

# L

## **La Moraleja (san Pablo de)**

Convento de carmelitas de la antigua observancia o calzados sito en la provincia de Valladolid. Fundado c.1315 es el primer convento del Carmen en Castilla. Fue objeto de no pocas concesiones y privilegios por parte de los Reyes de Castilla a lo largo de los siglos. Titulado San Pablo de los Perdones, acaso por las indulgencias abundantísimas que allí se ganaban, de modo que en 1339 el Obispo de Avila ordenara a clérigos y curas de todo su obispado “que ocho días antes de todas las festividades principales, en que ganan los fieles indulgencias en esta casa, avisen a sus feligreses, para que puedan venir a ganarlas”.

Se trataba de un centro de peregrinaciones y de piedad popular. ¿No se llegaría allí alguna vez o desde Fontiveros, o desde Arévalo o Medina del Campo Catalina Alvarez con su familia?

La relación de fray Juan con este convento se cifra en la casi segura asistencia del Santo al Capítulo provincial que convocó el Comisario Apostólico Pedro Fernández en 1571. Seguro que lo visitó más veces, como una vez hizo

→ santa Teresa, pero no tenemos constancia documental histórica.

Los Descalzos que asistieron al capítulo celebrado en este convento en 1576 tuvieron que oír las medidas promulgadas contra la Reforma en el capítulo General de Piacenza en 1575. No consta que en esta ocasión estuviera presente fray J. de la Cruz. Del convento e iglesia quedan todavía restos.

*José Vicente Rodríguez*

## **‘Lámparas de fuego’**

En dos ocasiones recuerda J. de la Cruz (N 1,2,5; Ct a las Descalzas de → Beas: 22.11.1587) el texto evangélico de las lámparas de las vírgenes necias y prudentes (Mt 25,8), pero no se detiene en consideraciones especiales. Si el término adquiere importancia y notoriedad en sus escritos es porque lo ha convertido en centro de un símbolo extraordinariamente original y fecundo en su magisterio espiritual. Es, sin duda, el más novedoso y profundo dentro de la cadena formada por las estrofas de la *Llama*, única obra en que aparece el término en cuestión. Poéticamente es el más ceñido y unitario, pero su explica-

ción en prosa duplica en extensión a todos los demás.

Los seis versos de la estrofa 3<sup>a</sup> constituyen un entramado poética y doctrinalmente dependiente del símbolo enunciado en el primero: “Oh lámparas de fuego”, como sucede en la primera canción con el verso inicial: “Oh llama de amor viva”. El símbolo las “lámparas de fuego” mantiene una secuencia narrativa perfectamente lógica y unitaria, sin interferencias extrañas: las lámparas de fuego, iluminan y calientan con sus resplandores las cavernas del sentido oscuro y ciego.

La equivalencia simbólica se desdobra así en su aplicación espiritual: las lámparas de fuego son los atributos de Dios (LIB 3,2); sus resplandores son las noticias que de ellos recibe el alma (ib. 9); las cavernas profundas del sentido son las potencias y capacidades del alma (ib. 69). Establecida esta correlación es fácil desentrañar el contenido espiritual del símbolo sanjuanista. Bastará recordar lo fundamental, ya que los matices exigen una lectura directa de todo el comentario del autor.

a) *Las lámparas de fuego.* Comienza, como de costumbre, por señalar el referente natural de donde arranca el símbolo: “Las lámparas tienen dos propiedades, que son: lucir y dar calor” (LIB 3,2). En el ámbito de la experiencia mística sucede lo propio con ciertas comunicaciones divinas; tienen los mismos efectos para el espíritu: iluminan y calientan. Esas misteriosas lámparas son las propiedades, grandezas o atributos divinos: omnipotente, sabio, bueno, misericordioso, justo, fuerte, amoroso y “otros infinitos atributos y virtudes que no conocemos”. Cada uno de estos atributos luce y da calor como Dios, y

así cada uno de estos atributos es una lámpara que luce al alma y da calor de amor” (LIB 3,2).

Como quiera que Dios, “en su único y simple ser, es todas las virtudes y grandezas” ... Y como cada una de estas cosas sea el mismo ser de → Dios en un solo supuesto suyo ... siendo cada atributo de éstos el mismo Dios, y siendo Dios infinita luz e infinito fuego divino” es como una inmensa lámpara (ib.). Es indiferente, por tanto, hablar de una o de muchas lámparas.

La magnífica explicación sanjuanista merece leerse en su integridad. A ella pertenecen estos textos: “Por cuanto en un solo acto de unión recibe el alma las noticias de estos atributos, juntamente le es al alma el mismo Dios muchas lámparas, que distintamente la lucen y dan calor, pues de cada una tiene distinta noticia y de ella es inflamada de amor. Y así, en todas las lámparas particularmente el alma ama inflamada de cada una y de todas ellas juntamente, porque todos estos atributos son un solo ser ... El resplandecer que le da esta lámpara del ser de Dios en cuanto es omnipotente, le da luz y calor de amor de Dios omnipotente”. Así de la sabiduría, de la bondad, de la justicia, etc. Concluye el Santo su ejemplificación: “A mi ver es la mayor comunicación que él le puede hacer en esta vida; le es innumerables lámparas que de Dios le dan noticia y amor” (ib. 3,3).

El deleite que recibe el alma en tal comunicación es calificado de admirable, y copioso, inmenso, subidísimo (ib. 3,4-5). En la imposibilidad de expresar tan “subidísima comunicación”, el Santo reincide en sus conocidas antítesis y oxímorons. Las lámparas se vuelven “aguas vivas”. La comparación está

sugerida por dos textos bíblicos (Ez 36,25-26 y Hechos 2,3). La audacia comparativa se justifica así: “Aunque es verdad que esta comunicación es luz y fuego de estas lámparas de Dios, pero es fuego aquí ... tan suave, que, con ser fuego inmenso, es como aguas de vida que hartan la sed del espíritu con el ímpetu que él desea” (ib. 8).

b) *Los resplandores: llamas y sombras.* Con la identificación de los resplandores terminan de perfilarse el sentido y alcance del símbolo. Aclara el Santo: “Estos resplandores son las noticias amorosas que las lámparas de los atributos de Dios dan de sí al alma, en los cuales, ella unida según sus potencias, ella también resplandece como ellos, transformada en resplandores amorosos” (LIB 3,9). Con las últimas frases se rompe la analogía base del símbolo. Las lámparas de fuego se distancian de las lámparas naturales, dando lugar a nuevas aplicaciones tan antitéticas como las “aguas vivas”.

“Esta ilustración de resplandores, en que el alma resplandece con calor de amor, no es como la que hacen las lámparas materiales, que con sus llamas alumbran las cosas que están en derredor, sino como las que están dentro de las llamas, porque el alma está dentro de estos resplandores ... Y así diremos que es como el aire que está dentro de la llama, encendido y transformado en llama” (ib. 9). La aplicación es normal: “A este talle entenderemos que el alma con sus potencias está esclarecida dentro de los resplandores de Dios ... Y así, estos movimientos de Dios y el alma juntos, no solo son resplandores, sino también glorificaciones en el alma” (ib. 10).

A semejanza de las lámparas que se vuelven “aguas vivas”, los resplandores se convierten en sombras, es decir: “obumbramientos resplandores” (ib. 13). Para explicar el oximoron, antítesis doctrinalmente tan chocante, recurre a esta justificación: “Es de saber que cada cosa tiene y hace sombra conforme al talle y propiedad de la misma cosa. Si la cosa es opaca y oscura, hace sombra oscura; y si la cosa es clara y sutil, hace la sombra clara y sutil; y así la sombra de una tiniebla será otra tiniebla al talle de aquella tiniebla, y la sombra de una luz será otra luz al talle de aquella luz” (ib. 13).

Queda así abierta la puerta para explicar los resplandores-sombras. Es cierto que los atributos de Dios son lámparas “encendidas y resplandecientes”, pero estando tan cerca del alma “no podrán dejar de tocarla con sus sombras, las cuales también han de ser encendidas y resplandecientes al talle de las lámparas que las hacen, y así, estas sombras serán resplandores” (ib. 14). Exactamente como sucede con las “lámparas”. “De manera que la sombra que hace al alma la lámpara de la hermosura de Dios, será otra hermosura al talle y propiedad de aquella hermosura de Dios”; lo mismo la de la fortaleza, sabiduría, etc. (ib. 14-15).

c) *En las cavernas del sentido.* Los efectos de las lámparas, que son iluminar y calentar, producidos por medio de sus resplandores, se reciben en las “profundas cavernas del sentido”. Nada tienen que ver estas cavernas con las “subidas cavernas de la piedra”, descritas en el *Cántico* (CB 37). En lugar de los misterios profundos de Cristo, Dios y hombre, aquí son las potencias o capacidades del alma, lo que en otras obras

llama el Santo → “fortaleza del alma”, o su “caudal”. Su adaptación metafórica es bien clara: “Estas cavernas son las potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad, las cuales son tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan con menos que infinito. Las cuales, con lo que padecen cuando están vacías, echaremos en alguna manera de ver lo que gozan cuando de Dios están llenas, pues por un contrario se da luz del otro” (LIB 3,18; cf. n. 68).

En el léxico sanjuanista resulta chocante que se consideren cavernas “del sentido” las potencias del → alma, cuando lo habitual es contraponer ambas cosas. Todo se aclara si se tiene en cuenta el significado que así se da al “sentido”: “Por el sentido del alma entiende aquí la virtud y fuerza que tiene la sustancia del alma para sentir y gozar los objetos de las potencias espirituales con que gusta sabiduría y amor y comunicación de Dios. Y por eso a estas tres potencias, memoria, entendimiento y voluntad, las llama el alma en este verso ‘cavernas del sentido profundas’, porque por medio de ellas y en ellas siente y gusta el alma profundamente las grandezas y sabiduría y excelencias de Dios” (LIB 3,69). El sentido del alma, añade el autor, es algo parecido “al sentido común de la fantasía, al que acuden las formas de los objetos de los sentidos corporales, y es el receptáculo y archivo de ellas. Así este receptáculo del alma es “archivo de las grandezas de Dios” (ib.). Es fundamental no perder de vista esta curiosa acepción del “sentido”.

La aplicación espiritual al caso presente se basa en la doctrina del Santo sobre la limpieza, purgación y vacío de

las cosas, de toda criatura, para poder llenarse de Dios. Ahora bien, según cantan los tres versos finales de la estrofa, las lámparas “dan calor y luz” a esas potencias (profundas cavernas del sentido) cuando estaban “oscuras y ciegas” (LIB 3,70-75), para llenarlas de luz y amor “junto a su Querido” (ib. 76-84). A lo largo del comentario a estos versos expone J. de la Cruz cómo se produce ese proceso de vaciamiento hasta llegar a la plenitud de la iluminación y del amor, luz y calor (LIB 3,19-76, con extensas digresiones sobre la dirección espiritual).

Comparando ambas situaciones, concluye el Santo: “Este sentido, pues, del alma que antes estaba oscuro sin esta divina luz de Dios, y ciego con sus apetitos y afecciones, ya no solamente con sus profundas cavernas está ilustrado y claro por medio de esta divina unión con Dios, pero aun hecho ya una resplandeciente luz él con las cavernas de sus potencias” (ib. 76). No encuentra términos ponderativos para describir la maravilla de las lámparas de fuego y de sus resplandores e incide constantemente en las mismas ideas y expresiones. Una síntesis, entre otras, es la siguiente:

“Estando estas cavernas de las potencias ya tan miríficas y maravillosamente infundidas en los admirables resplandores de aquellas lámparas, que en ellas están ardiendo, están ellas enviando a Dios en Dios, demás de la entrega que de sí hacen a Dios, esos mismos resplandores que tienen recibidos con amorosa gloria, inclinadas ellas a Dios en Dios, hechas también ellas unas encendidas lámparas en los resplandores de las lámparas divinas, dando al Amado la misma luz y calor de amor que

reciben" (LIB 3,77). → *Candela, lumbre, luz, resplandores.*

*Eulogio Pacho*

## La Peñuela

Provincia y diócesis de → Jaén; actualmente en La Carolina. A esta singular comunidad, establecida el 7 de julio de 1573 (trasladada durante dos años y pico al Calvario), llegó J. de la Cruz durante su primer viaje a Andalucía, en octubre de 1578, de camino precisamente para → El Calvario. Allí se detuvo algunos días, cuando estaba ya bien asentada la comunidad en una vivienda más digna que la inicial. Con posterioridad J. de la Cruz tuvo que desplazarse hasta La Peñuela en más de una ocasión desde → Baeza ("seis leguas más acá", como él dice: Ct. 19.8.1591) y desde → Granada, en función de vicario provincial. Quedan noticias poco precisas en la cronología de estas visitas. La idea de retirarse a La Peñuela cuando quedó libre de oficios en 1591, no tiene necesidad de explicaciones. Era el lugar menos apropiado para preparar la expedición a México; evidentemente ni él, ni los superiores pensaban ya en aquel destino. Pasan por alto los biógrafos algunos detalles importantes relativos a la llegada de J. a La Peñuela, en el último tramo de su vida.

Durante los primeros años de estancia en Andalucía había manifestado reiteradamente su deseo de volver a Castilla, ahora regresa a Andalucía, se supone que a petición propia. Si fue así, es porque los superiores (en última instancia, → N. Doria) le dieron libertad para escoger conventualidad. La hipótesis de una elección personal, estaría avalada por el testimonio del secretario

de la Consulta, → Gregorio de san Ángelo, quien recordando que "de ninguna manera" quiso volver a Segovia, añade: "Y me dijo: fray Gregorio, no se me da nada quedarme sin oficio ... y así pidió licencia para irse a La Peñuela" (BMC 14, 390-91). Esta elección tuvo, sin duda, sus motivos, pero no se conocen. Las conjeturas posibles son muchas. Descartada → Segovia, por las razones apuntadas, quizá no encontró en Castilla ningún convento tan apropiado como La Peñuela para descansar y gozar de la vida solitaria. Después de tantos años de permanencia en Andalucía, le eran más familiares y conocidas las comunidades de esta región que las castellanas.

Si responde en sus detalles a lo sucedido, aclararía bastante el testimonio de Alonso de san Alberto (BNM, ms. 12738, p. 850). Estando en Vélez Málaga le comunicó de palabra el provincial Antonio de Jesús que fray Juan había venido a la provincia de Andalucía y se hallaba en La Peñuela; desde aquí habría escrito al mencionado provincial poniéndose a su disposición, como súbdito suyo, para que le indicase lo que debía hacer y dónde tenía que ir. El provincial, según el mismo testimonio, le habría dado libertad para escoger la comunidad preferida, a lo que contestó de nuevo por carta J. de la Cruz: "Yo no vengo a hacer mi voluntad ni a elegir casa; V. R. vea adónde quiere que vaya y allí iré". No es fácil armonizar todo esto con la frase de la carta a doña Ana de Peñalosa, recién llegado a La Peñuela: "Fray Antonio de Jesús, desde Baeza, me amenaza diciendo que me dejarán por acá poco" (Ct 19.8.1591). En cualquier caso queda por aclararse

el motivo de la vuelta a Andalucía, si no tenía relación con el viaje a → Méjico.

Sea lo que fuere de los motivos, la estancia más dilatada de fray Juan en La Peñuela será ya al ocaso de su vida, cuando hacia el 10 de agosto de 1591 sale de Madrid con intención de establecerse en aquel rincón solitario, por lo menos durante un tiempo. Desde su llegada queda bajo la jurisdicción del provincial de Andalucía, Antonio de Jesús, a quien escribe inmediatamente poniéndose a su disposición. La respuesta de éste no es muy tranquilizadora para fray Juan. Le “amenaza” con dejarle allí poco tiempo. Antes de que el Provincial cumpla sus intenciones se precipitan los acontecimientos. Ha pasado poco más de un mes desde la llegada, cuando J. de la Cruz cae enfermo y tiene que abandonar su “dichosa soledad”. El 28 de septiembre sale definitivamente de La Peñuela en dirección a → Ubeda. Su estancia había durado mes y medio aproximadamente. Pese a tan breve tiempo, son numerosos y variados los episodios de su vida en La Peñuela, muchos de ellos marcados con el sello de lo singular o maravilloso. La mayoría de las anécdotas referidas en relaciones y procesos hay que colocarlas en esta etapa, ya que no cuadran bien con otras visitas del Santo a este lugar. Entre las más repetidas, se recuerdan la del pavoroso incendio, que estuvo a punto de calcinar la casa, y la de la liebre que se refugió debajo del hábito de fray Juan.

Durante su última permanencia se dedicó a la vida de retiro en aquella soledad tan propicia y deseada. Participó con la comunidad en las labores del campo, como la recogida y trilla de los garbanzos. Desde allí dirigió sus últi-

mas cartas a devotos, amigos e hijas espirituales, en especial a doña Ana de Peñalosa. Algún testigo, que convivió con él, asegura que dedicaba ratos a escribir cosas espirituales; lo que suele referirse a la revisión de la *Llama de amor viva* (*Escritos*, 392-407).

BIBL. — HF 556-559; Peregr XIII, 189-190; Alonso, *Vida*, p. 216-218; HCD 3, 676-688; 4, 152-158 y 11, 5-6; GABRIEL BELTRÁN, “La Peñuela: documentos fundacionales (1573-1575)”, en *SJC* 12 (1996) 95-111; CARLOS MARÍA LÓPEZ FE, *Caminos andaluces de san Juan de la Cruz*, Sevilla 1991.

*Eulogio Pacho*

## La Roda

Provincia y diócesis de Albacete, dio acogida a los Descalzos en 1572 para que atendiesen la ermita de Nuestra Señora del Socorro. La comunidad se trasladó en 1603 a Villanueva de la Jara (*Fundaciones* 28). La única referencia, más o menos directa, de J. de la Cruz a esta localidad es la que alude a unos escritos o papeles de fray Juan, que los religiosos de La Roda mostraron a → S. Teresa. Por todo comentario exclamó: “Los huesos de aquel cuerpecito han de hacer milagros”. Recogió el episodio el biógrafo → Alonso de la Madre de Dios, colocándolo en 1579 (*Vida* lib. 1, cap. 42, p. 326, cf. *Escritos*, p. 181; HF 553-554; HCD 3, 503-504).

*E. Pacho*

## Lazarillo - «mozo de ciego»: guía espiritual

El símil del lazarillo tiene notable alcance pedagógico en los escritos sanjuanistas. Sus connotaciones inmediatas son variadas y hasta contrastantes, por lo menos en apariencia. Lo que no

puede compaginar el lenguaje técnico y directo, lo resuelve sin dificultad el figurado. Esa es su gran virtualidad; esa su enorme capacidad pedagógica. Sin necesidad de explicar la oposición entre buenos y malos lazarillos, es factible presentar una tipología muy variada para describir apoyos y guías en el camino espiritual.

Niño aún, presencié Juan de Yepes muchas veces la misma escena. Por las callejuelas de Fontiveros, Gálvez, Arévalo, Medina del Campo vio caminar cansinamente a un menesteroso acompañado de un muchacho. Quizás se detuvieron alguna vez al umbral del propio domicilio pidiendo «una limosna por amor de Dios». En algún otro caso escuché conmovido el romance cantado por el «mozo», acompañado a la guitarra o vihuela por el pobre ciego. Uno de tantos espectáculos ofrecidos por la miseria social en aquel momento. También prueba clara de solidaridad humana y de caridad cristiana frente a la desgracia y la pobreza.

La escena de la infancia se repitió reiteradamente ante la mirada atenta de fray Juan a lo largo y ancho de su vida. La tenía bien grabada en su fantasía. Le recordaba bastante la penuria y las estrecheces de sus años juveniles. Revivió con fuerza en su mente cuando se puso a enseñar los caminos del espíritu.

El ciego guiado y acompañado del «mozo» se convirtió así en uno de los símiles favoritos de su pluma al tratar de «guiar a las almas». La realidad social del pobre ciego, acompañado del joven que le guía y ayuda, se había popularizado enormemente por los años en que Juan aprendía las primeras letras. Una pluma anónima había pinta-

do magistralmente a la pareja «ciego-mozo». Desde entonces el acompañante se llamará *Lazarillo* y se convertirá en el prototipo de la picaresca. A partir de esas fechas –por el 1554– el «mozo de ciego» quedará bautizado para siempre en la lengua española con el nombre de «lazarillo».

Antes y después de la célebre novela, al conductor del ciego solía llamarsele «mozo de ciego», en el sentido de un oficio o menester bien conocido y definido, a la manera que había «mozo de espuela», «mozo de cordel», «mozo de paja y cebada» y tantos otros. En el bautismo y transformación en «lazarillo», a pluma del ingenioso autor anónimo, suele verse reminiscencia de la narración evangélica del pobre Lázaro contrapuesto al rico Epulón (Lc 16, 23-25). Estar hecho «un lázaro» se hizo equivalente de pobre, andrajoso y abandonado. La desinencia diminutiva del célebre protagonista de la novela picaresca alude a la condición joven, casi niño, del «mozo de ciego». Imita otras parecidas, como «Carilla», «Gomecillo», etcétera.

Mientras el «lazarillo» clásico de la picaresca encarnaba la figura del guía astuto y malicioso, lleno de ingenio y capaz de engañar, el oficio de ayudar y conducir al ciego solía acompañarse con el gesto de caridad y fidelidad. El pícaro era - y ha sido secularmente - más bien la excepción; la postura obligada por imperiosa necesidad o por irreflexión juvenil.

En la versión corriente y en el contexto social no siempre el acompañante se identificaba con el jovencuelo; a lo sumo, éste era acompañante de oficio, como «mozo de ciego». De forma aislada y esporádica, sin calidad de servicio

permanente para la mendicidad, cualquiera podía guiar al ciego; entonces como hoy.

Prescindiendo de connotaciones sociales, está claro que de siempre se tenía en mente otra referencia bíblica mucho más próxima al ciego y a su guía que la del «pobre Lázaro». El texto del Evangelio no podía pasar desapercibido para nadie que contemplase un traspiés del ciego. «¿Puede un ciego guiar a otro ciego? ¿No caerán ambos en la fosa?». La versión de Lucas, en el contexto del sermón del monte, tiene alcance de máxima. Sin llegar a tanto, el sentido en Mateo es fundamentalmente idéntico (Lc 6, 39; Mt 15, 14; cf. S 1, 8, 3; 2, 18, 2; Ll 3, 39).

JC no hace otra cosa que trasladar al ámbito espiritual una experiencia social verificada en la vida ordinaria. Naturalmente, de ahí arranca cuando asume el símil del «lazarillo». Para él, como para cualquier maestro espiritual, la traslación de sentido se apoya en el texto evangélico. Las aplicaciones concretas derivan, no obstante, de la observación personal. Del encuentro tantas veces acontecido con el «mozo de ciego», con el «lazarillo».

## 1. Resonancia evangélica

El sentido inmediato atribuido al texto evangélico alude a la existencia de maestros incompetentes e incapacitados que pretenden orientar a los demás careciendo de doctrina, rectitud o autoridad moral. Letrados, fariseos y arrogantes de cualquier especie. Frente a ellos, Jesús se autoproclama indirectamente «maestro» auténtico. Lo son también quienes autorizan con la conducta lo que enseñan de palabra y quienes

penetran el sentido genuino de la «ley y los profetas». Estos son guías seguros para los demás.

Resulta sorprendente la identidad de postura entre fray Juan y Jesús. El humilde frailecillo se arroga una autoridad moral que contrasta con su temperamento recatado y comedido. Cuando se enfrenta a los directores espirituales incompetentes adopta un tono imperativo y autoritario y en primera persona, con el uso explícito del “yo”. Les increpa sin miedo a la réplica o desmentido. Está seguro de que nadie se le va a encarar y preguntar por sus credenciales de maestro consumado. Parece calcar la actitud de Jesús cuando preguntaba a los letrados: «¿Puede un ciego guiar a otro?». Basta repasar los textos más significativos de la *Subida* y de la *Llama* para comprobar la autoridad con que fray Juan denuncia a los «ciegos que quieren guiar a otros ciegos»; son los malos lazarillos.

Concluye su varapalo a los maestros espirituales incompetentes con estas palabras dirigidas a quienes se oponen al seguimiento auténtico de Cristo: «Como ellos no entran por la puerta estrecha de la vida, tampoco dejan entrar a los otros. A los cuales amenaza nuestro Salvador por san Lucas diciendo: “¡Ay de vosotros que tomasteis la llave de la ciencia, y no entráis vosotros ni dejáis entrar a los demás!”. Porque éstos, a la verdad, están puestos en la tranca y tropiezo de la puerta del cielo, impidiendo que no entren los que les piden consejo; sabiendo que les tiene Dios mandado, no sólo que los dejen y ayuden a entrar, sino que aún los compelan a entrar, diciendo por san Lucas: “Porfía, hazlos entrar para que se llene mi casa de con-

vidados”» (14,24); ellos, por el contrario, están compeliendo que no entren.

De esta manera, el maestro puede como un ciego “estorbar la vida del alma, que es el Espíritu Santo, lo cual acaece en los maestros espirituales de muchas maneras, que aquí queda dicho, unos sabiendo, otros no sabiendo. Mas los unos y los otros no quedarán sin castigo, porque, teniéndolo por oficio, están obligados a saber y mirar lo que hacen” (LI 3, 62-63, S, pról, 3-4).

## 2. Guías peligrosos: malos «lazarillos»

Apoyado en el texto bíblico, propone dos tipologías de guías incompetentes y peligrosos. No se trata de ayudantes ocasionales, que pueden llevar inesperadamente a la hoya. Es cuestión de oficio, de maestros con obligación de realizar correcta y competentemente su cometido. No es forzoso que lleguen a la picaresca del «lazarillo» para extraviar a las almas. No hace falta para que se les califique y condene como «ciegos que guían a otros ciegos». Las dos aplicaciones sanjuanistas del guía desaconsejable tienen muy poco en común fuera del peligro a que exponen.

### *Directores ineptos*

Por lo general, JC se encara con guías inadecuados o incompetentes cuando roza temas muy suyos, como la contemplación, el recogimiento, la noche oscura, la noticia amorosa y otros. Aprovecha entonces la ocasión para alargar sus recriminaciones a los incautos directores espirituales, cualquiera que sea el momento en que actúan.

Arranca de principios tan palmarios como estos: «Cual fuere el maestro, tal será el discípulo, y cual el padre, tal el hijo». De ahí que a quien pretende «ir adelante en el recogimiento y perfección», le conviene grandemente «mirar en cuyas manos se pone».

No es tan sencillo como se piensa, porque «para este camino, a lo menos para lo más subido de él, y aún para lo mediano, apenas se hallará un guía cabal según todas las partes que ha menester» (LI 3, 30).

El que abunden los directores no quiere decir que sean «cabales» y desempeñen con acierto su oficio. Un poco pesimista, JC asegura que «muchos maestros espirituales hacen mucho daño a muchas almas; porque, no entendiendo ellos las vías y propiedades del espíritu, de ordinario hacen perder a las almas» las unciones del Espíritu Santo, que es el auténtico guía (LI 3,42).

Llega hasta cierto rigorismo en las exigencias postuladas. Entre los males producidos por el atrevimiento de guías ineptos recuerda el atasco en la meditación, por no entender ellos las finezas y quilates de la contemplación y los sutiles matices de la misma.

«Con ser este daño más grave y grande que se puede encarecer, es tan común y frecuente –asegura– que apenas se hallará un maestro espiritual que no le haga en las almas que comienza Dios a recoger en contemplación». Sucede que está ya el alma «serena, pacífica» en la noticia amorosa con Dios, y «vendrá un maestro espiritual que no sabe sino martillar y macear con las potencias como el herrero, y, porque él no enseña más que aquello y no sabe más que meditar, dirá: «andá, dejaos de

esos reposos, que es ociosidad y perder tiempo, sino tomá y meditá y haced actos interiores, porque es menester que hagáis de vuestra parte lo que en vos es, que esotro son alumbramientos y cosas de bausanés». En lugar de caminar y llegar al término, lo que hacen es retroceder, «volver atrás» al pobre ciego espiritual (LI 3, 43; cf. S 2, 13-14; N 1, 9-10).

Desentendiéndose momentáneamente del necesitado, arremete contra esos «mozos de ciego» desaprensivos. «Si no saben guiar a las almas – increpa – déjenlas y no las perturben». No olviden que el «principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos sino el Espíritu Santo, que nunca pierde cuidado de ellas, y que ellos sólo son instrumentos para enderezarlas en la perfección por la fe y ley de Dios, según el espíritu que Dios va dando a cada una» (LI 3, 46).

Es punto fundamental que define, sin confusión posible, buenos y malos guías. Por eso insiste el Santo: «Conténtense los que las guían en disponerlas para esto (la comunicación divina) según la perfección evangélica, que es la desnudez y vacío del sentido y espíritu, y no quieran pasar adelante en edificar, que ese es oficio del Padre de las lumbres, de donde desciende toda dádiva buena y don perfecto» (LI 3, 47-49).

Ignorancia y falta de experiencia son las razones fundamentales del mal comportamiento. Se atreven muchos maestros a imponer a todas las almas métodos y caminos inadecuados, por el simple hecho de que ellos no conocen otros. No quedan justificados. Al contrario, cometen desacato a las almas e injuria a Dios, por ello no quedarán

impunes, se atreve a pronosticar fray Juan. «No saben éstos qué cosa es espíritu; hacen a Dios grande injuria y desacato metiendo su tosca mano donde Dios obra» (LI 3, 54).

Ni siquiera les justifican la buena intención ni el celo sincero. No son motivos suficientes para obrar con temeridad. Prosigue fray Juan cerrando escapatorias de exculpación: «Pero éstos por ventura yerran por buen celo, porque no llega a más su saber. Pero no por eso quedan excusados en los consejos que temerariamente dan sin entender primero el camino y espíritu que lleva el alma, y, no entendiéndola, en entremeter su tosca mano en cosa que no entienden, no dejándola a quien la entienda. Que no es cosa de pequeño peso y culpa hacer a un alma perder inestimables bienes, y a veces dejarla muy bien estragada por su temerario consejo» (LI 3, 56).

La conclusión tajante que saca fray Juan de sus observaciones y consideraciones no puede ser más nítida: «Deben, pues, los maestros espirituales dar libertad a las almas, y están obligados. a mostrarles buen rostro cuando ellas quisieren buscar mejoría, porque no saben ellos por dónde querrá Dios aprovechar a cualquier alma, mayormente cuando ya gusta de su doctrina, que es señal que no la aprovecha, porque o la lleva Dios adelante por otro camino que el maestro la lleva, o el maestro espiritual ha mudado estilo, o los dichos maestros se lo han de aconsejar; y lo demás nace de necia soberbia y presunción o de alguna otra pretensión» (LI 3, 61).

Todo esto es materia de consideración suscitada en la pluma sanjuanista por la figura del «mozo de ciego», que

no sabe cumplir con responsabilidad su cometido. Los maestros espirituales ignorantes o atrevidos son ciegos que guían a ciegos con riesgo de llevarles a la fosa. Cada uno en particular ejerce de «lazarillo» y tiene su modo y su estilo.

### *Maestros con mal estilo*

Nada mejor para juzgar del buen o mal proceder en la dirección de las almas que tener criterios seguros sobre las normas queridas por Dios para el crecimiento espiritual. JC las ha sintetizado con su proverbial competencia. Arranca de este fundamento: «Para mover Dios al alma y levantarla del fin y extremo de su bajeza al otro fin y extremo de su alteza en su divina unión, halo de hacer ordenada y suavemente y al modo de la misma alma». Eso se llama «el estilo que Dios tiene en comunicar al alma los bienes espirituales».

Ese estilo divino se acomoda a estos criterios básicos: sigue el orden establecido en la creación, según san Pablo (Rom 13,1); dispone todas las cosas con suavidad, según Sabiduría (8.1), y «mueve todas las cosas al modo de ellas», en consonancia con adagio teológico. Dado que Dios es el «principal agente y guía», los secundarios o por él designados deben acomodarse a su «estilo» (S 2, 17, 2; LI 3, 29; 3, 44. 46, etc. ).

Por desgracia no siempre es así. Abundan maestros y directores espirituales que siguen otro estilo, de manera especial cuando han de habérselas con almas favorecidas de visiones o gracias especiales. En lugar de llevarlas por el camino de la fe, por donde irían seguras, las empujan por sendas peligrosas. Son también «ciegos que guían con riesgo a otros ciegos».

Pecan habitualmente de credulidad y necesitan alguien que les oriente a ellos. JC se alarga en esa materia es «por la poca discreción que ha echado de ver en algunos maestros espirituales». En su vida se han cruzado muchos «credulones» de esta catadura. Cayeron con frecuencia en las tretas o «picaresca» de beatas y alumbrados.

El afán o gusto por cosas maravillosas y singulares confunde fácilmente. Sucede, a veces ahora, lo que era frecuente en la época sanjuanista:

«Asegurándose –los maestros espirituales– acerca de las dichas aprehensiones sobrenaturales, por entender que son buenas y de parte de Dios, vinieron los unos y los otros a errar mucho y hallarse muy cortos, cumpliéndose en ellos la sentencia de Nuestro Salvador, que dice: “Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt”; que quiere decir: Si un ciego guiare a otro ciego, entrambos caen en la fosa. Y no dice que “caerán” sino que “caen”, porque no es menester esperar que haya caída de error para que caigan; porque sólo el atreverse a gobernarse el uno por el otro ya es yerro, y así ya sólo en eso caen cuanto a lo menos y primero, porque hay algunos que llevan tal modo y estilo con las almas que tienen las tales cosas, que las hacen errar, o las embarazan con ellas, o no las llevan por camino de humildad, y las dan mano a que pongan los ojos en alguna manera en ellas: que es causa de quedar sin verdadero espíritu de fe, y no las edifican en la fe, poniéndose a hacer mucho lenguaje de aquellas cosas» (S 2, 18, 2).

Es un modo perjudicial de «engolosinar» a las almas, que produce muchos daños espirituales, según demuestra a continuación el Santo. Pero lo que le

interesa destacar en el caso es «ese estilo que llevan algunos confesores con las almas, en que no las instruyen bien». Confiesa ser «cosa dificultosa dar a entender cómo se engendra el espíritu conforme al de su padre espiritual oculta y secretamente» (S 2, 18, 3).

Analiza en detalle dos tipologías del mal estilo: en primer lugar, se coloca «al padre espiritual inclinado a espíritu de revelaciones»; luego, «sin hilar tan delgado», el confesor –inclinado o no a eso– pero que «no tiene recato» y en lugar de «desembarazar al alma y desnudar el apetito de su discípulo en estas cosas, antes se pone a platicar de ello con él». Para ambos casos es idéntico el diagnóstico sanjuanista; en ambas formas de actuar se «podrá hacer harto daño». Todos, guías y ciegos –maestros y discípulos–, corren grave riesgo de caer en la fosa (Ib. nn.6-8).

La referencia bíblica que apunta a la eventualidad de esa caída se presta favorablemente a la extensión plural del «mozo de ciego», tal como en la aplicación sanjuanista a los confesores, maestros y directores espirituales. En tales casos se diluye bastante la figura alegórico-simbólica del «lazarillo». Resulta mucho más plástica y evocadora cuando se proyecta como persona o individuo concreto.

#### *El demonio y la propia presunción*

En algunos lugares de las páginas sanjuanísticas la figura del guía de ciego resulta marginal o de simple aplicación; en otros es ejemplificación directa y muy gráfica. Relacionada además con puntos esenciales de la propia síntesis. A la primera categoría pertenecen dos adaptaciones del símil. Prolongan doctrinalmente las consideraciones sobre

los «directores» espirituales presentados como «guías ciegos». «Los ciegos que podrían sacar al alma del camino son tres, conviene a saber: el maestro espiritual, el demonio y ella misma». El primero es el que queda estudiado en la forma plural de «maestros espirituales» con mal estilo.

El demonio irrumpe siempre en los escritos sanjuanistas como engañador. Es enemigo más difícil de identificar precisamente por su astucia. «Sus ardidés -repite fray Juan- son muy dificultosos de descubrir». Está claro que no guía nunca hacia la dirección correcta; lleva siempre por mal camino buscando intencionadamente la caída en la fosa. Es por fuerza representación del «lazarillo» peligroso, del guía a evitar.

Recuerda a propósito de esta condición diabólica: «El segundo ciego, que dijimos, podría empachar al alma en este género de recogimiento es el demonio que quiere que, como él es ciego, también el alma lo sea». Actúa por envidia y pesar, procurando «poner cataratas y nieblas» a fin de extraviar. Produce «gravísimos daños, haciendo al alma perder grandes riquezas». Con «un poquito de cebo, como al pez», la saca del «golfo de las aguas sencillas del espíritu». Naturalmente, la consideración de «ciego» es atribuida al demonio desde el enfoque concreto aquí perseguido por el Santo. Describe con insólita agudeza la sagacidad con que sabe insinuarse incluso en almas muy aventajadas. No insiste, por eso, en la aplicación del «mozo de ciego» (LI 3, 63-65).

Resulta igualmente marginal y acomodaticia la consideración del alma como «lazarillo». Ella es más bien el «ciego» a quien debe guiarse y ayudarse. Únicamente en cuanto es capaz de

engañarse y desorientarse puede aplicársele el símil del «lazarillo». Es lo que hace en el mismo marco del demonio JC.

«El tercer ciego –además del maestro espiritual y del demonio– es la misma alma, la cual, no entendiéndose, ella misma se perturba y se hace daño». Eso suele suceder cuando Dios interviene secretamente y la quiere llevar por caminos a ella desconocidos y extraños, como el vacío, la soledad, la contemplación. Dios «porfía por tenerla callada y quieta», mientras ella se empeña en trabajar con la imaginación y el discurso. Quiere sustituir a Dios y obrar por sí misma; con lo que avanza poco. Resulta la otra escena tan típicamente sanjuanista: la del niño o muchacho que, queriéndole llevar su madre en brazos, él va gritando y pateando por irse por su pie.

La conclusión es siempre la misma: «Déjese el alma en las manos de Dios y no se ponga en sus propias manos ni en las de estos otros dos ciegos –maestro y demonio– que, como esto sea y ella no ponga las potencias en algo, segura irá» (LI 3, 67). Como decir: el único guía seguro, el «lazarillo fiel», es únicamente Dios.

#### *El «ciego apetito»*

Es natural al hombre guiarse por el gusto que encuentra en las cosas o por la razón que dirige los actos. Obrar de otro modo resulta irracional o insensato. Es uno de los criterios de actuación divina el respetar las leyes de la naturaleza, según recuerda fray Juan (S 2, 17, 2).

Situándose en otro plano, el de la vida espiritual orientada a la santidad, resulta que ni el gusto ni la razón son «guías» convenientes. De no contar con otros, se corre el riesgo grave del des-

piste. Existe conexión natural entre apetito o apego sensible, y orientación racional. También es claro, en la visión sanjuanista, que con frecuencia el gusto o apetito sensible se sobrepone a la razón y la doblega. Ahí está el peligro más serio.

Sólo la fe revela a Dios, vivo y verdadero, como es. Por lo mismo, sólo la luz de la fe puede guiar con seguridad hasta su posesión plena. Pero la fe coloca al hombre en el plano sobrenatural y le proporciona la capacidad que no tiene a nivel puramente natural. Para llegar a la unión con Dios es necesario contar con medios adecuados y proporcionados. No existen en el orden estrictamente natural.

Arrancando de estas consideraciones, JC denuncia la incapacidad radical del gusto o apetito para hacer de «guía» en el camino que lleva a Dios. Razona su postura de la manera siguiente. Cuando las potencias del hombre se dejan dominar por la tendencia del sentido y del apetito no pueden recibir la iluminación divina. Están como el aire oscurecido por «vapores que no dejan lucir el sol»; como «el espejo tomado del paño»; como «el agua envuelta en cieno». En semejante situación, asegura fray Juan:

«Ni el entendimiento tiene capacidad para recibir la ilustración de la sabiduría de Dios, como tampoco tiene el aire tenebroso para recibir la del sol, ni la voluntad tiene habilidad para abrazar en sí a Dios en puro amor, como tampoco la tiene el espejo que está tomado del vaho para representar claro en sí el rostro presente, y menos la tiene la memoria que está ofuscada con las tinieblas del apetito para informarse con serenidad de la imagen de Dios, como tam-

co el agua turbia puede mostrar claro el rostro del que se mira” (S 1, 8, 2).

La ejemplificación le sirve al Santo para demostrar que los apetitos «oscurecen y ciegan al alma». No debe olvidarse, para seguir su argumentación, la óptica desde la que habla de «apegos y apetitos». Fiel a la misma, puede certificar que el «apetito» es mal guía, un «mozo de ciego» que aparta del camino en lugar de conducir por él con seguridad.

«Ciega y oscurece el apetito al alma, porque el apetito en cuanto apetito, ciego es; porque, de suyo, ningún entendimiento tiene en sí, porque la razón es siempre su *mozo de ciego*. De aquí es que todas las veces que el alma se guía por su apetito, se ciega, pues es guiarse el que ve por el que no ve, lo cual es como ser entrambos ciegos. Y lo que de ahí se sigue es lo que dice Nuestro Señor por san Mateo: “Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt” (Mt 15,14); si el ciego guía al ciego, entrambos caerán en la hoya”.

Símil, contenido y aplicación se completan con otras figuras simpáticas muy frecuentadas por la pluma sanjuanista y teresiana. De poco le sirve a la mariposilla el tener ojos; «el apetito de la hermosura de la luz la lleva encandilada a la hoguera». Quien se deja guiar por el «mozo del apetito» es «como el pez encandilado, para que no vea los daños que los pescadores le aparejan», y concluye fray Juan: «Eso hace el apetito en el alma, que enciende la concupiscencia y encandila al entendimiento de manera que no pueda ver la luz».

Se detiene con cierta morosidad barroca a justificar su razonamiento para que no quede duda alguna: «La causa del encandilamiento es que,

como –el apetito– pone otra luz diferente delante de la vista, ciégase la potencia visiva en aquella que está entrepuesta y no ve la otra; y como el apetito se le pone al alma tan cerca, que está en la misma alma, tropieza en esta luz primera y cébase en ella, y así no la deja ver su luz de claro entendimiento, ni la verá hasta que se quite de enmedio el encandilamiento del apetito» (Ib. n. 3).

Conocido el papel fundamental de esta doctrina en la síntesis sanjuanista, el recuerdo del «lazarillo», figurando el apetito desordenado, adquiere resonancia pedagógica muy evocadora. Ayuda a recordar la enseñanza capital del Santo a este propósito: si los espirituales tuviesen cuidado de poner la mitad de su trabajo de ascesis en negar los apetitos «aprovecharían más en un mes que por todos los demás ejercicios en muchos años» (Ib. n. 24).

### 3. «Mozos de ciego» de plena confianza

La vertiente positiva del «mozo de ciego» en la referencia bíblica (insinuada por oposición a quien puede conducir a la fosa) está más destacada en la semántica del «lazarillo». El pícaro de Tormes es excepción; hasta cierto punto, deformación profesional. Lo corriente es considerar al «mozo de ciego» como apoyo seguro, guía competente y ayuda en la necesidad. La situación precaria y compadecida del ciego lleva a la visión risueña del «lazarillo».

Así prefiere verlo también JC sus escritos, como lo contempló con sus ojos en muchas ocasiones. Nada extraño, por lo mismo, que para él quien mejor queda figurado en el símil del lazarillo es Dios.

Tan natural es considerar a Dios como guía infalible y absolutamente seguro, que no se necesita buscarle figuraciones. Basta pensar en su bondad y en su omnipotencia para reconocerle como «principal guía, agente y movedor de las almas». Él es el principal, lo que supone reconocer otros secundarios. Son los maestros espirituales. Son pocos los guías «cables según todas las partes», según ha hecho ver fray Juan. También se dan algunos excelentes. A sí mismo se considera de ese número.

#### *Dios, «primero y principal guía»*

La aplicación a Dios del símil «lazarillo» está íntimamente vinculada en la referencia pedagógica, en el contenido doctrinal y en la misma figuración literaria a otras comparaciones de inconfundible sabor sanjuanista, como es el caso de Dios-madre tierna que lleva en brazos al → niño tierno o le aveza a caminar por su pie. No hace al caso aquí un recuento de símiles afines. Basta ceñirse al que se recuerda en estas páginas.

Está claro también que la insistente atribución a Dios del papel de «guía y agente» no formula de manera explícita la analogía con el «lazarillo». Las más de las veces está apenas insinuada de manera velada (LI 3, 47). No debe olvidarse tampoco que la atribución se refiere unas veces a Dios en general y otras de manera particular y concreta a las personas de la Trinidad. No se recuerda, con todo, texto alguno en que se proponga para el Hijo o el Espíritu Santo la figura del «lazarillo»-«mozo de ciego» (LI 2, 1).

Está reservada para Dios en general, o Dios-Padre. Aparece el símil en

dos textos paralelos, notablemente distanciados redaccionalmente, como *Noche y Llama*. El paralelismo afecta al argumento doctrinal allí desarrollado. Se trata de confrontar la situación del alma cuando camina a Dios por la meditación y cuando Dios la lleva por la contemplación o «noticia amorosa». La postura del Santo es idéntica en esos textos y en otros muy próximos, pero establece comparación explícita con el «mozo de ciego» únicamente en los dos lugares, que se señalan a continuación.

En la *Llama* introduce el símil precisamente para contraponer el modo divino de llevar a las almas y el de los «tres ciegos» que pueden extraviarlas –maestros espirituales, demonio y la misma alma. Introduce el tema con la siguiente aclaración:

«Advirtiendo, pues, el alma que en este negocio es Dios el principal agente y *mozo de ciego* que la ha de guiar por la mano a donde ella no sabría ir, que es a las cosas sobrenaturales (que no puede su entendimiento ni voluntad ni memoria saber cómo son) todo su principal cuidado ha de ser mirar que no ponga obstáculo al que la guía según el camino que Dios le tiene ordenado en perfección de la ley de Dios y la fe... Y este impedimento le puede venir si se deja guiar y llevar de otro ciego..., conviene a saber, el maestro espiritual, el demonio y la misma alma» (LI 3, 29).

Suele suceder que no siempre se percibe con claridad la acción divina o se la supone tan cómoda y sencilla que elimina todo esfuerzo. Dios conduce por camino seguro, pero a «oscuras» de lo que es la luz de la razón natural. Exige disposiciones que son exigencias penosas.

La intervención de Dios se produce cuando ha caído sobre el alma «una espesa y pesada nube, que la tiene angustiada y ajendada». No se debe a culpas o infidelidades; al contrario, el alma ya ha conseguido dominar los apetitos y dominado las afecciones y movimientos que la ataban al sentido. Cuanto «va más a oscuras y vacía de sus operaciones naturales, va más segura», aunque no vea cómo.

En esa situación, contradictoria en apariencia, es cuando llega el «mozo de ciego» para guiarla «a oscuras y segura». «En el tiempo de las tinieblas si el alma mira en ello, muy bien echará de ver cuán poco se le divierte el apetito, y las potencias a cosas inútiles y dañosas, y cuán segura está de vanagloria, soberbia y presunción vana y falso gozo, y de otras muchas cosas. Luego bien se sigue que, por ir a oscuras, no sólo no va perdida, sino muy ganada, pues aquí va ganando virtudes» (N 2, 16, 3).

Oscurecido el apetito, secas y apretadas las aficiones, inhabilitadas las potencias para cualquier ejercicio interior, el desconcierto parece inevitable. JC avisa a quien se halla en tal coyuntura espiritual: «No te penes por eso, antes tenlo por buena dicha». Es que «Dios tomando la mano tuya, te *guía a oscuras como a ciego*, a donde y por donde tú no sabes, ni jamás con tus ojos y pies, por bien que anduvieran, atinaras a caminar». Al ciego se le ha confiado a un «lazarillo» experto que no puede fallar (lb. n. 7).

Desde esta perspectiva, se impone la conclusión de fray Juan: «Cuando el alma va aprovechando más, va a oscuras y no sabiendo». Es ciego dócil el que avanza rápidamente porque se deja lle-

var sin resistencia. Para caminar a prisa y seguro es necesario que el «lazarillo» sea diligente y atento, pero también el «ciego» cumpla su papel con docilidad y confianza. Repetirá JC que el «ciego para que sea buen ciego ha de ir a oscuras». En el fondo, todo se resuelve con la certeza de quien se pone totalmente confiado en las manos de Dios, porque «siendo Dios el *maestro y guía de este ciego del alma*, bien puede ella, ya que le ha venido a entender, como aquí decimos, con verdad alegrarse y decir: “a oscuras y en segura”». Efectivamente, el símil del lazarillo cuadra a la perfección para entender el sentido profundo encerrado en el magnífico verso de la *Noche oscura*. (lb. n. 8).

#### *La fe, «lazarillo» seguro*

La referencia figurativa del símil «lazarillo» al demonio, al director espiritual y al alma, en cuanto personificaciones directas, resulta relativamente simple, con aproximación a la alegoría. En el caso de Dios, aunque también de índole personal, se hace en una trama figurativa que se inserta de manera bastante inmediata en el símbolo básico de la «noche oscura».

Dios se presenta como «mozo de ciego», produciendo ceguera y oscuridad en la capacidad natural, precisamente a través de una luz cegadora: la contemplación que se resuelve en «noche oscura». En la misma línea se coloca la aplicación figurativa a «razón-apetito», pero en sentido inverso al caso de Dios, por cuanto el «apetito de por sí es ciego». Las referencias personificadas resultan «mozos de ciego», mientras el «apetito» es el ciego. Se vincula al símbolo de la «noche oscura», en cuan-

to necesita oscurecerse y cegarse para poder ser guiado convenientemente.

En idéntica óptica se sitúa la figuración de la fe como «lazarillo». Al igual que el «apetito-razón» se considera capacidad, fuerza propia de la persona, no la persona en sí misma. Por otra parte, se coloca en íntima conexión con la «oscuridad» o la «noche. Sin duda alguna, es la figuración más original y de contenido más denso dentro de la tipología del «mozo de ciego». Supera literariamente el alegorismo para insertarse en el simbolismo.

La centralidad de la fe en la síntesis sanjuanista es bien conocida. Asociarla al símil del lazarillo equivale a extender considerablemente el alcance de esta figura, en apariencia tan banal. No hace al caso alargar aquí las consideraciones relativas al problema de la fe. Bastará insinuar la representación ofrecida por medio del símil estudiado.

Se enmarca fácilmente en la visión sanjuanista de la unión como meta de la vida cristiana. Para llegar a ese término no existe otro camino seguro que el de la fe. Conduce con seguridad al término del viaje, aunque parezca que se avanza a oscuras. Comparada la fe con la luz de la razón natural, parece «media noche». En presencia de la fe, asegura fray Juan, la luz de la inteligencia natural «está ciega». La fe deja al hombre a oscuras «porque priva de la luz racional, o, por mejor decir, la ciega» (S 2, 2,2).

Hablar de la fe en tales condiciones, como de «mozo de ciego», parece un contrasentido. Es indiferente que literaria y lingüísticamente se considere una antítesis, una paradoja o incluso un oxímoron. A nivel conceptual quedan superadas esas figuras de lenguaje. JC no se cansa de repetir que para llegar a

la unión divina «el entendimiento ha de ser ciego y a oscuras en fe, solo». En consecuencia, puede «caminar por la oscuridad de la fe, tomándola por *guía de ciego*» (S 2, 1, 2).

Son conocidos los razonamientos sanjuanistas para demostrar que la fe es «noche oscura» para el alma, pese a ser luz. Manifiesta verdades que no tienen proporción con el entendimiento humano y superan su capacidad y luz natural. Resulta entonces que, por su exceso, la luz de la fe produce tiniebla y ciega, a manera del sol, respecto a cualquier otra luz.

Desde esta perspectiva, la luz cegadora de la fe «cuanto más la oscurece - al alma- más luz la da de sí, porque cegando la da luz». Dándose perfecta cuenta de la aparente incongruencia, concluye su razonamiento: «Admirable cosa es que, siendo tenebrosa ... con su tiniebla alumbraba y da luz a la tiniebla del alma» (S 2, 3, 5).

Por esta inversión de términos resulta que quien parece «ciego (la fe) se convierte en guía de mozo y, a la inversa, el alma-luz de la razón, de guía se vuelve ciego». De esta manera cobra sentido el símil del lazarillo aplicado a la fe. Para «ser bien guiada el alma a Dios por fe» - insiste JC - debe de «estar a oscuras». A buen lazarillo, buen ciego.

Bien asentado que la fe es luz para el camino y, por lo mismo guía seguro, lazarillo fiel, al Santo le urge dejar bien claro la necesidad de dejarse guiar, no oponiendo resistencia con agarrarse a otra luz-guía. Eso es ser buen ciego.

Si quiere avanzar el alma, debe desechas otras luces y quedarse a «oscuras, así como el ciego, arrimándose a la fe oscura, tomándola por guía y luz, y no

arrimándose a otra cosa de las que entiende, gusta y siente e imagina. Porque todo aquello es tiniebla, que la hará errar; y la fe es sobre todo aquel entender y gustar y sentir e imaginar. Y si en esto no se ciega, quedándose a oscuras totalmente, no viene a lo que es más, que es a lo que enseña la fe» (S 2, 4, 3).

Remata sus consideraciones con el recurso directo al lazarillo, cuya función se corresponde figurativamente con la de la fe. Merece la pena leer íntegro el texto: «El ciego, si no es *buen ciego*, no se deja guiar del *mozo de ciego*, sino que, por un poco que ve, piensa que por cualquier parte que ve, por allí es mejor ir, porque no ve otras mejores; y así puede hacer errar al que le guía y ve más que él, porque, en fin, puede mandar más que el *mozo de ciego*. Y así, el alma, si estriba en algún saber suyo o gustar o saber de Dios, como quiera que ello, aunque más sea, sea muy poco y disímil de lo que es Dios para ir por este camino, fácilmente yerra o se detiene, por no se querer quedar bien ciega en fe, que es su verdadero guía» (S 2, 4, 3).

En ningún otro lugar llega la pluma sanjuanista a pintar con tal realismo la figura del ciego recalcitrante frente a su lazarillo. El primero abusa de su autoridad moral para imponer caminos peligrosos, sin dejarse convencer del «mozo» con ojos claros. Seguramente que presencié en más de una ocasión el animado discutir y porfiar de la clásica pareja. Acaso a ningún contemporáneo se le ocurrió trasladar la escena al ámbito de la vida espiritual. Menos aún servirse de ella para simbolizar la relación entre razonamiento humano y luz de la fe. Se necesitaba la penetración

sanjuanista en los recónditos senos del espíritu para llegar a esa genial transmutación.

Nadie ignora la importancia concedida a la vida teologal en el magisterio sanjuanista. También es de sobra conocido que la aportación más original en esa parcela se refiere a la fe. Es el gran maestro de la fe. De ahí la porfía por estudiar ese capítulo de su espiritualidad.

No podía ser menos. Hablar de la fe implicaba necesariamente conectar con las otras virtudes teologales. La estructura fundamental de la *Subida del Monte Carmelo* gira en torno a la correlación virtudes y potencias del alma. La extensión y originalidad concedida a la fe no supone desviación alguna en el enfoque teologal sanjuanista. Es simple acentuación en consonancia con exigencias prácticas de su pedagogía.

Para él, como para cualquier cristiano, la caridad es el centro radical de convergencia y el motor de todo el organismo espiritual. Aunque de manera incidental también la caridad se coloca en la óptica figurativa del «lazarillo». Y lo hace en compañía de la fe, pero no con la relación «ciego»-«mozo». Ambas virtudes ejercen la función de guía, por ello, de «lazarillos».

Nada mejor para rematar las diversas facetas sugeridas por el clásico símil que la página referida a la fe y a la caridad. Reitera desde otra perspectiva la exigencia de caminar a Dios «a oscuras», no confundiéndonos a él con realidades criadas.

«Dicho queda, ¡oh alma!, el modo que te conviene tener para hallar el Esposo en tu escondrijo. Pero, si lo quieres volver a oír, oye una palabra lle-

na de sustancia y verdad inaccesible: es buscarle en fe y en amor, sin querer satisfacerte de cosa, ni entenderla más de lo que debes saber; que esos dos son *los mozos del ciego* que te guiarán por donde no sabes, allá a lo escondido de Dios. Porque la fe, que es el secreto que habemos dicho, son los pies con que el alma va a Dios, y el amor es la guía que la encamina; y andando ella tratando y manoseando estos misterios y secretos de fe, merecerá que el amor la descubra lo que en sí encierra la fe... en esta vida por gracia especial, en divina unión con Dios, y en la otra, por gloria esencial» (CB 1, 11; cf. S 2, 4, 2-3).

Ambas virtudes guían segura al alma y pueden simbolizarse en el lazarillo. Están en perfecto paralelismo. Si se trata de establecer graduación o jerarquía para determinar preeminencia, Juan es bien explícito: la fe baja a la categoría de «pies del alma». El guía, el lazarillo indefectible, es la caridad. Esto si se atiende al contenido. Desde el prisma figurativo resulta mejor caracterizada en el lazarillo la fe que la caridad.

Es lo que ha hecho JC con el «mozo de ciego». Bajo ese símil recuerda la trama fundamental del itinerario que conduce a la unión divina. Es una senda de negación y purificación en «noche oscura». Dios es el único que conduce por ella con absoluta seguridad. Se sirve, no obstante, de mediaciones; pone a disposición del hombre «mozos de ciego», lazarillos para que le guíen con fidelidad. Algunos cumplen a la perfección su cometido, como la fe y la caridad; otros no siempre aciertan, aunque de por sí deberían esmerarse, como los confesores, directores y maestros espirituales; de algunos lazarillos jamás conviene fiarse; inevitablemente llevarán a

la fosa; tales: el apetito sensual, el demonio y la propia presunción. JC se produce en materia con tal aplomo y desenfado que, sin confesarlo de palabra, se tiene por «lazarillo» seguro y competente. → *Camino espiritual, dirección espiritual, magisterio sanjuanista*.

BIBL. – E. PACHO, “*Símiles de la pedagogía sanjuanista: el lazarillo - “mozo de ciego”*”, en MteCarm 98 (1990) 5- 27.

E. Pacho

### ‘Lecho florido’

Lo mismo que el → “huerto ameno” y la → “bodega interior” o “cella vinaria”, el “lecho” o tálamo es otro de los “topos” siempre presentes en el simbolismo nupcial de la mística cristiana. Es lo que sucede en J. de la Cruz que se apoya en los textos de Cant 1,4-5; 1,16 y 3,1-2. El “lectus noster floridos” sirve de base a la estrofa del *Cántico* (CA 15/ CB 24) en la que construye una atrevida alegoría simbólica para cantar los deleites y gozos del → “matrimonio espiritual”.

En la primera redacción (CA) se halla colocada entre las canciones que describen el → desposorio, pero su interpretación en prosa ofrece un contenido idéntico a las del matrimonio, como puede comprobarse comparándola con las propias de este estado (17 y 27). Las exigencias del esquema lógico motivaron su desplazamiento en la segunda redacción de la obra, en la que se integra naturalmente dentro del ciclo específico del matrimonio (CB 24).

Efectivamente, el símbolo (o alegoría si se prefiere) del “lecho florido” resulta en todo paralelo al del “ameno huerto” (CB 22) y de la “interior bodega”

(CB 26). Idéntica la construcción poética e idéntica la interpretación espiritual o doctrinal. En los tres casos se canta la celebración feliz del → matrimonio espiritual entre el alma-esposa y Cristo-Esposo. Tanto literaria como argumentalmente son variaciones del mismo tema. No hace al caso, por tanto, repetir la propuesta doctrinal; bastará apuntar lo específico respecto a la correlación entre ésta y el referente simbólico.

Lo declara el mismo Santo en las primeras líneas del comentario. Tratando de enlazar con las estrofas precedentes, en las que ha descrito la celebración y estado del matrimonio espiritual, con la “sabrosa entrega” de la Esposa al Amado, añade que se sigue el compartir el lecho “de entrambos, en el cual más de asiento gusta ella los deleites del Esposo”. La clara afirmación de ser “lecho de entrambos”, no le impide al autor establecer inmediatamente esta correlación entre el símbolo y la realidad: “El lecho no es otra cosa que su mismo Esposo el Verbo, Hijo de Dios ... en el cual ella, por medio de la dicha unión de amor se recuesta” (CB 24,1). Es exactamente la misma técnica y la misma equivalencia que en el “huerto” y la “bodega”. En los tres casos el “topos” literario y místico apunta simbólicamente a un lugar-espacio compartido por los dos protagonistas, no es el uno o el otro, sino algo común de o para los dos. Esa referencia normal se convierte inesperadamente en algo personal: el lecho (como el huerto) es el mismo Esposo, Cristo. La razón es también idéntica en todos los casos: el amor por el que la esposa se iguala al Esposo es de éste, que se lo ha generosamente concedido; así esa relación amorosa de los esposos

se vuelve “el amor” originante: Dios-Cristo.

Es necesario tener siempre presente esta ambivalencia del referente “lecho” para seguir el comentario en prosa sin hacer caer al autor en contradicciones. Pasa de una acepción a otra con la mayor naturalidad, aunque prevalece con mucho la aplicación del “lecho” a la propia alma-esposa. Bastará recordar las líneas maestras de la declaración para comprobarlo. El mismo autor sintetiza al principio los contenidos de los versos; cada uno de ellos encierra un punto concreto.

En el primero se cantan las gracias y grandezas del Amado, el Hijo de Dios; en el segundo, el feliz y alto estado en que se ve puesta el alma y la seguridad del mismo; en el tercero, las riquezas de dones y virtudes con que está arreada en el tálamo de su Esposo; la cuarta, que ya tiene el amor en perfección y la quinta, que goza de paz cumplida y que está hermoseedada con dones y virtudes (CB 24,2). Es fácil comprobar que la exigencia de aclarar cada uno de los versos obliga a proponer algo peculiar en todos, aunque en realidad se repitan las mismas ideas, como sucede aquí, sobre todo entre el tercero y el quinto. No interesa analizarlas de nuevo, bastará recordar lo que atañe a la relación entre el elemento figurativo y la aplicación espiritual.

El punto clave está en el primer verso, y dentro de él en el sustantivo “lecho”. Al explicarlo retoma la identificación inicial “lecho-Esposo, Hijo de Dios”, porque “estando ella ya unida y recostada en él, hecha Esposa, se le comunica el pecho y amor del Amado ... por lo que le parece estar en un lecho de variedad de suaves flores divinas, que

con su toque la deleitan y con su olor la recrean". Sigue inesperadamente esta nueva equivalencia: "Por lo cual llama ella muy propiamente a *esta junta de amor* con Dios *lecho florido*", porque así se le llamaría la Esposa en los Cantares (1,15): "Nuestro lecho florido" (CB 24,3). Apenas restablecida la equiparación lecho-Esposo, vuelve a romperse, ya de forma casi definitiva.

Así lo demuestra la interpretación de "nuestro" y del calificativo "florido". Es de los dos –"nuestro"– "porque unas mismas virtudes y un mismo amor ... son ya de entrambos, y un mismo deleite de entrambos" (ib.). Por su condición de "florido" vuelve a identificarse con el alma-esposa: "porque en este estado están ya las virtudes en el alma perfectas y heroicas, lo cual aún no había podido ser hasta que el lecho estuviese florido en perfecta unión con Dios" (ib.).

En esta misma línea se interpreta el que el lecho esté "enlazado de cuevas de leones", ya que tales cuevas son las virtudes poseídas por el alma en el estado de unión. La clave simbólica se establece en este caso de una manera muy extraña, que siempre ha desconcertado a los sanjuanistas. Las virtudes perfectas amparan y defienden al alma como harían las cuevas entrelazadas a los leones. Cada virtud "es como una cueva de leones para ella". Ningún animal se atreve a inquietar al león bien protegido por las cuevas (según esta curiosa versión sanjuanista), como tampoco al alma que reposa en "el lecho de estas cuevas de virtudes". En este caso "está el alma tan amparada y fuerte en cada una de las virtudes y en todas ellas juntas ... que no se atreven los demonios a acometer a la tal alma, mas ni aún osan parar delante de ella" (CB 24,4.5).

Por la púrpura en que está tendido o tejido (teñido, dicen algunos manuscritos) se figura el amor en que se "sustentan y florecen" las riquezas y virtudes del alma, "sin el cual amor no podría el alma gozar de este lecho y de sus flores" (ib.7). Casi lo mismo quiere representarse cuando se dice que el lecho "está edificado de paz". Lo propio del amor perfecto es "echar fuera todo temor", de manera que del amor "sale la paz perfecta"; por eso cada una de las virtudes del alma en este estado es "pacífica, mansa y fuerte". En consecuencia, las virtudes tienen al alma "tan pacífica y segura, que le parece estar toda ella edificada de paz" (ib. 8). Los "mil escudos de oro con que está coronado" el lecho coinciden sustancialmente con las "cuevas" que lo protegen, es decir, las virtudes y dones del alma. A la vez que defensa, son además corona y premio del trabajo "en haberlas ganado". Por eso "este lecho florido de la Esposa está coronado de ellas en premio de la Esposa y amparado con ellos como con escudo" (ib. 9). Es lo que significarían dos textos de Cant (3,7-8 y 4,4).

La lectura atenta de la estrofa 24 (15 de CA) demuestra la libertad absoluta con que procede J. de la Cruz a la hora de trasladar al lenguaje corriente, "por términos vulgares y usados" el contenido simbólico de sus versos. El "lecho florido" puede significar indistintamente el lugar indefinido de la entrega de los esposos, la unión de los mismos, el alma con sus virtudes, el estado perfecto de las mismas o el Esposo, Hijo de Dios. Es el estilo típico de los "lenguajes infinitos" de J. de la Cruz. → *Bodega interior, huerto ameno, matrimonio espiritual.*

BIBL. — DOMINGO YNDURAIN, “En púrpura tendido”, en *Ciervo* 40 (1991) 29-31; E. GARCÍA GASCÓN, “La fuente principal de la estrofa 24ª del Cántico espiritual”, en *MteCarm* 91 (1983) 3-10.

*Eulogio Pacho*

**Leño** → Fuego

### **Leonor Bautista de Jesús, OCD († 1604)**

Nació en Alcaraz (Albacete), del matrimonio Pérez del Castillo-Bermúdez; profesó en → Beas el 6 de enero de 1578. Viajó con J. de la Cruz desde Beas a → Granada en enero de 1582 para la fundación del monasterio de esta ciudad, con otras tres de la misma comunidad de Beas; regresó a Beas el 6 de marzo del mismo año, en compañía también de J. de la Cruz, que vanía a visitar el monasterio en calidad de Vicario provincial. Fue elegida priora de la comunidad el 6.3.1586. Más tarde pasó a la comunidad de → Valencia (1588), donde murió en 1604. A ella dirigió el Santo una carta desde Granada el 8.2.1588 (n. 9).

*E. Pacho*

### **Leonor de Jesús, OCD (1554-1632)**

Nació en Toledo, de Jerónimo Jardín y Juana Vázquez; profesó en → Toledo el 14.5.1572. Pasó a la fundación de → Sabiote, muriendo en → Beas a los 78 de edad y 40 de hábito. Era tornera cuando llegó J. de la Cruz al convento de Toledo para refugiarse en la huida de la cárcel. Pasó después a la comunidad de Beas, elegida priora en 1585; lo fue igualmente en Sabiote a partir de 1591. Ha dejado relaciones sobre aquel encuentro con el

Santo. Declaró en el proceso ordinario de Beas, el 31 de marzo de 1618 (BMC 14, 155-160).

*E. Pacho*

### **Leonor de san Gabriel, OCD (1556-1612)**

Nació en Ciudad Real en 1556, del matrimonio Juan Mena y Marina Alfonso; profesó en Malagón el 10 de junio de 1571 y acompañó a → S. Teresa a → Beas. Luego pasó a → Sevilla (1575), donde fue enfermera de la Santa y desempeñó varios oficios: 3ª clavaria (1576) y supriora (1579 y 1583 y 1585) hasta 1589, fecha en que J. de la Cruz la llevó de supriora a → Córdoba, permaneciendo en el cargo hasta el 14 de enero de 1594, siendo reelegida entonces supriora y clavaria. Pasó a la fundación de Sanlúcar La Mayor, donde fue elegida priora el 4 de mayo de 1596. Volvió a Sevilla en 1601, siendo elegida priora el 1 de junio de 1601 y clavaria el 13 enero de 1605; luego, supriora el 20 de enero de 1608 y reelegida el 24 febrero de 1612. Parece ser que murió ese año, ya que no firma a partir de noviembre. Mientras residía en Córdoba recibió al menos dos cartas de J. de la Cruz: una del 8.7.1589 y otra de junio-julio 1590 (nn. 15, 22).

*E. Pacho*

**Ley vieja / ley nueva** → Evangelio

### **Lezana, Juan Bautista, OCarm (1586-1659)**

Nació en Madrid el 23 de noviembre de 1586; vistió el hábito carmelitano en La Alberca (Cuenca) en 1600 y profesó

en Madrid el 12 de diciembre de 1602. Estudió artes y filosofía en → Valladolid y → Toledo, de teología en → Salamanca y → Alcalá. Comenzó muy pronto la enseñanza en Valdemoro (Madrid) y sucesivamente en Toledo y Alcalá. Asistió en 1625 al Capítulo general de Roma y desde entonces hasta su muerte permaneció en la Ciudad Eterna, desarrollando extraordinaria actividad en diversos campos. Durante seis años enseñó en la Sapienza; fue nombrado consultor de la Congregación del Índice por Inocencio X, más tarde de la Congregación de Ritos, y en 1658 Procurador general de la Orden. Falleció en Roma el 29 de marzo de 1659.

Entre sus numerosas obras destacan las siguientes: *Liber apologeticus pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione* (Madrid 1616), *Annales sacri ... Ordinis B. V. Mariae de Monte Carmeli*, 4 vol. (Roma 1645-1656), *Reformatio regularium* (Roma 1627), *Maria Patrona* (Roma 1648) y *Vida de ... María Magdalena de Pazzi* (Roma 1648). En el ámbito del sanjuanismo se recuerda la censura favorable sobre los escritos del Santo, a petición de la Congregación de Ritos, que tuvo importancia decisiva para la beatificación. Está firmada el 21 de noviembre de 1655 (texto en BMC 10, 440-441).

*E. Pacho*

## Léxico sanjuanista

No es el campo más explorado de la producción del Santo, pero no faltan estudios parciales de notable interés, si bien el aspecto menos indagado es el de la evolución semántica del vocabulario. Sería desproporcionado repetir los análisis ya publicados. El motivo radica

en una presunción infundada. Circula la creencia gratuita de que JC rompió a escribir con perfecto dominio de la expresión y de la lengua, lo que cerró de entrada la puerta –valga la antítesis– a cualquier progreso en el menester de escritor y en el arte del estilista. Bastará ilustrarlo aquí con algunas expresiones muy representativas.

En alguna glosa anterior he demostrado que tal persuasión no responde a la realidad de los hechos. Dentro del breve arco de tiempo en que se encierra la carrera literaria de fray Juan, es posible documentar cambios o modificaciones, intencionados unas veces, probablemente inconscientes en otras ocasiones. El proceso evolutivo que va desde las páginas primerizas de Ávila y Toledo hasta las últimas de Granada es verificable a partir de análisis convergentes. Si se concentran en las obras extensas, los puntos extremos de confrontación, según la cronología mejor asentada, son las dos escrituras o redacciones del *Cántico espiritual*.

Suelen repetirse cansinamente algunas características diferenciales de ambas composiciones en lo que se refiere al estilo y la técnica de exposición. Todas ellas terminan reduciéndose a la mayor espontaneidad del primer escrito y a un cierto enfriamiento del lirismo en el segundo. Afirmaciones, en el fondo, muy genéricas y de alcance reducido. Las verificaciones más concretas se han localizado en aspectos relativos a la metodología estructural, enunciada al fin del prólogo, como es el caso de las alegaciones bíblicas en latín, o únicamente en español. Tampoco han merecido la debida atención otros aspectos de notable importancia en la composición sanjuanista, como la

paremiología, el código verbal y el léxico tecnicista.

Al margen del interés que puedan tener las indagaciones en ese sentido, y tratando de fijar momentos evolutivos en el lenguaje sanjuanista, es posible recoger material útil para afrontar el viejo problema de la autenticidad de las dobles redacciones de algunas obras, como el *Cántico* y la *Llama*. Cualquier dato capaz de iluminar esta enmarañada cuestión ha de acogerse con interés. En tal sentido, no cabe desdeñar la aportación del léxico. Es lo que intenta ejemplificar la muestra de términos aquí propuesta. Aunque reducida, es suficiente para comprobar cierto proceso evolutivo en el lenguaje sanjuanista y la incidencia especial del mismo en la elaboración del *Cántico espiritual*.

En este sondeo se ha dado preferencia al vocabulario culto o de índole técnica por su peculiar incidencia en el momento en que JC compone sus obras. Como cualquier otro autor contemporáneo, se ve obligado a tomar postura frecuentemente frente a latinismos en trance de desaparecer, o quedar anticuados, y a la sustitución “moderna” de los mismos. A la presunción de cierta frecuencia cultista en el léxico corriente, se suma, en su caso, el condicionante de la formación escolástica vinculada a determinada jerga lingüística, casi profesional.

Por todo ello, resulta fácil la selección de vocablos especialmente significativos en su prosa. La presencia de los mismos está en dependencia de la composición poética que sirve de referencia a los comentarios. Este cruce entre poesía y prosa es otro de los factores que condicionan y determinan en

la pluma de fray Juan el paso de lo “anticuado” a lo “moderno”.

*Acrimonia*. – Presente en CA 15, 3; 29-30, 3, se repite en CB1 20, 6. Tiene en las dos ocasiones idéntico significado. Corresponde a una de las cuatro acepciones registradas en el uso del vocablo (DRAE), siendo, a lo que parece, fray Juan, el primero en difundir la equivalencia a *energía, fuerza, fortaleza, ímpetu, vehemencia, ardor*. Mientras otros autores posteriores atribuyen la “acrimonia” a personas, gestos, palabras, etc., JC emplea el término culto únicamente para referirse a la “fortaleza y osadía del león”. Es la única aplicación en su pluma.

La presencia, prácticamente exclusiva en CA, impide hablar de evolución en el uso del vocablo. Tampoco es seguro que la supresión del mismo en CB2 24, 4 (CA 15,3) deba atribuirse a una intención expresa de eliminar el cultismo latino, aunque tampoco puede excluirse, ya que la revisión textual es ahí relativamente ligera y la interpretación del verso correspondiente idéntica. En ambas redacciones se mantiene la referencia básica de la “fortaleza y osadía del león”. Estamos, pues, ante un hápax típico del CA.

*Amarísima*. – Presente en CA 2, 7, con atribución del superlativo anticuado a una hierba: “El ajenjo que es hierba amarísima, se refiere a la voluntad”. Se trata de otro hápax peculiar de CA, ya que en CB2 se mantiene la forma arcaizante, a pesar de que el texto en que aparece la palabra se modifica ligeramente. Ni las ediciones circulantes ni las *Concordancias* respetan el texto más seguro.

*Ánima*. – Con nutrida presencia fuera del *Cántico espiritual*, es referencia

importante para determinar la cronología y, consiguientemente, la evolución en los escritos sanjuanistas. Mientras mantiene cierta alternancia con la forma moderna *alma* en las obras de su primer período (S, CA y N), va desapareciendo progresivamente el cultismo “ánima” en las más tardías, como *CB* y *Llama*; en ésta prácticamente no tiene representación, aunque la recogen con frecuencia ciertos manuscritos del texto. El hecho es aún más sintomático si se tiene en cuenta que buena parte de los casos están inducidos por el latín de la Vulgata: como simple traducción (S 1, 8, 2; 2,19,7; 3,16,1; N 2, 10,4; 2, 20, 3; 2, 24, 3), o como paráfrasis relativamente próxima, en la mayoría de los lugares. La alternancia entre forma anticuada y forma moderna resulta especialmente sintomática cuando se produce en el mismo texto y a distancia de pocas líneas, dando la sensación de obedecer a eliminación de repeticiones. Así sucede, por ejemplo, en *Noche* 1, 13,4. En algún caso, la presencia de “ánima” parece obedecer al mismo fenómeno con respecto a “espíritu” (S 3, 25, 6). De hecho, el significado se mantiene uniforme para designar la parte espiritual del hombre, que se contrapone al cuerpo. La única excepción está representada por el texto en que “ánima” se hace sinónimo de “raíz” o “base” del gozo: “El gozo de su obra es el ánima y fuerza de ella: apagado el gozo, muere y acaba la obra” (S 3, 29, 2).

Si se recuerda la colocación cronológica del CA en el conjunto de la producción sanjuanista, no sorprende la inusitada frecuencia en el uso del latinismo *ánima*. Registra no menos de catorce presencias: (1, 12; 4, 5; 17, 14; 26, 8; 27,4; 29, 1; 29, 3; 29, 6; 29, 7; 31, 1; 31,

2; 32, 1; 321, 4; 39, 4). También aquí debe destacarse la vinculación al texto latino de la Vulgata y, en alguna ocasión (1, 12), al de la liturgia, como en 4, 5; pero, en general, el uso del cultismo está menos inducido por esa fuente que en las otras obras. Su concentración en determinadas estrofas lleva a otro cauce lexical: al proveniente de la filosofía escolástica. De hecho, casi siempre aparece “ánima” en un contexto antropológico definido; cuando el autor intenta ofrecer la estructura psicológica del ser humano y su comportamiento espiritual. Acaso lo más llamativo es el alternarse en un mismo texto las dos formas “ánima/alma”, como en 27, 4 y otros lugares. Es fenómeno típico del CA. Pese a la frecuencia del cultismo latino, éste se elimina y sustituye cuando menos podría esperarse, como en ciertas versiones de la Biblia, por ejemplo, en 17,4.

El comportamiento del CB es coherente con su tendencia a la modernización y, a la vez, con la actitud sanjuanista frente al latín de la Vulgata. En realidad, la presencia del cultismo “ánima” se reduce a traducciones de textos latinos, como en 23, 6 y en 31, 2, o inducidos por ellos, como en 4, 5 (idéntico además a CA). Independiente de esa vinculación, existe un sólo caso, pero resulta bastante dudosa la lectura correcta. Probablemente el texto exacto reproduce el del *Cántico* en la primera redacción, por lo que debe leerse “ánimo”, en lugar de “ánima/alma” en 20-21, 16.

Donde se manifiesta el proceso hacia la modernización en el CB es en los cambios introducidos en los respectivos textos del CA. De los once casos que entran en causa, en nueve se aban-

dona la forma anticuada latinizante y se adopta la ya generalizada “alma”; en otros dos casos desaparece por causa de la revisión a que se somete el texto primitivo. Se trata de CA 27, 4 (CB 22, 6) y 32 1 (CB 19, 2). El conjunto garantiza una indudable evolución en las preferencias sanjuanistas; se confirma por la postura adoptada en la *Llama*, la obra más próxima cronológicamente al segundo *Cántico*.

*Cánticos*. – El término corriente para expresar la acción de “cantar” es el de “canto”, pero se da la curiosidad de que también resulta un hapax propio del *Cántico espiritual*; en el fondo, del CA, ya que el CB no hace más que repetir el vocablo en los lugares paralelos, suprimiéndolo en otros varios por la adaptación operada en el texto primitivo.

Es bien sabido que “canción/ones” no resulta habitualmente sinónimo de “canto/s” en la pluma sanjuanista, ya que se emplea para designar las composiciones poéticas, destinadas, o no, a cantarse. El fenómeno lingüístico más curioso en este campo semántico se refiere a la identificación del libro bíblico vulgarmente conocido como *Cantar de los Cantares*. San JC prefiere simplificar el título, al uso de su tiempo, citándolo como “Cantares”. Así lo repite casi un centenar de veces. Conoce también el sustantivo “cantar”, pero no lo usa más que un par de veces en singular y como nombre común.

La sorpresa salta leyendo la primera redacción del *Cántico*, al llegar a la estrofa 17, una de las más próximas literaria y conceptualmente al libro Sagrado. En el comentario del verso segundo se suceden tres citas del mismo, introduciéndose la primera con este protocolo: “Dícelo ella -la Esposa- en los

*Cánticos*” (17,4). Idéntico es el caso en las otras tres citas: 26, 7; 27, 6 y 36, 7. La situación se altera visiblemente en el CB. En los cuatro lugares reproduce la misma cita bíblica, pero cambiando “Cánticos” por “Cantares”, fuera del texto correspondiente a CA 26, 7 (que pasa a ser 17, 8 en CB). Estamos ante una modernización manifiesta y ante una adaptación al uso típico de la pluma sanjuanista. También ante un hápax peculiar del primer *Cántico*.

*Compañías*. – La presencia en el verso cuarto de la estrofa 32 (19 en CB) condiciona decisivamente la repetición de esta forma anticuada (por *compañía/compañera*) en el comentario en prosa, ya que se propone como referente obligado en la explicación. Mientras en CA se repite dos veces (32, 5), en CB se suprime la segunda presencia, al reformarse el texto primitivo (19, 6). No se debe, sin embargo, al abandono de la forma poética o anticuada, sino a exigencias redaccionales. La prueba está en que esa redacción introduce por propia cuenta el cultismo en otro lugar: 1, 15. El caso es bastante llamativo, si se tiene en cuenta que se usa para ilustrar la soledad del alma con la condición del “ciervo”, al que gusta estar solitario y “huir de las campañas”, símil reiterado en otros lugares del *Cántico* también para la tórtola, pero con el uso habitual de “compañía” (CB 34, 5, donde se toma de la anotación autógrafa de Sanlúcar de Barrameda). La exclusión del anticuado “campañas” en los demás escritos sanjuanistas, le convierte en un hápax propio del *Cántico* en su doble redacción.

*Descasar*. – Nada tiene que ver en la pluma sanjuanista este verbo con bodas ni casamientos. Es rigurosamente un

hápx del CA, donde figura en una estrofa cargada de neologismos y tecnicismos, al intentar el autor describir los efectos somáticos de la irrupción divina a través del éxtasis y el rapto. Comentando un texto de Job (4, 12-16), se ve forzado a dar una traducción castellana que vierta con exactitud la Vulgata: “Omnia ossa mea perterrita sunt”. La frase bíblica se convierte en “todos mis huesos se alborotaron”. Al momento de explicar el lance, “alborotaron” se hace sinónimo de “asombraron”, pero en el sentido de conmover o *descasar*. Escribe en el CA: “Diciendo que todos sus huesos se asombraron o alborotaron, que quiere tanto decir, como si dijera: se conmovieron o descasaron de sus lugares” (13-14, 19). Es clara la equivalencia de “descasaron” con el más común y moderno “desencajaron”, lectura adoptada erróneamente por manuscritos defectuosos y dados a sustituir la “lectio difficilior”. En este caso, la postura del CB no depende ni de la asonancia (descasaron/descencajaron) ni de la simple fluctuación ortográfica descasaron/descencajaron). Todo hace pensar en una sustitución intencionada de “descasaron” por “desencajaron”, en consonancia con lo escrito, en exclusiva, por CB2 en 13, 1. Otro caso en que se produce el proceso de modernización del léxico.

*Discurrir*. – El lector moderno se ve sorprendido inesperadamente con la lectura del segundo verso de la estrofa 16, al tropezarse con el verbo “discurrir” usado en sentido transitivo, cosa no aceptada actualmente. No es posible dudar del significado atribuido al verbo, ya que lo declara el propio autor en el comentario de dicho verso. La sorpresa inicial va en aumento cuando se com-

prueba que el verbo “discurrir” no vuelve a aparecer en todo el *Cántico espiritual*, mientras se prodiga en otros escritos sanjuanistas: 16 veces en la *Subida*, 5 en la *Noche* y 3 en la *Llama*. Si se repasan esas frecuencias o presencias se constata otro particular más importante: *discurrir* equivale siempre a “considerar”, “meditar”, “pensar”, etc., como verbo correspondiente a “discurso” o “razonamiento”.

El uso exclusivo registrado en el *Cántico* se convierte en otro hápx típico de esta obra; en realidad del CA, ya que el CB repite sin alteración alguna las tres veces del CA en 16, 34 (CB 25, 4-5). Dos factores convergentes explican la aparición de este cultismo con sabor a barbarismo: por un lado, el verso condiciona la presencia en el comentario en prosa; por otro lado, la raíz bíblica (Cant. 1,3) y litúrgica, confesada en la declaración (n. 3), explica la presencia del “discurren” en el verso. Estamos ante otro caso de inducción a partir del “curremus/currimus” de la Vulgata, similar al “cucurri” (del Salmo 118, 32) en *Noche* 2,20, 1, aquí inmediatamente después de la precedente alegación bíblica. No era posible alterar el uso de “discurren” en el CB sin modificar el verso correspondiente.

Permanece, por lo mismo, en idéntico significado. Se explica así: “correr por muchas partes y muchas maneras, que eso quiere decir discurrir” (CA 16, 3/CB 25,4).

*Estuando*. – El consumirse o abrazarse el alma en amor es argumento reiteradamente tratado por la pluma sanjuanista. Sólo en una ocasión toleró un cultismo latinizante tan chocante como éste. Dice a la letra en el CA: “De esta manera, el alma que anda estuando,

encendida en amor de Dios, desea el cumplimiento y perfección del amor” (9, 6). Al releer su texto no pudo menos de sorprenderle a fray Juan la propia escritura. Por eso dio un leve giro a la frase y eliminó el hápax de la primera redacción, quedando en la segunda así: “Así, pues, el alma encendida en amor de Dios desea el cumplimiento y perfección de amor” (CB 9, 7). Todo igual, menos la palabra disonante y anticuada. Apenas es posible dudar de que se ha evitado intencionadamente en la segunda redacción. Otro caso más de modernización palpable.

*Matutinal.* – Dos campos semánticos han motivado el empleo del término en la prosa sanjuanista: el fenómeno natural de la alborada o “levantes de la aurora” (según su magnífica poetización de la estrofa 14/15 del *Cántico*) y el conocimiento de las cosas divinas. Del primero procede el segundo, como sucede en el texto siguiente, explicando el significado espiritual de los “levantes de la aurora”: “Así como los levantes de la mañana despiden la oscuridad de la noche y descubren la luz del día, así este espíritu sosegado y quieto en Dios es levantado de la tiniebla del conocimiento natural a la luz matutinal del conocimiento sobrenatural” (CA 13-14, 23). El texto se repite sin modificación alguna en CB (14-15, 23).

Diferente es el comportamiento en otro lugar, en el que se recurre a la tradición teológica agustiniana para determinar la diferencia entre esas dos formas de conocimiento: “A la noticia matutinal” la llaman “los teólogos conocimiento en el Verbo divino”, contraponiéndola a la “noticia vespertina que es sabiduría de Dios en sus criaturas y obras” (CA 35, 4). La revisión de este

párrafo en el CB tomó la postura decidida contra la forma arcaizante “matutinal” y la convirtió en la más corriente y moderna de “matutina” (CB 36, 6). La intencionalidad del cambio queda de manifiesto por la repetición constante de la misma forma. Tres veces se reitera en el mismo párrafo, siempre en contraposición a “vespertina”. El fenómeno resulta llamativo, al comprobar que dos estrofas más adelante el propio CB introduce de sana planta la forma original del CA, traduciendo el texto del Apocalipsis “stella matutina” (2, 28) por *estrella matutinal* (CB 38, 7). Queda truncado el proceso de modernización iniciado al revisar el texto más antiguo.

*Razonal.* – En la antropología sanjuanista es constante la distinción entre las dos partes o porciones del compuesto humano: la superior y la inferior. La primera tiene dos calificaciones equivalentes: es espiritual o racional. El primer calificativo no admite variación, mientras el segundo presenta una dualidad curiosa. La más frecuente en la mayoría de los escritos es la forma moderna “racional”; en la primera redacción del *Cántico* se alterna, casi en número de frecuencias, con “razonal”, la forma anticuada de “rationalis” (CA 19, 3 dos veces; 25, 6; 31, 2 dos veces; 31, 4 dos veces). La tendencia modernizante del CB queda patente al comprobar que destierra del todo el arcaísmo “razonal”. En dos ocasiones, porque los retoques redaccionales omiten la palabra; en los demás casos, por la indefectible sustitución por “racional”. Probablemente la proximidad cronológica al CA explica la presencia de la forma anticuada en los *Dichos de luz y amor*, cuando se habla de la “voluntad razonal” (n. 18).

*Serenas*. – Esta forma anticuada de “sirenas” se mantuvo vigente, no sólo entre poetas, hasta bien entrado el siglo XVII. Es conocido el verso segundo de la estrofa 30 del *Cántico espiritual* (correspondiente a la 21 del CB). No existen razones plausibles para justificar la modernización operada en las ediciones de circulación corriente en el citado verso, mientras se mantienen otras numerosas formas anticuadas, por el simple hecho de su inconfundible origen sanjuanista. La arbitraria postura de los editores ha jugado una mala partida a los compiladores de las *Concordancias*. No registran “serenas” ni siquiera como “variante”. Hasta “sirenas” se reduce a remitir a “canto”.

Unificadas así las modificaciones lexicales, desaparece automáticamente toda referencia al CA, como si no contase para nada la frecuencia en el uso de “serenas”. El discutible método de citación de los grupos estróficos 13/14 (14/15 en CB) y 29/30 (20/21) hace que se remita a la estrofa 20 (para el CB y 29 (para el CA), incluso para citar el verso, lo que induce fácilmente a error.

Al margen de ediciones y *Concordancias*, la situación real se presenta diferente y mucho más variada lingüísticamente. En el primer *Cántico* (CA) es indudable el uso del anticuado “serenas”, tanto en verso como en prosa; hasta cinco casos se registran en el comentario de la estrofa 30. Existen pruebas de la proveniencia sanjuanista y de que no es modificación de copistas. Al concluir la explicación de los dos primeros versos de dicha estrofa añadió JC al margen en el manuscrito de Sanlúcar de Barrameda: “las propiedades del canto de serenas”. Aunque

algún editor moderno transcribe “sirenas”, no es dudosa la lectura “serenas”.

La apostilla autógrafa es simple insinuación para desarrollar el tema en ella enunciado. Es lo que hace puntualmente el CB, en el lugar paralelo (20-21, 16) donde se escribe: “También se ha dicho que el canto de serenas significa el deleite ordinario que el alma posee. Y llama a este deleite canto de serenas, porque, así como, según dicen, el canto de serenas es tan sabroso y deleitoso que al que le oye de tal manera le arroba y enamora que le hace olvidar”. Así reproduce el texto el manuscrito más autorizado, el de Jaén, mientras editores y *Concordancias* modernizan siempre por *sirenas*, pero sin notar (al contrario de tantos otros casos inútiles) la variante “serenas”. No es únicamente en ese lugar tan específico; tanto en CA como en CB se emplea la forma anticuada “serenas” (nn. 1 dos veces, 4, 7 y 10 de CA; 7, 10 y 16 de CB). Es probable que la presencia en el verso haya condicionado el uso de “serenas” en la prosa, pero lo que no cabe dudar es que JC se mantiene fiel a la forma anticuada y no emplea la moderna “sirenas”.

El muestrario ofrecido, aunque limitado, ilustra algunos rasgos del léxico sanjuanista, ante todo, la carga cultista de sus escritos más antiguos.

La mayoría de los vocablos comentados representan hápax del primer *Cántico*. Las formas lexicales exclusivas de otras obras posteriores no proceden, en tanta proporción, de la misma fuente latinizante. Son más bien neologismos o vulgarismos, como sucede en la *Llama de amor viva*.

Esta constatación demuestra una progresiva modernización en el lenguaje sanjuanista. En ese proceso de elimina-

ción de arcaísmos se coloca también la segunda escritura del *Cántico*. Mientras mantiene las formas anticuadas en los párrafos asumidos sin alteración del CA (=CB1), sustituye casi todos los arcaísmos cultos en los textos modificados o añadidos de sana planta (=CB). El que, a su vez, aporte otros hápax de distinto signo (como el “jornalero”, por “mercenario”, en 9, 7) no le distancia de los hábitos sanjuanistas; más bien le coloca en la misma línea de composición. Una prueba complementaria de coincidencia, por lo mismo, de autenticidad.

BIBL. – EULOGIO PACHO, “Allende de” - “demás de”. Evolución en la lingüística sanjuanista”, en *MteCarm* 97 (1989) 379-384; Id. “Lenguaje y mensaje”, en el vol. misceláneo *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Madrid, 1990; Id. “Lenguaje técnico y lenguaje popular en JC”, en la miscelánea *Hermenéutica y mística: san Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 197-219; M<sup>a</sup> JESÚS MANCHO DUQUE, *El símbolo de la Noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Salamanca 1982; Id. *Recursos léxico-semánticos en los escritos de San Juan de la Cruz*, Ávila 1988; Id. “Expresiones antitéticas en la obra de San Juan de la Cruz”, en el vol. misceláneo, *La espiritualidad española del siglo XVI*, Salamanca 1990, pp. 25-35; Id. “Creación poética y componente simbólico en la obra de San Juan de la Cruz”, en vol. misceláneo *Poesía y teología en San Juan de la Cruz*, Burgos 1990, pp. 103-125; Id. “Aproximación a una imagen sanjuanista”, en *Teresianum* 41 (1990) 381-400; Id. “Estudio de las formaciones adjetivas derivadas en la obra de San Juan de la Cruz”, en *Hispanica Posnamiensia* 1 (1990) 85-103; Id. “Antítesis dinámicas de la “Noche oscura”, en el vol. misceláneo *Juan de la Cruz. Espíritu de llama*, Roma 1991, p. 369-382; Id. “La veta culta en la selección léxica de san Juan de la Cruz”, en la miscelánea *Fuentes neerlandesas de la mística española*, Madrid, Trotta, 2005, p. 113-131; En este mismo vol. publicó un estudio importante J. GARCÍA PALACIOS, *Léxico de “luz” y “calor” en Llama de amor viva*. p. 383-411; M, NORBERT UBARRI, *Las categorías de espacio y tiempo en san Juan de la Cruz! (La articulación de lo inefable)*, Madrid, 2001.

**E. Pacho**

**Libertad** → Antropología

**Librea** → Disfraz

**Limpieza** → Pureza

**Lisboa**

Tres comunidades representaron la existencia del Carmelo en la ciudad: el convento de religiosos fundado en 1389, el de Descalzos (14.10.1581) y el de las Descalzas (19.1.1585). La capital portuguesa jugó papel importante en los primeros tiempos del Carmelo Teresiano, desde que se asentaron allí los hijos e hijas de → S. Teresa. Es el lugar más apartado o lejano de los visitados por J. de la Cruz; en realidad, el único fuera de España y de Castilla-Andalucía, si se exceptúa → Caravaca (Murcia). Su estancia en Lisboa estuvo motivada por la asistencia al Capítulo provincial allí convocado por el P. → J. Gracián y celebrado a partir de mayo de 1585. Viajó el Santo desde → Granada, y fue elegido 2º definidor. La duración del Capítulo fue breve, al interrumpirse por ser elegido provincial → N. Doria, ausente a la sazón en → Génova. Resulta difícil medir hasta qué punto conoció J. de la Cruz la gran ciudad cultural y mercantil que era entonces Lisboa. Los capitulares sacaron tiempo para visitas a lugares y centros religiosos. Acudió la mayoría al convento de la Nunciata para conocer a la Monja de las Llagas (María de la Visitación); lo que no hizo J. de la Cruz, según reiterados testimonios. Nadie insistió tanto para persuadirle como su socio capitular → fray Bartolomé de san Basilio. Este quedó encandilado con las cosas de la monja de la Visitación y consiguió todos los recuerdos a su alcance.

No es posible saber cuántas jornadas se detuvo en Lisboa. Las pasaba, según cuentan, leyendo la Biblia frente al mar siempre que se lo permitían las sesiones capitulares y los actos comunitarios. No necesitaba desplazarse mucho. Desde el propio convento podía explayar su vista en la contemplación del inmenso mar océano. Hacía poco tiempo que lo había visto por primera vez, durante la fundación de → Málaga (17.2.1585). Estaba aún fresca en su fantasía aquella experiencia. Apenas había descansado unos días en Granada, antes de ponerse en camino para Lisboa.

En su condición de definidor firma las actas capitulares inmediatamente después de J. Gracián; entre ellas, la autorización para que vaya a Méjico el P. Juan de la Madre de Dios con cuatro compañeros (MHCT 3, doc. 277, pp. 90-92). Era algo importante y comprometido, que no se dejó para la segunda parte del capítulo (en Pastrana), porque Gracián tenía dada su palabra, a tenor de lo escrito en las Constituciones (HF 3, 673-674). De vuelta a Granada, J. de la Cruz se detiene en → Sevilla, y desde allí viaja a Málaga para consolar a las Descalzas, en cuya reciente fundación había él intervenido. Un desagradable incidente tenía apenada a la comunidad. Cumplida su misión, regresaba a Granada.

Muchos años después de muerto, J. de la Cruz volvía a Lisboa como objeto de un proceso especial, allí celebrado (BMC 14, 377 y 25, 673-675, no son aceptables las conclusiones de los editores).

BIBL. — HF 636-637; HCD 4, 676-687; 5 428-435; BMC 13, 377-378; DAVID DO CORAÇÃO DE JESUS, *A Reforma Teresiana em Portugal*, Lisboa, 1962.

*Eulogio Pacho*

**Llagas** → Heridas de amor

**‘Llama de amor viva’** (obra)

El último escrito con pretensiones doctrinales que salió de la pluma de San Juan de la Cruz, fue el que conocemos con el título de *Llama de amor viva*. Su posición en las diversas ediciones de las obras completas es justa. Por razones de cronología y de contenidos el libro de la *Llama* tiene su lugar propio al final del corpus sanjuanista. Esta posición extrema y final no convierte al libro en un apéndice recostado sobre los demás, sin consistencia propia. El libro, poema y comentario, tiene entidad a sé e independiente de sus hermanos y paralelos. Tiene constitución propia por concepción, por redacción y por contenidos.

## I. Aspectos formales

Ya el mismo autor, en el prólogo a la declaración, da sobre su escrito informaciones perentorias y suficientes como para no necesitar muchos complementos. Ha existido como obra literaria en tres estados: poema exento, comentario de redacción corta (LIA) y recensión larga en un segundo comentario (LIB).

1. HISTORIA DE LA REDACCIÓN. La documentación externa sobre otros pormenores de interés no añade sino corroboraciones útiles, pero no decisivas para la hermenéutica. Examinemos estos datos ofrecidos por la obra misma y por los testigos de su formación.

a) *Nacimiento del poema*. El prólogo antedicho da a entender que las *canciones* fueron compuestas con finalidad de devoción y a ruegos de la Señora

Doña Ana del Mercado y Peñalosa, a quien se dedica el escrito en el título y en el prólogo: “Quizá como se hicieron (las canciones) por su devoción, querrá Su Majestad que para Vuestra Merced se declaren” (pról. 1). E. Pacho a vista del guión biográfico de fray Juan, y partiendo de que *Llama* se compone en Granada, discurre así: considerando que el poema está copiado ya en el repertorio de Sanlúcar de Barrameda, escrito en el año 1584, tendríamos en esa fecha el tope último del tiempo de composición. El tope anterior estaría en la fecha del conocimiento de fray Juan y Doña Ana de Peñalosa, es decir 1582 (*Escritos*, p. 270). Si queremos precisar más, hemos de dar por buena la verosímil suposición de que la canción de la *Llama* es cercana al trance místico original de las últimas estrofas del *Cántico*, especialmente de aquella que contiene el verso “con llama que consume y no da pena” (CB 38), de la que este poema sería glosa y prolongación. Por lo tanto, hay que pensar que el poema es posterior al año 1583. Si creemos a un traslado que las atribuye al momento de la oración habría que fijar estas canciones en el año 1584, fecha que parece la más probable.

En cuanto escritor, Juan para este tiempo ha terminado el poema del *Cántico* y el de la *Noche*. Seguramente está decidiéndose a abandonar la redacción de los libros de la *Subida del Monte Carmelo* y componiendo la primera redacción del comentario al *Cántico espiritual*. El poema del *Pastorcico* y algunas de las glosas a lo divino, concretamente “*Sin arrimo y con arrimo*” y “*Por toda la hermosura*”, son también contemporáneas del poema *Llama*

y todas propias del ambiente granadino de los contrafacta.

b) *Primera declaración*. El poema era fruto de una *Llama* verdadera, de una experiencia mística de amor más fuerte que la muerte, experiencia en alto grado indecible. La misma destinataria y los primeros lectores encontraron hermético su mensaje. Parece que el poeta escribe para provocar la pregunta explicativa. La petición se produce enseguida. Va a nacer la *Declaración de las canciones*. ¿Sus motivos? Los que ya hicieron surgir las declaraciones de otros poemas: servicio pastoral, mistagógico y testimonial.

El prólogo habla ya de su origen peculiar. Junto a una confesión de resistencia, encontramos en él un consentimiento decidido a degradar los versos levitantes al estado prosaico de comentarios. A despecho de las repugnancias del autor, que no cree hallarse en posesión de la clave de los versos y, a pesar de las resistencias objetivas de la materia, las insistencias de una emulación del todo femenina rompen el dique de lo inefable. Los “santos deseos”, las deudas de la amistad y los argumentos de Doña Ana que conoce ya los comentarios que el Santo ha dedicado a la M. → Ana de Jesús, priora del Carmelo granadino, tienen que esperar a la conjunción del empuje interior de la experiencia reproducida para poner en marcha la redacción: “Lo he diferido hasta ahora que el Señor parece que ha abierto un poco la noticia y dado algún calor” (pról. 1). A estos datos fundamentales hay que añadir las referencias al origen de la primera declaración que E. Pacho ha recogido en el citado estudio.

Sobre lugar, fecha y circunstancias conocemos estos datos: dentro mismo

de la obra descubrimos que nos habla de la posterioridad de ésta respecto a las demás. El autor, como en otras ocasiones, se autocita y remite al lector, no sin ambigüedad, a *la noche oscura de la subida del monte Carmelo* (1,25). Ambas obras parecen estar abandonadas o dadas por terminadas para cuando emprende esta declaración. Por otra parte, el prólogo (n. 3) habla de unas “canciones que arriba declaramos” en las que “hablamos del más perfecto grado de amor a que en esta vida se puede llegar”. ¿De qué canciones y de qué declaración se trata? Sin duda del *Cántico Espiritual*, pero también se puede pensar en la posibilidad de que se trate de las estrofas de la *Noche*. Los símbolos son contrarios y por tanto cercanos y complementarios. Ambas secuencias de lectura son posibles, ambas están atestiguadas en los manuscritos. En todo caso, se comprueba la posterioridad de *Llama* respecto a todos.

Unos datos más nos ayudan a precisar circunstancias vitales de la composición del escrito. → Juan Evangelista, buen conocedor del Santo, testifica a este propósito: “La *Llama de amor viva* escribió siendo Vicario provincial, también en esta casa (Granada) a petición de Doña → Ana de Peñalosa. Y la escribió en quince días que estuvo aquí con hartas ocupaciones” (BMC 10, 314). Es Vicario provincial desde octubre de 1585 a abril de 1587. Si precisamos mejor, esos ‘quince días’ debieron transcurrir durante el invierno de 1585 al 1586. El ajetreo de viajes y tareas, que su biografía nos cuenta de esta época, impiden encontrar otro tiempo mejor dentro de esos tres años. Este ajetreo y prisa quedó reflejado indudablemente

en la prosa rápida de las primeras canciones, en los “plagios” del *De beatitudine*” y en las quiebras que denotan los retales que el autor ha hilvanado. Seguramente el *tratadillo de los tres ciegos* (3, 27-67) estaba confeccionado para otros propósitos antes de esos quince días.

c) *Segunda redacción de la declaración*. Sobre la paternidad y fecha de la segunda redacción, la argumentación no tiene muchos datos pero bastan. Todos los testimonios concuerdan en la atribución a J. de la Cruz del escrito en su forma larga que llamamos LIB. Los manuscritos se la adjudican explícitamente o bien la copian junto a otras obras genuinamente suyas. Nadie le conoce otra paternidad, “ergo, melior est conditio possidentis”. Los testigos externos que aportan algo, no deciden, pero su convergencia les da fuerza probatoria que abona la autoría sanjuanista. Los primeros biógrafos la atribuyen a J. de la Cruz y más en concreto la remiten al último período de su vida. Se basaron en testimonios como éste que al propósito nos basta. → Francisco de san Hilarión retiene este dato en su memoria: “Algunos ratos se ocupaba en escribir unos libros espirituales que dejó escritos”, está refiriéndose a los últimos días de su estancia en → La Peñuela en 1591: “Allí, continúa, se entraba en su celda y se estaba allí en oración o escribiendo unos libricos que dejó escritos sobre unas canciones” (E. Pacho, *Escritos*, p. 404-8). Si no habla de páginas perdidas, estas canciones tienen que ser las de *Llama*. Las otras ya han tenido comentario en otra fecha documentada. Además un dato curioso abona esta hipótesis: el médico que le atiende en → Úbeda poco antes de

morir recibe como regalo un ejemplar manuscrito de *Llama* que, a buen seguro, contiene el texto que acaba de retocar. Úbeda será uno de los centros difusores de este segundo comentario a la *Llama de amor viva*. La crítica interna, por su parte, avala estas conclusiones respecto a la paternidad sanjuanista: textos de la Biblia, temas, problemas y soluciones preferidas tienen inconfundible sabor sanjuanista. Refranes y sentencias entran en contextos idénticos a los de otras obras suyas. Otro autor no podría acercarse tan de lleno a los contenidos y los términos que LIB retoma.

El crítico se encuentra en los manuscritos circulantes un texto semejante, pero irreductible por leyes de crítica textual a una sola redacción que las copias hubieran corrompido. Los primeros investigadores con formación crítica (léase → Andrés de la Encarnación) percibieron esta coexistencia de dos textos divergentes y recomendaron editar el largo. No hay razones para creer que la redacción corta es posterior, el orden inverso es el lógico por motivos de crítica interna. Las primeras ediciones no percibieron el problema y editaron la recensión corta, si, bien acomodada a sus particulares intereses ideológicos.

Evidentemente, no estamos en esta ocasión ante el fenomenal terremoto que supuso la redacción B del *Cántico*. No hay tal en *Llama*. Las ampliaciones son mucho más discretas, a veces solo perceptibles en lectura sinóptica. Se completan, se modifican períodos, raramente se suprimen párrafos, más frecuentemente se añaden citas de la Escritura o algún nuevo argumento. En ningún caso se da la alteración del esquema general ni de los contenidos doctrinales del comentario. No hay ni

retractaciones ni grandes progresos en el pensamiento o en la experiencia.

LIB refleja en las ampliaciones propósitos en todo caso aclaratorios. Éstos tienen evidentes efectos estilísticos: se reparan los descuidos sintácticos de LIA y se liman asperezas o cacofonías, pero se pierde en frescura, rapidez y ritmo; la prosa se llena de incisivos que a veces desequilibran los períodos. Manifiesta gran voluntad de hacerse entender. Pierde sobriedad y, como si buscara la aceptación de un público más amplio, más letrado y menos familiar, generaliza su mensaje. No reforma, sin embargo, los párrafos que en el prólogo hacen referencia a una cierta cercanía y necesidad del mismo trance místico que hizo surgir las canciones para la redacción del escrito A, cosa que en segunda redacción resulta retórica si en el primer caso fue sincera. Tampoco percibe imprecisiones como la que atribuye a Mardoqueo judío el pogromo relatado en el libro de Ester debido como es de razón a su enemigo Amam el sirio (2,31). Tampoco en segunda versión extiende el comentario a los tres últimos versos de la cuarta canción que había despachado sumarísimamente refugiándose en el apofatismo. Únicamente se le ocurre reformar, y esto es sintomático, el final brusco de la primera redacción (4,17). Tampoco desgaja la gran digresión de 3,27-67 que desequilibra el comentario de las canciones y que muy bien podría tener –y quizá habría tenido– existencia propia e independiente. Nada de esto sucede. La actuación sobre el texto es mucho más discreta.

2. FUENTES DE LA OBRA. Como en otras páginas suyas, el mismo autor declara con sencillez sus pocas y bien asimiladas lecturas. La Sagrada Escri-

tura ante todo, y algunos Santos Padres, mediante el Breviario. Para otras dependencias basta con seguir sus indicaciones sobre lecturas que evoca o frases que introduce, muchas veces de memoria. La verdadera fuente es íntima al poeta; él mismo lo declara: “estas canciones ... son de cosas tan interiores y espirituales para las cuales comúnmente falta lenguaje que con dificultad se dice algo en la sustancia” (pról. 1). Sólo cabe mencionar éstas: la curiosa dependencia, seguramente de transmisión oral, de materiales experienciales referidos a la *transverberación* (2,9-14) de evidente origen teresiano (*Vida* 29,13). La falsilla formal para los versos que toma del *Boscán a lo divino* de Sebastián de Córdoba. Y la mencionada dependencia abundante y sin embargo alterada en su sentido, es decir acomodada a su proyecto, del opúsculo pseudotomista *De beatitudine*, confesada en CB 38,4 pero no en esta obra.

3. GÉNERO LITERARIO Y SENTIDO DE LA OBRA. El lector de *Llama* conoce que el autor llamó a este escrito “declaración”. Sabe también que no es la primera vez que pone a prueba este modelo; por tres veces, en el *Cántico*, en la *Noche* y muy rápidamente en los comienzos de *Subida* ha utilizado estas mismas formas, tomadas de la glosa tradicional de la Escritura. Parece que le satisface este modo quebrado y discontinuo de escribir. Sin duda porque está cerca de sus preferencias por la enseñanza oral donde se dan explicaciones, interrupciones y diálogos. El prólogo aclara sus módulos de referencia: canciones, glosa sumaria, despliegue verso a verso (pról. 4). Los versos funcionan como enigma que hay que interpretar auténticamente;

así propone su interpretación, pero de ningún modo la considera como exclusiva. Este recurso dice bien con sus modos didácticos. Le permite a la vez no perder de vista la experiencia y hablar continuamente apoyado en ella. Las glosas a la Escritura, tanto en la liturgia como en la charla conventual también han preparado esta predisposición tan suya a la declaración.

Pero ¿qué decimos cuando decimos que es declaración? Si nos contentamos con una categoría tan genérica no nos ayudará a interpretar el texto y a conocer su sentido más allá y por encima de las intenciones expresadas del autor. El texto tiene que dar cuenta de su sentido último y éste sólo se puede determinar por medio del análisis. Encasillarle en cualquiera de los géneros conocidos no nos dejaría satisfechos, muchos párrafos quedarían extraños a tal clasificación. Por eso es conveniente determinar el género a posteriori por medio del uso, la frecuencia y predominancia de las diversas funciones del lenguaje en el curso de la redacción. A primera lectura la mezcla de géneros es tan evidente como la interferencia de funciones lingüísticas; nada de particular por otra parte, pero en la determinación de las predominancias sucesivas hallaremos suficiente luz sobre la cuestión.

Revisando el texto hallamos que las funciones del lenguaje se alternan en la dirección de la prosa y marcan los textos con su predominancia evidente, a veces comparten muy amigablemente su presencia en los párrafos. Hechas las observaciones podemos concluir que es la función apelativa o conativa la que se impone sobre la referencial, expresiva o emotiva, poética y metalingüística

también presentes. Lo que, por el punto de vista y la materia, confina al libro en el género de los testimonios y alegatos para producir convicción y seguimiento. Para que se crea en que la promesa del Salvador de hacer morada con el Padre y el Espíritu en quienes le amasen, se cumple (pról. 2 y 1,15). De todos modos el cómo está dicho y escrito lo escrito en *Llama* tiene causa suficiente en la destinación práctica (llámese pedagógica o mistagógica) del mensaje de Llama y en esta otra función de crear una nueva lengua propia para el uso místico y testifical. Los recursos léxicos y semánticos, la organización sintáctica y estructural de la obra, los modos propios de decir, la ausencia o presencia de adjetivación, las visiones y símbolos creados y destruidos en alegorías, sus monótonos modos de subordinación redundante que extienden y diluyen hasta disipar la emoción del idilio, todo, absolutamente todo, tiene unidad en la tensión mantenida entre la finalidad de testificar y el deseo de provocar la adhesión del lector.

Todas las funciones del lenguaje se confabulan con la poética y son conjuradas por el autor para esta misión de testificar del mejor modo sobre la realidad que le ha conmovido y que propone como deseable. Es la función apelativa la que en definitiva se impone, determina, finaliza y unifica por entero el escrito. A ella se subordinan la referencial con sus partes subjetivas (narrativas y transmisoras) y sus partes objetivas (argumentaciones teorizantes y conceptuales). Lo mismo se diga de la función poética y la metalingüística, ambas tienden a enfatizar el testimonio. Si todavía vale de algo la categoría de género literario habría que asignarle a *Llama* una

etiqueta que diga: esto es un “evangelio”. Se trata de un escrito que utiliza experiencias religiosas narradas e interpretadas “para que crean y creyendo tengan vida”, podríamos decir, parafraseando el evangelio de san Juan. Evidentemente se trata de literatura comprometida con su mensaje y con su destinatario.

## II. Elementos temáticos

El contenido material de *Llama* en buena medida es inclasificable. La prosa tiene por pauta única el poema. De entrada se coloca en las peores condiciones para lograr orden y claridad en la estructura y progresión en la exposición doctrinal. Sin embargo, la selva no es intransitable. Hay en el texto marcas estructurantes suficientes para encontrar los puntos clave de inflexión y articulación del escrito y poder, de ese modo, ordenar un texto rebelde de intento a todo orden lógico e indisolublemente trabado con la vida y con la poesía efervescente de los versos. Sus condiciones de producción no han aconsejado al autor ni el método escolar ni la claridad de los tratados. El poema ya carecía de progresión temporal y temática desde la primera a la última canción. En todas se cantaba la misma situación poética desde diversos mundos simbólicos como si de variaciones musicales sobre un mismo tema se tratase. En estas condiciones se entiende que F. Ruiz Salvador hable de línea espiral donde el avance se produce por regreso al mismo punto en situación más elevada o más amplificada.

1. ESQUEMA GENERAL. El escrito en prosa mantiene esta misma forma de progreso por acumulación y recurrencia

de los temas simbólicos creados en el poema, nacidos en el curso de la prosa con caracteres originales o traídos de la Escritura. Esta secuencia de símbolos nos permite distribuir los materiales de *Llama* en diversos ciclos simbólicos que podríamos presentar así:

El símbolo unificador es el del “fuego”. Se repite en las cuatro canciones y las engarza. El fuego como *llama* en la primera; el fuego como *cauterio* en la segunda; el fuego como *lámpara* de luz y calor en la tercera y el fuego como *ardor amoroso* en la cuarta. Junto a esta pauta mayor habría que encontrar sitio para ciclos simbólicos menores y ligados todos entre sí como en racimo: La → llaga y la herida, el centro y el seno, las telas, el encuentro, el toque y la mano, el dardo, los resplandores, las obumbraciones, las cavernas, las unciones, los desposorios, la noche, el recuerdo o despertar y la aspiración. La mirada atenta sobre la prosa descubre otras presencias simbólicas como el aire y el agua. El símbolo nupcial regresa también en la cuarta estrofa como si nunca hubiera querido abandonarlo.

Por otra parte la presencia del fuego tiene al menos cinco vertientes distintas: fuego que purifica, que deleita y que sana, que une y funde, que transforma, que consume y consuma. Pero esta clasificación no deja de ser arbitraria y poco útil para el lector que quiere descubrir los mensajes más teóricos de *Llama* y su estructura interna. Intentemos la presentación en otro modo esquemático.

Es un hecho de fácil comprobación que la declaración de cada estrofa retoma todas o alguna de las etapas del camino espiritual visto desde la cumbre que *Llama* representa. De ahí la impor-

tancia de las digresiones aparentes. Las miradas al pasado y al futuro son sustanciales en el conjunto. Desde la atalaya final se distingue lo pasado, se canta y se cuenta lo presente, se avista y “visea” el porvenir. Mirando desde el presente el libro de *Llama* se nos figura un péndulo oscilante de atención sucesiva a lo actual, a lo pasado y a lo futuro. El lector participa de este movimiento de regreso y progreso que subyace a todo el escrito. Hablando de los contenidos temáticos y en procura ahora de un esquema organizador que, fiel al texto, ayude al lector, proponemos tomar este punto de partida: convengamos en llamar “presente” a la situación correspondiente a lo que el autor ha llamado transformación o unión plena; en ese caso “pasado” será todo lo referente a las etapas anteriores del camino ascendente o a grados de amor menos calificado; y “futuro” habrá de ser todo lo referido a los deseos y esperanzas de quien está ya en el fin, es decir, lo que atiende a la otra vida plenificada por la visión. Según esto nos cabe hacer esta propuesta de ordenación del escrito. Reparando en las marcas temporales de lo narrado, intentemos reducir a este esquema los variadísimos contenidos del escrito.

*Canción 1ª. Presente:* La fiesta del Espíritu Santo en el centro del alma. Experiencia de fiesta 1-8 y antropología del doble centro 9-17. *Pasado:* La llama era esquiva. La noche ha pasado. Descripción concentrada de la noche oscura: 17-26. *Futuro:* La tensión escatológica. Pide la consumación: Acaba ya 26-28. La muerte cristiana y mística 29-35. Glosa y oración final 36.

*Canción 2ª. Presente:* La obra de la Trinidad. Elevaciones en cinco tonos: al

Espíritu Santo Cauterio 2-8. Un caso especial de cauterio, la transverberación 9-14; al Padre-Mano 16; al Hijo-Toque 17-20. *Futuro*: Que a vida eterna sabe 21-22. *Pasado*: la deuda está pagada; nueva descripción de la noche oscura 23-26. ¿Por qué son pocos los que llegan a este estado? 27-30. *Presente-Futuro*: La fiesta permanente del hombre nuevo y futuro 32-36. Glosa y sumario final 36c.

*Canción 3ª. Presente*: La acción divina y su repercusión en el hombre purificado. Dios uno y múltiple en sus atributos 2-8 y en sus efectos reflejos en las cavernas o potencias 2-23: [lámparas 2-7; fuente rebosante 8; resplandores 9; obumbraciones 12]. *Futuro*: Visos de gloria y llamaradas de tensión 10-11; *Pasado-futuro*: Diferentes efectos antes y ahora en las cavernas 18-23. *Pasado*: Comparación entre matrimonio y desposorio: diferencias 24-26; Digresión mayor o *tratadillo de los tres ciegos* 27-67: [punto de partida 27-29; *primer ciego*: los pseudomaestros 30-62; *segundo ciego*: el demonio 63-65; *tercer ciego*: la propia alma 66-67]. Las unciones del Espíritu Santo 68-69; la ceguera y oscuridad pasadas 70-76; *Presente*: el Espíritu Santo o la dádiva para la reentrega 77-78; la igualdad de amor 79-80; la experiencia llamada primores (depende del *De beatitudine*): doce primores distintos 81-85.

*Canción 4ª. Presente-Futuro*: Declaración previa y programa (incumplido) 1-3; *Presente-futuro*: efectos del encuentro en el conocimiento: el recuerdo 4-6; *Presente-pasado*: la presencia de Dios antes secreta, ahora diáfana 7-9. *Presente*: es posible tal diafanía por dos motivos 11-13; la morada de Dios es

diferente ahora 14-16; otro efecto maravilloso: la aspiración 17.

Este esquema revela el engranaje temporal y pendular que unifica y articula los diversos materiales heterogéneos y de apariencia caótica del bello desorden, tan cercano a la vida y a la poesía. Otros tipos de orden lógico se pueden descubrir en la lectura sistemática o procesual. En todo caso y redaccionalmente considerado el autor ha preferido el orden de las canciones donde los tiempos están sabiamente mezclados.

2. TEMA CENTRAL Y PUNTO DE VISTA. El prólogo ya contiene las precisiones más generales para llegar desde el principio a identificar el tema del libro: “tratan –las canciones– del amor ya más calificado y perfeccionado en ese mismo estado de transformación” (pról. 3). El final de una historia de amor. En el decurso de la narración aparecerán los personajes que intervienen: La → Trinidad Divina, en especial el → Espíritu Santo, y el → hombre-alma afectado y apasionado por su amor y su atracción. A describir, cantar, encarecer, explicar y provocar esta aventura de amor dedicará J. de la Cruz este libro. Tema de teología trinitaria con prevalencia pneumatológica, y en perspectiva testimonial no inmediatamente práctica, narrados desde la situación dinámica de la cumbre.

3. LOS TEMAS TRATADOS. Los temas, que convencionalmente agrupamos en índice teológico, podrían ser éstos.

a) *Antropología*. El místico aporta a la antropología teológica las mejores descripciones del hombre nuevo visto por dentro. La propuesta ética y estética tan repetida en los libros anteriores, encuentra en *Llama* el asombro de los resultados. El centro sustancial del hombre, zona desconocida para las

ciencias del espíritu, se contempla radicalmente sanado y se experimenta como máximo amor y máximo poder, y, en tanto que tal, punto de contacto con Dios. De ahí salen los nuevos juicios de valor, las nuevas actitudes morales, la potenciación y plenitud de todas las cavernas del hombre. La conciencia y la voluntad libres aparecen resueltas en amor hiperactivo y vehemente que las levanta sobre sí como en llamaradas. La nueva criatura salida del crisol de la noche y de la llama del Espíritu Santo —dos nombres para la misma realidad— ha modificado radicalmente sus habilidades en cuanto al conocer, al querer y al esperar. La gran novedad, fruto de la novedad del Dios “ínsulas extrañas”, se manifiesta también en el despliegue estupendo de la experiencia estética.

El sentimiento del hombre de *Llama* es de tal calificación y finura, que todo el libro se convierte en punto de referencia obligado para la comprensión de la “pulchritudo” y de la “fruitio” humana y cristiana. El placer y el deseo, liberados de las interferencias y conflictos de momentos precedentes, entran como componentes indispensables y activos en la realización y plenificación del hombre creyente. La llamada antropología de “doble cara” según la cual el hombre tendría tantos *sentidos espirituales* para el trato con Dios como tiene para el comercio con el mundo, son otras tantas cuestiones que plantea el libro de *Llama* desde la óptica de la mística, pero que alcanzan valor e interés para interpelar a la psicología, a la filosofía y a la teología por igual.

b) *Escatología*. Los temas de escatología cristiana tienen un original tratamiento en *Llama*. Al ser testimonio construido sobre el borde del abismo

místico, esta situación límite le confiere extraordinaria autoridad para hablar de lo referido al futuro. El hombre de *Llama* disfruta del aperitivo, porque posee la dádiva escatológica y final de la Palabra y el Espíritu, de los bienes de la gracia y de los dones de su casa, de las arras de un matrimonio ya celebrado y no consumado. *Llama* evidentemente está toda ella centrada en este disfrute y gozo, pero éstos no lastran, sino que anclan la vida en el futuro, la esperanza es ancla y vela.

– El purgatorio (y la purgación) en *Llama* proviene, como tema, del libro de la *Noche oscura*, pero entra con igual originalidad y fuerza en esta otra obra. El purgatorio se adelanta a la muerte por la purgación. No es distinta la purgación de ésta y la de aquella vida. No es distinta cualitativa ni cuantitativamente. Autor del purgatorio es el Espíritu Santo y su “fuego” es del mismo material que la llama de amor viva cantada aquí. No encontrará el lector ninguna referencia al castigo ni a la culpa, sólo a la impureza y al crisol, a la enfermedad y la cura. Ha de investigarse en este caso también la base simbólica de esta experiencia y completarse con el libro de la Noche. La base bíblica quizá sea más problemática de establecer en sólido para este propósito.

– La muerte (y la mortificación) en la *Llama* es tema muy propio de la escatología cristiana. El libro de la *Llama* especula y testifica detenidamente sobre algunos particulares. La muerte de amor es un caso entre otros menos famosos. Esa posibilidad que nos parece (¿por mediocres?) idealizada y febril, casi puro idealismo inobjetable, necesita lectura reposada para percibir en su exacto sentido el pronunciamiento del Santo

sobre la cuestión. En el poema ya se percibía la originalidad en el tratamiento del tema de la muerte. La muerte asumida en la vida a través de la mortificación pierde su aguijón amargo al final –ya lo mostró con todo su veneno durante la noche– y se convierte en liberadora y consumadora de la obra que empezó con el bautismo y que ahora se reclama como urgente: “¡Acaba ya si quieres, rompe la tela de este dulce encuentro!”.

– La “gloria” (y la glorificación) y sus derivados recorren muchas páginas del libro. Es una clave de su comprensión. Se toma como punto de comparación y de clarificación del mensaje. Por referencia al pasado de la noche, trata de hacernos entender la situación que describe como ruptura en la experiencia y continuidad en las causas, asimismo, por referencia al futuro de gloria, marca lo que de continuidad tiene el estado actual con lo venidero. Solo una tela –habla un hijo de tejedores– un levísimo velo separa los “visos” presentes de la visión futura. La identidad sustancial de ambos períodos de la vida en el Espíritu, acá y allá, es destacada ahora, la ruptura exigida fue objeto de idéntica insistencia en la Subida y en la Noche. Los textos dedicados al futuro tienen todos anuncio en el poema, citar los versos nos dispensa del recuento: “acaba ya, si quieres / rompe la tela de este dulce encuentro” (1); “que a vida eterna sabe ... Matando, muerte en vida la has trocado” (2); calor y luz dan junto a su querido (3) y de bien y gloria lleno (4).

c) *La teología trinitaria*. La clave de comprensión teológica definitiva y auténtica consiste en leer *Llama* a la luz del misterio central de la fe cristiana. El Dios de la experiencia mística de san Juan de la Cruz es Padre de mano blan-

da y tendida en abrazo abisal, manifestado de una vez por todas en Jesús el Esposo Amado y actuando ahora y siempre por el Espíritu Santo Señor y dador de vida. “Y no hay que maravillar que haga Dios tan altas y extrañas mercedes a las almas que él da en regalar, porque si consideramos que es Dios y que se las hace como Dios, y con infinito amor y bondad no nos parecerá fuera de razón; pues él lo dijo que en el que le amase vendrían el Padre, Hijo y Espíritu Santo, y harían morada en él (Jn 14, 23), lo cual había de ser haciéndole a él vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios” (pról. 2). Las consecuencias registradas son de orden moral y experiencial. Más allá del intercambio de dones y gracias importa la comunión de las personas. A no ser que la dádiva sea también personal como es el caso del Espíritu Santo, entonces, la persona se hace Don y el don ya no es exterior al donante sino él mismo en flujo circular de entrega y reentrega.

Este interés por la unión y la transformación personal hace que la experiencia y el testimonio del libro de la *Llama* se diversifique en atenciones especiales para la actividad propia de cada una de las personas divinas y asimismo para con la relación especial que con cada una de las Tres se establece en base a los símbolos del poema, reflejo genuino de la experiencia. El testimonio de J. de la Cruz es en este punto de tal porte que ocasiona escrúpulos a los teólogos, pero eso mismo le hace autoridad invocable y efectivamente invocada para la revisión en curso del tratado *De Trinitate*, al menos en lo que se refiere a la comprensión existencial y no teórica de la inadecuada distinción entre

Trinidad económica e inmanente y en otros puntos que veremos.

d) *Pneumatología*. Particular presencia tiene en el mensaje y en la teología de *Llama* la tercera persona de la Trinidad. Más de cincuenta veces aparecen expresamente atribuidos al Espíritu Santo los efectos de la acción común de la Trinidad. La identificación simbólica llama = Espíritu Santo propicia una presencia todavía más ubicua y profusa. Era inevitable que el comentario se deslizara hacia la pneumatología. A decir verdad sin embargo, sus modos de hablar dan a entender que se trata, más bien, de "*pneumatopatía*" si se permite la palabra. Más que discurso y pensamiento hay *pathos* del Espíritu y de su acción.

La acción del Espíritu es desvelada ahora, al final del proceso, aunque estuvo presente desde el comienzo en todas las fases del itinerario espiritual. La actividad del Espíritu Santo está denotada por una gran cantidad de símbolos venidos del poema o nativos en la prosa. La mayor parte de ellos están ligados a valores connotativos del campo semántico del "fuego". Este se derrama por cursos simbólicos en cinco vertientes, las cuales según los estadios espirituales que reflejen pueden presentarse así: Espíritu Santo es: *fuego* que purifica; *fuego* que hiere y sana (cauterio); *fuego* que transforma y une; *fuego* que regala y deleita; y *fuego* que eleva, consume y consume. En ayuda del cuarto elemento vienen a testificar otros muy esperados como el aire, la luz o la sombra; y otros de presencia insospechada, por ejemplo, el agua en 3,8. Todos dicen algo de lo que el Santo experimenta bajo la acción del mismo Espíritu Santo.

Las experiencias de su acción considerada subjetivamente, tienen por su parte versión simbólica acorde con estos símbolos: llamear, regalar (del latín *regelare* = derretir), resplandores, obumbraciones (evidente latinismo), llagas o cauterios pasivos, etc. Caso aparte por tradicional y litúrgico es el símbolo de las unciones. El autor en el libro de la *Llama* le atribuye al símbolo experiencias de sentidos muy diversos. A pesar de ello cuatro de los seis sentidos predicados de "unciones" se leen como del Espíritu Santo. A esta base experiencial y simbólica se viene a añadir un segundo hilo del trenzado de toda página de *Llama*: la componente bíblica asumida como dato indefectible en este "evangelio del Espíritu Santo" (Lucinio Ruano). Sobre la base de la experiencia y de la Escritura, J. de la Cruz construye el núcleo del mensaje de la *Llama*: la vida según el Espíritu llevada hasta el paroxismo de la mística.

A los datos fundantes de la inhabitación y de la inmersión en la Trinidad, añade el místico experiencias y gracias actuales de gran variedad. Todas tuvieron, seguramente, fecha y circunstancia concreta en su vida o en la de otros conocidos, pero el autor las proyecta sobre el fondo general de la → teología y de la vivencia cristiana común. Así la teorización sobre los fines carismáticos de la llamada → transverberación, que el Santo trata como un caso entre otros de "cauterio" con su propia nomenclatura. El "llamear" parece ocultar un tipo de gracias repetidas y caracterizadas por la vehemencia de la actividad del amor y la indefectible presencia del gozo en todas ellas que actualiza la habitual presencia del Espíritu Santo (1,3-4). La llaga, el toque, los resplandores de las lámparas

de fuego, la → *obumbración*, la fuente rebosante de aguas vivas, el recuerdo y la aspiración, son todos componentes de la fiesta del Espíritu en la que participa el hombre entero en su carne y en su espíritu (2,22). Su distanciamiento de la teoría de los dones y de la doctrina clásica de los frutos del Espíritu parece deberse a que la experiencia es de tal variedad y de tal modo ha quedado ligada a la poesía que prefiere sus propios modos de hablar sobre “frutos” y “dones”. Testifica muy libremente sobre la multiforme gracia del Espíritu Santo y, evidentemente, ha desbordado los esquemas tradicionales de siete y doce y esta creatividad ha convertido su mística en una original mística del Espíritu Santo.

4. DIRECCIÓN ESPIRITUAL. Contiene *Llama* aportaciones originales al sistema sanjuanista en varios campos de la práctica y la pedagogía espiritual. Esto es palmario en cuanto a la dirección espiritual. En *Llama* (3,27-67) se muestra preocupado por una posibilidad de pérdida y vilipendio de la libertad cristiana de los espirituales a manos de un rígido control jerárquico e institucional. A los que quieran acompañar la acción del Espíritu Santo les exige humildad para llegar hasta donde puedan y no más; pide preparación a los que por oficio deben hacer este servicio pastoral en la comunidad; quiere sensibilidad, experiencia, humildad y ciencia. Impone mucha claridad en estos principios básicos: la primacía de la acción del Espíritu Santo (3,46); el reconocimiento de espíritus, como principal tarea; y el sentido del sujeto como cualidad indispensable para el acompañamiento espiritual.

*Conclusión: La ‘Llama de amor viva’, libro de la perfección*

En su pórtico podría haber escrito: “Ab hinc incipit utopia” o “de homine in excelsis”. Entramos en un libro de excesos y desmesuras. *Llama* es el libro por excelencia de la originalidad abundosa y desbordante, del entusiasmo más optimista, aunque no por eso deja de permanecer fiel a las constantes de la acción divina que J. de la Cruz ya tiene presentadas en otras ocasiones. Las líneas de fuerza que estructuran el libro doctrinalmente son coherentes con el llamado sistema sanjuanista que ya ha probado su fortaleza lógica en otros casos. *Llama* mantiene el mismo vocabulario fundamental del sanjuanismo. Vocabulario teológico que es como el tronco sobre el que ahora se ve brotar la inflorescencia de mil gracias que invaden al hombre y culminan su proceso espiritual en todas sus dimensiones: mística o experimental, ética o moral, teologal o de comunión personal y psicológica. Se sigue hablando de unión, de negación y de la desnudez como máxima norma del evangelio.

Ocupan como siempre lugar preeminente las virtudes teologales, las cuales son propuestas como fundamento y cumbre de la vida espiritual en armonía homogénea; entre todas ellas atiende especialmente a la esperanza; objetivamente, se descubre con admiración la omnipresente acción de la santa Trinidad que parecía haber estado oculta hasta ahora, pero que desde el inicio más arcano actuaba ya sobre el hombre en las primeras fases de la purificación tan eficazmente, aunque no tan evidentemente como ahora; no olvida avisar y describir sumariamente la inevitable noche del espíritu. Vuelve también al

asunto de la relación entre la meditación y la contemplación. Temas todos que ya tiene tratados. Sin embargo, todos los temas son llevados ahora al extremo. Todos son agotados hasta las últimas y más optimistas consecuencias, se produce incluso como ya observamos la variación leve en el significado de las palabras al entrar en los nuevos contextos. Solo el Don Divino del Espíritu puede posibilitar esta maravilla de ofrecer al hombre la satisfacción de amar por encima de lo que es y tiene. “Esta es la gran satisfacción y contento del alma, ver que da a Dios más que ella es en sí y vale” (3,80). El hombre se supera a sí mismo en la gracia del Espíritu Santo. El libro habla de lo que aún no es, pero tiene que llegar a ser; *Llama* se propone repatriar al hombre a su mejor verdad, por eso es profecía de nosotros.

BIBL. — GABRIEL CASTRO, “Llama de amor viva. El libro de la perfección”, en AA. VV., *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1991; Id. “Llama de amor viva. Poema del amor el tiempo y la muerte”, en *MteCarm* 99 (1991) 445-476; M. HERRAIZ, “Consagración de un místico y un teólogo. Llama de amor viva”, en *Teresianum* 40 (1989) 363-395; R. MORETTI, *Al vertice della esperienza trinitaria. Riflessioni sulla fiamma viva d'amore di s. Giovanni della Croce*, en *Riv. di Vita Spirituale* 39 (1985) 172-185; JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, *El último grado de amor. Ensayo sobre la Llama de amor viva*, Santiago de Chile 1941; F. RUIZ SALVADOR, “Cimas de contemplación. Exégesis de la Llama de amor viva”, en *EphCarm* 13 (1962) 257-298; H. HATZFELD, “Las Profundas Cavernas. Estructura de un símbolo de san Juan de la Cruz, y la prosa de san Juan de la Cruz en la Llama de amor viva”, en *Estudios Literarios sobre Mística Española*, Gredos, (3ª ed.) Madrid (1973) 319-386; LUCE LÓPEZ BARALT, “Huellas del Islam en san Juan de la Cruz. En torno a la Llama de amor viva y la escuela de espiritualidad israquí”, en *Vuelta* 45 (1980) 5-11; Id. “Los circuitos verbales cerrados del símbolo de la noche y de las glosas a la Llama de amor viva”, en *San Juan de la Cruz y el Islam*, México, El Colegio de México, 1985, 71-79; J. L. MARTÍNEZ, “La poesía de

san Juan de la Cruz *Llama de amor viva*”, en *Filosofía y Letras* (México) 7 (1944) 59-82; G. CHIAPPINI, “El modelo general de la semántica del ‘Deseo’ en la primera declaración de la Llama de amor viva” (Texto B), en *ACIS* I, 233-244; L. M. FERNÁNDEZ, “El desdoblamiento en la ‘Llama de amor viva’. Una cala en la canción” *ACIS* I, 387-398; W. BARNSTONE, “Mystic-erotic love in ‘O Living Flame of Love’”, en *Revista Hispánica Moderna* 37 (1972-73) 253-261; C. CUEVAS, “Perspectiva retórica de la prosa de la Llama de amor viva”, en *Insula* 537 (1991) 23-25; V. GARCÍA DE LA CONCHA, *Filología y mística: San Juan de la Cruz, Llama de amor viva*, Espasa Calpe, Madrid 1992; J. GARCÍA PALACIOS, “Consideraciones sobre el símbolo de la ‘llama’ en san Juan de la Cruz”, en M<sup>a</sup> JESÚS MANCHO DUCQUE (ed.), *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*, Salamanca 1990, 159-166; Id. “Léxico de luz y calor en Llama de amor viva”, en *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1991, p. 383-411; J. C. NIETO SANJUÁN, “El proceso poético de la Llama de amor viva”, en *Edad de Oro* 11 (1992) 123-132.

Gabriel Castro

## Locuciones

### I. Noción y divisiones

Para Juan de la Cruz locución es “lo que recibe [el alma] a manera de oír” (S 2,23,3). Aparece el término 27 veces, siempre en la *Subida del Monte Carmelo* (libros 2 y 3). Generalmente usa “locuciones”, como equivalente de “palabras interiores”. Pueden ser de distintas formas, dentro siempre de lo que para él son aprehensiones del entendimiento, de la memoria o simplemente aprehensiones naturales, sea por vía imaginaria o espiritual. En la mayoría de las ocasiones trata de las “locuciones” juntamente con las visiones, revelaciones y sentimientos por vía sobrenatural, por tratarse de fenómenos que le merecen idéntica valoración. Pese a ello, confiesa que pedagógicamente merece

la pena consideración particular cada uno de ellos: “Convenía hacer esta división en sí que son de cosas sobrenaturales, así como de visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos por vía sobrenatural” (S 3,7,1). Su postura acerca de todas ellas es la misma .

Las locuciones forman parte de las noticias espirituales, distintas y particulares, juntamente con las → visiones, revelaciones y sentimientos espirituales: “Entre las distintas y particulares entran cuatro maneras de aprehensiones particulares, que se comunican al espíritu, no mediante algún sentido corporal, y son: visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales” (S 2,10,4). San Juan de la Cruz habla de un cuadro de noticias, propias del entendimiento, de un cuadro de aprehensiones propias de la voluntad y de la → memoria, siguiendo siempre la doctrina escolástica del tiempo, y haciendo las divisiones y subdivisiones que se llevaban por aquel entonces. Esto es muy típico de toda la exposición en su doctrina sobre el camino espiritual, tanto en *Noche Oscura*, como en *Subida del Monte Carmelo*. Interesa aquí saber y exponer su doctrina en general respecto al → fenómeno místico extraordinario de las “locuciones” místicas en sí mismas.

En el capítulo 28 de S 2 comienza a hablar “de las locuciones [interiores] que sobrenaturalmente pueden acaecer al espíritu. Dice en cuántas maneras sean”. Después de haber hablado anteriormente de las otras aprehensiones del entendimiento, dedica este capítulo a las “locuciones sobrenaturales, que sin medio de algún sentido corporal se suelen hacer en los espíritus de los espirituales; las cuales, aunque son en tantas maneras, hallo que se pueden redu-

cir todas a estas tres, conviene a saber: palabras sucesivas, formales y sustanciales. Sucesivas llamo ciertas palabras distintas y formales que el espíritu recibe, no de sí, sino de tercera persona, a veces estando recogido, a veces no lo estando. Palabras sustanciales son otras palabras que también formalmente se hacen al espíritu, a veces estando recogido, a veces no; las cuales en la sustancia del alma hacen y causan aquella sustancia y virtud que ellas significan” (S 2,28,2). Tenemos, pues, claramente propuestas las clases de locuciones sobrenaturales de las cuales habla J. de la Cruz. En los capítulos 29, 30 y 31 trata de cada una de estas palabras sucesivas, formales y sustanciales y pone en guardia contra los muchos engaños que puede haber, incluso con presencia de herejía: “Yo conocí una persona que, teniendo estas locuciones sucesivas, entre algunas harto verdaderas y sustanciales que formaba del Santísimo Sacramento de la Eucaristía, había alguna que eran harto herejía” (S 2,29,4).

Otro error posible es, sin graves y fuertes razones, atribuir cualquier habla sin más a → Dios: “Y espántome yo mucho de lo que pasa en estos tiempos, y es que cualquiera alma de por ahí con cuatro maravedís de consideración [es decir por bajo precio], si siente algunas locuciones de estas en algún recogimiento, luego lo bautizan todo por de Dios, y suponen que es así, diciendo: ‘Díjome Dios’, ‘respondióme Dios’; y no será así, sino que, como hemos dicho, ellos las más veces se lo dicen” (S 2,29,4).

J. de la Cruz expone, en síntesis y con claridad, cómo “estas locuciones sucesivas pueden proceder en el enten-

dimiento de tres maneras, conviene a saber: del Espíritu Divino, que mueve y alumbró el entendimiento, y de la lumbré natural del mismo entendimiento, y del demonio, que la puede hablar por sugestión” (S 2,29,11). Usa indistintamente locuciones o palabras interiores, sean sucesivas, formales o sustanciales: “Y decir ahora las señales e indicios para conocer cuándo proceden de una causa y cuándo de otra, sería algo dificultoso dar en ello enteras muestras e indicios; porque bien se pueden dar algunos generales, y son éstos” (S 2,29,11).

## II. “Propósito” y estilo de Dios

Está claro para el Santo que la finalidad de todos los fenómenos místicos que puede experimentar el ser humano es siempre el amor de Dios. En tanto en cuanto sean medios de crecimiento en el amor son aceptables y buenos. Del resto de las posibilidades, incluso positivas, de los mismos, no se preocupa demasiado: “Por tanto, de todo lo que el alma ha de procurar en todas las aprehensiones que de arriba la vinieren (así imaginarias como de otro cualquier género, no me da más visiones que locuciones, o sentimientos o revelaciones) es, no haciendo caso de la letra y corteza, esto es, de lo que significa o representa o da a entender, sólo advertir en tener el amor de Dios que interiormente le causan al alma. Y de esta manera han de hacer caso de los sentimientos no de sabor, o suavidad, o figuras, sino de los sentimientos de amor que le causan” (S 3, 13,6).

Criterio sanjuanista aplicado a todo el camino de la vida espiritual, y de cara a todos los fenómenos místicos extraor-

dinarios, que se pueden tener o sentir. Entendió muy bien el Santo que, el amor de Dios y a Dios es lo que realmente vale y queda como poso y peso en la persona, y para su bien definitivo y felicidad eterna.

En lo que se refiere a la pedagogía divina en la concesión de gracias y favores para impulsar el amor de las almas, J. de la Cruz retoma el principio de los escolásticos: “Y así va Dios perfeccionando al hombre, por lo más bajo y exterior, hasta lo más alto e interior” (S 2,17,4). Por eso, comenzará perfeccionando el sentido corporal, luego los sentidos interiores, y ya éstos dispuestos, las potencias espirituales, y así Dios va llevando al alma, de grado en grado hasta lo más interior, la va instruyendo y haciendo más espiritual, comenzándole a comunicar desde las cosas exteriores, palpables y acomodadas al sentido, para que mediante ellas vaya el espíritu haciendo actos particulares y recibiendo las realidades espirituales, y vayan haciendo hábito en lo espiritual y llegue así a la sustancia del espíritu, que es ajena de todo sentido. Y así se va vaciando de las vías del sentido. Y el espíritu, ya perfecto, no hace caso del sentido, ni se sirve de él para llegar a Dios, como hacía al principio de la vida espiritual. En cada una de estas etapas, Dios va favoreciendo con diversas maneras de comunicación y de medios para alimentar la vida espiritual, entre los que pueden estar las “locuciones” y las demás aprehensiones del tipo que sean, ya mencionadas anteriormente. Para toda esta explicación doctrinal es muy aclarador y provechoso el capítulo 17 del libro 2º de *Subida del Monte Carmelo*.

### III. Criterios de discernimiento

Entiende J. de la Cruz que las locuciones de Dios no siempre salen como los hombres las entienden o como ellas suenan en sí: “Y aquí está un gran engaño, porque las revelaciones o locuciones de Dios no siempre salen como los hombres las entienden o como ellas suenan en sí. Y así, no se han de asegurar en ellas ni creerlas a carga cerrada, aunque sepan que son revelaciones o respuestas a dichos de Dios. Porque, ellas sean ciertas y verdaderas en sí, no lo son siempre en sus causas y en nuestra manera de entender” (S 2,18,9). Consecuente con estas afirmaciones, pone especial empeño en apuntar criterios para distinguir el origen o procedencia de las locuciones y, por lo mismo, su bondad. Dedicar todo un capítulo a este asunto: “En que declara y prueba cómo, aunque las visiones y locuciones que son de parte de Dios son verdaderas, nos podemos engañar acerca de ellas. Pruébese con autoridades de la Escritura divina” (S 2,19).

Además del título, por seis veces aparece el nombre de locuciones, unido siempre al de revelaciones o visiones o profecías. Las afirmaciones más redondas sobre la verdad de las locuciones, pero con dificultad para interpretarlas por parte del hombre, son: la posibilidad de engaño, el propósito de Dios en todas estas manifestaciones, que no siempre es bien interpretado por parte de los hombres, incluso aparece en las Sdas. Escrituras cómo a algunos de los antiguos no les salían las cosas como ellos esperaban. Cita Jueces 20,11 para confirmarlo. Por consiguiente, no se puede nunca uno atar a la letra, o locución, o forma, o figura, pues no dejará de equivocarse y hallarse luego confu-

so: “Y así, el que se atare a la letra o locución, o forma, o figura aprehensible de la visión, no podrá dejar de errar mucho y hallarse después muy corto y confuso, por haber guiádose según el sentido de ellas y no dado lugar al espíritu en desnudez del sentido” (S 2,19,5).

J. de la Cruz es muy prudente al proponer normas de discernimiento referentes a todos los fenómenos místicos extraordinarios. No duda él que hay locuciones de Dios, auténticas y verdaderas. Pero avisa de no dejarse engañar por las astucias del demonio para hacer caer a los hombres en las falsas locuciones, venidas de él. El demonio pone al hombre cosas tan verosímiles a las que Dios le comunica y, a veces, se llegan a realizar de hecho, que puede fácilmente engañarse pensando que es todo tan verdad, que no puede ser sino de Dios (S 2,21,7). El demonio tiene muchísimas formas de engañar al hombre. Formas intrincadísimas y con un estilo sutilísimo y astuto. Para evitar esto, lo mejor es huir de todo tipo de locuciones, revelaciones, visiones sobrenaturales: “Del cual [del estilo sutilísimo del demonio] no se pueden librar si no es huyendo de todas las revelaciones y visiones y locuciones sobrenaturales” (S 2,21,11).

A continuación enumera el Santo algunos indicios generales, que sintetizamos así, y que pueden encontrar en *Subida* 2,29,11: Son del *Espíritu Divino*, cuando en las palabras y en los conceptos el alma ama y siente humildad y reverencia de Dios, pues el Espíritu, cuando hace alguna merced, alguna gracia, siempre van envueltas en amor y humildad.

Son frutos del *entendimiento humano* [“de la viveza y lumbre solamente del

entendimiento”], cuando es el entendimiento el que lo hace todo, sin las virtudes antes apuntadas, aunque la voluntad puede naturalmente amar en el conocimiento y luz de aquellas verdades, aunque después de pasado todo, la voluntad queda seca, aunque sin vanidad ni inclinada al mal, si el demonio luego no la tienta. Lo cual no es así cuando son del Espíritu de Dios.

Son del *demonio* cuando dejan la voluntad seca del amor de Dios y el ánimo inclinado a vanidad, y no a humildad, con autocomplacencia. Además, aparece una falsa humildad y una falsa inclinación fervorosa en la voluntad, fundada en amor propio. Todo ello resulta tan dificultoso de entender que el → alma ha de ser harto espiritual para que lo entienda. Por otra parte, el demonio “siempre les procura mover la voluntad a que estimen aquellas comunicaciones interiores, y que hagan mucho caso de ellas, porque se den a ellas y ocupen el alma en lo que no es virtud, sino ocasión de perder la que hubiese” (S 2,29,11).

De todas formas, son muchas las dificultades, según S. Juan de la Cruz, que hay para el verdadero discernimiento. Por eso termina el capítulo 29,12 de S 2 diciendo: “Quedemos, pues, en esta necesaria cautela, así en las unas como en las otras, para no ser engañados ni embarazados con ellas: que no hagamos caudal de nada de ellas, sino sólo de saber enderezar la voluntad con fortaleza a Dios, obrando con perfección su ley y sus santos consejos, que es la sabiduría de los Santos, contentándonos de saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad que nos los propone la Iglesia. Que esto basta para inflamar mucho la voluntad, sin meter-

nos en otras profundidades y curiosidades en que por maravilla falta peligro”. A continuación cita el texto de → S. Pablo, en Rom 12,3, que dice: “No conviene saber más de lo que conviene saber”.

#### IV. Valoración y postura sanjuanista

Al final del capítulo 17 de S 2, formula el Santo cuál es su postura y su criterio teológico-espiritual en lo referente a todo fenómeno místico extraordinario en cualquiera de las etapas de la vida espiritual: “Resta, pues, ahora saber que el alma no ha de poner los ojos en aquella corteza de figuras y objeto que se le pone delante sobrenaturalmente, ahora sea acerca del sentido exterior, como son locuciones y palabras al oído, y visiones de santos a los ojos, y resplandores hermosos, y olores a las narices, y gustos y suavidades en el paladar, y otros deleites en el tacto, que suelen proceder del espíritu, lo cual es más ordinario a los espirituales; ni tampoco los ha de poner en cualquier visiones del sentido interior, como son las imaginarias; estas renunciarlas todas. Sólo ha de poner los ojos en aquel buen espíritu que causan, procurando conservar en obrar y poner por ejercicio lo que es en servicio de Dios ordenadamente, sin advertencia de aquellas representaciones ni de querer algún gusto sensible” (S 2,17,9).

No se contenta con afirmar que “no es voluntad de Dios que las almas quieran recibir por vía sobrenatural cosas distintas de visiones o locuciones, etc.” (S 2,22,2); lo intenta probar a lo largo del capítulo 21 de S 2 con la autoridad de la Sagrada Escritura. En el siguiente (S 2,22) expone con brillantez que no es

lícito en la ley de gracia preguntar a Dios por vía sobrenatural, como en la → Ley Vieja, sirviéndole de base el texto de Heb 1,1-2. Dios ha hablado ya todas las cosas en su Hijo, que es su Palabra, y no tiene ya otra. “Porque tú pides locuciones y revelaciones en parte, y si pones en él los ojos, lo hallarás en todo; porque él es toda mi locución y respuesta y es toda mi visión y toda mi revelación” (S 2,22,5). Son palabras que Dios puede responder a quienes le preguntaran o quisieran alguna revelación o visión o locución. Lo cual sería una necedad (S 2,22,5).

El Santo es tajante: “Acerca de las visiones y revelaciones y locuciones de Dios, no las suele revelar Dios, porque siempre quiere que se aprovechen de éste [razón y juicio humano, del que ha hablado poco antes] en cuanto se pudiere, y todas ellas han de ser reguladas por éste, salvo las que son de fe, que exceden todo juicio y razón, aunque no son contra ella” (S 2,22,13). Insiste en la importancia del consejo, del juicio, del discernimiento y del saber humanos. Siempre han de preferirse a cualquier tipo de fenómeno místico no necesario, ni querido por Dios.

Naturalmente, esta actitud prudencial le compete, ante todo al maestro o → director espiritual, que ha de apartar a sus discípulos de cualquier tipo de gracias místicas extraordinarias e imponerles vivir en libertad y en fe: “Por eso, el maestro espiritual ha de procurar que el espíritu de su discípulo no se abrevie en querer hacer caso de todas las aprehensiones espirituales, que no son más que unas notas de espíritu, con las cuales solamente se vendrá a quedar y sin espíritu ninguno; sino, apartándole de todas las visiones y locuciones, impón-

gale en que sepa estar en libertad y tinieblas de fe, en que se recibe la libertad de espíritu y abundancia, y, por consiguiente, la sabiduría e inteligencia propia de los dichos de Dios” (S 2,19,11).

### Conclusiones

Resumiendo el pensamiento sanjuanista, puede concluirse que locución es “lo que recibe el alma a modo de oír”; que el Santo no trata ampliamente de las locuciones y lo hace únicamente en la *Subida*, distinguiendo tres clases de hablas interiores o locuciones místicas: palabras sucesivas, formales y sustanciales; pueden ser verdaderas y falsas, según vengan del Espíritu Divino, del entendimiento humano (autosugestión) o del demonio; cuando son de Dios, mueven a la virtud y santifican; cuando son sugestión o del demonio secan el amor de Dios y queda la voluntad inclinada a vanidad, soberbia y amor propio.

En cuanto a su función espiritual, el Santo enseña que la finalidad de las locuciones, como de todos los otros fenómenos místicos extraordinarios, es siempre el amor de Dios; que las locuciones forman parte de las noticias espirituales, distintas y particulares, juntamente con las revelaciones, visiones y sentimientos espirituales; que en cada una de las diversas etapas de la vida espiritual, Dios va concediendo al ser humano diversas maneras de comunicación y de alimentación de la misma, y entre ellas, pueden estar las “locuciones místicas”. En lo que respecta al comportamiento del alma, el Santo sostiene que debe renunciarse a todas estas gracias místicas extraordinarias, pues no son necesarias para la santificación. Sólo hay que tener en cuenta los bue-

nos frutos que pueden causar en el espíritu, poniendo siempre los ojos en lo que es el servicio de Dios, sin querer nada que sea sensible o que cause gustos del tipo que sean. En cuanto al discernimiento advierte que las locuciones no siempre salen como los hombres las entienden o como ellas suenan en sí, y eso, aunque sean verdaderas; que son difíciles de interpretar por parte del hombre. Las dificultades provienen de diferentes causas, a saber: la posibilidad de engaño; el propósito de Dios en todas estas manifestaciones no siempre es bien interpretado por parte de los hombres; posibilidad de que uno se ate a la letra, se equivoque y se causen confusiones. El demonio tiene muchísimas formas de engañar al hombre. Formas muy enrevesadas y con un estilo sutilísimo, y siempre con gran astucia. Lo mejor es huir de todo lo que suene a místico extraordinario.

Son muchas las dificultades que existen para el verdadero discernimiento. Es, pues, necesaria mucha cautela, tanto para las unas como para las otras, para no ser engañados, y enderezar en todo la voluntad con fortaleza a Dios, siguiendo su ley, sus santos consejos y contentarse con saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad que nos los propone la Iglesia. No hacen falta otras profundidades y curiosidades en las que no faltarán peligros. “No conviene saber más de lo que conviene saber” (Rom 12,3). En todo esto juega un papel importante el confesor y director espiritual, que ha de apartar a sus discípulos de cualquier tipo de gracias místicas extraordinarias, y enseñarles a vivir en libertad y en fe. Es el que ayuda a discernir y a tomar actitudes ante las locuciones místicas, como

ante los demás fenómenos místicos extraordinarios.

Según el Santo, existe un criterio decisivo para justificar la postura de renuncia: Dios lo ha hablado ya todo en el Hijo, en Cristo. Él es la verdadera locución y la respuesta total a todo lo que el hombre pueda preguntar. Por otra parte, el hombre ha de aprovecharse siempre de la razón natural, del juicio humano y de la fe evangélica. → *Aprehensiones, asomada, barrunto, comunicaciones, descubrimiento, hablar, hablas interiores, manifestación, noticias, palabras, revelaciones, visiones, vislumbre, viso.*

*Mauricio Martín del Blanco*

**Los Martires** → Granada

### **Louis de Sainte Thérèse, OCD (1602-1671)**

Claude de Bouchamp, nacido en Beauvais el 27 de mayo de 1602, se convirtió en una de las figuras más ilustres del Carmelo Teresiano en Francia al emitir su profesión en el convento de París el 12 de enero de 1620, donde había ingresado el año 1618, vistiendo el hábito de carmelita el tercer domingo de adviento. Perfeccionó en la Orden los primeros estudios de su educación cristiana. Sus primeras ocupaciones fueron precisamente la enseñanza de la filosofía y de la teología, alternándolas con la predicación, especialmente durante el Adviento y la Cuaresma. En ambas actividades destacó por su excelente preparación teológica, lo que le confirió fama como acérrimo impugnador del jansenismo, en pleno auge por entonces.

El prestigio científico y la ejemplaridad de vida motivaron que desde 1637 ocupase casi ininterrumpidamente hasta su muerte los cargos de mayor responsabilidad dentro de su provincia religiosa de París. Muestra elocuente es el siguiente registro: Prior de Bar-le-Duc en 1637, de París en 1640, de Abbeville en 1649, de Chateron en 1650, de Meaux en 1652. Alternando con los prioratos anteriores ejerce de primer definidor provincial en 1646, segundo definidor en 1658, de nuevo primer definidor en 1661 y 1670. Fue además comisionado como Visitador general en 1660 y 1665. Su actividad más destacada y especial fue, sin duda, la de Visitador General de la naciente misión carmelitana de Holanda, comisionado para la misma en 1660 por el general y distinguido teólogo P. Domingo de la Santísima Trinidad. Ejerció al mismo tiempo visitador de los conventos de la Orden en Flandes, Escocia, Inglaterra e Irlanda. La prudencia demostrada en estas encomiendas le valió el nombramiento de Comisario Apostólico para componer ciertos problemas surgidos en las reformas de las Instituciones de San Antonio (Premostratenses), de los Guillermitas de París y de los Clérigos de la Doctrina Cristiana. Falleció santamente, siendo Definidor provincial, en París el 14 de octubre de 1671.

Las ininterrumpidas ocupaciones como profesor, superior, predicador y visitador no le impidieron dedicarse con intensidad a la pluma. Entre su abundante producción bibliográfica (inédita y desaparecida en parte) destaca la faceta histórica. Ha sido conocido secularmente por su obra *Les origenes de l'Ordre des Carmes-Déchaussés de France. Annales des Carmes Déchaussés*

*de France de 1608- à 1665*, 2 vol. París, apud Carolum Angoy, 1666. Reeditaba la obra en 1891 el P. Albert-Marie du Saint-Sauveur. Complemento, en parte, de la obra es su *Histoire de la Mission des Carmes-Déchaussés de la Province de Paris en Hollanda*, publicada modernamente por entregas en la revista *Études Carmélitaines*, entre 1913 y 1920. Son también escritos de índole histórica su obra *La sucesión de S. Prophète Elie... selon l'ordre chronologique* (París 1662) y la biografía de la Madre María de los Ángeles (París 1661).

La presencia de este ilustre carmelita francés en este Diccionario está justificada fundamentalmente por un abultado escrito casi desconocido de teología mística sobre la doctrina a partir de la doctrina sanjuanista. El que haya sido preterido entre los estudiosos sanjuanistas se ha debido a su extraña aparición en letras de molde. Se publicó en 1665 formando parte del volumen en que aparecía por cuarta vez la versión francesa de los escritos sanjuanistas, debida al P. Cyprien de la Nativité de la Vierge. En el extenso título del volumen, se lee a seguido del rótulo de la traducción: *Augmenté es d'un Traité Théologique de l'union de l'âme avec Dieu. Auquel la Doctrine du dit Père touchant cette metiere est rendué complete, et confirmée par celle de Saint Augustin et Saint Thomas*. Composé par le R. P. Luois de Sainte Thérèse ... El tratado en cuestión comprende 139 páginas a seguido de los escritos sanjuanistas. Va seguido de otras 266 páginas con el texto francés de la *Elucidatio Mystica* de fray Nicolás de Jesús María (Centurione). Se reprodujo parcialmente el texto en la revista *Le Carmel*, en los vol. 16-17, entre 1930 y 1931.

Interesa destacar aquí el sanjuanismo del Tratado teológico sobre la unión del alma con Dios (rótulo abreviado del escritor). De seguir la aclaración del mismo título, cabría pensar que el autor intenta exponer la auténtica enseñanza sanjuanista sobre la materia y, a la vez, completarla con la de san Agustín y santo Tomás. La realidad es muy otra. No es intención del autor exponer el pensamiento sanjuanista sobre la unión mística. Lo que pretende realmente es proponer algo propio y personal que sirva como de soporte teológico a los escritos sanjuanistas demostrando así que están asentados en sólidos principios, pero completando lo que falta en ellos, es decir: un tratado teológico sobre la unión del alma con Dios considerada en sí misma, según su naturaleza y su esencia, ya que ni las disposiciones de la misma, explican cumplidamente su esencia (Prologue, p. 7).

Es lo que él afronta con riguroso método escolástico, distribuyendo la materia en doce cuestiones, que, a su vez, pueden reducirse a cuatro problemas principales, a saber: cómo se ha de entender la unión entre Dios y el alma; en qué ha de colocarse el término de la unión; lo que importa la unión en el alma, según la esencia y las potencias; cualidades de la unión de nuestra voluntad con Dios, su causa eficiente y sus efectos generales. La idea básica de afianzar teológicamente el pensamiento sanjuanista no se consigue, como sucede en tantas otras apologías del Santo, seleccionando sus afirmaciones más arriesgadas o importantes. El P. Louis expone directamente la doctrina teológica sobre la unión siguiendo su esquema propio y apoyándose constantemente en la doctrina tomista. Los textos

literales de san Juan de la Cruz aparecen al final de cada capítulo o cuestión, siguiendo naturalmente la versión francesa, casi oficial, del P. Cipriano de la Natividad de la Virgen. No disponía de otra fuente y no es responsable de que ciertas interpretaciones carezcan de auténtico soporte textual. En nada comprometen el valor de la obra, ya que las citas sanjuanistas no se presentan como conclusión de lo tratado en cada capítulo; más bien quieren ser confirmación o ilustración del mismo, demostración de que fray Juan de la Cruz se ocupó de la misma temática y concuerda con la doctrina tradicional sobre la materia. El valor de la obra del P. Louis hay que situarlo en su propia construcción teológica mucho más que en su elaboración del pensamiento sanjuanista. Supo cimentarlo con solidez teológica, pero no pretendió organizarlo ni comentarlo. Su tratado teológico sobre la unión con Dios ha pasado a la historia como uno de los mejores comentarios a la doctrina tomista sobre esta materia. No ha conseguido el puesto merecido entre los tratadistas posteriores de la vida mística.

Bibl. – C. VILLIERS, *Biblioteca Carmelitana*, I, 301-302; MARIE-JOSEPH DU SACRÉ COEUR, “Les Carmes Déchaussés n’ont jamais verse dans le jansenisme”, en *Études Carmelitaines* 5 (1920) 211-217; A. BORD, *Saint Jean de la Croix en France*, Paris 1993, p. 46, 48-49; EVARISTO DEL NIÑO JESÚS (Renedo), “Un apologista de san Juan de la Cruz olvidado. El P. Louis de Sainte Thérèse y su obra “Traité théologique de l’union de l’âme avec Dieu”, en *Monte Carmelo* 65 (1957) 61-89.

*E. Pacho*

## **Lucas del Espíritu Santo, OCD (1571-1646)**

Nació en Vilches (→ Jaén), del matrimonio Pedro Sabezón e Isabel

Moreno, en 1571. Fue novicio en → La Peñuela, bajo la dirección del maestro de novicios Cristóbal de Jesús. Profesó en → Ubeda en 1591, unos meses antes de que llegase allí enfermo J. de la Cruz. El mismo asegura que “a la sazón yo era enfermero del dicho convento, y así comencé a tener trato con el siervo de Dios”. Añade más adelante en su declaración procesal: “Yo me hallé a la muerte del siervo de Dios en su celda ... Y a mí, en particular, estando a solas con él, me pidió perdón ... Me dio su bendición” (BMC 25, 157). Declaró en el proceso apostólico de Jaén, el 14 de septiembre de 1627, siendo conventual de Lucena, → Córdoba, (BMC 25, 150-156). Falleció en → Granada en 1646 a los 75 de edad y 56 de profesión.

*E. Pacho*

### **Lucas de san José, OCD (1557-1621)**

Nació en Montemor (Portugal), del matrimonio Juan Roiz y Blanca Freire. Profesó como hermano lego en → Lisboa el 3 de abril de 1584. Figura en la comunidad de → Segovia en el Capítulo provincial de Castilla la Vieja del 1589. Murió en → Avila en 1621 a los 64 de edad. Escribió en 1604 una relación sobre el Santo destacando las noticias sobre el cuerpo y sepulcro (BMC 13, 357-359). Amplía los datos en el proceso ordinario de Segovia, declarando el 23 de julio de 1616 (BMC 14, 282-288). Conoció primero al Santo en → Lisboa, con motivo del Capítulo de 1585, luego en Segovia, “cuando era definidor, por espacio de tres años” (BMC 13, 357).

*E. Pacho*

### **Lucía de san José, OCD († 1614)**

Era hermana del → P. Gregorio Nazianceno, vistió el hábito en Malagón y acompañó a S. Teresa a → Beas, donde profesó en 1576. Pasó de esta comunidad, acompañada de J. de la Cruz, a la de → Granada en 1582 y de aquí, en 1585, con María de Cristo, a la de → Málaga. En 1596 fue a la nueva fundación de Ciudad Real como supriora, luego elegida priora de la misma comunidad. Murió en 1614 .

### **Luis de san Angel, OCD (1560-1636)**

Nació en → Ubeda en 1560, del matrimonio Juan de la Torre y Ana de San Esteban. Estudió en → Salamanca. Durante las vacaciones de verano se desplazó hasta Mancera y pudo ver en el *Libro original de profesiones* la de J. de la Cruz autógrafa, que copia él a la letra en su declaración en el proceso de → Alcaudete (BMC 23, 477). Conoció a J. de la Cruz siendo estudiante y seglar, luego en → Baeza, siendo el Santo rector, quien se lo llevó a Granada, donde le dio el hábito en 1583 y al año siguiente la profesión. Convivió con él allí dos años en → Granada, (durante el vicariato provincial del Santo), luego, en Baeza y en → Madrid, cuando J. de la Cruz era definidor general. A partir de 1591 reside en Granada, → Málaga y tres años en → Ubeda, donde fallece probablemente en 1636, a los 90 años de edad y 66 de profesión. Después de ordenado sacerdote, fue el Santo el primer penitente a quien confesó, lo que le produjo enorme emoción (BMC 23, 483). Declaró en ambos procesos: en el ordi-

nario de Alcaudete, el 8 de febrero de 1616 (BMC 23, 476-497), en el apostólico de Baeza, el 15 de septiembre de 1627 (BMC 24, 373-400). Es uno de los testigos más amplios y concretos. A él dirigió el Santo una carta, entre 1589-1590, de la que sólo se conserva un fragmento (n. 24).

*E. Pacho*

### **Luis de san Jerónimo, OCD (1559-1642)**

Nació en Baeza en 1559, del matrimonio Alonso Rodríguez Pescador y Marina González. Vistió el hábito y profesó en → El Calvario por el año 1578/79, probablemente mientras gobernaba aquella casa el Santo. Acompañó a éste más tarde al capítulo de → Pastrana de 1585, durando el viaje desde → Granada “más de dos meses”. Falleció en → Baeza en 1642, a los 83 de edad y 64 de profesión. Declaró en el proceso apostólico de Baeza, el 20 de septiembre de 1627 (BMC 24, 400-411) y recuerda que durante el mencionado viaje a → Pastrana confesó a J. de la Cruz y le decía que “en las dichas confesiones se acusase de algunas mentiras que pudo decir cuando niño, porque no le hallaba materia para poderle absolver, aunque se acusaba largamente de sus imperfecciones, que este testigo no podía juzgar si fuesen pecados veniales” (ib. p. 406-407).

*E. Pacho*

### **Lujuria**

Si bien Juan de la Cruz trata con detenimiento de muchos → vicios, y entre ellos los capitales en que puede

incurrir el principiante, acaso en ninguno alcanza la agudeza y sagacidad que tiene su descripción de la *lujuria* espiritual. Y lo primero que hace al mencionarla en el libro de la *Noche* es aclarar eso que podría parecer una contradicción “in términos”, al añadir el término espiritual a algo que parece puramente sensual señalando que la llama así “no porque así lo sea, sino porque procede de cosas espirituales” (N 1,4,1). Cosa que se hace evidente según describe su causa y sus efectos. Pues dice que muchas veces mientras el → principiante realiza los mismos → ejercicios espirituales, como la propia → oración, o incluso al recibir los mismos sacramentos de la Penitencia y Eucaristía acaece “en la sensualidad movimientos y actos torpes” (ib.) sin que esté en su mano el evitarlos.

Luego, para explicar esto que podría parecer extraño, enseña el Santo que del gusto en las cosas espirituales disfruta el hombre según su natural. Y que así mientras lo espiritual se remonta hacia Dios, la sensualidad lleva a lo sensual y a lo torpe (N 1,4,2) y pone el ejemplo de la misma Comunión con la que → Dios regala al alma y en el que algunos sienten simultáneamente el reclamo de la → carne. Esto puede darse más especialmente en aquellas personas que, como describe el Santo son de “naturales tan tiernos y deleznables” que de cualquier mínimo gusto les surge el espíritu de lujuria, que dura pasivamente mientras dura la causa. Cosa que no es de extrañar según él, pues también les sucede bajo la impresión de otros sentimientos, como cuando “se encienden en ira o tienen algún alboroto o pena” (N 1,4,5).

Pero no es la única causa de que eso suceda, según el Santo. Pues también puede deberse al espíritu tentador que pretende atemorizar y apartar de lo espiritual a quienes padecen esos efectos, ya que al sentirlos sólo en la oración o en momentos de comunión íntima con Dios, piensan será mejor dejarlos para librarse de ellos (N 1,4,3). El Santo añade todavía sagazmente otra posible causa de los mismos. Y es el miedo que ha dejado en el espíritu la experiencia de esos movimientos, que le lleva a temer que renazcan y en definitiva, a veces, a volver a sentirlos (ib. 4).

Otro síntoma de esta misma lujuria espiritual sería la amistad que a veces nace por “vía espiritual” con algunas personas con todo lo que conlleva de deseo de trato y cercanía. Para evitar equívocos y discernir si verdaderamente es una amistad espiritual o camina hacia lo puramente sensual, enseña J. de la Cruz que cuando la → memoria de esa persona no aviva y hace crecer el amor de Dios es amistad que nace de la lujuria, pues si en verdad nace de Dios, mientras crece el amor por El se resfría el amor a la criatura, que la intensidad del uno hace siempre decrecer al otro.

Ni se puede intensificar el humano sin sentir remordimiento (ib. 7).

Además de esta *lujuria* espiritual que tiene su origen en la vivencia de la vida espiritual, en el libro de la *Subida* señala también el Santo otras ocasiones en que puede surgir la motivada más en experiencias ajenas a la vida espiritual. Así, por ejemplo, cuando el principiante pone su gozo en las cosas puramente naturales (S 3,22,2) pues pueden mover el sentido a “complacencia y deleite sensual”. Y más aún cuando la complacencia se pone en los bienes estrictamente sensuales y que afectan por lo tanto a los sentidos. Así, cuando el gusto se pone en el sabor de los manjares, pues de él, amén de otros efectos negativos, se siguen “los malos movimientos, pues crece el incentivo de la lujuria” (S 3,25,5). Y lo mismo sucede, según el Santo, cuando la voluntad se pone en el disfrute de los bienes que el tacto percibe, pues de él puede nacer el vicio de la molicie, y “críase la lujuria” y hace el ánimo afeminado, dejando al sentido (S 3,25,6) dispuesto para pecar. → *Limpieza, pureza, vicios capitales.*

*Alfonso Ruiz*