

O

Obediencia

El término no es muy frecuente en los escritos sanjuanistas. No es un tema que trate de forma sistemática. Con todo, no deja de ofrecer interesantes perspectivas sobre el argumento. Una primera aproximación al tema la realiza J. de la Cruz en óptica negativa, es decir, la obediencia vivida de forma defectuosa, o, mejor aún, la falta de obediencia. Es propio de los que comienzan el → camino espiritual (los → principiantes), que llevados por la → gula espiritual se entreguen a excesos de → penitencia y → mortificaciones, llegando a sustraerse a la obediencia de sus → directores y maestros (N 1,6,1). Esta constatación da pie al Santo para presentar la obediencia como la mejor penitencia, ya que es una “penitencia de razón y discreción”, frente a la penitencia corporal, que él califica de “penitencia de bestias” (N 1,6,2). La obediencia es un sacrificio mucho más agradable a Dios que las mortificaciones corporales, máxime cuando éstas son realizadas sin el parecer y consentimiento de los directores espirituales. Parfraseando la Sagrada Escritura (1 Sam 15,22), el Santo afirma que “Dios más quiere obediencia que sacrificios”

(Ca 11), y que “mas quiere Dios en ti el menor grado de obediencia y sujeción, que todos los servicios que le piensas hacer” (Av 1,13).

El progreso en el camino espiritual, que se lleva a cabo con ayuda de la obra purificadora de la → noche oscura, supone también el afianzamiento en la práctica de la obediencia. Hecho que se manifiesta en la buena disposición y hasta en el deseo de ser aconsejados y ayudados en el camino espiritual (N 1,12,9).

En las *Cautelas*, trata el Santo sobre la obediencia, si bien en este caso refiriéndose explícitamente a los consagrados a Dios en la vida religiosa. Es presentada aquí la obediencia como una de las cautelas que el religioso debe emplear para librarse de las tentaciones y obstáculos que el → demonio –segundo enemigo del → alma– pone a quien quiere progresar rápidamente en el camino de la perfección (Ca 10). Dos son los criterios de actuación propuestos por J. de la Cruz:

– El primero sería no hacer nada fuera de lo que está mandado por obediencia. El Santo es tajante al respecto: “Jamás, fuera de lo que de orden estás obligado, te muevas a cosa, por buena que parezca y llena de caridad” (Ca 11).

– El segundo, practicar la obediencia por el valor que ésta tiene en sí misma, y no por la mayor o menor simpatía que pudiese provocar en el superior que manda (Ca 12). Obedecer más o menos, con mayor o menor prontitud dependiendo de la simpatía o los buenos o malos modos del superior es, según nuestro autor, “trocar la obediencia de divina en humana” (Ca 12). Para el Santo, la obediencia sólo es positiva cuando es “divina”, es decir, cuando el que obedece lo hace para servir a Dios, trascendiendo la mediación que supone la persona del superior que manda.

El valor de la obediencia se encuentra en la visión trascendente y sobrenatural con que se acepta, es decir, en hacer las cosas mandadas no “por el gusto o disgusto” que puedan producir, sino en hacerlas por Dios, ya que el religioso “ha de hacer todas las cosas, sabrosas o desabridas, con este solo fin de servir a Dios con ellas” (*Av. a un religioso*, 5). El Santo da así profundidad teológica a la práctica de la obediencia.

Miguel Valenciano

Obumbración → Lámparas de fuego

Ocio → Quietud, soledad

Ofensa/s → Faltas, pecado

Olivares, María de

Nació en → Avila del matrimonio Juan de Olivares y Catalina Guillamas, vecinos de la ciudad. Ingresó muy niña en el monasterio de Nuestra Señora de Gracia, a lo que parece como educanda, más tarde como religiosa, profesando el 21 de abril de 1563. Pronto se dis-

tinguió por fenómenos extraordinarios, que llegan a considerarse milagrosos. Hasta los más sesudos profesores de → Salamanca (Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina, Juan de Guevara) se quedan maravillados de las explicaciones bíblicas que da aquella monja, que no ha seguido estudios especiales. Su caso se hacía cada vez más oscuro y sospechoso. Los superiores de la Orden agustiniana contemplan preocupados la situación del convento en que vive María de Olivares, y deciden, al fin, poner el asunto en manos de J. de la Cruz, confiriéndole todos los poderes para actuar. Después del examen pertinente éste queda convencido de que la religiosa está posea y procede a exorcizarla. Comienza una ruda batalla que dura unos ocho meses con dos sesiones semanales, desde febrero hasta septiembre de 1574.

El caso termina en el tribunal inquisitorial de → Valladolid, al que J. de la Cruz remite un memorial con la narración de los hechos y con su valoración de los mismos. Remitido el material al Consejo Supremo de → Madrid, éste lo devolvía a Valladolid (el 23 de octubre de 1574) con la siguiente instrucción: “Luego que se reciba ésta, hagáis parecer en ese Santo Oficio a fray Juan de la Cruz, carmelita descalzo, y le examinéis del memorial que envió o dio en esa Inquisición” (AHN libro 578, f. 228). A primeros de noviembre del mismo año comparecía J. de la Cruz ante el tribunal de Valladolid, que había citado también a María de Olivares, a quien “se puso en el monasterio de la Madre de Dios”. La desaparición de la documentación relativa a este proceso impide seguir los pasos inmediatos de ambos protagonistas. J. de la Cruz, cumplida su misión,

regresó, sin duda, a Avila, dando fin así a este singular episodio de su vida.

BIBL. — JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, "San Juan de la Cruz, exorcista en Avila", en *Juan de la Cruz, espíritu de llama* (Roma 1991) 249-264.

E. Pacho

Olmos, Jerónimo de, OCarm (1564-)

Nació en Briviesca (Burgos) en 1564, de Olmos y Velasco y de María Guevara. Mientras estudiaba en → Alcalá de Henares ingresó en la Orden del Carmen. Más tarde estudió en → Salamanca, a partir del curso 1587-88, figurando de nuevo matriculado en los de 1597-98 hasta el de 1599-1600, cuando ya enseñaba teología en el Colegio de San Andrés. Sucedió en el de → Medina del Campo al P. Antonio Sagrameña. Durante su priorato publicó el P. → José de Velasco la biografía de → Francisco de Yepes (1615). El P. Olmos fue además rector en Alcalá y provincial de Castilla la Vieja de 1631 a 1634. Gozó fama de gran predicador y apreciado confesor. Son de notable importancia sus declaraciones en los procesos de J. de la Cruz: ordinario de Medina, el 23 de diciembre de 1614 (BMC 22, 171-174) y apostólico de la misma localidad, el 1 de octubre de 1627 (BMC 24, 143-147). Declaró también en el proceso "in specie" celebrado allí mismo en 1615 (BMC 25, 669-671).

E. Pacho

Olvido

"Olvido de lo criado,
Memoria del Criador,
Atención a lo interior,
Y estarse amando al Amado".

En esta breve letrilla, queda resumido el sentido hondo y radical del olvido sanjuanista, el sentido místico del olvido. El olvido no es sólo la negación de una potencia espiritual —la memoria—, ni el olvidar un medio entre otros, para llegar al fin de la unión con Dios; el olvido es mucho más, es un modo de estar, contrapunto del recuerdo amoroso de *Llama*. El alma que ha llegado a su ser en Dios, su verdadero ser, es toda olvidado. Contrariamente al alma como ser en el mundo, que se vive como cuidado, pues el cuidado y la preocupación son constitutivos de nuestra existencia finita en el tiempo, según ha puesto de manifiesto la filosofía de este siglo (Heidegger en *Ser y Tiempo*).

El verbo olvidar aparece sobre todo, y con gran frecuencia en el libro 3 de la *Subida*, esto es lo lógico, puesto que en dicho libro se trata de la purificación de la memoria. Su actividad natural de aprehensión de los objetos se ve suspendida y como contravenida: "En todas las cosas que oyere, viere, oliere, gustare o tocare, no haga archivo ni presa de ellas en la memoria, sino que las deje luego olvidar, y lo procure con la eficacia, si es menester, que otros acordarse" (S 3,2,14). En este sentido hay una psicología implícita de la memoria y el olvido, que presupone un esquema de conocimiento clásico, de tipo tomista, pero que lo sobrepasa.

El hombre capta el mundo por los sentidos exteriores, la imaginación y la memoria, a modo de sentidos internos, hacen presa y archivo de lo percibido, y, en último término, el entendimiento abstracto y conoce. Pero ciertamente, si el esquema fuera tan simple, no tendría sentido que J. de la Cruz se ocupara tan ampliamente, no ya de la memoria, sino

del olvido, cuyas referencias desbordan, con mucho, los capítulos de la purificación de esta potencia. Referencias diseminadas en *Llama*, en *Cántico*, en los poemas o en las *Cautelas* y *Cartas*, que a renglón seguido trataremos de unificar e interpretar.

El olvido, en los momentos clave de la experiencia mística, por tanto en aquellos textos que se refieren no ya a procesos, sino a estados culminantes que corresponden a la unión, el olvido es sinónimo de → soledad y → recogimiento. Es el modo de existencia teologal del alma enamorada, que no pertenece al mundo, aunque esté en el mundo y en la carne, ni se define por su temporalidad, pues en el tiempo vive ya entregada al sabor de los años eternos: “Y la memoria que de suyo percibía sólo las figuras y los fantasmas de las criaturas, es trocada por medio de esta unión a tener en la mente los años eternos” (LIB 2, 34). El tiempo mismo es para ella pasión de amor, es decir paciencia y ofrenda, según queda expresado a partir del → extásis amoroso de la canción 13 de *Cántico*. Con esta doble perspectiva de *Cántico* y *Llama* en el horizonte han de leerse los consejos y advertencias de *Subida*: “Por tanto, estando en tal lugar, olvidados del lugar, han de procurar estar en su interior con Dios, como si no estuviesen en el tal lugar” (S 3,43,2).

Desde que se expone en *Subida* el tema de la → purificación de la memoria, explicando los daños que de la fijación en la potencia rememorante se derivan: engaño, turbación del ánimo, tristeza, etc., hay una intensidad creciente en la vivencia del olvido. Esta intensidad es correlativa de la profundización de la conciencia mística que se

va produciendo, a medida que, tras la purificación del → apetito y las potencias, se apartan de la vista espiritual los objetos de aprehensión exterior, y al mismo tiempo, los espacios interiores, psíquicos, desde los que esas aprehensiones se realizan, se van despejando. Por esto, para distinguir con más claridad el alcance y sentido de esta realidad antropológica y espiritual que es el olvido, en la obra sanjuanista, vamos a analizarlo por partes.

I. Olvido como purificación

El olvido como purgación o transposición de la memoria se entiende como actividad contraria al movimiento natural de recordar: “Se vacía y purga la memoria ... y queda olvidada y a veces olvidadísima, que ha menester hacerse gran fuerza y trabajar para acordarse de algo” (S 3,2,5). Este movimiento inicial se presenta como extremadamente violento, y no lo podríamos aceptar, si no fuera por el esquema lineal de la exposición que nos ha anunciado que esta situación paradójicamente es la de “la memoria embebida en un sumo bien” y se debe a que “aquella divina unión la vacía la fantasía y la barre de todas las formas y noticias, y la sube a lo sobrenatural” (S 3,2,4).

Frente a tal colapso de olvido, lo primero que surge es la objeción, el propio autor así lo siente, y sale al paso de ella, pensando en el posible lector de su obra: “Dirá alguno que bueno parece esto, pero que de aquí se sigue la destrucción del uso natural y curso de las potencias, y que quede el hombre como bestia, olvidado, y aun peor, sin discurrir ni acordarse de las necesidades y operaciones naturales” (S 3,2,7). Inmediata-

mente responde: “A lo cual respondo que es así, que cuanto más va uniéndose la memoria con Dios, más va perfeccionando las noticias distintas hasta perderlas del todo, que es cuando en perfección llega al grado de unión. Y así, al principio, cuando ésta se va haciendo, no puede dejar de traer grande olvido acerca de todas las cosas, pues se le van rayando las formas y noticias” (S 3,2,8).

El olvido psicológico (no acordarse) es un estado de transición en el cambio radical de orientación que tiene lugar en la noche; conversión de la tensión natural (posesiva) de la memoria, sacándola de sus quicios naturales y subiéndola sobre sí— hacia su próximo despliegue sobrenatural “en suma esperanza de Dios incomprendible” (S 3,2,2). El olvido es la noche real de la potencia rememorante, como el “nescivi” lo es del entendimiento, y la aridez y sequedad afectivas lo son de la voluntad. En este primer momento, que podríamos llamar negativo, el olvido se presenta, pues, como cese brusco de la actividad de la memoria, por su “absorbimiento” en Dios.

El contacto, que empieza a ser sustancial, entre el polo divino y el humano ha de ser necesariamente violento en su fase de adaptación, puesto que la parte más frágil, la criatura, no está aún bien dispuesta, de aquí el sacudimiento que sufre la memoria en estos toques: “Y como Dios no tiene forma ni imagen que puede ser comprendida de la memoria, de aquí es que cuando está unida con Dios ... se queda sin forma ni figura, perdida la imaginación y emebecida la memoria en sumo bien, en grande olvido, sin acuerdo de nada ... Y así es cosa notable lo que a veces ... pasa en esto,

porque algunas veces cuando Dios hace estos toques de unión en la memoria, súbitamente le da un vuelco en el cerebro (que es donde ella tiene su asiento) tan sensible, que le parece que se desvanece toda la cabeza y que se pierde el juicio y el sentido” (S 3,2,4-5). Después se queda en suspensión, como “en olvido y sin tiempo”, esta situación ya se había descrito con menos violencia en (S 2,14,10-11). Incluso la memoria actual automática, sobre la que se asienta la continuidad habitual del tiempo vivido, parece alterarse, como ya hemos señalado, hasta el punto que “ha menester hacerse gran fuerza y trabajar para acordarse de algo” (S 3,2,5). Estos trastornos psicofísicos ocurren al principio, porque después “que llega a tener el habito de la unión, que es un sumo bien, ya no tiene esos olvidos en esa manera en lo que es razón moral y natural; antes en las operaciones convenientes y necesarias tiene mucha mayor perfección” (S 3,2,8).

Lo que aparece a primera vista como una paradoja de destrucción, queda esclarecido si hacemos la distinción, con Marcel de Corte, entre los planos psicológico y ontológico del ser humano, y, por tanto, de la incidencia que las distintas actividades mentales, con su consiguiente suspensión en la ascesis, tienen en esos planos (*L' expérience mystique chez Plotin et chez Saint Jean de la Croix*). El olvido, como actividad negadora, no ataca a la memoria profunda del ser espiritual, sino a la memoria empírica o psicológica, por lo que justamente despeja la capacidad del ser espiritual profundo y unitario, —el de “las profundas cavernas del sentido”—, más allá de su diversificación en potencias.

II. Dimensión moral del olvido

Tomando la metáfora de la socavación entrañal –ahondamiento espiritual sugerido en la imagen de las cavernas–, en el desarrollo procesual de la experiencia mística nos adentramos ya en un segundo nivel, más profundo, y por tanto más significativo existencialmente hablando; nos encontramos en la dimensión moral del olvido: en relación con el mundo, o sea con el objeto. Antes hablamos de la actividad (psicológica) de olvidar, ahora tratamos de un estado, o actitud interna, un estado que significa una opción de libertad del sujeto moral, que se autodetermina como tal sujeto al relacionarse, desear y decidir sobre los objetos del mundo. Esta distinción se entiende a la luz de la demarcación existencial de la memoria que hicimos en otro lugar (M. S. Rollán, *Demarcación existencial de la memoria sanjuanista*), en la que podemos distinguir planos: en primer lugar, tenemos la memoria de las cosas como objetos que configuran un mundo, una vez configurado este mundo significativo para un sujeto; hablamos, en segundo lugar, de la memoria de sí misma, sujeto del recordar, y finalmente, en cuanto nos referimos al horizonte espiritual y místico en que esta potencia cobra su verdadero sentido, al modo agustiniano, a la vez que se despliega, liberándose del mundo, hablamos de memoria de Dios.

Así, en el tratamiento del olvido, el segundo momento se distingue por la prosecución de un bien moral, que consiste en el dominio de las pasiones: “Esta rienda y freno no la puede tener de veras el alma no olvidando y apartando cosas de sí, de donde le nacen las afecciones. Y nunca le nacen al alma turbaciones si no es de las aprehensio-

nes de la memoria; porque olvidadas todas las cosas, no hay cosa que perturbe la paz ni que mueva los apetitos” (S 3,5,1). Se persigue, pues, no como finalidad moral en sí, sino como vía de despejamiento y acceso a otros estratos más profundos, la tranquilidad de ánimo, la serenidad, una cierta apatheia, en el estilo de la sabiduría filosófica clásica. “Pero aunque otro provecho no se siguiese al hombre que las penas y turbaciones de que se libra por este olvido y vacío de la memoria, era grande ganancia y bien para él” (S 3,6,3). Coincidencia pasajera la de este talante de impasibilidad moral, en un espíritu apasionado como el sanjuanista, que expresará su culminación en la pasión desbordante de *Llama* con el símbolo del fuego.

Pero ciertamente, antes de que el olvido se torne “como un río de paz, en que le quitará todos los recelos y sospechas, turbación y tinieblas que le hacían temer que estaba o que iba perdida” (S 3,3,6), antes de que este caudal de contemplación fluya por los cauces de lo eterno, libre de vuelcos y convulsiones, ha de sufrir todavía el alma “en aflicción y angustia acerca de la memoria” (N 2,4,1). Entre la enajenación y doloroso absorbitamiento de la memoria en Dios, y la expansión teologal de la conciencia en el vuelo libre de la esperanza, se extienden diversas capas de olvido. Se trata de un olvido que, si en el primer momento tiene sabor a muerte, más adentro tiene la forma de una espera. Una vez desamarrada la presencia tensa del yo a sí mismo, la angustia se disolverá en un olvido de carácter positivo, aquel en cuyo fondo, no ya sombrío, sino iluminado, germina la esperanza. De modo que el olvido es, en este

su significado moral, como una forma de desenganche respecto a sí mismo, “saliendo de sí misma por olvido de sí, lo cual se hace por el amor de Dios” (CB 1,20), nos encontramos en los inicios de *Cántico* en un punto de arranque de un movimiento de expansión amorosa, y de acogida del otro, según la bella intuición de Ballester. La tensión rememorante que era incurvación sobre sí y autocompasión narcisista acompañada de miedos y recelos de perderse, se suelta, se liberan así los fondos morbosos de la nostalgia que colorea ese afán obsesivo y escrupuloso de discernimiento imposible; siguiendo el alma la consigna que se le proponía de “no querer aplicar su juicio para saber que sea lo que en sí tiene y siente” (S 3,8,5), logrará que “la memoria se quede callada y muda y sólo el oído del espíritu en silencio a Dios” (S 3,3,5).

El olvido se tornará descanso y quietud, acceso a un fondo de estabilidad moral y espiritual, clausura de la extraversion indeterminada de los apetitos, “convendrá que ... olvidadas todas las tuyas cosas y alejándote de todas las criaturas, te escondas en tu retrete interior” (CB 1,9), escondimiento y recogimiento de la dispersión en la que se ejercitaban las potencias. Con ello se viene a instaurar, sin embargo, un nuevo modo de apertura: al ser de Dios en quien el alma tiene su más profundo centro, “memoria del Criador”, espera de Aquel que vendrá, estando las puertas cerradas, y se extenderá sobre ella como río de paz, sin que el obrar o discurrir de las potencias sepa cómo (S3,3,6). La angostura se torna amorosa acogida, pues “el tiempo y caudal del alma que había de gastar en esto y entender con ello”, lo va a emplear desde ahora “en otro mejor y

más provechoso ejercicio, que es el de la voluntad para con Dios” (S 3,13,1).

III. Olvido como salvación

Llegamos así al verdadero sentido –espiritual– del olvido: el olvido es salvación, pues el cuidado de la memoria hacía de la condición humana una condición enferma, que es sanada en la experiencia mística, por la purificación de la noche, entendida como olvido. Por el olvido adviene el perdón o restauración de la propia vida, que estaba dañada, según se expresó más arriba, por ponerse en las aprehensiones de la memoria. Esta sanación es la que experimentaban los enfermos o pecadores que se encontraban verdaderamente con Jesús. A este propósito es ilustrador el texto de *Llana* que se refiere a la Samaritana: “Y la Samaritana olvidó el agua y el cántaro por la dulzura de las palabras de Dios” (LIB 1,6). Este olvido se presenta como una enorme fuerza de crecimiento y de gracia, una fuerza realmente liberadora y sanadora. El apego al recuerdo se oponía a esta libertad. Es la superación de las últimas formas de resistencia (servidumbre del pecado en la que se encuentra el hombre viejo) de un alma desasida, de un deseo –metáforizado en la sed– en vías de transfiguración, de una conciencia purificada y abierta a la memoria del origen, que es aspiración del Espíritu: “Tiene en sí el alma, mediante este olvido y recogimiento de todas las cosas, disposición para ser movida del → Espíritu Santo y enseñada por él” (S 3,6,3).

Nos hallamos ante una memoria ingravida que no se revuelve ya sobre sí, que no hace acopio de recuerdos, ni sentimientos, que no mistifica la nostal-

gia, que no se apesadumbra sobre el pasado irreversible, y tampoco se refugia en él, flaquezas sobre las que insisten los *Dichos*, las *Cautelas* y *Cartas*, y aún algunos consejos de *Subida*. El olvido místico ha trastocado la potencia espiritual y la ha devuelto a su ser como “memoria de predestinación y radicación en la eternidad amorosa de Dios”, como señala O. González de Cardedal (*Misterio, memoria y mística*).

Este aspecto del olvido parece estar menos desarrollado en un discurso racional y lógico, como era el de la purificación de la memoria en *Subida*. Como suele ocurrir, al adentrarse más en la dimensión del misterio, el místico abandona las explicaciones y se entrega al lenguaje poético. El olvido como sinónimo de soledad, sueño amoroso y recogimiento, que es, como apuntábamos al comienzo de estas líneas, el estar en su ser del místico, con el cesamiento de los cuidados del mundo que parece desdibujarse, lo encontramos sobre todo poetizado, en unos pocos versos de gran densidad espiritual:

“Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado”.

Vienen a coincidir el final del poema de *Noche* –sin explicar, como sabemos– y el final de *Llama*, “recuerdo amoroso” de una alma donde “secretísimamente mora el Amado, con tanto más íntimo e interior y estrecho abrazo cuanto ella está más pura y sola de otra cosa que Dios” (LIB 4,14). Paradójicamente el recuerdo y el olvido se encuentran. Incluso el final de *Cántico*, después de entrarse la Esposa en “el huerto deseado”, “ya cosa no sabía”. “La razón es

porque aquella bebida de altísima sabiduría de Dios que allí bebió le hace olvidar todas las cosas del mundo” (CB 26,13). El olvido del alma enamorada es una forma sublime de → pobreza, y de gracia a la vez, pues “andando enamorada / me hice perdidiza y fui ganada” (CB 30,9). El olvido es descanso y quietud. Por eso J. de la Cruz puede cantar, después de tantas peripecias entre la ausencia doliente del Amado y la presencia deseada: “¡Oh dulcísimo amor de Dios mal conocido! El que halló sus venas descansó” (Av 16).

En último lugar, con otro sentido diferente, en realidad completamente opuesto al que hemos expuesto, J. de la Cruz se refiere al olvido para hablar del alma que olvida a Dios, esto equivale al olvido o renunciamiento de su propio ser. Es como el alma vuelta del revés o desfondada, que queda recogida tan dramáticamente en la imagen de Ezequiel al exponer el místico la purificación de los apetitos: “Y los varones que estaban en el tercer aposento, son las imágenes y representaciones de las criaturas, que guarda y revuelve en sí la tercera parte del alma que es la memoria. Las cuales se dice que están vueltas las espaldas contra el templo porque, cuando ya, según estas tres potencias, abraza el alma alguna cosa de la tierra acabada y perfectamente, se puede decir que tiene las espaldas contra el templo de Dios, que es la recta razón del alma, la cual no admite en sí cosa de criatura” (S 1,9,6). En el libro 3º de *Subida* se encuentran algunas alusiones a este estado, en concreto del alma, perdida por la avaricia, que ha hecho del dinero su dios (S 3,19,8). Pero sobre todo queda bellamente recogida esta idea, del olvido de Dios,

no exenta de un eco de dolor y arrepentimiento en los *Dichos*: “Secado se ha mi espíritu porque se olvida de apacentarse en ti” (Av 38).

También en el *Romance* sobre el salmo “super flumina Babylonis”, la fuente del amor, es la fuente de vida, que no ha de ser olvidada en tierras de exilio, bajo pena de callar en una mudez de muerte, “con mi paladar se junte / la lengua con que hablaba, / si de ti yo me olvidare / en la tierra do moraba”; mudez contraria, ésta, al silencio en medio de la gloria que festeja y recrea el alma en el recuerdo de Dios, del final de *Llama*: “En la cual aspiración llena de bien y gloria y delicado amor de Dios, yo no querría hablar ni aún quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir” (LIB 4, 17).

BIBL. — MANUEL BALLESTERO, *Juan de la Cruz: de la angustia al olvido*, Península, Barcelona 1977; JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2ª ed. Alcan, Paris 1931; PEDRO CEREZO GALÁN, “La antropología del espíritu en Juan de la Cruz”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, Pensamiento* III (1993) 127-154; MARCEL DE CORTE, “L'expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix”, en *EtCarm* 20, (1935) 164-215; OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Misterio, Memoria, Mística”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, Pensamiento* III (1993) 429-453; HENRI SANSON, *L'esprit humain selon saint Jean de la Croix*, PUF, Paris 1953; MARÍA DEL SAGRARIO ROLLÁN, *Éxtasis y purificación del deseo*, Avila, 1991; Id. “El tiempo vivido en san Juan de la Cruz”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XV (1988); Id. “El vaciamiento del yo: una aproximación a la introspección sanjuanista”, en *Antropología de san Juan de la Cruz*, Avila 1988; Id. “Demarcación existencial de la memoria sanjuanista”, en *SJC* 10 (1994) 173-188; ANTOINE VERGOTE, *Dettes et désirs; deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Seuil, Paris 1978.

María del Sagrario Rollán

Operaciones → Actos-hábitos

Oración

“Doctor de la oración” llamó el papa Pío XI a Juan de la Cruz en el breve declaratorio de su doctorado. Es el motivo central de su doctorado. Y sin embargo este maestro no habla de la oración directa y expresamente, no se plantea sistemáticamente la descripción, definición, división y problemática que surge en la oración cristiana; y a cualquier lector, sin perjuicio de lo dicho, le parece que no deja de hablar de oración.

El mensaje sanjuanista sobre la práctica cristiana de la oración es por eso de gran hondura, amplitud y originalidad. Hondura porque coloca la cuestión más allá de la mera descripción y didáctica de un ejercicio concreto o de una práctica devocional; amplitud, porque traslada la cuestión sobre la dificultad o sobre el ejercicio de la oración a la pregunta por su autenticidad, es decir, desplaza la cuestión sobre la oración, su qué, su cómo, su cuándo y dónde a la cuestión sobre quién es el que ora y en qué condiciones se puede decir que un hombre ora. Le importa hacer orantes no hacer ni enseñar oraciones; de ahí la originalidad de su mensaje.

Quedan las preguntas sobre la oración desplazadas hacia el campo de cómo es Dios y cómo es el hombre que se buscan y encuentran en la cancha y lucha de la oración; y por tanto todas sus relaciones, cifradas sanjuanistamente como “unión de amor y como vida teologal en Cristo”, se interpretan o pueden ser tomadas como vida de oración. Todas esas relaciones complejas como la vida van a ser por tanto observadas, descritas, analizadas en cuanto

se reflejan en el campo de la oración. Por condicionamientos culturales de su tiempo y de los instrumentos conceptuales y de vocabulario en curso en su época la apariencia es de un exceso de oración: parece que no haya otros elementos en la vida cristiana, pero la verdad es que en ella refluyen todos los frutos y situaciones de la vida creyente, en ella se observa como en la pantalla de la conciencia, la gracia de la vida divina en cuanto le es dado alcanzarla al protagonista humano.

Para estudiar el tema y respetar esta amplitud, originalidad y profundidad es preciso abordarlo, primero como experiencia personal; como clave de lectura del conjunto de su doctrina y como mensaje explícito sobre la práctica concreta de la oración. En sentido amplio podría el tema abarcar el entero sistema y el completo proceso sanjuanista, en sentido estricto habríamos de partir de los textos cuyo fin es expresamente enseñar, criticar, recomendar o describir formas del acto concreto y singular de la oración tomada como práctica particular de diálogo expreso con Dios.

I. La oración vivida

Esta realidad permanente de la vida cristiana tiene en J. de la Cruz un dato biográfico previo indisociable de su mensaje: su propia experiencia. Dedicó a ella su vida entera. La aprendió en la infancia. Le penetró por los poros con todas las riquezas e impurezas y poluciones con que la vive el pueblo pobre en que vivió. La encontró en la atmósfera cultural e ilustrada de aquella época y sociedad sacralizada; llegó a ella cuando la oración era el último “descubri-

miento” de los albores de la modernidad: conquista y cultivo del continente de la interioridad, la subjetividad moderna. Se vio entre dos filos: el formalismo tentado de fariseísmo y de superstición del catolicismo popular y el iluminismo subjetivista de los grupos espirituales más fervientes. La oración era el gran ejercicio espiritual de la época, la moda intelectual por excelencia. En cierto modo es la palanca que hace girar y cambiar la época medieval en moderna: de una religiosidad exterior, social y formal a una espiritualidad de devociones, personal, interior y a veces “de interior”; del primado de la objetividad, al primado del sujeto en la experiencia humana y religiosa.

Cuando J. de la Cruz alcanza a encontrarse con esta corriente cultural, ya la práctica y la pedagogía de la oración ha llegado a sus cumbres: ‘devotio moderna’, franciscanos, Luis de Granada, Teresa de Jesús. En esta corriente se nutre y con ella ha de encontrarse y definirse J. de la Cruz. Oración y piedad infantil en su familia; oración en su juventud ligada al trabajo y al estudio; oración en la cárcel, lóbrego oratorio y seco reclinatorio. Oración busca cuando se declara su crisis de vocación; y su opción por el Carmelo y por iniciar un Carmelo reformado, siguiendo el apenas esbozado modelo Teresiano, indica que es hombre que de su talante radicalmente contemplativo quiere hacer su centro y columna vertebral. → Duruelo será la cifra de su intento: la sabiduría mística alcanzada por la sobriedad y el desierto, por la oración y el silencio: “Supe que después que acaban maitines hasta prima no se tornaban a ir, sino allí se quedaban en oración, que la tenían tan grande que les acaecía irse con

harta nieve los hábitos cuando iban a prima y no lo haber sentido” (F 14, 7). Santa Teresa destaca esa componente como privilegiada en su proyecto vital desde el arranque mismo.

Los testigos se esfuerzan en vano en hacernos saber lo que es evidente: fue “un hombre de altísima oración”, que “trataba cara a cara con Dios”, que “supo y sintió altamente de Dios”. Hablan admirados y ciertamente condicionados por las preguntas de sus preferencias en cuanto a lugares (coro, templo, celda y montes y campos, a la orilla del río “donde los pececillos se entrecruzan bajo el agua”, de camino, en ventas y posadas), tiempos (días y noches enteras, vigiliias y madrugadas), momentos (antes de cualquier empresa o determinación, “tengo oración para todo lo que tengo que tratar y aunque haya mudanzas no me mudo de lo que Dios me dijo en la oración”), duración (muchos o largas horas, noches enteras), posturas (de rodillas, con las manos puestas) y de su modalidades (con la Biblia, a solas en lo secreto, en una cuevecica, en los riscos altos de la huerta, en una ermita, entre los árboles, entre unos mimbres, junto a una acequia, “se salía por aquel desierto: BMC 14, 107) y estilos: ante el santísimo Sacramento, la ordinaria presencia de Dios que traía era traer su alma dentro de la Santísima Trinidad” (BMC 14, 196), “siempre andaba en oración” (BMC 14, 37, 51, 182), “parecía que de continuo le tiraban el corazón del cielo” (BMC 14, 293). Baste el testimonio no condicionado por pregunta de tribunal alguno de santa Teresa. “Mucho me ha animado el espíritu que el Señor le ha dado y la virtud, entre tantas ocasiones, para pensar llevamos buen principio. Tiene harta

oración y buen entendimiento” (Ct del 6.7.1568). La observación de → S. Teresa es más interesante por cuanto proviene de la primera hora de fray Juan cuando aún sólo se propone ser descalzo. La oración ya era casi consubstancial a él. La biografía efectivamente vivida no hará sino confirmar este primer rasgo de su estilo y vida personal. Todo es oración en la vida de fray Juan. Su diálogo con Dios es constante y fluido, del mismo tono que su existencia entera. Si el estilo es el hombre, la oración es el creyente.

II. Experiencia

No sólo los testigos de vista de su aventura interior son buenos para hablar de su modo de orar; ha orado escribiendo, y por tanto ha dejado pasar algo de su modo, de su secreto e íntimo estilo a los libros. Podemos rastrear su experiencia de oración en las oraciones que han quedado sembradas por sus páginas. No son tantas como en el caso teresiano, pero sus obras además de enseñanzas, glosas, cautelas, preceptos y consignas sobre el camino de la oración, guardan piezas de oración, escritas en estilo directo como verdaderas plegarias dirigidas espontáneamente a Dios. El acto de escribir, limita de por sí la espontaneidad en el acto de orar, pero algo de su estilo y su modo de orar se alcanza observando oraciones compuestas y escritas.

La más frecuente oración es quizá la de servirse de la Escritura, para escuchar y responder a la palabra de Dios. Un acercamiento vivencial que hace que la Palabra de Dios sea alimento y expresión de su misma oración: palabra recibida y palabra ofrecida.

La oración litúrgica era parte de su tiempo y su vocación; tanto la misa como la del Oficio divino. De su sensibilidad litúrgica y su práctica de acomodar la propia oración al tiempo que la iglesia vive es buen exponente este texto: “Estos días traiga empleado el interior en deseo de la venida del Espíritu Santo, y en la Pascua y después de ella continua presencia suya; y tanto sea el cuidado y estima de esto, que no le haga el caso otra cosa ni mire en ella, ahora sea de pena, ahora de otras memorias de molestia; y todos estos días, aunque haya faltas en cada, pasar por ellas por amor del Espíritu Santo y por lo que se debe a la paz y quietud del alma en que él se agrada morar” (Ct a una Descalza, por Pentecostés de 1590). José Vicente Rodríguez ha observado que esta famosa oración tiene estructura, tono y sabor de colecta litúrgica: “¡Recuérdanos tú y alumbra-nos, Señor mío, para que conozcamos y amemos los bienes que siempre nos tienes propuestos, y conoceremos que te moviste a hacernos mercedes y que te acordaste de nosotros” (LIB 4,9).

De su cuidado y aprecio por la oración de la Iglesia hay testimonio escrito también por él y muchos testimonios de su exquisito respeto y atención por la sobria manera de rezar de la Iglesia: “De esta manera, pues, se han de enderezar a Dios las fuerzas de la voluntad y el gozo de ella en las peticiones, no curando de estribar en las invenciones de ceremonias que no usa ni tiene aprobadas la Iglesia católica, dejando el modo y manera de decir la misa al sacerdote, que allí la Iglesia tiene en su lugar, que él tiene orden de ella cómo lo ha de hacer. Y no quieran ellos usar nuevos modos, como si supiesen más que el Espíritu

Santo y su Iglesia. Que si por esa sencillez no los oyere Dios, crean que no lo oirá aunque más invenciones hagan. Porque Dios es de manera que, si le llevan por bien y a su condición, harán de él cuanto quisieren; mas si va sobre interés, no hay hablarle (S 3,44,3).

Aunque su crítica a la religiosidad popular es seria y radical, no cae en ningún exceso erasmista ni iconoclasta luterano, deja la oración y el uso de imágenes, fórmulas, expresiones externas en su punto: ni la hueca o farisaica oración formalista y externa, popular y supersticiosa, hechiza y mágica; ni la mera oración de interior, iluminada y sin mediaciones ni recursos devocionales, sin expresión pública o común, sin encarnación ni sacramentos. Se ha servido de las imágenes, del agua bendita, de las procesiones y demás rituales y gestos de la religiosidad del tiempo; se ha interesado por el adorno y la estética religiosa; ha pintado para expresar su sentimiento (dibujo con el Cristo), ha usado sobria pero constantemente de la imaginación y, purificada su sensibilidad, ha exigido adecuación estética de los medios al nobilísimo fin del encuentro con Dios. Es conocido su diálogo con un cuadro de Cristo con la Cruz. Una imagen ha preferido ciertamente a todas las demás: la cruz.

Ha usado la música y el canto en su oración, en los caminos, en las fiestas conventuales, en la declamación de sus poemas. Ha orado en la salud y en la enfermedad, ha orado pidiendo y obteniendo favores, para sí y para otros que los testigos han interpretado como extraordinarios y como fruto de su oración. Ha usado con sencillez de la oración de petición y su aparente ineficacia está bien explicada en *Cántico* (2,14).

Allí se habla de la necesidad de paciencia y de tiempo para que la petición se vea cumplida “que, aunque Dios no acuda luego a su necesidad y ruego que no por eso dejará de acudir en el tiempo oportuno el que es ayudador ... en las oportunidades y la tribulación, si ella no desmayare y cesare” (ib.).

Ha muerto orando con salmos, con una imagen en la mano siguiendo los preceptos de la buena muerte y el arte de bien morir.

III. Así oraba

Una antología de oraciones sanjuanistas (A. Ruiz, *San Juan de la Cruz, maestro de oración*, Burgos, 1991) muestra la abundancia de textos y la riqueza y peculiaridad de estas oraciones, tan tocadas por sus versos y tan entrelazadas en su contexto vital y doctrinal, tan suyas en fin, que es imposible rezarlas a quien ande desprovisto de su experiencia. Siempre nos quedan grandes por su ardor o por su calidad poética; y aunque a cada uno la ayudan a descubrir su propia gracia, esta sustitución y pretendido vicariato de nuestra propia oración nunca es total ni adecuada, nos queda holgada su oración. No llenamos ni alcanzamos su sentido.

Además de los versos que hablan al tú divino, abundan en sus páginas los soliloquios, los idilios, las elevaciones (LIB 2, 15-19) y exclamaciones, las admiradas glorificaciones o doxologías. Habría que completar el elenco con las muchas veces en que el orante Juan se disfraza y disimula su voz citando la → Escritura: para las quejas más amargas ante la ausencia, silencio o fuego amargo de Dios y para los delirios más atrevidos del idilio se remite y disimula

bajo la voz de Jeremías o de la Esposa del Cantar. Las oraciones con cita escriturística completan la manifestación del alma orante y completan el repertorio. Habla el místico por boca del profeta. Los coloquios versificados del → Esposo y Esposa disfrazan su voz y dan salida a su peculiar modo de orar y de hablar con el Amado.

No podemos citar todas las ocurrencias de una oración, basta que el lector busque la función apelativa del lenguaje presente en el relieve del texto: allí donde se reclama, se pide o se invoca a un tú divino hay una oración evidente o disfrazada. Muchas de ellas, nacidas en la ardiente estrella de los versos, pasan al planeta de la prosa frías y aguadas, llenas de incisos y comentarios; queda siempre un rastro de oración aunque prosaica por acomodarse a los modos del glosador.

Este disfraz femenino de la esposa, o el que recubre el alma del místico con las palabras y sentimientos del salmista, de los profetas, dolientes o videntes, es un recurso que habla de su discreción, de su renuencia a presentarse en primera persona, de su pudor y de su humildad retórica o sincera que evita la presencia del yo. Oración poética, disfrazada bajo la palabra de salmistas y de profetas, o bajo la palabra de las mujeres apasionadas buscadoras del amor y de una concreta y personal presencia. En todo caso oración sanjuanista.

Por este recurso al disfraz y por tener su primera versión en los poemas las oraciones que pasan a sus escritos son tan personales y vivas que con dificultad pueden usarse como fórmulas de pauta. Tan ligadas están mediante sus poemas a su experiencia vital que su colección no sirve de devocionario.

Podemos en ellos escuchar su viva palabra, pero no imitarla. Interesa ahora que a pesar de su cuidado y de su natural pudor, a pesar de estar escondidas entre sus páginas calculadamente serenas y anónimas, su voz se escucha en la oración.

Todo el sistema sanjuanista ha tenido versiones en verso, ha sido fuego de amor, se ha cocido antes en la fragua del diálogo amoroso. Los poemas son oraciones en algunos tramos, algunos por entero: *La fonte* es una oración confesante, el *Vivo sin vivir en mí*, un poema escatológico; el *Cántico* es oración en sus partes dialogadas, cuando el sujeto de la enunciación es evidentemente el protagonista mismo del poema; la *Llama de amor viva* y la quinta estrofa de la *Noche* en cuanto exclamaciones que se prolongan en los comentarios.

En los avisos espirituales está el primer manojito de oraciones nacidas de su pluma. (Av pról, 2, 16, 26, 27, 31, 33, 34, 47, 48, 50, 53), pero es la *oración de alma enamorada* su mejor exponente de oración escrita. Es un prototipo de oración cristiana: Se dirige al Padre, se alcanza en Cristo y por Cristo, surge nacida de la pobreza y el pecado (si todavía te acuerdas de mis pecados), reclama sólo la voluntad de Dios (haz en ellos tu voluntad), apela a la misericordia (ejercita tu bondad y misericordia) y expone nuestra radical impotencia (si esperas a mis obras... dámelas tú... ¿quién se podrá librar... si no lo levantas tú... ? ¿Cómo se levantará el hombre...?) La oración pasa por un reflujito de pausa y silencio hasta que nace en la conciencia creyente la certeza de que en este tiempo de gracia “en tu único Hijo Jesucristo me diste todo

lo que quiero”. Ya no hay pobreza, la oración se convierte en exultación por lo conseguido ya en Cristo: “Míos son los cielos y mía es la tierra...”. Vuelve al soliloquio (Tuyo es todo y todo para ti no te pongas en menos...) y termina enigmáticamente señalando el camino de la consecución de las peticiones: conciencia y gozo actual incompleto, pero cierto, de la gloria iniciada y anticipada en Cristo.

Las oraciones personales del Santo son su primer paso en el camino de mistagogía espiritual que propone. Por esa puerta se ha de entrar en su pensamiento y mensaje.

IV. Doctrina

La oración como ejercicio teologal queda por supuesto en la enseñanza y en la vida de fe que el Doctor Místico enseña. Importa decir que el Santo desde el inicio se remite a lo ya dicho, escrito y enseñado. Es muy posible que en su concreta pedagogía de la oración siguiese otra presentación que la que pasó a sus obras mayores. De eso no va a hablar, ni “de cosas morales y sabrosas”, ni de grados y formas de oración. Desde el principio hay que avisar que Juan de la Cruz no es maestro de oración en cuanto que presente un buen sistema pedagógico, un completo elenco de temas, un orden de formas y concretas maneras de proceder.

Quien busque este tipo de enseñanza se lleva gran decepción. Busque más bien la formación de un orante y de sus actitudes teologales y aprenda eso que es orar, poner en acto la vida teologal de la fe y la esperanza y el amor en ejercicio. Y de eso sí es maestro y experto guía J. Ahí sus exigencias se ridiculizan,

su doctrina se simplifica, su magisterio se amplía a todo creyente y sus consignas se aclaran.

Como todos los elementos del organismo espiritual, la oración se transforma al ritmo del progreso espiritual. Marca su crecimiento el ritmo de la vida teologal. Por ello J. comienza su exposición por la formación del orante en sus actitudes fundamentales para orar: libertad y purificación de la mente, el recuerdo y el corazón para poder orar en espíritu y verdad. Ese aprendizaje de la fe, de la pobreza y desnudez espiritual y del amor fuerte es el núcleo duro de su pedagogía para orar (y para vivir).

1. ES NECESARIO ORAR PARA NO CAER. Comienza el Santo su enseñanza por una descripción en aguafuerte de la miseria del hombre sin oración (S 1,6-10). Pondera su esclavitud, su debilidad, su enorme ceguera e ignorancia, la miseria en fin del hombre sometido bajo la férula de lo sensual, de lo más bajo de sí mismo. La oración en el pensamiento sanjuanista no es sólo un recurso de nuestras necesidades. La oración es un instrumento de unión con Dios, y que, por tanto, previamente ha de remover los obstáculos, los apetitos y apegos que esclavizan e impiden toda lucidez para conocer y escuchar la voz de Dios. La oración delata ante el hombre su existencia miserable y le muestra su altísima dignidad y vocación. Con “la inflamación mayor de otro amor mejor” (S 1,14,2) puede el hombre iniciar su camino de oración.

2. CRÍTICA Y EDUCACIÓN DE LA MISMA ORACIÓN (S 3,35-45). Es significativo destacar que el mensaje más directo sobre la oración Juan de la Cruz lo ha enmarcado en la educación de la voluntad por el amor o la caridad sobrenatural. Orar

para él y orar bien no es cuestión sino de saber amar con libertad y con fortaleza. Es cuestión de voluntad purificada y determinada. En ese contexto repasa las formas, mediaciones y métodos que su tiempo y sociedad usaba para orar. Su doctrina de la purificación activa del espíritu le sirve para denunciar la insuficiencia de todo ejercicio meramente exterior de la religión en general y de la oración en particular. Denuncia el desvío de la fuerza afectiva del amor, de la energía psíquica del hombre, hacia las mediaciones que ciertamente favorecen pero no ejecutan verdadera comunión con Dios. Declara frustrada la oración sin contacto con Dios en espíritu y en verdad; es falsa aquella oración que privilegia las mediaciones, así sean las más santas realidades, los mismos sacramentos o las imágenes, sobre el compromiso personal y la fuerza de la voluntad entregada y personalmente dada y efectivamente sacrificada en su centro de deseo, de afecto, de deliberación y opción en libertad. Ése vivo centro es lo que compone la respuesta oracional auténtica. Ni imágenes ni retratos (S 3,35) pueden llevarse “la honesta y grave devoción del alma”; clama el santo por la purificación de la religión, por la evangelización de la oración, siempre en riesgo de paganizarse. Acusa de idolatría a su tiempo y sociedad. “La viva imagen que motiva para orar ha de buscarse dentro de sí..., es Cristo crucificado” (35,5). Recomienda por extenso sobriedad, sencillez y despego en el uso de estas motivaciones y fervores artificiales o exteriores. Reclama desnudez y pobreza de espíritu en el modo de orar. Una fuerte purificación de la oración, una serena evangelización, pide ante todo retener y seguir las consignas del Señor: buscar primero lo importante, la

voluntad de Dios; lo demás es añadidura, (S 3,44,2); confiar en el modo de orar de la iglesia más que en el propio gusto (ib. 3); ser despegados y orar en gratuidad, no tratar de forzar a Dios “que Dios es de tal manera que si le llevan por bien y a su condición, harán de él cuanto quisieren; mas si va sobre interés no hay hablarle” (ib.); no multiplicar experiencias y modas, que “no enseñó variedad de peticiones, sino que éstas se repitiesen muchas veces y con fervor y con cuidado; y sin otras ceremonias que el silencio y la soledad “con entero y puro corazón” (ib. 4) en el desierto o en la noche.

Está J. de la Cruz siempre repitiendo las críticas del evangelio contra el peligro farisaico de los hombres de oración. Sobre los rosarios (ib. 7-8) dice: “no importa más para que Dios oiga mejor lo que se reza sino la oración que va con sencillo y verdadero corazón no mirando más que agradar a Dios. Todo asimiento a los medios va contra oración verdadera. Sobre las imágenes y las romerías (ib. 36) aplica el mismo criterio: “Purificar el gozo de la voluntad en ellas y enderezar por ellas el alma a Dios..., no haciendo caso de nada de estos accidentes, no repare más en ella, sino luego levante de ahí la mente a lo que representa, poniendo el jugo y gozo de la voluntad en Dios con la oración y devoción de su espíritu” (ib. 37,2). Hace en estos capítulos un precioso reportaje y cuadro de costumbres de época, distanciándose irónicamente de lo que observa. Para los oratorios y lugares de oración también establece criterios; después de describir los ridículos modos y preferencias en que gasta lo que a Dios se debe, promueve el arte y a la estética, pero ligada a la sobriedad.

No olvidemos que está apuntando el barroco, ¡qué habría de decir si le hubiese tocado el siglo siguiente! Fiestas, ceremonias, fórmulas de oración u “oraciones ceremoniáticas” (S 3,43,3), rezos, misas de encargo, sufragios, ofrendas y rogativas, procesiones, peregrinaciones, todo es mirado con distancia y leve sonrisa, todo lo quiere ver reducido a lo que es: una mediación; y por tanto deja toda ayuda y forma de oración sometida al mismo riguroso criterio teológico de buscar el encuentro personal con Dios por encima de y a través de todo artificio orante.

Sencillez de fe, desprendimiento, confianza en Dios y no en nuestras obras y palabras, recogimiento afectivo. Además de un general criterio estético de buen gusto ajeno a todo exceso, pide sobriedad en la participación emocional y especialidad en la búsqueda y parsimonia de palabras, gestos y expresiones. “Sepan, pues, éstos que cuanta más fiducia hacen de estas cosas y ceremonias, tanta menor confianza tienen en Dios, y no alcanzarán de Dios lo que desean. Hay algunos que más oran por su pretensión que por la honra de Dios; que, aunque ellos suponen que, si Dios se ha de servir, se haga, y si no, no, todavía por la propiedad y vano gozo que en ello llevan, multiplican demasiados ruegos por aquello, que sería mejor mudarlos en cosas de más importancia para ellos, como es el limpiar de veras sus conciencias y entender de hecho en cosas de su salvación, posponiendo muy atrás todas esotras peticiones tuyas que no son esto. Y de esta manera, alcanzando esto que más les importa, alcanzarían también todo lo que de esotro les estuviere bien, aunque no se lo pidiesen, mucho mejor y antes que si

toda la fuerza pusiesen en aquello” (S 344,1). El padrenuestro le parece suficiente fórmula y recurso bastante.

3. PURIFICACIÓN PASIVA DEL SENTIDO. La otra gran crítica de la oración la expone J. de la Cruz en la sección de la *Noche oscura* dedicada a justificar la necesidad de la primera noche del espíritu (N 1,2-7). Argumenta mostrando los defectos de los aprovechados o de los espirituales. Una crítica de fondo penetra toda su relectura o extrapolación de los pecados capitales en el contexto de la vida espiritual avanzada. Dos defectos radicales encuentra: infantilismo y fariseísmo de la oración o de los estilos de relación con Dios. Muchas observaciones son del campo de la oración, pero pueden manifestarse en otras expresiones de la vida espiritual de contemplativos y “aprovechados”. La oración al fin es intérprete del omnipotente deseo humano y éste no nos da la unión con Dios, sino la apertura a la pura gracia que se ha de recibir con humildad y en fe desnuda. No es la afirmación en la calidad o cantidad de los ejercicios de oración lo que funda el valor de la oración cristiana, sino la limpia disposición a la gracia gratuitamente recibida. A denunciar los “ramos de soberbia oculta”, de vanidad sutil, de avaricia y gula espiritual, etc., dedica espléndidos capítulos llenos otra vez de ironía y agudísimos en su penetración y denuncia de la espesa trama de nuestros mecanismos de defensa y autojustificación. Una de las piezas maestras sobre las trampas de la oración, sobre su ambigüedad e incluso sobre su miseria en cuanto gesto humano, también inapropiado para cumplir su pretensión de unirnos con Dios. Moldeado este gesto humano por la vida teologal de fe, espe-

ranza y amor, purificado y sencillo dará maduros frutos de gracia y belleza que regenera al hombre (N 2,12-13).

4. LA MEDITACIÓN. Entrar en la vida de oración es entrar en la → meditación de los misterios: “Lo primero traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida la cual debe *considerar* para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él” (S 1,13,3) Naturalmente nunca la oración es solo meditación. Es compromiso de ejercitar lo allí aprendido y recibido. La oración tiende a cambiar al hombre para la comunión con Dios, no a cambiar a Dios. Considerar, conocer, discurrir, imaginar son actos del entendimiento que ha de ser elevado por la fe para que den de sí su valor teologal. Es lo que enseña el Santo en *Subida* 2,12,3; 2,15, verdadero tratado de la meditación. Alabanza de contemplación y menosprecio de la meditación habría que titularlo. Sin embargo hay que entender que “a los principiantes son necesarias estas consideraciones y formas y modos de meditación para ir enamorando y cebando el alma por el sentido... y así le sirven de medios remotos para unirse con Dios, pero ha de ser de manera que pasen por ellos y no se estén siempre en ellos” (S 2,12,5). Esta es la sustancia del pensamiento sanjuanista. La meditación no es una forma de oración perenne, más bien es un estilo de relación de trato con Dios para siempre, pues comporta reducción de Dios imágenes y pensamientos a ideas y proyectos nuestros. Como forma de oración mental o vocal puede permanecer pero cambiando sus estilos y modos de darse pues no es medio adecuado para la unión con Dios. Su mejor servicio es

que habitúe al trato humilde con Dios, que vaya enamorando, que vaya disponiendo para la aparición de otro modo de comunicación teológica.

5. LA CONTEMPLACIÓN. Es la forma por excelencia de oración sanjuanista. Es en ella el maestro por excelencia. Ésta es la que considera realidad permanente en toda autentica oración, éste es el estilo respetuoso con el modo de darse la verdadera experiencia religiosa. Sabe que hay muchos orantes que ni sospechan que lo son y muchos que creen tener oración carecen de ella (S pról. 6), por eso, busca ante todo enseñar este modo de orar que es válido para ejercerlo sobre todas las mediaciones y bajo todas las demás formas de oración: vocal, mental, litúrgica, personal, "lectio divina", rito corporal, etc.

La oración contemplativa se compone ante todo de ejercicio de fe, esperanza y amor. Se educa con aprendizaje del recogimiento y de los actos anagógicos de la fe; se aprende y adquiere inicialmente mediante el ejercicio perseverante de la meditación. De hecho es el fruto (sobre)natural y esperado de la meditación y de cualquier otra forma inicial de oración. Es la meta y es la sabia de todos los actos religiosos. "Ya el alma en este tiempo tiene el espíritu de la meditación en sustancia y hábito. Porque es de saber que el fin de la meditación y discurso en las cosas de Dios es sacar alguna noticia y amor de Dios ... y vienen por el uso a continuarse tanto, que se hace hábito en ella... por el uso se ha hecho y vuelto en ella en hábito y sustancia de una noticia amorosa general, no distinta ni particular como antes. Por lo cual, en poniéndose en oración, ya, como quien tiene allegada

el agua, bebe sin trabajo en suavidad, sin ser necesario sacarla por los arcauces de las pesadas consideraciones y formas y figuras. De manera que, luego en poniéndose delante de Dios, se pone en acto de noticia confusa, amorosa, pacífica y sosegada, en que está el alma bebiendo sabiduría y amor y sabor" (S 2,14,2). La descripción es completa y suficiente para entender de qué habla el Santo. Aunque contemplación es una noción de tal magnitud y porte que desborda su consideración ceñida al estrecho margen de las formas de oración podemos decir que ante todo contemplación es el modo de toda gracia verdadera. Es noticia amorosa y en la noche, es decir, sin participación discursiva y sensitiva.

En el conjunto de la pedagogía sanjuanista esta gracia y la disposición necesaria para ella que a veces toma el mismo nombre ocupa el más alto rango en su escala de valores y por tanto su más alto aprecio. Funciona como el ideal que asintóticamente busca incesantemente el orante.

6. LAS SEÑALES. El inicio de esta nueva comunicación de Dios es un tópico que le ha preocupado por tres veces al menos y hasta parece por el prólogo de la *Subida* que es la razón práctica de sus libros. S 2,12-15, N 1,9-10 y LIB 3,31-67 se ocupan de esta etapa sumamente delicada y desconocida por los guías espirituales de su tiempo. No hay que repetir aquí las señales de aparición de la contemplación purgativa o de la contemplación serena: básicamente se resumen: *la primera*, no poder meditar, cesa la concentración y aparece una extraña sensación de no avanzar; *la segunda*, no encontrar gusto en las cosas de Dios, pero tampoco

en las profanas, sequedad y *la tercera* en medio de todo una fuerte solicitud por entregarse a Dios con fidelidad. Si éstas se dan juntas, el autor recomienda confiar y esperar en que Dios está al fondo de estas sensaciones. La contemplación purgativa e infusa hace su aparición. Dios prepara su morada.

La esencia está definida así: en la contemplación “de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella entender cómo es esta contemplación infusa; por cuanto es sabiduría de Dios amorosa” (N 2,5,1). “Contemplación no es otra cosa que infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios que si le dan lugar inflama al alma en espíritu de amor” (N 1,10,6). Se trata de la buena forma de oración si así se puede llamar a esta comunicación general, honda, sencilla, eficaz y pasiva. Se trata de la actuación divina de la vida teologal.

Un resumen de las prácticas recomendadas y actualizadas: “Con las varias indicaciones que da el autor, podemos sugerir algunas orientaciones prácticas para actuar esta forma de oración contemplativa a quien se encuentran en ella o en condiciones de entrar. a) Contenidos y conocimientos del misterio, asimilados por vía de lectura, reflexión, celebración, experiencias de vida. b) Una cierta madurez en el recogimiento teologal habitual, que alcance a todas las actuaciones de la existencia, y no solamente a la práctica de la oración. c) Capacidad espiritual de entrar en comunión interpersonal profunda, a niveles de actuación psíquica relativamente independientes de la imaginación. d) Contacto prolongado, mental y afectivo, con las mismas realidades vivas: Dios, Cristo, los misterios, ciertas

verdades; y no variar a cada momento, como si fueran temas de meditación. e) Gradualidad en la transición del discurso a la mirada silenciosa; incluso, abandonar del todo el discurso, ya que éste puede servir de soporte permanente a la advertencia amorosa, manteniéndolo con moderación. f) No inquietarse por los movimientos de los sentidos y de la imaginación; pero tampoco valorar la experiencia nueva según el criterio de la gratificación sensible. g) Saber esperar en la más completa gratuidad”. (F. Ruiz Salvador, *Místico y maestro*. Madrid 1986, p. 219).

Esta es la cumbre de la oración sanjuanista y es también la medida de la verdadera vida teologal. Su crecimiento en calidad se expresa en este estilo de oración que penetra todos los demás espacios de la relación religiosa. En la noche oscura la oración también sufre el mismo oscurecimiento que todos los demás elementos de la relación con Dios. La purgación a que se ve sometido el hombre llega hasta el extremo de sofocar la misma posibilidad de orar. No es tiempo ni de eso. Sólo la fuerte y silenciosa fidelidad cabe entonces. Describe así: “Ni puede levantar afecto ni mente a Dios, ni le puede rogar pareciéndole ... que ha puesto Dios una nube delante porque no pase la oración ... Y si algunas veces ruega, es tan sin fuerza y sin jugo, que le parece que ni lo oye Dios ni hace caso de ello... A la verdad no es éste tiempo de hablar con Dios, sino de poner, como dice Jeremías (Lm. 3,29), su boca en el polvo, si por ventura le viniese alguna actual esperanza, sufriendo con paciencia su purgación. Dios es el que anda aquí haciendo pasivamente la obra en el alma; por eso ella no puede nada. De donde ni

rezar ni asistir con advertencia a las cosas divinas puede, ni menos en las demás cosas y tratos temporales” (N 2,8,1).

Pasada la purificación pasiva la oración entra en un riquísimo despliegue de matices y valores. Las canciones finales del *Cántico* y la *Llama* hacen referencia a que la vida espiritual se resuelve en ejercicio de amor y las fronteras de la vida y la oración se pierden. La alabanza, el agradecimiento y la adoración componen la meta final de este proceso de disposición del hombre para orar e indican la última respuesta del hombre en estado de unión con Dios: “Los amigables regalos que el Esposo hace al alma en este estado son inestimables, y las alabanzas y requiebros de divino amor que con gran frecuencia pasan entre los dos son inefables. Ella se emplea en alabar y regociar a él; él, en engrandecer, alabar y regociar a ella” (CB 34,1).

BIBL. — F. RUIZ, *Místico y maestro*, Madrid, EDE, 1986, p. 207-232; A. RUIZ *San Juan de la Cruz, maestro de oración*, Burgos, Monte Cramelo, 1989; C. TONNELIER, *Prier 15 jours avec Jean de la Croix*, Paris, Nouvelle Cité, 1990; A. BELLENA, “Orazione e contemplazione in S. Giovanni della Croce”, en *Palestra del Clero* 70 (1991) 515-524; M. HERRAIZ, *La oración, palabra de un maestro: san Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1991, 138 p. Id. “La oración experiencia teológica”, en *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1990, 195-223. AA. VV. *Carmel* 62 (1991); E. LARKIN, “The prayer Journey of John of the Cross”, en *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, p. 705-717; S. PAYNE, “The tradition of Prayer in Teresa and John of the Cross”, en *Spiritual Tradition for the contemporary Church*, Nashville, Abingdon Press, 1990, p. 235-258; D. POIROT, “Jean de la Croix, guide pour la vie. Prière et démarche spirituelle”, en *Mystique et pédagogie spirituelle. Ignace, Thérèse, Jean de la Croix*. Colloque public du Centre Sèvres, Paris, Médiasèvres, 1992, p. 29-43.

Gabriel Castro

Ortografía sanjuanista

No pasan de un puñado las páginas autógrafas de JC llegadas hasta hoy. En comparación con santa Teresa y otros contemporáneos, puede considerarse, en este sentido, muy desafortunado. No hace al caso indagar aquí a qué se debe semejante penuria. Material tan reducido no impide estudiar sus hábitos y tendencias al escribir. Aquí no interesa el aspecto literario o estético, ni siquiera el gramatical. La indagación se limita al menos estudiado: el de su grafía-ortografía.

No es posible buscar en él la preceptiva moderna. Tampoco un rigor ni una uniformidad que le coloquen fuera de su ambiente histórico, caracterizado precisamente por un acelerado ritmo de evolución en la lengua española. La notable libertad imperante en su tiempo justifica sobradamente las fluctuaciones ortográficas fáciles de detectar en la pluma sanjuanista.

La mejor prueba de los modos entonces imperantes nos la ofrecen los apógrafos y los numerosos traslados manuscritos de sus escritos e incluso en las primeras ediciones. Hasta los amanuenses que se esfuerzan por extremar la fidelidad al texto se desentenden de la ortografía. Cada uno copia tan libremente como compone sus propios escritos. Comparando los apógrafos y copias realizadas a partir de los autógrafos de JC se comprueba, sin género de duda, que la mayor exactitud en la transmisión del texto no está en relación con una mayor fidelidad a la ortografía de los originales.

La penuria de autógrafos ha influido inconscientemente en la creencia generalizada de que no existe base sufi-

ciente para un estudio aceptable de la ortografía sanjuanista. No puede ser, evidentemente, exhaustivo, pero sí ofrecer pautas interesantes para su comparación con otros autores de la época y para las investigaciones lingüísticas. Puede abrir incluso pautas y criterios para una edición crítica.

Rehacer la clave ortográfica de JC a base de las exiguas páginas salvadas de la avaricia del tiempo y de elementos destructores exige un proceso largo y fatigoso. Impone un análisis minucioso de todos los autógrafos conocidos, examinándolos letra a letra y palabra por palabra. Sintetizaremos los resultados obtenidos, apuntado sólo las imprescindibles constataciones para orientación del lector.

Piezas autógrafas

Un primer dato a tener en cuenta es que casi todos los autógrafos conocidos actualmente proceden o tienen su origen en la misma región donde compuso la mayor parte de sus obras, es decir, Andalucía. Son además textos correspondientes a un arco de tiempo relativamente breve y, por ello, próximos entre sí cronológicamente. Nada tan razonable como suponer uniformidad de criterios en la escritura, sin excluir posible evolución e incluso cambios voluntarios o involuntarios. La escritura en Andalucía, con fonética y ortografía tan diferente de la castellana originaria de JC, ha podido influir en algunos de los fenómenos ortográficos de su pluma, pero queda al margen de estas consideraciones. Son siempre difíciles de establecer las relaciones entre fonemas y grafemas incluso no sólo en la misma región sino también en el mismo autor.

El campo de exploración se reduce a la serie de piezas autógrafas, desiguales en la extensión y en el contenido, lo que ha de tenerse en cuenta para lo que aquí interesa. No descendemos a minuciosas descripciones de cada pieza, remitiendo para detalles esenciales de fácil verificación a la entrada → autógrafos y a la → bibliografía al final de ésta.

Las páginas autógrafas conocidas de JC pueden agruparse en varias secciones de índole notablemente diferente: una serie de 14 cartas (*Ct*); otra de 4 documentos oficiales (*Dc*); 22 páginas pertenecientes al escrito conocido como *Dichos de luz y amor* (abreviado, *Avisos= Av*); una serie de correcciones y apostillas al manuscrito del *Cántico espiritual* conservado en Sanlúcar de Barrameda (*S/S**); y copia de un fragmento (unas 24 páginas) de la autobiografía de Catalina de Jesús (*Bg*), conservada en el Carmelo de Begoña (Bilbao)

Dichos de luz y amor (Av =Avisos)

Es el autógrafo más extenso e importante de JC. Se cree escrito entre 1578 y 1580. Se guarda en la Iglesia de Santa María la Mayor de Andujar (Jaén). Está mutilado al principio y al fin, y está formado por un cuadernillo de 12 ff. (24 p.) en 8°. Contiene una serie de 78/79 avisos espirituales. El título que figura habitualmente en las ediciones modernas se toma de una copia manuscrita que se conserva en el Archivo Silveriano de Burgos (119/A). De la misma se toma también la primera página, o prólogo de las ediciones, ausente en el autógrafo. Éste ha sido reproducido mecánicamente en varias ocasiones y por diversos autores (cf. bibl. final).

Cartas (= Ct)

Van numerada por el orden cronológico de su escritura. De las que ha desaparecido el original, existe una o varias reproducciones modernas por medios mecánicos, además de la transcripción en diversas ediciones.

– Ct 1. Fechada en marzo 1582, está escrita en Los Mártires de Granada algunos meses después de llegado allí el Santo. Dirigida a una hija espiritual suya que probablemente hay que identificar con María de Soto, beata de Baeza. El autógrafo se conserva actualmente en el convento de las MM. Carmelitas Descalzas de Gmunden (Austria). El historial y la descripción minuciosa pueden verse en la revista *EphCarm* 11 (1966) 491-506. Reproducción fotográfica entre p. 504-505.

– Ct. 2. Escrita en Sevilla y dirigida a la M. Ana de san Alberto (en Caravaca), está fechada en junio de 1586. Se conservó el autógrafo, en posesión de la marquesa de Reinosa (Madrid) hasta el 1936. No se ha vuelto a saber nada desde entonces. Podemos estudiarla a base de la fotocopia publicada por el P. Silverio, en tamaño reducido (BMC 13 apéndices), quien da una detallada descripción de la misma (ib. p. 256-256, not.) seguida muy de cerca por los editores posteriores. Pese a la reducción del formato la foto es de suficiente garantía para el estudio ortográfico.

– Ct 3. Escrita en Granada el 8 de febrero de 1588 y dirigida a la M. Leonor Bautista de Beas; se conservó el autógrafo hasta 1936 en el convento de las MM. Carmelitas de Barcelona. Posteriormente no se ha vuelto a saber nada de él. Queda, como base de estudio, la

reproducción fotográfica en el P. Gerardo (p. 48-49), bastante clara aunque imperfecta y en formato reducido, ya que el original era de 310 x 230

– Ct. 4. Está fechada en Segovia el 9 de noviembre 1588 y dirigida al P. Ambrosio Mariano. El autógrafo se guarda en el convento de las MM. Carmelitas Descalzas de Ávila (san José). Aunque no muy lograda, puede servir para el estudio la reproducción fotográfica del P. Gerardo (p. 50-52).

– Ct 5. Escrita en Segovia el 28 de enero de 1589 y dirigida a doña Ana de Pedraza, perteneció a las Carmelitas Descalzas de Turín, pasando luego a las los Descalzos de Conseca (Milán). Bastante deteriorado el autógrafo, cuando lo fotocopió el P. Gerardo (p. 54-57) ha sido restaurado por el Instituto de Patología del Libro de Roma en 1962.

– Ct. 6. Escrita en Segovia a primeros de 1589, a destinatario desconocido (probablemente a M. Ana de la Cruz), ha corrido un periplo histórico muy accidentado, hasta que ha vuelto a las MM. Carmelitas del convento de la Imagen en Alcalá de Henares. Se halla en estado lacunoso y no ha tenido la suerte de ser reproducida convenientemente, ya que la edición litográfica de Vicente de la Fuente (Madrid 1883) y la reproducción en ella basada que apareció en el *MteCar* 19 (1916) 367-370 son insuficientes para su estudio. Hay que acudir directamente al original de 295x195 mm.

– Ct. 7. Escrita también en Segovia, con fecha del 7 de junio de 1589, y dirigida probablemente a la M. María de Jesús, en Córdoba, se conserva en las MM. Carmelitas Descalzas de Bruselas (Carmel Royal). Ofrece buena reproduc-

ción fotográfica, Silverio, (BMC 14, apéndices) aunque reducido el formato.

– Ct. 8. Escrita también en Segovia, el 18 de julio de 1589, y dirigida a la misma destinataria que la anterior, se conserva actualmente en el convento de Carmelitas Descalzas de Córdoba. Reproducida en Gerardo (p. 59-60).

– Ct. 9. Carta dirigida, con fecha 12 de octubre de 1589, desde Segovia a Granada a Juana de Pedraza. El autógrafo, un tanto deteriorado, lo guardan las MM. Carmelitas Descalzas de Valladolid. Una mano extraña (ciertamente antigua) escribió al margen en dirección vertical respecto a la escritura del santo: «carta original de nro. sto. P.e fray Juan de la +». Al deteriorarse el texto se han recompuesto dos líneas con letras arregladas y que no responden al verdadero autógrafo. Así, lín. 14 y 43 y 50. Incluso se introducen formas ortográficas extrañas al Santo, como «potencias» (lín. 43). La reproduce Gerardo (p. 66-70).

– Ct. 10. Carta sin fecha ni destinatario. Suele colocarse entre 1589 y 1590, y se considera destinada a “una persona que padecía escrúpulos”. El autógrafo se conserva en el archivo de las MM. Carmelitas Descalzas de Santa Ana (calle Aranaz) de Madrid, con el n. 9. Reproducción bastante deficiente en Gerardo (p. 74-76), y según formato original, en Silverio (BMC 13, apéndice).

– Ct. 11. Dirigida desde Madrid a la Priora de Córdoba el 20 de junio de 1590, se conserva todavía en el mismo convento de destino. También existe doble reproducción: reducida y poco exacta en Gerardo (p. 62-64), excelente y al natural en Silverio (BMC 13, apéndice).

– Ct. 12. Carta escrita entre junio-julio de 1591 en Segovia y dirigida a I. M. María de la Encarnación, priora de Segovia. El autógrafo en buen estado de conservación en las Carmelitas Descalzas de Antignano (cerca de Livorno, Italia). La dio a conocer Tomás Álvarez en *Ephemerides Carmeliticae* 24 (1973) 402-411, con transcripción en p. 412-413, y reproducción fotográfica entre p. 430-431 (por equivocación tipográfica, fuera de lugar). Ha sido restaurado el autógrafo por el citado Instituto de Roma en 1973.

– Ct. 13. Se trata de un fragmento de un billete espiritual que se conserva actualmente en las Carmelitas Descalzas de Nápoles (ahora via Arco-Mirelli), Escrita en La Peñuela, lleva fecha del 22 de agosto de 1591 y va dirigida, a lo que parece, a una de las hermanas Soto, Ana o María.

– Ct. 14. Es la última carta del Santo llegada hasta nosotros. Está escrita en La Peñuela el 21 de septiembre de 1591 y dirigida a Dña. Ana del Mercado y Peñalosa, residente entonces en Segovia. Se conserva en las MM. Carmelitas de Salamanca. Reproducción reducida en Gerardo (p. 72); en tamaño natural en Baruzi (*Aphorismes* p. XXIV). Se ha perdido algún renglón al acomodarla a un relicario. En su restauración moderna se ha podido rehacer parte del texto autógrafo mutilado, antes desconocido por la razón indicada.

Podría añadirse a esta lista otra carta autógrafa en lamentable estado de conservación en un pequeño reliquiario ovalado propiedad del convento de las MM. Carmelitas Descalzas de Sanlúcar la Mayor (Sevilla). Los deterioros sufridos al querer acomodarla al relicario

impiden su exacta interpretación ortográfica si bien la lectura del texto puede suplirse en parte por copias antiguas, como la existente en Montserrat (cf. Lucinio, 6ª ed. p. 380-381). No ha sido posible aprovechar aquí su auténtica escritura al no existir reproducción alguna fotográfica o mecánica. Se sabe que está escrita en Madrid en el mes de julio, probablemente de 1590.

Documentos oficiales (=Dc)

En el desempeño de su oficio de superior local, vicario provincial o miembro de la Consulta, JC extendió bastantes documentos de índole oficial, además de firmar en actas de profesiones y en otros libros conventuales. La mayoría de los documentos procedentes de sus cargos están extendidos por su secretario de turno, y firmados por él; algunos están escritos integralmente de su puño y letra. Tales los siguientes:

– Dc. 1. Se trata de la facultad concedida a las MM. Carmelitas Descalzas de Sevilla para hacer contratos sobre legítimas y bienes. Fechado en Granada el 15 de diciembre de 1585. Se conserva el autógrafo en el Archivo de Protocolos de Sevilla, donde lo hemos consultado personalmente, aunque se reprodujo, con bastante deficiencia, en el *Boletín Carmelitano* (San Fernando Cádiz) en su n. 22 del 15 de abril de 1929, p. 10. Lo editó en forma modernizada el P. Silverio, BMC 13, p. 298. Está registrado en la notaría de D. Alonso Cívico.

– Dc. 2. Acta de profesión de María de san Alberto en las Carmelitas Descalzas de Granada, escrita toda ella, incluida la fórmula (pero exceptuando las firmas) de puño y letra del Santo. Se

halla en el *Libro de profesiones* de dicha comunidad granadina. Hace el n. 8 y ocupa el f. 8^r.

– Dc. 3 Acta de profesión de la hermana Ana de Jesús, en el mismo Carmelo de Granada, con fecha 19 de marzo de 1586. Se guarda en el mismo convento y en idéntico lugar que la anterior (n. 9, f. 9^r).

– Dc. 4 Licencia para la profesión de Isabel de santa Febronia (Freile) en el convento de las Descalzas de Sevilla, donde se guarda actualmente el autógrafo. Está expedida en Granada con fecha 29 de marzo de 1586. Existe reproducción en Gerardo (p. 82).

– Dc. 5. Curioso texto con el recibo de unos objetos de sacristía, extendido por el Santo en Segovia el 14 de diciembre de 1588. Conservan el autógrafo los sucesores de la familia Peñalosa y se reprodujo en fotocopia en el *Mensajero de santa Teresa y san Juan de la Cruz*, n. 11, 7 (1929-30) p. 353. Es suficiente para el estudio ortográfico.

En los libros conventuales de Beas se conservan varias anotaciones autógrafas de JC, como en la profesión n.º. 15 (cf. *MteCar* 72 (1964) p. 464, not. 45); pero son de poca extensión y no aportan datos especiales. Por desgracia, algunos otros documentos similares que llegaron hasta tiempos relativamente modernos han desaparecido o se han extraviado. A los mencionados, hay que añadir el guardado en Sevilla hasta la edición del P. Silverio (BMC 13, 299) y actualmente sin paradero. Lo mismo ha sucedido con el que se guardaba en 1936 en las MM. Carmelitas Descalzas de Barcelona (p. 303-304). Dado que en las ediciones se ha modernizado la ortografía no sirven para este estudio.

De índole muy diferente son otros dos escritos autógrafos de JC dignos de mencionarse aquí:

– El de escritura corriente, como las piezas anteriores es el conocido modernamente como *Autógrafo de Begoña (Bg)*. Se trata de un largo fragmento (cap. 7-9) de la autobiografía de la carmelita de Beas Catalina de Jesús, copiado personalmente por JC y conservado actualmente en el convento carmelitano de Begoña (Bilbao). En la edición del P. Eduardo de santa Teresa la reproducción del autógrafo ocupa las páginas pares (24-28). El hecho de ser copia de otro escrito aminora el interés de este autógrafo, ya que JC pudo copiar al dictado o ser contaminado por el original que reproducía.

– Más que de un escrito autógrafo hay que hablar de notas autógrafas al referirse al manuscrito del *Cántico Espiritual* conservado en las Carmelitas descalzas de Sanlúcar de Barrameda (S/S*). La elegante copia fue corregida y anotada en los márgenes y entre líneas por JC, que escribió además de su puño y letra esta advertencia en la portada del traslado: “Este es el borrador de que ya se sacó en limpio. Fray Juan de la +”. También ha sido reproducido mecánicamente en dos ocasiones. Aunque estas correcciones y anotaciones tienen extraordinario interés para la crítica textual, son de menor utilidad para nuestro caso, dados los condicionamientos de espacio, condiciones en que se colocan en las páginas y las mutilaciones de las mismas a la hora de encuadernar el ejemplar. Aclaran, sin embargo, no pocos casos de fluctuaciones ortográficas.

Pese a su reducida dimensión, estas páginas permiten determinar con

suficiente exactitud un elevado coeficiente de normas ortográficas familiares a la pluma sanjuanista. Carecen de interés práctico para lo aquí intentado las numerosas firmas autógrafas puestas al fin de los documentos que refrendó el Santo con motivo de sus cargos y oficios. Desdichadamente son muchas las que la falsa piedad ha hecho desaparecer por vía de la tijera.

Normas seguidas por JC

En medio de la anarquía ortográfica del siglo XVI, resulta factible distinguir con claridad entre las plumas cultas y las iletradas. Basta comparar los apógrafos de los escritos sanjuanistas para darse cuenta de la distancia ortográfica que los separa. Dejando a un lado la caligrafía, ya bastante elocuente por sí misma, se advierte, apenas leídas unas líneas, que la formación de los respectivos copistas era muy diversa. Las diferencias ortográficas no afectan únicamente a la categoría intelectual de los escritores, alcanzan también a los preceptistas de la época. No por nada se ha dicho que los siglos XVI y XVII constituyen el periodo de confusión ortográfica de la lengua castellana.

JC es de los que escriben *calamo currente*, pero posee una formación gramatical y retórica que le permite mantenerse a un nivel relativamente elevado si le colocamos en un diagrama ortográfico partiendo de la regularidad y de la modernidad. Encontramos irregularidades y fluctuaciones para nosotros incomprensibles, pero en menor grado que en otros contemporáneos. Sus autógrafos registran arcaísmos ya casi totalmente superados en su tiempo, pero obedecen casi siempre a necesi-

dades de expresión técnica. Existen hasta errores en que incurrió sin advertirlo. Hasta parece que no llegó a superar nunca ciertas dificultades de transliteración (como en la palabra *concupiscencia*), acaso por influencia fonética ambiental.

En contrapartida, sorprende con un número notablemente alto de normas fijas en el uso de letras muy fluctuantes en su época. Sus autógrafos presentan el dato curioso de escribir invariablemente ciertas palabras en cuya composición entran letras sujetas a fluctuación en su misma pluma. En el primer caso estamos ante reglas o normas fijas de su ortografía (aunque quepa alguna excepción); en el segundo, ante palabras y desinencias fijas o seguras, dentro de la alternancia general. En ambos casos la norma ortográfica del Santo coincide unas veces con la establecida en la preceptiva moderna y en otras se aparta de ella.

Comparando los autógrafos sanjuanistas con la escritura moderna advertimos inmediatamente no sólo numerosas diferencias, sino también irregularidad o fluctuación en su escritura. Lo propio sucede con las copias más antiguas de sus obras. Un examen detenido de las piezas autógrafas permite fijar con suficiente garantía ciertas normas mantenidas con regularidad frente al uso más arbitrario de las copias y de otros escritores contemporáneos. Se trata de ciertas reglas seguidas con notable uniformidad en la ortografía sanjuanista.

Dejando a un lado lo relativo a la puntuación, acentuación, abreviaturas y signos auxiliares de la escritura, las normas fijas de esta ortografía pueden agruparse en dos apartados fundamen-

tales: reglas constantes en el uso de letras fluctuantes en su época y en los traslados de sus escritos y lemas o formas gramaticales escritas normalmente de manera uniforme.

A. *Reglas fijas en letras fluctuantes en su época y en los mss.*

No entran en consideración más que las letras con representación en los autógrafos. Prescindimos también del problema de mayúsculas y minúsculas, al que aludiremos brevemente más adelante. La aparentemente reducida normativa no debe desorientar. El cuadro de las letras fluctuantes es en sí reducido; en cambio, su densidad o frecuencia en cualquier escrito es muy vasta. En los autógrafos sanjuanistas merecen relieve éstas:

– *Grupo: b, u, v*

El intercambio o trastrueque entre estas tres letras representa uno de los mayores índices de diferencias con respecto a la ortografía actual. JC resulta mucho más regular y ordenado que los mss. de sus obras y la mayoría de los contemporáneos. Si prescindimos de alguna palabra o forma gramatical (de las que trataremos luego) que puede representar excepción muy singular, el resultado a que nos conduce el examen de los autógrafos sanjuanistas se expresa así:

a) JC no usa la *v* intermedia o intervocálica. La excluye siempre en medio de palabra, tenga el valor que tenga: de consonante o sonido de vocal. La única excepción lo es sólo aparentemente, ya que se debe a la forzada separación de la palabra en dos partes al final de renglón: *toda vía*, resultando inicial la *v* (Av 14, 11; 20, 16 y Ct 12, 15). Es tanto más

reveladora y sintomática esta regla ya que se repite en casos muy frecuentes: 8 casos, al menos, del verbo *volver*; 6 del *vivir*, 12 del *olvidar*, etc. La única excepción pudiera ser *olvidó* (= *olvida Av 22, 15-16*). Pero tiene perfecta explicación aún en este caso; se trata de una palabra dividida al fin de renglón, sin el guión de la separación debida. Comienza nueva línea precisamente con *vida*.

b) Consecuencia de esa norma es la de escribir con *u*, y no con *v*, la sílaba final del imperfecto de indicativo, v. gr. *yua*, *yan*, *deseaua*, *faltaua*. También aquí la única excepción es aparente y no real. Se trata de *yva*; pero es en un arreglo hecho por el Santo sobre *iría* en *S** (66, 2).

c) JC nunca repite en la misma palabra dos veces la *b* ni la *v*, aunque existan en la radical latina. Escribe: *baruero*, *boua* (= *boba*), *biue*, *viuiendo*, *beuio* (de beber), *bouerías* (*Ct 12, 15*), mientras la misma palabra latina la pone con toda intención y rigor con dos *b-b*, corrigiendo la *v* inicial que trazó el copista de *S* en *vibes*, restituyendo el Santo *bibes*.

d) Repite sólo la *u*, sea alternada, (v. gr. *uiuos*), sea seguida (*estuuo*), probablemente para evitar el uso de la *v* intermedia (*estuuiera Ct 12, 9*).

Además de estas reglas fijadas podemos determinar un buen número de palabras y formas gramaticales usadas con uniformidad en los autógrafos sanjuanistas, según se dice más adelante.

– Grupo: *c, c, z*

Frente al empleo tan inconstante y arbitrario de estas letras - interdental, sordas y sonoras - en los mss. sanjua-

nistas y en los escritores del siglo XVI, JC observa unas normas sorprendentemente regulares. Pueden reducirse a las siguientes:

a) Escribe *c* (y no *ç* ni *z*) antes de las vocales *e, i*, cualquiera que sea su sonido y colocación. Los casos registrados con absoluta normalidad suman centenares. Apenas puede considerarse como excepción el *hiçe* de *Bg (28, 8)* por razón de su entidad y además por tratarse de copia de otro escrito, aunque se trate de un autógrafo. La verdadera excepción la constituye el fenómeno inexplicable de la *Ct. 6*. En ella hay varias palabras que se mantienen fieles a la norma seguida inviolablemente en todos los demás autógrafos: necesario lin. 18, acerca, 21, discreción, 23, aborrecimiento, 23. Pero en la misma carta usa también la *ç* en lugar de la *c* y de la *z* (incluso en algunas de las palabras escritas con también con *c* sencilla: *aborreçe*, *mortificaçión*, *cansañcio*, *preçiosa*). No es fácil explicar esta ruptura de la norma seguida habitualmente. Acaso tenga algo que ver el mal estado del original y las defectuosas reproducciones del mismo por Vicente de la Fuente y Gerardo.

b) JC escribe cedilla (*ç*) regularmente antes de *a, o* y *u* (con equivalencia de *x, z*). Los rarísimos casos, frente a una repetición nutridísima, parecen descuidos u olvido (cosa frecuente en la época) del rasgo de la cedilla. Sólo hemos localizado estas dos transliteraciones, que confirman la regla: *reçulen* (*Av. 34, 13* por *relucen*) y *dulçura* (*Av. 24, 10*).

c) En los autógrafos sanjuanistas la *z* se usa únicamente al fin de palabra (en los casos que la llevan hoy, salva la excepción por influjo andaluz de *gonçales Dc. 3, 7*) y al final de sílaba seguida

de consonante, generalmente *c* (como en *nazca*, *mezcla*). No se registran excepciones a esta regla, pese a la extraordinaria frecuencia del uso. Es norma bastante generalizada en el siglo XVI, y la siguen con sustancial uniformidad los apógrafos del *Cántico*.

– Grupo: *c / q*

El uso de estas letras en JC es, en general, coincidente con el actual, fuera de los casos señalados adelante entre las fluctuaciones. En él, en los mss. de sus obras y entre sus coetáneos vacilaba el empleo de ambas letras antes de *u*, es decir, en el primitivo sonido velar de la *c*, seguida de fricativa labial. JC puede contarse entre los que mantienen la norma etimológica o culta, escribiendo *q* por *c*, tanto si mantiene el sonido de *u* (= *qual*, *qualesquier*, *quanto*, *quando*, *quatro*) como si es sorda (= *quinto*). Por semejanza fonética escribe indistintamente: *cuenta* (2 veces), *acuenta yenquenta*, *aquenta* (una vez cada caso).

– Grupo: *f > h' > h*

a) JC se muestra bastante indeciso en la escritura de la *h*, incluso cuando su presencia en la raíz latina podía servirle como norma etimológica. En sus autógrafos nos encontramos, por ejemplo, con *erencia*, *verfano*, *auer*, este verbo en todos sus tiempos y formas.

b) Es constante y uniforme en el uso de la *h* proveniente de la *f* etimológica a través de la *h* aspirada (= *f > h > h*). Por ello escribe correctamente *hacer* (en todos los modos, tiempos y personas con la excepción de *fecho*, (Dc 1, 8), explicable por el tenor típico de los documentos, *huir*, etc. Mantiene curiosamente la *h* en *herrar* y *hierre* (de

error) probablemente por asonancia con “herrar / hierro”.

– Grupo: *g, j, x*

Esta terna de consonantes, perdiendo poco a poco su carácter prepalatal, sirvió de punto clave en la evolución fonética del atlas lingüístico español. Con las alternativas *b, u, v / c, ç, z* dan el mayor coeficiente de fluctuaciones e irregularidades ortográficas en la época del Santo y en los mss. de sus obras. También en este caso JC se atiene a normas prácticamente fijas, a saber:

a) En los autógrafos sanjuanistas nunca se usa la *g* si no es antes de *e* y de *i*. No hemos advertido excepciones.

b) Es constante y uniforme el uso de la *j* antes de las restantes vocales. La única excepción *gusticia* (Av 26, 24) es desliz manifiesto, frente al módulo fijo mantenido en esa palabra. Dos líneas antes aparece en la forma *justicia*.

c) La *x* es de uso excepcional en las páginas autógrafas. Aparece regularmente sólo en la palabra *exercicio / exercitar*, registrada, por lo menos, cinco veces, y en *perplexidades* (Ct 12, 6). Es también regular la *x* etimológica seguida de consonante, como *excelencia*, *exceso*, etc.

Dos curiosas excepciones se alejan de estas normas. Escribe: *moxca* (Av 12, 16) y *floxax* (Av 26, 13). La primera es un arcaísmo corriente todavía en pleno siglo XVI; la segunda puede significar un residuo de la forma fluctuante o también influjo ambiental de Andalucía, donde abundaba el fenómeno.

– Grupo: *i / y*

JC es uno de tantos indecisos en el uso intercambiable de ambas letras, sin

atenerse al sonido de vocales, semivocales o consonantes presenta, sin embargo, ciertas normas fijas en su escritura:

a) La *i* inicial, mayúscula de nombres propios, la escribe siempre como *Y*. Tenemos: *Ynes*, *Ysabel* (4 veces), *Ysaac* (pero la abreviatura *isa.* = isaías, S* 162, 3).

b) La *y* final aparece sólo en monosílabos, a la moderna, v. gr.: *doy*, *voy*, etc. En consonancia con esa regla escribe siempre *ay/hay*, tanto en el adverbio (= *ahí*), como en el verbo (= *hay*).

c) También escribe correctamente, en consonancia con las normas actuales, y en lugar de *i*, en medio de palabra, siempre que es semi-vocal o aconsonantada. Por ejemplo: *mayor*, *suyo* (en todas las formas).

En los demás casos fluctuantes en su tiempo, el Santo se muestra inseguro e inconstante, pero ciertas palabras que las escribe siempre de la misma manera. Los mejores traslados de sus obras concuerdan sustancialmente con el uso sanjuanista de la primera regla.

– Grupo: *s / ss*

Asentado definitivamente en el siglo XVI el superlativo *-issimo*, el Santo lo usa constantemente con la ortografía latina de la *ss* doble. No la frecuente en otros casos.

B. *Vocablos y formas gramaticales de uso regular*

Según los criterios anteriormente propuestos deben considerarse normas constantes de la escritura sanjuanista las palabras y formas gramaticales escritas constantemente de la misma manera, tanto si recurren en ellas gru-

pos ortográficos fluctuantes (como en el caso de las letras *b*, *u*, *v*) como si se trata de términos que no caen en la normativa anterior.

Para que podamos contar con reglas fijas es necesario que cada una de los casos registrados tenga relativa frecuencia. Cuanto mayor es el coeficiente, más segura es la norma ortográfica. Requisito mínimo es que se repita de idéntica forma tres veces por lo menos y no haya excepción alguna. Se anota algún caso de menor frecuencia, pero no con valor de regla fija, a lo sumo, de probabilidad.

En sentido inverso cabe aceptar como ortografía seguramente sanjuanista, aunque no se llegue a la presencia señalada en los autógrafos, la escritura reclamada por la versificación y registrada como segura en la reconstrucción textual a base de los mejores mss. Tal es el caso de las formas contractas *fuerdes*, *vierdes*, *tenellos*, etc. No existe autógrafo alguno poético; sólo correcciones autógrafas en sus poesías.

En los lemas que siguen se indica la estadística correspondiente, sin señalar en cada caso su localización, si no es en caso dudoso o que lo exija algún otro motivo. No debe olvidarse lo dicho del autógrafo Bg, que ofrece algunas irregularidades, como *ymagen* (8 casos).

a) *Transliteraciones habituales o constantes*

– *cibdad*, según el uso más corriente en su tiempo, en lugar del moderno *ciudad* (Ct 2,13. 22; Dc 1,11; Dc 6,22).

– *cuydado(s)*, con una presencia bien nutrida de 18 casos en ambos géne-

- ros y números, y sin ninguna excepción.
- *escura/o*, preferido en cuatro casos (con *escuras* y *escurece*) al moderno oscuro.
 - *freyles*, así en otras cuatro ocasiones, sin representación de frailes, quizás como plural de *fray* normalmente, especialmente en la cartas.
 - *monesterio*, presente tres casos, frente a un *monasterio*, menos seguro por su lugar *Bg* (48,2).
 - *quiriendo*, repetido invariablemente en cinco ocasiones (*Av* 60, 8; *Ct* 15, 15, 23, 24, 28).
 - *priesa*, está representado por los menos en tres casos, prescindiendo de *Bg* (*Ct* 2, 4 y 10; *Ct* 13, 18; *Bg* 30, 6).
 - *recebir*, usado así uniformemente en el infinitivo, en perfecto de indicativo y en el las demás formas verbales que carecen de la *i* en la segunda y tercera sílaba, como en *recibiendo* = *Ct* 11, 33 etc.
 - *reynar* / *reyno* tres casos entre ambas formas, *pero* sin excepción alguna. (*Av* 12, 3 y 38, 13; *S* I*, 225, 2-3); también *rey* en (*Bg* 46, 18).
 - *tiniendose*, que aparece en dos casos (además de una presencia en *Bg*), a saber: *Av* 10, 15; *Ct* 9,27); que tiene apariencias de forma fija del gerundio tener.
 - *yglesia*, que aparece así invariablemente en cinco ocasiones y sin ninguna excepción (*Ct* 2, 17 y 22; *Ct* 9, 49; *Bg* 28, 20 y 34, 16).
 - *yr* presenta 13 casos en diversos modos y tiempos, con la única excepción de *ido* (*S* II*, 71, 1) y que es fácil explicar por tratarse de corrección de la escritura precedente. También se da en *Bg* (44, 19, etc.).
- b) *Otras formas ortográficas de uso constante*
- *aduerso*, con dos casos, uno singular y otro plural (*Av* 32, 4; 36, 2) a los que pueden añadirse el dudoso de *Ct* 24, 8.
 - *aduerteneia*, representada en cuatro casos (*Av* 18, 20 y 26; *Ct* 10, 15 y 20).
 - *ay* (= ahí), aparece así en las ocho ocasiones en que se usa como adverbio y a las que se deben añadir las formas del verbo *haber*. Sin excepciones en ambos casos.
 - *aura* registrado en 25 casos, y sin excepción alguna, tanto para el adverbio como para la conjunción adversativa. Sólo encontramos un *ahora* interlineal (*Av* 42, 6-7); en otro lugar aparece *haora* (*Ct* 9, 26); *hora*, nombre sustantivo, registra dos casos con *h*, a la moderna, y ninguno sin ella.
 - *aliuiar* / *aliuio*, cuentan entre ambas formas 3 casos sin excepción alguna advertida (*Av* 2, 19 y 23; *Ct* 4, 24).
 - *aprouechar*, siguiendo la norma de evitar la *v* intermedia, se presenta así en 8 casos correspondientes a diversos modos, tiempos y personas.
 - *atreuer* / *atreue* dan juntos cuatro casos idénticos al anterior (*Av* 40, 7; *Ct* 13, 20). A estas formas hay que reducir otras muchas por analogía, aunque no tengan suficiente representación estadística.
 - *auer*, tiene una presencia insistente. Al menos en 54 ocasiones se escribe así (sin *h* y con *u*) en diversos modos

- y tiempos. La casuística puede reducirse a los siguientes apartados:
- Salvo en dos casos (*Av* 40, 19; *Ct* 3, 14), escribe siempre sin *h*. En uno de ellos es del verbo *tener*, no del auxiliar *haber*, en el otro está separado del participio por una palabra intermedia.
 - Todas las formas que modernamente llevan *b* se escriben con *u*, incluso el futuro *auré*, *aurá*. Son 20 casos sin excepción alguna.
 - El subjuntivo presente se escribe siempre igual, con la *y* final; el pretérito imperfecto y el futuro imperfecto comienzan invariablemente con *v* aunque siga la *u*. Son claros estos tres casos: *Av* 10, 21; *Ct* 9, 60-61; *Ct* 10, 28.
 - Teniendo en cuenta la notable frecuencia de este auxiliar, resulta de grande interés poder reducir a reglas tan fijas y seguras su uso ortográfico, que carece de identidad en la mayoría de los mss.
- *breue / edad*, con 6 casos en consonancia con la norma de omitir la *v* intermedia. Lógicamente siguen idéntica ortografía las formas derivadas (*Ct* 5, 47; *Ct* 10, 11 y 34; *Ct* 13, 9-10, 28 y 47).
 - *conserue*, recurre en un mínimo de tres casos en singular y plural, y en consonancia con la misma norma (*Ct* 8, 12; *Ct* 10, 48; *Ct* 24, 25).
 - *conuenir*, presenta 13 casos en todos los modos y tiempos (incluido *conueniente*) en confirmación de la citada norma de los casos anteriores.
 - *conuento*, que con *conuentuales*, aporta otros 9 casos a la norma que elimina la *v* intermedia.
 - *Córdoua*, como nombre propio, aparece así en 6 casos (*Ct* 2, 3, 4, 11 y 15; *Ct* 12, en el sobrescrito).
 - *deuer*, presenta una estadística de cuatro presencias en el indicativo y una en el pasado con *deuieron*. Pudiera añadirse otros dudosos (*Ct* 24, 5 *Ct* 2, 6; *Ct* 8, 29; *Ct* 9, 55; *Ct* 10, 25).
 - *deleytes*, aparece así en tres casos al menos (*Ct* 6, 29; 8, 13; 11, 22).
 - *diuino / dad*, según la norma corriente recurre en 6 casos (más otro (en la *Ct* 24, 11) y sin excepción alguna (*Av* 14, 6; 20, 3; 42, 13; 44, 12; *S** 119, 4; 225, 15).
 - *enbiar*, dentro de la fluctuación del grupo *m / n p*, parece ser que en esta palabra se prefiere la *n*, aunque no hay suficiente estadística si eliminamos *Bg* que aporta 11 casos explícitos. Claro en *Ct* 12, 4.
 - *estraño*, aparece como forma invariable al menos en cuatro casos, lo que es suficiente para retenerlo como segura, al no hallar excepción.
 - *frayle(s)*, sin diferencia contraria presenta 6 casos manifiestos (*Ct* 5, 12; *Ct* 5, 30 y 31; *Dc* 4, 3, con el *freyla* de *Dc* 3, 10 y en *Bg* 44, 11).
 - *leuantar*, como era de esperar, por la regla conocida, aparece invariable en los nueve casos en que se usa este verbo en diversos modos y tiempos.
 - *lleuar*, con idéntica representación que el anterior y en consonancia con la misma norma.
 - *marauilla*, tiene insuficiente representación (con solos dos casos *Ct* 9, 13; *Ct* 13, 5) pero la analogía con la norma de evitar la *v* intermedia ofrece base segura para darla por forma

- constante. Cabe añadir la confirmación de *Bg*, de manera particular por el caso de p. 36, 3.
- *mouer*, ofrece 8 casos, sumado a *mouimientos* (*Ct* 8, 9), repartidos entre los tiempos regulares e irregulares.
 - *nouicio*, con sus tres presencias (*Ct* 4, 19 y 22-23; *Ct* 7, 6-7); la norma de la *u* por la *v* intermedia queda garantizada como forma segura.
 - *nueuo*, resulta igualmente cierta por la misma norma y al menos tres presencias explícitas (*Av* 44, 6; *Ct* 4, 30; *Ct* 7, 28).
 - *perseuerar*, apenas dos casos explícitos, pero la regularidad de la norma repetida permite considerarla forma cierta (*Av* 20, 11 y 44, 13).
 - *proprio / edad*, con 10 casos (incluidos 3 de *S**) y sin ninguna excepción resulta segura frente a la fluctuación observada en los mss.
 - *prouincial*, arroja una estadística de 7 casos en singular (*Ct* 4, 9; *Dc* 4, 2; *Dc* 4, 15; *Dc* 1, 5; *Dc* 2, 4; *Dc* 3, 6).
 - *perfección*, con 8 casos, incluyendo *imperfecciones* (*Ct* 9, 31) está bien documentada como forma fija que elimina sistemáticamente la asimilación de *ct* en *cc*, y que, por analogía, debe extenderse a las demás palabras de idéntica terminación, al menos como fluctuación. Escribe, en cambio, *perficionar* (*Av* 78, 15)
 - *respecto*, recurre en 5 ocasiones: cuatro corresponden al sustantivo *respeto* y una al adverbio *respecto de* (*Av* 18, 20; 34, 1; *Ct* 4, 27; *Ct* 11, 29; *Ct* 10, 31).
 - *segouia*, con minúscula y *u* intermedia aparece explícitamente en dos casos (*Ct* 24, 15 dudosa, según lo dicho, y *Dc* 7, 2). En la mayoría de las cartas autógrafas la abreviatura suprime la sílaba final, pero dada la consonancia con la norma de la *u / v* es de suponer la presencia de *u* en este caso.
 - *serenas*, aunque apenas puede aducirse más que el caso de *S* II*, 100, 6-8, la casi uniformidad de los mejores mss. hace suponer que así lo escribía *JC*, manteniendo la forma anticuada de sirenas.
 - *seruir / ido*, con 10 casos, al menos, representan una forma indudablemente segura, pese a la rarísima excepción del *servía* con la *v* intermedia. Tiene cumplida explicación, sin recurrir a casos de fluctuación, por darse la circunstancia de que se escribe como si fueran dos palabras: *ser* al final de línea y sin trazo o guión de unión, y *via* al comienzo del renglón siguiente. Estamos ante otro caso similar al *todavía*, mencionado anteriormente.
 - *seuilla*, al igual que *segouía* y los demás nombre propios, se escribe con minúscula. En cuatro ocasiones aparece tal como aquí se transcribe (*Ct* 2, 24 y 31; *Dc* 4, 7; *Dc* 5, 6).
 - *solenidad*, con tres casos en una misma carta (*Ct* 2, 12-13, 17 y 29-30) no parecen demasiada garantía para sentar un fenómeno constante. Quizás sean suficientes para autorizar una fluctuación entre la forma correcta y esta singular haplografía.
 - *suaue / idad*, con tres casos explícitos (*Av* 20, 10; *Av* 2, 13; *Av* 22, 23), por tratarse de la regla fija de la *u / v* intermedias, parece norma segura.

- *temporal*, con la presencia exclusiva de tres casos, parece afianzarse dentro de la fluctuación o alternancia del grupo *m /n, p*, sobre todo si se añaden los dos casos registrados de *tiempo* (Ct 11, 9, 12 y 24; Ct 7, 17 y 20).
- *vn / vno / vna*, con respectivos plurales arrojan por lo menos 20 casos invariables. Su condición de formas fijas se reafirma con la presencia de *vnico* (Av 16, 17).
- *vnir / vnión*, con cuatro presencias uniformes entre ambos. La manifiesta analogía con la forma anterior apoya la regularidad, que se corrobora además por el dato significativo de que en S* se corrige intencionadamente un desliz usando esta forma (cf, II, 72, 6; los casos aludidos en: Ct 11, 28; S* I, 225, 3-4; II, 76, 10-11).
- *ualer*, parece norma constante por los seis casos y la confirmación de un *ualor* (Av 20, 21; 24, 25; 34, 24; Ct 1, 27; Ct 5, 46; Ct 8, 23; Dc 1, 18). Probable excepción resulta *valederas* (Dc 5, 18) aunque quizás demasiado poco para exigir la fluctuación.
- *uanidad*, presenta tres representaciones (Av 36, 19; 40, 18; Ct 6, 30).
- *uenir*, con seis casos en distintos modos y tiempos parece suficientemente seguro, aunque no se excluya cierta fluctuación entre *u / v*. Parece que prevalece claramente la *v* inicial en las formas irregulares del verbo en que la *e* está precedida de *i*, como en *viene*, fenómeno por lo demás corriente en otros verbos similares, según se anota en el siguiente.
- *uer*, con 10 casos explícitos en diversos tiempos y modos implica uso constante. La presencia de dos excepciones en *viendo* y *viendola* confirma que ante *ie* (en las formas irregulares) prefiere la *v* a la *u* inicial. La regularidad de la *u* antes de la *e* en el mismo sonido se confirma con la presencia uniforme del compuesto *deueras* y los dos casos de *uencer* y los de *uentura* (Av 44, 3; 28, 12; Ct 2, 55, más la dudosa 24, 21).
- *uerdad / dero*, se impone por la presencia de 9 casos uniformes, pero un tanto discutible por una excepción singular e inexplicable: *verdaderamente* (Av 28, 11).
- *uez / eces*, con cuatro casos dispersos en piezas muy diferentes se presenta segura (Av 12, 5; 16, 17; Ct 2, 55; Ct 9, 63).
- *vicario*, al igual que las formas verbales con *i* en la sílaba inicial, se inclina resueltamente por la *v* en lugar de la *u*. Así lo atestiguan los seis casos registrados y sin excepción alguna (aunque en algunos aparezca en abreviatura «*vic^o*» (Dc 4, 2 y 15; Dc 1, 2 y 26; Dc 2, Dc 3).
- *vida*, probablemente por idéntico fenómeno aparece constantemente con *v* inicial en los dos casos documentados y en los que se incluyen las correcciones interlineares de S* 12, 1; 91, 9-10. El verbo *vivir* fluctúa, en cambio, entre la *b* y la *v*.
- *bolar / buelo*, apenas cabe situarlo entre las formas fijas, ya que sólo aparece en dos casos. Con todo, es muy sintomática la frecuencia con que se reproduce así en los mss. Por ello, y la analogía con otros similares, cabe preferir esta forma aunque no como exclusiva a la moderna *vuelo / volar*.

- *boluer*, pese a su extrañeza debe retenerse como forma rigurosamente sanjuanista, ya que así se repite sin excepciones en siete casos de diversos modos y tiempos. Probablemente quepa la excepción en los que aparece la *i*, aunque siendo intermedia no es seguro. Cierta confirmación proviene del *buelta* de *Bg* 48, 1.
- *uos*, con tres casos seguidos en la misma carta y refiriéndose a Dios (*Ct* 5, 38, 39 y 42) no son demasiados para pensar en un uso constante; pero deben sumarse a la analogía favorable decididamente al empleo de la *u* por la *v* en este sonido inicial.
- *así*, aunque fuera de su debido orden, cerramos esta serie con el caso importante del adverbio *así*. Una vez asentada la concurrencia de las tres formas *así*, *assí*, *ansí* durante el siglo XVI, el uso se vuelve sumamente arbitrario y, dada la frecuencia con que se emplea, incide de manera singular en la ortografía incluso de un mismo autógrafo. Mientras en los mss. del *Cántico* existe verdadera anarquía, los autógrafos sanjuanistas nos sorprenden agradablemente con un uso absolutamente constante y uniforme. Pese a las innumerables veces que recurre, se escribe el adverbio a la moderna, *así*. Tropezamos con un esporádico *ansí* (*Ct*. 2, 52) como única excepción. Ignora el *assí*, ya que no puede considerarse escritura del Santo el caso de *S* I, 179, 8, pues su intervención se reduce al arreglo de la primera letra. No hay por qué insistir en la importancia de esta norma ortográfica que permite repetir con seguridad esa palabra tan usada.

Principales fluctuaciones en la ortografía sanjuanista

Aunque JC es más regular en su ortografía que otros escritores de su época, no está al margen del típico momento de evolución gramatical. En él, como en la mayoría de los escritores cultos, los contrastes con respecto a la ortografía moderna y el fenómeno de las plurivalencias o alternancias se debe en buena parte al problema de los cultismos latinos.

Superado el momento del idioma constituido a base de leyes fonéticas, cuya «actividad había caducado», quedó pendiente durante siglos el problema de la pronunciación y de la escritura de voces latinas incorporadas al léxico castellano. «Todo el periodo áureo -se ha escrito autorizadamente- es época de lucha entre el respeto a la forma latina de los cultismos y la propensión a adaptarlos a los hábitos de pronunciación romance» (R. Lapesa, *Historia de la lengua*, p. 241).

Entre los metaplasmos de mayor incidencia en la evolución clásica hay que contar, sin duda, la asimilación y la contracción. Los factores determinantes de la aféresis, síncopa, apócope, metátesis y sinalefa habían consumado ya casi toda su virtualidad para la modificación idiomática cuando escribe JC.

Fuera de algunos casos muy singulares, las fluctuaciones de la escritura sanjuanista se deben en su mayoría al fenómeno general antes señalado. Se rigen por metaplasmos corrientes en su tiempo. No es lugar aquí para detenerse en consideraciones de índole general. Apuntaremos las alternancias sanjuanistas sin descender a explicaciones

pormenorizadas ni a ejemplificarlas con otros escritores contemporáneos.

Para ilustrar los modos sanjuanistas se disponen los fenómenos de alternancia en varios grupos, a saber: relativos al uso de vocales y semivocales; al empleo de consonantes (simples o dobles); al caso de los grupos cultos de consonantes y a casos especiales. Añadiremos una lista de irregularidades no clasificables como fluctuaciones o debidas a factores de índole sintáctica.

A. *Vocales y semivocales*

La alternancia vocálica se caracteriza por metaplasmos como los señalados arriba; que no responden, en general, a fluctuaciones constantes sino al uso concreto de algunas palabras; deben tratarse como casos singulares.

Único caso seguro de alternancia fija es el de la *i / y*, cuando la última es vocal, según se indicó anteriormente. Es, sin embargo, regular y exacta la consonantización de *y*, sea intermedia, sea final.

Representantes de la transliteración *y / i* son, en primer término, las palabras escritas constantemente de la misma forma y señaladas en otro apartado. Hay que añadir las que no guardan norma fija por carecer de la necesaria repetición. El registro arroja estos casos:

ymperio, 1 solo caso, ninguno en contrario (Av 26, 20)

caydo / cayrán, 2 ejemplos (Av 4, 22; Ct 8, 14)

deleytes y *deleitabile*. 1 ejemplo para cada forma (Ct 3, 13; Ct 6, 22)

finyquito, caso único (Dc 1, 18-19)

juycios, 1 caso (Av 36, 5)

mysterios, 1 caso (S* II, 80, 67)

trayga, 2 casos (Ct 7, 13; Ct 10, 2).

Según puede apreciarse, no existe criterio seguro; las fluctuaciones no responden ni a leyes etimológicas ni a normas fonéticas.

Pese a su reducida ejemplificación autográfica, puede también considerarse fluctuante e indeciso el uso de las letras *e / y* como conjunción copulativa. Así, frente al uso normalmente correcto de la *y*, notamos como excepción de marcado resabio cultista «docientos e *cinquenta*» (Dc. 1, 12). No puede decirse otro tanto del uso de la *y* antes de *i / y*. Tenemos dos casos bien típicos: *y inclinación* (Av 26, 6), *y yrlos* (S* 154, 16-17).

– Estirando al máximo la minucia, podríamos considerar fenómeno de alternancia la transliteración relativamente frecuente de *e / i*. Pero más que fluctuación general se trata de residuos cultistas o de permanencia de arcaísmos en formas concretas y determinadas. En algunos casos, incluso de error o descuido. No estamos ante el fenómeno típico de indecisión como en ciertas consonantes (v. gr. *b / v*). Las alternancias típicas son éstas: *heciste* (Av 16, 15), *perficionar* (Av 44, 16), *rendimiento* (Av 22, 21), *terra* (por *tierra* (Ct 5, 51); siempre bien (*tierra*) en muchos casos.

– Fuera de las peculiaridades morfológicas constantes, las alternancias en las restantes vocales son anomalías manifiestas en la escritura sanjuanista. No tienen representación suficiente para constituir norma fija ni tampoco para demostrar clara fluctuación. Si no son residuos cultistas, responden por lo común a descuidos. Tales: *entremeta* (Ct 4, 19 y Av 34, 7), *degese* (Ct 9, 24), *puniendolos* (S* II, 57, 11-12), *concupa-*

ciencia (Av. 30, 2), *esfriando* (Av 4, 19-20), *reçulen* (= relucen Av 34, 13).

– Idéntica norma debe aplicarse a los pocos casos de transliteración entre vocales y consonantes. No son fenómenos de alternancia sino normas fijas en alguna palabra o singularidades sin suficiente representación.

B. Consonantes

a) Simples

– *b / u / v* – Es el caso más importante (y en rigor de términos el único de consonantes simples). Fuera de las pocas normas fijas, establecidas anteriormente y de las formas concretas mencionadas arriba, no es posible reducir a reglas fijas su uso en los escritos sanjuanistas. Idéntica libertad encontramos en los mss.

– *h / th* – Los ejemplos de *h* inicial en los autógrafos sanjuanistas son tan pocos que no permiten catalogar su presencia o su omisión entre los fenómenos de alternancia. Probablemente el caso más probable de *th* inicial es el de *theología*

– Omisión indebida en *erencia* (Dc 1, 19) y en *verfano* (*huérfano*, Ct 9, 52) con un sólo acto de presencia ambos. Ya se ha señalado la uniformidad en el verbo *auer*.

– Respecto de la *h* intermedia el panorama es casi idéntico; los casos repetidísimos de *ay* (= ahí) siempre así, y *aora* (con una sola excepción *ahora*, Av 42, 7) apoyan también la norma regular de omisión. La presencia en los casos siguientes son insuficientes para suponerla en sentido contrario: *aprehensiones* (Ct 9, 38), *comprender* (Av 30, 12), *eme* [= me he] (Ct 13, 14), *enora buena* (Av 20, 18). La consistencia y

concordancia de los mss. en el caso de la *h* interna, de raíz latina, hace sospechar que el Santo se atenía en esto al uso corriente en el tiempo, que era el de mantenerla.

– Podemos dar por fortuito y anormal el uso de *th etimológica*, ya que se da un caso solo frente al sistema moderno, seguido constantemente. Residuo culto mantenido por descuido en *thesoros* (Av 2, 2).

b) Consonantes dobles

– Las mantenidas como simples fonéticamente en español (*ch/ll/rr/l*) se escriben correctamente en los autógrafos. Presentan alguna rarísima excepción (*collación*, Ct 2, 23), pero no fluctuaciones ni alternancias, fuera del único caso: *-allo-illo-ello*, etc. a pesar de que los dos ejemplos registrados en los autógrafos no serían suficientes sin el atestado de los mss.

– Las dobles latinas, perdidas en español, son las que ofrecen mayores dificultades por la abundancia en los mss., frente a la casi total ausencia en los autógrafos. De hecho, en éstos sólo tropezamos con la *ff* doble en un reducido cuadro de voces: *affectos* (S* II, 44, 1), *attiende* (Av 26, 16), *officio* (Dc 1, 24), *oficiales* (Ct 27, 30). Todos ellos son casos de permanencia etimológica; tienen insuficiente representación para asegurar si se trata de normas fijas o de fluctuaciones en esas mismas palabras ya que las hay bien escritas, v. gr. *efectuar* (Dc 5, 7) etc. Se trata, sin duda, de excepción o descuido el caso de *aprouechar* (Av 44, 18-19), pues escribe regularmente siempre la palabra con *p* simple.

– El único caso en que parece que mantiene la doble etimológica, hoy perdida, es el de los superlativos en *-íssi-mo*, por lo que resulta norma fija. Caso de fluctuación lo ofrece en este grupo el término *pecado-peccador*, pues tenemos: *peccado* (Ct 13, 1), *peccadores* (Av 18, 3-4) y *pecador* (Av 26, 24), *pecados* (Av 40, 19 / Ct 11, 5), *pecarás* (Av 38, 2).

– Entre las dobles latinas, mantenidas por razón etimológica en el español actual, registramos también uso correcto en el Santo, pero testificado sólo por *accesible* (Av 30, 10-11).

Por último, las dobles españolas actuales, provenientes de un grupo latino por asimilación, contracción, etc., son las que en realidad presentan casos de fluctuación en su uso; entran en el apartado siguiente.

c) Grupos cultos de consonantes

Observa R. Lapesa a este propósito: «Todo el período áureo es época de lucha entre el respeto a la forma latina de los cultismos y la propensión a adaptarlos a los hábitos de la pronunciación romance». Y aclarando la duración del fenómeno añade: «Ni siquiera a fines del siglo XVII existía criterio fijo; el gusto del hablante y la mayor o menor frecuencia del uso eran los factores decisivos» (ob. cit. p. 241-242).

En ese período de transformación JC presenta abundantes casos de alternancia. Lo propio sucede con los mejores mss. Partiendo del uso ortográfico moderno podemos anotar los siguientes casos en los autógrafos sanjuanistas:

– *bst > st*, tiende JC a mantener las tres consonantes latinas, pero es un grupo apenas presente. Tenemos dos

veces *substancia* (S* 150, 12; Av 26, 10). Dado el predominio en los mejores mss., es probable que mantenga la forma etimológica latina.

- *ct > t*, Tres son las posturas fundamentales: 1ª. Conservar el grupo en los casos etimológicos, como en la actualidad: *actos*, *efectuar*, *efectos*, etc. 2ª. notables las fluctuaciones en el empleo de ambas consonantes o en suprimir una. Aparecen: *fruto* y *fructo*; *otubre* y *octubre*; *sancto* y *santo*, *districto* (siempre por *distrito*) especie de epéntesis, semejante a la anterior; *junta* y *junctas* (adjetivo = unidas) y *auctoridad* (ambos una vez); siempre *respecto(s)* (= nombre, 5 veces). Por otra parte escribe a la moderna *junto*, *juntar*, *juntamente* (cf. S* II, 153, 17 ss). 3ª. La asimilación *ct > cc* la desconoce prácticamente JC, manteniendo la forma etimológica de la *ct*, v. gr. *lection* (Av 44, 12), *perfection* / *imperfection* (6 veces) o la simplifica, en *c*: *perfeccionar* (Av 44, 16).
- *gd / d*. Aparecen dos casos de supresión de la *g* en *Madalena* (Ct 3, 22; Ct 20, 30).
- *mb / nb*, Es uno de los fenómenos más representativos de la alternancia. Emplea indiferentemente una y otra forma: *enbio*, *entrambas*, *enbuelto*, *tanbién*. Este último adverbio representa, con sus seis casos uniformes, una norma probablemente fija.
- *mp / np*. Todavía más importante que el anterior, por tener más amplia representación numérica; ejemplos: *ampara*, *compañía*, *comparado*, *conpadecido*, *conprado* y *comprar*, *empleado*, *empobrece*, *inpide*, *imperfecto*, *ymperio*, *inpureça*, *nombre*, *tanpoco*, *siempre* y *siempre*, *tempo-*

- ral* y *temporal* (pero *tiempo*) *reconpen- sa*, *enbiar*, *inpresión*, etc.
- *mn* / *n*. Propende JC a la simplificación escribiendo, por ejemplo, *onipo- tencia* (*Av* 26, 23), *solenidad* (tres veces = *Ct* 2, lín. 12-13 17 y 30 = sig- natura). No es, con todo, constante, como tampoco los mss.
 - *ns* / *s*- Siguiendo la tendencia asimilante (existente ya en el mismo latín) tiende a la elisión de la *n*, seguida de consonante (generalmente *f*, *t*, *v*). Escribe: *costante* (*Ct* 18, 19) y *trans- formación*; pero es fluctuante, ya que la misma palabra (hasta en el mismo lugar) la escribe *trasformado* (*S** II, 135, 17-19. A notar las dos correccio- nes de esta palabra (*S** II, 154, 7 y 156, 2). Parece preferir la forma (*ns*) *instrumento* (*S** II, 153, 17/18), etc. Dudosa la lectura de *S** 226, 10/11 = *trasfor* = *transformación*?
 - *sc* / *c*. En este grupo, cuando es intervocálico, aparecen leves pero significativas fluctuaciones. Frente al uso correcto, como en *disciplina* (dos veces *Ct*. 7, como nombre y verbo), vemos *docientos* (2 veces *Dc* 1, lín. 12) y las formas excepcionales *concupaciencia* (= concupiscencia), *moxca* (mosca). Pueden considerarse todos casos excepcionales, teniendo en cuenta el uso exacto del grupo eti- mológico en las demás palabras.
 - *sc*>*c*. La *s* líquida desaparece nor- malmente como fenómeno de la asi- milación o reducción a lo forma moderna; sin embargo, registramos alguna levisima fluctuación al mante- ner el cultismo latino en *sciencia* (*S** 225, 12-13; 226, 9) y *scripturas* (*De* 1, 17) frente a *escriptura(s)* (= *Ct* 2, 40 y 48-49), y un número muy elevado según la forma moderna. El latinismo afecta a términos técnicos.
 - *ps* / *pt*. Labial, seguida de dental, ofrece idéntico proceso al grupo anterior. En *ps* inicial desaparece la *p* fuera del caso único *ps*. en abreviatur- a (*S** 21, 17); mientras *pt* intervocáli- co se mantiene en algún caso, más bien raro, como en *scriptura(s)*, con tres ejemplos al menos (*Ct* 2, 10, 19- 20; *Dc* 1, 17). El verbo *escribir* apare- ce siempre a la moderna.
 - *sp* / *l*. El caso inverso, en las iniciales líquidas latinas, es uno de los más representativos de la alternancia entre la forma arcaica latinizante y la moderna, así: *spiritu(s)* y *espíritu(s)*; *spiritual* y *espiritual*; *sposo* y *esposo*. (La abreviatura *spu* / *spual*. siempre en la forma latina).
 - Los grupos etimológicos *ph* / *f* y *th* / *t* no tienen representación en los autó- grafos fuera del único caso señalado arriba (*thesoros*), mientras en los mss. son relativamente frecuentes.
 - Algunos latinismos los mantiene el Santo por razón de su valor de términos técnicos, v. gr. *acquisita* (*S** 225, 13 marg.), *a natura* (*S** 226, 9-10). Por influ- jo del español trastrueca alguna vez la grafía latina, v. gr. *forcium* (= fortium *S** 191, 6).
 - Finalmente, las irregularidades aisladas, debidas a diversos fenómenos de inducción fonética, y no señaladas en ninguno de los apartados preceden- tes: por dentalización o equivalencia tenemos casos como: *recogimiendo* (= recogimiento *Av* 28, 17) y *esfriando* (= enfriando *Av* 4, 19-20); por labialización, *presumciones* (*Ct* 9, 20); por epéntesis *priosa* y *Grauiela* (*Ct* 8, 40), pero tam- bién *Gabriel* (*Ct* 11, 39); por asimilación

vocálica o síncopa, aparece *plego*, por *pliego* (Ct. 13, 4) *terra*, por *tierra* (Ct. 5, 51), *con tino*, por *continuo* (Av. 38, 1; bastante frecuente en los mss. incluso en S), *meajas*, por *migajas* (Av. 18, 12). En el Santo, como en los mss., alternan las formas *fee* y *fe* (cf. Ct. 10, 14; S* II, 71, 9).

Se trata de casos únicos o excepcionalmente representados en los autógrafos, y, por lo mismo, carecen de valor para establecer normas fijas. Dado que muchos de esos vocablos vuelven a repetirse en forma correcta, hay que pensar más bien en distracciones o yerros. A lo sumo en excepciones, sobre todo si no existen ejemplos de escritura correcta. Como en otros casos, la analogía y la presencia en los mss. pueden ser orientadoras.

Los fenómenos no mencionados aquí corresponden a normas fijas o no tienen representación en los autógrafos. El panorama puede completarse recordando casos que inciden en la ortografía no directamente, sino por razones morfológicas, sintácticas o gramaticales en general, debido a la evolución sufrida por el idioma.

C. *Fluctuaciones de origen morfológico y sintáctico*

La mayoría de los fenómenos registrados en los autógrafos y también en los mss. proceden del proceso evolutivo de la metátesis, de la asimilación y de la contracción. Los casos registrados en los mss. de las poesías son casi siempre normas fijas, pero sin tener refrendo en los autógrafos. Alguna vez volvieron a la pluma sanjuanista fuera de los versos como en *llorillos* (Ct 6, 13-14). No todos los casos más representativos obedecen a leyes ortográficas y fonéti-

cas. Algunos parece que deben atribuirse a la ambivalencia de formas morfológicas o a la del género que se atribuye a ciertos nombres. Así, por ejemplo, el uso del artículo masculino o femenino contracto *del* o *della*, *deste*, *desta*, etc. está en clara dependencia de ese hecho. Entre los casos de interés por su reiterada frecuencia en los autógrafos, cabe señalar:

– La contracción de la preposición *a* y el artículo *el*, en el masculino (*al*) y en el femenino (*ala*) presenta una casuística muy irregular bastante distanciada del uso actual. El caso más repetido y variado lo ofrece quizás la palabra *alma*, sobre todo cuando se usa fuera del nominativo. Existe tendencia marcada en muchas copias a usar el artículo femenino: *al alma*, *a la alma*, etc. El Santo se muestra bastante uniforme en consonancia con el uso actual (usa *alma* y no el cultismo *ánima*), por lo que al género del artículo se refiere.

Son sintomáticos al respecto algunos casos de intervención en S, como en I, 96, 17; 123, 1; II, 76, 7-12; 101, 13-14; 128, 9-11 donde escribe corrigiendo al copista *el alma*. En II, 152-5-9 explícitamente pone el genitivo *del alma* (y no *de la alma*, como hace frecuentemente S), lo mismo que en I, 224, 12: *en el alma* (todo unido por falta de espacio). Otro tanto hay que decir del uso concreto de la contracción *al*. Aparece como corrección de S (I, 216, 16).

La misma línea de modernidad aparece respecto al laísmo y leísmo, tan sujeto a variantes en los mss. Escribe correctamente *la* y no *le* cuando es complemento indirecto (S I, 145, 10; 226, 1). En los autógrafos indudables del Santo se aprecian las mismas normas, pero quizás no ofrecen la suficien-

te reiteración como para poder definir una regla segura. En lo que se muestra fluctuante es en la forma gráfica de escribir, uniendo unas veces *ala / alas* (Ct. 11, 32 y 39) y separando ambos elementos en otras (ib. 36) y con diversas palabras (cf. *ala paz* Ct. 10, 9, etc.). Todo parece confirmar que la reducida representación apoya el uso moderno en lo que sé refiere a la contracción de *al / a el / a ella* respecto al género del artículo y del nombre afectado. En cambio, se muestra fluctuante en lo relativo a la unión o separación, especialmente en el femenino *ala* (Dc. 2, 14-15 a *la* y Dc. 3, 13) seguido de adjetivo.

– Uno de los fenómenos más representativos de la fluctuación lo hallamos en el caso del pronombre *él* (en todos los géneros y números) y del artículo *el* con la contracción de la proposición *de*. No parece posible admitir que el Santo siguiera normas fijas, dada la arbitrariedad que constatamos en los autógrafos.

- *del* a la moderna, en forma contracta, dos o tres casos (Av. 20, 21; S* 152, 7-8; S* II, 71).
- *de el* (en sentido *del*) recurre con mucha más frecuencia. En unos 10 casos, por lo menos.
- *de él* (pronombre) en la forma masculina singular, pudiera considerarse regla fija, escribiéndolo en la mayoría de los casos unido = *del* en lugar de *él*. Siete casos seguros contamos en los autógrafos ciertos, y a ellos debemos añadir otros cuatro por lo menos de S*. Dado que existen excepciones (aunque raras, S* II, 71, 1) no es conveniente extremar el rigor de la norma.
- *de la / de las / de lo*, en la forma posesiva o de genitivo no presenta

norma estable, aunque propende claramente a la forma contracta o escritura unida (*dela, delas, delo, delos*). Notamos, por lo menos siete casos incluidos Bg y S*. Pero en otros tres o cuatro prefiere la escritura separada, al modo moderno.

- *de ella / ellas / ello / ellos* (preposición y pronombre) ofrece idéntico resultado. Preferencia muy marcada por la forma contracta (con 14 casos, al menos, incluidos Bg y S*), pero admite también la forma actual separada, con cinco representaciones seguras en los autógrafos ciertos.

– Muy semejante resulta el uso de los demostrativos, que en el tiempo del Santo fluctuaban entre dos formas: la que se ha impuesto modernamente y la antigua, generalmente contracta.

- *de ese / esa / eso*, apenas presentan elementos de juicio, por su escasa repetición en los autógrafos. En los cuatro o cinco casos registrados aparecen las dos maneras usadas en los mss. *deso / de eso* y *de esa* (cf. Ct. 7, 20; 11, 9 y 13, 11)
- *desa / de esta / etc.*, como en el caso del pronombre *dél* podría presentarse como regla ortográfica fija la forma contracta, ya que es de predominio casi absoluto (12 casos, al menos) frente a contadas excepciones (*de esta* S* II, 91, 9-10).

– Aunque hacen acto de presencia las formas dúplices de *esotro* (Ct. 12, 17; Ct. 9,23; 10,34) y *aquesto* (Ct. 7, 15) junto a *este otro*, se trata de resabios excepcionalmente, sin consistencia para oponerse a la forma corriente del Santo, que es la moderna.

– Tampoco es regla segura el uso de las dos formas corrientes del *qual-*

quier(a) / qualesquiere(a). Lo único cierto es que el Santo escribe con *q* inicial. Respecto a la preferencia por la forma antigua o moderna parece que se inclinaba por la primera, según induce a pensar el hecho de su repetición a breve distancia y en el mismo autógrafo (Dc. 1, 17 y 19). Aparece también *qualquier* una línea después (Dc. 1, 20), y un *qualesquiera* (Dc. 5, 17).

– Un ejemplo típico de fluctuación lo tenemos en el uso de *mismo* en sus diversos géneros, números y funciones. Alterna, sin posibilidad de concretar criterio alguno, la forma anticuada *mesmo* con la que se afianzó definitivamente, *mismo*. Existe mayor repetición del *mismo*, pero no como para pensar en un predominio que obedezca a postura habitual.

– Otro caso de fluctuación lo ofrece la curiosa alternancia del cultismo latino *sancto* (así usado cuatro o cinco veces) con la forma moderna de *santo* (empleado otras tantas veces). Es excepción, según toda verosimilitud, el *sant* frente al uso del *san* lo mismo que *mill* por *mil*. Los mss. propenden por las formas arcaicas; el Santo por las modernas.

Signos ortográficos auxiliares

Para completar el panorama ortográfico sanjuanista se añaden algunos detalles relativos a los signos gráficos empleados en los autógrafos. Bastarán sumarias indicaciones para orientar suficientemente al lector interesado.

A. Puntuación y acentuación

JC conoce la mayoría de los signos de puntuación moderna. En su uso es tan irregular que no parece ajustarse a

ningún sistema ortográfico definido para expresar la sintaxis ni para determinar un ritmo prosódico concreto. Algunos de los signos por él usados no tienen correspondencia con los actuales. No es fácil determinar su valor sintáctico o prosódico. Por el sentido gramatical de la frase es imposible acomodarlos a los criterios imperantes actualmente. Harían ininteligible el texto a cualquier lector moderno. Estableciendo una comparación entre los modos sanjuanistas y la preceptiva moderna, hay que señalar como elementos más representativos los siguientes.

a. *La coma* (,) en los autógrafos sanjuanistas aparece escrita gráficamente partiendo del centro de la línea (no debajo, como la mayoría de sus copistas). Es muy fácil de reconocer, hasta en reproducciones fotográficas deficientes. Tiene signo bien definido y mantenido con uniformidad sustancial en todos los autógrafos. Su uso es, en cambio, muy parco y muy distante del actual. Si se tratase de establecer una estadística apenas contaríamos una *coma* por cada página de los autógrafos. La mayoría de las piezas no la conoce. Su puesto no responde casi nunca al que le daríamos actualmente. Aparece, por ejemplo (,) en lugar del *guión* divisor de la palabra, al fin de línea (Av 2,2 = *espíri, tu*); la encontramos también entre dos nombres unidos por la conjunción (*y*) (*uirtud, y fuerza*, Av 4,2). No faltan, con todo, algunos casos de uso a la moderna, v. gr.: «El que halló sus venas, descansó» (Av 8, 10); «...en ellos Dios mío tu uoluntad, que es lo que yo más quiero» (Av 14, 14), etc.

En ocasiones, donde hoy se exigiría coma, aparecen otros signos: dos puntos (:), raya (/) o punto (.), pero sin

constancia alguna ni justificación aparente para nosotros. Esos mismos signos se alternan arbitrariamente en otros lugares.

b. *El punto* (.) es el signo ortográfico más usado por el Santo dentro de renglón. Fuera del caso evidente, *punto final de párrafo* o *período* (donde, por lo demás, se omite con mucha frecuencia) resulta imposible determinar qué razón de ser o qué función desempeña ese signo que aparece como al azar, cuando menos se espera. Se multiplica de manera insólita en ciertos períodos, llegando hasta colocarse a seguido de dos, tres y hasta cuatro palabras de la misma línea. Véase, por ejemplo, el texto de la famosa *Oración de alma enamorada* (Av 14-16) o las *Cartas 10* y *11*.

Es verdad que en algunos casos puede valer por la coma, pero no se debe a intención premeditada; es más bien casual la coincidencia. Sabido es que no se trata de un fenómeno exclusivo de la pluma sanjuanista, ya que lo encontramos en mss. de sus obras y en otros escritos de la época (hasta en pseudo-autógrafos teresianos). Si en otros autores puede llegarse a una explicación satisfactoria, en JC es difícil hallarla. Quizás en algún texto los puntos puedan tener valor musical, según opinaba Baruzi (*Aphorismes de Saint Jean de la Croix*, 1924, p. 3); no es probable en otros casos, como en las cartas citadas. Se da el uso de punto como guión para dividir palabras - sílabas al fin de línea (*Ct 12*).

Con relación al uso del *punto final* merecen consideración especial los *Av*; sus peculiaridades respecto a los otros autógrafos dependen probablemente de su carácter doctrinal y de su peculiar

género literario. En este autógrafo JC suele cerrar los párrafos o sentencias con una prolongación (en línea o raya recta) de la última letra, pero sin atenerse a normas fijas. En unos casos se prolonga la letra indicada sin añadir luego punto final. Remedando usos cancillerescos y notariales, esa prolongación se desarrolla extraordinariamente, hasta ocupar todo el renglón (cf. p. 18, 20, 22, 24, 26).

En otras ocasiones cierra los párrafos sin tal adorno, pero unas veces con el punto final, y otras sin él. Tampoco faltan casos en que se registran ambos signos, el punto y el trazo indicado, que, sobre todo en las últimas páginas, se va curvando progresivamente y se separa de la última letra. Tenemos casos incluso de (,) y rasgo de adorno (v. gr. 34, 16). Son raros otros signos ornamentales u ortográficos. Exceptuado el de p. 34, 20, notamos una sola vez la presencia de la (/), en forma inclinada (p. 4, 12), que aparece, en cambio, repetidas veces como punto final en otros autógrafos (v. gr. *Ct 11*, 8 y 33; 10, 22). Este signo, repetido también con frecuencia en el interior de los renglones, sin valor de punto final, es más inclinado cuando va al final de los mismos. Llega en casos a formas intermedias entre la raya horizontal (cf. *Ct 10*, 37) Y la diagonal (/). Pudiera corresponder al signo de pausa o acento de pie.

- *Punto y coma* (;). No se aprecia rastro alguno de este signo ortográfico en los autógrafos sanjuanistas. Tampoco se suple su ausencia con otro equivalente, si bien pueden darse fortuitas coincidencias. Signo extraordinariamente raro en la época sanjuanista, tampoco lo usan apenas sus apógrafos.

– *Dos puntos* (;) aparecen usados con relativa frecuencia en el autógrafo de Av, son raros en los demás. No tienen equivalencia con el empleo actual. Aparecen donde ahora se escribiría (,) (Av 1, 14 y 19 etc.), lo mismo que donde se pondría (;) (Av 24, 11) e, incluso (,) (Av 8, 9). Lo más corriente es hallarlos donde hoy no se exige signo alguno de puntuación por razón de sentido gramatical (v. gr. Av 2, 19; 8, 2; 10, 9 etc.).

– *Puntos suspensivos* (...). Ni JC Cruz ni sus copistas conocen este signo auxiliar de la escritura moderna, si bien comparecen alguna vez dos puntos (..) seguidos en los autógrafos sanjuanistas (v. gr. Av 16, 17; Bg 34, 3 y 38, 1), pero sin correspondencia con el signo actual y sin significado bien definido.

– *Interrogación y admiración* (¿ ?, ¡ !). JC conoce solamente la interrogación final, pero apenas hace uso de ella. Las dos presencias, resultan prácticamente una (Ct 9, 32 y 34). La admiración no existe en sus autógrafos; tampoco la escriben los mss., que en cambio, registran cierto número de interrogaciones finales o conclusivas.

– *Acentuación*. Pese a la presencia de algunas insólitas señales gráficas diseminadas en rarísimos casos por los autógrafos sanjuanistas (v. gr. Av 20, 2, con una especie de acento circunflejo sobre la o de *conocimiento*), puede asegurarse que no existe en ellos sistema alguno de acentuación. Con frecuencia la tilde de la *i* se estira notablemente en forma de acento, pero no responde a razones prosódicas ni fonéticas; es pura variante del rasgo gráfico indicado. Contra la costumbre de no pocos copistas suyos (por ejemplo, Juan Evangelista), en general los de procedencia andaluza, JC no tilda nunca la *y* griega.

Los más generosos se limitan a señalar las formas agudas en *a*, *e*, del futuro indicativo, y la *o* del indefinido del mismo modo. Nunca con regularidad y constancia. La edición príncipe desconoce también la acentuación gráfica. Según el uso entonces imperante el acento tónico agudo se señala gráficamente con el grave.

Complemento de las precedentes observaciones puede añadirse el uso de mayúsculas y minúsculas.

– *Mayúsculas y minúsculas*. En las páginas autógrafas se hallan dos tipos o formas de letras mayúsculas: *capitales*, con trazos fuertes y regulares, muy bien marcados, y *cursivas* corrientes, que en algunos casos apenas se distinguen de las minúsculas; hasta en el tamaño llegan casi a confundirse. Usa las primeras con notable regularidad al principio de los diversos párrafos en el autógrafo de los Avisos, aunque se olvida alguna vez, incluso si ha puesto la señal de punto y aparte en el margen (cf. p. 20, 24, 28, etc.).

Que se trata de una costumbre propia del Santo lo atestiguan bien claro algunas (cartas 7 y 10), donde los puntos tratados se numeran y separan en párrafos de idéntica forma que en Av, aunque las mayúsculas iniciales no sean tan caligráficas.

Fuera de estos casos, motivados por razones doctrinales, el Santo es muy parco en hacer apartes. Por eso, son muy raras las mayúsculas, ya que los puntos en el cuerpo del texto no obedecen a razones sintácticas ni obligan al uso de las mismas.

Por lo que se refiere a nombres propios (de persona o lugar), JC manifiesta despreocupación e inconstancia. En la

misma carta escribe cuatro veces *cordoua* (1, 3, 4, 11, 15) y una *Cordoua*. En caso único escribe con minúscula *dauid*, *isa(ías)*. Leemos *granada* (Ct 2, 2) en la escritura continuada, y *Granada* en el solemne sobrescrito de una larga carta a «doña Juana de pedraça» (Ct 9). En las líneas finales de otra carta (11, 39-43) encontramos reunidas estas grafías: *madalena S. gabriel, M^a. S. Pablo, m^a de la visitación, S. fran(cis)co..., madrid, Segovia*; y en la misma línea final, en cambio, «*Alo que creo*».

Es muy acentuado el predominio de las minúsculas sobre las mayúsculas en los nombres propios. A los casos citados pueden añadirse: *antonio, angel, bernabé, grauiela, guadalcazar, ysabel, luis, madalena, segouia, soria, segura, seulla peñuela, vbeda*, pero también: *Antonio, Ysaac, Ysabel, Juan, Pablo, Seg(ou)ia*, etc. Por lo general, cuando los nombres propios van en abreviatura, suele escribirlos con mayúscula, aunque no faltan las fluctuaciones.

El mismo nombre de *Dios* unas veces lo escribe con mayúscula y otras con minúscula; predomina con mucho la segunda. Entre las mayúsculas bien claras pueden verse en Ct 3, 18, S*, 32; 11, 7.

En los autógrafos sanjuanistas es, en cambio, sumamente raro el uso de las mayúsculas por las minúsculas en nombres comunes o en otras palabras, fuera del principio de párrafo. En algunos casos, cabe dudar si se trata del trazado un poco prolongado de minúscula o de verdadera mayúscula, cosa que sucede especialmente con la *s* y la *l*, por ejemplo, en Ct 13. Un caso seguro tenemos en Ct 9, 3, donde escribe *Gracias*.

– *Las abreviaturas*. Se localizan algunas en los autógrafos desconocidas en los apógrafos, pero todas ellas son corrientes en los escritos de la época. En ambos extremos -autógrafos y mss. - su uso es irregular e inconstante. Según la costumbre del tiempo las que suelen mantenerse más uniformes y constantes son las debidas a truncamiento (V. R. = Vuestra Reverencia, P-Pe. = padre, fr. = fray, etc.). Las típicamente paleográficas, o por contracción, con signo indicador, son fijas en su forma pero no en su empleo (por ejemplo: *m / n* finales, o antes de *b* y *p*; *q* (que), *nro?* (nuestro); *xpo*. (Christo), etc.

La señal de la † puesta en lugar de la palabra *Cruz*, además de trasmitirla los mss. más autorizados, tenemos el refrendo de su empleo sanjuanista por aparecer en sus autógrafos, no sólo en su firma personal, sino también en el texto corriente (Ct 5, 44: «no nos falte †» Ct 12).

B. Signos auxiliares de la escritura

No hallamos en los autógrafos sanjuanistas la tilde sobre la *y* griega, regularmente usada por algunos de sus copistas. Tampoco hay constancia de la diéresis o croma (¨), ni de las comillas ("). Ausente la subraya (_), es casi corriente la *sobre-rraya* para indicar las abreviaturas. Todas estas anotaciones son aplicables a la mayoría de los apógrafos.

Esporádico es el empleo del *guión* (-) al final de renglón para separar las sílabas de la misma palabra. Los casos registrados (especialmente en Av) tienen casi carácter de excepción. Algo semejante ocurre con los mss. Desde luego ninguno ofrece normas constantes en este punto. Únicamente la ed. príncipe es regular, pero admite separa-

ciones rechazadas en el uso ortográfico moderno, como el dejar a final de línea una sola letra. Tres son los signos autográficos de mayor relieve y frecuencia en las páginas sanjuanistas.

a. El *paréntesis* (). Es sumamente raro su uso en los autógrafos (sólo recordamos el caso de Ct 11, 31), si exceptuamos el caso singular de las acotaciones de S*. Por el contrario, los mejores apógrafos abundan en (), hasta en casos no admitidos modernamente. Los mejores concuerdan, no sólo en su frecuente empleo, sino también en los mismos lugares, lo que sucede también con la división de párrafos..

Resulta singular el uso del paréntesis en S* porque algunos de los signos () tienen todas las apariencias de ser de puño sanjuanista. Tales serían, por ejemplo, los de II, 114, lín. 12 y 15; 131, lín. 12-13 y 133, lín. 9-10. De un caso no cabe dudar (en II, 102, lín. 12-13), ya que es él quien lo introduce de su puño y letra en este inciso: (*y que de hecho inpide*). Cabe afirmar que casi siempre resulta aceptable su uso por responder a oración aclaratoria o incidental, si bien hoy se preferiría la coma.

b. *La raya inclinada* (/) o en diagonal es un signo con presencia en algunos los autógrafos sanjuanistas: en realidad Av y en varias cartas. De los 10 casos registrados, 4 aparecen al fin de período, con sentido de punto final. En 3 (Ct 10, 37 y 11, 8) es además final de párrafo; en el primero va acompañado de punto (colocado antes), mientras en el segundo sólo aparece la raya. El tercer caso (11, 39) es final de frase, pero no de párrafo y precedido también del punto. En idéntica posición y significado sólo aparece una vez en (Av 4, 12). En los seis casos restantes está siempre en

medio de renglón. Fuera de su última aparición (Ct 9, 8), en que sigue al punto, está siempre sola la señal /. El sentido gramatical o sintáctico parece corresponder en todos los casos al punto, o a punto y coma. Lo último sería preferible para los dos primeros casos; el (.) para los restantes. Cuando la (/) va acompañada de (.) parece indicar un aparte o párrafo nuevo, incluso si comienza con la conjunción *y*, tan usada en este sentido por JC y por los clásicos de su época, propensos, en general al estilo conjuntivo.

c. *El calderón* (r). El uso de este signo por JC es muy regular y su significación bien definida. Aunque la pluma del Doctor Místico lo traza en forma poco elegante, como (r) minúscula (cf. Av. 28, 1), es claro que quiere señalar con su presencia el comienzo de párrafo nuevo, según uso todavía muy corriente en su tiempo. Por esta razón se encuentra únicamente en autógrafos doctrinales (Av y Ct 7 y 10). Es muy significativo el cuidado que pone en enumerar cada uno de los apartados de esas cartas, señalando al margen, con la señal de párrafo, cada uno de los avisos. La correspondencia con el sistema empleado en Av es perfecta, y su repetición en los mejores apógrafos un aval de estar ante un sistema sanjuanista bastante cierto. Como puede advertirse, repasando los Av, unas veces escribe el calderón seguido del punto y otras sin él. Solamente en un caso encontramos el uso tipográfico de escribir el signo al comenzar un epígrafe y en el margen correspondiente; se halla ante el epígrafe: *Oración de alma enamorada* (Av 14, 8). Su presencia en el margen de cualquier escrito autógrafo del Santo es

señal cierta de que debe dar comienzo nuevo párrafo.

Hasta en este punto tan significativo (precisamente por su poca entidad) la constancia del apógrafo S en señalar al margen el principio de cada *párrafo* o *aparte* es argumento sólido en favor de su fidelidad a las maneras sanjuanistas. Dada la pericia caligráfica de su amanuense, encontramos las tres formas más corrientes de trazar el calderón: la antigua o paleográfica en forma de (*p*) invertida con dos trazos descendentes; la típica del Santo, a modo de (*r*) minúscula, la más rara (cf. 105, 16), y la de tipo moderno (adoptada en música) en arco o semicírculo con dos puntos, uno arriba y otro abajo. La primera forma, por ser más elegante la reserva para los versos y párrafos mayores, (que suelen corresponder a iniciales mayúsculas ornadas y capitales; las otras dos formas señalan los *apartes* menores dentro del comentario de cada verso o grupo de versos.

Los señalados son los únicos signos ortográficos dignos de mención en los autógrafos de JC. Carecen de presencia otros signos tradicionales, como el apóstrofe, el asterisco, signos de timbre y de cantidad, etcétera. Entre los antes mencionados, el único que presenta cierta uniformidad y acercamiento al uso moderno es el (). Los restantes carecen de valor o exigen modernización para ajustarse a los criterios actualmente imperantes en crítica textual.

BIBL. – GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *Los autógrafos que se conservan del místico Doctor San Juan de la Cruz*. Edición foto-tipográfica, Toledo, 1913; J. BARUZI, *Aphorismes de Saint Jean*

de la Croix. Texte établi et traduit d'après le manuscrit autographe d'Andujar et précédé d'une introduction, Bordeaux, 1924; SILVERIO DE SANTA TERESA, *Cántico espiritual y poesías de S. Juan de la Cruz, según el códice de Sanlúcar de Barrameda*. Edición fototipográfica, 2 vol. Burgos, 1928; EDUARDO DE SANTA TERESITA, *Un nuevo autógrafo de San Juan de la Cruz: Carmelo de Begoña-Bilbao*. Vitoria, 1949; J. V. RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz, dichos de luz y amor*. Edic. facsimil (códice de Andujar), Madrid, 1976; E. PACHO, "La ortografía de los autógrafos sanjuanistas", en *Ephemerides Carmeliticae* 31 (1980), 195-244; *San Juan de la Cruz, Dichos de luz y amor, Reproducción facsimilar*, Ed. Rialp, Madrid, 1982; T. ÁLVAREZ-VALENTÍN DE LA CRUZ, *Edición facsimil de los Dichos de luz y amor escritos por San Juan de la Cruz. Lectura de los mismos, comentario y guión biográfico*. Homenaje al Autor en el IV Centenario de su muerte (1591-1991), Burgos, Editorial La Olmeda, 1990; [JUAN DE LA CRUZ], *Cántico espiritual y poesías. Manuscrito de Sanlúcar de Barrameda: I Facsimil, II Transcripción paleográfica*, Junta de Andalucía / Ed. Turner Libros, Madrid, 1991; P. ELIA, *Gli scritti autografi di Juan de la Cruz. Edizione e Indice delle occorrenze*, L'Aquila, Japadre Editore, 1991; V. GARCÍA DE DIEGO, *Gramática histórica española*, 2ª ed. Madrid, 1961; R. MENÉNDEZ PIDAL, *Manual de gramática histórica española*, 7ª ed. Madrid, 1939; J. OLIVER ASÍN *Iniciación al estudio de la historia de la lengua española*, Zaragoza, Madrid, 1938; R. LAPESA, *Historia de la lengua española*, 2ª ed. Madrid, 1950; E. ARCOS LLORACH, *Fonología española*, Madrid, 1965; A. ALONSO, *Estudios lingüísticos. Temas españoles*, Madrid 1951; M. GARCÍA BLANCO, *La lengua española en la época de Carlos V*, Santander, 1958; EMMA SCOLES, "Criteri ortografici nelle edizioni critiche di testi castigliani e teorie grafematiche", en *Studi di Letteratura Spagnola*, Roma, 1966; R. DE BALBÍN-A ROLDÁN (eds.), *Gramática de la lengua vulgar de España* (Lovaina, 1559), Madrid 1966; C. GARCÍA (ed.), *Gramática castellana por el licenciado Villalón*, ed. facsimilar, Madrid, 1971; E. PACHO, *J. Gracián preceptista. Tratado de ortografía española*, en MteCarm 95 (1987) 331-354.

E. Pacho

Oscuridad → Noche