen lo mucho que Dios merece” (N 1,2,6).

El “fervor” puede ser pasajero, como en los espirituales que “acomodan a Dios el sentido y el apetito” (LIB 3,32). Puede incluso encerrar deficiencias e imperfecciones, ya que, también, algunos espirituales “sólo tienen aquel fervor y gozo sensible acerca de las cosas espirituales” (S 3,41,2); por ello,

“por su imperfección les nace muchas veces cierto ramo de soberbia oculta” (N 1,2,1). Con estos espirituales, J. de la Cruz, es implacable: “A éstos, muchas veces, les acrecienta el demonio el fervor ... porque les vaya creciendo la soberbia” (N 1,2,2). No tiene duda en afirmar: “Apenas hay algunos de estos principiantes que al tiempo de estos fervores no caigan en imperfecciones” (N 1,2,6).

Pese a todo, el fervor en la vida espiritual manifiesta siempre un deseo permanente y serio de vivir en actitud de amor y donación de la cual “nace el amor del prójimo” (N 1,12,8) y aumenta “mucho más el deseo de Dios” (CB 11,1), haciendo superar al alma “los actos fervorosos que a los principios del obrar solía tener” (CB 38,5), es decir, “los actos discursivos y meditación de la propia alma y los jugos y fervores primeros sensitivos” (LIB 3,32).

Después que “el Amado visita a su esposa casta y delicada y amorosamente y con grande fuerza de amor” (CB 13,2), el fervor adquiere otros niveles y cualidades. Es a partir de este punto cuando el fervor tiene una dimensión de mediación para la unión con Dios por amor, porque el fervor se convierte en “identikit” del “nuevo amador” de Dios, capaz de “servir a Dios” como nunca hasta el momento lo había hecho. Estos “nuevos amadores de Dios”, para J. de la Cruz, “son como el vino añejo que ... no tiene aquellos hervores sensitivos ni aquellas furias y fuegos fervorosos de fuera” (CB 25,11). Por ello, el alma “anda en fervores y aficiones de amor de Dios” (CB 11,4), confirmando cómo el fervor es una consecuencia del amor de Dios que estalla en la *Llama de amor viva*. “Habiendo entrado el fuego en el

madero ... afervorándose más el fuego y dando más tiempo en él, se pone mucho más candente e inflamado, hasta centellear fuego de sí y llamear" (CB pról. 3). El alma "no sólo está unida en este fuego, sino que hace ya viva llama en ella" (ib. 4). El fervor ha alcanzado su cima más alta.

En conclusión, para J. de la Cruz, el fervor conlleva el deseo de vivir con ardor la propia vida de amor a Dios y al prójimo, viviendo con alegría y paz la voluntad divina en cualquiera de sus manifestaciones. En sus fases iniciales o más inferiores sirve de estímulo e impulso; en las etapas superiores se identifica con la fidelidad amorosa

Aniano Alvarez-Suárez.

Figura/s → Fantasía, imágenes

Filatelia

Dos series de sellos de correo se han dedicado hasta ahora a Juan de la Cruz y las dos en España, con motivo de las conmemoraciones centenarias de su nacimiento (1942) y de su muerte (1991).

1942 = *IV Centenario del Nacimiento de San Juan de la Cruz*. El estado español emitió una serie de tres sellos postales en los que se reproducía el busto de la estatua del Santo atribuida a Gregorio Hernández y que se conserva en la iglesia de La Santa en Avila. Los valores de esta serie fueron: 0,20 céntimos, violeta; 0,40 céntimos, rojo anaranjado, y 0,75 céntimos, azul ultramar. Sobre esta serie postal sanjuanista se publicó un libro en el que se hace un interesante estudio técnico sobre sus características.

1991 = *IV Centenario de la muerte de San Juan de la Cruz*. El 6 de junio de este año se pusieron en circulación cuatro millones de sellos de correo español en offset con la tarifa urbana de 15 pesetas, conmemorativos de la muerte del Santo (1591-1991). Tamaño: 288x409 mm., forma horizontal, de tonos azulado, verde y rosáceo sobre fondo amarillo. El diseño, de Ramón Gaya, presenta una silla y una mesa monacales, y sobre ésta el crucifijo del Santo, el tintero de cerámica, la pluma de ave y el folio del doctor y el búcaro con flores del poeta. Todo un símbolo caprichoso de san Juan de la Cruz.

BIBL. — ISIDORO PAYÁ, ALVARO MARTÍNEZ, PINNA ALVAREZ, "Estudio de la serie 'San Juan de la Cruz 1942'", Valencia, 1962, 128 pp.; AA.VV. *Andalucía por San Juan de la Cruz*, 1993, p. 322-323.

Ismael Bengoechea

Filiación divina → Gracia, participación

'Filomena'

Recoge J. de la Cruz la tradición mística relativa a esta avecula; tradición que quedó especialmente afianzada gracias a la composición de san Buenaventura, que tuvo entre los contemporáneos del Doctor místico acogida tan distinguida como la versión de fray Luis de Granada. Pese a todos los antecedentes, la aportación de la estrofa 38/39 del CE es de notable originalidad.

Comienza por la identificación de la filomena con el ruiseñor y esta constatación ambiental: "El canto de la filomena, que es el ruiseñor, se oye en la primavera, pasados ya los fríos, lluvias y variedades del invierno, y hace melodía al

oído y al espíritu recreación” (CB 39,8). Sigue luego la aplicación espiritual de la alegoría, estableciendo la siguiente correlación: el Esposo-Cristo es la dulce filomena; el canto de la filomena corresponde a la dulce voz del Esposo; la primavera, cuando se siente el canto de la filomena, tiene su referencia en la transformación del alma, “libre ya de todas las tribulaciones, penalidades y nieblas, así del sentido como del espíritu” (CB 39,8).

La transposición al ámbito espiritual ofrece estas maravillosas perspectivas. El aspirar del → Espíritu Santo en el alma es la “dulce voz de su Amado en ella” y la jubilación de ella a él. A lo uno y a lo otro puede llamarse “canto de la dulce filomena”, por la semejanza ya señalada entre la voz del ruiseñor, la primavera y el estado del alma en la “actual comunicación y transformación de amor en los más altos niveles de esta vida”.

En la voz del → Esposo, “que se habla en lo interior del alma, siente la Esposa fin de males y principio de bienes, en cuyo refrigerio y amparo y sentimiento sabroso, ella también, como dulce filomena, da su voz con nuevo canto de jubilación a Dios, juntamente con Dios, que la mueve a ello” (CB 39,9). El inacabable recurso del lenguaje figurado le permite, como se ve, identificar la filomena lo mismo con Cristo Esposo, que con el alma esposa. Siguiendo ese juego comparativo puede escribir el Santo, interpretando a su modo el texto bíblico “Tu voz es dulce” (Cant. 2,14), puesto en boca del Esposo: “No sólo para ti, sino también para mí, porque estando conmigo en uno, das tu voz en uno de dulce filomena para mí conmigo” (ib.).

Concluye el ciclo alegórico de la filomena y su canto con estas palabras: “En esta manera es el canto que pasa en el alma en la transformación que tiene en esta vida, el sabor de la cual es sobre todo encarecimiento. Pero, por cuanto no es tan perfecto como el cantar nuevo de la vida gloriosa, saboreada el alma por esto que aquí siente, rastreando por la alteza de este canto la excelencia del que tendrá en la gloria, cuya ventaja es mayor sin comparación, hace memoria de él” (CB 29,10). Apunta con claridad a la perspectiva escatológica desarrollada en las últimas estrofas del CB, en contraposición a lo descrito en el CA. → *Ruiseñor*.

Eulogio Pacho

Fondo → Centro

‘Fonte, la’ → Fuente

Fontiveros

Fontiveros es un pueblo de Castilla la Vieja (Avila) en la comarca de la Moraña; fue cuna de san Juan de la Cruz. Dista 45 km. de Avila, 17 de Madrigal de las Altas Torres y 28 de → Arévalo. El significado global del topónimo se resiste a ser desvelado. El insigne historiador don Claudio Sánchez Albornoz asegura que tiene carga prerromana. Su primera parte hace referencia a fuentes o manantiales, y, parece ser, que hasta tiempos recientes hubo en la comarca lagunas procedentes de aguas superficiales que originaron pequeños riachuelos que, cruzando el pueblo, rendían sus aguas en el Zapardiel.

Durante la dominación árabe, Fontiveros quedó en la zona denominada

‘desierto del Duero’. Fue repoblado por Alfonso VI, en el siglo XI y fue privilegiado por los reyes castellanos en beneficio de sus habitantes. En el siglo XVI, –de oro y pobreza– se acusa más el claroscuro social en Fontiveros. Se sospecha que la industria de los telares tuvo su importancia en esta localidad, pues, no podemos olvidar que los padres de Juan de Yepes eran tejedores. Con el descubrimiento de América los fontiveros no se aislaron de la empresa castellana; de ello dan fe algunos testamentos y mandas conocidos documentalmente.

Poblacionalmente considerado, Fontiveros no fue un núcleo despreciable. En 1541 figuraban 439 vecinos obligados a pagar tributos. Si a este cómputo se añaden los hidalgos, monjas y clérigos, más la corrección común al alza del vecindario pechero, se puede calcular la población de Fontiveros en unos dos mil habitantes.

La familia Yepes-Alvarez, inmigrantes en la comarca, pertenecía a la clase humilde, sin raíces en el pueblo castellano, y por consiguiente, sin auxilio al que recurrir en momentos de dificultad. Por los años que J. de Yepes vivió en Fontiveros se dejó sentir calamitosamente el hambre. De ello da cuenta el Visitador General del obispado de Avila, quien dictó medidas excepcionales para repartir con mayor ecuanimidad los bienes que poseían los dos hospitales existentes en 1543 –anteriormente estuvieron abiertos hasta cuatro– a favor y ayuda de los pobres. Y es una constante en los biógrafos del Santo que su hermano Luis murió de hambre.

El templo parroquial dedicado a san Cipriano era el eje en torno al cual giraba la vida del pueblo. Es, sin duda, la

mayor iglesia de la comarca en que se asienta Fontiveros. Su estructura arquitectónica responde a dos épocas, una romana-morisca del s. XII, y otra semi-gótica del s. XVI. Tiene 56 metros de larga por 9,25 m. en su nave central, más 5 metros por cada una de las dos naves laterales. El templo padeció un pavoroso incendio el 2 de julio de 1546, festividad de la Visitación de María, que redujo a cenizas no sólo el ornato del templo sino también el libro de bautismos en que estaba inscrito el de J. de Yepes.

La atención espiritual del pueblo era más que suficiente. Se calcula que en 1569 habría no menos de 6 sacerdotes con dedicación a la parroquia. Además había dos sacristanes que tenían la obligación de enseñar la doctrina a los niños los domingos y también un organista y dos mozos de coro para la atención del servicio litúrgico del templo. Se recitaban en la parroquia las horas canónicas, lo que detecta la existencia de un culto catedralicio.

Además existían 15 capellanes que atendían otras tantas capellanías. Estas capellanías tenían sus propios titulares patronos –personas devotas– que cubrían las necesidades de las mismas y con derecho a nombrar sus propios capellanes. Existieron en Fontiveros numerosas ermitas, hasta siete se registran en documentos de la época, pero la principal, sin duda, es la dedicada a los santos mártires Sebastián y Fabián. En tiempo del Santo estaba abierta al culto.

De los cinco conventos que se fundaron en el pueblo, en la actualidad sólo existe el de las Carmelitas Calzadas, con el título de la Madre de Dios. No es posible constatar documentalmente el influjo que esta comunidad pudo ejercer en la vocación al Carmen de J. de

Yepes, aunque el P. Matías del Niño Jesús OCD considere probable tal influencia, dada la proximidad del domicilio; pero tal vecindad, de hecho no existió.

J. de Yepes a los 8 años (1550) emigra de Fontiveros con su madre para paliar el hambre, primero a → Toledo, luego a Arévalo y más tarde a → Medina. No consta que J. de Yepes, convertido en fray Juan de santo Matía, primero y en Juan de la Cruz después, regresase nunca a su cuna. ¿Tal vez se acercase desde → Duruelo en sus incursiones apostólicas? Tampoco existen referencias documentales que lo acrediten.

Hoy en día se conservan restos de la antigua plaza con soportales y columnas de madera, balcones colgantes en algunas calles, casas de adobe entreveradas de madera. Todo es vestigio de un pasado histórico. También, enhiestas, se muestran orgullosas fachadas con escudos nobiliarios, señal inequívoca de quiénes fueron sus dueños.

El templo parroquial construido de ladrillo y mampostería al estilo morisco todavía destaca en el conjunto fontivero. En la calle de Cantiveros sobresa-le el convento que fue de los carmelitas descalzos. La tradición indica que en el solar se levantaba la casa donde nació san Juan de la Cruz. Muy próximo se halla el convento de las monjas carmelitas calzadas cuyo conjunto fue palacio de D. Alonso de Fuente el Sauz, obispo de → Jaén y adquirido en el siglo XVII para uso religioso. Descuella aún la briososa torre, pero la ubicación inicial del monasterio carmelitano estuvo en las afueras del pueblo.

En la plaza mayor, la casa consistorial de construcción moderna y frente a

ella la estatua en bronce del hijo más ilustre, san Juan de la Cruz, que fue erigido en 1942 por suscripción popular.

El nombre de Fontiveros, pues, tiene hoy renombre y sonoridad en el mundo, no sólo por las cristalinas aguas de antaño o ciénagas, de una de las cuales *una señora, muy hermosa le alargaba la mano* al pequeño Juan, sino también por convertirse en referencia obligada de cuantos dedican su vida al cultivo de la interioridad humana.

BIBL. — BALBINO VELASCO BAYÓN, *De Fontiveros a Salamanca pasando por Medina del Campo*, Salamanca 1991; Id. "La villa de Fontiveros a mediados del siglo XVI", en *S Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma 1991 p. 23-39; Id. "Infancia y formación carmelitana de san Juan de la Cruz", en *ACIS* II, 417-426, resumen de anteriores; J. M. MUÑOZ JIMÉNEZ, "La capilla natal de Fontiveros, maqueta del estilo arquitectónico carmelitano", en *MteCarm* 206 (1998) 109-128.

Antonio Mingo

Fortaleza

Se trata de un término muy peculiar del lenguaje sanjuanista. A los significados corrientes en español les añade acepciones personales, que conviene recordar por la importancia que revisten en su sistema doctrinal y pedagógico.

1. USOS CORRIENTES. Se hallan prácticamente todos en los escritos sanjuanistas. Fortaleza equivale a *baluarte* o fortificación, como cuando escribe que el demonio combate y turba siempre al alma "con la innumerable munición de su artillería, porque ella no se entrase en esta fortaleza y escondrijo del interior recogimiento de su Esposo" (CB 40,3). En esta acepción coincide con "los fuertes" cantados y descritos al principio del CE, que son los demonios, de "cuya fortaleza" dice Job "no hay poder sobre

la tierra que se les compare” (41,24 = CB 3,9).

Lo más corriente es que fortaleza se use en sentido de *fuerza, vigor o energía*. Así, los enemigos quitaron a Sansón “la fortaleza y le sacaron los ojos” (S 1,7,2); el alma “siente la fortaleza y brío para obrar en la sustancia que le da el manjar interior” (N 1,9,6), o “la libertad y fortaleza que ha de tener para buscar a Dios” (CB 3,5; cf. S 1,5,4; 1,12,5-6; 2,29,4; 2,22,2; N 1,7,4; LIB 4,13).

Aparece igualmente la fortaleza como una de las *virtudes cardinales*. Entre los provechos que saca el alma en la noche del sentido está el ejercicio de las virtudes “de por junto”, como la paciencia, la longanimidad, la caridad y otras. “Ejercita también aquí 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” (N 1,13,5; cf. S 2,24,9; 2,26,3; 2,29,9.12; 2,31,1; N 2,32; 2,5,6; CB 3,9-10; 20,1; LIB 2,21.27; 3,3.14; Av 94, etc.).

2. NOVEDAD SANJUANISTA. Las aplicaciones más ricas y originales de la fortaleza al desarrollo espiritual se sustentan en otra acepción muy peculiar. Hay que tener en cuenta, ente todo, que se contraponen insistentemente a la “flaqueza” y, según muletilla repetida por el Santo, los contrarios se iluminan mutuamente. La comprensión global de la fortaleza reclama, por ende, la consideración de la flaqueza.

Para J. de la Cruz la fortaleza del hombre es igual al conjunto de sus potencias y capacidades. Lo da habitualmente por asentado y lo define también explícitamente: “La fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad”. La aplicación es

inmediata: “Cuando estas potencias, pasiones y apetitos endereza en Dios la voluntad y las desvía de todo lo que no es Dios, entonces guarda la fortaleza del alma para Dios, y así viene a amar a Dios de toda su fortaleza” (S 3,16,2).

Dos textos bíblicos, citados líneas antes, sirven de referencia básica a J. de la Cruz para esta interpretación del latín “fortitudo”, que aparece en ellos. Son Deuteronomio 6,5 y Salmo 58,10. La primera aplicación en este sentido aparece al comienzo de la *Subida*, cuando dice que “el alma no recogida en un solo apetito de Dios, pierde el valor y vigor en la virtud”, como las especias aromáticas “desenvueltas van perdiendo la fragancia y la fuerza”. En ese sentido ha de entenderse lo del Salmo: “Yo guardaré mi fortaleza para ti (58,10), esto es, recogiendo la fuerza de mis apetitos sólo a ti” (S 1,10,1). Aunque se da cierta equivalencia entre fuerza y fortaleza, apunta ya al conjunto de apetitos que deben “recogerse en uno”. En este sentido “fortaleza” equivale a otras figuraciones típicamente sanjuanistas, como → “la montiña” (CB 16,10), → la ciudad y sus arrabales (CB 18,7-8), → “el caudal de alma” (CB 28,3-4).

La fortaleza equivale, por tanto, a la capacidad global del hombre. Toda ella, según el Santo, ha de estar orientada definitivamente a Dios: en sentido negativo, en cuanto purificada y apartada de todo lo que no conduce a él; positivamente, en cuanto se emplea íntegramente en las obras de su amor. Son dos vertientes de la misma realidad. En la medida en que todas las capacidades se purifican y armonizan en la misma dirección, se concentran en su objetivo final. En eso consiste el amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con

toda la fortaleza. El Santo presenta la fortaleza en su función de desnudar, purificar y enderezar todas las potencias a Dios (*Subida-Noche*), o la describe como realidad ya conseguida (*Cántico-Llama*).

Formula y desarrolla estos principios básicos al iniciar precisamente la “noche oscura de la voluntad”, porque “todo es gobernado por la voluntad” (S 3,16,2) y solamente por la caridad, que se asienta en ella, las obras de las otras virtudes “son vivas” (ib. n. 1). Confiesa el Santo que para tratar de la “noche y desnudez activa de esta potencia, para enterarla y formarla en esta virtud de la caridad de Dios”, no halló autoridad más conveniente que la del Deuteronomio (6,5), “en la cual se contiene todo lo que el hombre espiritual debe hacer y lo que yo aquí le tengo de enseñar para que de veras llegue a Dios por unión de voluntad por medio de la caridad. Porque en ella se manda al hombre que todas sus potencias y apetitos y operaciones y aficiones de su alma emplee en Dios, de manera que toda la → habilidad y fuerza del alma no sirva más que para esto” (ib.).

a) *Conquista de la fortaleza*. Como es sabido, el esquema desarrollado en *Subida* para purificar la voluntad consiste en examinar “todas sus afecciones desordenadas, de donde nacen los apetitos, afectos y operaciones desordenadas, de donde nace también no guardar toda su fuerza a Dios”. Asentado que todas esas afecciones pueden reducirse a las cuatro pasiones, gozo, esperanza, dolor y temor” (S 3,16,2), comienza su recorrido analítico, interrumpiéndolo antes de concluir la temática del gozo.

Retoma el mismo argumento de la fortaleza en la vertiente catártica al estu-

diar el aspecto pasivo, volviendo a la “autoridad” bíblica del Deuteronomio (6,5: N 2,11,4). Mediante la “oscura purgación” de la noche oscura, “tiene Dios tan destetados los gustos y tan recogidos, que no pueden gustar cosa que ellos quieran. Todo lo cual hace Dios a fin de que, apartándolos y recogiendo-los todos para sí, tenga el alma más fortaleza y habilidad para recibir esta fuerte unión de amor de Dios” Para recibir David “la fortaleza del amor de esta unión de Dios”, dijo lo de “mi fortaleza guardaré para ti”, esto es: “Toda la habilidad y apetitos y fuerzas de mis potencias” (N 2,11,3, conviene leer todo este capítulo).

El arduo y fatigoso proceso catártico tiene como objetivo el conseguir la fortaleza “competente” para llegar al estado de → unión con Dios. “Para venir él, ha menester ella –el alma– estar en el punto de pureza, fortaleza y amor competente” (CB 20-21,2). Es condición imprescindible que las dos porciones del hombre estén limpias y purificadas, porque el alma “ha menester grande fortaleza y muy subido amor para tan fuerte y estrecho abrazo de Dios” (ib. n.1).

Conseguir perfecta fortaleza es precisamente superar la flaqueza propia del hombre dejado a sus fuerzas naturales, porque “la flaqueza y corrupción de la sensualidad” son obstáculos para alcanzar la unión con Dios (N 2,1,2). J. de la Cruz recuerda con frecuencia que la naturaleza humana fue “estragada en Adán debajo del árbol del paraíso” y, aunque “reparada por Cristo en el árbol de la Cruz” (CB 23 entera), quedó flaca y herida por el pecado. El Santo localiza fundamentalmente esa flaqueza en la sensualidad, “porque la parte sensitiva

del alma es flaca e incapaz para las cosas fuertes del espíritu” (N 2,1,2).

Esa flaqueza es causa de sufrimiento y objetivo propio de la noche purificadora, que no puede ser cabal y plena mientras la obra de Dios no consigue desarraigar la raíz del apetito desordenado. Frente a la acción catártica de la divina contemplación, el hombre sufre penas muy agudas a “causa de su flaqueza natural, moral y espiritual”. Lo explica así J. de la Cruz: “Como esta divina contemplación embiste en el alma con alguna fuerza, al fin de ir fortaleciendo y domando, de tal manera pena en su flaqueza que poco menos desfallece, particularmente algunas veces cuando con alguna más fuerza embiste” (N 2,5,6).

Aunque “la mano de Dios de suyo es tan blanda y suave”, se vuelve penosa y dura al momento de enderezar las tendencias del hombre (N 2,5,7) a fin de convertirle totalmente hacia él con todas sus potencias y capacidades. Así, la flaqueza del hombre se va transformando en fortaleza de Dios, cumpliéndose el dicho paulino recordado por el Santo de que la virtud en la flaqueza se hace perfecta (CB 30,5).

b) *Toda la fortaleza en Dios.* De la fortaleza “competente” o correspondiente al proceso catártico se llega en el estado de → matrimonio espiritual a una “fortaleza terrible”, contra la cual nada pueden los enemigos del alma: “En este estado consigue el alma muy alta pureza y hermosura, y también terrible fortaleza por razón del estrecho y fuerte nudo que por medio de esta unión entre Dios y el alma se da” (CB 20-21,1). Las virtudes heroicas se asientan entonces en el alma de tal modo, que semeja un muro, “en cuya fortaleza

ha de reposar el pacífico esposo sin que perturbe alguna flaqueza” (ib. n.2). Esas mismas virtudes heroicas del estado de unión se comparan a las cuevas de los leones, “muy seguras y amparadas de los demás animales”, porque, “temiendo ellos la fortaleza y osadía del león que está dentro, no sólo no se atreven a entrar, mas ni aun junto a ella posan parar” (CB 24,4). Eso es tener el alma “las virtudes en fortaleza” (ib. n. 2 y 8).

Cuando el alma llega a esta fortaleza, “todo lo que obra es ganancia, porque toda la fuerza de sus potencias está convertida en trato espiritual con el Amado” (CB 30,1). J. de la Cruz asegura que no hallaría “palabras y términos” si quisiese dar a entender la hermosura de las flores de virtudes entretrejidas en el estado de perfección, como tampoco si intentase “decir algo de la fortaleza y majestad que el orden y compostura de ellas ponen en el alma” (CB 30,10). En su intento de sugerir algo, apunta una arriesgada comparación con el demonio, que, según Job (41,6-7), tiene el cuerpo guarnecido de escamas tan apretadas y de metal colado que ni siquiera el aire puede entrar por ellas. Se pregunta el Santo: si el demonio “tiene tanta fortaleza en sí” por este motivo, “cuánta será la fortaleza de esta alma vestida toda de fuertes virtudes, tan asidas y entretrejidas entre sí, que no puede haber entre ellas fealdad ninguna ni imperfección, añadiendo cada una con su fortaleza, fortaleza al alma?” (CB 30,10). En su admiración concluye: “Espanta la fortaleza y poder que con la compostura y orden ellas”, –las virtudes unidas en el alma– le dan fuerza con su sustancia (ib. n. 11).

Prolongando el simbolismo de las flores-virtudes perfectas halla otra figu-

ración peculiar para la fortaleza; es el cuello en el que se cuelga la guirnalda de flores-virtudes: “El cuello significa la fortaleza, en la cual dice que volaba el cabello del amor, en que están entretrejidadas las virtudes, que es amor en fortaleza. Porque no basta que sea solo para conservar las virtudes, sino que también sea fuerte, para que ningún vicio contrario la pueda por ningún lado de la guirnalda de la perfección quebrar” (CB 31,4). Remata la aplicación metafórica con estas palabras: “Y dice que volaba en el cuello, porque en la fortaleza del alma vuela este amor de Dios con gran fortaleza y ligereza” (ib.).

La conclusión y aplicación sanjuanistas no pueden ser más consoladoras. Dios es la única y verdadera fortaleza para el hombre. Reposar en los brazos de Dios confiere la confianza absoluta en que se basa la fortaleza cristiana. Lo expresa bellamente J. de la Cruz: “Reclinar el cuello en los brazos de Dios es tener ya unida su fortaleza –el hombre–, o por mejor decir, su flaqueza, en la fortaleza de Dios; porque los brazos de Dios significan la fortaleza de Dios, en que, reclinada y transformada nuestra flaqueza, tiene ya fortaleza del mismo Dios” (CB 22,7). → *Flaqueza, fuerza, habilidad, valor.*

Eulogio Pacho

Fragua → Fuego

Francisco de Asís, S.

Nació en Asís, Umbría, a fines de 1181 o comienzos de 1182. El nombre de Juan, impuesto por la madre, se lo cambió el padre, Pedro de Bernardone, por el de Francesco, en atención a Francia por la que sentía admiración y

donde se encontraba en viaje de negocios cuando nació el niño. Su infancia y primera juventud fue la típica y la que era habitual en el grupo social al que pertenecía, la burguesía laboriosa y dedicada al comercio; así fue posible que recibiera una discreta formación cultural, iniciándose en los negocios y entregándose a una vida alegre y bulluciosa. Un capítulo de esta etapa de idealismo juvenil fue la aventura de la guerra, Perugia contra Asís, en la que tomó parte, cayendo prisionero. Una grave enfermedad en 1204 desencadena el proceso de cambio de vida, la conversión, tan incisivamente descrita en las biografías y leyendas. En ese proceso se sucedieron otros momentos significativos y providenciales, que culminaron en el encuentro con su misión. Son bien conocidos todos: Nueva enfermedad en Espoleto, que le aparta definitivamente de sus afanes guerreros; encuentro con el leproso; visión de S. Damián. En 1206 ó 1207 tiene lugar el dramático encuentro con el padre y el gesto radical de Francisco: despojo de sus vestidos, entrega de todo el dinero recibido, renuncia a la herencia. Es el “desposorio con la dama pobreza” y el comienzo de una nueva vida, cuyo sentido y orientación desveló en 1208, escuchando el evangelio de la misión (Mt 10, 7-13).

La llegada de discípulos se produce seguidamente, atraídos por la fascinación del Poverello; llegaban en abundancia sorprendente. Con ellos se entregó a un apostolado incansable y en forma estrictamente evangélica. Pero surgió la necesidad de fijar una mínima ordenación. Francisco escribe la primera *Regla*, una breve suma de textos evangélicos, que es aprobada por Inocencio III oral-

mente en 1210. El 18 de marzo de 1212, Clara Scifi inicia el movimiento entre mujeres, animada y orientada por Francisco, cuya vida la ha conmovido hasta rendirse totalmente a su llamada.

La actividad de Francisco es incansable; se extiende por toda Italia y desea ardientemente salir a otras naciones, España, Marruecos. En el capítulo de 1217 toma la decisión de enviar misioneros fuera de Italia. En 1219 envía cinco hermanos a Marruecos, que serán los primeros mártires franciscanos. El mismo emprende viaje a Egipto y Palestina. Regresa a Italia donde se ha producido una grave crisis interna. Renuncia al gobierno de los hermanos, nombrando un sucesor. Redacta la segunda *Regla*, aprobada en el capítulo general de 1221 y más elaborada que el primer apunte. Esta sirvió de base a la llamada *Regula bulata*, confirmada por bula de Honorio III en 1229.

En 1224 recibe en el monte Alvernia la gracia de la estigmatización, es decir, la impresión de las llagas. Durante dos años, 1225-1226, sufre una grave infección en los ojos. Muere en Asís en la tarde del 3 de octubre de 1226 después de haber dictado su testamento y bendecido a los hermanos. Fue canonizado por Gregorio IX el 16 de julio de 1228.

S. Francisco desencadenó uno de los movimientos, bautizado con su mismo nombre, de mayor intensidad, y extensión que se han producido en el mundo occidental. Fue una oleada de espiritualidad evangélica llena de espontaneidad y frescura que llegó a todas las gentes por la palabra y la acción de los hermanos menores. Afortunadamente se puede llegar a S. Francisco y a su movimiento por medio de un específico género literario, las lla-

mas *Legendae*, cuyo verdadero sentido no es el popular de “leyenda”, sino el intentado por sus autores: lo que se ha de “leer”, y que fue el intento, dentro de tensiones y polémicas, de fijar la verdad de la vida y del mensaje del Poverello. Algunas de ellas han sido alimento espiritual durante muchos siglos y para innumerables seguidores, como las dos vidas y el *Tratado de los milagros* de Tomás de Celano; la *Leyenda mayor* de S. Buenaventura y las *Floreccillas de S. Francisco y sus compañeros*, uno de los más bellos textos que se han escrito.

Dos menciones explícitas en las páginas sanjuanistas hacen pensar en un contacto espiritual entre ambos santos. Como en otros casos, la corriente espiritual iniciada por S. Francisco le llegó a J. de la Cruz por los cauces generales de la vida religiosa. No hay constancia de que frecuentase otras fuentes específicas, aunque se ha insistido en la lectura de algunos escritos de S. Buenaventura y de otros apócrifos que corrieron en su nombre. Existe, ciertamente, notable afinidad de contenidos y de expresiones, pero no es posible ir más allá. Otro tanto cabe afirmar acerca de la *Teología mística*, atribuida a Enrique de Balma, difundida tempranamente por la imprenta en España. La proximidad de algunos temas cristológicos entre Francisco y J. de la Cruz puede explicarse sin un influjo directo.

Es difícil apreciar el alcance de la mención del de Asís introducida por J. de la Cruz en el *Cántico espiritual* en forma de un dicho o sentencia: “siente el alma la verdad de aquel dicho que dijo san Francisco, es a saber: ‘Dios mío y todas las cosas’...” (CB 14-15,5). Más que de palabras textuales de S. Francisco se trata de un “loghion” que

le atribuyen fuentes antiguas, como *Actus beati francisci* (Fioretti) cap. 1, 21 y 25 (ed. Bigarori-Boccali de 1988, p. 114 y 116). La oración se convierte en la pluma sanjuanista en un “dicho” o sentencia difundido por la literatura devota, como hace sospechar el recuerdo de la misma fuente por S. Teresa (M6,6,11). Ambos doctores carmelitas debían, sin duda, su información al *Flos sanctorum* o a la *Leyenda mayor* de san Francisco y santa Clara (Toledo 1526).

De las mismas fuentes o de la liturgia le debió de llegar también a J. de la Cruz la narración de los estigmas de S. Francisco, que le sirve para explicar la relación entre las gracias místicas y su posible repercusión corporal o somática (LIB 2,13). Las fuentes franciscanas que recogen el dato no aportan interpretaciones tan profundas como la de J. de la Cruz, para quien el serafín llagó a Francisco primero en el alma y de allí “salió en aquella manera el efecto de ellas –las llagas– en el cuerpo”. El recuerdo del santo de Asís resulta marginal y sirve para reafirmar la doctrina que está exponiendo allí J. de la Cruz.

BIBL. — F. CARMONA NANCLARES, “San Francisco de Asís y san Juan de la Cruz”, en *Estudios Franciscanos* 25 (1931) 313-337; BASILIO DE RUBÍ, “Mística franciscana y sus relaciones con la escuela carmelitana”, en *Estudios Franciscanos* 52 (1951) 77-96; P. MATEO P. DE ZAMAYÓN, “Influencia de la espiritualidad de san Buenaventura en el sistema del Doctor de la Iglesia san Juan de la Cruz”, en *San Buenaventura maestro de vida francescana e di sapienza cristiana*, vol. 11 (Roma 1976), p. 461-484; J. SANZ MONTES, “Juan de la Cruz y Francisco de Asís: la vida hecha Cántico”, en *Selecciones Franciscanas* 16 (1987) 371-386; ATANASIO G. MATANIC, “In Cristo tutte le cose. Cristo nella mistica sanfrancescana e sangiovanista”, en el vol. *Dottore Mistico: San Giovanni della Croce* (Roma 1992) p. 183-198.

Alberto Pachó

Francisca de la Madre de Dios, OCD (1549-1601)

Nació en → Caravaca, hija de Jorge de Saojosa, Capitán de la Orden de Santiago, y Leonor Muñoz, vecinos de la villa. Quedó huérfana a los pocos años y la recogió en casa su tía doña Catalina de Otálora. → Santa Teresa recuerda a una hermana (F 27,9). Fue ella quien provocó la “encerrona” en casa de su tía “con tres amigas más para hacerse religiosas”. Informadas por un padre de la Compañía, decidieron sumarse a la obra fundadora de la Madre Teresa. Vivieron primero en casa de doña Catalina y, más tarde, en la de don Rodrigo de Moya, padre de Francisca de la Cruz (Cuéllar), una de las amigas. Antes de llegar las fundadoras decidió volverse a su casa pues “tenía mucho humor de malancolía, y debía hacerle mal estar encerrada” (F 27, 9). Poco después “en viniendo el padre maestro fray → Jerónimo Gracián a visitar aquella casa, la dió el hábito”. Profesó el 1 de junio de 1578 a la edad de 29 años. Fue Priora el trienio de 1592-1595. Difícil para la convivencia, tuvo sus dificultades. Escribiendo la Madre Fundadora a → Ana de s. Alberto, le dice: “*Llévela, mi hija, como pudiere. Si el alma tiene buena, considere que es morada de Dios*” (2.7.1577, n. 3). Después de una larga enfermedad, murió el 2 de agosto de 1601.

De las tres Franciscas caravaqueñas (Cuéllar, Tahuste y Saojosa) sólo ésta última ha pasado a la historia del sanjuanismo por haber sido la amanuense del *Cántico Espiritual*, total o parcial, de la copia caravaqueña, según atestigua el propio J. de la Cruz, en carta a la superiora de la comunidad,

→ Ana de san Alberto: “El librico de las Canciones de la Esposa quería que me enviase, que ya a buena razón lo tendrá sacado Madre de Dios” (junio de 1586).

Dionisio Tomás Sanchís

Francisca de la Madre de Dios, Sandoval Guerrero, OCD (1562-1645)

Sobrina de las venerables Catalina de Jesús y María de Jesús (Godínez), nació en → Beas, de Sancho Rodrigo de Sandoval Negrete y Leonor Guerrero; ingresó en Beas, donde tomó el hábito y profesó el 21.1.1578. Última de las novicias, durante el priorato de → Ana de Jesús. Fue elegida superiora en 1595. Falleció el 2.2.1645. Se conservan algunas cartas suyas en las MM. → de Salamanca y Bruselas sobre la vida de Ana de Jesús. Conoció y trató allí durante años a J. de la Cruz. Fue una de las que cantó la coplilla “Quien no sabe de penas”, al llegar a Beas el Santo, después de la huida de la cárcel. El prolongado trato con él explica que luego, durante el proceso de beatificación, aportara datos biográficos muy concretos. Son de especial interés los relativos a la composición de los escritos, en particular a las últimas estrofas del *Cántico espiritual*. Su declaración en el ordinario de Beas, el 22 de abril de 1618 (BMC 14, 167-175).

E. Pacho

Francisco Crisóstomo de la Madre de Dios, OCD (1558-1608)

Nació en → Sevilla en 1558, del matrimonio Juan Díaz de Morales y

Leonor Morales e ingresó allí mismo en los Descalzos. Fue compañero de noviciado de Nicolás Doria y Diego Evangelista en el convento de Los Remedios. Profesó el 2 de marzo de 1578, con el nombre de Francisco de la Madre de Dios. A finales de 1582 aparece como conventual en el colegio de → Salamanca, donde cursó estudios, completando los realizados probablemente antes en → Alcalá. De Salamanca pasó, a lo que parece a → Granada, donde convivió algún tiempo con J. de la Cruz, prior a la sazón de aquel convento. En 1585 está de conventual en Sevilla. Era prior de → Ubeda cuando llegó allí enfermo J. de la Cruz en septiembre de 1591, recibéndole con desagrado, a lo que parece, por resentimiento. Años antes, siendo J. de la Cruz vicario provincial, había amonestado a F. Crisóstomo y → Diego Evangelista porque se aprovechaban de sus éxitos como predicadores para justificar ausencias de la comunidad. En 1586 J. de la Cruz, también en calidad de vicario provincial, tuvo intención de trasladar a F. Crisóstomo desde → Granada a Almodóvar del Campo. Se conoce el borrador de la patente, pero no se sabe si tuvo efecto (*RevEsp* 38, 1979, 427-430).

F. Crisóstomo ha quedado marcado en la historia por el trato inconsiderado que dispensó a J. de la Cruz durante su última enfermedad. Llegó a extremos tan ajenos a la caridad como el de destituir al enfermero, Bernardo de la Virgen, porque se esmeraba en atender al enfermo. Este, y otros religiosos, informaron de la situación al provincial, Antonio de Jesús, quien se desplazó hasta Ubeda para reparar lo que se había vuelto escándalo entre religiosos y seglares. Permaneció allí “cuatro a

seis días”, repuso al enfermero en su puesto y ordenó que se “atendiese al enfermo con toda caridad”. Regresó de nuevo para asistir a fray J. de la Cruz en sus últimos momentos.

Testigos tan calificados, como Bernardo de la Virgen, Diego de la Concepción y Bartolomé de san Basilio, coinciden en denunciar el comportamiento de F. Crisóstomo (BMC 14, 127; 23, 74; también Quiroga, *Historia*, V, p. 475) a quien el último describe “como prior poco prudente en el gobierno” (BMC 23, 395). No estaba ya en → Ubeda cuando, en septiembre de 1592, se realizó la primera exhumación del cuerpo de J. de la Cruz. Asistió al Capítulo provincial celebrado en → Guadalcazar (Córdoba) en septiembre de 1592, como prior de Andújar (Jaén), comunidad perteneciente a la provincia de Andalucía la Baja-Portugal. En este Capítulo fue elegido 4º definidor provincial y socio al Capítulo general (que se celebró en Cremona el 12 de mayo de 1593), al que, efectivamente, asistió (*MteCarm* 95, 1987, 557). En 1596 aparece como conventual en Evora (Portugal); asiste luego al Capítulo provincial, celebrado en Los Remedios de Sevilla, el 19 de octubre de 1599, y es elegido 4º definidor provincial. Es de justicia recordar que, años más tarde, reconoció su culpa y manifestó su pesar por el comportamiento usado con J. de la Cruz. Su conversión fue tan sincera que se volvió pregonero entusiasta de las virtudes del Santo y celoso guardián de sus reliquias (Quiroga, *Historia*, V, p. 492; Alonso, *Vida*, p. 553).

Un episodio desconcertante de los últimos años de su vida se refiere a la pretensión de pasar (con algunos compañeros) a los Calzados, pero mante-

niendo el hábito de descalzo y otros privilegios. Consiguió breve pontificio para ello (1604), pero no prosperó su propósito ante la oposición del general de la Descalcez, Francisco de la Madre de Dios (SJC 13, 1997, 237-152). Pasó los últimos años en el convento del Santo Angel de Sevilla. Le sorprendió la muerte en el pueblo de La Algaba (Sevilla) el 24 de noviembre de 1608. Sus restos fueron trasladados al convento del Santo Angel de Sevilla.

BIBL. — FLORENCIO DEL NIÑO JESÚS, “La muerte que tuvo aquel prior de Úbeda que tanto mortificó a san Juan de la Cruz”, en *Mensajero de Santa Teresa* 10 (1935) 330-333; FORTUNATO ANTOLÍN, “Francisco Crisóstomo, prior de Úbeda en 1591. Documentación vaticana sorprendente”, en SJC 13 (1997) 137-152; GABRIEL BELTRÁN, “El último prior de san Juan de la Cruz”, en SJC 14/21 (1998) 107-113.

Eulogio Pacho

Francisco de Jesús María, OCD (1554-1625)

Nació en Ubeda y profesó en → La Fuensanta, habiéndole dado el hábito J. de la Cruz, según él mismo asegura (BMC 23, 282). De hecho, el Santo firma en → Baeza (con fecha del 8 de marzo de 1587), como vicario provincial, facultades para que la comunidad de La Fuensanta pueda disponer de los bienes que fray Francisco de Jesús María ha hecho al dicho convento (BMC 13, 302-303). Por esos años (1587-1588) éste residía en aquel convento. Desde allí se ofreció para ir “a la jornada de Inglaterra” (armada invencible), pero no se le concedió licencia, siendo destinado a Mataró. Trabajó incansable en Barcelona durante la peste de 1589-1590. En 1592 pasó a Tortosa, pero volvió pronto a la provincia de Andalucía, trabajando

de nuevo con los apestados de Málaga en 1601. Pasó en 1602 a la comunidad de Ubeda, desde donde escribió una extensa relación (12 de abril de 1602) sobre la misma (MHCT 8, doc. 85). Falleció en Jaén en 1625, a los 71 de edad y 39 de profesión. Declaró en el proceso ordinario de Ubeda, el 20 de junio de 1617, siendo conventual de Ecija (BMC 14, 81-82; 23, 282-283). No debe confundirse con otro religioso del mismo nombre, relacionado también con el Santo (cf. BMC 14,392)

E. Pacho

Francisco de la Concepción, Espinel, OCD (1504-1579)

Nació en Perpignan; fue rector de Alcalá (1567) antes de abrazar el Carmelo Teresiano. Tomó parte en la fundación del Colegio descalzo de → Alcalá (1571), fue luego el segundo prior de → Mancera (1572-1575), después de La Roda (1575) y de → La Peñuela (1577). Participó en la reunión de Almodóvar de 1578 y ayudó luego, al año siguiente, a J. de la Cruz en la fundación del Colegio de → Baeza. Volvió a La Peñuela, donde enfermó y murió en 1579/80 (ct. S. Teresa del 15.1.1580). Se conservan varias cartas suyas en las MM. de → Sevilla.

Francisco de la Cruz, OCD

Hijo de Luis Jurado de Jódar y Juana Barragán; no es fácil distinguirlo, dadas las pocas noticias ciertas, de Francisco de Jesús, que renovó a los seis años su profesión, por escrúpulos, en → Baeza en 1588. Declaró en el proceso apostólico de → Málaga, los días 9, 11-13 de octubre de 1627 (BMC 24,

541-549). Trató y conoció al Santo en diversos lugares y estuvo presente a su muerte. No residía ya en → Ubeda cuando se llevó a cabo la traslación del cuerpo de J. de la Cruz (ib. p. 547).

Francisco de los Apóstoles, OCD

Hermano lego, enviado por el visitador Pedro Fernández al convento de → Avila, donde sirvió de portero, conviviendo allí un año y ocho meses con J. de la Cruz, según su propia declaración (ms. 3537 BNM, f. 281). Al parecer, fue detenido y conducido, con J. de la Cruz, por el Alonso Valdemoro, OCarm, a → Medina en 1576.

Francisco de san Hilarión, OCD

Nació en Linares, recibió el hábito del Santo en Mancha Real, siendo J. de la Cruz vicario provincial; luego convivió con él allí, y en → La Peñuela, los últimos meses. Por eso es buen testigo para esa etapa; su testimonio sobre la *Llama* suele darse como fundamental para la segunda redacción o revisión de la obra. Pasó de La Peñuela a → Baeza al mismo tiempo que el Santo salía para → Ubeda. Declaró en el proceso ordinario de Ubeda el 29 de mayo de 1617 (BMC 14, 111-116 y 23, 249-256) asegurando que conoció al santo “de 32 años a esta parte, poco más o menos”.

Francisco de san José, OCD

Mencionado por el Santo en la licencia que concede el 8 de marzo de 1587 al convento de → La Fuensanta

para que pueda disponer de “las mandas que el dicho fray Francisco hiciera” (BMC 13, 303).

Francisco García

Nació en Iste (obispado de Cartagena) en 1557, del matrimonio Francisco García y María Gómez (BMC 25, 276). Ingresó en la Orden como hermano lego, al parecer en → Caravaca. Abandonó la vida religiosa después de 19 años, contrayendo matrimonio en Ubeda, donde residía anteriormente, con Catalina de Magaña, ejerciendo como oficial de carnicería. Declaró en el proceso ordinario de → Ubeda el 17 de marzo de 1617 (BMC 23, 186-189) y más tarde en el apostólico de la misma ciudad, el 19 de diciembre de 1627 (BMC 25, 276-283). Según sus declaraciones conoció al Santo en → Madrid, durante un viaje desde Caravaca. Destinado más tarde a Ubeda (BMC 23, 186), lo encontró allí enfermo, visitándolo “muy de ordinario”. Estaba al lado de su lecho cuando comenzó la agonía “hasta que el reloj comenzó a dar las doce ... Y entonces este testigo se salió de la celda y se fue aprisa a tañer la campana de maitines ... Y estándole tañendo, llegó a este testigo un religioso ... y le dijo que en acabando de tocar a maitines, doblase a muerto por el Santo” (BMC 23, 187-188).

E. Pacho

Fruición → Escatología

Fuego

Incluido entre los cuatro elementos naturales (CB 4,2), J. de la Cruz, siguiendo la tradición filosófica en que

se formó, considera al fuego como el fundamental, porque “concorre con todos para la animación y conservación de ellos”. Lo mismo que el → agua y el → aire, le sirve de base para numerosas aplicaciones espirituales a través del simbolismo. Las propiedades naturales del fuego –calentar, purificar, quemar e iluminar– son referentes importantes para adoctrinar en las vías del espíritu. Las aplicaciones más importantes en la pluma sanjuanista son las siguientes.

1. EL FUEGO Y EL APETITO. Asentado que los apetitos, dejados a su brío natural, “privan del espíritu de Dios” (S 1,6,1) y cansan, fatigan y ensucian al alma, lo ilustra J. de la Cruz con una serie de comparaciones muy plásticas: “Son como unos hijuelos inquietos y mal contentos” (ib. n. 6), concluyendo con esta especie de aforismo: “Comúnmente dicen que el apetito es como el fuego, que, echándole leña, crece y luego la consume” (ib.).

Si se tiene en cuenta la importancia decisiva de los → apetitos en la síntesis sanjuanista, es fácil comprender el alcance de la asimilación de los mismos al fuego. Siguiendo esa línea comparativa llega a sostener que el apetito es peor que el fuego en los efectos negativos o destructivos: “Y aun el apetito es peor en esta parte, porque el fuego, acabándose la leña, descrece; mas el apetito no descrece en aquello que se aumentó cuando se puso por obra, aunque se acabe la materia, sino que en lugar de descrecer, como el fuego cuando se le acaba la suya, él desfallece en fatiga, porque queda crecida el hambre y disminuido el manjar” (S 1,6,7).

En complacer a los apetitos “crece el fuego de la angustia y del tormento”, porque son como las espinas, que “hie-

ren y lastiman y asen y dejan dolor” (S 1,7,1). La asimilación de los apetitos al fuego recibe un sentido casi contrario cuando J. de la Cruz trata de la purificación. La relación entre fuego y apetitos es entonces a la inversa, ya que es precisamente el fuego de la contemplación la que purifica los apetitos y consume sus efectos perniciosos.

Esa correlación de alcance mucho mayor es la plasmada en el simbolismo tradicional del “fuego y del madero”.

2. EL FUEGO Y EL LEÑO. El símbolo de viejo abolengo en la tradición espiritual adquiere puesto de primer orden en la síntesis sanjuanista. El Santo prefiere la fórmula “fuego y madero”, frente a la del “hierro y el fuego”. Propuesto el itinerario de la perfección como proceso de conversión del “hombre viejo en nuevo”, o transformación de sensual en espiritual a través de una catarsis total, está permanentemente representado en la figura del leño o madero transformado por el fuego en ascua y llama.

Es el símbolo básico que enlaza entre sí literaria y doctrinalmente todas las obras de J. de la Cruz, especialmente la *Noche oscura* y la *Llama de amor viva*. El leño encendido y purgado de humedad y maleza corresponde al proceso purificativo (S-N), el madero vuelto llama representa la unión transformante (CE-LI). Así se explica que el símil ígneo aparezca tan pronto como el Santo adelanta su proyecto espiritual centrado en la depuración espiritual: “Para llegar a la divina unión el alma ha de carecer de todos los apetitos, por mínimos que sean” (S 1,11, tit.). La afirmación del Santo a este propósito es perentoria: “Si no se acaban todos de quitar, no se acaba de llegar. Porque así como el madero no se transforma en el fuego

por un solo grado de calor que falte en su disposición, así no se transformará el alma en Dios por una imperfección que tenga, aunque sea menos que apetito voluntario” (S 1,11,6).

Esta primera comparecencia del símbolo permanece como referencia permanente a lo largo y ancho de los escritos sanjuanistas. Como de costumbre, el Santo apela a la filosofía para fundamentar la clave de la aplicación al ámbito espiritual: lo que sucede en la naturaleza puede trasladarse figurativamente al espíritu. El razonamiento del autor se desarrolla así: “Según regla de filosofía, todos los medios han de ser proporcionados al fin”. Así lo ilustran algunos ejemplos; el más claro es el del fuego: “Hase de juntar y unir el fuego en el madero. Es necesario que el calor, que es el medio, disponga al madero primero con tantos grados de calor que tenga gran semejanza y proporción con el fuego. De donde, si quisiesen disponer al madero con otro medio que el propio, que es el calor (así como con aire, o agua, o tierra) sería imposible que el madero se pudiera unir con el fuego” (S 2,8,2).

a) *Crisol purificador*. Antes que el fuego encienda y transforme el madero en ascua y llama lo limpia de humedades y escorias. Esta función le compete al amor, “que es comparado al fuego”, en el plano del espíritu: “El fuego del amor ... a manera del fuego material, se va prendiendo en el alma en esta noche de contemplación penosa” (N 2,11,1). Tal es la idea insistentemente reiterada por J. de la Cruz y expresada en términos parecidos a éstos: “Por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta en la menor parte para la divina

unión de perfección de amor, si Dios no toma la mano y la purga en aquel fuego oscuro para ella” (N 1,3,3).

La obra depuradora del amor divino que consume el moho y orín del alma, como el fuego en los metales (N 2,6,5), permanece como referencia invariable a lo largo del proceso catártico. En realidad, éste no es otra cosa que la “purgación del fuego de la contemplación” (ib.). Insiste el Santo en que la “noticia amorosa” de Dios se comporta en el alma como “se ha el fuego en el madero para transformarle en sí” (N 2,10,1). Es tan cabal la semejanza que el autor se complace en los detalles figurativos. Lo primero que hace el fuego material, “en aplicándose al madero es comenzarle a secar, echándole la humedad fuera y haciéndole llorar el agua que en sí tiene; luego le va poniendo negro, oscuro y feo, y aun de mal olor, y yéndole secando poco a poco, le va sacando a luz y echando afuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios al fuego; y, finalmente, comenzándole a inflamar por de fuera y calentarle, viene a trasformarle en sí y ponerle tan hermoso como el mismo fuego” (N 2,10,1). Prosigue el texto con la aplicación espiritual correspondiente, después de enlazar con estas palabras: “A este mismo modo, pues, hebemos de filosofar acerca de este divino fuego de amor de contemplación” (ib. n. 2, es obligada la lectura de todo este cap. 10 y de LIB 1,19.25).

En estos textos queda bien establecida la correlación de los efectos del fuego natural con las etapas del proceso espiritual. Sin que exista solución de continuidad la acción purificadora va volviéndose, poco a poco y de modo casi insensible, iluminante e inflamante

(N 2,12,1): “A los principios que comienza esta purgación espiritual, todo se le va a este divino fuego más en enjugar y disponer la madera del alma que en calentarla; pero ya andando el tiempo, cuando ya este fuego va calentando el alma, muy de ordinario siente esta inflamación y calor de amor” (N 2,12,5).

A medida que crece el fuego de la “mística y amorosa teología ... la voluntad se afervora maravillosamente, ardiendo en ella, sin ella hacerse nada, este divino fuego de amor en vivas llamas, de manera que ya al alma le parece él vivo fuego por causa de la viva inteligencia que se le da” (ib.). El leño se ha transformado en llama.

b) *Llama que consume y no da pena*. Así se define en *Cántico y Llama* la vertiente transformante del amor-fuego. Para comprender este proceso hay que recordar con el Santo que “en el amamante el amor es llama que arde con apetito de arder más, según hace la llama del fuego natural” (CB 13,12). Se trata de aprovechar todo aquello que contribuye a que la llama se avive y mantenga. De ahí que, “como suelen echar agua en la fragua para que se encienda y afervore más el fuego, así el Señor suele hacer con algunas de estas almas que andan con calmas de amor” (CB 11,1).

El estado del leño cuando ya el fuego lo ha convertido en llama le sirve al Santo para establecer magníficas comparaciones entre la situación del alma durante el proceso catártico y cuando ya ha llegado a la → unión transformante. El mismo fuego y llama que en el primer estadio eran “detractivos y argüidores” se vuelven pacíficos y deleitables. Cuando el alma está ya “tan transformada y conforme con Dios, como el car-

bón lo está con el fuego, sin aquel humear y responder que hacía antes que lo estuviese, y sin la oscuridad y accidentes propios que tenía antes que del todo entrase el fuego en él. Las cuales propiedades de oscuridad, humear y responder, ordinariamente tiene el alma con alguna pena y fatiga acerca del amor de Dios, hasta que llegue a tal grado de perfección de amor, que posea el fuego de amor llena y cumplida y suavemente, sin pena de humo y de pasiones y accidentes naturales, pero transformada en llama suave, que la consumió acerca de todo eso y la mudó en Dios, en que sus movimientos y acciones son ya divinas” (CA 38,11).

Aquí enlaza poética y doctrinalmente la *Llama de amor viva*. No hace al caso insistir en su temática, todo ella centrada en el simbolismo del fuego convertido en → llama. Hay que situarse en la declaración prologal para captar el sentido de las numerosas variaciones del símbolo central: “Bien así como, aunque habiendo entrado el fuego en el madero, le tenga transformado en sí y está ya unido con él, todavía, afervorándose más el fuego y dando más tiempo en él, se pone mucho más candente e inflamado, hasta centellear fuego de sí y llamear” (pról. 3). Es lo que sucede con el alma transformada, que siempre puede “calificarse y substanciarse mucho más en el amor” (ib.). Ese llamear y centellear del amor divino en el alma es lo que describe maravillosamente la *Llama*.

El aspecto más importante y destacado en relación al tema simbólico del fuego es la identificación de la “llama” con el → Espíritu Santo (LIB 1,3.9.19; 2,3, etc.), que “como fuego arde en el alma y echa llama ... y aquella llama, cada vez que llamea, baña al alma en

gloria y la refresca en temple de vida divina” (LIB 1,3). Esa llama interior del Espíritu Santo es la que apareció exteriormente sobre los Apóstoles, representando y significando la luz interior que les inundaba (N 2,20,4; CB 14-15,10; LIB 2,3). A esa llama-Espíritu Santo se atribuyen todos los efectos del llamear: las heridas de amor, el → cauterio (2,2), las llagas regaladas, la → transverberación (2,9), las lámparas de fuego con sus resplandores (3,1-8), etc.

Puede sintetizarse todo el estado del alma vuelta llama en esta operación del Espíritu Santo, que se manifiesta en el llamear mediante actos interiores, que son “inflamaciones de amor en que unida la voluntad del alma, ama subidísimamente, hecha un amor con aquella llama ... La diferencia que hay entre el hábito y el acto, hay entre la transformación de amor y la llama de amor, que es la que hay entre el madero inflamado y la llama de él: que la llama es efecto del fuego que allí está” (LIB 1,3).

Es claro que el símbolo del fuego conecta directamente con el de la noche oscura en cuanto proceso de catarsis, y que indirectamente lo prolonga en sus efectos. Forman en conjunto una cadena que enlaza y armoniza perfectamente todo el pensamiento sanjuanista. Considerado aisladamente, el del fuego es acaso el símbolo más comprensivo de todos los desarrollados por J. de la Cruz en sus escritos. → *Aire, ascua, centella, crisol, llama*.

Eulogio Pacho

Fuensanta, Nuestra Señora de la

Provincia y diócesis de Jaén. A unos 12 km. del → Calvario y 20 de → Beas,

en el distrito de Villanueva del Arzobispo (Jaén) se halla el santuario mariano de Nuestra Señora de “La Fuensanta”, del que se hicieron cargo varios religiosos del Calvario, abriendo un pequeño convento en marzo de 1583, mientras J. de la Cruz era prior en Los Mártires de Granada. Durante algún tiempo fue una comunidad filial del Calvario. En La Fuensanta residió y trabajó intensamente el hermano → Juan de san Alberto. También residió allí algún tiempo el padre → Angel de san Gabriel, el antiguo maestro de novicios en → Pástrana. Desde 1585, cuando J. de la Cruz comienza su oficio de vicario provincial, visitará repetidas veces esta comunidad. En alguna ocasión coincidió allí con → Juan de Vera, escultor, a quien el Santo trató en Baeza y a quien encargó trabajos para esta fundación (BMC 14, 31). Aún hoy quedan restos de la antigua morada de los Descalzos.

BIBL. — HF 595, 666,685; Peregr XIII, 193; HCD 5, 273; *MteCarm* 106 (1998) 32-35; CARLOS MARÍA LÓPEZ FE, *Caminos andaluces de san Juan de la Cruz*, Sevilla 1991, p. 31-39.

E. Pacho

‘Fuente, la’

San Juan de la Cruz elabora en dos ocasiones el símbolo de la fuente, con el que remite al lector a algunos de los momentos culminantes de su experiencia mística unitiva. Tanto en el “Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe” (que tiene por estribillo el célebre verso “Qué bien sé yo la fonte que mana y corre / aunque es de noche”) como en la lira 11 del *Cántico espiritual* (CA 11, CB 12) (“¡Oh cristalina fuente / si en esos tus semblantes plateados / formases de repente / los ojos

deseados / que tengo en mis entrañas dibujados!”) el poeta celebra sus enigmáticas fuentes haciendo gala de una notable originalidad literaria.

El Santo reelabora un símbolo de larga y prestigiosa estirpe. La universalidad del → agua como metáfora espiritual es evidente, desde la Biblia (Jn 4,14) hasta la tradición alquímica. Incluso la fuente, “símbolo inmemorial de vida eterna”, como lo llama María Rosa Lida, tiene sobretonos simbólicos desde antiguo. Xavier Picaza nos recuerda la importancia que tuvo esta *fons divinitatis* para los neoplatónicos, mientras que J. E. Cirlot la asocia con el centro místico del alma: con las honduras del Ser que se deben explorar en secreto y en oscuridad. “Fuente sellada” llama a la Sulamita el Esposo de los *Cantares* (4,12), y todavía en las canciones sefardíes medievales la fuente era símbolo de fecundidad y de boda. Pero el origen específico del símil sanjuanista ha sido muy difícil de trazar para los estudiosos. No le parecen bíblicos a David Rubio, quien asegura que ninguna de las 56 metáforas de la “fuente” de la Vulgata ni las numerosas metáforas del mismo objeto de la mística occidental pueden en modo alguno relacionarse con el intrincado símbolo de la fuente sanjuanística.

I. Poema de la “Fonte”

La fuente del “Cantar del alma” evoca en un primer plano la inaprehensible esencia divina que, sin embargo, se intuye en la noche de la vida terrenal. El recuerdo martilleante de estas tinieblas nocturnas sirve de estribillo al poema: el emisor de los versos celebra su misteriosa fuente “aunque es de noche”.

Asegura, sin embargo, que conoce bien esta secreta “fonte que mana y corre”, y la obsesiva repetición de su gozoso y afirmativo conocimiento experiencial en las primeras ocho estrofas del poema persuaden al lector de que el poeta registró su “saber” no sólo por fe sino gracias a la merced más alta de la experiencia mística transformante. Como la *teopoiesis* y la certeza cognoscitiva que con ella se adquiere es intransferible, porque supera la limitada razón humana, el protagonista poético aborda su fuente infinita con la afasia característica de los místicos auténticos. Así, nos sugiere que su escondida fuente no tiene origen conocido, aunque todo origen viene de ella; que su belleza es inexplicable y su infinitud no toca fondo; que su luz es inmarcesible y su corriente de una omnipotencia abismal. El poema está pues dedicado a la celebración del misterio puro –e inaccesible por vía racional– de la Esencia Divina. En las últimas tres estrofas el poeta intenta, sin embargo, explicitar el significado secreto de la fuente. Los versos aleccionadores cristianizan de súbito el poema e ilustran doctrinalmente al lector devoto, pero desde el punto de vista puramente poético constituyen un final anticlimático para el arcano sobrecogedor que había logrado mantener el Santo en su “Cantar”. (El maestro de almas que hay en J. de la Cruz parecería aquí poner oídos sordos a la célebre lección poética del marinero del antiguo romance: “yo no digo mi canción sino a quien conmigo va”.) Y Juan termina por ofrecer generosamente al lector las claves de su fuente simbólica: se trata de un símil de la Eucaristía, pan de vida que oculta a Cristo redentor, fuente de alimento incesante para las criaturas sumidas en la nocturnidad de la vida

material. El Santo termina por sugerirnos, sin embargo, que justamente este pan sagrado lo devuelve a la “viva fuente” que desea con nostalgia de iniciado y de conocedor auténtico de los misterios trascendentes e infinitos de Dios.

II. En el *Cántico espiritual*

La fuente del *Cántico*, ante la que la → Esposa detiene de súbito su ansioso peregrinar en busca del Amado, es mucho más compleja. Debe ser de noche, como en el poema anterior, porque la alfaguara sólo puede adquirir sus “semblantes plateados” cuando la iridescencia lunar o estelar ilumina su agua oscurecida. Al mirarse en el azogue de la fuente –mirarse en un espejo es preguntarse por la propia identidad– la enamorada se enfrenta con la sorpresa de que ha perdido su yo. La amada descubre que no tiene rostro, ni identidad, ni bulto corpóreo, porque lo que le devuelve la alfaguara son unos ojos ajenos. Estos ojos son simultáneamente del Amado y de ella, ya que donde están grabados es en las propias entrañas de la protagonista, que los proyecta sobre las aguas.

La “cristalina fuente” es el espacio de la propia identidad de la Esposa, que sirve de espejo pulido –de superficie espiritualmente purificada– al Amado. El ansioso “¿adónde te escondiste, Amado?” con el que la enamorada inicia el *Cántico* se comienza a contestar aquí: el Amado estaba todo el tiempo escondido en ella misma. Ella es, literalmente, la *fons signatus* que mereciera como requiebro la Sulamita (Cant 4,12). San Juan, al celebrar la transformación de la amada en el Amado, subvierte el mito de Narciso, que se mira en la fuente y se

enamora de sí mismo. Aquí la protagonista se enamora de sí misma y su amor no es ya culpable ni infértil porque está en proceso de transformación en lo que más ama.

III. Antecedentes literarios

La filiación literaria de este jubiloso “narcisismo” poético de san Juan es particularmente elusiva. Ludwig Pfandl asocia la fuente del *Cántico* con la fuente *della prova dei leali amanti* del libro de caballerías *Platir*, mientras que Dámaso Alonso favorece la influencia de la Égloga I de Garcilaso por conducto de la divinización de Sebastián de Córdoba. María Rosa Lida argumenta no sólo en antecedente del *Platir*, sino el del *Primaleón*. En estos relatos, como en la *Arcadia* de Sannazaro y aún en un epigrama de Paulo el Silencioso, la fuente refleja un rostro ajeno: el de la persona amada. Cristóbal Cuevas, por su parte, añade el ejemplo adicional de la *Historia del Abencerraje*. Todos estos antecedentes greco-latinos y europeos del símil, al reflejar el rostro adorado que sustituye al propio, proclaman calladamente la fusión de identidades de los enamorados, el gran milagro unitivo del amor que cantaron los *dolce stil novistas* en Italia y con el que el mismo Petrarca se adelantó a San Juan: “l’amante nell’ amato si trasform[a]” (*Triunfus cupidinis*, III, 151,162).

Pero el misterio esencial del símbolo sanjuanista queda incólume: su fuente refleja unos ojos, no un rostro. Este último enigma se devela mejor desde contextos literarios semíticos. La Sulamita del epitalamio bíblico no sólo era “fuente sellada” sino que tenía los ojos como “los estanques de Ezequiel (Cant

7,4). La fuente que refleja únicamente unos “ojos” podría estar relacionada con el vocablo hebreo *‘ayin*, que significa tanto “ojo” como “fuente” y “aspecto”. Acaso por eso mismo ninguno de los protagonistas ve reflejado su rostro o “aspecto” en la fuente: posiblemente ambos comparten no sólo los mismos ojos sino el mismo rostro, ya sin facciones separadoras, que se funde en uno –y por eso se torna invisible– en los “semblantes plateados” de la alfaguara.

El misticismo islámico provee claves aún más fecundas y más precisas para la lira en cuestión. Numerosos poetas y tratadistas sufíes como Ibn ‘Arabi de Murcia (s. XIII) y Suhrawardi (s. XII) detienen súbitamente su itinerario místico ante una simbólica fuente autónoma. Ese trata de la fuente de la certeza mística, que el anónimo autor del *Libro de la certeza* denomina como “ojo de la certeza” (*‘aynu’ l-yaqin*). La fuente es tenebrosa porque se descubre precisamente de noche (se trata de la noche purgativa de los sentidos), pero es paradójicamente rutilante, porque en ella se comienza a contemplar la iluminación divina en lo hondo del ser. El peregrino místico, como sucede en el caso específico de Naym ad-din al-Kubra (siglo XIII), se asoma en este momento supremo a la fuente iniciática y ve reflejados precisamente el doble círculo de luz de unos ojos, que simbolizan la morada final del camino del alma hacia Dios. Sabastari (s. XIV) explica que ve los ojos simbólicos de Su Amado –que a la vez corresponden a los suyos propios– reflejados en el agua de la fuente, porque le sería imposible ver su luz deslumbrante de manera directa. Todo ello evoca poderosamente la escena de la fuente san-

juanística, que resulta misteriosa en el *Cántico* pero no así en el contexto de la literatura mística musulmana, por la sencilla razón de que en árabe la palabra 'ayn , como su contrapartida hebrea 'ayin , significa simultáneamente “ojo” y “fuente”.

Pero la raíz tríltera árabe también incluye la noción de “identidad” y de “lo mismo”. Los sufíes llevaron el contenido semántico de su vocablo a una esperable traducción poética, que fue tan profunda como constante en su literatura contemplativa. La raíz árabe 'ayn establece pues una equivalencia automática entre la *fuentes*, los *ojos* y la *identidad*, que resulta inescapable al conocedor de esta lengua y de esta tradición semítica, pero excéntrica a un occidental que desconozca los términos lingüísticos que la raíz emparenta. Muy en consonancia con este campo semántico, en armoniosa equivalencia, san Juan pide al lector que entienda que la fuente que le devuelve a la amante los ojos del Amado simboliza la transformación total del uno en el Otro.

La fuente del *Cántico* implica pues una mirada “autocontemplativa” en la que Dios se revela a Sí mismo en el alma purificada –espejo cristalino y pulido– del místico. La amada del *Cántico* contempla unos ojos en la fuente: están simultáneamente allí y en sus entrañas; ella los mira y ellos la miran desde las aguas y no es posible establecer diferencia entre ambas miradas que se auto-contemplan. El Santo ha logrado explicitar la perfecta unión mística del *unus-ambo* en su alfaguara plateada, que resulta por cierto mucho más compleja en su red de posibles apoyos literarios que la “fuente que mana y corre” de su “Cantar del alma que se huelga de

conocer a Dios por fe”. → *Eucaristía, manantial*.

BIBL. — DÁMASO ALONSO, *La poesía de san Juan de la Cruz. Desde esta ladera*, Aguilar, Madrid, 1966; J. E. CIRLOT, *Saint John of the Cross. Poems*. Grant & Cutler Ltd./Tamesis Books Ltd., London, 1975; CRISTÓBAL CUEVAS, “Estudio literario”, en el vol. *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1991, 125-201; MARÍA ROSA LIDA, “Transmisión y recreación de temas grecolatinos en la poesía lírica española”, en RFH I (1939) 20-63; LUCE LÓPEZ-BARALT, *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Trotta, Madrid, 1998; LUDWIG PFANDL, *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*, Barcelona, 1933; DAVID RUBIO, “La fonte”, La Habana, 1946, 12-21.

Luce López-Baralt

Fuentes. Antecedentes

El de las fuentes en que bebió JC es uno de los problemas más tentadores y socorridos; por ello uno de los de bibliografía más abundante. Si se sumasen todos los escritos señalados como fuentes del pensamiento y de la expresión sanjuanista se formaría una biblioteca muy nutrida. Probablemente ninguna de su época contaba con tantos títulos. De dar fe a todos los estudios que han propuesto fuentes más o menos directas del sanjuanismo, las lecturas del Santo no habrían olvidado obra alguna importante desde Homero y Aristóteles hasta su tiempo.

Es palpable y notorio el abuso frecuente del término fuente. No pocas de las apuntadas en el caso de JC tendrían que considerarse antecedentes o semejanzas. No apuntan a otra cosa que a expresiones del patrimonio cultural acumulado en Occidente hasta mediados del siglo XVI y asimilado por nuestro autor. Su apertura al mundo ambiental

de la cultura queda atestiguada por la incorporación a su ideario de la teoría copernicana y los descubrimientos geográficos de su época.

Los escritos sanjuanistas revelan amplios conocimientos, abundantes lecturas. Son, en cambio, singularmente parcos en citas y referencias a escritos anteriores y contemporáneos. De estos últimos sólo menciona explícitamente a santa Teresa, cuyos escritos leyó todavía manuscritos y aprobó para la publicación (CB 13, 15).

Es evidente que pueden localizarse fuentes concretas, incluso directas, al margen de indicaciones nominales por parte de un autor. En tiempo de JC y especialmente en la época inmediata posterior se instaló de manera sorprendente el “hurto piadoso”, el saqueo de escritos ajenos, sin declarar su procedencia y por el principio abusivo de que lo bien escrito pertenece a todos. El propio JC fue víctima frecuente de semejante procedimiento, con casos tan clamorosos como los de → Juan Bretón y Jorge Serrano. Lo corriente entre los autores espirituales anteriores y contemporáneos de JC era parapetarse tras la autoridad de los “santos y doctores” de la época patristica y del Medioevo. Era el recurso socorrido a las “autoridades”.

Si en algo se aleja el Santo de la praxis imperante es precisamente por su parquedad a la hora de apoyarse en grandes nombres del pasado o de su tiempo. Los mencionados nominalmente son los siguientes, por orden cronológico: Aristóteles (S 2,8,6; 2,14,13 o el Filósofo (N 1,4,2; 2,5,3; 2,8,2; 2,16,4; CA 38,10), → san Agustín (S 1,5,1; N 1,12,5; 2,19,4; CB 1,6; 4,1; 5,1); → el Pseudo Dionisio Areopagita, → san Gregorio,

→ Boecio, san Bernardo, → san Francisco y → santo Tomás

Poco es lo que puede asentarse en nómina tan reducida. No deben olvidarse además algunas peculiaridades de la misma. Acude JC a nombres tan destacados, no para copiar textos importantes o sintetizar doctrinas especiales de los mismos. Fuera de un par de casos, todo se reduce a repetir lugares convertidos en tópicos conocidos de todo el mundo culto por su incorporación a la filosofía y a la teología a partir del Medioevo. Se pasaban de autor en autor sin necesidad de recurrir a la fuente original. Muchas de las frases estereotipadas las escuchó, sin duda, JC en las aulas de Salamanca y se topó con ellas en muchas lecturas o las repitió a lo largo de su vida religiosa en la liturgia.

La presencia de Aristóteles, san Agustín, el Areopagita y santo Tomás va más allá de lo que pueden encerrar las frases tópicas repetidas en diversos lugares por JC. El aristotelismo asumido por la tomista, impregna toda la obra sanjuanista. Algo similar cabe decir de su mística con respecto a los llamados escritos dionisianos y al platonismo en ellos reflejado. La cita de Boecio es la que se reduce a repetir la teoría transmitida por éste de las cuatro pasiones del alma de procedencia aristotélica y afianzada por el escolasticismo. Las dos comparencias de san Francisco de Asís en las páginas sanjuanistas (CB,14-15,5; LI 2,13) son de alcance muy limitado y proceden, a lo que parece, de la *Leyenda aurea*, de la liturgia o del *Flos sanctorum*.

En el ámbito específico de la espiritualidad, ofrecen mayor importancia para el sanjuanismo san Agustín y san

Gregorio. Es sabido que las menciones explícitas del primero remiten a textos apócrifos de neto sabor agustiniano, pero la presencia del Hiponense en el pensamiento de JC es bastante más consistente que ese puñado de citas, si bien anda dispersa y como diluida. Algunos autores modernos han señalado como dependencia de san Agustín lo que enseña JC sobre la memoria (S 3) y sobre la capacidad del amor para igualar a los semejantes (S 1,4).

Entre los Santos Padres, san Gregorio parece ser el más leído y explotado por JC. Al breve texto repetido sobre la acción interior del Espíritu Santo en los Apóstoles el día de Pentecostés, y a otras dos breves referencias sobre el merecimiento por la fe y la fuerza del deseo para poseer a Dios (S 3, 31,8; LI 2,3), hay que añadir otras deudas indudables, no confesadas explícitamente, pero fáciles de descubrir. Ponen en pista frases como estas: “Se lee de san Benito que en una visión espiritual vio todo el mundo” (S 2,24,1). Donde JC lo leyó fue en los *Diálogos* de san Gregorio (lib.2, cap. 35) o en santo Tomás de Aquino (*Quodlibetum* 1,1, a ad primum), que comenta dicha visión, según recuerda a continuación el propio JC (S 2, 24,1). Aunque pudo leer en *Vitae Patrum*, lo que dice de la vida eremítica atribuida a san Benito, a otro anacoreta por nombre san Simón (S 3,42,2), no se excluye la procedencia de los *Diálogos* gregorianos o del Breviario.

La lectura de san Gregorio no se limitó a los *Diálogos*. Las explicaciones sobre el rapto y el susurro místico (CB 14-15) siguen muy de cerca el texto del *Comentario a Job*, vulgarmente conocido como libro de los *Morales de san Gregorio*. No es el único punto en que

resuena el eco de la misma obra. que gozó de extraordinaria difusión en los ambientes espirituales españoles, especialmente después de su traducción al castellano (1527). En el marco del Carmelitano Teresiano es testigo excepcional la propia Fundadora..

La mención explícita de san Bernardo (N 2,18,5) no implica dependencia real de JC. Va emparentada con la de santo Tomás a la hora de explicar los diez grados de la escala de amor (N 1,19-20). Se trata del fragmento sanjuanista más extenso, reproduciendo casi a la letra un texto ajeno. No es ni de san Bernardo ni de santo Tomás, sino del apócrifo conocido como *De decem gradibus amoris secundum Bernardum o De Dilectione Dei et proximi*, editado entre los opúsculos del Doctor Angélico (ed. 1571, opúsculo 63). Otro apócrifo tomista, conocido por el título *De beatitudine*, tuvo singular acogida por JC. No dudó de la autenticidad tomista de estos escritos y los leyó y releyó detenidamente, dejando huellas abundantes en los suyos. La más literal y extensa del *De beatitudine* en la *Llama* (3,78-85). Remite explícitamente al mismo en CB, al tratar de la igualdad de amor entre Dios y el alma (38.4). Entre los temas aportados por este apócrifo tomista al pensamiento sanjuanista, hay que destacar el que se refiere a la conexión entre la perfección de amor en esta vida y la bienaventuranza.

El santo Tomás auténtico está omnipresente en las obras sanjuanistas, al margen de las menciones explícitas de su nombre propio o bajo el de los “teólogos” (cf. su entrada). La filosofía, la antropología y la teología de JC están moldeadas en sus líneas generales por el sistema tomista. Son además innu-

merables los lugares en que puede detectarse la presencia del príncipe de la Escolástica, según queda ilustrado en mi edición de las obras sanjuanistas (Burgos, Ed. Monte Carmelo). Se ha discutido si JC se aparta del pensamiento tomista prefiriendo tesis de otros escolásticos, en especial del carmelita inglés Juan Baconthorp. Se trataría, en cualquier caso, de cuestiones puntuales.

Son frecuentes también las resonancias de san Buenaventura, especialmente de sus apócrifos, como el *De triplici via*, atribuido modernamente a Hugo de Balma, pero no existe referencia alguna explícita en los escritos auténticos de JC.

Cuestión delicada y debatida es su dependencia de la espiritualidad neerlandesa y alemana, en particular de Tablero, Ruusbroec, Susón y Herp. Se acepta casi pacíficamente el origen tauferiano de las tres señales propuestas para pasar de la meditación a la contemplación (S 2,13-14; N 1, 9). Es indudable la extraordinaria afinidad de JC con la mística de los autores indicados. Con quien mayor parentesco demuestra es con Ruusbroec, en el contenido general, en la expresión, en el simbolismo y en la profundidad de las descripciones de la experiencia mística. Cabría añadir la coincidencia entre ambos autores en la inspiración poética y en el comentario a los propios versos, si bien en el neerlandés esta última característica es muy restringida. Lo arduo es aquilatar dependencias doctrinales concretas de todos ellos; la lectura directa en el caso de Ruusbroec resulta más dificultosa de probar, dado el retraso con que penetraron sus escritos en España.

Último eslabón importante de la literatura espiritual anterior a JC es el de los maestros franciscanos españoles del siglo XVI, poco anteriores a él: Alonso de Madrid, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Bernabé de Palma. Son los grandes iniciadores de la mística española y bien próximos al Carmelo gracias al favor que los dispensó su gran lectora santa Teresa de Jesús. En otra línea se coloca el maestro por antonomasia san Juan de Ávila, cuyo consejo también requiriera la Santa,

Han sido numerosos e insistentes los rastreos en busca de las deudas contraídas por JC con los citados autores franciscanos. Distan mucho de acordarse las conclusiones sobre puntos concretos de dependencia sanjuanista. La proximidad temática y expresiva es innegable y hasta sorprendente en muchos puntos y en expresiones técnicas o figuradas.

Todo inclina a pensar que el autor de la *Subida del Monte Carmelo* posó sus ojos más de una vez en las páginas de los *Abecedarios* de Osuna (especialmente el tercero) y en las de la *Subida del Monte Sión* de Laredo. La coincidencia del título *Subida* se vuelve sugerente por sí misma. De lo que no cabe dudar es que JC vivió y escribió en un ambiente espiritual impregnado por la temática y el vocabulario de sus predecesores franciscanos. Difícil sustraerse a tal atmósfera de contemplación y misticismo.

La impresionante literatura dedicada a rastrear los préstamos doctrinales recibidos por JC ha olvidado, en cambio, la originalidad indiscutible del género literario adoptado por él en sus escritos. No se registran en la tradición cris-

tiana anterior autores que hayan expuesto sus enseñanzas en comentarios a poemas compuestos personalmente antes sin intención doctrinal. Existe algún caso a la inversa, como el de la mística italiana. El género prácticamente inaugurado por JC en el ámbito de la espiritualidad ha tenido pocos y mediocres imitadores. El método adoptada de comentarios o “declaraciones” a sus propias poemas plantea interesantes problemas de → hermenéutica, no siempre suficientemente tenidos en cuenta.

La investigación sobre sus posibles dependencias literarias y poéticas ha sido muy pobre hasta tiempos modernos. Fue a partir de las conocidas páginas encomiásticas de Menéndez Pelayo cuando surgió la curiosidad erudita por el tema. J. Baruzi y Crisógono de Jesús aportaron datos y sugerencias interesantes, pero sería Dámaso Alonso (1942) el gran estudioso moderno de la poesía sanjuanística. Tras sus huellas se han lanzado multitud de investigadores a rastrear reales o posibles antecedentes inspiradores de los incomparables versos de JC.

Las dos fuentes principales asentadas por D. Alonso: la poesía popular del cancionero y la culta de Gracilazo y Boscán se han demostrado firmes y documentadas. También que el contacto de JC con la poesía culta fue a través de los *contrafacta*, o de temas profanos “vueltos a lo religioso” –a lo “divino” dirá el Santo–. Él mismo lo insinúa al iniciar el comentario al poema de la *Llama*. Otras aproximaciones y paralelismos con poetas cultos y poesías populares han enriquecido las posibles lecturas

del Santo, pero muchas aportaciones no pasan de apuntar semejanzas y parentescos. Algunas son claramente insostenibles. JC no pudo leer tanta poesía como se intenta demostrar. No tuvo ni medios ni tiempo.

BIBL. – La de los autores → señalados con entrada propia, cf. en su lugar. De índole general: BENEDICTINE OF STANBRROOK ABBEY, *Medieval mystical Tradition and Saint John of the Cros*, London, 1954; J. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris-Bruges, 1966; ed. española 1987; S. BARROSO, *La “Subida del Monte Sión” y la “Subida del Monte Carmelo (Dos sendas paralelas)*, Murcia, 1970; A. RICO SECO, “Fr. Luis de Granada, maestro de san Juan de la Cruz”, en *Ciencia Tomista* 115 (1988) 211-232; M. ÁNGEL DÍEZ, *Lecturas medievales de san Juan de la Cruz*, Burgos, 1999; M. DIEGO SÁNCHEZ, “La herencia patristica de Juan de la Cruz”, en el vol. misceláneo *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Madrid, 1990, p.83-111; M. HUOT DE LONGCHAMP, “Saint Bernard au secours de Saint Jean de la Croix”, en *Collectanea Cisterciensia* 52 (1990) 307-317; M. MORALES BORRERO, “Los precedentes doctrinales y formales en la obra de san Juan de la Cruz”, en el vol misceláneo *San Juan de la Cruz, hombre, poeta y santo*, Jaén, Seminario Diocesano, 1991, p. 79-134; M. BENAVENTE BARREDA, “Influencias de la literatura clásica en las obras de san Juan de la Cruz”, en el vol. misceláneo *San Juan de la Cruz y Jaén*, Instituto de Estudios Gienneses, Jaén, 1992, p.387-399.—D. ALONSO, *La poesía de san Juan de la Cruz (Desde esta ladera)*, Madrid, 1942; E. GARCÍA SETIÉN, *Las raíces de la poesía sanjuanista y Dámaso Alonso*, Burgos, 1950; E. OROZCO DÍAZ, *Poesía y mística. Introducción a la lírica de san Juan de la Cruz*, Madrid 1959; C. CUEVAS GARCÍA, “La poesía de san Juan de la Cruz”, en vol. misc. *Introducción a la lectura de dan Juan de la Cruz*, Ávila-Salamanca 1991, p. 283-313; J. GONZÁLEZ CUENCA, “La tradición en la técnica poética de san Juan de la Cruz”, en el vol. misc. *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Ávila, I, p. 205-219; J. LUIS SÁNCHEZ LORA, *San Juan de la Cruz en la revolución copernicana*, Madrid, 1992.

E. Pacho