

# G

## **Gabriel Bautista, OCD**

Hijo de un físico al servicio de Carlos V, tomó el hábito en → Pastrana, estando allí J. de la Cruz (1571); fue enviado por el visitador Pedro Fernández al convento calzado de → Avila, donde convivió con el Santo cuando era confesor de la Encarnación (Alonso, *Vida*, I, cap. 20).

## **Gabriel de la Asunción, OCD (1544-1584)**

Primo de Ambrosio de san Pedro, y muy estimado de la Princesa de Éboli; fue el tercero en tomar el hábito en → Pastrana, donde profesó el 20.8.1580 (BMC 17,184). Luego rector del Colegio de → Alcalá, que él ayudó a fundar; sucedió en el priorato de → La Roda al padre Francisco de la Concepción (1576-1580), donde dirigió a Catalina de Cardona. Fue posteriormente prior de → Almodóvar, tomando parte en el Capítulo de aquella población en 1578, por lo que fue encarcelado. En el Capítulo de San Pablo de la Moraleja (15.11.1579), juntos Calzados y Descalzos, fue elegido 4º definidor, siendo “primitivo y prior de La Roda”. En 1580

tomó parte en la fundación de Villanueva de la Jara, acompañando a la Santa. Participó luego en el Capítulo de la Moraleja y en el de la separación de Alcalá (1581), como socio de La Roda, donde era prior → Gregorio Nacianceno. En este Capítulo fue elegido cuarto definidor, con J. de la Cruz, segundo. Participó en el Capítulo de Almodóvar de 1583, y fue elegido prior de la casa; fundó el convento de La Fuensanta (1583), cerca de Villanueva del Arzobispo (Jaén), abandonado después de su muerte, acaecida repentinamente durante un viaje en 1584. Con el Santo no tuvo otras relaciones especiales que las derivadas de sus cargos (cf. *Ref.* II, 6, 23-25, 102-114).

*E. Pacho*

## **Gabriel de la Concepción, OCarm/ OCD († 1593)**

Nació en → Ubeda de noble familia. profesó en los Calzados. Era prior de → Granada cuando pasó por allí el general → J. B. Rubeo en julio de 1566. Ingresó luego entre los Descalzos y fue fundador y prior de → La Peñuela, de la que tomó posesión el 29 de junio de 1573. En 1578 es vicario en Los Mártires

(1579-1581), antes de la llegada de J. de la Cruz. Convivieron juntos en la misma comunidad (en junio 1585). Tomó luego parte en la fundación de → Málaga (1584), donde quedó como vicario. Visitó a J. de la Cruz durante su última enfermedad y trató de aliviar sus padecimientos. Murió tras larga enfermedad en Granada el 25 de junio de 1593 (cf. *MteCarm* 100, 1992, 35-41).

*E. Pacho*

### **Gabriel de la Madre de Dios, OCD (1547-1630)**

Nació en Baeza en 1547, del matrimonio Andrés Alvarez y Francisca Ayala; profesó en → La Peñuela en 1575 como hermano lego; falleció en → Granada en febrero de 1630, a los 90 de edad y 56 de vida religiosa. Declaró en el proceso apostólico de Granada, el 22 de septiembre de 1627 (BMC 24, 495-498). Conoció al Santo en → El Calvario, viviendo allí con él y luego en Granada y Baeza. Entre los sucesos de esta última comunidad recuerda que, siendo él sacristán, el Santo presidía la procesión conventual durante la Noche Buena y preparó en la iglesia una “chocica al modo de pesebre” (BMC 24, 498).

*E. Pacho*

### **Gálvez**

Pueblo toledano al SO de la capital. Entre los Montes de Toledo y el Tajo. Muerto en → Fontiveros Gonzalo de Yepes, padre de J. de la Cruz, su madre → Catalina se vio acosada por una extrema pobreza. A la viudedad se añadió la carestía de aquellos años, en los “que no se hallaba pan por ningún dine-

ro ni qué comer, y cuando podían haber algún pan de cebada lo tenían a buena dicha”.

Catalina, pensando en el presente y en el futuro de sus hijos huérfanos, determinó dejar Fontiveros y marchar en busca de alguna solución a su menesterosidad. Alguien la aconsejó que se desplazase a tierras de Toledo con sus niños, donde tenían sus tíos ricos. Y así lo hizo. Llegó a → Torrijos, donde estaba el arcediano, tío de los niños. “No halló en él la acogida que era razón, ni tampoco quiso recibir ninguno de los niños, diciendo que eran pequeños”. Entonces se fue a Gálvez, “donde estaba un médico que era tío de los niños, persona de caridad y que hacía mucho bien a muchos”. Puesto de acuerdo con Catalina se quedó en Gálvez el hijo mayor → Francisco, pensando el médico que no tenía descendencia, dar educación y estudios a Francisco y dejarle de heredero de sus bienes. Pasado un tiempo en Gálvez, se volvió Catalina a Fontiveros. A Francisco no le fue tan bien, como se podía esperar, pues la mujer del médico no le dejaba ir a la escuela y le trataba con aspereza y desabrimiento.

Al año o así, Catalina, sospechando lo que podía pasar, se presentó de nuevo en Gálvez. Enterada por Francisco de cómo había transcurrido aquel año, y de los malos tratos recibidos, a espaldas del médico, decidió llevarse al muchacho a Fontiveros. Y así lo hizo con gran pena del médico que le prometía que todo cambiaría. El biógrafo de Francisco termina su relato galvense diciendo: “Volvióse a Fontiveros con su hijo, dejando desde entonces parientes y vanas esperanzas, y buscando a Dios que nunca la desamparó”. El pequeño

Juan, acompañó a su madre en estos viajes y estancia en Gálvez, visitando así desde entonces la tierra toledana de sus mayores.

De este viaje toledano habla únicamente, entre los antiguos, el P. → José de Velasco en su libro *Vida, virtudes y muerte del Venerable Varón Francisco de Yepes*, cap. 1: ed. nueva cuidada por Ana Díaz Medina, Junta de Castilla y León, Valladolid, p. 75-76.

José Vicente Rodríguez

### 'Gamo/s'

En el bestiario simbólico sanjuanista ocupan espacio muy limitado. Todo se reduce a una referencia cumulativa con → leones y → ciervos (CB 20). El gamo representa la concupiscencia desenfrenada. Le sirven a J. de la Cruz estos animales para figurar las acometidas de las dos potencias naturales contra la razón y contra la armonía entre el sentido y el espíritu. Los leones representan el ímpetu de la tendencia o potencia irascible, mientras los ciervos y gamos saltadores corresponden a la concupiscible o "potencia de apetecer", en la que se distinguen dos efectos: uno, de cobardía, propio de los ciervos; otro, de osadía, simbolizado en los gamos.

No está bien aclarado dónde se inspiró el Santo para llegar a la asimilación propuesta, según la cual la potencia concupiscible ejercita los efectos de osadía "cuando halla las cosas convenientes para sí, porque entonces no se encoge y acobarda, sino atrevese a apetecerlas y admitirlas con los deseos y afectos. Y en estos efectos de osadía es comparada esta potencia a los gamos, los cuales tienen tanta concupiscencia en lo que apetecen, que no

sólo a ello van corriendo, mas aun saltando", por lo cual los llama el poema saltadores (CB 20-21,6). Conjurar a los gamos equivale espiritualmente a apaciguar los deseos y apetitos inquietos que, "saltando como gamos de uno en otro", buscan satisfacer a la concupiscencia" (ib.7). Es algo necesario para llegar a la perfecta armonía interior. → *Ciervos, leones*.

Eulogio Pacho

### Gaspar de san Pedro, OCD

Nació en Granada y profesó en → Pastrana. Tomó parte en la fundación de Los Remedios de → Sevilla (1574), donde sucedió de prior (1578) al P. Antonio de Jesús. Fue luego el primer vicerrector del Colegio de → Baeza en 1579, con J. de la Cruz como rector del mismo. Pasó destinado en 1586, con → Gregorio Nazianceno, a la fundación de → Segovia. Gran predicador, tuvo el sermón en la inauguración del convento de → Lisboa en 1581.

### Gemido espiritual

Asociado a la pena o dolor, este vocablo recibe diversas acepciones en la pluma sanjuanista, siempre en el plano figurativo y en relación a la vida espiritual. Las principales son las siguientes.

a) *Gemido penoso*. Es el que corresponde a los momentos más dramáticos de la → noche oscura, cuando el alma viene a encontrarse en total abandono, sintiendo muy al vivo su miseria. A tal situación aplica J. de la Cruz lo que se dice en el Salmo 18 (5-7): "Cercáronme los gemidos de la muerte, los dolores del infierno me rodearon, en mi tribulación clamé". De tal manera se

ve el alma penetrada por la tiniebla purificadora que “se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel. Gemidos de muerte y dolores de infierno son las terribles sensaciones durante la horrenda noche del espíritu” (N 2,6 por entero).

La cosa llega a tanto, que el alma “trae en el espíritu un dolor y gemido tan profundo que le causa fuertes rugidos y bramidos espirituales, pronunciándolos a veces con la boca, y resolviéndose en lágrimas cuando hay fuerza y virtud para poderlo hacer, aunque las menos veces hay este alivio” (N 2,9,7). Sería lo experimentado en textos bíblicos como estos: “Fui muy afligido y humillado, rugía del gemido de mi corazón” (Sal 37,9) y “De la manera que son las avenidas de las aguas, así el rugido mío” (Job 3,24). El gemido se vuelve rugido semejante al bramido de las aguas despeñadas. Equivale figurativamente a los sufrimientos y momentos más terribles de la prueba catártica (cf. N 2,9 entero).

b) *Gemido amoroso e impaciente.* Aunque conlleva cierta pena y → ansia, existe otra forma de gemir del alma muy distinta del anterior. La ausencia del Amado es motivo de insatisfacción para el verdadero amante; éste suspira siempre por la presencia y expresa su pena con dulces gemidos. Describe esa situación J. de la Cruz diciendo que “la ausencia del Amado causa continuo gemir en el amante, porque, como fuera de él nada ama, en nada descansa ni recibe alivio” (CB 1,14).

Es la situación típica del amor impaciente, descrita en las doce primeras estrofas del *Cántico*. El amor apasionado, pero no suficientemente probado, no sufre retrasos ni sustituciones; está

siempre en tensión y → angustia; de ahí los clamores, las invocaciones y lamentos, pidiendo al Amado que “apague los enojos”. Son gemidos mezclados de gozo y dolor, síntomas de impaciencia y descontento. La situación espiritual durante esos momentos de dialéctica ausencia-presencia queda plasmada así: “Está el alma como el vaso vacío, que espera su lleno, y como el enfermo, que gime por la salud, y como el que está colgado en el aire, que no tiene en qué estribar” (CB 9,6).

c) *Gemido pacífico de la esperanza.* Hasta que no se alcanza la posesión plena del Amado persiste siempre cierta insatisfacción; perdura el deseo de algo más. Por ello mantiene su vigor el principio antes enunciado de que la ausencia del Amado causa continuo gemido al amante. Es lo que sucede al alma ya unida con Dios en esta vida. Durante la peregrinación terrena llega a sentir ansias de soledad para estar a solas con el amado Esposo, “no queriendo reposar en nada ni acompañarse de otras aficiones, gimiendo por la soledad de todas las cosas hasta hallar a su → Esposo en cumplida satisfacción” (CB 34,5).

Ésta nunca llega a ser tal que cierre totalmente el deseo de la plenitud beata; queda siempre abierto el resquicio del gemido, sólo que ya no es penoso o angustioso, sino suave y pacífico. La esperanza nunca fenece en la tierra. “No le basta la paz y tranquilidad y satisfacción de corazón a que puede llegar el alma en esta vida, para que deje de tener dentro de sí gemido, aunque pacífico y no penoso, en la → esperanza de lo que falta” (CB 1,14). Por eso, añade el Santo que “el gemido es anejo a la esperanza”. Según su interpretación, a este gemido

de los perfectos aludía san Pablo al decir: “Nosotros mismos, que tenemos las primicias del espíritu, dentro de nosotros mismos gemimos esperando la adopción de hijos de Dios” (Rom 8,23: CB 1,14).

Expresión de ese gemido pacífico de la esperanza son los dos últimos versos de la primera estrofa de *Llana*: “Acaba ya si quieres, / rompe la tela de este dulce encuentro”. El comentario en prosa ofrece la interpretación auténtica con estas palabras: “Es a saber: acaba ya de consumir conmigo perfectamente el matrimonio espiritual con tu beatífica vista ... porque vive en esperanza todavía, en que no se puede dejar de sentir vacío, tiene tanto de gemido, aunque suave y regalado, cuanto le falta para la acabada posesión de la adopción de hijos de Dios, donde, consumiéndose su gloria, se aquietará” (LIB 1,27).

El gemido penoso de muerte durante la noche oscura se trueca en gemido pacífico, suave y regalado, de cara a la visión gloriosa. Es otra realidad espiritual que se inserta en la trama típica del sanjuanismo, toda ella organizada entorno al “antes” y a “término” de la unión transformante. → *Clamor, escatología, esperanza, queja, querella*.

BIBL. — EULOGIO PACHO, “El ‘gemido de la esperanza’. Síntesis definitiva del pensamiento sanjuanista”, en ES II, 413-432.

*Eulogio Pacho*

## Génova

La presencia carmelitana se inicia con la fundación de los Descalzos (1.12.1584), a la que sigue la de las Descalzas (12.11.1590). La única refe-

rencia directa de J. de la Cruz es la carta que dirige al padre → Nicolás Doria (21.9.1589), comunicándole el parecer de la Consulta (por él presidida precisamente en ausencia de aquél) sobre la aceptación de aspirantes a la Orden en Génova. Tuvo, naturalmente, que interesarse de otros asuntos parecidos relacionados con las primeras fundaciones italianas, especialmente las de Génova, al menos por razón de sus cargos en el gobierno central del Carmelo Teresiano, pero no existen datos precisos al respecto.

BIBL. — HF 655-666, Peregr XIII, 198; SILVANO GIORDANO-C. PAOLOCCI (ed. coord.), *Nicolò Doria. Itinerari economici, culturali, religiosi nei secoli XVI-XVII tra Spagna, Genova e l'Europa*, Genova-Roma 1996.

*E. Pacho*

## Germán de san Matías, Navarrete, OCD († 1579)

Nació en Logroño y profesó en → Pastrana el 25 de febrero de 1573. Entre esta fecha y 1576 fue enviado a → Avila, como compañero en la Encarnación de J. de la Cruz. Junto con éste fue detenido y llevado cautivo a San Pablo de la Moraleja (→ Valladolid) a primeros de diciembre de 1577. Evadido de su prisión, llegó a → Mancera (1578), sucediendo allí de prior (12 de junio 1579) a Juan de Jesús (Roca), para cuyo oficio había sido elegido poco antes de su secuestro. Reelegido para el mismo cargo por la comunidad, el 12 de junio de 1579 (BNM, ms. 8713, f. 7-8), fallecía meses después, en noviembre del mismo año. Juicio de S. Teresa sobre él (Ct a Gracián del 12.12.1599): “Dios le tenga en el cielo a fr. Germán, que buenas cosas tenía,

mas no llegaba su ingenio a más entender la perfección”.

*E. Pacho*

**Gloria** → Escatología

## **Glorificación del Santo**

Muerto Juan de la Cruz en ‘olor de santidad’, surge muy pronto en la Orden el deseo de recabar testimonios que perpetúen su recuerdo y que sirvan como informes ante la Iglesia, a fin de que ella refrende la heroicidad de sus virtudes.

Los primeros biógrafos del Santo, → Alonso de la Madre de Dios, José de Jesús María (Quiroga) y Jerónimo de San José, recogen numerosas noticias acerca de su vida para incorporarlas a sus respectivas biografías. En 1613 el Prepósito General de la Congregación española, José de Jesús María, nombra procuradores ante los Obispos para que vayan dando pasos hacia el proceso de beatificación. Desde 1614 al 1618 se abren diversos procesos informativos en las ciudades donde J. de la Cruz dejó huellas de su santidad. El P. Alonso de la Madre de Dios es el encargado de llevar a término la mayor parte de estos procesos. Son enviadas a Roma las copias autenticadas de las informaciones recabadas. La Congregación de Ritos expide las Letras Remisoriales a los Obispos de → Jaén, Segovia, Granada, etc. para que se inicie el Proceso apostólico.

Fr. Juan del Espíritu Santo, Prepósito General de la Orden, encomienda la tarea de conducirlos, entre otros siete más, al P. Alonso de la Madre de Dios. A finales de 1628 los interrogatorios están cerrados y son enviados a Roma. Más de veinte ciudades de España, Portugal,

Italia y Francia se ven involucradas en procesos particulares.

No obstante la diligencia, dos decretos de Urbano VIII (1625 y 1634) van a diferir la andadura del proceso; prohíben dar culto a imágenes y reliquias de personas muertas en ‘olor de santidad’. Se exigía, por tanto, un proceso de ‘*non cultu*’. Desdichadamente para la buena marcha del proceso canónico, en → Ubeda y Segovia las expresiones de veneración pública hacia J. de la Cruz rompieron los límites de una devoción privada. Sólo 23 y 17 años después de la promulgación de los decretos citados, Segovia y Ubeda tienen conocimiento de la existencia de estas disposiciones eclesiásticas. Al momento se hacen desaparecer las señales externas de culto público y los restos de J. son literalmente enterrados. Se instruye entonces, un proceso de descargo que, enviado a Roma, no influirá ni positiva ni negativamente en la causa.

Se hace obligado reandar el proceso y establecer mediaciones. El rey Felipe IV escribe al Papa el 16 de abril de 1648 y al Definitorio General de la Orden en España, bajo la autoridad del entonces Vicario General, Diego de la Concepción. Ante estas instancias, Roma solicita que se abra un verdadero Proceso de *non cultu*, teniendo en cuenta que no surtió favor canónico alguno el realizado *motu proprio* por la Orden a raíz del conocimiento de la existencia de los decretos de Urbano VIII. Se lleva a término este quehacer inquisitivo entre 1649 y 1651.

Paralelamente, se establece otro procedimiento respecto de los escritos del Santo. Corren vientos de meticulosa indagación concerniente a la ortodoxia.

Los textos de J. tienen la suerte de caer en manos de un renombrado teólogo carmelita, Juan Bautista Lezana, que será su censor y en el espacio de tres meses emitirá su juicio ponderado y elogioso sobre los mismos.

El 6 de octubre de 1674 Clemente X aprueba los milagros para la beatificación de fray Juan: una enferma atacada de apoplejía con diagnóstico mortal, sanó repentinamente y una religiosa que padecía parálisis desde hacía diez años, también recobró la pristina salud. (*Bullarium Carmelitanum*, tom. III, p. 607). El breve "Spiritus Domini" de la beatificación fue promulgado con la misma fecha de la solemnidad, 25.1.1675. La Orden del Carmen Descalzo y los fieles recibieron con regocijo el acontecimiento; por ello se hicieron grandes fiestas, de modo especial en Segovia, Ubeda (Jaén) y → Fontiveros (Avila), concediéndose la facultad de celebrar misa y oficio del Beato.

La Canonización tardará cincuenta años en llegar. El decreto de aprobación de los tres milagros requeridos (dos monjas carmelitas aquejadas de parálisis desde hacía tiempo recobran sus movimientos en plenitud y otra señora, desahuciada ante un parto peligroso, sale incólume) lleva fecha del 12 de enero de 1726 (*Bull. Carm.* tom. IV, p. 121). La solemne ceremonia tiene lugar el 27 de diciembre de 1726. La bula de canonización *Pia Mater Ecclesia* está fechada un año después, 27.12.1726 (ib. IV, p. 168). Se establece la fiesta litúrgica el 14 de diciembre. Años más tarde, Clemente XII, con fecha 22 de marzo de 1732, concede oficio propio con octava; entonces la fiesta se traslada al 24 de noviembre, y en esta fecha se mantiene hasta 1972; Con la reforma del calenda-

rio litúrgico, la solemnidad del Santo se celebra el 14 de diciembre como en los principios.

Los primeros pasos oficiales hacia el doctorado de san Juan de la Cruz se dan con ocasión del Tercer centenario de su muerte (1891). En esta efemérides un nutrido número de preladospañoles se dirigen a León XIII en demanda del doctorado para el Santo de Fontiveros. Se adherirán a la causa, en tiempos de Pío X, los obispos de Avila y Segovia que, celebrando sínodos diocesanos, recabaron numerosas firmas petitorias de sus sacerdotes (1911). Próxima la celebración del segundo centenario de la canonización, don Manuel de Castro y Alonso, prelado segoviano, recibe 457 respuestas de apoyo a su solicitud de petición formal del título para el Santo. La Orden también ha obtenido cumplida contestación a su requerimiento: 20 Universidades civiles y eclesiásticas, Reales Academias. El Capítulo General de 1925 expresa su voto de manera unánime.

Los dos teólogos censores a quienes se encomendó el estudio de las obras de J. de la Cruz y el dictamen positivo que emanó de su pluma, propiciaron que la S. C. de Ritos diera su asentimiento *nemine discrepante* el 27 de julio de 1926. Pío XI, por su parte, promulga el breve por el que se proclama a san Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia Universal el día 24 de agosto de 1926, aniversario del inicio del Carmelo Teresiano.

BIBL. — TOMÁS DE LA CRUZ, "Culto al 'Siervo de Dios' fray Juan de la Cruz. Historia de unos procesos olvidados", en *EphCarm* 5 (1951-54) 13-69; JOSÉ RIUS SERRA, "Abusos litúrgicos", en *Hispania Sacra* 6 (1953) 202-204; AA.VV., *Dios habla en la noche*, Madrid 1990; FORTUNATO ANTOLÍN, *San Juan de la Cruz en Segovia. Apuntes históricos*, Segovia

1990; EULOGIO PACHO, *San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia. Documentación relativa a la declaración oficial*, Roma 1991.

*Antonio Mingo*

**Gozo** → Pasiones

**Gozo/s** → Apetito/s

## **Gracia divina**

Lo que teológicamente se entiende por gracia aparece en los escritos sanjuanistas bajo el término “gracia” (276 veces) y otros afines: “merced” (160 veces), “don” (113 veces), “regalo” (32 veces), “dádiva” (17 veces), “misericordia” (50 veces). Significa ante todo la economía cristiana de salvación (perspectiva salvífica). Pero la mayoría de las veces aparece como expresión de la renovación sobrenatural, que se lleva a cabo en el → hombre por la gracia santificante (sentido ontológico). Significa también la comunicación personal de → Dios al hombre (sentido personalista) y la ayuda divina interior en orden al desarrollo de la vida espiritual (gracias sobrenaturales).

El pensamiento de J. de la Cruz encierra todos estos significados, pero al mismo tiempo los desborda. Esto quiere decir que, para conocer los contenidos de la gracia según el Doctor místico, hay que tener en cuenta otras expresiones, como presencia divina, inhabitación trinitaria, → Espíritu Santo, filiación, → participación de Dios, → experiencia mística, → sobrenatural, que se estudian en este mismo diccionario.

Por eso nuestra exposición se va a ceñir lo más estrictamente posible al término “gracia”, destacando sus contenidos esenciales y señalando sólo la

relación que guarda con otras expresiones afines. No se da en sus escritos una acotación del tema, al que dedique un desarrollo explícito, como ocurre, por ejemplo, con el tema de las virtudes teológicas. El tema de la gracia se halla presente en todas sus obras; constituye el *humus* o substrato fundamental; es como una corriente subterránea, que alimenta la vida espiritual y la experiencia mística. Doctrinalmente y vista en su globalidad, es el marco teológico más importante de sus escritos. Es la perspectiva sobrenatural de la gracia la que domina todo su pensamiento místico.

Esta amplitud del tema no nos permite ahondar en sus contenidos, que por otra parte son estudiados en otro lugar, sino sólo reseñarlos dentro de un esquema lógico, que nos permita ver su articulación interna en el pensamiento sanjuanista. De esta manera, podremos tener una visión de la teología de la gracia en J. de la Cruz.

### **I. Economía de gracia**

Uno de los primeros datos que aparece en sus escritos es la economía cristiana de la gracia, como plan divino de salvación. Aparece particularmente en los poemas. Estos son un canto al plan de Dios manifestado en su Hijo → Jesucristo, en quien nos ha sido dada su gracia. Es la suprema manifestación del amor de Dios, de su gracia. A esto apunta ya el proyecto creador de Padre, al proponer al Hijo la creación del hombre para que goze de su compañía: “y se congracie conmigo/de tu gracia y lozanía” (Po 9,85).

Cristo, efectivamente, cumpliendo el designio del Padre, “hizo la mayor obra que en [toda] su vida con milagros

y obras había hecho..., que fue reconciliar y unir al género humano por gracia con Dios" (S 2,7,11). De él hemos recibido todos, como dice san Juan (Jn 1,16), gracia por gracia (CB 33,7). El es, en fin, la Ley nueva que define la economía cristiana, según la interpretación paulina y la tradición agustiniana, seguida por Santo Tomás. Sustituye a la ley vieja de la antigua economía (*Catecismo de la Iglesia Católica* 1965-1974).

También para J. de la Cruz Cristo es la "Ley Nueva y de gracia" (S 2,22,2). Este capítulo de *Subida* representa el núcleo de la economía de gracia: "Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar" (S 2,22,3). El Doctor místico contrapone aquí la "ley nueva" a la "ley vieja". Con la muerte de Cristo en la cruz, se acabó la "ley vieja": "Y así, en todo nos habemos de guiar por la ley de Cristo hombre [y de su Iglesia y ministros, humana y visiblemente...]" (ib. 7). Así, pues, la nueva economía de gracia gira en torno a Cristo y se prolonga en la historia por la Iglesia y sus ministros, esto es, por la mediación de los hombres, según voluntad de Dios (ib. 9-11).

Nuestro autor interpreta la economía cristiana no sólo como "ley nueva" sino también como "era de gracia", en la que todo se nos dio en Cristo: "Fundada la fe en Cristo y manifiesta la Ley evangélica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle... Todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar" (S 2,22,3). La "era de gracia" es, pues, Cristo, única y definitiva palabra del Padre. Es lo que define el paso de la "ley vieja" a la "ley nueva" o de una economía de ley a una economía

de gracia, caracterizada según San Pablo por el don del Espíritu, que es la ley interior de gracia de la nueva economía (2 Cor 3,3-6).

Históricamente, la economía de gracia se realiza en el árbol de la → cruz, que el Santo evoca bajo la imagen del manzano, "donde el Hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana, y consiguiénte a cada alma, dándola él gracia y prendas para ello en la Cruz" (CB 23,3). Individualmente, se realiza por la regeneración bautismal y la llamada de Dios a la unión con él, que J. de la Cruz interpreta como "el mirar de Dios", que "es amar". Es "su Divinidad misericordiosa, la cual, inclinándose al alma con misericordia, imprime e infunde en ella su amor y gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace 'consorte de la misma Divinidad'" (2 Pe 1,4: CB 32,4). De manera que "las almas esos mismos bienes poseen por participación que él por naturaleza; por lo cual verdaderamente son dioses por participación, iguales y compañeros suyos de Dios" (CB 39,6).

Esta gracia, que hermosea el alma y le hace partícipe de la naturaleza divina, el Santo la identifica con el → desposorio. Así, pues, distingue entre la gracia de la redención, la de la regeneración bautismal y la del desposorio: "Este desposorio que se hizo en la Cruz no es del que ahora vamos hablando. Porque aquél es desposorio que se hizo de una vez, dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo con cada alma. Mas éste es por vía de perfección, que no se hace sino muy poco a poco por sus términos, que, aunque es todo uno, la diferencia es que el uno se hace al paso del alma, y así va poco

a poco; y el otro, al paso de Dios y así hácese de una vez” (CB 23,6).

Pero todo es en definitiva gracia y misericordia, como dice la oración del alma enamorada: “Porque si, en fin, ha de ser gracia y misericordia la que en tu Hijo te pido (cf. 1 Tim 1,2), toma mi cornadillo, pues le quieres, y dame este bien, pues que tú también le quieres... No me quitarás, Dios mío, lo que una vez me diste en tu único Hijo Jesucristo” (Av 26).

Todo es gracia: la gracia de la redención, la primera gracia del bautismo y la del desposorio espiritual. Esta relación pone de manifiesto el dinamismo de la economía cristiana, que caracteriza la visión de J. de la Cruz: “De donde san Pedro (2 Pe 1,2-4) dijo: ‘Gracia y paz sea cumplida y perfecta en vosotros en el conocimiento de Dios y de Jesucristo Nuestro Señor...’ (CB 39,6). La gracia y la paz cumplidas tienden a su desarrollo en el conocimiento y amor de Jesucristo, que alcanzan su plenitud en el desposorio espiritual y en la → unión mística.

Esta economía de la gracia no es ajena a la creación, como canta en la estrofa 5 de *Cántico*: “Mil gracias derramando/pasó por estos sotos con presura”. Y no solamente les comunicó “el ser y gracias naturales”, sino también “el ser sobrenatural” (CB 5,4). Por su dinamismo intrínseco, la economía de gracia tiende a la visión de Dios. El Santo apunta en este sentido un dato importante, que revela la tensión escatológica de la economía cristiana. En la antigua economía, “aunque muriesen en gracia de Dios, no le habían de ver hasta que viniese Cristo” (CB 11,9). “Pero ahora ya en la ley de gracia, que, en muriendo el cuerpo, puede ver el alma a Dios, más

sano es querer vivir poco y morir para verle” (CB 11,10).

## II. Presencia divina por gracia

Una de las expresiones teológicas de la gracia más significativas es la → presencia divina. Responde al núcleo de la revelación. Esta es una manifestación progresiva –cada vez más intensa y personal– de Dios a las criaturas, que culmina en el envío de su Hijo y en su presencia por gracia a aquellos que le aman (Jn 14,23). J. de la Cruz habla de una triple presencia divina en pasajes clave de sus escritos: por creación, por gracia y por unión (S 2,5,3; CB 11,3; LIB 4,7.14).

1) La primera presencia es la llamada *presencia de inmensidad*, por la que Dios “mora y asiste sustancialmente” en todas las criaturas: “les está conservando el ser que tienen”. La segunda es por “unión y transformación del alma con Dios”. La tercera es “unión de semejanza” o de conformidad de voluntades (S 2,5,3). El Santo no distingue claramente en este pasaje entre presencia por gracia y presencia por unión. En su explicación tiende a identificarlas y a hablar solamente de dos presencias: la natural y la sobrenatural. “Aunque es verdad que... está Dios siempre en el alma dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia, no, empero, siempre la comunica el ser sobrenatural”. Este se comunica sólo “por amor y gracia, en la cual no todas las almas están; y las que están no en igual grado, porque unas están en más, otras en menos grados de amor” (ib. 4).

2) En el pasaje de *Cántico*, a propósito del comentario al verso “Descubre tu presencia”, la descripción de

las tres formas de presencia aparece con más nitidez: “La primera es esencial, y de esta manera no sólo está en las más buenas y santas almas, pero también en las malas y pecadoras y en todas las demás criaturas. Porque con esta presencia les da vida y ser, y si esta presencia esencial les faltase, todas se aniquilarían y dejarían de ser. Y ésta nunca falta en el → alma. La segunda presencia es por gracia, en la cual mora Dios en el alma agrado y satisfecho de ella. Y esta presencia no la tienen todas, porque las que caen en → pecado (mortal) la pierden. Y ésta no puede el alma saber naturalmente si la tiene. La tercera es por afección espiritual, porque en muchas almas devotas suele Dios hacer algunas presencias espirituales de muchas maneras, con que las recrea, deleita y alegra” (CB 11,3).

Aunque conceptualmente distingue una presencia de otra, centra su exposición en la tercera, esto es, en la *presencia afectiva o por unión*, en cuya función están las otras dos. De ahí que en la práctica la distinción entre las dos últimas (por gracia y por unión) no aparezca con tanta claridad. Pero esto es un dato revelador. Significa el dinamismo interior de la presencia divina, que culmina en la unión del alma con Dios. Este es el punto de mira del Santo, que adelanta en esta estrofa el final del camino de búsqueda trazado en *Cántico*. Por eso pide que descubra su presencia: “No dice el alma que se haga presente a ella, sino que esta presencia encubierta que él hace en ella, ahora sea natural, ahora espiritual, ahora afectiva, que se la descubra y manifieste de manera que pueda verle en su divino ser y hermosura” (ib. 4). Así, pues, la presencia de Dios en el alma (sea natural, sobrenatu-

ral o afectiva) está intrínseca y positivamente orientada a la unión plena con Dios, a “la igualdad de amor con [él], que siempre [el alma] natural y sobrenaturalmente apetece” (CB 38,3).

3) El pasaje de *Llana* presenta dos novedades. La primera es acerca de la presencia de inmensidad o por creación; está descrita con mayor riqueza de detalles; pero, sobre todo, aparece como objeto de una gracia mística, por la que ve a Dios en todas las cosas y éstas en Dios: “Dios siempre se está así, como el alma lo echa de ver, moviendo, rigiendo y dando ser y virtud y gracias y dones a todas las criaturas, teniéndolas en sí virtual y presencial y sustancialmente, viendo el alma lo que Dios es en sí y lo que en sus criaturas en una sola vista...; el cual, como todas las cosas está moviendo con su virtud, parecese juntamente con él lo que está haciendo, y parece moverse él en ellas y ellas en él con movimiento continuo; y por eso le parece al alma que él se movió y recordó, siendo ella la movida y la recordada” (LIB 4,7).

Más adelante hace una descripción objetiva de la presencia natural o por creación y de la presencia sobrenatural o por gracia. Son distintas, aunque inseparables, de manera que la primera pide manifestarse en la segunda, y ésta en la presencia por unión: “Es de saber que Dios en todas las almas mora secreto y encubierto en la sustancia de ellas, porque, si esto no fuese, no podrían ellas durar. Pero hay diferencia en este morar, y mucha: porque en unas mora solo y en otras no mora solo; en unas mora agrado, y en otras mora desagradado; en unas mora como en su casa, mandándolo y rigiéndolo todo, y en otras mora como extraño en casa ajena, donde no

le dejan mandar nada ni hacer nada. El alma donde menos apetitos y gustos propios moran, es donde él más solo y más agrado y más como en casa propia mora, rigiéndola y gobernándola, y tanto más secreto mora, cuanto más solo. Y así, en esta alma, en que ya ningún apetito, ni otras imágenes y formas, ni afecciones de alguna cosa criada moran, secretísimamente mora el Amado con tanto más íntimo e interior y estrecho abrazo, cuanto ella, como decimos, está más pura y sola de otra cosa que Dios" (LIB 4,14).

Según esto, aparece clara la distinción entre la presencia natural y la presencia por gracia. Pero ya no lo es tanto la distinción entre ésta y la presencia por unión. Ocurre como en *Cántico*, donde la presencia por gracia aparece internamente orientada hacia la unión. Por eso pasa insensiblemente de una a otra, de manera que el alma habitada por Dios no ha de estar habitada por los apetitos que impiden la unión: "Y así, en esta alma, en que ya ningún apetito, ni otras imágenes y formas, ni afecciones de alguna cosa criada moran, secretísimamente mora el Amado con tanto más íntimo e interior y estrecho abrazo".

Sin embargo, hay otro texto en *Llama* en el que claramente presenta la distinción entre presencia por gracia y presencia por unión. Es la segunda novedad que señalábamos: "En esta cuestión viene bien notar la diferencia que hay en tener a Dios por gracia en sí solamente, y en tenerle también por unión; que lo uno es bien quererse, y la otra es también comunicarse; que es tanta la diferencia como la que hay entre el desposorio y el matrimonio. Porque en el desposorio sólo hay un igualado sí

y una sola voluntad de ambas partes y joyas y ornato de desposada, que se las da graciosamente el desposado; mas en el matrimonio hay también comunicación de las personas y unión" (LIB 3,24). La diferencia, pues, está en la comunicación de las personas, que se da en la unión, pero no en el desposorio ni en la simple comunicación por gracia. (No hay que olvidar que J. de la Cruz llama aquí desposorio al realizado por Cristo en la cruz con toda la humanidad y con cada alma por la gracia).

En este desposorio "no hay unión de las personas". Se entiende en sentido místico o experiencial, no en sentido teológico, en el que la comunicación de las personas divinas pertenece a la esencia de la gracia. Pero el Santo no repara en esta unión *ontológica* de la gracia y centra su atención en la unión mística o *experiencial*, que se da en el matrimonio espiritual: "Cuando el alma ha llegado a tanta pureza en sí y en sus potencias que la voluntad esté muy pura y purgada de otros gustos y apetitos extraños, según la parte inferior y superior, y enteramente dado el sí acerca de todo esto en Dios, siendo ya la voluntad de Dios y del alma una en un consentimiento propio y libre, ha llegado a tener a Dios por gracia de voluntad todo lo que puede por vía de voluntad y gracia. Y esto es haberle Dios dado en el sí de ella su verdadero sí y entero de su gracia" (LIB 3,24).

En conclusión, la presencia por unión aparece como culminación de la presencia por gracia, aunque ésta conceptualmente sea distinta de aquélla; una es presencia teológica, la otra es presencia mística. Están estrechamente unidas, de manera que en el orden concreto y experiencial se identifican.

### III. Regeneración y transformación espiritual

La regeneración espiritual marca el comienzo de la vida de gracia. En la tradición apostólica se habla, a este propósito, de la regeneración por el agua y por el Espíritu (Jn 3,3-7) o por una palabra de verdad (Sant 1,18.21) o por una semilla incorruptible (1 Pe 1,3-5.22-23). Es lo que en la teología católica se denomina gracia santificante. San Pablo habla de la justificación por la fe en Jesucristo, como principio de la nueva condición cristiana (Rom 3,21-26; Gal 2,15-21) y de la nueva criatura en Cristo Jesús (Gal 6,15; 2 Cor 5,17). En la tradición teológica ha prevalecido el término “justificación”, para designar en sentido objetivo la redención de Cristo (“Todos hemos sido justificados mediante su redención”: Rom 3,24) y, en sentido subjetivo, la aplicación de los frutos de la redención a cada individuo, por la fe en Cristo (Rom 3,26) y por el bautismo (Tit 3,5).

Este es el transfondo teológico del pensamiento sanjuanista. Sin embargo, el Santo no usa el término “justificación”, aunque sí habla de la “primera gracia” que se da por el bautismo (CB 23,6). La expresión más afín a ésta es la de “reengendrar”. Aparece en la *Noche* a propósito de la transformación que Dios obra en el alma: “La amorosa madre de la gracia de Dios, luego que por nuevo calor y hervor de servir a Dios reengendra el alma, eso mismo hace con ella”, esto es, le va quitando el regalo y hace que camine por su pie (N 1,1,2). Este “reengendrar el alma” está en relación con la transformación interior, obrada por la purificación del espíritu: “para reengendrarlo en vida de espíritu por medio de esta divina

influencia” (N 2,9,6). Comprende la transformación del corazón, conforme al salmo (Sal 51,12) que dice: “‘Cor mundum crea in me, Deus’, etc. Porque la limpieza de corazón no es menos que el amor y gracia de Dios, porque ‘los limpios de corazón’ son llamados por nuestro Salvador ‘bienaventurados’ (Mt 5,8), lo cual es tanto como decir ‘enamorados’, pues que la bienaventuranza no se da por menos que amor” (N 2,12,1). Por eso hay que dar cabida en el propio corazón al amor de Dios, pues “Dios no pone su gracia y amor en el alma sino según la voluntad y amor del alma” (CB 13,12).

Así, pues, el Santo usa más frecuentemente el término “transformación” (123 veces), pero en un sentido amplio, que abarca no sólo el cambio obrado por la gracia inicial sino también el proceso de renovación hasta la unión del alma con Dios en el matrimonio espiritual. Según el Doctor místico, este estado no se da sin la confirmación en gracia: “Es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida. Y así, pienso que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma. De donde éste es el más alto estado a que en esta vida se puede llegar” (CB 22,3).

En este estado alcanza el alma “la transformación perfecta... en que está toda revertida en gracia” (CB 38,3). “Gusta el alma aquí de todas las cosas de Dios, comunicándosele fortaleza,

sabiduría y amor, hermosura y gracia y bondad” (LIB 2,21); asimismo, las noticias que le “comunica el Amado de sus gracias y virtudes” (LIB 3,7). Pues ya no tiene a Dios “por gracia en sí solamente”, sino también “por unión”, en la que Dios le da “en el ‘sí’ de ella su verdadero ‘sí’ y entero de su gracia” (LIB 3,24). Llama a esta transformación “abismo de gracia”: “La luz de la gracia que Dios había dado antes a esta alma, con que le había alumbrado el ojo del abismo de su espíritu, abriéndosele a la divina luz y haciéndola en esto agradable a sí, llamó a otro abismo de gracia, que es esta transformación divina del alma en Dios” (LIB 3,71).

La transformación del alma en Dios por la gracia reviste a ésta de especial hermosura: “Infunde en ella su amor y gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace ‘consorte de la misma Divinidad’ (2 Pe 1,4)” (CB 32,4). Se ve llena de prendas divinas. Por eso se atreve a pedir a su Amado que no la desprecie, que bien puede mirarla, pues “después que me miraste –dice ella– gracia y hermosura en mí dejaste”: “Dícele que ya no la quiera tener en poco ni despreciarla, porque si antes merecía esto por la fealdad de su culpa y bajeza de su naturaleza, que ya después que él la miró la primera vez, en que la arreó con su gracia y vistió con su hermosura, que bien la puede ya mirar la segunda y más veces, aumentándole la gracia y hermosura” (CB 33,3). El alma es también objeto de especial amor: “Si antes que estuviese en su gracia por sí solo la amaba, ahora que ya está en su gracia, no sólo la ama por sí, sino también por ella; y así, enamorado de su hermosura, mediante los efectos y obras de ella, ahora sin ellos, siempre le

va él comunicando más amor y gracias” (CB 33,7).

Otra de las expresiones con que explica esta transformación espiritual, que tiene lugar en el estado de unión, es la de “aspiración” de Dios en el alma: “Aspirar en el alma es infundir en ella gracia, dones y virtudes” (CB 17,5). Y así el Esposo se enamora “de las muchas virtudes y gracias que él ha puesto en ella” (CB 19,2), y la Esposa canta “las gracias y grandezas de su Amado el Hijo de Dios” (CB 24,2). Entonces, “en este espiritual desposorio... las virtudes y gracias de la → Esposa alma y las magnificencias y gracias del Esposo Hijo de Dios salen a la luz” (CB 30,1). El “aspirar” de Dios en el alma es mirarla con amor (CB 31,5-8), y mirarla con amor es infundirle su gracia: “‘Cuando tú me mirabas’, es a saber, con afecto de amor (porque ya dijimos que el mirar de Dios aquí es amar), ‘su gracia en mí tus ojos imprimían’. Por los ojos del Esposo entiende aquí su Divinidad misericordiosa, la cual, inclinándose al alma con misericordia, imprime e infunde en ella su amor y gracia” (CB 32,2-3). Asimismo, como contrapartida, “poder mirar el alma a Dios es hacer obras en gracia de Dios” (CB 32,8).

Finalmente, otra de las expresiones empleadas por J. de la Cruz para hablar de la renovación cristiana por la gracia es la muerte al “hombre viejo” y el revestimiento del “hombre nuevo”, aunque para él el hombre nuevo no es simplemente el cristiano sino el hombre espiritual. El tema lo desarrolla especialmente en *Noche* (N 2,3,3; 9,4), *Cántico* (CB 20,1; 26,17) y en *Llama* (LIB 2,34). Forma parte esencial de su antropología, como se ha explicado en la voz

correspondiente de este diccionario. Representa la perfección de la naturaleza humana, pues la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona: “Con su presente ser da ser natural al alma y con su presente gracia la perfecciona” (CB 11,4).

#### IV. Participación de Dios y filiación

La regeneración espiritual por la gracia es, en definitiva, una participación de la naturaleza divina. El renacido participa, por su incorporación a Cristo, de la naturaleza divina de modo análogo a como un niño participa de la naturaleza de sus padres. Este es el paralelismo que establece la catequesis apostólica entre la generación cristiana y la generación humana. Así como el principio de ésta es un germen corruptible, del mismo modo un “germen incorruptible” es el principio fecundante que Dios pone en el hombre para engendrarlo a una vida nueva. El cristiano es hijo de Dios mediante una “virtud generadora” divina, que en la catequesis apostólica se llama “germen” y en la teología católica “gracia” (1 Pe 1,3-5.22-23).

J. de la Cruz no cita este texto petriño, sino otro paralelo sobre la “participación de la naturaleza divina” (2 Pe 1,4), como se expone en la voz sobre “participación de Dios”. La expresión característica suya es que el hombre por la gracia es “Dios por participación” (S 2,5,7; N 2,20,5; CB 22,3; LIB 2,34). Esta participación, que tiene lugar en el nuevo nacimiento (Jn 1,13; 3,5), le hace hijo adoptivo. Sobre esta filiación fundamenta el Santo su doctrina acerca de la unión, cuando comienza a describirla en el segundo libro de *Subida*.

La unión comporta “ semejanza ” y “ comunicación sobrenatural por gracia ”, que se da por el nuevo nacimiento: “ A los que son nacidos de Dios, esto es, a los que, renaciendo por gracia, muriendo primero a todo lo que es hombre viejo (Ef 4,22), se levantan sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renaissance y filiación ” (S 2,5,5). Y es que la unión no puede darse sino naciendo del Espíritu, como dice San Juan (Jn 3,5), y dejándose guiar por él, como dice San Pablo (1 Cor 6,17), para que sus operaciones sean divinas (S 3,2,8). Estos son los hijos de Dios, “ según aquello de san Pablo (Rom 8,14): que ‘ los hijos de Dios ’, que son estos transformados y unidos en Dios, ‘ son movidos del Espíritu de Dios ’, esto es, a divinas obras en sus potencias ” (S 3,2,16; cf. LIB 2,34). Esta filiación nos viene dada en Cristo, por la participación en su condición de Hijo y por sus merecimientos: “ El Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de ‘ poder ser hijos de Dios ’, como dice san Juan ” (1,12: CB 39,5).

La filiación, según el Apóstol, da derecho a la vida eterna (Rom 8,17). Tiene una dimensión esencialmente escatológica, que aparece también en J. de la Cruz. Se expresa en el gemido, de que habla el Apóstol (Rom 8,23), “ esperando la adopción de hijos de Dios ” (CB 1,14). Pero ya aquí, en el alto estado de la unión, “ estando [el alma] hecha una misma cosa en él ” y siendo en cierta manera “ Dios por participación ”, ve que Dios “ es verdaderamente suyo ”: “ Porque allí ve el alma que verdaderamente Dios es suyo, y que ella le posee con posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo,

por la gracia que Dios le hizo de dársele a sí mismo, y que, como cosa suya, le puede dar y comunicar a quien ella quiera de voluntad; y así dale a su Querido, que es el mismo Dios que se le dio a ella” (LIB 3,78).

Este es el dinamismo de la gracia y de la filiación adoptiva. Comienza en esta vida con la gracia y termina en la gloria. El alma puede “unirse por gracia perfectamente en esta vida con aquello que por gloria ha de estar unida en la otra” (S 2,4,4). “En esta vida por gracia especial, en divina unión con Dios..., y en la otra por gloria esencial, gozándole cara a cara (1 Cor 13,12), ya de ninguna manera escondido” (CB 1,11). Dios se da ya totalmente aquí: ve que “es verdaderamente suyo”, que “le posee con posesión hereditaria, con propiedad de derecho”. Y por eso es capaz de “dar a Dios el mismo Dios”. De este modo es posible la verdadera reciprocidad esencial en el amor. Tenemos aquí un maravilloso compendio de la teología de la gracia y de la filiación, que alcanza su punto culminante en la unión mística y su plenitud en la gloria, “gozándole cara a cara”.

## V. Inhabitación trinitaria

La filiación aparece en la revelación unida a la inhabitación de la → Santísima Trinidad. Así la presenta → san Pablo, al proclamar nuestra filiación en Cristo, que nos hace hijos del Padre, por el don del mismo Espíritu de Cristo (Rom 8,9-16). J. de la Cruz habla también de nuestra filiación con relación a Cristo y al Espíritu Santo; ésta es fruto del nuevo nacimiento en Cristo por la fuerza de su Espíritu. Pero la inhabitación añade nuevos matices a la filiación.

Significa la presencia de las personas divinas en el alma y la relación personal que el cristiano adquiere con cada una de ellas, participando así del misterio trinitario.

El primer dato que hay que reseñar en J. de la Cruz es su confesión del misterio trinitario, cantado en los poemas. Destaca el *Romance acerca de la Santísima Trinidad*: “Tres Personas y un amado / entre todos tres había, / y un amor en todas ellas / y un amante las hacía, / y el amante es el amado / en que cada cual vivía;... / En aquel amor inmenso / que de los dos procedía, / palabras de gran regalo / el Padre al Hijo decía” (Po 9,25-50).

Es la descripción de la vida íntima de Dios en el misterio trinitario, de la que el Padre quiere hacer partícipe al hombre, para que goce de su compañía (Po 9,80). Así, pues, la llamada del hombre a la comunión con Dios es una llamada a participar de la vida trinitaria. El acceso a este misterio es la fe, “próximo y proporcionado medio” para la unión: “Porque, así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito; y así como es Trino y Uno, nos lo propone ella Trino y Uno... Y por tanto, cuanto más fe el alma tiene, más unida está con Dios” (S 2,9,1). La blanca vestidura de la fe es el medio para “conseguir la gracia y unión del Amado” (N 2,21,4).

El camino de la fe dispone para la revelación del misterio, que Dios suele hacer a algunas almas. Si bien el Doctor místico rechaza en general las revelaciones sobrenaturales como medio de unión, admite aquellas que afectan a la misma unión. Tal es la del misterio trinitario. Es una forma de revelación “acerca de lo que es Dios en sí”, por la que se le manifiesta “el misterio de la Santísima

Trinidad y unidad de Dios” (S 2,27,1). Pero el alma ha de estar limpia de todo afecto, para llegar a ser “digno templo del Espíritu Santo (cf. 1Cor 3,16; 6,19). Lo cual no puede ser así, si su corazón se goza en los bienes y gracias naturales” (S 3,23,4).

Partiendo de este conocimiento de la fe y de las exigencias de purificación interior, inicia el alma su camino de búsqueda del misterio trinitario escondido en lo íntimo de su ser: “El Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, esencial y presencialmente está escondido en el íntimo ser del alma; por tanto el alma que le ha de hallar conviéndole salir de todas las cosas según la afección y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma” (CB 1,6).

El fundamento de esta presencia inabitante de las personas divinas la encuentra el Santo en el texto clásico de San Juan sobre la inhabitación. Dice que no debemos extrañarnos de que Dios obre estas maravillas en los hombres, pues él mismo nos lo prometió por medio de su Hijo: “Y no hay que maravillarse que haga Dios tan altas y extrañas mercedes a las almas que El da en regalar; porque si consideramos que es Dios, y que se las hace como Dios, y con infinito amor y bondad, no nos parecerá fuera de razón; pues El dijo (Jn 14,23) que ‘en el que le amase vendrían el Padre, Hijo y Espíritu Santo y harían morada en él’; lo cual había de ser haciéndole a él vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios, como da a entender el alma en estas canciones” (LIB pról. 2; cf. ib. 1,15).

Si bien la inhabitación es de las tres divinas personas, J. de la Cruz atribuye un papel especial al Espíritu Santo. Lo

describe como “aspiración” del Padre y del Hijo, que se comunica al alma por el amor de contemplación, como comenta en el verso “Al aire de tu vuelo, y fresco toma”: “Por el vuelo entiende la contemplación de aquel éxtasis que habemos dicho, y por el aire entiende aquel espíritu de amor que causa en el alma este vuelo de contemplación. Y llama aquí a este amor, causado por el vuelo, aire harto apropiadamente; porque el Espíritu Santo, que es amor, también se compara en la divina Escritura al aire (Act 2, 2), porque es aspirado del Padre y del Hijo. Y así como allí es aire del vuelo, esto es, que de la contemplación y sabiduría del Padre y del Hijo procede y es aspirado, así aquí a este amor del alma llama el Esposo → aire, porque de la → contemplación y noticia que a este tiempo tiene de Dios le procede” (CB 13,11).

En claro paralelismo con esta canción, habla también de la acción de Dios, que purifica pasivamente al alma, atribuyéndola al Espíritu Santo: “es el que interviene y hace esta junta espiritual” (CB 20,2). En esta junta espiritual “se transforma el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado” (CB 39,3). Aquí el alma queda transformada, participando en la aspiración del Espíritu Santo: “Este aspirar del aire es una habilidad que el alma dice que le dará Dios allí en la comunicación del Espíritu Santo; el cual, a manera de aspirar, con aquella su aspiración divina muy subidamente levanta el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella la aspira en el Padre y el Hijo en la dicha trans-

formación, para unirla consigo” (CB 39,3). Así, “el alma participará al mismo Dios, que será obrando en él acompañadamente con él la obra de la Santísima Trinidad” (ib. 6).

Esta participación en “la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado”, por la acción del Espíritu Santo, es descrita en *Llama* como un “llamear” que el Espíritu hace en ella, dándole un sabor a vida eterna (LIB 1,6). Pero, tal vez, lo más específico de la canción de “Llama de amor viva” es la descripción de la acción propia de cada una de las personas divinas en relación con la inhabitación y la correspondiente relación del alma con cada una de ellas, como se explica en la voz correspondiente de este diccionario. Aquí recogemos sólo un par de textos significativos.

“En esta canción da a entender el alma cómo las tres personas de la Santísima Trinidad, Padre e Hijo y Espíritu Santo, son los que hacen en ella esta divina obra de unión. Así la ‘mano’, y el ‘cauterio’, y el ‘toque’, en sustancia, son una misma cosa; y pónelos estos nombres, por cuanto por el efecto que hace cada una les conviene. El cauterio es el Espíritu Santo, la mano es el Padre, el toque el Hijo. Y así engrandece aquí el alma al Padre, Hijo y Espíritu Santo, encareciendo tres grandes mercedes y bienes que en ella hacen, por haberla trocado su muerte en vida, transformándola en sí. La primera es ‘llaga regalada’, y ésta atribuye al Espíritu Santo; y por eso le llama ‘cauterio suave’. La segunda es ‘gusto de vida eterna’, y ésta atribuye al Hijo, y por eso le llama ‘toque delicado’. La tercera es haberla transformado en sí, que es la ‘deuda’ con que queda bien pagada el alma, y ésta atribuye al Padre, y por eso

se llama ‘mano blanda’. Y aunque aquí nombra las tres, por causa de las propiedades de los efectos, sólo con uno habla, diciendo: En vida la has trocado, porque todos ellos obran en uno, y así todo lo atribuye a uno, y todo a todos” (LIB 2,1).

De esta transformación que las divinas personas hacen en el alma, se sigue la entrega recíproca de amor, que describe en la estrofa 3ª de *Llama*, a propósito del verso “con extraños primores calor y luz dan junto a su Querido”: “Las profundas cavernas del sentido, con extraños primores calor y luz dan junto a su Querido’. Junto, dice, porque junta es la comunicación del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en el alma, que son luz y fuego de amor en ella” (LIB 3,80). El alma participa aquí plenamente del misterio trinitario, amando “por el Espíritu Santo, como el Padre y el Hijo se aman, como el mismo lo dice por san Juan (17,26), diciendo: ‘La dilección con que me amaste esté en ellos y yo en ellos’” (LIB 3,82).

## VI. Vida de gracia y gracias sobrenaturales

La vida de gracia designa en el lenguaje teológico las obras buenas, hechas bajo el influjo de la gracia, y la actividad meritoria. J. de la Cruz hace referencia a ella en diversos pasajes de sus obras. La gracia es la que confiere fuerza a las virtudes teologales (N 2,21,3). “Sin caridad ninguna virtud es graciosa delante de Dios”. Les da “gracia y donaire para agradar al Amado con ellas” (N 2,21,10). Dios da su gracia a los humildes, “junto con las demás virtudes” (N 1,2,7), y resiste a los soberbios (Prov 3,34; Pe 5,5; Sant 4,6). Fruto

de esta gracia son las obras. Sin ella, aunque las obras fuesen humanamente perfectas, “todas ellas serían secas y sin valor delante de Dios”. Su valor procede del amor de Dios, fuente de todo obrar bueno: “La flor que tienen las obras y virtudes es la gracia y virtud que del amor de Dios tienen, sin el cual no solamente no estarían floridas, pero todas ellas serían secas y sin valor delante de Dios aunque humanamente fuesen perfectas. Pero porque él da su gracia y amor, son las obras floridas en su amor” (CB 30,8). Estas obras resplandecen particularmente en el estado de la unión, por “la multitud de las virtudes, gracias y dones de que Dios dota al alma en este estado” (CB 24,9). Entonces salen a luz tanto las “gracias de la Esposa alma” como las “gracias del Esposo Hijo de Dios” (CB 30,1). Porque “‘Dios da gracia por gracia’ (Jn 1,16), porque, cuando Dios ve al alma graciosa en sus ojos, mucho se mueve a hacerla más gracia” (CB 33,7).

“Poder mirar el alma a Dios es hacer obras en gracia de Dios”. Sin la gracia, no se puede merecer bien alguno. Sólo “en gracia de Dios... toda operación es meritoria”. Entonces los ojos podrán contemplar la grandeza y demás perfecciones divinas: “Todo esto merecían adorar ya con merecimiento los ojos del alma, porque estaban ya graciosos y agradables al Esposo; lo cual antes no sólo no merecían adorar ni ver, pero ni aun considerar de Dios algo de ello; porque es grande la rudeza y ceguera del alma que está sin su gracia” (CB 32,8).

Pero la vida de gracia y la actividad meritoria en el pensamiento sanjuanista desbordan el sentido teológico, que el tema tiene en el “Decreto de la

Justificación” del Concilio de Trento. Equivale normalmente al “obrar sobrenatural”. Comprende la actividad espiritual, preparatoria para la unión mística, que –aunque se esté en gracia– no se puede realizar sin una gracia especial de Dios, que es gracia mística. El Santo llama a esta gracia “sobrenatural”, como se expone en la voz correspondiente.

J. de la Cruz llama también gracias sobrenaturales a las → visiones, locuciones y demás → fenómenos místicos (S 2,25-32); igualmente, los bienes sobrenaturales, en los que el alma puede gozarse y “que se llaman [gracias] ‘gratis datas’” (S 3,30,1). Pero estas gracias normalmente se han de desechar, si no afectan directamente a la unión. El Santo es claro en su diagnóstico. Cuando el provecho es “espiritual”, esto es, para conocer y servir a Dios por estas obras, se pueden admitir. Pero cuando el provecho es “temporal”, como sanaciones, profecías, etc., “poco o ningún gozo del alma merecen..., pues de suyo no son medio para unir el alma con Dios, si no es la caridad. Y estas obras y gracias sobrenaturales sin estar en gracia y caridad se pueden ejercitar” (S 3,30,4). El Doctor místico funda el discernimiento de estas gracias sobrenaturales en la doctrina de San Pablo (1 Cor 12,9-10; 13,1-2).

Respecto al mérito, señala con precisión teológica cómo la gracia es principio de todo mérito: “Sin su gracia no se puede merecer su gracia” (CB 32,5). Y ésta es fuente de nuevas gracias, como dice san Juan: “Pues de su plenitud hemos recibido todos, gracia por gracia” (Jn 1,16). El Doctor místico comenta este texto a propósito del verso “su gracia en mí tus ojos imprimían”, subrayando que el “mirar de Dios” es

amar (“por eso me amabas”) y dar gracia al alma, para que pueda “agradarse de ella”: “Poner Dios en el alma su gracia es hacerla digna y capaz de su amor” (CB 32,5).

Así el alma puede merecer al mismo Dios, pues el amor de Dios no sólo la capacita para ello, sino que la iguala con él mismo: “Amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así, ama al alma en sí consigo con el mismo amor que él se ama. Y por eso en cada obra, por cuanto la hace en Dios, merece el alma el amor de Dios; porque, puesta en esta gracia y alteza, en cada obra merece al mismo Dios” (CB 32,6). Esto es posible, porque el favor y la gracia de Dios han hecho al alma agradable a sus ojos (ib. 7). Ahora puede ya mirarle, “porque mirar el alma a Dios es hacer obras en gracia de Dios..., en la cual toda operación es meritoria” (ib. 8). Pues ahora, “alumbrados y levantados con su gracia y favor” los ojos del alma, pueden ver lo que “antes por su ceguera y bajeza no veían” (ib.). Se refiere a la grandeza de Dios, a su bondad inmensa, a su amor y misericordia y a sus beneficios innumerales, que estando ahora tan allegada a Dios por su gracia, puede descubrir.

Conclusión. La doctrina de J. de la Cruz sobre la gracia es uno de los marcos teológicos más importantes de su pensamiento. Constituye el tejido o la trama –a veces oculta– de todo su sistema. Su concepto de gracia trasciende el de la teología de su época, circunscrito al aspecto ontológico. Comprende primordialmente la comunicación de Dios al alma y la relación personal con él. Por eso la gracia está intrínsecamente abierta a la vivencia mística, en la que encuentra su máxima expresión. → *Dá-*

*diva, desposorio, don, filiación, inhabitación, participación, presencia.*

BIBL. — ALOIS WINKLHOFER, *Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz*, Friburgo 1936; SIMEÓN DE LA S. F., “La doctrina de la gracia como fundamento teológico en la doctrina sanjuanista”, en *MteCarm* 46 (1942) 521-541; H. MARTIN, *Le thème de la parfaite alliance de grâce dans Saint Jean de la Croix*, Paris 1954; HENRI SANSON, *El espíritu humano según san Juan de la Cruz*, Madrid 1962, pp. 141-193; J. BOLD, “Der Mensch in der Gnade Gottes nach dem spanischen Mystiker und Kirchenlehrer Johannes vom Kreuz”, en *EphCarm* 29 (1978) 238-265.

*Ciro García*

**Gracián** → Jerónimo

## **Grafología**

Presentamos dos análisis de la escritura sanjuanista:

1. «La escritura de san Juan de la Cruz, lenta, precisa, con la presión rica y matizada, de formas armoniosamente curvas, muestra una personalidad presente en lo que emprende, atenta a los detalles, pero centrada en lo esencial, con capacidad de amor de una diversidad y de una profundidad conmovedoras. Todos sus dones, todas sus fuerzas parecen converger sin precipitación, pero tampoco sin negligencia, hacia un horizonte de plenitud para fundirse en Él.

Esta escritura muestra un vivo sentimiento de la excelencia de las cosas sobre los planes muy diversos donde se manifiesta la vida. La sensibilidad aparece muy permeable pero muy diferenciada, a la vez humana y despojada, vibrante, tierna, impresionable.

Los movimientos de la sensibilidad y del corazón revelan armonías tan matizadas y tan ricas, que este hombre

parece haberlo probado todo, experimentado todo. Esta “ouverture de corazón total”, que ninguna escritura nos ha revelado hasta ahora en el mismo grado, y los tesoros de dulzura que ella manifiesta, sirven de eco a todos los sentimientos, sin crispación ni amargura.

Tal receptividad en una naturaleza más débil podría disolver la voluntad o descomponer el juicio. A través de la escritura de san Juan de la Cruz aparece una vigilancia lúcida respecto a los posibles agentes de degradación, un cuidadoso del pequeño detalle para ejecutar, a su tiempo, una especie de buen sentido que sirven de contrapeso a las envolturas exaltantes del corazón.

Para el grafólogo, la percepción –por el estudio del gesto gráfico– de este ardor sin agresividad, de estos ímpetus sin avidez, es materia de meditación, porque en ninguna otra parte hemos encontrado estas llamas sin peligro de quemarse en ellas.

En esta escritura hay también un sentimiento de desarrollo de la vida en el que se confunden el sentimiento del presente y del infinito, donde se juntan la precisión en los actos y desapego de los pensamientos. Estas disposiciones son favorables a una constancia que se podría tomar a veces por terquedad, pero la ausencia de rutina, que también se aprecia, no es compatible con tal juicio.

Si san Juan de la Cruz ha podido ser inquebrantable en ciertas decisiones, es porque sabía que había llegado la hora de actuar firmemente. Sería vano estudiar su inteligencia separándola de sus intuiciones y de sus sentimientos. Fina, matizada, es sutil sin ser especiosa, apasionada de la verdad y muy ligada al

sentido de lo bello. Muy adornada, colorista con el sentido de la armonía, no parece ser tan sutil para extender el campo de la actividad del sentimiento y no para brillar sola con un esplendor halagüeño pero frágil.

Lo que conmueve en esta escritura es la potencia del amor no esclavizado que se ve en ella. Este aire modesto, libre y feliz, esta autoridad tranquila de un ser sin ambición, que existe en plenitud, sin manchas, ofrecen una rara y preciosa imagen de la perfección sin insulsez».

SUZANNE BRÉSSARD, en el vol. *L'Espagne mystique au XVI<sup>e</sup> siècle*, París 1946, p. 33-34.

2. «*Inteligencia*: Es una inteligencia inclinada a la crítica y a la requisitoria delicada y exquisita con refinamiento de observaciones, que embarazan y pueden hacer antipático al sujeto puesto de mira y simpático a los no interesados directamente. Es una inteligencia más de acusación que de defensa, en cuanto empujada a argüir e hipercriticar porque el razonamiento es más fuerte que la fuerza intelectual.

El sujeto, aunque tenga tendencia a la exactitud del juicio, no puede menos de cavilar, especialmente cuando siente agujoneado su sentimiento, que rebosa muy fácilmente y por una nimiedad en la cicatería, la cual entra en campo incluso cuando el “yo” no ha sido provocado, y esto por la ambición de mostrarse y distinguirse con la actividad personal de refinada apariencia en sus hallazgos y en sus observaciones.

El sujeto, por sus tendencias a argüir, a contrastar, a proponer observaciones correctivas por cualquier cosa, tiende a demoler más bien que a edifi-

car. Si se dedicase a edificar, haría obras especiales de espiritualidad refinada y se elevaría a un idealismo que desdeña las bajezas y asciende hasta las más altas vetas de la idealidad. Pero para obtener todo esto es necesario que el sujeto espiritualice todas sus inclinaciones; así, la agudeza del ingenio se liberará del empuje negativo, la cicatería se volverá espada afilada de la verdad, el refinamiento de las observaciones le elevará en alto y le mostrará los aspectos más escondidos de las verdades, sus bellezas más fúlgidas .

*Carácter:* Es muy difícil aislarlo psicológicamente. Estaría bastante bien planteado sobre la firmeza, pero tal firmeza, en lo que respecta a la irascibilidad, está combatida por la cicatería, por el deseo de contradecir y demoler. Por lo que se refiere a la sensualidad, la firmeza está combatida por la efectividad de abandono, por el enternecimiento sexual, por la debilidad, la delicadeza y la finura del sentimiento.

Es fácil decir que el sujeto comienza a subir si tiene todos estos terribles enemigos, que nunca desaparecen, atentos para impedirle a cualquier coste la ascensión. No es único ni de una sola especie el choque que ha de sostener; si fuese único y de una sola especie podría eliminarse por una lucha determinada, pero son múltiples los choques que tienen la desoladora terribilidad de la sorpresa, el refinamiento de la insidia, el tumulto que no concede paz a la discriminación. El sujeto, en suma, podría ser un sensual refinado que pondera las estrategias de la carne y las penetra y las gusta, y sabe descubrirlas con sofismas, con los requisitos exigidos por el deber y con arte personal.

Como quiera que le asaltaría el remordimiento y no le concedería quietud, el sujeto podría convertirse en fabricante de errores, esperando con esto sofocar los remordimientos por medio de argumentaciones basadas en sofismas, hipercríticas, frases artísticamente escenificadas, escepticismo, pesimismo.

Existen muchos hombres de estos en el campo de las ciencias, entre los herejes, entre los miserables fecundadores de partidos subversivos, que se vanaglorian de ser paladines de la verdad que saben y sienten no poseer, que se ensordecen en el alboroto de las pasiones para no escuchar los reclamos de la conciencia».

GIROLAMO MORETTI, *Santi dalla loro scrittura. Esami grafologici*. Edizioni Paoline, 2ª ed. 1975, p. 127-131.

## Granada

Aunque relativamente moderna, fue muy nutrida la presencia carmelitana en la ciudad. Arranca con el monasterio de las monjas en 1508, luego, con el de los religiosos (1552); más tarde con los Descalzos (19.5.1573) y Descalzas (20.1.1582). Granada es en muchos sentidos el centro más importante del sanjuanismo. Interrumpida por numerosos viajes, la residencia de J. de la Cruz en el famoso convento de Los Mártires se prolongó desde 1582 hasta 1588; es la más extensa de su vida religiosa dentro de una misma comunidad. Su historia durante estos años fecundos está además vinculada a responsabilidades de gobierno: prior tres veces del convento de Los Mártires y vicario provincial de Andalucía. El período granadino desta-

ca sobre todo por la creación literaria y la actividad pastoral. Granada es referencia básica en la carrera del escritor. Lo esencial se ordena en los siguientes apartados: datos biográficos, principales actuaciones, actividad pastoral y literaria.

### I. Datos biográficos

Es imprecisa la fecha en que J. de la Cruz llega por primera vez a Granada, coincidiendo con su salida de → Baeza. En noviembre de 1581 aparece documentalmente como rector del Colegio de san Basilio (13.11). En carta a → María de Soto, (marzo de 1582, desde Baeza) escribe que “ya me han hecho prior de esta casa” (de los Mártires). La elección tuvo que ser entre noviembre de 1581 y marzo del 1582. Los últimos días de noviembre 1581 llegaba a Avila para acompañar a S. Teresa a la fundación de Granada, regresando inmediatamente, sin ella, a Andalucía. El 8 diciembre ya estaban en → Beas → Ana de Jesús y las monjas destinadas a la nueva fundación (BMC 6, 393). Mientras J. de la Cruz viajó a Avila, el vicario provincial Diego de la Trinidad reunía en Granada lo necesario para la fundación de las Descalzas. El 13 de enero 1582 éstas estaban ya de acuerdo con J. de la Cruz para viajar desde Beas hasta Granada, tan pronto como el Vicario citado diese el aviso (BMC 6, 394). Ese mismo día (13, domingo) llegó el mensajero con la indicación de que podían ponerse en camino; lo hicieron el 14, lunes a las tres de la madrugada, acompañadas de J. de la Cruz y Pedro de los Angeles. Llegaban a Granada el 20, a las tres de la mañana. Pocas horas después, ya con luz, ese

mismo día se inauguraba la fundación en la casa de doña → Ana de Peñalosa (BMC 6, 392).

En consonancia con estos datos, hay que colocar la llegada de J. de la Cruz a Granada el 20 de enero de 1582. Es aún rector de Baeza, aunque → Juan Evangelista dice que fue elegido prior de la comunidad de Granada a mediados del año anterior (BNM ms. 12738, f. 1439). Esta primera llegada no implicó, naturalmente, permanencia definitiva. Es muy probable que siguiese en Granada hasta que quedó bien asentada la fundación de Descalzas, pero fray Juan tenía aún obligaciones en Baeza. Se da por hecho entre los biógrafos que ya no se movió de Granada, morando, naturalmente, en el convento de Los Mártires, lo que no parece probable. El trato prolongado con los religiosos de la comunidad granadina fue suficiente para que estos se diesen cuenta de sus cualidades y decidiesen elegirle poco después su superior. La elección tuvo que celebrarse entre finales de enero y mediados de marzo. Es fácil que viajase en algún intervalo a Baeza para arreglar el traspaso de superior y despedirse de aquella comunidad. La confirmación de prior de Granada, pudo hacerla el vicario provincial Diego de la Trinidad, presente por aquellas fechas en Granada. Queda así fijado el ingreso de fray Juan en Granada en los primeros meses de 1582.

Desempeñó el priorato, por elección de la comunidad, hasta el Capítulo de Almodóvar de 1583 (1 de mayo), en el que se modificó el sistema de electoral, pasando de las comunidades al mismo capítulo provincial y con duración de dos años el oficio de prior. Reelegido así en mayo de 1583 fray Juan, prolongó su

segundo priorato de Granada hasta el Capítulo de Lisboa-Pastrana de 1585. En las sesiones de → Lisboa (10.5) fue elegido 2º definidor de la provincia (MHCT 3, doc. 277, p. 91-92); en las de → Pastrana, se le añadió (18.10) el de vicario provincial de Andalucía, cesando en el priorato de Los Mártires. Finalizó el cargo de Vicario en el capítulo de Valladolid (19.4.1587), siendo reelegido para el tercer priorato de Los Mártires, por tres años, al haberse establecido así en este Capítulo. No desempeñó regularmente todo el trienio, ya que, a raíz del siguiente Capítulo (Madrid, 18 de junio de 1588) regresaba a Castilla, aunque continuaba oficialmente como prior de Granada hasta 1589. Residía, de hecho, en → Segovia desde agosto de 1588 como definidor y miembro de la Consulta. En septiembre de ese año otorga poderes desde Segovia (23.9), en calidad de prior de Granada (*MteCarm* 99, 1990, 497). Todavía figura así en documento del 23 de enero de 1589 (*SJC* 10, 1992, p. 216, nota 16). A lo que parece, interrumpió la estancia de Granada y residió en Segovia, desde agosto de 1588 hasta febrero de 1589. Concluía su priorato granadino el 3 de marzo de 1589 (Jerónimo, *Historia*, p. 611-613). Hay que restar viajes y largas ausencias, pero la estancia de J. en Granada va desde primeros de 1582 hasta primeros de 1589.

Conocemos bastante bien la comunidad gobernada por él durante casi tres trienios. El convento, con su huerta e iglesia, está por entonces y hasta el 31 de 1597, en precario, por cuanto se halla en “estado de servidumbre en casa y bienes para el culto” a merced del cabildo de la Capilla Real. Gracias a la visita pastoral realizada el 9 12. 1591

por don Juan Alonso de Moscoso, obispo de Guadix-Baza, conocemos al detalle cómo era el convento de Los Mártires días antes de la muerte de su antiguo prior, por tanto, más o menos, como cuando él lo habitaba (*MtcCarm* 100, 1992, 25-48). Entre las intervenciones suyas en favor de la casa se recuerdan: ratificación de una escritura de venta, siendo vicario provincial, el 15.1.1586 (*MteCarm* 100, 1992, 364-368); petición de la comunidad a Felipe II en vistas a su progresiva independencia de los capellanes de la Capilla Real, el 10.10.1582 (firmada por fray Gabriel de la Peñuela en → Lisboa: AGS, Patronato Eclesiástico, leg. 13; *Mte Carm* 103, 1995, 575-578). Pertenecen a otro orden de cosas los innumerables documentos escritos y firmados en Granada, como prior o vicario provincial para otros conventos. Dentro aún de lo que se refiere a Los Mártires, se recuerda en el *Protocolo* de la misma comunidad (AHN y AS de Burgos) que durante el segundo priorato realizó “los arcos por donde el agua camina al estanque grande”; en el último priorato, en 1588, “labró los lienzos del claustro” (*Mte Carm* 100, 1992, p. 33-34, notas 23-24). La celda del prior se describe así: “Entrase, desde el claustro, a un aposento y a la mano izquierda de él está la celda del prior, la cual tiene un apartadico como alcoba sin cabeza” (ib. p. 33).

## II. Actividad pastoral

J. de la Cruz reparte su tiempo de manera diferente durante el cargo de prior y cuando ejerce de vicario provincial. Aunque también en el primer caso viaja a distintos lugares, especialmente a comunidades de monjas Descalzas,

los desplazamientos son más frecuentes durante su vicaría provincial. Mientras permanece en el convento, su vida se ajusta, naturalmente, a las normas establecidas en las leyes. A lo largo de la jornada se alternan las horas de celda y de coro, con los demás actos comunes: refección, recreación, capítulo de culpas, etc. El trabajo manual, en la huerta y en la casa, es a veces intenso, especialmente mientras duran las obras ya mencionadas, en las que trabaja como albañil o peón. El tiempo libre para la lectura, estudio y escritura es limitado; más aún para el superior que para ningún otro. Son ocupaciones marginales para fray Juan, en contra de lo que se piensa entre los estudiosos modernos, especialmente laicos. La modesta librería del convento no se parecía en nada a una biblioteca bien provista, en contra de gratuitas suposiciones.

El tiempo libre de empeños comunitarios, J. de la Cruz lo dedica al servicio pastoral, dentro de la iglesia conventual y a la dirección espiritual de personas y comunidades religiosas de la ciudad. Su cita más frecuente es el monasterio de las Descalzas, gobernado por Ana de Jesús. Repite en Granada visitas regulares y métodos pedagógicos, ya experimentados en Beas. Su magisterio espiritual no se limita a la propia familia religiosa; se irradia también en otros ambientes de índole muy diversa. Adquirió especial resonancia su actuación en dos beaterios granadinos, muy conocidos en la ciudad y espiritualmente vinculados al convento de Los Mártires: el de las “Potencianas” y el de las “Melchoras” o “Recogidas de santa María Egipcíaca” (*MteCarm* 104, 1996, 183-201). La familia Mercado y Peña-

losa recuerda, como paradigma, el magisterio espiritual de fray Juan entre el laicado de Granada. Aunque no suele concedérsele relieve, merece destacarse en esta línea magisterial su obra de formador de religiosos teniendo en cuenta que también en Los Mártires funcionaba el noviciado durante el priorato de J. de la Cruz. Allí se prepararon a la vida religiosa muchos discípulos suyos, como los que recuerda → Juan Evangelista (BMC 10, 345).

### III. Actividad literaria

El espacio dedicado por J. de la Cruz a la escritura (fuera de la correspondencia y despacho de asuntos de su incumbencia) es limitado, aunque compuso en Granada la mayor parte de sus obras. El hecho, paradójico en apariencia, tiene explicación sencilla: compone con extraordinaria facilidad; no se detiene en la consulta de libros y papeles ajenos; redacta a vuela pluma, incluso las páginas más densas y elevadas. La capacidad natural y su preparación científica y experiencial guían con seguridad su pluma veloz; le bastan pocos días para rematar un libro o tratado. Los compuestos en Granada se suceden por este orden cronológico. Cuando llegó a Los Mártires llevaba comenzada la *Subida del Monte Carmelo*, iniciada en → El Calvario. Tenía igualmente pergeñados algunos comentarios al poema del *Cántico espiritual*. Según se cree, simultaneó la escritura de ambas obras en Granada, hasta que decidió terminar primero el *Cántico*. Antes de finalizar el 1584 consignaba a la destinataria, Ana de Jesús, los últimos cuadernillos del original (CA).

Prosiguió durante algún tiempo la composición de la *Subida*, pero con “muchas quiebras” o interrupciones, sin que llegase a rematarla nunca. Para suplir, en parte al menos, el esquema no desarrollado de esta obra y comentar el poema que servía de base, escribió, también en Granada, la *Noche oscura*. Siendo ya vicario provincial, satisfizo los insistentes requerimientos de su dirigida doña Ana del Mercado y Peñalosa, escribiendo en quince días la *Llama de amor viva*. Es la mejor prueba de la rapidez con que redactaba cuando sentía la inspiración, o “se le abría la noticia”, según dice en el prólogo de esta obra (LIB pról. 1). Esta relativa improvisación explica, por lo menos en parte, la labor de revisión llevada a cabo en un segundo momento. Antes de abandonar definitivamente Granada realizó una refundición del *Cántico* concluido en 1584, conocida como CB. Algo parecido, aunque en menor escala, practicó con la *Llama* los últimos meses pasados en → La Peñuela. A la época granadina hay que sumar también la composición de algunas poesías “vueltas a lo divino”, como *El pastorcico*, *Tras un amoroso lance*, *Sin arrimo y con arrimo* y *Por toda la hermosura*. Bastaría esta enumeración para considerar a Granada como centro privilegiado del sanjuanismo. Desde allí se irradiaría por todo el mundo. Comenzó su difusión en vida del autor y prosiguió luego imparablemente. Discípulos e hijas espirituales de Granada trasladaron a otros lugares las enseñanzas del gran maestro y copias de sus escritos. Bastaría recordar nombres tan significativos como Juan Evangelista, Ana de Jesús, María de la Cruz (Machuca) e → Isabel de la Encarnación. La dispersión de éstas y otras figuras sanjuanistas por la geografía espa-

ñola y extranjera, parece explicar dos cosas: que Granada no es la ciudad más favorecida en copias manuscritas y que no se celebre allí proceso informativo para la beatificación. Sólo tuvo lugar el apostólico, en 1627-1628 (BMC 24, 473-515). Todo esto no ha impedido a Granada convertirse en auténtico relicario sanjuanista.

BIBL. — HF 562 y 637, 640,654; HCD 3, 658-676 y 4, 642-675; DHEE 2, 1043-1048; ANTONIO ANGEL RUIZ RODRÍGUEZ, *La Real Chancillería de Granada en el siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial, 1987; GABRIEL BELTRÁN, “San Juan de la Cruz en la comunidad de Granada y Diego Evangelista visitador de Andalucía”, en *MteCarm* 98 (1990) 493-501; Id. “El convento de Los Mártires de Granada en tiempo de san Juan de la Cruz. Documentos inéditos de 1591”, en *MteCam* 100 (1992) 21-48; Id. “San Juan de la Cruz: documentos de Granada”, ib. 363-374; ib. 103 (1995) 575-78; Id. “San Juan de la Cruz, prior de Granada según el Libro de Protocolo de la Comunidad”, en *SJC* 8 (1992) 211-217; JESÚS LUQUE MORENO, *Granada en el siglo XVI, Juan de Vilches y otros testimonios*, Granada 1994; JUSTINO ANTOLÍNEZ DE BURGOS, *Historia eclesiástica de Granada*, edición y estudio de Manuel Sotomayor, Granada 1996; FRANCISCO BERMÚDEZ DE PEDRAZA, *Historia eclesiástica de Granada*, 1638, ed. de Ignacio Henares, Granada 1989; RAFAEL MARTÍN LÓPEZ, *El Cabildo de la Catedral de Granada en el siglo XVI*, Granada 1998; Id. *La Iglesia de Granada en el siglo XVI. Documentos para su historia*, Granada 1996.

*Eulogio Pacho*

## ‘Granadas’

El “mosto de granadas” del *Cántico espiritual* (lira 36 en el CA; 37 en el CB) es uno de los vinos sagrados de la “interior bodega” (CA 17) u hondón del alma en → unión transformante de san Juan de la Cruz. En la obra sanjuanista, el vino equivale siempre a la *ebrietas* simbólica del éxtasis místico, cuya dicha extrema hace proferir “dislates” al jubilo contemplativo. La tradición que

avala la simbología vinaria del Santo es milenaria: ya en el *Gilgames* y en la *Misná* encontramos la asociación del vino con la → embriaguez espiritual, asociación que luego elaborarán numerosos espirituales europeos a lo largo de la Edad Media. Casi todos estos espirituales ofrecen una interpretación mística al vino y a la *cellaria* del *Cantar de los Cantares* (1,3), que significan literalmente “retretes” o “cuartos interiores”. Tanto para san Bernardo de Claraval, uno de los más grandes renovadores del Císter, como para el reformador franciscano san Buenaventura, la embriaguez espiritual marca el cuarto grado en el camino hacia la unión con → Dios. Celebran igualmente el licor “a lo divino” numerosos codificadores del lenguaje espiritual europeo como Ruysbroeck y David von Augsburg, a quienes secundan los portugueses Frei Paio de Coimbra, Dom Duarte y el anónimo autor del *Orto do Esposo*. Los españoles no se quedan atrás: repiten el símbolo vinario, con distintas variantes, Juan de los Angeles, Diego de Estella y Bernardino de Laredo. Ni siquiera el docto fray Luis de León rehúye la imagen espiritual embriagante, que usaron crípticamente incluso los alumbrados para aludir a sus procesos extáticos secretos.

Varios siglos antes que los espirituales europeos celebraran la *ebrietas* mística, los sufíes habían codificado pormenorizadamente el altísimo grado espiritual del *sukr* o embriaguez espiritual. Este mosto simbólico es una de las equivalencias más lexicalizadas de la literatura espiritual musulmana. Ya desde el siglo IX Bistami y Yahya ibn Mu’ad se intercambian apasionada correspondencia mística en clave utilizando la ter-

minología vinaria, y los secundan Sa’adi, Simnani, Ibn al-Farid, Al-Huywiri, Yunayd, Hallay, el célebre Algazel e incluso los *sadílíes* hispanoafricanos. Ibn ‘Arabi de Murcia coloca la embriaguez extática en el cuarto grado de la unión con Dios, en perfecta coincidencia con Bernardo de Claraval y san Buenaventura. Varios poetas, como los persas Yalaloddin Rumi, Sabistari y Hafiz dedicaron poemas enteros a esta bebida, vedada por el Corán, pero celebrada por ellos a un nuevo nivel secreto durante los siglos XII y XIII, la época del esplendor de la literatura mística persa.

El símbolo vinario de san Juan tiene, pues, una larga y distinguida estirpe literaria. Las bodegas del Santo son, sin embargo, más exquisitas que la *cella vinaria* de Salomón: entre sus bebidas embriagantes simbólicas encontramos el “adobado vino” (CA 16) y el citado “mosto de granadas” (CA 36). Este último es el vino sagrado que la → Esposa liba junto a su ultraterrenal Esposo en el momento sagrado de sus nupcias místicas. El *locus* del matrimonio espiritual es en lo alto de las “cavernas de la piedra”, es decir, en los *foraminibus petrae* (Cant 2, 12) u orificios de los acantilados donde anidan las palomas. El poeta ahonda estos orificios rocosos que toma prestados del epitalamio bíblico y los transmuta en cavernas, y será precisamente en estas profundidades simbólicas del alma donde los esposos –convertidos metafóricamente en palomas dotadas de vuelo– acuden para celebrar su unión transformante con el subido licor del → éxtasis: “Y luego a las subidas / cavernas de la piedra nos iremos, / que están bien escondidas, / y allí nos entraremos, / y el mosto de granadas gustaremos”.

En sus glosas explicatorias, el Santo advierte cómo bajo la aparente multiplicidad de los granos de la granada subyace la absoluta unidad de Dios, representada por la bebida embriagante: “Porque, así como de muchos granos de las granadas un solo mosto sale cuando se comen, así de todas estas maravillas [...] de Dios en el alma infundidas redundan en ella una fruición y deleite de amor, que es bebida del Espíritu santo [...] bebida divina” (CB 37,8).

Esta curiosa variante del símbolo vinario, sin duda pormenorizado e ingenioso, fue preludiado siglos antes por los místicos del Islam. Es precisamente la granada la que marca la llegada del sufí a la cuarta etapa del camino místico, que simboliza, según Laleh Bakhtiar, “la integración de la multiplicidad en la unidad, en la morada de la unión” (Laleh Bakhtiar. *Sufi. Expressions of the Mystic Quest*, Thames & Hudson, Londres, 1976, p. 30). El anónimo *Libro de la certeza*, atribuido a Ibn ‘Arabi o a Qasani, insiste asimismo en la granada como fruta emblemática de la esencia y unidad última de Dios: “La granada [...] es la fruta del Paraíso de la Esencia [...] en la morada de la Unión [...] es la conciencia directa de la Esencia (*ash-shudud adh-dhâti*)...” (*The Book of Certainty*, Rider & Co., Londres, s.a., 27-28).

El vino fermentado de granadas con el que san Juan hace que los esposos del *Cántico* celebren sus bodas ultramundanas significa, pues, el conocimiento místico más alto, gracias al cual se armonizan los contrarios en la suprema unidad del Amor.

BIBL. — SAN BERNARDO, *Obras completas*, 2 vols., BAC, Madrid, 1953 y 1955; SAN BUENAVENTURA, *Obras completas*, Edición bilingüe, 6

tomos, BAC, Madrid, 1955; MUHY’DDIN IBN AL-‘ARABI, *Tarjuman al-Ashwaq. A Collection of Mystical Odes*, edición bilingüe árabe-inglesa de R. A. Nicholson, Royal Asiatic Society, Londres, 1911; LUCE LÓPEZ-BARALT, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Hiperión, Madrid, 1990; Id. “Simbología mística islámica en san Juan de la Cruz y en santa Teresa de Jesús”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30 (1981) 21-91.

*Luce López-Baralt*

## Gregorio, Magno, S.

Nació en Roma (540-604). Su pontificado comenzó en 590. Pertenecía a una ilustre familia del patriciado romano, probablemente del grupo senatorial de los Anicios, muy acreditada tradicionalmente como cristiana. A ella pertenecieron dos papas durante los siglos V y VI, Félix II (483-492) y Agapito (535-536). El restablecimiento de la administración romana del sur de Italia tras la ocupación bizantina por Justiniano, favoreció, entre otros aspectos, el florecimiento cultural y la organización de los estudios, según la *Pragmatica Sanctio* de 535. Esto favoreció la educación del joven Gregorio que se inició en el derecho durante sus años juveniles. Esa formación le acompañó siempre y queda reflejada en sus tareas posteriores, incluso como papa. Llegó a convertirse en figura relevante por su cultura y extensa preparación, lo que le abrió una brillante carrera civil, llegando a ser Prefecto de la ciudad, 574.

Dentro de su propia familia se dio un fenómeno no infrecuente en el tiempo: la práctica de la ascesis monástica en la propia casa. Así lo hicieron dos tías suyas, Tarsila y Emiliana. Su propia madre al quedar viuda también hizo vida ascética en el retiro de Cellanova. Por eso no es sorprendente que

Gregorio siguiera esa vía, vendiendo sus bienes y retirándose al monasterio de S. Andrés, uno de los siete que él mismo había fundado.

En fecha imprecisa fue ordenado diácono por el papa Pelagio II y enviado como apocrisario, es decir, nuncio, a Constantinopla. Fue una misión comprometida que realizó brillantemente entre 585 y comienzos de 586, momento en que de nuevo fue reclamado a Roma, convirtiéndose en colaborador y consejero del papa. Fue decisiva la ayuda prestada por Gregorio en distintos frentes, sobre todo con ocasión de la guerra de los lombardos y las catástrofes naturales, en especial las acaecidas a fines de 589 y comienzos del noventa, como fueron las inundaciones en Roma.

Fue elegido papa contra su voluntad y consagrado en septiembre de 590. Su acción pastoral se extendió a todos los aspectos, desde la administración del patrimonio de la Iglesia, el más importante de Italia, a las relaciones con las diversas iglesias, manteniendo con firmeza el primado de Roma. Un gesto inteligente y bien preparado fue la misión de Inglaterra, enviando a la isla en 596 al abad del monasterio de S. Andrés, Agustín con cuarenta compañeros. Son bien conocidos los resultados de esta empresa para la evangelización de Inglaterra, origen de una floreciente cristiandad.

También fue intensa, y ha perdurado en la tradición eclesiástica, la atención prestada a la liturgia, uno de cuyos aspectos más cuidados fue la ordenación del canto nacido en la "schola cantorum", animada y favorecida por él, de la que se derivó el llamado "canto gregoriano".

S. Gregorio fue también un gran escritor. Algunos de sus textos se convirtieron en manuales de piedad durante toda la Edad Media: *Los comentarios al Libro de Job*, conocido con el título de *Los Morales*, que comparte con otro título, los *Diálogos*, la primacía entre los textos más leídos y de más influencia en los siglos posteriores. En castellano se hizo una espléndida edición a costa de Alvarez de Toledo en Sevilla en 1527. Entre sus lectores puede recordarse a → Santa Teresa.

Lo cita explícitamente J. de la Cruz en cuatro ocasiones, pero con dos motivos: uno para hablar del merecimiento de la fe (S 3,31,8); el otro para describir la acción interior del → Espíritu Santo en los Apóstoles (N 2,20,4; LI 2,3) y en las almas que desean a Dios verdaderamente (LI 3,23). En otras ocasiones tiene presente su pensamiento y sus expresiones, como cuando habla de la medicina de los contrarios (CB 11, 11). Su presencia es, sin duda, extensa pero difusa y no limitada a temas concretos, como puede ser el del rapto o presencia furtiva de Dios (CB 14-15, 17-20). Todo hace suponer que J. de la Cruz, no sólo leyó las homilias o sermones bíblicos del autor (directamente y a través del Breviario), sino también, y de manera especial, el comentario a Job, conocido como *Morales de San Gregorio*

BIBL. — EULOGIO PACHO, en DS 3, 399-408; Id. "El tema del susurro místico: San Gregorio y san Juan de la Cruz", en *Yermo* 6 (1968) 175-197; LAWRENCE SULLIVAN, "The 'Moralia' of Pope St. Gregory the Great and its influence on St. John of the Cross", en *EphCarm* 27 (1976) 453-488.

**Alberto Pacho**

## **Gregorio Nazianceno, OCD (1548-1599)**

Nació en Villarrubia de los Ojos (Ciudad Real) en 1548, del matrimonio Martínez-López; estudió en → Alcalá de Henares, ordenándose de sacerdote en 1573. Le dio el hábito carmelitano en Beas el → P. Jerónimo Gracián en 1575. Acompañó a S. Teresa en las fundaciones de → Beas y Sevilla, realizando aquí el noviciado en el convento de Los Remedios y profesando el 27 de abril de 1576. En junio del mismo año acompañó a S. Teresa, a su hermano Lorenzo y a la sobrina Teresita, a Castilla. Nombrado luego maestro de novicios en Los Remedios, ejerció de vicario del convento durante las ausencias del prior (entre 1576 y 1580). Fue él quien recibió la profesión de → Nicolás Doria el 25 de marzo de 1578. Sucedió a → Gabriel de la Asunción en el priorato de La Roda en 1580; al año siguiente realizó con el P. Juan de Jesús (Roca) la fundación de Valladolid, quedando allí de prior. En el Capítulo provincial de Lisboa (1585) fue elegido cuarto definidor y vicario provincial de Castilla la Vieja. Fundó en 1586 el convento de Segovia y al año siguiente volvió de prior a → Valladolid, hasta que en el Capítulo de 1588 fue elegido Provincial de San Felipe (parte de Andalucía y Portugal). Durante este tiempo fundó el convento de Sanlúcar la Mayor. Entre 1591 y 1594 fue prior por tercera vez de Valladolid, y desde 1594 a 1597 Provincial de Castilla la Vieja. Cerró su eterna carrera de superior con el priorato de Madrid en 1597. Falleció allí en 17 de diciembre de 1599. Tuvo en la orden dos hermanas Descalzas, Catalina de san Cirilo y Lucía de san José. No mantuvo trato directo y espe-

cial con J. de la Cruz, pero en razón de sus cargos y oficios se encontró y relacionó con él en numerosas ocasiones. Fue, en cambio, acérrimo opositor al P. J. Gracián (cf. María de san José, *Ramillete*, ed. Simeón, p. 401; *Ref* 3, 10, 23, p. 255-260; HCD 3, 730; 6, 364; 7, 181-188).

*E. Pacho*

## **Gregorio de san Angelo, OCD**

Nació en → Granada, del matrimonio Francisco de Villafranca y Bernardina de Velasco. Bautizado con el nombre de Juan de Velasco; fue oficial-receptor de la Real Chancillería de Granada: casó con Elvira de Tapia, y al fallecer ésta, ingresó en el convento de los Remedios de Sevilla en 1578, profesando allí el 22 de febrero de 1579. Fue conventual de Granada entre 1582 y 1585; sucesivamente, a partir de 1586, de Segovia (miembro de la primera comunidad) y Madrid, donde firma como conventual en septiembre del mismo año. En 1587 aparece como prior de Villanueva de la Jara. Durante el trienio 1588-1591 comparte con J. de la Cruz responsabilidades de gobierno, en cuanto ambos miembros de la Consulta, de la que Gregorio es Secretario y cuarto consiliario. Por este motivo convivieron en Segovia entre 1588 y 1589. El resto del trienio fray Gregorio residió en Madrid, sede habitual de la Consulta. Continuó fray Gregorio en la Capital, reelegido definidor, los años 1591-1594. Intervino decisivamente en los últimos destinos de J. de la Cruz y en la expulsión del → P. Jerónimo Gracián, cuya sentencia comunicó, por encargo del Definitorio, al convento de Madrid. En 1594 fray Gregorio pasa de

conventual a Los Mártires de Granada, junto con → Diego Evangelista, elegido provincial de Andalucía. Con posterioridad a la muerte de → Nicolás Doria, desempeñó los prioratos de Granada (1594-1597) y → Málaga (1597-1600). Murió en Granada. Fiel seguidor de Nicolás Doria se sintió afectado por los sucesos de J. de la Cruz y de Jerónimo Gracián. Aunque actuaba como la voz de su amo, sintió necesidad de descargar su conciencia en un escrito, que se ha hecho célebre, desde que lo incluyera en su declaración procesal Alonso de la Madre de Dios: *Acerca del padre fray Juan de la Cruz, que dicen el Santo*. Comienza afirmando que le conoció “muchos años, y particularmente estuve por su súbdito siendo él prior de Granada, y después estuvimos de ordinario en el definitorio todos tres años; al cual de ordinario le confesaba y él a mí”. Firmaba su relación en Granada el 3 de septiembre de 1602 (íntegra en BMC 14, 389-392). Poco antes de profesar hacía testamento de sus bienes el 13 de enero de 1579 (ed. en SJC 12, 1993, 279-291). Entre los documentos emanados por J. de la Cruz, como presidente de la Consulta, y firmados por el secretario de la misma, Gregorio de san Angelo, se recuerda la licencia concedida el 30 de junio de 1589 a una religiosa de Avila para disponer de sus bienes (*MteCarm* 101, 1993, 565-567).

BIBL. — GABRIEL BELTRÁN, “Testamento de fray Gregorio de san Angelo”, en SJC 12 (1993) 279-291.

*E. Pacho*

## Guadalcázar

Provincia y diócesis de Córdoba, situada en un cerro, a la izquierda del

Guadalquivir, y tres leguas antes de → Córdoba, viajando desde → Sevilla. Guadalcázar acogió a los Descalzos (24.3.1585), poco antes de que J. de la Cruz fuese nombrado vicario provincial de Andalucía. Tuvo éste que intervenir luego con frecuencia en asuntos de la nueva comunidad, ya que no estaba bien asentada. De hecho, se desplazó hasta la villa en 1586 para regularizar la situación canónica de la fundación, firmando las escrituras oficiales.

No se sabe cuándo llegó y cuánto tiempo se detuvo en Guadalcázar. Fue más larga la estancia de lo previsto a causa de una seria enfermedad que le retuvo allí varios meses, según cuenta gráficamente el acompañante de viajes fray Martín (BMC 23, 368). Su conocimiento de la situación religiosa del lugar le llevó a escribir, acaso durante la convalecencia, un libro sobre los milagros atribuidos a las imágenes veneradas en el lugar (una de la Virgen con el Niño en brazos, y otra de Jesús Crucificado). Si lo escribió realmente, según afirman algunos testigos, se ha perdido (*Escritos*, 415-417; cf. HF 631; HCD 5, 423-428; Ref II, 142-143; MemHist I, p. 97, n. 43; BMC 10, 321-334).

*E. Pacho*

**Guía/s** → Dirección espiritual

## ‘Guirnalda/s’

El uso de este vocablo está limitado al *Cántico espiritual* y vinculado al verso: “Haremos las guirnaldas” (CB 30, v. 3º). Forma con los anteriores y siguientes una bella alegoría, prolongada en dos estrofas (CB 30-31) y en el juego poético entre “cabello” y “cuello”. El cabello es el hilo que enlaza las flores

de la guirnalda colocada en el cuello. La aplicación figurativa se completa con las “flores y esmeraldas”, que representan las virtudes. La traslación de estos elementos a la vida espiritual, cantada en el poema, ofrece dos acepciones diferentes.

a) *Guirnalda: virtudes*. La equivalencia metafórica la explica así el Santo: “Como las flores materiales se van cogiendo, las van en la guirnalda que de ellas hacen componiendo, de la misma manera, así como las flores espirituales de virtudes y dones se van adquiriendo, se van en el alma asentando” (CB 30,6). En consecuencia, la asimilación figurativa “guirnalda-virtudes” resulta natural: “Todas las virtudes y dones que el alma y Dios adquieren en ella son como una guirnalda de varias flores, con que está –el alma– admirablemente hermoseaada, así como de una vestidura de preciosa variedad” (CB 30,6).

La clave de la figuración “guirnalda-virtudes” se completa con el “hilo” que enlaza entre sí las flores de la guirnalda; en el plano espiritual es el amor: “El cual amor tiene y hace el oficio que el hilo en la guirnalda. Porque así como el hilo enlaza y ase las flores en la guirnalda, así el amor del alma enlaza y ase las virtudes en el alma y las sustenta en ella” (ib. 9). Esta función específica del amor halla su confirmación en la afirmación paulina (col. 3,14): “El amor es atadura de la perfección” (CB 31,1). Remata el Santo la asimilación alegórica del “cabello-amor” con la del “cuello-fortaleza”, afirmando que la fortaleza con que se entretejen las virtudes “no basta que sea solo para conservarlas”, sino que “también sea fuerte para que ningún vicio contrario la pueda por nin-

gún lado de la guirnalda de la perfección quebrar” (CB 31,4).

La alegoría de la guirnalda sirve también para señalar cierto progreso en la conquista de las virtudes. Una vez adquiridas, “está ya la guirnalda de perfección en el alma acabada de hacer, en que el alma y el Esposo se deleitan hermoseaados con esta guirnalda y adornados, bien así como en estado de perfección” (CB 30,6). La afirmación precedente: “que el alma y Dios adquieren”, podría prestarse a confusión; aclara, por ello, el Santo, al comentar el verso “haremos las guirnalda”, que no es obra aislada de uno de los protagonistas, sino “de entrambos juntos”, “porque las virtudes no las puede obrar el alma ni alcanzarlas a solas sin ayuda de Dios, ni tampoco las obra Dios a solas en el alma sin ella” (ib.).

b) *Guirnalda: almas santas*. Consecuente con la afirmación prologal del *Cántico* (n. 2), J. de la Cruz aplica aquí la “anchura” de la inteligencia mística de sus versos. No se atan a un solo sentido. La guirnalda de flores y esmeraldas tiene espiritualmente otras interpretaciones: “Se entiende harto propiamente de la Iglesia y de Cristo, en la cual la Iglesia, Esposa suya, habla con él, diciendo: ‘Haremos las guirnalda’, entendiendo por guirnalda todas las almas santas engendradas por Cristo en la Iglesia, que cada una de ellas es como una guirnalda arreada de flores de virtudes y dones, y todas ellas juntas son una guirnalda para la cabeza del esposo Cristo” (CB 30,7).

Identificando en el plano natural “guirnalda” y “lauréola” (corona de laurel), el autor propone a seguido algunos ejemplos o aplicaciones del significado señalado: “También se puede entender

por las hermosas guirnaldas, que por otro nombre llaman lauréolas, hechas también en Cristo y la Iglesia, las cuales son de tres maneras” (ib.): “de hermosas y blancas flores de las vírgenes, de resplandecientes flores de los doctores y de encarnados claveles de los mártires” (ib.). “Con las cuales tres guirnaldas estará Cristo Esposo tan hermoseado y tan gracioso de ver, que se dirá en el cielo aquello que dice la Esposa en los Cantares” (3,11: CB 30,7).

El punto clave de referencia es fundamentalmente idéntico en ambas acepciones: las lauréolas se igualan a las guirnaldas, y las almas santas son, a su vez, “como una guirnalda arreada de flores de virtudes y dones”. Quiere ello decir, que las guirnaldas representan las virtudes unidas y sostenidas por la caridad; los santos encarnan la perfección de esas virtudes. → *Corona, esmeraldas, lauréola*.

*Eulogio Pacho*

## Gula

Sólo un capítulo de sus obras dedica el Santo a este vicio capital. Es el sexto del libro primero de la *Noche*. Alude también a la gula en *Subida*, aunque de paso y siempre dentro del esquema prefijado (S 1,12,4; 2,11,7; 3,10,1), para tratar de los males o bienes que se siguen de secundar o no el apetito de gula. Porque la gula es siempre apetito que busca su → gozo, bien saciándose en el comer o beber, “gula sensual”, bien en el gusto de los ejercicios espirituales, “gula espiritual”. Prescinde tratar directamente de la gula sensible; sólo en una ocasión alude a ella. Dice, al hablar del gozo buscado por los sentidos, que del producido en

el sabor de los manjares nacen la gula y la embriaguez, → ira, discordia y falta de caridad. Y además otros males, como el destemple corporal, las enfermedades; se intensifica la torpeza de espíritu y se estraga el apetito de las cosas espirituales, “de manera que no pueda gustar de ellas, ni aun estar en ellas ni tratar de ellas” (S 3,25,5).

Es interesante observar cómo la gula, que se centra en comer y en beber, vicia la vida del espíritu y aleja de ella, mientras la gula espiritual fascina y engolosina, atrayendo, aunque por el gozo que en ella se encuentra. Interesa ésta última. Es breve la exposición que de ella hace; sólo cuatro páginas, aunque “hay mucho que decir” (N 1,6,1). Pero es denso y claro. Se trata de un vicio en el que suelen caer los principiantes en el camino espiritual; para éstos escribe, pues “apenas hay uno de estos principiantes que, por bien que proceda, no caiga en algo de las muchas imperfecciones que acerca de estos vicios les hacen a estos principiantes por medio del sabor que hallan en los principios en los ejercicios espirituales” (ib.).

En el análisis espiritual y psicológico que hace de las posturas de los principiantes señala dos clases: los que “procuran más el sabor del espíritu que la pureza y discreción de él” (N 1,6,1-3) y los que tienen poco conocida su bajeza y miseria (ib. nn. 4-8). Aun diferenciándose unos y otros, se parecen, pues la causa es semejante: se buscan a sí mismos y no a Dios. Se escudan en lo espiritual para hacer su santa voluntad y en lo espiritual encuentran la justificación de sus actos. El Doctor místico va directo al mal y los pone al descubierto. No

pueden consentir que engañen ni vivan engañados.

*Los principiantes.* Si son de la primera clase se sienten “engolosinados” con el sabor y gusto que hallan en los → ejercicios espirituales. Cegados por la golosina, se matan a penitencias, se debilitan con ayunos por encima de lo que su organismo es capaz de sufrir. En el fondo, no deja de darse cierto masoquismo. Son calificados como “imperfectísimos” y “gente sin razón”. La causa, que posponen la sujeción y obediencia a la penitencia elegida por ellos, es conceptualizada como de “bestias”. Hacen su voluntad, crecen sus vicios y disminuyen las virtudes. “Adquieren gula espiritual y soberbia, pues no va en obediencia [lo que hacen]”. “Más les valiera no hacerlo”. Insisten a porfía a sus maestros espirituales para que les concedan lo que quieren. Si no lo consiguen, se entristecen como niños y andan de mala gana. Hasta les parece no sirven a Dios cuando no les dejan hacer su capricho. Gustar ellos y estar satisfechos en la penitencia para conseguir lo espiritual, a cualquier precio, piensan es servir a Dios.

*Otra forma de gula espiritual,* más solapada y quizás por eso más fácil de camuflar, es el buscarse a sí mismos en

actos concretos de vida cristiana, como es el comulgar y la oración. Son capaces de acercarse a la comunión en contra del confesor, encubrir la verdad y hasta no ser sinceros en la confesión. Todo su interés está en procurarse algún sentimiento y gusto, antes que adorar y alabar a Dios con → humildad. Lo mismo les sucede en la oración. Su negocio es hallar gusto y devoción sensible. Cuando no consiguen lo que les satisface, sus reacciones son de niño caprichoso, que se mueve y obra por gusto. También en este caso la paciencia no es virtud que hayan descubierto los principiantes, la → obediencia anda por el suelo y la humildad brilla por su ausencia. Se impone una purificación, por la que Dios les hará pasar, si aceptan entrar en la noche oscura. En este capítulo sólo se insinúa. Resumiendo todo lo dicho, termina enseñando que “la sobriedad y templanza espiritual lleva otro temple muy diferente de mortificación, temor y sujeción en todas sus cosas, echando de ver que no está la perfección y valor de las cosas en la multitud y gusto de las obras, sino en saberse negar a sí mismo en ellas”.

*Evaristo Renedo*

**Gusto/s** → *Apetito/s*