



## Pablo, San, y Juan de la Cruz

El encuentro del Doctor Místico con san Pablo, “el mayor místico de todos los tiempos” (L. Cerfaux), acontece desde un doble referente: lo que el Apóstol *vive* y lo que nos *enseña* a todos sobre esta su “vida en Cristo”. Impele a Juan de la Cruz su *Regla carmelitana* –intensamente paulina– a plasmar en su alma este “magisterio y ejemplo” de Pablo, ya que “por su boca hablaba Cristo” y por su experiencia podía pautarse toda vida cristiana hasta la máxima comunión espiritual con Dios. Apoyo vivencial y doctrinal.

El paulinismo sanjuanista viene circunstanciado también por una época en que el “evangelismo paulino” era moneda en curso popular y entre los grandes espirituales del tiempo (Erasmus, Juan de Avila, Luis de Granada, etc.). Pero básicamente estriba en una *relación interpersonal* en la que Juan de la Cruz sondea hechos y sentimientos vivenciales de Pablo a quien considera el mejor ejemplo de “predicador consecuente” con la verdad revelada (S 3,45,3-4) y modelo de “maestro de espíritus” que se hace todo a todos (LIB 3,59). Pablo es expansivo en sus sentimientos hacia

los fieles, escribe muchas veces en primera persona y narra hechos vivenciales de inefable contenido místico. Bastaba familiarizarse con su mensaje mistagógico en lectura atenta.

Por eso fray Juan lo caracteriza como “siervo” de Cristo (CB 1,7), “mi apóstol” por antonomasia (S 2,22,6), “fuerte en el espíritu” (S 2,24,3), tipo “perfecto” de cristiano (CB 1,14; 12,7; 22,6), yuxtapuesto en sus pruebas a la misma Virgen María (CB 20-21,10). Y capta sus “penas” íntimas (S 2,18,8), sus “deseos” (C 11,9), sus “sentimientos” (LIB 2,14) y “gemidos” (C 1,14) cuando escribe a las iglesias. Sabe que ha recibido la revelación directamente de Dios y que no obstante la compulsión con la “tradición apostólica”: “¡Cosa, pues, notable parece, Pablo!” (S 2, 22,12).

### I. Lectura espiritual

J. de la Cruz repasa el corpus paulino (según la atribución común de los exegetas del tiempo) con una intención intersubjetiva que pone en marcha todos los resortes de su relectura exegética. Así desde la percepción del “evangelio” apostólico, válido para todo

cristiano, y desde esa “lectio divina”, en la que Pablo no es más que un heraldo parcial de la revelación total de → Dios en Cristo (S 2,22,4; Hb 1,1-2). No sólo cita 160 veces los pasajes paulinos (142 versículos), sino que llega a asimilar su léxico desde la lectura de la Vulgata.

Esta es una forma profunda de influjo personal, en cuanto revela una conformidad implícita de pensar análogo con el maestro: desatar, azotar o abofetear, templo, soldado, armas de Dios, ministro y dispensero, vaso estrecho del cuerpo, yugo de la ley, pequeñuelos, rescate, ángel de luz, pan duro-manjar de robustos, casa terrestre, cuerpo de esta muerte, Padre de misericordias, padres de la fe, cara a cara, hombre viejo-nuevo, primicias del Espíritu, peso de gloria, enemigos de la → cruz de Cristo, etc. Son muchas las homologías paulinas, desde sus primeros nueve *Romances* hasta su escaso epistolario, salvado en parte gracias a que sus destinatarios lo retenían “como si fueran cartas de san Pablo”.

1. LA LECTURA ESPIRITUAL DEL APÓSTOL. Se inscribe en el más amplio contacto de fray Juan con la → Escritura. Sabemos que leía la Palabra con suma devoción, a veces de rodillas y con suspiros por no poder seguir adelante. Muchos pasajes afloraban a su mente con espontaneidad, como los Cantares, salmos, el prólogo del 4º evangelio, la oración sacerdotal de Jesús, los cc. 2-3 de 1 Cor., etc. Para él había → “ley vieja” y “ley de gracia”, pero una sola y definitiva → Palabra del Padre en Cristo, que unifica todas las “entregas” de Dios y “esperanzas” de los hombres (S 2,22,5-7). Su “lectio divina”, según el método progresivo del aforismo medieval, le llevaba a la → meditación, ora-

ción y contemplación (Av 78-79). Es decir, a ese coloquio divino con “palabras al corazón” en que consiste la “sabiduría divina” y se basa el “seguimiento-imitación” de Cristo (Av, pról.). La transcendencia de la Palabra revelada implica toda la verdad desplegada y anunciada por el Apóstol. Una verdad para la vida cristiana que parte del “no saber sabiendo” (Po 4), en que confluye toda la → “teología mística que se sabe por amor” (CB, pról. 3). Esta era su meta con la Vulgata en la mano, pues para él “donde no se sabe a Dios, no se sabe nada” (CB 26,13). Toda la ciencia y experiencia adquiridas queda avalada por la autoridad de la “divina Escritura”, inspirada por el → “Espíritu Santo” y autenticada por el “sano sentido y doctrina de la santa Madre → Iglesia” (S, pról. 2). No hay límites para la hondura ni altura de los misterios revelados “como se lleve entendido que todo lo que se dijere es tanto menos de lo que hay allí” (LIB, pról. 1; CB, pról. 4). Sin ninguna osadía de hermeneuta autosuficiente (S 2,27,4.11).

Esta actitud sanjuanista ante la Biblia es idéntica ante la presentación paulina del misterio de Cristo, tanto en lo referente a su “vivencia intransferible” como en su “mensaje evangélico” a las iglesias. J. de la Cruz usufructúa ambas dimensiones: la “doctrinal” y la “tipológica”. A ésta recurre en casos más puntuales; a la “autoridad” doctrinal del Apóstol con inusitada frecuencia para perfilar con él su visión del cristiano “espiritual” y “perfecto”: mostrando, probando, y confirmando con san Pablo cómo actúa el Espíritu de Dios y cómo se transforma el hombre nuevo en Cristo por el amor. Lo más importante del influjo paulino en el mensaje mista-

gógico sanjuanista es que, antes de escribir nada, había ya asimilado el ideario del Apóstol. Su “impresión” precede a la “expresión” implícita o explícita, sin negar por eso un contacto directo con ciertos pasajes paulinos (cf S 2,20,3; 22,16; S 3,40,1, etc.).

2. EL FONDO DOCTRINAL. Al convergir mayoritariamente la presencia paulina en el corpus sanjuanista sobre el *fondo doctrinal* (“para dar más fe”, “para no errar”), podemos sostener una conformidad magisterial entre ambos doctores. No siempre se ampara en la “autoridad” explícita del Apóstol, pero fray Juan se siente “su” discípulo: transmite y actualiza la verdad cristiana sin vacilar sobre su recta interpretación. Así lo reafirma en numerosas ocasiones con la entradilla “esta misma doctrina da a entender san Pablo” (CB 11,9; 3,10; 22,3; S 1,4,5; S 2,4,4; 9,1; 17, 8; S 3,40,1; LIB 2,4; etc.). No ignora que la interpretación genuina del Apóstol es a veces difícil; conoce diversas sentencias (por ej. sobre el “rpto al tercer cielo”), una vez le despista la homofonía literal (CB 29,11: Fip 1,21) y a veces matiza los recursos con suaves fórmulas aplicativas: “espiritualmente hablando” (CB 29,11), “como si dijera” (S 2,3,3).

Aunque su “uso” paulino es básicamente “espiritual”, no teme tanto la recta exégesis del Apóstol cuanto la “transcendencia” de la verdad revelada por Dios, que en la “coautoría” inspirada supera a veces a la misma comprensión del hagiógrafo (cf. S 2,19,1.7). Este es el misterio que nos “alucina” más allá de la “corteza de la letra” (ib 5.8).

Sin embargo no da de lado el sentido “literal” bíblico. Sondea la “intención” del Apóstol (S 3,45,6), persigue su

recto decir (S 2,9,1; 19,11,22,4; S 3,13,2s; CB 12,7; 19,1; 26,13; LIB 3,75; etc.) y transmite con acierto la constancia de su magisterio (CB 1,14; 11,9; S 2,17,8; LIB 2,14; etc). Sería inútil atribuir a san Pablo lo que no dice. Y ello por doble razón exegética que le brinda el mismo Apóstol: a) el cristocentrismo de la plena revelación divina y b) la comprensión del Apóstol con sus mismas pautas hermenéuticas.

a) La manifestación del misterio de Dios en Cristo es la premisa teológica que guía a J. de la Cruz cuando lee y medita a san Pablo. Con él se adentra en la contemplación de los “incomprensibles juicios y vías” de Dios (CB 36,10-12), para asomarse a esa economía eternamente planeada, culminada en la “plenitud de los tiempos” y abierta a una metahistoria de “predestinación”. Sus siete Romances sobre la vida trinitaria y la encarnación del Verbo, el c. 22 de S2 sobre la plenitud de la revelación y el denso comentario de CB 23 sobre el misterio de la redención son un magnífico exponente de teología bíblica. Hay una “verdad última”, bajo los velos de una “letra-carne”, que es preciso aceptar con fe bajo la luz del Espíritu inspirador. Todas las alianzas y promesas de “antes” se encaminaban a Cristo, sumo Don y Revelador del Padre, “como *ahora* lo da a entender toda la doctrina de los evangelistas y apóstoles” (S 2,22,3).

b) Para leer e interpretar los escritos paulinos fray Juan persigue un sentido que llama “germano y espiritual” (S 2,7,4s), es decir, genuino e histórico-literal. Pero no con una literalidad cerrada en la “letra que mata” sino impregnada por el “Espíritu que vivifica”, según le enseña el mismo Apóstol (2 Cor 3,6) y desarrolla magistralmente en S 2,19-22.

La verdad divina se comunica al hombre en ideas humanas culturalmente inteligibles, por más que en sí sea formalmente trascendente (S 2,20,5). Quedarse en la inteligencia “literal-carnal-racional-humana” no sirve para captar su mensaje salvífico. Es un principio básico, regulador de la actitud general ante el conjunto revelado, que aprende del propio san Pablo y aplica con toda consecuencia.

Es válido para los mismos hagiógrafos y para la inerrancia de su mensaje último: Dios habla “espiritualmente” por sus hechos históricos, salmistas y profetas, con unas promesas que eran “verdaderísimas” para los “padres de la fe” aunque no se cumplieran “inmediatamente” (S 2,19,7). Tomarlas a la letra era engañarse, como sucedió a lo largo de la historia judía y a quienes, por atarse a la “letra”, no entendieron de qué “reino eterno y libertad eterna” hablaba Dios: “Y era que estas profecías se habían de entender *espiritualmente de Cristo*” (ib. 8 y 9). Así comprendió Pablo los contenidos sustanciales del AT, penetrando en su meollo cristocéntrico más allá de la “corteza” (S 2,19,8: Act 13,27; cf. Rm 15,4; etc.).

Pauta válida también para el NT, donde “por más maravillas que han descubierto los santos doctores... les quedó todo lo más por decir, y aun por entender; y así, [hay] mucho que *ahondar en Cristo*” (CA 36,3). Aquí será de nuevo el Apóstol quien le sirva en bandeja en sentido “pleno” cristológico de muchos “tipos”: Adán y Cristo (CB 23,3: Rm 5,14s), los “padres de la fe” (S 1,2,3: Rom 14,11; Hb 1,1), “duro yugo” de la ley mosaica (Romance 7: Gál 5,1), nuevo “templo” de Dios (S 3,40,1 y CB 1,7: 1 Cor 10,1), nube oscura que ilumina y

protege el nuevo éxodo de la fe (S 2,3,4: Hb 11,23), la piedra-fuente del desierto que es Cristo (Romance 10 y CB 37,3: 1 Cor 10,4), Sara y Agar como símbolos de los hijos libres o esclavos (S1,4,6: Gl 4,6), matrimonio natural como figura de la unión espiritual con → Cristo-Esposo (CB 22,3: 1 Cor 6,17), etc. Se puede concluir que fray Juan interpreta a san Pablo *según san Pablo*: su misma persona, su mensaje y la reacción que éste provoca en sus destinatarios serán referencia obligada para distinguir las actitudes cristianas de todos los tiempos. Así, el Doctor místico cargará de sentido pleno ciertos términos devaluados por su uso. Significará lo más, y no lo mínimo, cuando en su léxico se refiera al “reino de Dios”, al “rescate de la esposa”, a la “vida en Cristo”, a la “filiación divina”, a la “moción del Espíritu”, al “amor-vínculo unitivo”, a “lo perfecto” de la comunión esponsal aquí y en el cielo, etc.

## II. Principales capítulos del mensaje doctrinal

El legado paulino asimilado y transmitido por J. de la Cruz es muy denso y extenso desde el prisma de la teología espiritual y mística. Indicamos sólo los puntos que engloban lo más sustantivo de un mensaje siempre actual.

1. ECONOMÍA SALVÍFICA DE LA PERFECIÓN CRISTIANA. Estamos ante una visión teológica central de los hitos en que se desarrolla el itinerario del espíritu cristiano. J. de la Cruz adopta en todos sus escritos, al dictamen de los poemas, un ritmo ascendente de comunión con Dios. Esta visión dinámica de la irrupción de Dios en la historia humana inclu-

ye los misterios básicos de la revelación de Dios y de nuestra salvación (DV 6).

a) J. de la Cruz adelanta en sus siete *Romances* la expresión descendente del “misterio escondido” en el arcano inmanente de la vida trinitaria, al compás del estilo “hagádico” juanino y paulino, hasta que los designios eternos de Dios se culminan en la “plenitud de los tiempos” con la encarnación del Hijo. En este misterio iluminante aparece Jesucristo ‘in forma Dei’ (Fip 1,6: Romance 2), en quien y por quien somos “predestinados” sin principio para lo que hemos de ser sin fin en la “bendición” del “Padre de las misericordias” (Roman-ces 4 y 7; CB 37,3,6; 38,6: Rom 8,28-30; Ef 1,3-14; Cl 1,12-29): ser “esposa” hipostática y amorosa en Cristo, y participar adoptivamente todos sus bienes (gloria, poder, amor, deleite eternos) “para alabanza de la gloria de su gracia” (Ef 1,6).

b) *La encarnación* es la “gran obra” de Dios a la que se subordinan todas las demás (CB 6,4). Hacia ella se ordena la “creación” del → mundo-hombre (ib 3) y la “responde” la unión por gracia (CB 37,3). Otros aspectos del gran misterio vienen también incluidos en ella: “levantar la bajeza” natural humana (=caída) por la unión hipostática (Romance 4) y la gloria de la “resurrección” (CB 5,4: Rom 8,19-23), “sacarla del lago” de la muerte y librarla del “yugo de la ley” por el “rescate” vivificante de su sangre (Romance 7; CE 4,5: Rom 2,24; Gál 3,23; 4,5; etc.), quedarse entre nosotros a través de los “misterios ordenados” (=sacramentos) “hasta que se consumase este siglo” en la edificación del Cuerpo místico (Romance 4 y 5: Ef 4,12s; cf Mt 28,18), “recapitular” toda la historia de amor al presentar la Cabeza

a “todos los miembros de la esposa” al Padre “en eterna melodía” (Romance 4; CB 14-15,24-28; Col 1,18; Ef 5,22-27), etc.

c) Según el Doctor Místico el “fiat” de la *creación* se ordena al “fiat” de la encarnación de Cristo, en el sentido paulino del “ab Ipso et per Ipsum”: “el mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo, su Hijo” (CB 5,4: Cl 1,15-16). Las criaturas son “palacio para la esposa” (Romance 4) desde el cual ella rastrea al Dios invisible de quien “somos linaje” y en quien “vivimos, nos movemos y existimos” (CB 8,3: Act 17,28).

– Por esta *inmanencia* divina o “huellas del Amado” se pueden rastrear positivamente la existencia de Dios (CB 4,1: Rom 1,20), y la presencia del Amado cuyo “ser y hermosura” se reflejan en ellas (CB 4,3;5,4: Heb 1,3). Una búsqueda del Creador que ya es graciosa, pero que dista mucho de la “experiencia mística” por la que ya no se ve la causa por sus efectos sino “la infinita eminencia” de Dios sobre todas las cosas creadas, “que es conocer por Dios las criaturas” (LIB 4,5,7: Heb 1,3). La diferencia entre ambas noticias es que la “búsqueda activa” de Dios consigue una “noticia remota” y deja “ansiosa” al alma (CB 5,3; 6,2,6); en cambio, el “conocimiento esencial” de Dios es pasivo y el alma queda “satisfecha” (LIB 4,7).

– Pero la segunda lección que da Pablo en el Areópago es la de la *transcendencia* divina: Dios supera nuestra razón y es intento inútil erigirle estatuas que lo representen como es: “escondido”. Ninguna idea o imagen humanas de Dios son Dios y, pese a todas las analogías, “ninguna semejanza ni pro-

porción tienen con el término a que se encaminan, que es Dios” (S 2,12,5: Act 17,29). Sólo la fe en Yahvé capacita para conocerle como es y amarle con todo el corazón. Lo demás es idolatría y confusión.

d) La acción creadora de Dios es el primer considerando en la historia de su amor al hombre. Pero más importante que el “palacio” es la “esposa” que lo habita: *el Verbo encarnado y la Iglesia*. No sólo en el sentido de que “Dios y su obra es Dios” (Av 29), sino en el “in lpsum” de la comunión final con el Esposo (Col 1,26). Aquí comparece toda la dinámica de la vida cristiana, referida al nuevo Adán. La historia de salvación tiene su epicentro en Cristo, como lo había cantado en sus Romances. Y ese *crisocentrismo* es progreso dinámico de una historia sin vuelta atrás. Ni en el plan intencional divino ni en la economía real del mismo. No hay retorno regresivo sino asunción del mismo Adán bajo la capitalidad del nuevo y único Redentor. “Aquello que me diste el otro día” no es el paraíso perdido sino el de la eternidad del mismo Dios que nos predestinó a ser “hijos” suyos en Jesucristo (CB 38,6; 37,6). El “tiempo de salvación” se consuma a la vez en la hora de Dios y en el seno de María (“ya que el tiempo era llegado”: Romance 7 y 9: Gál 4,4-5).

e) El misterio de la encarnación implica *la redención*. J. de la Cruz las califica, indiferentemente, de “obra mayor” de Dios (CB 5,3) o de “mayor obra” de Cristo (S 2,7,11). Adentrarse en su contemplación conlleva una visión unitaria de la historia (CB 23,1). La redención de Cristo salva al hombre de todo “vituperio”, “esclavitud”, “tedio” y “lago” de pecado y muerte. Implica una

gracia “sobreabundante” respecto al “estrago-violación” de la caída original. Doctrina paulina de capital importancia: el comentario sanjuanista a la estrofa de CB 23,1-5 (literariamente inspirada en la versión de los Cantares) es la mejor relectura de Rom 5,12-21 sobre la obra de Adán contrapuesta a la de Cristo.

El “árbol” nuevo de la “reparación” es el misterio de la cruz redentora. Hay poesía y drama de amor hasta la muerte: “y por que ella vida tenga / yo por ella moriría” (Romance 7). Bodas de sangre entre Cristo y la desposada para siempre. “El pecho, del *amor* muy lastimado” del “pastorcico” (Po 7). Misterio pascual, vida-muerte-resurrección, que dignifica todo lo creado y es, desde la contemplación del Cristo glorioso, la “victoria” sobre el pecado y la muerte (LIB 2,34: 1 Cor 15,54).

Sólo cuando la vida divina infundida en el *bautismo* se desarrolla en la medida de la donación de Cristo, a través de su gradualidad en el amor, podemos decir con fray Juan que el alma está perfectamente “redimida” o “desposada” con Cristo. Viene al caso el símbolo del “templo”, con toda su dimensión y exigencia espirituales. Por el bautismo el hombre entra a formar parte de una nueva familia: la eclesial y la trinitaria. Es “templo de Dios” (CB 1,7: 2 Cor 6,16), que significa y exige no sólo la “unidad” eclesial (1 Cor 3,16-17) sino también la “santidad” de vida en la docilidad al Espíritu vivificante que habita y actúa en él (1 Cor 6,19). No hay que ir muy lejos para sentir la presencia divina (“ya se te dice que tú misma eres el aposento donde él mora”: CB 1,7) ni buscar otro lugar mejor para la adoración cultural (“ahí le desea, ahí le adora, y no le vayas a buscar fuera de ti”, ib 8).

La doctrina de Pablo a los Corintios es recordada por fray Juan con el símil de la Iglesia como “casa de Dios” (CB 33,8: Col 4,15) y como “templo vivo” para el culto a la gloria divina: “porque para advertirnos esto dijo el Apóstol...” (S 3,40,1: 1 Cor 6,19). Individual y eclesialmente el bautizado ha de orar y vivir como “imagen viva” de Dios (S 3,35,5; 36,3), “haciendo a su alma y cuerpo templo digno del Espíritu Santo” (S 3,23,4) y así “saber hallar este Esposo cual en esta vida se puede, que el Verbo, juntamente con el Padre y el Espíritu santo, está en el íntimo centro del alma escondido” (CA 1,4).

f) Señaladas la realidad dinámica de la presencia divina y la necesidad de buscar a Cristo (=salir, unirse por amor, etc.) hasta desposarse perfectamente con él, el camino de la perfección cristiana se nos presenta como una “redención progresiva” en la historia salvífica de cada hombre. El desposorio bautismal se despliega, bajo la acción del Espíritu, en la perfecta unión de amor con el Esposo, es decir, con la “perfecta filiación” y nos pone a las puertas de la “herencia filial” anticipada, de alguna manera, en las supremas experiencias místicas.

San Juan de la Cruz se servirá de varios símbolos o alegorías para explicar esa realidad dinámica de la “subida-salida” del alma (simbolismo nocturno), de la “búsqueda enamorada” (simbolismo nupcial), del peregrino hacia una meta (simbolismo del viandante) o del “soldado cristiano” que lucha con las armas de Dios por conseguir la victoria plena (alegoría castrense). En todos estos símbolos-esquemas dinámicos aparece de alguna manera un influjo paulino más o menos determinante.

2. DIALÉCTICA ANTINÓMICA CRISTIANA. Hay unas tensiones subyacentes en la realidad del hombre bautizado, que convergen en otras tantas antinomias morales y espirituales. El cristiano a quien se dirigen Pablo y fray Juan es un adulto que ha de llegar a ser lo que ya era “vida divina” en su bautismo. Hay en él unas “reliquias” y “pasiones y apetitos naturales” (CA 31,5; 32,8) que persisten como “apetitos” peyorativos “de los pechos y la leche de la madre Eva en nuestra carne” (CA 22,8; 24,5). Es la “concupiscencia” o “epizimía” que afecta al fiel de la balanza electiva.

Cuando el hombre se decide a entregarse del todo a Dios (CB 1,1; N 1,1,2) tiene un historial de “olvidos”, de “actos viciosos y desordenados” (CB 20-21,8), de “hábitos imperfectos que ha contraído toda la vida” y con los que se halla, pese a la gracia bautismal, como “ennaturalizado” (N 2,6,5). De ellos tiene que ser “reengendrado en vía de espíritu” (N 2,9,6; 2,1-5). Incluso la creación con que se relaciona el hombre sufre una “vanidad” y “esclavitud” hasta ser plenamente redimida (Rom 8,19-22: Col,1,20). Y hasta el “espíritu del mal”, el demonio, se enmascara en ángel de luz y de “fuertes” (CB 3,9) cuyas “insidias” han de ser “vencidas” con las “armas de Dios: la oración y la cruz de Cristo, en que está la humildad y mortificación” (ib.: Ef 6,11-12). La “astucia diabólica” puede engañar al alma incauta como otrora los falsos profetas a los fieles de Corinto (S 2,11,7; 3,10,1: 2 Cor 11,14).

La existencia de una lucha espiritual no es nada metafórica. A ella dedica fray Juan no menos páginas de sus escritos que el Apóstol. Y de éste toma la fuerza expresiva de las “antítesis”

para explicarnos la distancia real entre los “indicativos” e “imperativos” paulinos, para insistir en la necesidad de la → “purificación-conversión” total al amor de Cristo. Por activa y por pasiva, estas antinomias iluminan el hecho, urgen la solución de esa dialéctica real entre unas tendencias contrarias en que se debate el hombre en su camino espiritual. No siempre son antónimos exclusivos de san Pablo, otras veces sí.

En concreto J. se fija en las siguientes, con mayor o menor incidencia y calado, pero siempre con acertada referencia paulina: luz-tinieblas (con sus equivalentes día-sol-claridad-llama-noche-tinieblas-oscuridad-sombra), vida-muerte (mortificación-tribulación-cruz-resurrección-consolación-gloria), espíritu-carne y letra (libertad-esclavitud), sabiduría humana-divina (racional-mundana-de pequeños - misterica-madura-de perfectos), hombre viejo - hombre nuevo (exterior-terreno - interior-celeste). J. de la Cruz recurre al Apóstol para razonar el hecho, explicarlo con las antítesis literarias y resolverlo en sentido dialéctico positivo. Todo ello en el supuesto de que el alma quiera ser iluminada, vivir en Cristo, ser librada y enseñada por el Espíritu, saber a Dios y vivir como hombre nuevo hasta la estatura del Hombre perfecto.

3. ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA. Para olvidar los “viejos quererres”, el cristiano cuenta desde su bautismo con la “armadura” de las tres → virtudes teológicas (1 Tes 5,8; Ef 6,13-17). Vestir esas “armas de la luz” equivale a revestirse del mismo → Jesucristo (Rom 13,14) con la mira puesta en su venida (Rom 13,11-13; 1 Tes 5,2). Más allá de su función defensiva contra los poderes del

mal (Ef 5,11: CB 3,9; S 2,6; 3,10,2), las virtudes teológicas son para fray Juan un trato de “oración y cruz de Cristo, en que está la humildad y mortificación” (ib. Av 40). Ellas cubren cuanto el hombre necesita para “juntarse” con el Amado a quien busca (CB 2,6.7; N 2,21,11).

Siguiendo la tradición, el dinamismo teológico de la tríada paulina (1 Cor 13,13) se despliega a veces con cierto manierismo por san Juan de la Cruz: tres potencias, tres necesidades o enemigos, tres colores (N 2,21,7); etc. Quiere decir que la fuerza de Dios es patrimonio del sujeto agraciado, al que purifican y simultáneamente unen con el mismo Dios que se revela, que se promete y nos ama en Cristo. → Disfraz defensivo al tiempo que atractivo del → Esposo ansiado. “Acomodadísima disposición” de la “fe” sin la que es imposible agradar a Dios (N 2,21,4: Heb 11,6), como sin la “esperanza” de vida eterna (ib. Tit 1,2), que nos ampara como “yelmo de salvación” (ib.: 1 Tes 5,8) anticipada “de lo que no se posee” (ib.: Rom 8,24), y, finalmente, la “caridad” que “hace válidas a las demás virtudes, dándoles vigor y fuerza” (ib. 10; CB 30,9: Col 3,14). Es decir, que “estas tres virtudes teológicas andan en uno” (S 2,24,8) imbricándose su energía en un cometido único: nuestra unión con Dios.

a) *La “túnica” de la fe oscura.* Ante el “misterio escondido” no hay otra respuesta humana que la “fe oscura”, pues ella es objetivamente la “sustancia de las cosas que se esperan” (Heb 11,1: S 2,6,2) y la forma imprescindible para unirse con Dios (Heb 11,6: S 2,4,4; 9,1; N 2 21,4). Fray Juan pasa por alto su función “justificativa”, tan firme en



san Pablo, para destacar su función de “consentimiento” a Cristo, síntesis absoluta del plan (verdad y promesas) de Dios (S 2, 22,4ss). Esta adhesión a la “Palabra del Padre” trasciende por sí misma la mera capacidad humana, pues Cristo encierra en sí todos los tesoros de la Sabiduría (Col 2,3: CB 2,7; 37,4; S 2,22,6), es plenitud humanada de Dios (Col 2,9: S 2,22,6) y resplandor de la divinidad (Heb 1,3: CB 11,12). Por eso Dios es también “inevitable” en Cristo, en su carne y en su cruz (S 2,22,6: Col 2,3,9; 1 Cor 2,2).

La fe es esencialmente “oscura” (Heb 11,1: S 2,6,2), “no es ciencia que entra por ningún sentido, sino sólo es consentimiento del alma de lo que entra por el oído” (Rom 10,7: S 2,3,3; 27,4; 3,31,8; CB 14-15,15). Y aunque “es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios, que no hay otra diferencia sino ser *visto* Dios o *creído*” (S 2,9,1), hasta que desaparezca el conocimiento “parcial” y venga el “perfecto” (1 Cor 13,10.11: CB 12,6; 13,11; etc.). La fe oscura tiene una función catártica y al mismo tiempo unitiva en todo el progreso espiritual explicado por san Juan de la Cruz, en las noches activas y pasivas (cf. S 2,9,3.4; CB 1,10.11; 6,5; 12,6; 38,3; etc.). La lógica sanjuanista es aquí muy firme: si la meta de unión con Dios es una realidad estrictamente “sobrenatural” (S 2,31;8,7), de nada sirven la “habilidad” o el “modo” humanos para acceder a Dios; no hay otra “escalera” (S 2,8,7) que la “fe oscura” para alcanzar la divina unión (S 3,4,2-6). “Eso quiso decir también san Pablo” (Heb 11,6b: S 2,4,4; 9,1).

b) *El “yelmo” de la esperanza.* Esta actitud cristiana es para Pablo una expectación confiada y paciente de la

salvación eterna y gloria en Cristo, ya iniciadas por nuestra incorporación a su resurrección. Herencia de “hijos adoptivos”. J. de la Cruz aprovecha en especial la doctrina de Rom 8, vv 17-18: LIB 2,30, v. 23: Co 1,14, v.24b passim, v.26: CB pról.; v.32: S 2,22,4; Av 25, etc. Pero, en un primer momento, acentúa más el logro actual de los bienes prometidos y en cierta forma asequibles por la unión de amor temporal.

Al madurar su síntesis doctrinal, la → esperanza se orienta a la consumación escatológica más de acuerdo con la visión paulina. La tensión de la esperanza es la misma en ambas perspectivas: bajo la acción gradual del Espíritu se nos impulsa a la perfecta filiación (Rom 8,14: CB 35,5; S 3,2,16; LIB 2,34).

El acto de la esperanza se refiere hacia “lo que se ve” (Rom 8,24), que fray Juan traduce como “lo que no se posee”. Coincide en esto con el consentimiento oscuro de la fe, a la que se asimila en varios pasajes sanjuanistas (cf Romance 4; S 3,12,2; 13,9; 27,4; etc.). De esta naturaleza sonsaca la doctrina paulina doblemente dispositiva en la esperanza cristiana: *purificativa* respecto de lo que ya se piensa poseer o ver, y *unitiva* con la Persona que posee y promete tales bienes. Así lo explicita con recursos varios al Apóstol (en N 2,21,6-9.11: Tit 1,2: 1 Tes 5,8; Rom 8,24: S 2,6,3; 3,7,2; 11,12; N 2 21,11: 1 Cor 7,23,31; etc.). Su conexión con la virtualidad de la “memoria” a purificar (N 2,21,8.10) es sinónimo de todo lo que el hombre ha de “vaciar”, quedándose en → pobreza-humildad para que Dios lo llene.

La huella paulina se extiende también a las *propiedades* de la esperanza: “paciente” (hypomené de Rom 8,25: S

3,2,15; N 1,5,3; 10,3; 2,6,6; 11,6; etc.) y “porfiada” hasta la audacia filial que no decepciona (Rom 5,5.10: CB 33,1; 37,2). Esta certeza promana del impulso del Espíritu que, “arra” de amor, “gime en nosotros” (Rom 8,26: CB pról.) y asegura la “posesión hereditaria... con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo” (LIB 3,78: Gál 4,6-7; Tit 3,7). También del “amor que Dios nos ha manifestado en Cristo” después de justificarnos (CB 33,1: Rom 5,10).

c) *El “sobre-todo” de la caridad.* El arsenal ideológico del “amor” es muy rico en ambos santos. Entre los varios aspectos seleccionados destaca especialmente el carácter “vinculante” de la caridad, ágape gracioso y hábito infuso (CB 37, 2: Rm 5,5) que “hace válidas a las demás virtudes, dándoles vigor y fuerza”, tanto en su aspecto defensivo como atractivo del Amado, “porque sin la caridad ninguna virtud es graciosa delante de Dios” (N 2,21,10). Nos remite a la doctrina de 1 Cor 13,1-13 y Col 3,14.

Este amor acompaña todas las etapas del curso cristiano hasta la perfecta unión. Y, siendo ésta una reedición de la unión trinitaria (CB 13,11), por fuerza ha de ser también el nexo entre el Esposo y el alma. Sin la caridad “nada hace al caso” (ib.: 1 Cor 13,2), pues ella es “vínculo de la perfección” (ib.: Col 3,14), “forma y ser, como dice san Pablo” del matrimonio místico (CB 27,8), “hilo [que] enlaza y ase las flores de la guirnalda” ofrecida por la esposa (CB 30,9: Col 3,14) y “cabello [que] ase y une con ella esta flor de las flores”, que es el Amado, “pues como dice el Apóstol, el amor es la atadura de la perfección, la cual es la unión con Dios” (CB 31,1: id).

Para J. de la Cruz esta “caridad-vínculo” es un amor bien concreto, acrisolado en la praxis del amor fraterno que es reflejo del amor de Dios: “atrevida con vehemencia” (N 2,20,2: 1 Cor 13,7b) y “desinteresada” de todo lo que no sea pedir para su Amado (LIB 1,17: 1 Cor,13,5). El Esposo se identifica con cada uno de los miembros de su Cuerpo místico: quien ama a Dios “no piensa mal” de nadie (S 3,9,3: 1 Cor 13,5), es “humilde” (S 3 31,7: 1 Cor 13,4), “no envidia” a nadie y “se goza en la verdad-bondad” (N 1,7,1: 1 Cor 13,7).

Comparado con esta caridad, ningún otro bien puede competir en el corazón humano: ni los afectivo-matrimoniales (S 3 18,6: 1 Cor 7,29-34), ni cualquier otro bien “material” que se desea con el corazón diviso (S 3 19,8.11: Rom 1,28; Col 3,5). Ni siquiera otros “carismas” o gracias “dadas gratis”, por muy “sobrenaturales” que sean en origen (S 2,26,16; 3 30,1-2: 1 Cor 12,7-10): “debe, pues, el hombre gozarse no en si tiene tales gracias y las ejerce, sino [...] sirviendo a Dios en ellas con verdadera caridad, en que está el fruto de la vida eterna” (S 3 30,5; cf CB 13,11; S 2 26,11: 1 Cor 12,10).

4. JESUCRISTO, MODELO Y META DE COMUNIÓN. Revestir las “armas de la luz” equivale a “revestirse de Cristo” (Rom 13,12.14). En el camino espiritual dibujado por fray Juan está siempre presente la simbólica y eficiencia pascual del Señor muerto y resucitado, desde el inicio bautismal hasta la perfecta unión de amor con él por “vía de perfección” (2º desposorio: CB 23,6). De la rica cristología paulina, fray Juan escogerá tres aspectos fundamentales, bajo el denominador común de la “ejemplaridad” de la muerte de Cristo: el “modelaje cristia-

no” de la → cruz, el acceso por la pasión a la Sabiduría divina y la correspondencia entre com-pasión y glorificación del alma unida a Cristo.

a) *Conformación con la cruz de Cristo.* “No busque a Cristo sin cruz”, escribía el Santo al fin de sus días (Ct 24). Es la síntesis de su vida y doctrina. Ser “amigos de la pasión de Cristo” (Av/b,16) equivale al “si quieres ser perfecto...ven a Cristo por la mansedumbre y la humildad y síguelo hasta el calvario y sepulcro” (Av/f 6; cf. S 2,7,2s). Tal es el evangelio del Apóstol (S 2,22,6: 1 Cor 2,2: “que no había él dado a entender que sabía otra cosa”) sino “el gran sentimiento que tenía de los dolores de Cristo en el alma” (LIB 2,14: Gál 6,14). Hay quien se asemeja a ciertos fieles de Filipo al hacerse “enemigos de la cruz de Cristo” (S 2,7,5: Fip 3,18). Se les recuerda cómo Cristo se humilló hasta la muerte de cruz y fue por eso exaltado como Kyrios: “deseando hacerse en el padecer algo semejante a este *gran Dios* nuestro, *humillado y crucificado*” (Ct 25: Tit 2,13; Fip 2,5-8). Este padecer con Cristo o “estar el alma “crucificada interior y exteriormente” (Av/b 8. 18; LIB 2,31: Rom 8,17) acompaña al alma especialmente en la noche de purificación pasiva”, cuando llega a sentirse hasta abandonada de Dios...

b) *Cruz, puerta de la Sabiduría.* La conformidad con Cristo crucificado abre el acceso al misterio hondo de Cristo, so pena de quedarse en “infante espiritual”, sin “manjar fuerte y sólido”. Pero el Crucificado es la misma “Sabiduría divina”, incomprendida por los necios de este mundo (S 2,22,6: 1 Cor 2,2). “Para entrar en estas riquezas de su Sabiduría, la puerta es la cruz, que es angosta”, dice fray Juan repitiendo la “amonesta-

ción” a los de Éfeso (CB 36,13: Ef 3,13a.17-19). Esta “epígnosis” cristiana (“super-emeninente caridad de la ciencia de Cristo”) posibilita el “henchimiento de Dios” en el Amado, “en quien moran todos los tesoros y Sabiduría escondidos” (CB 37: Col 2,3; cf S 2 22,6).

c) *Com-pasión hacia la con-glorificación.* La plena realización del misterio pascual que Pablo asienta como dinámica constante del cristiano (Rom 8,17-18), significará el “toda deuda paga” para quien ha rehecho el mismo camino de Cristo (LIB 2,24: Hech 14,21). Las “tribulaciones” presentes son requisito imprescindible para “entrar en el Reino”, es decir, para ser retribuidos, consolados y premiados en El (LIB 2,31: 2 Cor 1,7). Así se da esta correspondencia en el estado de perfección. Aquí el amor transforma a los amantes de forma que ya “no padecen”, aunque Dios a veces lo permite porque más merezcan o se afervoren más “como lo hizo con la Madre Virgen y con san Pablo y otros” (CB 20-21,10).

d) *Unión con la Sabiduría de Cristo.* Tras las noches purificativas “luego se sigue la unión con la esposa, que es la Sabiduría de vida con Cristo” (S 12,5). El Verbo divino es la Sabiduría preexistente y eterna, impronta del Padre y “fulgor de su gloria y figura de su sustancia” (cf Romance 2; CB 5,1.4; 11,12: Heb 1,3a). Esta Sabiduría divina se encarna en Cristo, a cuyo “misterio” se accede por la fe oscura presisamente porque el → “Todo” del Padre (S 2,22,3-4; LIB 2,16: Heb 1,1-2a) se nos presenta “humanado” (Col 2,9) y “crucificado” (1 Cor 2,2).

Pero Cristo es el único camino para “remediar todas nuestras flaquezas e ignorancias” (S 2,22,7-8). Él es el fin de

la unión mística, por habitar en él “toda la plenitud de la divinidad” y “todos los tesoros de la sabiduría y ciencia de Dios” (S 2,22,6; CB 2,7: Col 2,3,9). La contemplación de Cristo-Sabiduría será siempre aquí una “luz divina que ciega” (N 2,8,2), “sabiduría oscura” (N 216,10), “abisal y oscura inteligencia divina” (CB 14-15,22). Aunque es de noche, la unión nupcial entraña un deseo imparable de “escudriñar y saber las cosas secretas del mismo Amado” (CB 36,3), ahondando en la “espesura de Dios”, profunda e inmensa, “según exclama san Pablo” (CB 36,9-11: Rom 11,33). Es la inmersión del alma en la “hermosura de su Sabiduría divina... según la noticia de los misterios de la Encarnación, como más alta y sabrosa sabiduría” (CB 37,2), el “estar escondidos” y “adentrarse en las subidas cavernas de la Piedra” que es Cristo (CB 37,3: 1 Cor 10,4). Tal entender “por la divina Sabiduría” (N 1,4,1), *con* que se une (CB 39,4), es un “absorbimiento del alma *en*” ella (LIB 1,17).

e) *Simbiosis espiritual con Cristo*. Formulación cimera de la realidad perfecta cristiana, captada por el Santo en la vida y doctrina del Apóstol: unión mística a Cristo-Vida y Espíritu. Si Cristo lo es “todo” para el cristiano, llega éste a su cima de transformación cuando ya sólo vive “en él” y es un “solo espíritu” con él. Dos pasajes paulinos, harto usados por la tradición, le sirven de emblema referencial a san Juan para iluminar la unión mística con Cristo: Gál 2,20 y 1 Cor 6,17.

– El “*vive Cristo en mí*” de Gál 2,20 está ya presente en su primera síntesis teológica (Romance 4º). La Vida “que de arriba descendía” (Romance 6º) se entrega para que el hombre –“muerto”

por el pecado– “vida tenga” (Romance 7º): “Yo, que soy la Vida, siendo muerte de la muerte, la muerte quedará absorta en la vida” (LIB 2,34: 1 Cor 15,54). La “absorción” es fusión de amor sin confusión de personas. Es en este pasaje donde “puede el alma muy bien decir aquello de san Pablo: *Vivo yo, ya no yo, mas vive Cristo en mí*” (ib. Gál 2,20).

Es la tercera vez que el Santo recurre y explica la experiencia paulina de su inhesión a Cristo (CB 12,7-8; 22,5: Gál 2,20): “vida espiritual de unión con Dios”, “vida nueva” y “perfecta”, “como ya verdadera hija de Dios”, puede repetir “con mucha razón” y “muy bien” el alma arribada a este estado (LIB 2,30.32.34.36). No se trata de una mera comparación de experiencias intransferibles sino de expresar con las mismas palabras del Apóstol lo que éste entiende por estar “vivos a Dios” (Rom 6,11: LIB 2,34), es decir: “que entramos son *uno* por transformación de amor” simbiótico, “que el Amado vive en el amante y el amante en el Amado” (CB 12,7-8), unión comunicativa en que “goza y siente deleite de gloria de Dios en la sustancia del alma ya transformada en él” (CB 22,6).

– “*El que se junta al Señor, un espíritu se hace con él*”, de 1 Cor 6,17, es la expresión paulina que mejor se adapta al símbolo nupcial sanjuanista. Se pasa por alto su contexto moral y se la aplica directamente a la “consumación del matrimonio” espiritual, a “la transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra” (CB 22,3: 1 Cor 6,17), de forma que Dios es “ya entero Señor” de todas sus operaciones, porque “él mismo es el que las mueve y manda divinamente, según su divino Espíritu y

voluntad” (S 3,2,8: 1 Cor 6,17). “Y no es maravilla –continúa el Santo– que las operaciones sean divinas, pues que la unión del alma es divina”, es decir, fruto de la moción del Espíritu que nos hace “*hijos de Dios*” (ib. 16: Rom 8,14).

5. ACCIÓN DEL ESPÍRITU Y RELACIÓN INTERPERSONAL CON ÉL. La pneumatología paulino-sanjuanista se centra en este doble enunciado.

a) *Moción del Espíritu*. Al “Espíritu del Señor” (CB pról. 1) o “Espíritu del Esposo” (CB 17.18.26; LIB 2,3), que nos es “dado” precisamente como “Amor del esposo” (Rom 5,5: CB 26,1), le corresponde la misión apropiada de “ahijarnos” (Rom 8,14.23: CB 1,14; 35,5; LIB 2,34; S 3,2,16), “enamorarnos” del Cristo-Esposo (LIB 1,8; 4,16.17) y de “identificar” nuestro grito de “Abba” con el suyo (Gál 4,6: CB 38,3; 39,4).

Bajo sinfonía y plasticidad literarias muy ricas en simbología bíblica (“agua limpia y torrencial”, “sombra”, “aire pentecostal”, “ungüento”, “fuego-llama”, “mano delicada”, etc.), san Juan de la Cruz glosa el pensamiento de Rom 8,14 bajo el amplio alcance de la “moción” del Espíritu sobre el alma dócil a su múltiple acción (=ágontai). Él es quien “en soledad la guía” hacia el Cristo-Sabiduría (CB 35,5; N 2,17,6); él quien nos “libera” en la purificación pasiva de todo impedimento y de toda ley que no sea la del “justo” (gráfico del Monte; CB 40,5: cf Rom 8,2; Gál 3,5); él quien “nos potencia”, es decir, “sustenta, suple nuestra flaqueza, levanta, informa y habilita” más allá de lo que por sí mismos podemos (CB pról. 1; 17,2; 38,3; 39,3: Rom 8,26-28). En una palabra, la misión apropiada al Espíritu Santo es la de “espiritualizar” al alma (N 2,12,4; CB 40,5; LI 1,29).

b) *Relación interpersonal con Dios-Trino*. Con la perfecta adopción de hijos del Padre y unión consumada con Cristo-Esposo, el Espíritu Santo, que es “Amor dado” por ambos al alma, se transforma para ésta en el Don por excelencia que “reentrega” al Amado. Los pasajes de Gál 4,6 (CB 39,4) y Rom 5,5 (CB 37,2; 38,3) le llevan a considerar al Santo la “coheredad de Cristo” reservada para el alma “con posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo adoptivo de Dios” (LIB 3,78: Rom 8,17).

Para J. de la Cruz el Espíritu Santo no es sólo el que da testimonio de nuestra filiación consumada (Rom 8,16) ni sólo la “garantía” de la herencia (Ef 1,13; 2 Cor,1,22; Rom 8,23), sino el *contenido principal* de la futura gloria que el hombre coheredará (Rom 8,15-18). Se identifica atrevidamente con la máxima “riqueza de la herencia de los santos” (Ef 1,18), es decir, como el máximo DON que el ama puede ofrecer a su Amado. El ya “espiritualizado” es capaz de “juzgar y escrutarlo todo” (S 2,26,14; LIB 2,4: 1 Cor 2,10.15). Y llega a “poseer todo” lo que Cristo-Esposo le da como “dote” nupcial (N 2,8,5; C 37,7-8: 2 Cor 6,10b), que es “toda la hermosura y gloria” que él posee “por esencia, por ser Hijo natural” y “nosotros por participación, por ser hijos adoptivos” (CB 36,5; cf 2 Cor,3,18; Rom 8,29-30).

Dote esponsal y herencia de la primogenitura son una misma realidad, pedida por Cristo para los suyos. Así como entre él y su Padre “todas tus cosas son mías” (Jn 17,10), así lo será también por gracia y gloria la “herencia” del alma que el Esposo le participará (Rom 8,17: S 1,4,6; LIB 3,78). Y como el Padre y el Hijo nos dan al Espíritu Santo,

también el alma endiosada y adentrada en la vida trinitaria “amará como es amada por el Espíritu Santo”, lo mismo que “conocerá entonces como es conocida de Dios” (CB 38,3: 1 Cor 13,12): “y así ama el alma a Dios con la misma fuerza del mismo Dios, la cual fuerza es en el Espíritu Santo en el cual está transformada” (ib.).

Para san Juan de la Cruz tal es el sentido pleno del Espíritu “dado” de Rom 5,5: la “pretensión” suscitada por el grito del Espíritu (‘cráxon’: Gál 4,6) en las almas que con-por él gritan al unísono “Abbá” (‘cráxomen’: Rom 8,16). Somos hijos herederos y capacitados: “por cuanto él allí le da su Amor, en el mismo la muestra amarle como de él es amada” (CB 38,4). Esta simbiosis trinitaria, que participa el alma transformada en Cristo, es “la aspiración del Espíritu Santo de Dios a ella y de ella a Dios” (CB 39,2).

6. TENSIÓN ESCATOLÓGICA DEL CRISTIANO. Es la participación de “la misma hermosura del Esposo en el día de su triunfo, que será cuando vea a Dios cara a cara” (CB 36,5: 1 Cor,13,12), es decir, “aquel ‘peso de gloria’ en que me predestinaste, ¡oh Esposo mío!, en el día de tu eternidad” (CB 38,9: 2 Cor 4,17; Ef 1,3-5). La esperanza paulina recobra aquí para san Juan de la Cruz toda su dinámica final. En las últimas canciones del *Cántico espiritual* y en la *Llama de amor* desarrolla el último estadio espiritual en referencia fecunda con la vida gloriosa. Tres puntos destacan al respecto: el raptó paulino al “tercer cielo”, la descripción de la “corona final” y los postreros “gemidos de la esperanza” para alcanzar la consumación.

a) *Experiencia mística y “tercer cielo”*. San Juan de la Cruz recurre media

docena de veces al hecho del raptó paulino descrito en 2 Cor 12,1-4. En ciertos pasajes no le da una dimensión existencial sino más bien teórico-doctrinal, para deslindar las clases de “visiones sustanciales” (fuera del cuerpo: S 2,24,1-4) de otras “visiones espirituales” captadas más bien por el entendimiento (S 2,26,2.4). Ambas son “inefables”, pero las primeras (Pablo) son “milagrosas” y las segundas sólo “contemplativas”. Idéntica doctrina mantiene en CB 13,6 para explicar el “vuelo-arrobamiento” del alma (flaquea el cuerpo como en el raptó paulino, nada más), en CB 14-15,15, al comentar el “silbo de los aires amorosos”. Aquí sigue la sentencia teológica de que “se piensa que *vio*” a Dios en “perfecta y clara fruición del cielo” (muy distinto del fenómeno místico del “silbo”). Lo mismo reafirma en CB 19,1-5 sobre la ineptitud de los sentidos (“y no quieras decillo”) para expresar la gracia pedida por el alma en su desposorio espiritual (“escóndete, Carillo”).

Como elementos sanjuanistas de matiz escatológico en el raptó paulino al “tercer cielo” quedan la necesidad de una “muerte física” del Apóstol (“haciendo Dios el cómo”) y las expresiones teológicas de “visión esencial”, “lumbre de gloria”, “clara fruición del cielo”, etc. No alude, sin embargo, a otras expresiones paulinas equivalentes (“lo perfecto”, “cara a cara”: 1 Cor 13,10.12) que podrían haber ilustrado mejor el pasaje de 2 Cor 12,1-4.

b) *Descripción de la “corona final”*. El ideario paulino influye en san Juan doblemente: para ilustrar “objetivamente” la relación entre los estadios de gracia y su eclosión en la vida gloriosa, y para acentuar “vivencialmente” el imán de esta última como tensión existencial

de la historia. Un *fin* para el que el hombre fuera predestinado sin *principio*.

Para describir “aquello que me diste el otro día” (CB 38) se destaca su “transcendencia” con el texto profético recogido por san Pablo: “ni ojo vio, ni oído oyó...lo que Dios tiene aparejado para los que le aman (S 2,4,4: 1 Cor 2,9). Lo mismo en la historia de la gracia que en su metahistoria de gloria (S 2,8,4: id.). Por eso, cuando la primera es ya “sabiduría de Dios entre los perfectos” (1 Cor 2,6-9), “aquello para que Dios la predestinó sin principio vendrá ella a poseer sin fin” de gloria apofática, “como dice el Apóstol” (CB 38,6).

“Aquello” es también existencialmente “aquel *peso de gloria* en que me predestinaste, ¡oh Esposo mío!, en el día de tu eternidad..., cuando ‘desatándome de la carne’ (Fip 3,21; 2 Cor 5,1)..., transformándome en ti gloriosamente, bebamos el mosto de las granadas” (CB 38,9; 2 Cor 4,17). Inmersión en la “gloria divina”, triunfo final o “gloria esencial” (S 3,26,8) o “reino de los cielos” (LIB 2,24: Hech 14,21b). “Aquello” es la “*morada de Dios en los cielos*”, celeste y definitiva, contrapuesta a la tienda terrestre-corporal y temporal, de que habla el Apóstol con gemidos y que el alma anhela poseer, impulsada por el Espíritu, con la ruptura necesaria de “la tela” que separa el dulce encuentro (2 Cor 5,1-7: LIB 1,29; 2,32).

“Aquello” es, más allá de la experiencia mística en la → “fe ilustradísima” (LIB 3,80), “lo perfecto” por contraposición a lo “parcial” (1 Cor 13,10: S 2 9,3; CB 1,10; 12,6), es decir, la “acabada pintura...que es la clara visión” en que “conoceremos a Dios como somos conocidos de él” (CB 38,3: 1 Cor 13,12b). Visión “cara a cara”, y no “a

través de un espejo y entre enigmas”, de los misterios divinos por parte de la Iglesia triunfante (CB 36,5; 37,1-2; S 2,9,4), gracias a “lumbre de gloria” (LIB 3,80s).

c) *Últimos gemidos*. Corresponden los “gemidos” a las promesas esperadas que, en alguna manera, ya degusta aquí el alma unida por amor a Cristo. Pero queda aún el “encuentro” definitivo entre amantes. Al fin del camino espiritual “está [el alma] tan cerca de la bienaventuranza, que no la divide sino una leve tela” (LI 1,1). Por eso recoge el mismo gemido del Apóstol, “aunque perfecto”: “nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, *gemimos* esperando la adopción de hijos de Dios” (Rom, 8,23: CB 1,14; Romance 5). Ahora se trata ya de lo definitivo: “acaba ya, si quieres,... de consumir conmigo perfectamente el matrimonio espiritual con tu beatífica vista” (LIB 1,27).

El “rescate del cuerpo” parece quedar en segundo plano, pero se explicita en el comentario al verso siguiente “rompe la tela de este dulce encuentro” (LIB 1,29-36). Si el gemido del alma, ya “suave y regalado” (LIB 1,27), nace de la “ausencia” del Esposo triunfante (CB 1,14), el mismo Espíritu del Amado reclama con “gemidos inenarrables” (Rom 8,26: CB pról. 1) el “encuentro” escatológico (LIB 1,35). La “peregrinación y destierro” (Ct 31: 1 Cor 5,6; Heb 11,14) determina en ambos santos una actitud definida del *cupio dissolvi* (Fip 1,23: CB 11,8-9: “máteme tu vista y hermosura”).

La “deuda purificativa” está ya saldada. Queda el “premio” eterno (2 Tm 4,8: LIB 2,23-35). La disolución del cuerpo, la muerte temporal, es ya para el alma “amiga y esposa” (CB 11,9), anhe-

lo sosegado de ser “sobrevestidos de gloria” (2 Cor 5,4: ib.). Una opción condicionada (“si quieres”: LIB 1,27-28), a la que el Espíritu Santo “provoca” y “convida” para morir de amor, después que “en el vivir y en el morir está conforme y ajustada con la voluntad de Dios” (CB 20,11). El “amén” es “lo que tú quieres pida, pido” (LIB 1,36). Tensión escatológica que sólo finaliza para Pablo y Juan de la Cruz en lo que “es mucho mejor”: “estar con Cristo”, “dulcísimo Jesús, Esposo de las almas fieles”, y ser por él y con él trasladados al “glorioso matrimonio de la Iglesia triunfante” (CB 40,7).

BIBL. — JEAN VILNET, *La Biblia en la obra de san Juan de la Cruz*, ed. esp., Buenos Aires, 1953, p. 114-119; MIGUEL A. DIEZ, *Pablo en Juan de la Cruz: sabiduría y ciencia de Dios*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1990.

*Miguel A. Díez*

## **Pablo de la Cruz, San**

La identidad en el sobrenombre religioso no queda en pura coincidencia sin otro alcance que la homonimia. Encierra el secreto de dos almas espiritualmente gemelas, por lo menos en muchos aspectos. Su itinerario espiritual recorre tramos paralelos muy acentuados y prolongados. Lo que aquí interesa no es seguir sus pasos ni comparar su respectiva espiritualidad. Lo único que importa destacar es la huella dejada por Juan en Pablo, distanciados cronológicamente por casi dos siglos. Pablo Danei, futuro Pablo de la Cruz nació el 3 de enero de 1694 en Ovada (provincia italiana de Alesandría). Desde muy joven pasó por largos periodos de singulares pruebas espirituales que le urgieron a la reflexión y discernimiento de la voluntad y de la llamada del Señor. Alternó su

intensa actividad apostólica como misionero popular por diversas regiones de Italia con prolongados retiros en lugares solitarios, culminando esta alternativa vital con un retiro de 40 días en Castellazzo. Allí escribió su *Diario espiritual* y las primeras *Reglas de la Congregación de la Pasión* (Pasionistas) por él fundada, reglas que fueron aprobadas por Clemente XIV (1769) y luego por Pío VI (1775). Fue canonizado por Pío IX en 1867.

Las singulares analogías descubiertas en el itinerario espiritual recorrido por ambos santos son tan peculiares que hacen pensar inmediatamente en almas gemelas. No puede extrañar por eso que exista coincidencia fundamental en la descripción de la vida mística con su alternarse de pruebas dolorosas y de gracias divinas gratificantes. Es difícil encontrar otro caso en que concuerden tan estrechamente la descripción de la vertiente catártica de la horrenda noche oscura, del “nudo patire”, y de felicidad inefable de la unión divina.

Tratándose de experiencias íntimas intransferibles no haría falta acudir al influjo o dependencia de uno respecto del otro. Nada impide *a priori* que Pablo se inspirase en Juan al intentar plasmar y comunicar sus vivencias místicas. El *Diario espiritual*, el escrito autobiográfico más original y representativo del de Ovada (ed. crítica de Enrico Zoffoli, Roma 1964), junto con su epistolario (*Lettere di S. Paolo della Croce*, 4 vol. Roma 1977 = L) pueden aclarar suficientemente las conexiones reales entre ambos maestros.

Han sido exploradas en numerosos estudios con resultados convergentes, dentro de opiniones diferenciadas en



aspectos y detalles particulares. El primer dato positivo para aceptar una dependencia más o menos extensa de san Juan de la Cruz es el hecho suficientemente documentado de que Pablo de la Cruz leyó sus escritos. La afirmación de varios testigos procesales asegurando que entre los presentes a la celebración de su “matrimonio místico” estaban santa Teresa y san JC no es prueba de una lectura anterior de los respectivos escritos. Esa celebración espiritual se coloca entre 1722 y 1724, y con anterioridad a esos años Pablo había tenido ya contactos con el Carmelo Teresiano y sus maestros, por lo menos desde 1720-1721. Si para entonces había leído a JC, éste podría haber tenido incidencia en la redacción del *Diario espiritual*.

La primera mención explícita del Doctor místico aparece en una carta de abril de 1736; en ella le cita como “un gran santo”, demostrando además excelente conocimiento de la “noche oscura”; lo propio sucede en otra carta de febrero de 1755 (cf. P. Alonso, p. 319). Tenía a su disposición la versión italiana del P. Alessandro di san Francesco (1627), que había llegado en 1707 a la edición 16ª, suplantándola desde 1742 por otra versión, con inclusión de una vida del Santo, por el P. Marco di san Francesco. Abundan las pruebas de que Pablo continuó leyendo asiduamente los escritos sanjuanistas en años posteriores. Algún testigo de los procesos de beatificación le sorprendió “con frecuencia” en su celda leyendo esos escritos. A quien le pidiera en cierta ocasión que le redactara unas normas para orientar a las almas por el camino de la perfección cristiana, le aconsejó la lectura de JC (Ib. p. 320).

Son tantos los paralelismos doctrinales e incluso expresivos entre ambos maestros que serían inexplicables al margen de un contacto prolongado entre ellos y una asimilación notable de JC por parte de Pablo. Ha sido insistente la confrontación moderna entre los respectivos escritos. La síntesis llevada a cabo por P. Alonso (cf. bibliografía) puede considerarse completa y equilibrado. Bastará recordar aquí sus líneas y conclusiones generales.

Una vez asentado que Pablo leyó los escritos sanjuanistas, se destacan primero las resonancias más perceptibles de JC en las páginas del de Ovada. Afectan principalmente a dos amplias parcelas espirituales: el seguimiento de Cristo; la “muerte mística”. Hay que incluir en la primera: el significado y alcance de la Cruz, la vivencia de la pasión, del Calvario y de la crucifixión. Culminación de las anteriores es la “muerte mística”, clave en la experiencia mística de Pablo de la Cruz. Estas y otras afinidades no conllevan referencias directas o explícitas a los escritos sanjuanistas.

Existen otras que pueden documentarse con citas y menciones concretas del Doctor místico. Proceden especialmente del epistolario y están motivadas por la dirección espiritual de personas vinculadas al fundador de los Pasionistas. Las de mayor alcance y relieve atañen a los puntos siguientes.

*Tránsito de la meditación a la contemplación.* La referencia explícita en algún caso a Taulero se debe probablemente a un contacto más temprano con el místico medieval. Lo cierto es que a partir de determinado momento Pablo de la Cruz remite a JC cuando tiene que explicar ese punto crucial a quienes

requieren su consejo. Lo hace con descripciones afines a las de la *Subida del Monte Carmelo* (2, 13-14) asegurando que la doctrina recomendada es “según los maestros de espíritu”. Basta comparar lo que escribe de la tercera señal (L. II, 818; cf. L I, 43-44) con lo propuesto en *Subida* (2,14, 3) para comprobar la dependencia del “maestro carmelita”.

*Rechazo y desconfianza de los fenómenos místicos extraordinarios.* Inútil buscar en el de Ovada un análisis extenso y detallado de esa fenomenología espiritual comparable al sanjuanista, pero la postura básica frente a su valoración y a su pedagogía es idéntica. La persona favorecida con tales gracias no debe apegarse a las mismas ni pensar que en ellas tiene una señal cierta de mayor santidad. En carta a una religiosa que le había comunicado ciertas locuciones, le decía: “Las locuciones como le decía en otra carta mía, son siempre peligrosas y los maestros de espíritu enseñan que hay que alejarlas siempre, cualquiera que sean, porque si son buenas y verdaderas, realizan siempre su efecto” (4. IX, 1756: L. II, 501).

Esta afirmación y la comparación que sigue para justificarla lleva inconfundiblemente a un “maestro espiritual” por nombre JC. Por si no bastase la prueba basta leer en otra carta a sor M. Magdalena de san José (25. IX. 1758): “Una doctrina de san Juan de la Cruz, gran maestro de espíritu, el cual enseña que las visiones, revelaciones y locuciones ... se deben rechazar siempre”. Idénticas afirmaciones atribuidas a “los santos”, o a “un gran santo, aparecen en otras cartas. El nombre del mismo queda fácilmente identificable cuando escribe a Tomás Fossi, futuro pasionista: “Es consejo de un Santo Doctor mis-

tico rechazar siempre las muchas y frecuentes iluminaciones, buenas o malas que sean, porque si son de Dios, aunque se descarten, producen siempre su fruto bueno, y si son falsas, alejándolas se libra del engaño del demonio” (26. I. 1773: L. I, 808).

*Exigencia y necesidad de la purificación para la unión con Dios.* La insistencia de ambos maestros en esta condición ineludible, por lo demás bien ratificada en sus vidas, salta a la vista de cualquier lector familiarizado con sus escritos. También en este punto la exposición sistemática de fray Juan a lo largo de la *Subida* y de la *Noche* no tiene paralelismo en Pablo de la Cruz, pero éste repite en sus cartas que los caminos por los que lleva Dios a las almas son siempre arduos y penosos, porque han de limpiar al alma de toda herrumbre de afectos y apegos (L. III, 157). Es el fuego que purifica el metal del orín y del moho”, como diría JC (N 2, 6, 6).

*Camino en fe y oscuridad.* La depuración requerida para la divina unión se alcanza cuando el alma se ve “ilustrada solamente por la fe”, y la fe conduce por el camino de la oscuridad a Dios en pobreza de espíritu (L. II. 808 y 464). La aproximación de Pablo de la Cruz a la doctrina de la “fe-noche” es patente, como cuando afirma que “la oscuridad del entendimiento ... es señal evidente y clara que Dios le quiere llevar ciertamente por el camino de la fe” (L. 14.VIII. 1736). Con razón se ha escrito que Pablo de la Cruz es “el cantor de la fe pura”. También a este respecto la confesión de seguir la doctrina de los santos alude inconfundiblemente en su pluma a JC. Tan familiarizado está con sus páginas que citando a “un gran santo” copia la estrofa quinta de la *Noche oscura* (L.

II, 471). No debe exagerarse con todo la noche sanjuanista con la visión menos matizada del místico italiano.

A estos puntos fundamentales podrían añadirse otros de menor alcance y sin referencias explícitas o textuales. Se han rastreado asiduamente y no hace al caso descender aquí a ulteriores detalles. Entre las aproximaciones apuntadas pueden recordarse las siguientes: la relativa a la “nada” del ser humano y el “todo de Dios” vitalmente en oposición dialéctica; el descanso o reposo del alma plenamente purificada “en el seno del Padre”, expresión familiar a los dos místicos; la actitud del alma llegada a la contemplación en atención y silencio amoroso; la coincidencia de algunas metáforas para describir determinadas experiencias interiores, como las virtudes adorno del alma con joyas, perlas, guirnaldas, etcétera.

Por muy amplio que se considere el alcance de estas sintonías y posibles o reales dependencias, cada uno de los dos grandes místicos mantiene su personalidad inconfundible y la originalidad de su mensaje espiritual. El “desnudo padecer”, la “muerte mística”, y la “sabiduría de la cruz” adquieren categoría de referentes centrales e insustituibles en san Pablo de la Cruz. Tienen enfoque diferente en JC.

BIBL. – Escritos y eds. fundamentales de san Pablo de la Cruz: *Diario spirituale*. Texto crítico, introduzione e note de ENRICO ZOFFOLI, Roma 1964; *La morte mistica secondo S. Paolo Della Croce, testo critico e relazione con S. Paolo de la Croce*, por ANTONIO MARÍA ARTOLA, Roma 1996; *Lettere di S. Paolo Della croce*, 4 vol. Roma 1924; vol. V, 1977; *Scritti spirituali: Diario spirituale, Lettere a famigliari e laici* a cura de Cristiforo Chiari, 3 vol. Roma 1974.— Existe texto español de *Cartas y Diario espiritual de San Pablo de la Cruz*, traducción de Bernardo M. G. Monsegú, Madrid 1968; *Diario espiritual de san Pablo de la Cruz*, Estella

1979.— Entre las obras principales sobre san Pablo de la Cruz se recuerdan: GAETAN DU SAINT NOM DE MARIE, *Oraison et ascension mystique de Saint Paul de la Croix*, Louvain 1930; COSTANTE BROVETTO, *Introduzione alla spiritualità di S. Paolo Della Croce. Morte mistica e Divina natività*, San Gabriela-Roma 1955; S. BRETON, *Mystique de la Passion. Étude sur la doctrine spirituelle de Saint Paul de la Croix*, Tournai 1962; BASILIO DE S. PABLO, *La espiritualidad de la Pasión en el magisterio de San Pablo de la Cruz*, Madrid 1961; S. L. POMPILIO, *L'esperienza mistica della passione in san Paolo della Croce*, Roma 1973; MARTIN BIALAS, *Das Geistliche Tagebuch des heiligen Paul vom Kreuz*, Ashaffenburg 1976; ENRICO ZOFFOLI, *S. Paolo Della Croce. Storia critica*, 3 vol. Roma 1963-1968; Id. *I Passionisti. Spiritualità- Apostolato*, Roma 1955; AA. VV., *La sapienza derlla Croce oggi*, 3 vol. Torino 1976. – Relación con san Juan de la Cruz: BASILIO DE SAN PABLO, “Coincidencias y diferencias entre la muerte mística de San Pablo y la noche del sentido y del espíritu de San Juan de la Cruz”, en el vol. *La espiritualidad de la Pasión en el magisterio de San Pablo de la Cruz*, p. 207-212; ENRIQUE LLAMAS, “San pablo de la Cruz y san Juan de la Cruz. En busca de las fuentes de su doctrina mística”, en *Teología espiritual* 19 (1975) 492-505; EULOGIO PACHO, “La ‘croce’ nella mistica di San Giovanni della Croce e di San Paolo della Croce”, en *Sapienza della Croce oggi*, t. II, p. 181-196; GIOVANNA DELLA CROCE, “IV Centenario Della morte di S. Giovanni della Croce: La Sapeinza della Croce nella vita e nell'insegnamento di due mistici”, en *La Sapeinza della Croce VI* (1991) 109-130; PAULINO ALONSO B., “San Juan de la Cruz en el sistema de espiritualidad de san Pablo de la Cruz”, en el vol. misceláneo: *Dottore Mistico. San Giovanni della Croce*, Roma 1992, p. 311-346; Id. “San Paolo della Croce chiamato “maestro” San Giovanni della Croce”, en *La Sapienza della Croce* 9 (1994) 123-148.

E. Pacho

## Pablo de Santa María, OCD (1567-1631)

Nació en Hinojosa y profesó en Valladolid; figura como subdiácono en el convento de Segovia en octubre de 1589 y allí vivió con el Santo dos años. Falleció, a lo que parece, en Criptana el

1631, a los 64 de edad y 40 de vida religiosa. Escribió una relación sobre el Santo, fechada en Villanueva de la Jara (Cuenca) el 8 de noviembre de 1614 (BMC 13, 375-376).

## Padecer / mientos

Juan de la Cruz no es masoquista, ni tiene nada de sombrío. Es el místico enamorado de Dios que, madurado en el amor teologal, quiere compartir su experiencia luminosa de → Dios para acompañar a otros por el camino espiritual. Pero es un hombre realista, y sabe bien que el camino del amor conlleva también su dosis de → cruz, tanto para Dios como para el → hombre. Y el amor no se reduce al mero gozar, sino que incluye también, siempre, el padecer. Anverso y reverso de una experiencia y una realidad que él nos invita a vivir plenamente, en todas sus facetas.

En el Santo “padecer” tiene dos connotaciones diversas, aunque generalmente unidas: por un lado “padecer” se opone a “gozar”, y tiene ahí su connotación dolorosa; por otro, “padecer” se opone a “hacer”, y ahí manifiesta una connotación más cercana a la pasividad. Juan está seguro de que, en esto de ir a Dios, “el camino de padecer es más seguro y aun más provechoso que el de gozar y hacer” (N 2,16,9). Dos son las razones: se le añaden al hombre fuerzas de Dios sobre la propia debilidad, y, además, se va purificando, adquiriendo virtudes y sabiduría.

El “padecer” es la experiencia sensible más intensa del largo y trabajoso proceso de la → “noche oscura” que, necesariamente, ha de atravesar el hombre para llegar a la plena comunión con Dios. Y al hablar de la experiencia

de la “noche” es cuando el Santo más echa mano del verbo “padecer” para expresar la vivencia espiritual (N 1,10,1; 1,11,2; 2,3,2; 2,5,4; 2,6,1-5; 2,2,9; 2,10,7; 2,11,6-7; CB 14,19; 14,30; 16,6; LIB 1,19-23; 3,3.68, etc.). Alguna vez explicita el Santo cómo “la causa de padecer el alma tanto a este tiempo por él es que como se va juntando más a Dios, siente en sí más el vacío de Dios y gravísimas tinieblas en su alma, con fuego espiritual que la seca y purga” (CB 13,1). En medio de la “noche” el más intenso padecer quizá le venga de la sospecha de si ha perdido a Dios para siempre, o si está ya dejada de Dios (N 1,10,1; 2,13,5; LIB 1,20). En el *Cántico espiritual* esto mismo se traduce, desde la intensidad creciente del amor, en un vivo padecer por la “ausencia” del Amado (CB 1,2; 1,16; 2,6; 17,1).

Con todo, para J. de la Cruz uno de los signos más evidentes de la autenticidad de la propia experiencia de Dios es si el alma no rehuye los padecimientos, sino que más bien queda como “animada” a padecer por aquel a quien ama de veras (S 2,26,7; CB 2,5; 11,7; 25,7). Pero el padecer no es condición permanente para el alma, ya que terminada la purificación cesan los padecimientos: “purificada, no padece” (LIB 2,24). Aunque durante el → “desposorio espiritual”, los padecimientos pueden ser aún abundantes (cf. CB 14,30; 16,6; 17,1; 18,1-2; 19,1; 20,10; etc.), concluida la fase catártica, el sufrimiento, incluso físico, tiene otra dimensión diferente: se vuelve oblativo y redentor. Las canciones 36 y 37 del *Cántico* describen cómo el camino que conduce a la gozosa experiencia de Dios, llena de sabiduría e inteligencia espirituales, pasa necesariamente por “la espesura” del

padecer, donde el alma se aquilata y se capacita para esta gracia, de manera que conforme a lo que padece así también goza (cf. también N 2,23,10; LIB 3,18; Av 6,5; Ct a Catalina de Jesús: 6.7.1581). El comentario al verso “y toda deuda paga” constituye el elogio más cabal al fruto espiritual del padecer por Dios. Este nunca queda en deuda; todo lo recompensa con creces, aun en esta vida (LIB 1,23-31).

Arranca de esta visión el Santo al recomendar sin titubeos el “gozo en el padecer” (Av 3,6). Recordará en su dirección espiritual que el padecer es la mejor forma de imitar a → Cristo (cf. S 2,7,5; S 2,29,9; Av1,14; Ct a las Carmelitas de Beas: 18.11.1586; Ct a María de Jesús: 18.7.1589; Ct a Ana de Jesús: 6.7.1591). Detrás de todo podemos vislumbrar una profunda comprensión de la dinámica pascual (muerte/vida) de la vida cristiana que, expresada de una forma o de otra, reaparece siempre en toda la historia de la espiritualidad como eje fundamental que debe articular el proceso espiritual y el desarrollo pleno de la vida de la gracia en nosotros. → *Cruz, dolor, pena, sufrimiento.*

*Alfonso Baldeón-Santiago*

### ‘Pájaro solitario’

Probablemente es la alegoría sanjuanista que más ha preocupado a los estudiosos. No tanto por su importancia doctrinal o literaria cuanto por su singularidad y extrañeza. Hasta el presente no se ha individuado con absoluta certeza el enigmático pájaro al que alude J. de la Cruz ni tampoco la fuente precisa de su inspiración, aunque existen precedentes literarios que se remontan hasta el siglo IX en la literatura persa

(Luce López-Baralt). No hace al caso recordar aquí las diversas propuestas de los investigadores. Bastará destacar la aplicación espiritual ofrecida por el Santo. Sorprende, con todo, que los estudiosos no hayan advertido la coincidencia del Santo con → S. Teresa (*Vida* 20,10), lo que sugiere procedencia común.

Se halla en el CE en ambas redacciones. El texto que se lee en la serie de → avisos conocida como *Puntos de amor* (n. 4) es simple adaptación posterior de lo escrito en el CE. No se trata de un texto original del Santo. Tampoco parece que compusiese realmente una obra sobre las propiedades del pájaro solitario, según testimonio de algún discípulo suyo. Aludía probablemente al breve texto del CE (cf. *Escritos*, 422-425).

La idea sanjuanista de comparar la contemplación con el pájaro solitario arranca seguramente del texto bíblico: “Recordé y halléme hecho como el pájaro solitario en el tejado” (Sal 101,8) citado en latín y brevemente comentado en la *Subida* (2,14,11), precisamente a propósito de la → contemplación o “noticia amorosa”, que eleva al alma sobre “todas las formas y figuras y de la → memoria de ellas.

El paralelismo doctrinal con el texto del CE es manifiesto. No hace falta para descubrirlo la constatación de que repite la misma cita bíblica en latín y en versión castellana, exactamente igual que en la obra anterior. A este propósito conviene recordar dos cosas: en primer lugar que S y CA son cronológicamente muy próximos, coetáneos; luego, que el sistema de alegación bíblica es idéntico en ambos escritos. No deja de ser interesante que el mismo argumento susci-

te en el Santo la misma referencia bíblica e idéntica aplicación espiritual.

Las cinco propiedades atribuidas al enigmático pájaro solitario le sirven en el CE para enumerar otras tantas propiedades del alma que ha llegado a gozar de la → advertencia amorosa en Dios, es decir, tiene: altísima contemplación, su afecto en el amor de Dios, → soledad de todas las cosas, sabrosísimas alabanzas a Dios y ausencia de afecto sensual y de amor propio, sin “particular consideración en lo superior ni inferior” (CB 14-15,24). Estos rasgos coinciden con los expresados de otra manera en la *Subida* y sin numeración: levantamiento de mente a inteligencia sustancial, enajenación y abstracción de todas las cosas, formas y figuras, soledad y abstracción de las cosas, elevación de la mente en lo alto, “saber solamente a Dios sin saber cómo” (2,14,11). Son secundarios el orden y el número de rasgos y propiedades; lo decisivo es la apropiación alegórica del pájaro solitario para describir la situación del alma en el sosiego y → silencio de la → noticia general y amorosa de Dios (CB 14-15,25). Eso es lo que le interesa destacar a J. de la Cruz.

BIBL. — LUCE LÓPEZ-BARALT, “Para la génesis del ‘pájaro solitario’ de san Juan de la Cruz”, en *Huellas del Islam en la literatura española*, 2ª ed. Madrid, Hiperión, 1990, p. 59-72; DOMINGO YNDURÁIN, “El pájaro solitario”, en *ACS I*, p.143-161; ARMANDO LÓPEZ CASTRO, “El motivo poético del pájaro solitario sanjuanista”, en *SJC 14* (1998) 95-105.

### *Eulogio Pacho*

## **Palabra/s**

Juan de la Cruz, hombre de pocas palabras, según sus coetáneos, nos introduce desde su “silencio” contem-

plativo (CB 39,11) en el verdadero sentido de la Palabra divina y humana, de la eterna y de las temporales. Sólo en Dios el → silencio se hace Palabra y viceversa. Nosotros, en cambio, tenemos que distinguir ambas cosas y en varias acepciones: *Palabra eterna*, *Palabra inspirada*, *palabras espirituales*, *palabras humanas*.

1. PALABRA COMO “PRINCIPIO”. El *Padre* es la “eterna fonte”, “originante” de las dos “corrientes” personales de la → Trinidad (Po 8). “Que el Principio se decía” por carecer de él y del cual procede “el Verbo eterno” y “aquese Amor que les une” infinitamente (Romance 1º). Y en esa vida intratrinitaria, “en aquel Amor inmenso que de los dos procedía”, “*palabras* de gran regalo/ el Padre al Hijo decía” (Romance 2º). En este coloquio eterno, que puede ser llamado también “eterno silencio” (Av 99), se inicia toda la historia de la salvación: la creación (“hágase: Romance 4º), la Encarnación del Hijo (“y que Dios sería hombre/ y que el hombre Dios sería”: Romance 4º), la redención (ib. y Romance 7º: “yo por ella moriría”), y la acción de su → Espíritu (Romance 2º) que sostiene la esperanza histórica (Romance 6º), fecunda a → María en la “plenitud de los tiempos” (Romance 8º) y bautiza como → “Esposa de Cristo” a la creación entera: al “mundo” como palacio, a los ángeles y al hombre “para que conozca la esposa el Esposo que tenía” (Romance 4º).

El *Verbo divino*, encarnado y resucitado, es la Palabra única (“una”, “que no tiene otra”) y “total” que el Padre dirige a los hombres: “Todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar” (S 2,22,3). Es la Palabra definitiva de Dios-Padre, que

“ha quedado ya como mudo y no tiene más que hablar...dándonos al → Todo, que es su Hijo” (ib 4). En Cristo tenemos el “todo” del Padre, “porque él es mi locución y respuesta y es toda mi visión y toda mi revelación...: míralo tú bien, que ahí lo hallarás ya hecho y dado todo eso, y mucho más en él” (ib. 5).

Como “Amado Dios” y “mano de Dios”, a la Palabra eficaz se le atribuye también la acción “creadora”, pues “ésta, que es criar, nunca la hizo ni hace por otra [mano] que por la suya propia” (CB 4,3); y así “Dios crió todas las cosas...y esto haciéndolo por la Sabiduría suya por quien las crió, que es el Verbo, su Unigénito Hijo” (CB 5,1: cf. Col 1,16). Principio y fin de todo lo creado, arquetipo eterno de ángeles y hombres, deja su “huella en las criaturas” (CB 4,1.3), para que el alma rastree la presencia de su Amado a través de las “mil gracias” reflejadas en ellas y de la “excelencia” del hombre sobre las irracionales (CB 5,3.6). En Cristo su palabra humana estaba poseída de “poder” divino para sanar, resucitar, etc. “solamente con decirlo” (S 2,31,1).

Cuando el alma pretenda unirse a él por amor y ser transformada en → “la hermosura de su sabiduría creada e increada” (CB 38,1), tendrá que creer a ciegas en este atractivo del Esposo. Si es dócil a la búsqueda activa-pasiva comprenderá para qué fue “predestinada en Cristo” (C 36,8) y vislumbrará qué significa ser creada “a su imagen y semejanza” (CB 39,4). Es decir, llegará a “conocer por Dios las criaturas y no por las criaturas a Dios” (LIB 4,5).

2. PALABRA “INSPIRADA”. Es por antonomasia “la Palabra de Dios” en la Escritura (S 2,7,12; S 3,45,2), dirigida a los hombres por sus profetas y hagió-

grafos. Es multiforme y difícil a veces de entender (S 2,14,14; 16,8); y hasta el mismo hagiógrafo algunas veces “alucina...viendo los conceptos de las palabras de Dios tan diferentes del común sentido de los hombres” (S 2,19,7). Ni ellos ni nosotros podemos entenderlas “a la letra” (ib. 6) porque trascienden nuestro entendimiento “carnal”: “No hay poder comprender las verdades ocultas de Dios que hay en sus dichos y multitud de sentidos. Él está sobre el cielo y habla en camino de eternidad; nosotros, ciegos, sobre la tierra, y no entendemos sino vías de carne y tiempo” (S 2,20,5).

Lo que Dios quiere transmitirnos por sus profetas y hagiógrafos se cumple siempre, aunque los primeros no lo entiendan o les contraríe anunciarlo (S 2,16,5: 2 Pe 1,9), o no se cumpla cómo y cuando ellos pensaban (S 2,20,6). Por eso el lector de la Escritura santa ha de saber que “Dios siempre habla en sus palabras en sentido más principal y provechoso, y el hombre pudiera entender a su modo y a su propósito el menos principal, y así, quedar engañado” (S 2,19,12.14). Esto lo sabían muy bien los profetas “en cuyas manos andaba la Palabra de Dios” (S 2,20,6). Por la trascendencia del concepto divino sobre la inteligencia humana, ésta tiene que usar palabras “rebosantes” para transmitir lo que conocen “en una sola noticia” (S 2,26,4).

Pero si J. de la Cruz usa tal hermenéutica ¿cómo acertar nosotros con lo que Dios quiere decirnos a través de tantas palabras humanas que él inspira? Por la Escritura divina “habla el Espíritu Santo” (S pról. 2; S 2, 17,3; CB 14,27) tanto en el AT (Romance 6º) como en el NT (S 2,16,8; 20,3). Él es el “enseñador”

de la verdad revelada (S 2,29,1), aunque “habla misterios en extrañas figuras” para hacernos entender la “abundancia de su sentido” (CB pról. 1). Lo que más importa, en todo caso, es captar bien el “sentido espiritual” contrapuesto en sentido paulino a la mera “letra que mata”.

Por otra parte, la → Iglesia garantiza la verdad de la Palabra inspirada por “su” Espíritu Santo (S pról. 2; S 2,22,11; 44,3; CB pról. 4; LIB pról. 1, etc.). Ella es la destinataria de toda la revelación (S 2, 27,4) y por lo tanto tiene “autoridad” para proponernos las verdades sobre Dios y sus planes de salvación de los hombres.

3. PALABRAS ESPIRITUALES “EXTRAORDINARIAS”. Pueden ser, como las anteriores, no sólo por “palabras” sino también por → “visiones y revelaciones, figuras y semejanzas” (S 2,22,3), “de muchos modos y maneras” (S 2,27,1). Las hay “divinos toques”, provenientes de algunas frases bíblicas o de otra fuente (S 2,26,9), que son como “inteligencia de verdades desnudas” (S 2,26,1) y cuyo “conocimiento espiritual” le llega al hombre –aunque no sepa latín– de modo inefable, salvo que se tenga el carisma de “declaración de palabras” (S 2,26,12: 1 Cor 12,10).

Y las hay más genéricas o comunes y de distintas clases por sus efectos espirituales: “palabras sucesivas, formales y sustanciales”, de las que habla profusamente el Santo en S 2,28,2-29,12; 30, tít. 6; 31 tít. 32,4. Tampoco es fácil el discernimiento de las primeras, porque en algunas de estas locuciones “puede el demonio muy bien fingir otro tanto” (S 2,27,3). Generalmente proceden del discurso “meditativo”, cuando está el “espíritu recogido y embebido en alguna

consideración”. Puede intervenir también el Espíritu Santo, pero es mejor desechar esos discursos y no admitirlos sin más como “de terceros”, porque “en este género de palabras interiores sucesivas mete mucho el demonio la mano” (S 2,29,10). Hay que desechar cuantas se opongan o distancien de la verdad “inspirada” por Dios en la Biblia (ib. 5). Las segundas (“formales”) pueden ser asimismo falaces y es preciso consultarlas a peritos. Las terceras (“sustanciales”) son más eficaces y aprovechan mucho al alma para su unión con Dios (S 2,31,2).

4. PALABRAS “HUMANAS”. La *Regla* carmelitana le recordaba al Santo el dicho evangélico de que “hay que dar cuenta a Dios de toda palabra ociosa” (Mt 12,36: S 3,20,4; Av 73,84). Así considera el santo el “mucho hablar” como una imperfección espiritual (S 1,11,4). Personalmente era más bien comedido en sus palabras, con tendencia a la taciturnidad, hasta ser motejado por su carácter reflexivo desde joven estudiante como “lima sorda”. Y no es que no hablara, sino que hablaba siempre en propio “desprecio” (S 1,13,9; Av 162) y especialmente de asuntos espirituales. Sus escritos reflejan también esta característica, pues cuando usa la pluma, no se alarga más allá de lo que considera suficiente (S 2,7,12; 11,1).

A todos recomienda que hablen “con sosiego y paz” (Av 81); “hable poco y en cosas que no es preguntado no se meta” (Av 140); “en ninguna manera hable palabras que no vayan limpias” (Av 149), “de manera que nadie sea ofendido” (Av 150). “Ahora coma ahora beba o hable con seglares o haga cualquier otra cosa, siempre ande deseando a Dios y aficionado a él su cora-



zón” (Av 4.9). En este sentido hay que recibir la apología del “silencio fecundo” que escribe a las Carmelitas de → Beas: “Lo que falta, si algo falta, no es el escribir o hablar, que esto antes ordinariamente sobra, sino el callar y el obrar. Porque, además de esto, el hablar distrae, y el callar y obrar recoge y da fuerza al espíritu... Esto entiendo, hijas, que el alma que presto advierte en hablar y tratar, muy poco advertida está en Dios; porque cuando lo está, luego con fuerza la tiran de dentro a callar y huir de cualquiera conversación” (Ct del 22.11.1587). Lo mismo aconseja a toda alma que busca a su Amado (cf. CA 3,1).

La conclusión de todo es que la → fe basta como disposición suficiente y necesaria para acoger los planes de Dios. El trato con él, por nuestra parte, radica en “poner todas las potencias en silencio y callando, para que hable Dios” (S 3,3,4). La misma → oración cristiana, según Jesús, no precisa de muchas palabras (Mt 6,7-8: S 3,44,4). El exceso en hablar de algunos espirituales principiantes lo purifica la noche pasiva humillando “su boca en el polvo” hasta que sufran con paciencia a Dios (N 2,3,3; 8,1). → *Escritura, Evangelio, Iglesia, Jesucristo, locuciones, Pablo.*

BIBL. — MAURICIO MARTÍN DEL BLANCO, “Fenomenología mística extraordinaria en San Juan de la Cruz”, en *MteCarm* 107 (1999) 93-134; MIGUEL ANGEL DÍEZ, *Pablo en Juan de la Cruz*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1990, p. 53-65.

*Miguel Angel Díez*

**Paloma** → Soledad

## Participación divina

El término “participación de Dios”, unido a otras expresiones afines (“trans-

formación divina”, “obrar divino”, “divinizar”, “divinidad”) tiene un peso específico en los escritos sanjuanistas. Sirve para calificar el proceso espiritual y la → unión mística. Esta es, desde el punto de vista teológico, la plena participación de la naturaleza divina, la comunicación sustancial de la divinidad, la total transformación del obrar humano en el obrar divino. Aparece, en definitiva, como una participación tanto del *ser* como del *obrar* divinos, en un proceso de transformación progresiva, que culmina en la *unión* mística. El tema pertenece al substrato más profundo de la vida cristiana, definida en la revelación como “participación de la naturaleza divina” (2 Pe 1,4). Es el pasaje bíblico, que está siempre en el fondo de todas las afirmaciones sanjuanistas, aunque sólo lo cite explícitamente un par de veces (CB 32,4; 39,6).

### I. Participación del “ser” divino

El “consortes divinae naturae” define desde los tiempos apostólicos la novedad de la vida cristiana (2 Pe 1,3-4). Es la participación en la naturaleza divina por medio de → Cristo y el don del → Espíritu Santo. Los Padres griegos la interpretaron como una → “divinización” del hombre, a través de su incorporación a Cristo. Representa el vértice de la salvación. Dios, mediante la encarnación, descendió al → hombre para que éste se transformase en Dios: “El Verbo, por su infinita caridad, se convirtió en lo que somos nosotros, a fin de que nosotros nos convirtiésemos en lo que él es” (san Ireneo). “Dios se hizo hombre, para que el hombre sea hecho Dios” (san Agustín). Santo Tomás, en cuyas fuentes bebe J. de la Cruz, pro-

fundizará en el sentido teológico de esta participación, que ha marcado el desarrollo de la teología de la gracia. El Concilio Vaticano II presenta la voluntad eterna del Padre acerca de la salvación de todos los hombres como una llamada “a participar de la vida divina” (LG 2; DV 2) y como uno de los rasgos definitorios del nuevo pueblo de Dios (LG 9).

Sobre este transfondo teológico se comprende mejor el pensamiento de J. de la Cruz, que se resume en esta expresión: “Dios por participación”. La expresión aparece invariablemente repetida en cuatro pasajes de sus obras, relacionados todos con la unión (S 2,5,7; N 2,20,5; CB 22,3; LIB 2,34). Pero el contexto es profundamente teológico.

1) Su primera formulación aparece en *Subida*, a propósito de su definición sobre la unión del alma con Dios. Es una “unión total y permanente según la sustancia del alma” (S 2,5,2), que presupone la presencia natural de Dios, que en cualquier alma “mora y asiste sustancialmente”. Pero no se trata de esta unión sustancial, “sino de la unión y transformación del alma con Dios”; es “unión de semejanza” y “sobrenatural” (ib. 3). Aunque “está Dios siempre en el alma dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia, no, empero, siempre la comunica el ser sobrenatural. Porque éste no se comunica sino por amor y gracia, en la cual no todas las almas están; y las que están, no en igual grado, porque unas están en más, otras en menos grados de amor” (ib. 4).

Se trata, pues, de una comunicación de Dios → sobrenatural por → gracia, que tiene su fuente y raíz en la regeneración bautismal que nos hace hijos de

Dios. El Santo fundamenta su exposición en dos textos joaneos sobre la filiación, a los que hace un comentario rigurosamente teológico. El primero es sobre el prólogo de san Juan: “Esto es lo que quiso dar a entender san Juan (1, 13) cuando dijo: ‘Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt’; como si dijera: Dio poder para que puedan ser hijos de Dios, esto es, se puedan transformar en Dios, solamente aquellos que no de las sangres, esto es, que no de las complexiones y composiciones naturales son nacidos, ni tampoco de la voluntad de la carne, esto es, del albedrío de la habilidad y capacidad natural, ni menos de la voluntad del varón; en lo cual se incluye todo modo y manera de arbitrar y comprender con el entendimiento. No dio poder a ninguno de éstos para poder ser hijos de Dios, sino a los que son nacidos de Dios, esto es, a los que, renaciendo por gracia, muriendo primero a todo lo que es hombre viejo (cf. Ef 4,22), se levantan sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renacencia y filiación, que es sobre todo lo que se puede pensar” (ib. 5).

El segundo comentario es sobre el diálogo entre Jesús y Nicodemo, acerca de la necesidad de renacer de lo alto y del Espíritu para entrar en el reino de Dios: “Como el mismo san Juan (3,5) dice en otra parte: ‘Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto, non potest videre regnum Dei’; quiere decir: El que no renaciere en el Espíritu Santo, no podrá ver este reino de Dios, que es el estado de perfección. Y renacer en el Espíritu Santo en esta vida, es tener un alma simílma a Dios en pureza, sin tener en sí alguna mezcla de imperfección, y así se puede hacer pura transfor-

mación por participación de unión, aunque no esencialmente” (ib.).

Es importante subrayar que esta → “transformación por participación de unión”, de que habla el Santo, tiene un carácter existencial y dinámico. No se refiere sólo a la transformación *ontológica*, que se lleva a cabo por la gracia, sino también a su *dinamismo* interior, que comporta una disposición que dé “lugar a Dios para que la transforme en lo sobrenatural” (ib. 4). “De manera que el alma no ha menester más que desnudarse de estas contrariedades y disimilitúdes naturales, para que Dios, que se le está comunicando naturalmente por naturaleza, se le comunique sobrenaturalmente por gracia” (ib. 4). “En dando lugar el alma (que es quitar de sí todo velo y mancha de criatura...) luego queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios” (ib. 7).

La fuerza transformadora de Dios es como “el rayo del sol dando en una vidriera”. Esta vidriera es el alma, “en la cual siempre está embistiendo” el sol divino, hasta transformarla en ascua incandescente (ib. 6). Es entonces cuando se produce la unión transformante por participación de Dios: “Y se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son unas en transformación participante. Y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene del de Dios como antes, aunque está transformada, como también la vidriera le tiene distinto del rayo, estando de él clarificada” (ib. 7).

De aquí saca el Doctor místico algunas conclusiones prácticas sobre “la pureza y amor, que es desnudez y resignación perfecta”, como la mejor disposición, y sobre los grados y diferencias de unión según la capacidad y disposición.

2) La segunda formulación más importante sobre la participación de Dios se encuentra en la *Noche*. Aparece después de haber descrito la transformación por la → noche oscura del espíritu, que culmina en la unión con Dios (N 2,4-10). Entre los frutos o propiedades de esta noche señala el amor de la secreta escala según Santo Tomás y San Bernardo (N 2,11-19). Y entre los diez grados de amor de esta secreta escala, destaca el último grado, que “hace el alma asimilarse totalmente a Dios, por razón de la clara visión de Dios que luego posee inmediatamente el alma, que, habiendo llegado en esta vida al nono grado, sale de la carne” (N 2,20,5).

Esta transformación es un anticipo de “la clara visión de Dios”. Supone una purgación tal que pocos llegan a ella. Pero “la causa de la similitud total del alma con Dios”, que aquí se apunta, es la visión de Dios: “De donde san Mateo (5,8) dice: ‘Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt’, etc. Y, como decimos, esta visión es la causa de la similitud total del alma con Dios, porque así lo dice san Juan (1 Jn 3,2), diciendo: ‘Sabemos que seremos semejantes a él’, no porque el alma se hará tan capaz como Dios, porque eso es imposible, sino porque todo lo que ella es se hará semejante a Dios; por lo cual se llamará, y lo será, Dios por participación” (N 2,20,5).

3) Esta semejanza plena con Dios, que se alcanzará en la visión beatífica, se anticipa ya aquí por el amor, que alcanza su máxima expresión en el matrimonio espiritual, descrito en *Cántico*. Es la tercera formulación de la participación de Dios. Después de haber descrito los primeros encuentros de amor, coincidiendo con el desposorio espiritual (CB 13-21), se propone describir la unión plena del matrimonio espiritual (CB 22-35).

También este estado, como los anteriores, requiere las debidas disposiciones: “Primero se ejercita en los trabajos y amarguras de la mortificación, y en la meditación de las cosas espirituales... Y después entra en la vía contemplativa, en que pasa por las vías y estrechos de amor... Y demás de esto, va por la → vía unitiva, en que recibe muchas y grandes comunicaciones y visitas y dones y joyas del → Esposo, bien así como desposada, se va enterando y perfeccionando en el amor de él” (CB 22,3).

Entonces tiene lugar el matrimonio espiritual, por una “transformación total en el Amado”, que hace al alma “Dios por participación”: “Es mucho más sin comparación que el desposorio espiritual, porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida” (CB 22,3).

Esta transformación es como una confirmación en gracia. Se da por la unión de las dos naturalezas en un solo espíritu y amor, porque, como dice san Pablo, el que se junta con Dios un solo espíritu se hace con él: “Y así, pienso

que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma. De donde éste es el más alto estado a que en esta vida se puede llegar. Porque, así como en la consumación del matrimonio carnal son dos en una carne, como dice la divina Escritura (Gn 2,24), así también, consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor, según dice san Pablo trayendo esta misma comparación (1 Cor 6,17), diciendo: ‘El que se junta al Señor, un espíritu se hace con él’. Bien así como cuando la luz de la estrella o de la candela se junta y une con la del sol, que ya el que luce ni es la estrella ni la candela, sino el sol, teniendo en sí difundidas las otras luces” (CB 22,3).

También de aquí saca el Doctor místico unas conclusiones prácticas, que es la transformación de todo el psiquismo humano: “Todas las afecciones y modos y maneras espirituales, dejadas aparte y olvidadas todas las tentaciones, turbaciones, penas, solicitud y cuidados, transformada en este alto abrazo” (ib. 4). En este estado “goza en seguridad y quietud la participación de Dios” (CB 24,5). Es una comunión cada vez más íntima, que aspira a la meta final, que es “la consumación y perfección de este estado, por lo cual nunca descansa el alma hasta llegar a él” (CB 22,6).

4) Esta perspectiva escatológica de la participación de Dios aparece, de forma más explícita, en la cuarta de sus formulaciones, en *Llama*. Después de haber explicado la necesidad de la purificación para la unión (LIB 2,25-31), comentando el verso que canta la paga

del Padre de “toda deuda”, por todas las tribulaciones y trabajos, habla del trueque de la muerte en vida: “Matando, muerte en vida la has trocado” (ib. 32-35). Esta vida es la visión beatífica y la vida espiritual perfecta. Pero la primera no puede darse si no se vive la segunda. Ahora bien, la vida espiritual perfecta requiere la muerte al hombre viejo. Esto ocurre cuando “todos los apetitos del alma y sus potencias según sus inclinaciones y operaciones, que de suyo eran operación de muerte y privación de la vida espiritual, se truecan en divinas” (ib. 33).

Así se produce el trueque de muerte en vida: “Teniendo el alma sus operaciones en Dios por la unión que tiene con Dios, vive vida de Dios, y así se ha trocado su muerte en vida, que es su vida animal en vida espiritual”. Esta vida espiritual comprende la transformación de las operaciones de las potencias espirituales –entendimiento, voluntad y memoria– en conocimiento y vida de amor divinos. Asimismo, el apetito natural “está ahora trocado en gusto y sabor divino”. Igualmente, los movimientos y operaciones naturales del alma están “trocados en movimientos divinos, muertos a su operación e inclinación y vivos en Dios. Porque el alma, como ya verdadera hija de Dios, en todo es movida por el espíritu de Dios, como enseña san Pablo (Rom 8,14), diciendo que los que ‘son movidos por el espíritu de Dios, son hijos de Dios’” (ib. 34).

Pero esta transformación no sólo afecta a las potencias espirituales, sino a la misma sustancia del alma: “La sustancia de esta alma aunque no es sustancia de Dios, porque no puede sustancialmente convertirse en él, pero, estando unida, como está aquí con él y

absorta en él, es por participación Dios, lo cual acaece en este estado perfecto de vida espiritual, aunque no tan perfectamente como en la otra” (ib.). Este ser “Dios por participación” es la vida del alma. Por eso “puede muy bien decir aquí aquello de san Pablo (Gál 2, 20): ‘Vivo yo, ya no yo, mas vive en mí Cristo’. De esta manera está trocada la muerte de esta alma en vida de Dios, y le cuadra también el dicho del Apóstol (1 Cor 15,54), que dice: ‘Absorta est mors in victoria’, con el que dice también el profeta Oseas (13,14) en persona de Dios, diciendo: ‘¡Oh muerte! yo seré tu muerte’, que es como si dijera: Yo, que soy la vida, siendo muerte de la muerte, la muerte quedará absorta en vida” (ib. 34).

La participación de Dios comprende la comunión en los atributos divinos, que J. de la Cruz explica en el comentario al verso “¡Oh lámparas de fuego!” (LIB 3,2-8). Se lleva a cabo por la comunicación del Espíritu divino, del que habla el profeta Ezequiel (Ez 36,25-26). Es como fuego vivo, que alumbra y da calor (LIB 3,2-3); o como agua suave y deleitable, que inflama al alma y la pone “en ejercicio de amar, en acto de amor” (ib. 8). Esta “transformación del alma en Dios es indecible: todo se dice en esta palabra: que el alma está hecha Dios de Dios, por participación de él y de sus atributos, que son los que aquí llama → lámparas de fuego” (ib.).

Completa esta perspectiva el comentario al verso “Con extraños primores/calor y luz dan junto a su Querido” (LIB 3,77-85). Estando “las profundas cavernas del sentido” iluminadas por los resplandores de los atributos divinos, se produce un amor entrega recíproca, “dando al Amado la

misma luz y calor de amor que reciben” (LIB 3,77). Estos son los “extraños primores”, “ajenos de todo común pensar y de todo encarecimiento y de todo modo y manera”, que infunden la sabiduría divina al entendimiento y la bondad divina a la voluntad: “Y conforme al primor con que la voluntad está unida en la bondad, es el primor con que ella da a Dios en Dios la misma bondad, porque no lo recibe sino para darlo. Y, ni más ni menos, según el primor con que en la grandeza de Dios conoce, estando unida en ella, luce y da calor de amor. Y según los primores de los atributos divinos que comunica allí él al alma de fortaleza, hermosura, justicia, etc., son los primores con que el sentido, gozando, está dando en su Querido esa misma luz y calor que está recibiendo de su Querido” (ib.). Así llega el → alma en este estado a ser Dios por participación: “Porque, estando ella aquí hecha una misma cosa en él, en cierta manera es ella Dios por participación; que, aunque no tan perfectamente como en la otra vida, es, como dijimos, como sombra de Dios” (ib.).

Pero no hay que entender esta participación de Dios en sus atributos como una simple participación del obrar divino, sino como la comunicación personal de Dios. No hay que entenderla tampoco como una participación física de parte de su ser, la *physis*, sino como una *koinonia*. Es la comunión plena con Dios, tal como es personalmente en su misterio trinitario. Esta perspectiva personal y trinitaria es la que desarrolla la estrofa 39 de *Cántico*, entroncando así con la perspectiva patristica de la divinización.

El Doctor místico la describe como una “aspiración de Dios al alma y del

alma a Dios”, semejante a la aspiración con que el Padre y el Hijo “aspiran” al Espíritu Santo: “No hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella por modo participado; porque dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad, pero por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma? Porque esto es estar transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto ‘la crió a su imagen y semejanza’” (Gn 1,26: CB 39,4).

El fundamento teológico de esta misteriosa participación del misterio trinitario lo halla J. de la Cruz en los textos bíblicos relativos a la filiación (Gál 4,6; Jn 1,12) y en la oración sacerdotal de Jesús, que pide para los suyos la misma comunión que existe entre él y el Padre (Jn 17,20-23). “Y cómo esto sea, no hay más saber ni poder para decirlo, sino dar a entender cómo el Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de poder ser hijos de Dios, como dice san Juan (1, 12); y así lo pidió al Padre por el mismo san Juan (17, 24), diciendo: ‘Padre, quiero que los que me has dado, que donde yo estoy, también ellos estén conmigo, para que vean la claridad que me diste’; es a saber: que hagan por participación en nosotros la misma obra que yo por naturaleza, que es aspirar el Espíritu Santo” (CB 39,5).

Y concluye el Santo citando ampliamente el texto petrino del “consortes divinae naturae”: “De donde las almas esos mismos bienes poseen por participación que él por naturaleza; por lo cual verdaderamente son dioses por participación, iguales y compañeros suyos de Dios... En las cuales [palabras de san Pedro] da claramente a entender que el alma participará al mismo Dios, que será obrando en él acompañadamente con él la obra de la → Santísima Trinidad, de la manera que habemos dicho, por causa de la unión sustancial entre el alma y Dios” (CB 39,6).

## II. Participación del “obrar” divino

La participación en el “ser” va unida a la participación en el “obrar”: “operari sequitur esse”. Es un principio filosófico, que J. de la Cruz aplica a la vida espiritual. En él se funda la nueva vida del cristiano, que tiene su origen en el nuevo ser adquirido en la divinización. Este es también el fundamento de la moral cristiana, urgido por Juan Pablo II en la “Veritatis Splendor”; es “la altísima vocación que los fieles han recibido en Cristo” (VS 7).

Pero J. de la Cruz no se limita a la proclamación de este principio, sino que muestra cómo el obrar humano se va transformando progresivamente en divino, hasta alcanzar el estado de unión (S 1,5,7). Comienza este proceso con la noche de la fe: “Va Dios ilustrando al alma sobrenaturalmente con el rayo de su divina luz” (S 2,2,1). Como quiera que este proceso se produce en la oscuridad de la noche, esto es, “cegándose y poniendo en tiniebla” (S 2,8,5), “quedándose en la pura → desnudez y pobreza de espíritu”, Dios le va infundiendo su sabiduría: “porque fal-

tando lo natural al alma enamorada, luego se infunde de lo divino, natural y sobrenaturalmente, porque no se dé vacío en la naturaleza” (S 2,15,4).

Alcanzada la unión, las operaciones de las potencias “en este estado todas son divinas” (S 3,2,8), “pues están transformadas en ser divino” (ib. 9). Así, pues, en la unión “podemos decir que de sensual se hace espiritual, de animal se hace racional y aún que de hombre camina a porción angelical, y que de temporal y humano se hace divino y celestial” (S 3,26,3).

J. de la Cruz explica esta transformación divina en *Noche* por la acción del “divino rayo de contemplación en el alma, que, embistiendo en ella con su lumbre divina, excede la natural del alma” (N 2,8,4). Por esta luz o noche de contemplación, Dios va limpiando y purgando al alma “de todas las afecciones y hábitos imperfectos que en sí tenía acerca de lo temporal y de lo natural..., haciéndola Dios desfallecer en esta manera a todo lo que no es Dios naturalmente, para irla vistiendo de nuevo, desnuda y desollada ya ella de su antiguo pellejo. Y así, ‘se le renueva, como al águila, su juventud’ (Sal 102,5), quedando vestida del nuevo hombre, que es criado, como dice el Apóstol (Ef 4,24), según Dios. Lo cual no es otra cosa sino alumbrarle el entendimiento con la lumbre sobrenatural, de manera que de entendimiento humano se haga divino unido con el divino; y, ni más ni menos, informarle la voluntad de amor divino, de manera que ya no sea voluntad menos que divina, no amando menos que divinamente, hecha y unida en uno con la divina voluntad y amor; y la memoria, ni más ni menos; y también las afecciones y apetitos todos muda-

dos y vueltos según Dios divinamente. Y así, esta alma será ya alma del cielo, celestial, y más divina que humana” (N 2,13,11). Es la culminación del proceso propuesto anteriormente (N 2,3,3) e ilustrado con la imagen del madero transformado por el fuego (N 2,10,1-2). Pero, “aunque el alma más alta vaya, le queda algo encubierto, y tanto cuanto le falta para la asimilación total con la divina esencia” (N 2,20,6).

*Cántico y Llama* ahondan en esta transformación, como ya hemos visto, hablando del alma “hecha divina y Dios por participación”, en una “tal junta de las dos naturalezas y tal comunicación de la divina a la humana, que no mudando alguna de ellas su ser, cada una parece Dios” (CB 22,3-4). Por eso, en esta junta, “todos los actos de ella son divinos, pues es hecha y movida por Dios” (LIB 1,4). “Y así, todos los movimientos de tal alma son divinos; y aunque son suyos, de ella lo son, porque los hace Dios en ella con ella, que da su voluntad y consentimiento” (ib. 9). Dios, por el “embestimiento interior del Espíritu”, “penetra, endiosando la sustancia del alma, haciéndola divina, en lo cual absorbe al alma sobre todo ser a ser de Dios” (LIB 2,35).

### III. El toque de la Divinidad

Con esta expresión, que bajo diversas variantes aparece en los escritos sanjuanistas unas 200 veces, queremos referirnos al grado máximo de participación de Dios. Se da en la unión mística, como comunicación sustancial de la divinidad o como toque divino en la sustancia del alma. El tema es propio de *Cántico y Llama*,

pero aparece enunciado en los demás escritos.

En *Subida*, al hablar de la fe como “el próximo y proporcionado medio” de unión, la describe como “la divina luz, la cual acabada y quebrada por la quiebra de esta vida mortal, luego aparecerá la gloria y luz de la Divinidad que en sí contenía” (S 2,9,3). Es la visión “cara a cara en la gloria”, que aparecerá al quebrarse “los vasos de esta vida” (ib. 4). Pero ya en esta vida se nos da en Cristo una participación, pues en él, como dice el Apóstol (Col 2,9), “mora corporalmente toda plenitud de divinidad” (S 2,22,6).

Además, a través de la purificación de la noche pasiva del espíritu, tiene el hombre acceso a esta divinidad, pues, “aunque le empobrece y vacía de esta posesión y afección natural, no es sino para que divinamente pueda extender a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo, siendo con libertad de espíritu general en todo” (N 2,9,1). Así, el entendimiento, “purgado y aniquilado en su lumbre natural”, es ilustrado con esta luz divina. Igualmente, la voluntad, “purgada y aniquilada en todas sus afecciones y sentimientos”, se halla dispuesta para sentir “los subidos y peregrinos toques del divino amor en que se verá transformada divinamente” (ib. 3).

Estos toques divinos han sido ya anunciados en *Subida* (S 2,24; 2,26; 2,30-32), como prolongación de la acción purificativa, que en la íntima → purgación de la noche tiene lugar en la sustancia del alma: “Es cierto toque en la Divinidad y ya principios de la perfección de la unión de amor que espera” (N 2,12,6). Son “divinos toques en la sustancia del alma en la amorosa sustancia de Dios” (N 2,23,12), “toques sustanciales de unión” (N 2,24,3). Y



“estima y codicia un toque de esta Divinidad más que todas las mercedes que Dios le hace” (N 2,23,12).

Con estos toques divinos se aviva el deseo de morir de amor, que “se causa en el alma mediante un toque de noticia suma de la Divinidad” (CB 7,4). Entiende y siente “ser tan inmensa la Divinidad, que no se puede entender acabadamente; es muy subido entender” (CB 7,9). Por eso pide que “le descubra y muestre su hermosura, que es su divina esencia” (CB 11,2) y que le muestre sus “divinos ojos, que significan la Divinidad”, recibiendo entonces “del Amado interiormente tal comunicación y noticia de Dios”, que no lo puede sufrir (CB 13,3). Pero al mismo tiempo le pide “que embista e informe sus potencias con la gloria y excelencia de su Divinidad” (CB 19,2). Lo cual se da por “comunicación esencial de la divinidad, sin otro algún medio en el alma, por cierto contacto de ella en la Divinidad” (ib. 4). De manera que “con verdad se podrá decir que esta alma está aquí vestida de Dios y bañada en divinidad” (CB 26,1).

Así culmina el proceso de divinización, iniciado con los primeros toques divinos. Dios “imprime e infunde en el alma su amor y gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace ‘consorte de la misma Divinidad’” (2 Pe 1,4: CB 32,4). Pero el alma no se siente satisfecha, y pide al Esposo que le dé “en aquella beatífica transformación... pura y clara contemplación de la esencia divina” (CB 39,2).

Finalmente, en *Llama* matiza los toques divinos con nuevas expresiones. Una de ellas es “toque delicado”, refiriéndose al Verbo, Hijo de Dios, quien lo hace: “Este toque..., por cuanto es sustancial, es a saber..., de la divina sustan-

cia, es inefable” (LIB 2,20). Es toque “que a vida eterna sabe”: “Es toque de sustancia, es a saber, de sustancia de Dios en sustancia del alma, al cual en esta vida han llegado muchos santos” (ib. 21). Es una donación recíproca de amor, obra del Espíritu Santo, “en que los bienes de entrambos, que son la divina esencia..., los poseen entrambos juntos” (LIB 3,79).

Así, pues, el toque de la Divinidad es el encuentro con las divinas personas, que se da en el más profundo centro del alma. Es la inhabitación trinitaria, que el Hijo ha prometido a los que le amen (Jn 14,23), “conviene a saber: que ‘si alguno le amase, vendría la Santísima Trinidad en él y moraría de asiento en él’; lo cual es ilustrándole el entendimiento divinamente en la sabiduría del Hijo, y deleitándole la voluntad en el Espíritu Santo, y absorbiéndola el Padre poderosa y fuertemente en el abrazo abismal de su dulzura” (LIB 1,15). En el estado de unión alcanza su plenitud la inhabitación trinitaria: “El alma se hace deiforme y Dios por participación” (CB 39,4).

Tal es la culminación de la participación de la naturaleza divina. Esta aparece, en los escritos sanjuanistas, en toda su riqueza y amplitud de perspectivas: teológica y mística, ambas estrechamente unidas y en progresivo desarrollo hasta el encuentro cara a cara con la Divinidad. Pues, “estando la voluntad de Divinidad tocada, no puede quedar pagada sino con Divinidad” (Po 12,5).

BIBL. — FERNANDO URBINA, *La persona humana en san Juan de la Cruz*, Madrid 1956, p. 340-345; GEORGES MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix* t. II, Paris 1960, p. 229-261; MAXIMILIANO HERRÁIZ, “Dios, engrandecedor del hombre. Palabra del místico Juan de la Cruz”, en *Teología Espiritual* 35 (1991) 419-435.

**Ciro García**

## Pasiones

Dos son las acepciones fundamentales del término “pasiones” en los escritos sanjuanistas: una reproduce simplemente la etimología y equivale a sufrimientos, padecimientos, tribulaciones, es decir, a lo que se “padece”; la otra es de índole técnica, tal como se usaba en la filosofía de su tiempo, por tanto como un componente de la psicología humana. Aunque existe cierta relación entre ambos sentidos, el primero tiene alcance reducido en la pluma del Santo. Bastará ilustrarlo con algunos textos.

Al tratar de las penas y aprietos que el alma pasa en la purificación de la → noche oscura usa como sinónimos de “pasiones” los términos de sufrimientos, tribulaciones, pruebas, padecimientos: “Todos estos llantos hace Jeremías sobre este trabajo, en que pinta muy al vivo las pasiones del alma en esta purgación y noche espiritual” (N 2,7,3; cf. 6,1-2.5.6; 10,9; 13,5). Aconseja en una de sus sentencias: “Tenga → fortaleza en el corazón contra todas las cosas que le movieren a lo que no es Dios y sea amiga de las pasiones por → Cristo” (Av 94). Las → virtudes se van fortaleciendo en medio de las pruebas y tribulaciones: “Por estos trabajos, en que Dios al alma y sentido pone, va ella cobrando virtudes y fuerza y perfección con amargura; porque la virtud en la flaqueza se perfecciona (2 Cor 12,9), y en el ejercicio de pasiones se labra” (LIB 2,26). Por dichosa se ha de tener el alma cuando se viere envuelta en sufrimientos, pues es el camino para llegar al alto estado de la unión: “El alma ha de tener en mucho cuando Dios la enviare trabajos ... entendiendo que son muy

pocos los que merecen ser consumados por pasiones, padeciendo a fin de venir a tan alto estado” (LIB 2,30; cf. LIA 2,26). En este mismo sentido aplica el sustantivo pasiones a las tribulaciones y sufrimientos de Cristo en su muerte (Av 94; Ct. a una doncella, Segovia: 2.1589; CA 28,2).

### I. El marco antropológico

El ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios y llamado a la unión con él, es una unidad (N 2,1,1; 1,4,2), con diversidad de facultades, tendencias y sentidos. Asumiendo la concepción antropológica aristotélico-tomista, dominante en su época, J. de la Cruz distingue analíticamente en el → hombre dos sectores o partes: el cuerpo y alma, parte sensitiva, parte espiritual, o porción inferior y porción superior; luego, cinco sentidos externos, tres internos, tres potencias espirituales y cuatro pasiones. Todas las partes de este mecanismo del microcosmo tienen estrecha interdependencia y mantienen su armonía natural, pero ésta se rompe en el plano moral y espiritual. La causa del desorden es el pecado original.

Al hablar de las pasiones, J. de la Cruz adopta posturas diferentes. Arranca de la noción técnica o tradicional de la escolástica, pero también emplea la palabra con usos y significados de índole más popular y tradicional en el ámbito de la espiritualidad. Fiel al primer sentido, asume repetidamente la clasificación procedente de → Boecio y sancionada por → S. Tomás. El cuadro de las cuatro pasiones naturales es siempre el mismo, a saber: gozo, esperanza, dolor y temor (S 1,13,5; 3,16,2; N 1,13,15; CB 20,4.9; 26,19; Av 161; CA

29,1). Están arraigadas en la voluntad, “porque estas pasiones y afecciones se reducen a la voluntad” (N 2,13,3; cf. S 3,16,3). Aunque distintas entre sí, por razón de su propio objeto, las cuatro pasiones están íntimamente vinculadas y son interdependientes. No pueden tampoco aislarse en su actuación de las otras potencias y capacidades del hombre. Insiste en ello J. de la Cruz.

Tanto para bien como para mal funcionan a una, “porque están aunadas y tan hermanadas entre sí estas cuatro pasiones del alma, que donde actualmente va la una, las otras también van virtualmente” (S 3,16,5), arrastrando a todo lo demás, “dondequiera que fuere una pasión de éstas, irá también toda el alma y la voluntad y las demás potencias, y vivirán todas cautivas en la tal pasión y las demás tres pasiones en aquélla estarán vivas para afligir al alma con sus prisiones y no la dejar volar a la libertad y descanso de la dulce contemplación y unión ... porque, en cuanto estas pasiones reinan, no dejan estar al alma con la tranquilidad y paz que se requiere para la sabiduría que natural y sobrenaturalmente puede recibir” (S 3,16,6). De las pasiones nacen los vicios e imperfecciones si están “desenfrenadas”, y también brotan “todas sus virtudes cuando están ordenadas y compuestas” (S 3,16,5).

Tiene el Santo ideas claras sobre las pasiones, pero no se detiene en una definición precisa, aunque de ellas se ocupa desde el capítulo 16 del tercer libro de la *Subida* al tratar la purificación de la voluntad. Por lo que escribe pueden entenderse como una atracción afectiva de gran intensidad emocional, con polarización exclusiva y desprovista de racionalidad. En algunos textos apa-

recen como sinónimo de afecciones (S 3,16,2; N 2,6,5). Al quedar incompleto el libro de la *Subida* sólo desarrolla la materia del gozo, que lo define como “un contentamiento de la voluntad con estimación de alguna cosa que tiene por conveniente” (S 3,17,1). Lo que dice del gozo lo podemos aplicar a las demás, dado que van juntas. Como quiera que tal “contentamiento”, en lugar de llevar a Dios, aparta frecuentemente de él, se impone la purificación de la voluntad en sus gozos desordenados, lo mismo que en el objeto de las otras pasiones.

La necesidad de purificarlas se hace manifiesta desde el momento en que el Santo empieza a tratar de la noche oscura de la voluntad: “Iremos, como es nuestra costumbre, tratando en particular de estas cuatro pasiones y de los apetitos de la voluntad, porque todo el negocio para venir a unión de Dios está en purgar la voluntad de sus afecciones y apetitos” (S 3,16,3). Han de estar sosegadas las pasiones para que exista armonía entre sentidos y potencias (N 1, decl. 2; 1,13,5).

## II. Dominio desordenado de las pasiones

El → pecado ha dejado en el hombre una huella manifiesta: “Porque el alma, después del primer pecado original, verdaderamente está como cautiva en este cuerpo mortal, sujeta a pasiones y apetitos naturales” (S 1,15,1). No hay orden en el funcionamiento de las pasiones, quedando la voluntad esclavizada y a merced de su ímpetu desordenado. De ellas, dice el Santo: “Nacen al alma todos los vicios e imperfecciones que tiene cuando están desenfrenadas, y también todas sus virtudes cuando

están ordenadas y compuestas” (S 3,16,5).

Entre los efectos negativos en el alma de las pasiones no apaciguadas, J. de la Cruz describe con precisión los siguientes: fealdad y alejamiento de Dios (S 1,9,3). El alma vive cautiva en el estrecho cerco de estas pasiones que le causan todo tipo de sujeciones. Todas las potencias se vuelven cautivas del gozo, y “la tal pasión y las demás tres pasiones en aquélla estarán vivas para afligir al alma con sus prisiones y no le dejar volar a la libertad y descanso de la dulce contemplación y unión” (S 3,16,6; cf. 1,15,1; N 2,13,3). Las pasiones arrastran al alma hacia “muchas esperanzas, gozos, dolores y temores inútiles” (CB 26,19; cf. S 3, 6,4), que producen desasosiego, pena y falta de paz: porque, “en cuanto estas pasiones reinan, no dejan estar al alma con la tranquilidad y paz que se requiere” (S 3,16,6). La molestan y la turban tratando de impedir la dulce → quietud de la contemplación (S 3,16,6; CB 24,5). Las pasiones embotan la razón, perdiendo su capacidad para obrar con equilibrio y rectitud (S 3,19,4; 3,29,2). El mayor daño que producen es el bloqueo de la vida espiritual. Son como un cerco que impide avanzar en el camino de la unión con Dios: “Por el cual cerco entiende aquí el alma las pasiones y apetitos, los cuales, cuando no están vencidos y amortiguados, la cercan en derredor, combatiéndola de una parte y de otra, por lo cual lo llama cerco” (CB 40,4; cf. 22,8).

El deterioro que producen en el alma es profundo y ella por sí misma no podrá sosegarlas y ponerlas en razón; de esto se encargará la noche oscura activa y pasiva “para que se purifique y deshaga el orín de las afecciones que

están en medio del alma, es menester, en cierta manera, que ella misma se aniquile y deshaga, según está ennaturalizada en estas pasiones e imperfecciones” (N 2,6,5), y pueda “salir fuera de sí y renovar toda y pasar a nueva manera de ser” (CB 1,17). Salir del cerco de las pasiones es una dichosa ventura que la lleva a la libertad y a la unión con el Amado que tanto desea (cf. S 1,15,1-2).

### III. Armonía y reordenación

El objetivo primordial de la → mortificación de las pasiones es sosegar la sensualidad y armonizar los sentidos y potencias para que se pueda llegar a la plena → unión con Dios. Será la noche oscura la que realice esa tarea de apaciguamiento y puesta en razón de las pasiones: “la dicha noche de → contemplación purificativa hizo adormecer y amortiguar en la casa de su sensualidad todas las pasiones y apetitos según sus apetitos y movimientos contrarios” (N 1, decl. 2). Del adormecimiento de las pasiones se siguen grandes bienes y virtudes: “Y para mortificar y apaciguar las cuatro pasiones naturales, que son gozo, esperanza, temor y dolor, de cuya concordia y pacificación salen éstos y los demás bienes, es total remedio lo que sigue, y de gran merecimiento y causa de grandes virtudes” (S 1,13,5). Más claro aún en otro texto: “Es de saber que el bien moral consiste en la rienda de las pasiones y freno de los apetitos desordenados; de lo cual se sigue en el alma tranquilidad, paz, sosiego y virtudes morales, que es el bien moral” (S 3,5,1). El método propuesto por el Santo es siempre el mismo: “Procure siempre inclinarse: no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso; no a

lo más sabroso, sino a lo más desabrido”, etc.

Una larga serie de verbos señala la lucha para dominar las pasiones y recomponer la “fortaleza del alma”. La labor se presenta unas veces en su aspecto negativo de eliminación; otras adopta la formulación más positiva. Cabe apuntar la lista siguiente: aniquilar (N 2,4,2; 8,2), anegar (CB 14,9), purgar (N 2,13,3; 24,2), mortificar (S 1,13,5; N 1,7,5; 13,15; 14,1; N 2, 15,1), quitar (N 2,23, 4), cesar (CB 20,10), adormecer y amortiguar (N 1, decl. 2; 14,1; N 2,14,1-2; 15,1), apaciguar (S 1,13,5), sosegar (N 1,13,15; 14,1; N 2,4,2; 14,1; CB 20,10; 40,4); sujetar (CB 40,1; CA 39,1), apagar (N 2,14,1; 15,1; CB 22,8), enjugar (CB 22,8), mitigar (CB 20,4), componer (CB 40,1), ordenar (CB 40,4), poner rienda y freno (S 3,5,1; N 1,13,3), poner en razón (S 3,16,2; CB 20,4; 40,4). A través de todos estos verbos, con sus resonancias positivas y negativas, se ponen de manifiesto los dos aspectos del mismo proceso cuya finalidad es restaurar la armonía de las pasiones. No se trata propiamente de aniquilar, de eliminar, de reprimir, sino de encauzarlas, de ordenarlas para hacerlas expresión del amor como impulso radical del hombre a su fin: “Cuando estas potencias, pasiones y apetitos endereza en Dios la voluntad y las desvía de todo lo que no es Dios, entonces guarda la fortaleza del alma para Dios; y así, viene a amor a Dios de toda su fortaleza” (S 3,16,2).

Al término del proceso de purificación toda la → capacidad del alma, o “su caudal”, está totalmente dirigida hacia Dios. Es lo que describe el Santo en el CB (canciones 28-40). Queda claro en el texto siguiente: “Por todo el caudal entiende aquí todo lo que perte-

nece a la parte sensitiva del alma. En la cual parte sensitiva se incluye el cuerpo con todos sus sentidos y potencias, así interiores como exteriores, y toda la habilidad natural, conviene a saber, las cuatro pasiones, los apetitos naturales y el demás caudal del alma. Todo lo cual dice que está ya empleado en servicio de su Amado... Porque el cuerpo ya le trata según Dios, los sentidos interiores y exteriores enderezando a él las operaciones de ellos; y las cuatro pasiones del alma todas las tiene ceñidas también a Dios, porque no se goza sino de Dios, ni tiene esperanza en otra cosa que en Dios, ni teme sino sólo a Dios, ni se duele sino según Dios, y también todos sus apetitos y cuidados van sólo a Dios” (CB 28,4).

La armonización producida por la noche en la parte sensitiva hace que todo el caudal del alma de forma espontánea se incline a Dios (CB 28,5). Se ha producido un trueque profundo, de estar “ennaturalizada en estas pasiones” y, por tanto, bloqueada en su caminar hacia el fin de amor para el que ha sido creada, pasa a vivir de modo sobrenatural, es decir, abierta a Dios y a la gratuidad, “por cuanto él la transforma en sí, hácela toda suya y evacua en ella todo lo que tenía ajeno de Dios” (CB 27, 6).

#### IV. Reconversión teologal

Las pasiones alcanzan esta radical metamorfosis cuando se vuelven expresión del amor “apasionado”, pero centrado y suscitado por Dios. Es entonces cuando se incorporan de verdad a la → “fortaleza del alma” y enriquecen su → “caudal” (S 3,16,2). Sosegadas y puestas en razón hacen que “tenga el alma más fortaleza y habilidad para reci-

bir esta fuerte unión de amor de Dios” (N 2,11,3). Para orientarlas radicalmente a Dios hay que desviarlas de todo lo que no es Dios (S 3,16,2), hasta concentrar todo el potencial del alma en un solo amor apasionado o en una pasión de amor que cautiva la voluntad y la arrastra tras sí con el ímpetu y fuerza de la pasión (cf. N 2,13,3), viviendo en amor apasionado que tiene exclusivamente a Dios como objeto. Este es el “oficio” de las virtudes teologales con relación a las pasiones y al resto del caudal del alma: “La caridad, ni más ni menos, vacía y aniquila las afecciones y apetitos de la voluntad de cualquiera cosa que no es Dios, y sólo se los pone en él; y así, esta virtud dispone esta potencia y la une con Dios por amor. Y así, porque estas virtudes tienen por oficio apartar al alma de todo lo que es menos que Dios, le tiene consiguientemente de juntarla con Dios” (N 2,21,11).

La prueba de la auténtica reconversión de las pasiones reside en su orientación teologal, es decir, en su absoluta finalización a Dios. Advierte J. de la Cruz que de tal manera han de estar puestas “en orden de razón a Dios ... que el alma no se goce, sino de lo que es puramente honra y gloria de Dios, ni tenga → esperanza de otra cosa, ni se duela sino de lo que a esto tocare, ni tema sino sólo a Dios ... porque cuanto más se gozare el alma en otra cosa que en Dios, tanto menos fuertemente se empleará su gozo en Dios; y cuanto más esperare otra cosa, tanto menos esperará en Dios; y así de las demás” (S 3,16,2; cf. CB 28,4-5.8). Se mueven sólo por y para él. Es entonces cuando verdaderamente el hombre posee a Dios. “Hasta que el alma tiene ordenadas sus cuatro pasiones a Dios y tiene mortifica-

dos y purgados los apetitos, no está capaz de ver a Dios” (CB 40,4).

### Conclusiones

Cuando J. de la Cruz trata de las “pasiones” no lo hace por puro análisis filosófico o antropológico; al escribir le guía siempre un vivo interés pedagógico espiritual. Lo que pretende es alcanzar al hombre en la situación concreta en que se encuentra, y ayudarle a “caer en la cuenta” de las implicaciones que ésta tiene para su realización personal. Para ello, coloca al hombre de frente a su vocación. A la luz de este horizonte constitutivo de la existencia humana, hácele ver “el camino que lleva, y el que le conviene llevar” (S pról. 7).

En este contexto, el tratamiento sanjuanista de las pasiones es siempre relativo a la vocación teologal de la persona, y, desde un afán principalmente pedagógico, se vuelve descriptivo, ya sea del deterioro que supone el desorden o desenfreno pasional del hombre, ya sea del lento y costoso camino de recomposición y ordenamiento de ese potencial pasional humano.

Lo que le interesa, en última instancia, es ayudar a la persona a integrar todo su “caudal” humano en una orientación correcta de la existencia. Ahí es donde se hace plenamente convincente la palabra sanjuanista sobre las pasiones, sus posibilidades, sus peligros, sus riesgos, su fuerza disgregadora o integradora con respecto al proceso espiritual.

Gozo, → esperanza, temor y dolor son capacidades arraigadas en la voluntad y en la potencia concupiscible, que es la de apetecer. Son parte integrante del caudal y fortaleza del alma. Puri-

ficadas y puestas en razón, son expresión del amor que inflama la voluntad, la apasiona, impulsándola con radicalidad hacia Dios de tal forma que “no se goce, sino de lo que es puramente honra y gloria de Dios, ni tenga esperanza de otra cosa, ni se duela sino de lo que a esto tocara, ni tema sino sólo a Dios ... porque cuanto más se gozara el alma en otra cosa que en Dios, tanto menos fuertemente se empleará su gozo en Dios; y cuanto más esperare otra cosa, tanto menos esperará en Dios; y así de las demás” (S 3,16,2).

BIBL. — MARÍA DEL SAGRARIO ROLLÁN ROLLÁN, *Éxtasis y purificación del deseo*, Diputación Provincial de Ávila - Institución Gran Duque de Alba, Ávila 1991; JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, “San Juan de la Cruz: su defensa de la razón y de las virtudes humanas”, en AA. VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Diputación Provincial de Ávila - Institución Gran Duque de Alba, Ávila 1988, pp. 54-58; EULOGIO PACHO, “La antropología sanjuanista”, en *Estudios Sanjuanistas* II, 43-59; VICTORINO CAPÁNAGA, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, Madrid 1950, pp.162-169.

*Miguel F. de Haro Iglesias*

## Pasividad

El término sustantivo “pasividad” y el adjetivo “pasivo” designan normalmente en la vida espiritual la actitud cristiana frente al don sobrenatural de → Dios, que se comunica al → hombre por su → gracia. Se trata de una actitud pasiva, de recepción y de acogida de este don personal de Dios, que comunica por medio de su Hijo la filiación. Así lo destaca J. de la Cruz, citando las palabras del prólogo de San Juan: “A cuantos le recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios” (Jn 1,12). “Estos son los nacidos de Dios –comenta el Santo– los que renaciendo por la gra-

cia... se levantan sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renascencia y filiación” (S 2,5,5). Esta actitud está relacionada con el → sobrenatural teológico. Es la comunicación de Dios al hombre, que pide ser recibido. De ahí que toda vida cristiana, en sus raíces más profundas, tenga un componente pasivo, que es acoger el don de Dios en sí. A partir de esta acogida, tiene lugar la colaboración y actividad humanas.

Cuando se habla de “pasividad” en la vida mística, se entiende ésta en relación con las gracias de purificación, de contemplación y de unión. Está relacionada primordialmente con el sobrenatural místico. Estrictamente es la infusión de Dios, su comunicación sobrenatural, en la cumbre de la unión mística. Esta comunicación se da en el amor, porque el amor es el lugar propio de la comunicación de Dios. Juan de la Cruz habla de la “noticia sobrenatural amorosa” de Dios (LIB 3,33-34). Pero esta infusión del amor de Dios exige unas disposiciones previas, fruto de la colaboración humana y de la ayuda divina de la gracia. Es la etapa ascética de la vida espiritual, en la que prevalece la acción humana sobre la de Dios. En la medida en que la acción divina se hace más intensa, va remitiendo la actividad espiritual del alma, hasta que ésta queda absorbida por la primera. Más aún, llega un momento en la vida mística en que la acción natural estorba a la sobrenatural, para que Dios pueda comunicarse totalmente al alma (N 2,16,4). Entonces debe cesar toda actividad natural. Es el grado máximo de pasividad. El principal referente de este proceso activo-pasivo, según el Doctor místico, es el paso de la → meditación a la → contemplación infusa (S 2,13,5). Pero en todo este pro-

ceso hay una graduación, que tratamos de reseñar en los siguientes puntos.

### I. Activo y pasivo

Para precisar la relación entre actividad y pasividad del alma en el proceso espiritual, hay que tener presente el modo de conocer aristotélico-tomista, en el que se funda J. de la Cruz. En la terminología sanjuanista existen dos clases de operaciones: *activas* y *pasivas*. Es clarificadora la descripción que da Crisógono de Jesús Sacramento (*San Juan de la Cruz: su obra científica* I, 229-238).

Las operaciones activas dicen relación a las potencias cuya función es buscar, inquirir, obrar. Para el Santo *obrar* significa “discurrir de una cosa en otra, buscar, salir la potencia a actuarse en el objeto”. Las operaciones pasivas designan “aquellas que se actúan en virtud del objeto recibido en sí mismas”. Esto es lo que él llama *no obrar*: “recibir el objeto y actuarse en virtud del objeto recibido”.

“Cuanto el alma se pone más en espíritu, más cesa en obra de las potencias en actos particulares, porque se pone ella más en un acto general y puro; y así, cesan de obrar las potencias que caminaban para aquello donde el alma llegó, así como cesan y paran los pies acabando su jornada” (S 2,12,6). “Muchas veces se hallará el alma en esta amorosa o pacífica asistencia sin obrar nada con las potencias, esto es, acerca de actos particulares, no obrando activamente, sino sólo recibiendo; y muchas habrá menester ayudarse blanda y moderadamente del discurso para ponerse en ella. Pero, puesta el alma en ella, ya habemos dicho que el alma no

obra nada con las potencias... En lo cual pasivamente se le comunica Dios, así como al que tiene los ojos abiertos, que pasivamente sin hacer él más que tenerlos abiertos, se le comunica la luz. Y este recibir la luz que sobrenaturalmente se le infunde, es entender pasivamente, pero dicese que no obra, no porque no entienda, sino porque entiende lo que no le cuesta su industria, sino sólo recibir lo que le dan, como acaece en las iluminaciones e ilustraciones o inspiraciones de Dios” (S 2,15,2).

A la luz de estos textos, aparecen más claramente definidas las operaciones activas y pasivas del alma. Ambas dicen relación al entendimiento, bajo su doble aspecto discursivo (activas) e intelectual (pasivas). La función discursiva va unida a las potencias sensitivas interiores. Por eso llama al discurrir obra de estas potencias: “Mediante las potencias sensitivas puede ella discurrir y buscar y obrar las noticias de los objetos; y mediante las potencias espirituales puede gozar las noticias ya recibidas en estas dichas potencias, sin que obren ya las potencias. Y así, la diferencia que hay del ejercicio que el alma hace acerca de las unas y de las otras potencias, es la que hay entre ir obrando y gozar ya de la obra hecha, o la que hay entre el trabajo de ir caminando y el descanso y quietud que hay en el término; que es también como estar guisando la comida, o estar comiéndola y gustándola ya guisada y masticada, sin alguna manera de ejercicio de obra” (S 2,14, 6-7).

Según esto, el Santo llama *activo* al acto de → discurrir, expresado en la meditación; y *pasivo*, al acto de pura intelección, manifestado en la contemplación. La primera es obra de las



potencias sensitivas interiores (→ fantasía, imaginación) y espirituales (entendimiento, memoria y voluntad); la segunda es obra de las potencias espirituales, despojadas en su operación de todo lo sensible. Es fruto de la inteligencia en cuanto tal: “Si el alma entonces no tuviese esta noticia o asistencia en Dios, seguirse hía que ni haría nada ni tendría nada el alma; porque, dejando la meditación, mediante la cual obra el alma discurriendo con las potencias sensitivas y faltándole también la contemplación, que es la noticia general que decimos, en la cual tiene el alma actuadas las potencias espirituales, que son memoria, entendimiento y voluntad, unidas ya en esta noticia obrada ya y recibida en ellas, faltarle hía necesariamente al alma todo ejercicio acerca de Dios, como quiera que el alma no pueda obrar ni recibir lo obrado, si no es por vía de estas dos maneras de potencias sensitivas y espirituales” (S 2,14,6).

Así llegamos a una concepción de la pasividad, que no coincide con el estado místico y que es propia del místico doctor. Se fundamenta en el llamado *entendimiento pasivo o posible* (CB 14,14). Siguiendo la terminología de → santo Tomás, J. de la Cruz distingue entre entendimiento agente y posible. El primero es una potencia activa, y el segundo una potencia pasiva (*De Veritate*, q. XVI, a. 1). El entender, la penetración de la verdad, el acto de pura inteligencia, es algo pasivo, pero no infuso. Crisógono lo describe así: “Obrar es, en su terminología, buscar, inquirir, discurrir con el entendimiento unido a los sentidos sensitivos interiores, caminar hacia la verdad con el raciocinio; *no obrar*, haberse *pasivamente*, es decansar en lo hallado por la

razón, deleitarse en la simple percepción de la verdad inquirida, es el acto de pura inteligencia. *Activo* es todo lo que supone esfuerzo y trabajo; *pasivo* es toda operación sosegada, simple deleitosa. *Activo* es el obrar de la razón y del discurso; *pasivo* es el actuarse del puro entendimiento” (ib. 233).

Este actuar el puro entendimiento, habiéndose *pasivamente*, es semejante a lo que en la filosofía moderna se describe como conocimiento intuitivo de una verdad, mirando concentradamente al objeto.

## II. Pasivo e infuso

Lo “infuso” en el lenguaje sanjuanista más corriente es sinónimo de “místico”. Coincide con el significado de → “mística teología”, que explica como “una influencia de Dios en el alma..., que llaman contemplación infusa” (N 2,5,1). Es lo mismo que → contemplación infusa: “Contemplación no es otra cosa que infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios” (N 1,10,6). Es también “sabiduría de Dios secreta y escondida” (CB 39,12) o “noticia sobrenatural amorosa” (LIB 3,49). Infuso es equivalente al sobrenatural infuso.

Pero esta identificación entre lo *infuso* y lo *místico*, según Crisógono no se da siempre. Y aduce el siguiente texto: “Estas visiones imaginarias, el bien que pueden hacer al alma... es comunicarle inteligencia, o amor, o suavidad; pero para que causen este efecto en ella, no es menester que ella las quiera admitir, porque, como también queda dicho arriba, en ese mismo punto que en la imaginación hacen presencia, la hacen en el alma e infunden a la inteli-

gencia y amor, o suavidad, o lo que Dios quiere que causen” (S 2,16,10).

Sin entrar en el sentido de este texto y otros similares (S 2,15,4) –si es infuso o místico–, lo que realmente interesa destacar aquí es el proceso espiritual que lleva de lo *activo* a lo *pasivo* y de lo *pasivo* a lo *infuso* (con el que ordinariamente se identifica lo místico), en el camino hacia la unión. Es el mismo proceso que lleva del obrar natural al obrar sobrenatural. J. de la Cruz plantea el principio general, a propósito de las aprehensiones sobrenaturales de la memoria. Estas no se han de procurar activamente, sino que “pasivamente se ha de haber en ellas el alma”, porque “si el alma entonces quiere obrar con sus potencias, antes con su operación baja natural impediría la sobrenatural que por medio de estas aprehensiones obra Dios entonces en ella”. Transcribamos el texto íntegro por su importancia:

“El bien que redunde en el alma de las aprehensiones sobrenaturales, cuando son de buena parte, pasivamente se obra en el alma en aquel mismo instante que se representan al sentido, sin que las potencias de suyo hagan alguna operación. De donde no es menester que la voluntad haga acto de admitirlas, porque, como también habemos dicho, si el alma entonces quiere obrar con sus potencias, antes con su operación baja natural impediría la sobrenatural que por medio de estas aprehensiones obra Dios entonces en ella, que sacase algún provecho de su ejercicio de obra, sino que, así como se le da al alma pasivamente el espíritu de aquellas aprehensiones imaginarias, así pasivamente se ha de haber en ellas el alma sin poner sus acciones interiores o exteriores en nada. Y esto es guardar los sentimientos

de Dios, porque de esta manera no los pierde por su manera baja de obrar. Y esto es también no apagar el espíritu, porque apagarle hía si el alma se quisiese haber de otra manera que Dios la lleva. Lo cual haría si, dándole Dios el espíritu pasivamente, como hace en estas aprehensiones, ella entonces se quisiese haber en ellas activamente, obrando con el entendimiento o queriendo algo en ellas. Y esto está claro, porque si el alma entonces quiere obrar por fuerza, no ha de ser su obra más que natural, porque de suyo no puede más; porque a la sobrenatural no se mueve ella ni se puede mover, sino muévela Dios y pónela en ella. Y así, si entonces el alma quiere obrar de fuerza, en cuanto en sí es, ha de impedir con su obra activa la pasiva que Dios le está comunicando, que [es] el espíritu, porque se pone en su propia obra, que es de otro género y más baja que la que Dios la comunica; porque la de Dios es pasiva y sobrenatural y la del alma, activa y natural. Y esto sería apagar el espíritu.

Que sea más baja, también está claro; porque las potencias del alma no pueden de suyo hacer reflexión y operación, sino sobre alguna forma, figura e imagen; y ésta es la corteza y accidente de la sustancia y espíritu que hay debajo de la tal corteza y accidente. La cual sustancia y espíritu no se une con las potencias del alma en verdadera inteligencia y amor, si no es cuando ya cesa la operación de las potencias; porque la pretensión y fin de la tal operación no es sino venir a recibir en el alma la sustancia entendida y amada de aquellas formas. De donde la diferencia que hay entre la operación activa y pasiva, y la ventaja, es la que hay entre lo que se está

haciendo y está ya hecho, que es como entre lo que se pretende conseguir y alcanzar y entre lo que está ya conseguido y alcanzado. De donde también se saca que, si el alma quiere emplear activamente sus potencias en las tales aprehensiones sobrenaturales (en que, como hemos dicho, le da Dios el espíritu de ellas pasivamente), no sería menos que dejar lo hecho para volverlo a hacer, y ni gozaría lo hecho ni con sus acciones haría nada sino impedir a lo hecho, porque, como decimos, no pueden llegar de suyo al espíritu que Dios daba al alma sin el ejercicio de ellas. Y así, derechamente sería apagar el espíritu que de las dichas aprehensiones imaginarias Dios infunde, si el alma hiciese caudal de ellas. Y así las ha de dejar habiéndose en ellas pasiva y negativamente; porque entonces Dios mueve al alma a más que ella pudiera ni supiera" (S 3,13,3-4).

Así, pues, el alma ha de haberse "pasiva y negativamente" respecto al bien sobrenatural que Dios quiere obrar en ella, para no "apagar el espíritu". La aplicación de este principio general al proceso espiritual lo hace J. de la Cruz desde dos perspectivas convergentes: la contemplación y las aprehensiones sobrenaturales.

La contemplación en el Doctor místico comprende variedad de experiencias o de comunicaciones. Es el ejercicio calificado de fe, amor, esperanza. La contrapone a la meditación o ejercicio discursivo, del que hay que ir desprendiéndose, para centrarse en esa "noticia amorosa general" (S 2,14,6-11), hasta llegar a través de los "toques sustanciales" (CB 14,14; 25,5), a la "noticia sobrenatural amorosa" (LIB 3,49), infundida

en la contemplación, que es "infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios" (N 1,10,6) o "ciencia de amor" (N 2,18,5).

Las aprehensiones o noticias sobrenaturales siguen un proceso similar. Estas se dan todas en relación con el conocimiento de la fe (S 3,10), aunque hable de ellas también en relación con la memoria (S 3,7-15) y con la voluntad (S 3,30-32). Son noticias distintas y particulares en los sentidos internos o en los externos y también en el espíritu (→ visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales). A ellas se contrapone la contemplación, que es noticia confusa y adhesión de → fe. También a éstas se ha de renunciar en el camino del espíritu, "contentándonos de saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad que nos propone la Iglesia" (S 2,29,12).

Así, pues, la vía de comunicación que propone el Santo es la comunicación en el puro espíritu, que se da en la contemplación mística. En ella Dios infunde su "noticia amorosa" e "inflama al alma en espíritu de amor" (N 1,10,6). Es la infusión de Dios o el *patri* divino, de que habla santo Tomás (STh I, q. 79). Aquí alcanzan su verdadero sentido los términos "pasivo" e "infuso" tan frecuentemente usados por el Doctor místico. Se identifican con el sentido "místico", que es para J. de la Cruz la noticia y el amor provocados en el hombre por Dios que se manifiesta.

BIBL. — CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz: su obra científica*, I, Madrid 1929, p. 229-238 ("Lo pasivo, lo infuso y lo sobrenatural en las obras de san Juan de la Cruz"); FRANCIS KELLY NEMECK, *Receptividad. De San Juan de la Cruz a Teilhard de Chardin*, Madrid 1985, p. 57-92; CHARLES ANDRÉ BERNARD, "Attività e passività nella vita spirituale", en AA.VV., *La antropologia dei maestri spirituali*, Torino 1991, p. 351-365; Id.,

“Azione divina e azione umana: ‘disponerse’ in San Giovanni della Croce e in Sant’Ignazio”, en AA. VV., *Dottore mistico. San Giovanni della Croce*, Roma 1992, p. 283-292.

*Ciro García*

## Pastrana

Provincia y diócesis de Guadalajara. Juan de la Cruz no conoció el célebre noviciado del Carmelo Teresiano más que de visita y por referencias. Se abrió pocos meses después de → Duruelo, como segunda fundación descalza. Comenzaba a funcionar como noviciado mientras él ejercía de superior y maestro de novicios en → Mancera. Poco después Pastrana se volvería –durante años– único noviciado de los Descalzos en Castilla. Es bastante oscuro el primer contacto de fray Juan con aquella casa de formación. Suele colocarse en 1570. Desde Mancera se habría trasladado hasta Pastrana, en compañía del hermano lego Pedro de los Angeles, para organizar o poner orden en aquel noviciado. Caso de que realizase realmente ese viaje (*MteCarm* 77, 1969, 2-5), no son seguras las fechas. El acompañante, único testimonio sobre el caso, profesaba en Mancera el 8 de octubre de 1570, en presencia, sin duda, de su maestro (de él lo escuchó, según dice Quiroga, *Historia*, lib.1, cap. 17, p. 122). El 10 de julio del mismo año profesaban en Pastrana → Ambrosio Mariano de san Benito y → Juan de la Miseria, sin que haga acto de presencia J. de la Cruz (MHCT 1, 95-96), ni haya noticia de su estancia hasta entonces en aquel noviciado. Pudo viajar durante los meses siguientes, pero no parece probable que le acompañase un novicio. Mejor cuadraría después de profesar Pedro de los Angeles.

Más segura es la intervención de fray Juan en Pastrana a partir de 1571 siendo ya rector en → Alcalá. Marchaban mal las cosas en el noviciado pastranense, por el celo indiscreto del maestro de novicios, → Angel de san Gabriel (*Fundaciones* 23,9). Habían llegado a tal punto, que hasta la M. Teresa estaba alarmada; puesta de acuerdo con el visitador apostólico Pedro Fernández, se decidía una visita de J. de la Cruz a Alcalá para poder encauzar las cosas en aquella casa de formación. La realizó con la prudencia que el caso requería, dado que él era responsable, en parte al menos, de que Angel de san Gabriel estuviese al frente del noviciado. Este no vio con buenos ojos los recortes penitenciales sancionados por J. de la Cruz, y apeló contra tales recortes ante la → M. Teresa, lo que dio ocasión a la célebre carta de la Santa a Domingo Báñez y a la respuesta de éste a la Santa ( 23.4.1572).

Contaba a la sazón aquel plantel con unos 30 novicios, y entre ellos se hallaba → Jerónimo Gracián, que tomó el hábito el 25 de marzo (F 23, 8-10). Aunque éste cuenta en detalle la situación del noviciado (HF 555-56), no alude para nada a la intervención de J. de la Cruz. Se produjo su visita, según parece, coincidiendo con la ausencia del prior, → Baltasar de Jesús, atareado en → Madrid y Ciudad Real, por lo que J. de la Cruz actuaba durante su permanencia en Pastrana como vicario-visitador. Llevaba, de hecho, autorización del padre Pedro Fernández o procedía como delegado suyo. Lo que resulta arduo es situar cronológicamente esta actuación en Pastrana. Hacia mayo de 1572 J. de la Cruz se trasladaba a → Avila; el 25 de marzo había vestido el

hábito J. Gracián; si éste era novicio cuando intervino J. de la Cruz, habría que colocar el viaje por abril-mayo o adelantarlo a 1571, excluyendo que Gracián estuviese ya en el noviciado. Teniendo en cuenta la estancia de Angel de san Gabriel en Alcalá, su ordenación sacerdotal y la continuación de sus estudios, no queda tiempo en 1571 para que introduzca sus métodos en el noviciado y cunda la alarma por ello. Hasta 1572 no pudo hacerse cargo del noviciado.

Tras la salida de Alcalá en 1572, fray Juan tardó en volver a Pastrana. La última visita documentada tuvo lugar con motivo del Capítulo allí celebrado en octubre de 1585 como prolongación del de → Lisboa; en él fue nombrado vicario provincial de Andalucía. No hay constancia de otros contactos directos con el famoso noviciado, aunque es probable que se acercase a él en alguna otra ocasión.

BIBL. – F 17; HF 549-553; Peregr 184-190; HCD 3, 624-437 3, 307-348; HIPÓLITO DE LA SDA. FAMILIA, “La ‘Vida de san Juan de la Cruz’ por el P. Crisógono de Jesús Sacramentado. Reparos críticos”, en *MteCarm* 77 (1969) 2-5; AA.VV. *Homenaje IV Centenario. San Juan de la Cruz ... Pastrana 1991*. Guadalajara-Pastrana, Museo Franciscano, 1991; MATÍAS DEL NIÑO JESÚS, “Lo mejor del Noviciado Carmelitano de Pastrana”, en *Teresianum* 28 (1997) 813-826; ANTOLÍN ABAD PÉREZ, “San Pedro de Pastrana y su aportación a la Reforma del Carmen”, en el vol. *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, Madrid 1994, p. 645-657.

### *Eulogio Pacho*

## **Paz, Francisco Enrique de**

Natural de Campo (→ Salamanca) y vecino de Espinosa de los Caballeros (→ Avila), había nacido hacia 1556.

Convivió con el Santo año y medio en → El Calvario, aunque de seglar. Ha dejado una declaración muy personal en el proceso ordinario de Avila, el 15 de junio de 1616 (BMC 22, 277-278). Lo más peculiar es lo siguiente: “Conoció muy bien al venerable padre fray Juan de la Cruz, por haber estado en su compañía año y medio, poco más o menos, en el convento que se llamó del Calvario de → Beas en Andalucía, de donde a esa sazón era prior dicho venerable padre fray Juan. Y la causa de haber estado este testigo tanto tiempo en el dicho convento fue porque por cierto negocio grave que le sucedió, se fue a retraer a él; y por haberle este testigo ayudado a la Religión en sus principios en lo que pudo con su persona, a petición de la santa madre → Teresa de Jesús, y constarle de ello al dicho venerable padre fray Juan, se vio obligado a tenerle en el dicho convento. Y para poderlo hacer sin nota, porque conforme a sus Constituciones no podían tenerlos retraídos más de tres días, se estuvo con título de estudiante de gramática, que se leía en aquel convento. Y por ser persona principal y calificada, comía en el refectorio con los religiosos en la mesa traviesa junto al venerable padre fray Juan de la Cruz a su mano derecha, y acudía a otros actos de comunidad como si fuera religioso. Por lo cual vio este testigo” (ib. 277). Añade luego: “Oyó decir a muchos religiosos, particularmente al padre fray Juan de Jesús (Roca), prior de Mancera, al padre fray Diego de la Trinidad, prior de → Pastrana, que eran los dos religiosos que fueron a Roma a negociar la separación de los Padres Carmelitas Descalzos, a los cuales este testigo acompañó muchas leguas en este camino” (ib. 278-79). Fue uno de los que

ayudó al Santo a preparar la fundación de Duruelo por encargo de S. Teresa, lo que le valió la gratitud de la Santa y de sus hijos. Marchó a Andalucía huyendo de la justicia, que le acusaba de haber cometido un asesinato en un convento de religiosas en Salamanca.

### E. Pacho

## Pecado

Pecar es “faltar a Dios”. Así define Juan de la Cruz el pecado en general (S 3,18,1). Y falta a Dios no sólo quien destruye su obra, porque la convierte de hermosa en fea, abominable, sucia, oscura (S 1,9,3), sino también quien se aficiona a riquezas que no son → Dios, apropiándose de la obra de Dios, impidiendo a éste que actúe con libertad para convertir al alma en una obra perfecta (S 1,11). El pecado repercute negativamente en la vida espiritual, aunque de forma diversa, por razón de los males que en el alma produce. Tiene delante todo lo que al pecado se refiere, tanto al mortal como al venial o pecados que califica de “mundo” (S 2,21,10). Le interesa uno y otro, aunque de distinta manera. Los distingue por razón de la fealdad que ocasionan. El mortal “es total fealdad del alma” (S 1,9,7). Al venial se le distingue porque la fealdad que produce, no es completa, sin embargo, su variedad es mucha y siempre “mayor que la de las imperfecciones” (ib.). Para comprender su importancia, basta con recordar que a Dios le obligó a morir (Ct 2.1589) para armonizar lo que el pecado original había desordenado.

*Causas del pecado.* La naturaleza humana quedó viciada, desordenada por el pecado original. De aquí nacen todos los males en el camino del → hombre. La espiritualidad sanjuanista resalta el origen del pecado, una vez

que ha sido dañado el origen de la vida. Los apetitos influyen de modo particular (S libro primero). Pero además, los bienes materiales son también causa, entendiéndose por tales, las riquezas, títulos, estados, oficios y otras cosas semejantes (S 3,18,1). Todo porque llevan al hombre a faltar a Dios.

*Consecuencias del pecado.* Como contraste, está Dios que nunca falta al alma. Y eso, aunque esté en pecado mortal. “Cuánto menos de la que está en gracia” (CB 1,8). Trabaja con su omnipresencia y con su → gracia. El hombre, en el camino hacia Dios, encuentra serios peligros que dificultan la consecución del objetivo para el cual Dios lo ha creado. Enemigo permanente es el pecado, porque la afea y ensucia. La fealdad total se da por la pérdida de la gracia. Pero produce además otras consecuencias, según los estados del alma: hacer una vida de tibieza (N 1,9,2), estorbar para ir adelante (N 1,10,2), distraerse (N 2,2,2), vivir hacia fuera (ib.), vivir en la ignorancia (CB 26,14), pero sobre todo, cegar, estar en tinieblas. Por la pérdida de la gracia, se llega a la “muerte”: “Que hasta aquí llega la miseria de los que viven o, por mejor decir, están muertos en pecado” (CB 32,9), que es la peor consecuencia del pecado. “Cuando [el alma] está en pecado o emplea el apetito en otra cosa, entonces está ciega; y aunque entonces la embiste la luz de Dios, como está ciega, no la ve la oscuridad del alma” (LIB 3,70).

*Castigo y mirada de Dios.* Pero el hecho de que Dios nunca falte al alma, no significa que Dios no castigue el pecado. También se siente “enojado” ante los comportamientos humanos, cuando se honra a otros más que a él (S 2,20,4) o se “indigna” con los que no

cumplen con su obligación en Israel (LIB 3,60). “Tales pecados han de causar tales castigos de Dios, que es justísimo .... En aquello o por aquello que cada uno peca, es castigado” (S 2,21,9). Sin embargo, cuando el alma no se resiste a la mirada de Dios, éste la calienta, hermosea y resplandece. Y en este caso “nunca más se acuerda de la fealdad y pecado que antes tenía”, porque una vez quitado el pecado y fealdad, “nunca más le da en cara con ella, ni por eso le deja de hacer mercedes” (CB 33,1). Al alma, con todo, no le conviene olvidar sus pecados: para no presumir, para más agradecer, para que le sirva de más confiar para más recibir (ib.).

*Remedios.* Al alma siempre le queda un remedio: orar. El Doctor místico le enseña que debe hacerlo con confianza. Es la oración que nace espontánea en el alma enamorada (Av 26), pidiendo al Señor que haga con los pecados lo que mejor le plazca. Pero nadie se debe alegrar vanamente, pues no sabe cuántos pecados ha hecho y desconoce cómo Dios está con ella; temer sí, pero con confianza (Av 76). Recomienda además dos posturas: “No hacer un pecado por cuanto hay en el mundo, ni hacer ningún venial a sabiendas, ni imperfección conocida” (Av, “Grados de Perfección” 1). “Dios nos dé recta intención en todas las cosas y no admitir pecado a sabiendas” (Ct 22.8.1591). → *Falta, imperfección, ofensa.*

*Evaristo Renedo*

## **Pedraza, Juana de**

Se trata de una granadina, persona de gran vida espiritual. Se dirigía con fray Juan de la Cruz. en → Granada. Una vez que el Santo se ausentó de Andalucía para volver a Castilla, le escri-

birá, como a doña → Ana de Peñalosa, cartas estupendas. Pienso que la mejor de todas sus cartas es la escrita a esta destinataria el 12.10.1589. Por ella se puede ver la amplitud y la cercanía en la dirección espiritual y el afecto sincero con que la quería y recordaba. En dicha carta, la tranquiliza y libera de sus inquietudes, asegurándole que va muy bien en el → camino de Dios, al reconocer al Señor como es y conocerse a sí misma y sentirse más humilde y limpia de egoísmos, etc.

Le propone un programa teologal extraordinario para que sepa vivir en → fe oscura y verdadera y → “esperanza cierta y caridad entera”. Otra de las → cartas que se nos conservan es del 28.1.1589, además de tranquilizarla una vez más de sus escrúpulos y de darle otros consejos pertinentes para el adelantamiento espiritual, tiene con ella una confianza, tratando de convencerla de que lo mejor es no asirse a nada, pues “Dios tendrá cuidado de su hacienda, pues no es de otro dueño, ni lo ha de ser”. No se trata de hacienda material sino del bien y tesoros espirituales. Y añade: “Esto por mí lo veo, que, cuanto las cosas más son mías, más tengo el → alma y corazón en ellas y mi cuidado, porque la cosa amada se hace una cosa con el amante; y así hace Dios con quien le ama”. En la biografía del Santo se pueden ver algunas noticias más del trato de Juana con su maestro y guía.

*José Vicente Rodríguez*

## **Pedro de Jesús, OCD (1552-1622)**

Nació en → Granada, del matrimonio Francisco de Castro y Catalina de

Ferrera. Profesó en → Pastrana el 8 de mayo de 1578. Murió en Ecija en 1622, a los 70 de edad. Declaró en el proceso ordinario de Vélez-Málaga, el 30 de enero de 1618 (BMC 22, 338-340), asegurando que conoció al Santo “por espacio de 13 años, poco más o menos ... en diferentes partes” (ib. 338). Estando de conventual en → Almodóvar pasó por allí J. de la Cruz.

### **Pedro de la Purificación, OCD (1558-1620)**

Nació en 1558 en Puebla de Arganzón (Burgos, entonces diócesis de Calahorra), del matrimonio Juan de Llamo González y María González; profesó en → Pastrana el 11.1.1572, siendo J. rector de → Alcalá. Acompañó a J. de la Cruz a la Encarnación, como confesor, pero fue sustituido por → Germán de san Matías. Asistió al Capítulo de separación 1581 como socio del Colegio de San Cirilo, siendo rector del mismo → Elías de san Martín. En enero de 1582, junto con → J. Gracián, acompañó a → S. Teresa a la fundación de Burgos, permaneciendo allí hasta el mes de julio, en que es elegido vicerrector de Alcalá. En 1585 viajó a → Génova, para comunicar a → N. Doria su elección a Provincial; figura de conventual allí desde el 20.7.1586 hasta el 24.11. del mismo año, siendo nombrado prior del mismo convento de Génova en el Capítulo de Valladolid de 1587, cesando en 1591. Toma desde allí la defensa del P. Gracián, oponiéndose a las actuaciones de la Consulta (MHCT 3, doc. 399-399). Cesado del priorato de Génova en 1591, es separado de la comunicación con los Descalzos y recluido en Segovia en 1592 (HCD 6, 500), pero apela al Papa contra

tal medida (MHCT 4, doc 1549). Pasó más tarde, al término de su gobierno, a Portugal, pues J. Gracián le nombró, el 10 de mayo de 1590, secretario de su visita a los Calzados de ese distrito. Regresó a Castilla en 1592, siendo elegido prior de Burgo de Osma (Soria), para retornar a Portugal años después, falleciendo en Cascaes en 1620. Desplegó intensa actividad en defensa del P. Gracián, por lo que fue perseguido y castigado por N. Doria. Durante su estancia en Portugal realizó una amplia declaración sobre J. de la Cruz, firmada en Evora el 2 de febrero de 1602 (BNM, ms. 5631, f. 258-264). Se incluyó luego en el proceso instruido en 1603 en → Lisboa-Coimbra (BMC 24, 286-287 y 25, 663-669). También escribió una relación sobre S. Teresa y la fundación de Burgos (BMC 6, 379-385). Confiesa que no “vio largo tiempo” al Santo, pero le alcanzó a tratar primero en Pastrana, al tomar el hábito en 1572, siendo J. de la Cruz rector de Alcalá. Más tarde le conoció en → Baeza, también como rector de aquel colegio.

*E. Pacho*

### **Pedro de los Angeles, OCD (1549-1613)**

Nació en Lanzahita (→ Avila) en 1549, de la familia García-Pérez, convertido a una vida mejor por el predicador franciscano P. Lobo, solicitó el ingreso en la Reforma Alcantarina sin éxito. Fue admitido entre los primeros Carmelitas Descalzos por J. de la Cruz, vistiendo el hábito en → Duruelo en octubre de 1569, después de ser autorizado por el Provincial (HCD 8, 620-625), profesando en → Mancera el 8 de octubre de 1570, como hermano lego.



Según informes suyos al biógrafo → J. Quiroga, al poco tiempo habría acompañado a J. de la Cruz a → Pastrana para poner orden en aquel noviciado; episodio no del todo fiable. Permaneció en Mancera hasta 1574. Desempeñó los oficios de hermano donado en → Almodóvar (1574), → Baeza, Salamanca, Valladolid (1589), La Bañeza (1595), Pamplona (1597) y Tudela (1603). Falleció en → Valladolid el 11 de julio de 1613. Convivió con el Santo en Duruelo, Mancera, Baeza y → Granada, acompañándole a Avila en el viaje de noviembre de 1581 (*Ref. 3,26-27, p. 811-820; HCD 8, p. 620-625*).

*E. Pacho*

## **Pedro de los Angeles**

Nació en Jaén; ingresó en los Calzados; viajó a Roma a perorar la causa de los Descalzos y regresó a los Calzados. Ver → Almodóvar y El Calvario.

## **Pedro de san Hilarión, OCD (1559-1615)**

Nació en Valdepeñas (Ciudad Real) en 1559; realizó sus primeros estudios en → Beas de Segura (Jaén) y luego se matriculó en la Universidad de → Baeza. Conoció a los Descalzos de → La Peñuela a través del sacerdote Alvaro Núñez Marcelo, discípulo de S. Juan de Avila. Vistió el hábito en aquel convento solitario, teniendo por maestro de novicios al → P. Pedro de los Angeles. Emitió su profesión en 1579, cuando contaba 20 años de edad. Inmediatamente fue enviado al convento del → Calvario, donde encontró por primera vez a J. de la Cruz, que era vicario de

la casa. Pocos meses después acompañó al Santo a la fundación del Colegio de → Baeza, conviviendo allí juntos un par de años. Aprovechó su estancia en Baeza para completar sus estudios durante tres cursos (1580-1582). No es seguro si fue entonces o años más tarde cuando pasó dos meses (él dice años) en → Alcalá y dos temporadas en → Pastrana. A partir de diciembre de 1585 se encuentra en Sevilla, ejerciendo de maestro de novicios en el convento de Los Remedios. Desde allí salió para → Méjico en 1585, en la primera expedición del Carmelo Teresiano. Fue superior en varios conventos y murió en México el 30 de junio de 1615, a los 60 de edad y 46 de vida religiosa. Escribió desde Nueva España una amplia relación en la que cuenta su trato con J. de la Cruz, aportando datos interesantes sobre la estancia en La Peñuela, El Calvario y Baeza (BNM, ms. 12738, 13-15).

BIBL. — DIONISIO VICTORIA MORENO, *Los Carmelitas Descalzos y la conquista espiritual de México* (México 1966) 25-33.

*E. Pacho*

## **Pedro de san José, OCD (1564-1627)**

Nació en → Ubeda en 1564, hijo de Melchor de Cazorla, profesó allí mismo, como hermano lego. Falleció también en Ubeda en 1627, a los 79 años de edad. Declaró en el proceso ordinario de Ubeda, el 26 de octubre de 1617 (BMC 14, 99-104; 23, 410-416), siendo conventual de → Mancha Real. Mantuvo estrechas relaciones con el Santo, a quien visitó en → La Peñuela y trató en Ubeda antes de ingresar en la Orden. Halló dificultades para ello "porque tenía

una pierna tan flaca y seca, que no podía caminar sino con bordón”, y el Santo le curó (BMC 25, 144). Estuvo presente muchas veces a las curas que le hacían a J. de la Cruz en Ubeda, cuando el testigo no era aún religioso (BMC 23, 411; 25, 144).

*E. Pacho*

## **Pena/s**

Siempre atento a la persona, Juan de la Cruz no sólo se preocupa de la dimensión teológica de su camino espiritual, sino también de la vivencia subjetiva del mismo. El Santo es un maestro consumado en el arte de describir la amplia gama de resonancias personales que el proceso espiritual va despertando en el sujeto que lo recorre. Así, entre otros muchos matices, nos ofrece uno al que se muestra muy sensible: el “penar” del alma a lo largo de su itinerario, no siempre fácil, hacia la plena comunión con Dios.

Entre los motivos y causas de este “penar” destaca el Santo el efecto negativo de los → apetitos (S 1,1,4; 3,20,3-4; 3, 27,2; CB 25,11), o la pena que producen las “cosas y casos adversos” (S 3,6,3), o las propias → imperfecciones y flaquezas personales (N 1,4,5; 1,7,1; 1,13,8; 1,14,1; LIB 1,36), también el conocimiento de la propia miseria (S pról. 5; N 2,5,6; 2,9,7; LIB 1,19) y del propio vacío y pobreza (N 2,6,4-5).

Pero donde se acumula la experiencia del “penar”, de mil maneras, y donde abundan las penas profundamente sentidas es en medio de las sequedades de la “noche oscura”, por la que necesariamente ha de pasar el alma para ir a Dios (N 1,10,1; 2,5,6; 2,6; 2,2,7; 2,9,5; 2,11,6; 2,23,5; LIB 2,25). Quizá en este tiempo de purificación la mayor

pena le venga al alma de pensar si no sirve a → Dios con la perfección que debiera (N 1,2,7; 1,9,3; 1,11,2; 2, 19,3), e, incluso, del temor de haber sido dejada o abandonada por él (N 2,5,5; 2,6,2).

El sentimiento de la “ausencia” del Amado, cuya presencia aún permanece encubierta al alma que, por lo mismo, no le puede gozar, es una de las fuentes del más hondo penar humano de quien ya se siente y se sabe enamorado. J. de la Cruz es un maestro en cantar este “penar en la ausencia” (CB 1,16; 1,21-22; 12,9; 17,1), que es penar por el Amado, con un amor impaciente por verle y poseerle (N 2,13,4; CB 1,18-21; 6,2; 9,2; 12,9; LIB 3,18; 3,22).

Este penar del hombre toca el corazón de Dios, siempre pronto a dejarse sentir. El Santo es aquí tajante: “El inmenso amor del Verbo Cristo no puede sufrir penas de su amante sin acudirle” (N 2,19,4), y lo hace con presteza (CB 10,6), pues el penar del hombre le toca a Dios “en las niñetas de sus ojos” (CB 11,1), y así “no puede el amoroso Esposo de las almas verlas penar mucho tiempo a solas” (ib.). De hecho, el penar del → hombre está llamado a quedar atrás en la medida en que avanza en su camino hacia Dios. Llegado a la meta, a la posesión de Dios, cesa toda pena y queda pagada y recompensada (N 2,9,11; 2,10,5; CB 14,2; 14,10; 20,11; 20,16; 22,4; 35,2; 39,14; LIB 1,28; 3,23; 4,12).

Mientras se llega a este término, bueno es experimentar estas penas de amor, que no son sino la prueba de que se permanece en el amor de Dios, pues “el que anda penado por Dios, señal es que se ha dado a Dios y que le ama” (CA 1,22). A partir de ahí, perseverando en el amor, no dejará el Señor, como

dice el Santo, de “acudirle” (N 2,19,4). De esta certeza nace la seguridad y la confianza teologal del hombre aun en medio de su hondo penar.

*Alfonso Baldeón-Santiago*

## Penitencia

En siglos pasados se ha presentado a Juan de la Cruz como un hombre de una gran penitencia, tanto interna como externa. En nuestro siglo, dicho planteamiento poco a poco se está cambiando y matizando. Una muestra de este cambio la encontramos en el siguiente texto de E. Allison Peers: “La austeridad de san Juan de la Cruz se manifestaba, no en su lenguaje, ni en su rostro, sino en su vida misma. Excepto por las huellas que, sin duda alguna, dejó sobre su rostro, podemos estar seguros de que su ascetismo era enteramente *à l'intérieur*: cualquier alarde le hubiera repugnado, hasta serle intolerable” (*San Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Madrid, 1950, 96). Y más adelante añade: “Fueran cuales fueren las austeridades corporales que Juan pusiera en práctica –y siendo éste un asunto entre el Santo y su Dios no nos concierne a nosotros–, de ellas hace muy poca mención en sus escritos ... su insistencia mayor no la pone en la mortificación de la carne, sino en la del deseo” (ib. 134).

### I. El concepto y las expresiones

En general podemos decir que para J. de la Cruz el concepto y la palabra “penitencia” es fundamentalmente sinónimo de mortificar y mortificación: términos éstos que, por otra parte, usa con más frecuencia. De hecho, en una carta a las monjas de → Beas ambos térmi-

nos aparecen unidos: “Sigán la mortificación y penitencia, queriendo que les cueste algo este Cristo” (Ct del 18.7.1589). Otras veces usa penitencia en sentido de desasimiento (Ct de 1589-1590?), o como camino y signo de conversión personal (S 2,20,2; Po 6).

Cuando habla de penitencia, por lo general, no suele detenerse a darnos grandes explicaciones. Más bien la indica simplemente entre los elementos importantes para el camino ascético cristiano. En una de las primeras estrofas o canciones de *Cántico Espiritual* nos dice: “Por las riberas, que son bajas, entiende (el alma) las mortificaciones, penitencias y ejercicios espirituales, por las cuales también dice que irá ejercitando en ellas la vida activa, junto con la contemplativa” (CB 3,4; cf. S 2,17,4; N 1,1,3; Av 6,34). El valor de la penitencia se aprecia sobre todo a medida que el camino espiritual va alcanzando mayores cuotas de madurez (CB 31,6). Lo que le lleva a decir en *Llama* que: “No hubo tribulación, ni tentación, ni penitencia, ni otro cualquier trabajo que en este camino haya pasado, a que no corresponda ciento tanto de consuelo, deleite, etc. en esta vida” (LIB 2,23).

### II. Prácticas ambiguas

Pero no todo son alabanzas respecto de la penitencia. Suele señalar el fervor por las mismas como una de las características de los → principiantes. Conocidas son las críticas del Santo respecto de la forma de practicarla que en general tienen todos ellos. Lamenta “la ignorancia de algunos que (en lugar de trabajar por negar sus apetitos) se cargan de extraordinarias penitencias y

otros muchos voluntarios ejercicios, y piensan que les bastará eso y esotro para venir a la unión de la divina Sabiduría” (S 1,8,4). La → gula espiritual, la indiscreción en las penitencias corporales, más allá de lo que uno puede hacer (N 1,6,1), y el anteponer éstas a cualquier otro juicio o criterio de discernimiento sería una de las principales tentaciones de determinados principiantes en la vida espiritual. “Estos son imperfectísimos, gente sin razón, que posponen la sujeción y obediencia –que es penitencia de razón y discreción–, y por eso es para Dios más acepto y gustoso sacrificio que todos los demás (cf. 1 Sam 15,22) a la penitencia corporal, que, dejada estotra parte, no es más que penitencia de bestias, a que también como bestias se mueven por el apetito y gusto que allí hallan” (N 1,6,2).

Ya en este texto se ve claro que, para nuestro místico, el verdadero valor de la penitencia tiene su raíz más en lo interior que en lo exterior, es decir, si son signo de cambio de actitud interior. En otro lugar recuerda el ejemplo de Nínive que hizo penitencia por sus pecados, y al rey Acab, quien tras la advertencia del profeta Elías, “rompió las vestiduras de dolor, y se vistió de cilicio y ayunó y durmió en saco y anduvo triste y humillado” (S 2,20,2; respecto del vestirse de cilicio, cf. LIB 2,31, en referencia a Mardoqueo).

En otro lugar aclarará, al estilo paulino, que sólo el amor da valor a la práctica de la penitencia. Hablando de los bienes morales y de cómo se ha de enderezar en ellos el gozo a Dios, comenta que “ha de advertir el cristiano que el valor de sus buenas obras, ayunos, limosnas, penitencias, (oraciones), etcétera, que no se funda tanto en la

cantidad y cualidad de ellas, sino en el amor de Dios que él lleva en ellas” (S 3,27,5; cf. S 3,28,7).

### III. Formas concretas y tradicionales

Es este modo de pensar lo que hace que J. de la Cruz no sea muy pródigo en sugerir prácticas penitenciales exteriores o corporales a lo largo de sus escritos. Lo cual no deja de extrañar en una época en la que se le daba tanta importancia a todo ese tipo de prácticas. No ignora, sin embargo, el valor de dichas obras tradicionalmente consideradas de penitencia, como el ayuno, la sobriedad en el comer, en el beber, en el dormir, las limosnas, etc. Un poco más arriba ya citamos un texto en el que se incluyen en la categoría de obras buenas el ayuno, las limosnas, y las penitencias (S 3,27,5).

Otras referencias más detalladas a las prácticas de penitencia tradicionales que encontramos en los escritos sanjuanistas guardan siempre una gran coherencia con todo lo que hasta aquí venimos diciendo. He aquí algunos ejemplos:

a) *Ayuno*. No condena el uso de algunas personas que se proponen ayunar y otras devociones en días contados, “sino el estilo que llevan en sus limitados modos y ceremonias con que las hacen” (S 3,44,5). Condena la soberbia y vanagloria en las propias obras buenas: “como el fariseo en el Evangelio, que oraba y se congraciaba con Dios con jactancia de que ayunaba y hacía otras buenas obras” (Lc 18,12: S 3,28,2; cf. S 3,28,3; N 1,2,1). Condena el uso de algunas personas que, llevadas por las propias apetencias malsanas, aunque bajo capa de bien, “se debilitan con ayunos,

haciendo más de lo que su flaqueza sufre” (N 1,6,1). Establece un principio general: “Mejor es vencerse en la lengua que ayunar a pan y agua” (Av 5,12).

b) *Comer y beber*. El hombre sensitivo suele tener apegos a distintas personas, lugares, cosas, y a “tal manera de comida” (S 1,11,4; Av 2,42). También se indica que algunos a las fiestas van y se alegran más por ser vistos, por ver y por comer que por la fiesta religiosa en sí (S 3,38,2). “Del gozo en el sabor de los manjares derechamente nace gula y embriaguez, ira, discordia, y falta de caridad con los prójimos y pobres, como tuvo con Lázaro aquel epulón que comía cada día espléndidamente” (Lc 16,19; S 3,25,5). Dios mueve a los principiantes a ejercitarse con buenas acciones en lo que se refiere a las cosas naturales exteriores. Así, entre otras cosas, en “mortificar el gusto en la comida” (S 2,17,4). A la luz de la enseñanza de Mt 6,25-33, sugiere ejercitarse en poner la confianza en la providencia tanto respecto de la comida como del vestido (Ca 7; Ct del 20.6.1590). Pero también recuerda con Pablo que se puede comer y beber sin apartar por ello nuestro corazón de Dios (N 2,19,2).

c) *Tacto y demás sentidos*. De poner el gozo en el tacto se puede derivar, entre otros daños, mengua en los ejercicios espirituales y penitencia corporal, y tibieza e indevoción acerca del uso de los sacramentos de la Penitencia y Eucaristía” (S 3,25,8; cf. S 3,24,1; 25,6; N 1,4,1). “Macerar con penitencia y santo rigor el tacto” se encuentra entre las cosas externas buenas a las que se siente impulsado el principiante (S 2,17,4). Negando en los sentidos (oído, vista, olfato, paladar, tacto) el gusto de todo lo que puede caer en ellos, éstos

quedan a oscuras y sin nada (S 1,3,2). Enseñanza que, como se ve, va mucho más allá de una pura penitencia exterior, y que se completa con esa otra consigna en el uso de los sentidos que consiste en buscar siempre a través de ellos y en ellos aquello que es mayor honra y gloria de Dios (S 1,13,4).

d) *Vestir y dormir/velar*. Vestir y dormir de forma penitente: el rey Acab, en señal de penitencia y conversión, se vistió de cilicio y durmió en lecho de saco (S 2,20,2). El alma enamorada siempre piensa y anhela al Amado: cuando trata con la gente, cuando habla, “cuando come, cuando duerme, cuando vela” (N 2,19,2).

e) *La purificación pasiva como ayuno y dieta*. Después de todo lo dicho me parece muy significativo encontrarnos con que Juan de la Cruz habla de la noche pasiva como de un tiempo de “ayuno y penitencia”, en el que Dios tiene al hombre “en dieta y abstinencia de todas las cosas”, en la privación y purgación de todo aquello que puede impedirle caminar hacia la meta de la unión perfecta de amor de Dios (N 1,9,4; 1,14,5; 2,16,10; 2,23,3). Se trata de una dieta y abstinencia necesaria para curar y sanar, como bellamente se expresa en el texto siguiente: “Como está puesta aquí en cura esta alma para que consiga su salud, que es el mismo Dios, tiénela Su Majestad en dieta y abstinencia de todas las cosas, estragado el apetito para todas ellas; bien así como para que sane el enfermo que en su casa es estimado” (N 2,16,10).

BIBL. — F. JUBERIAS, “La ‘sinkatábasis’ o ‘condescendencia’ de San Juan de la Cruz”, en *Teología Espiritual* 24 (1980) 421-454; J. V. RODRÍGUEZ, “Juan de la Cruz. Penitencia y mortificación”, en *Teresa de Jesús* n. 81 (1996) 108-110.

José Damián Gaitán

## Peñalosa, Ana del Mercado

Ana del Mercado y Peñalosa, más conocida por el segundo apellido, entra en la historia y en la vida de J. de la Cruz desde 1582. Al llegar éste el 20 de enero con la comitiva de monjas que iban a fundar en → Granada, ella las “esperaba a la puerta de la calle, donde nos recibió con mucha devoción y lágrimas”, dice la fundadora → Ana de Jesús. Desde el 20 de enero hasta el 29 de agosto siguiente la comunidad está alojada en casa de doña Ana. El Santo baja del convento de Los Mártires a atenderlas espiritualmente y comienza también la señora a dirigirse con él.

El nombramiento que le da en el prólogo de la *Llama* que le dedica es el de “noble y devota señora”, después de consignar en el título que declara las canciones “a petición de doña Ana de Peñalosa”. Las cuatro canciones habían sido compuestas para ella y para ella fueron comentadas. No sólo le dedica la *Llama* sino que mantiene una larga correspondencia epistolar con ella. Se nos conservan dos cartas: la 28 y 31 (19.8.1591 y 21.9.1591), aunque sabemos que le escribió bastantes más.

Estando todavía en Granada le consulta acerca del testamento de su marido Juan de Guevara, segoviano como ella, muerto en 1579. En una de las cláusulas testamentarias se determina que con los bienes que deja se funde un hospital o un convento en su ciudad natal. El Santo aconseja la fundación de un convento de carmelitas descalzos. Acceden a ello doña Ana y su hermano don Luis. El convento se inaugura en 1586, siendo considerado fray J. su fundador moral.

Cuando en 1588 venga él a → Segovia, se da cuenta de lo insalubre que era el convento y se decide hacer uno de sana planta. Doña Ana seguirá ayudando con sus bienes. En 1589 dejó su casa de Granada y se vino a Segovia. Y para estar más cerca de su padre fray J. construye unas casillas cerca del convento, abandonando también así sus casas de → Madrid y su palacio de Segovia. A su casa va con frecuencia el Santo y, sentado en el suelo, instruye en el → camino de la perfección a doña Ana, a su sobrina doña Inés y a la servidumbre (BMC 14, 284).

Doña Ana obtiene el permiso del Provincial, Nicolás Doria, para poder traer a enterrar, en su día, a Segovia en su convento el cuerpo de su Santo director. Muere fray J. en Ubeda en diciembre de 1591 y ya en 1593 se le traslada a Segovia. Doña Ana muere en 1608 y tiene su enterramiento en la misma iglesia de los Descalzos en que descansa Juan de la Cruz.

*José Vicente Rodríguez*

## Pensamiento/s

Juan de la Cruz habla a veces del “pensamiento” como facultad intelectual del → hombre; en otras ocasiones, del “pensamiento” o su plural “pensamientos” para expresar la acción concreta de dicha facultad.

En cuanto facultad, el pensamiento del hombre encierra una gran nobleza y dignidad, pero se revela del todo incapaz de comprender a → Dios tal como es, e igualmente incapaz de alcanzarlo: “El sentido de la parte inferior del hombre no es ni puede ser capaz de conocer ni comprender a → Dios como Dios es ...

ni puede caer en pensamiento ni imaginación su forma, ni figura alguna que le represente” (S 3,24,2). El Santo se esfuerza en probar cómo “ninguna cosa criada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios, y cómo todo lo que el entendimiento puede alcanzar, antes le sirve de impedimento que de medio, si a ello se quisiese asir” (S 2,8,1), “y así esle imposible alzar los ojos a la divina luz, ni caer en su pensamiento, porque no sabe cómo es, no habiéndola visto” (LIB 3,71).

El pensamiento no sólo es incapaz, más aún: muchas veces será más bien un obstáculo y un lazo frente a Dios (S 3,20,3; 3,25,2-3; LIB 3,34; 3,66). De ahí que para ir a Dios el camino más adecuado sea el de la fe (S 2, *passim.*), que conlleva relativizar los pensamientos humanos, olvidarlos, vaciarse de ellos dejando al alma “libre y desembarazada y descansada de todas las noticias y pensamientos” (N 1,10,4), “limpio de todas aficiones, pensamientos e imágenes” (Av 4,4). Será bueno repasar aquí los capítulos que el Santo dedica a la → purificación del entendimiento (S 2) y de la memoria (S 3,1-15), con la excelente síntesis de este último capítulo.

A lo dicho en síntesis sobre el pensamiento como facultad intelectual, conviene añadir aún lo que escribe el Santo sobre los “pensamientos” concretos, en cuanto actos humanos. Lo primero es una advertencia clara, en plena sintonía con la Escritura, de cómo Dios sondea y ve nitidamente los pensamientos del hombre (CB 2,4), y el hombre ha de “dar cuenta de la menor palabra y pensamiento” (Av 1,74).

Según J. de la Cruz, todo el ser y el caudal del hombre se han de orientar a Dios (CB 28). Esa radicalización teologal

exige que el → hombre oriente hacia Dios toda su actividad, también todos sus pensamientos, pues “un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto sólo Dios es digno de él” (Av 1,35); o dicho de otra manera: “Todo el mundo no es digno de un pensamiento del hombre, porque sólo a Dios se debe; y así, cualquier pensamiento que no se tenga en Dios, se le hurtamos” (Av 2,36).

De este principio, irrenunciable para fray Juan, se sigue una exhortación clara y firme para quien quiere alcanzar la perfección: “Procure ser continuo en la oración, y en medio de los ejercicios corporales no la deje. Ahora coma, ahora beba, o hable o trate con seglares, o haga cualquier otra cosa, siempre ande deseando a Dios y aficionando a él su corazón, que es cosa muy necesaria para la soledad interior, en la cual se requiere no dejar el alma parar ningún pensamiento que no sea enderezado a Dios y en olvido de todas las cosas que son y pasan en esta misera y breve vida” (Av 4, 9).

El pensamiento puesto por entero en Dios, y no en cualquier otra cosa, será para fray Juan la mejor prueba de la autenticidad del amor teologal: “Entonces le puede el alma de verdad llamar Amado, cuando ella está entera con él, no teniendo su corazón asido a alguna cosa fuera de él; y así de ordinario trae su pensamiento en él” (CB 1,13). Llegado a esta madurez teologal, “en todas las cosas que se le ofrecen al pensamiento o a la vista tiene presente un solo apetito y deseo” (CB 10,1), que es Dios. En efecto, “ya todas sus palabras y sus pensamientos y obras son de Dios y enderezadas a Dios” (CB 28,7).

*Alfonso Baldeón-Santiago*

**Peñuela** → La Peñuela

**Perfección** → Divinización, unión

**Persona** → Hombre

## Petición

La oración de petición probablemente sea la que hace con más frecuencia el hombre en su relación con → Dios. Al sentirse necesitado, instintivamente se dirige a Dios como remedio de todos sus males. En el fondo puede ser expresión de su confianza; pero también de su egoísmo, sobre todo cuando sólo se acuerda de él en los momentos de pobreza o aprieto. S. Juan de la Cruz sale al paso para enseñar al hombre cómo tiene que dirigirse a Dios pidiendo su ayuda. Siente que alguien lo haga de forma no apropiada. Sería vivir en el engaño. Sus enseñanzas son breves, pero seguras. No habla muchas veces de “petición” a Dios: no llegan a treinta. Con más frecuencia usa el verbo “pedir”. Tres son los lugares principales donde enseña cómo hacer la oración de petición: *Subida* 2,21; 3,44 y *Llama* 1,27-28,31,33-34,36.

Asienta, como punto de partida, este principio: “Para alcanzar las peticiones que tenemos en nuestro corazón, no hay mejor medio que poner la fuerza de nuestra oración en aquella cosa que es más gusto de Dios; porque entonces no sólo dará lo que le pedimos, que es la salvación, sino aún lo que él ve que nos conviene y nos es bueno, aunque no se lo pidamos” (S 3,44,2). Y como punto de llegada este otro: “Con grande conformidad de las dos partes, donde lo que tú quieres pida, pido, y lo que tú no quieres, no

quiero, ni me pasa por pensamiento querer; y pues son ya delante de tus ojos más válidas y estimadas mis peticiones, pues salen de ti y tú me mueves a ellas, y con sabor y gozo en el Espíritu Santo te lo pido” (LIB 1,36).

Entre el punto de partida y el de llegada hay un tiempo para aprender a dirigirse a Dios, como se enseña en el capítulo 44 del libro tercero de la *Subida*. Hay que pasar de la petición egoísta, a abandonarse al querer de Dios para conseguir lo que se pide. Es todo un arte; arte cristiano, que los intereses humanos pueden falsificar. Se puede pedir e incluso hacer muchas peticiones, repetidamente, y sin embargo estar muy lejos de obtener lo que se desea. No porque Dios no quiera escuchar, sino porque el orante no se hace escuchar. Pide, sí, y mucho, pero poniendo la confianza más en sus formas de orar, en sus devociones y ceremonias, que en aquel a quien pide, y así no alcanzará de Dios lo que desea.

El Santo rechaza como inapropiado para la → oración de petición: pretender más la honra propia que la de Dios; multiplicar demasiado los ruegos; inventar ceremonias que no usa ni tiene aprobadas la → Iglesia; usar nuevas formas, “como si supiesen más que el → Espíritu Santo y su Iglesia”; preferir las ceremonias y devociones propias a las que enseñó → Cristo; empeñarse en multiplicidad de peticiones, cuando bastaría repetir, muchas veces y con fervor y con cuidado, las pocas que contiene el Padre Nuestro, oración de petición por excelencia. Hay una condena de las peticiones que van dirigidas más a uno mismo que a Dios. Aprueba sin embargo el que algunos días algunas personas se propongan a veces hacer sus



devociones, como ayudar y otras semejantes; pero reprueba “el estribo que llevan en sus limitados modos y ceremonias con que las hacen” (S 3,44,5). El orante verdadero parte de la confianza en Dios; pone la fuerza de la oración en lo que más agrada a Dios; endereza a Dios las fuerzas de la voluntad y el gozo de ella en las peticiones; persevera en la oración del Padre Nuestro, que “encierra todo lo que es voluntad de Dios y todo lo que nos conviene”; su petición la manifiesta en lo escondido, en el interior o en lugares solitarios.

Los capítulos 19,20 y 21 del libro segundo de la *Subida* tienen particular interés, porque en ellos se expone cómo Dios, aunque responde a veces, a lo que se le pide sobrenaturalmente y de forma no apropiada, no le gusta hacerlo y se enoja. “Aunque les responde, ni es buen término ni Dios gusta de él, antes disgusta; y no sólo eso, mas muchas veces se enoja y ofende mucho” (S 2,21,1). “Dios no gusta de ello, pues de todo lo ilícito se ofende” (ib.). “Pero las que responde Dios digo que es por la flaqueza del alma que quiere ir por aquel camino, porque no desenvuelve y vuelve atrás, o porque no piense está Dios mal con ella y se sienta demasiado, o por otros fines que Dios sabe, fundados en la flaqueza de aquel alma” (ib. n. 2). “A la misma manera condesciende Dios con algunas almas, concediéndoles lo que no les está mejor, porque ellas no quieren o no saben ir sino por allí” (ib. n. 3). “Lo da con tristeza” (ib.). “De mala gana” (ib.). Se enoja “mucho contra ellos” (ib. n. 6). “Se enojó Dios mucho contra Balam” (ib.).

Principio base en el tema de la oración de petición es: “Dios es de manera que, si le llevan por bien y a su condi-

ción, harán de él cuanto quisieren; mas si va sobre interés, no hay hablarle” (S 3,44,3). Este principio vale para los que piden sin saber cómo hay que hacerlo y para los que han aprendido ya a dirigirse al Señor. Estos últimos tienen la experiencia de que a Dios es fácil ganarlo: “Cuando Dios es amado, con gran facilidad acude a las peticiones de su amante” (CB 1,13); pero siempre a su tiempo, porque una cosa es “verlo” y “oírlo” y otra “cumplirlo” (CB 2,4). Llega un momento en que el alma ya no pide; sólo sabe presentar a Dios lo que desea, porque lo que quiere es que se haga su voluntad (CB 38,5; LIB 1,28). Una última enseñanza del Santo para alcanzar las peticiones: “Sal fuera y glóriate en tu gloria; escóndete en ella y goza, y alcanzarás las peticiones de tu corazón” (Av: “Dichos de luz y amor”, 27). → **Oración, ruego, súplica.**

*Evaristo Renedo*

## Pobreza

No es uno de los términos más característicos del léxico sanjuanista. No prodiga su uso. También la referencia al voto de pobreza es escasa, no obstante que sus escritos estén dirigidos más explícitamente a sus hermanos/as de profesión. Sí es, en cambio, muy significativo que éste está, en la mayoría de los casos, relacionado con términos clave del sistema doctrinal del Doctor místico.

### I. El voto de pobreza

Aunque sea parco, J. de la Cruz es siempre rico y sugeridor en cualquier tema importante que toque. Parco y sugeridor lo es en el del voto de pobre-

za. Lo muestra el hecho de que en las pocas → *Cartas* que nos han llegado sea este voto el que, con mucho, casi únicamente trate. Y veremos con qué acierto.

El contenido del voto de pobreza hay que enmarcarlo en el campo de la consagración religiosa, de la que expresa una dimensión esencial. Esta forma de seguimiento de → Cristo, en cuanto llamada, hay que empezar a entenderla desde → Dios que se da y “quiere ser su riqueza, consuelo y gloria deleitable” (Ct del 8.2.1589); un Dios que “porque la quiere bien, la quiere bien sola, con gana de hacerle él toda compañía” (Ct del 8.7.1589). A este Dios hay que responderle con una total donación de sí: “no es suya, sino de Dios” (Ct del 8.2.1589). En esta dirección hay que entender el contenido de la profesión religiosa centrada y recogida en Cristo, el consagrado a Dios: “Den a entender lo que profesan que es a Cristo desnudamente, para que las que se movieren sepan con qué espíritu han de venir” (Ct del 18.7.1589).

La referencia a Cristo es esencial. El nació “en bajo estado”, vivió “en pobreza”, y murió “en miseria” (S 3,19,7); “en la vida no tuvo dónde reclinar su cabeza, y en la muerte lo tuvo menos” (S 2,7,10). Jesús señala motivación y causa, principio y orientación de comportamiento: “Procure siempre inclinarse... no a andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino lo peor, y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo” (S 1,13,6; cf Av. 161), pues es a él a quien seguimos y con quien queremos “hacernos semejantes en vida, condiciones y virtudes” (Av pról.). Y, porque él “no tuvo otro gusto, ni le

quiso, que hacer la voluntad de su Padre” (S 1,13,4), el religioso –y aquí entra ya directamente el voto de pobreza– deberá “contentarse con solo Dios” (Ct del 18.7.1589), ser persona de un solo amor, ya que “para tener a Dios en todo, conviene no tener en todo nada; porque el corazón, que es de uno, ¿cómo puede ser todo de otro?” (Ct del 28.7.1589). En un contexto precioso de pobreza, escribe a la superiora de una comunidad que “procure traer su alma y las de sus monjas... unidas a Dios, olvidadas de toda criatura y respecto de ella, hechas todas en Dios y alegres con solo él” (Ct del 20.6.1590).

Es esta afirmación existencial y amorosa de Dios la que explica, exige y da contenido a la pobreza. Lo expresa el Santo en sendas cartas a una comunidad descalza. “Y miren que conserven el espíritu de pobreza y desprecio de todo, si no, sepan que caerán en mil necesidades espirituales y temporales, queriéndose contentar con solo Dios” (Ct del 18.7.1589). Apenas un año después le dice: “Cate que no le falte el deseo de que le falte y ser pobre, porque en esa misma hora le faltará el espíritu e irá aflojando en las virtudes”. Y aún le añade: “Y, si antes deseaba la pobreza, ahora que es prelada la ha de desear y amar mucho más; porque la casa más la ha de gobernar y proveer con virtudes y deseos vivos del cielo que con cuidados y trazas de lo temporal y de tierra” (Ct del 20.6.1590).

Y puesto que “no hay peor ladrón que el de dentro de casa” (Ct del 6.7.1591), y que es siempre “nuestra solicitud la que nos necesita” (Ct 20.6.1590), es decir, la que crea en nosotros necesidades sin cuento, al espíritu apunta decididamente J. con estas dos

finísimas y grávidas afirmaciones de psicólogo y teólogo: “No tendrán ni sentirán más necesidades que a las que quisieren sujetar el corazón” (Ct del 18.7.1589); “aunque esté en el cielo, si no acomoda su voluntad a quererlo, no estará contenta” (Ct del 8.7.1589). Por el contrario, la alegría y la libertad, también la “posesión” verdadera hunden sus raíces en la pobreza. Escribe: “El pobre de espíritu en las menguas está más constante y alegre porque ha puesto su todo en nonada y en nada, y así halla en todo anchura de corazón” (Ct del 18.7.1589). Alegre y libre: “el que busca gusto en alguna cosa, ya no se guarda vacío para que Dios le llene de su inefable deleite; y así como va a Dios, así sale, porque lleva las manos embarazadas y no puede tomar lo que Dios le daba. ¡Dios nos libre de tan malos embarazos, que tan dulces y sabrosas libertades estorban!” (Ct del 18.11.1586). La *Oración de alma enamorada* es el canto de quien, no teniendo nada, “ni obras” en las que apoyarse, se sabe poseedor de todo (Av 26). Sentencia: “Para venir a poseerlo → todo, no quieras poseer algo en nada” (S 1,13,11).

## II. Pobreza espiritual

En el corto manejo del sustantivo “pobreza” sorprende la frecuencia del adjetivo “espiritual” o “de espíritu” (cf S 2,15,4; 24,9; S 3,35,7; 24,8; 40,1; N 1,3,1,LIB 3,46; Ca pról). Es muestra de la querencia sanjuanista por apuntar siempre a la raíz de la persona. En este campo de la pobreza, concretamente, “todas las riquezas y gloria de todo lo criado, comparado con la riqueza que es Dios, es suma pobreza y miseria. Y

así, el alma que lo ama y posee es sumamente pobre y miserable delante de Dios” (S 1,4,7). En cambio, citando el salmo 87,16: “Yo soy pobre...”, escribe: “Llámase pobre, aunque está claro que era rico, porque no tenía en la riqueza su voluntad, y así era tanto como ser pobre realmente; mas antes, si fuera realmente pobre y de la voluntad no lo fuera, no era verdaderamente pobre, pues el ánima estaba rica y llena en el apetito” (S 1,3,4).

J. de la Cruz, al subrayar la dimensión espiritual de la pobreza, y aun cuando no lo hace, la aproxima a términos verdaderamente decisivos de su vocabulario y a las realidades que señalan. He aquí un pequeño elenco de textos en los que aparece la pobreza como sinónimo de estos vocablos: critica a muchos espirituales porque, con su método ascético, moralista (S 1,8,4; S 2,7,5,8) “no llegan a la desnudez y *pobreza* o enajenación o pureza espiritual” (S 2,7,5). Al iniciar la declaración de la primera estrofa del poema *Noche Oscura*, aclara que lo va a hacer ahora “a propósito de la → purgación contemplativa, o desnudez y *pobreza de espíritu*, que todo aquí casi es una misma cosa” (N 2,4,1). Así, pues, empareja “desnudez y pobreza” (S 2,22,17; 15,4; S 3,35,7; 3,40,1; Ca pról.); añade alguna vez a este binomio “vacío” (S 1,13,6; S 2,24,8; S 3,13,1; Av 161), “vacío en fe” (S 2,15,4), o sólo con “pobreza” (N 2,6,4,5). Otras veces, aunque menos, une pobreza a negación: “vacía en negación pura de toda criatura puesta en pobreza espiritual” (LIB 3,46). Llega hasta identificarlas. Así, “si tienes algo menos de desnudez interior, que es la pobreza espiritual en negación de todas las cosas” (S 3,40,1).

Cualquier lector del místico y poeta carmelita sabe el alcance significativo de estos términos. Por ejemplo “la suma desnudez” aparece en el subtítulo de *Subida* como exigencia de la “divina unión”. Y la define diciendo que “no es carencia de las cosas sino del gusto y apetito de ellas” (S 1,3,4). Definición que está muy próxima, hasta en la formulación literaria, a ésta en la que entra la pobreza espiritual: “la desnudez y pobreza espiritual y sensitiva, consiste en querer de veras carecer de todo arri-mo consolatorio y aprehensivo, así interior como exterior” (S 3,13,1). La → negación, la desnudez, la pobreza son una de las dos dimensiones intrínsecas de las virtudes teologales, “mediante las cuales el alma se une con Dios ... y hacen el mismo vacío...” (S 2,6,1), que “porque ... tienen por oficio apartar al alma de todo lo que es menos que Dios, le tienen, consiguientemente, de juntarla con Dios” (N 2,21,11; cf S 2,10,2; 2,24,8).

La pobreza espiritual o del espíritu, sobre la que prevalentemente recae la atención del Doctor místico, es una actitud radical –él piensa que la única–, de → recogimiento amoroso en Dios, en su Reino. Actitud, por tanto, positiva, que implica, que es, a la vez, liberación, → desnudez y negación de todo lo demás. Por eso, como define el amor sólo por su aspecto negativo, diciendo que es “obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios” (S 2,5,7), podrá también definir la perfección aludiendo únicamente a su dimensión de negación y pobreza.

¿Cómo conocerá alguien que “de veras ama a Dios?”, se pregunta J. “Si con ninguna cosa menos que él (Dios) se contenta”, responde. Corrige rápido,

sobre la marcha: “Mas, ¿qué digo se contenta? Pues, aunque todas juntas las posea, no estará contento, antes cuantas más tuviere estará menos satisfecho; porque la satisfacción del corazón no se halla en la posesión de las cosas, sino en la desnudez y pobreza de espíritu. Que, por consistir en esta la perfección “(CB 1,4). Téngase en cuenta la Ct del 18.7.1589. Conviene leer también los capítulos consagrados a tratar de “los bienes temporales, sensuales y naturales” en la *Subida*. Entre los “daños” producidos por ellos señala que “no dejan entrar alegría en el corazón” (S 3,29,10); entre los “provechos” que producen apunta que “adquiere virtud de libertad”, y “más gozo y recreación en las criaturas”, gustándolas “según la verdad de ellas” (S 3,20,2).

De este modo la pobreza se sitúa en el centro mismo de nuestra existencia; es la liberación que se alimenta de la verdad de todo, también, por tanto, de los “bienes espirituales”. Porque también en éstos puede hallar el alma “su propiedad y asimiento y embarazo, como en las cosas del mundo, si no las sabe renunciar como a ellas” (S 2,16,14) para quedarse con “solo él”: “apartando el corazón y el gozo de la voluntad de todo lo que no es Dios, para ponerlo en él solamente” (S 3,32,1).

### III. “Noche oscura” y pobreza

Cualquiera puede comprender con relativa facilidad que una tal visión de la verdad de todo, asumida, sitúa a la persona en el camino de la libertad –la verdad nos hace libres–, necesita no poca luz de Dios y fortaleza para que la persona opte con decisión por ella, venciendo las resistencias que se alzan en

su interior. Ver hasta el fondo la propia pobreza ontológica, y aceptarla en sí misma como la mayor riqueza, es condición esencial para la plena realización personal. Ésta es la gracia de la noche oscura o de “la contemplación que se da en fe” (S 2, 10,4), la prueba mas grande, última –¡hasta cronológicamente!– y definida para ser.

Llama poderosamente la atención la insistencia con la que el santo habla de la pobreza personal como verdad de la que hace consciente la purificación pasiva del espíritu. En ella Dios conduce a la persona a la visión plena de su nada creatural absoluta. La confesión de que Dios es gracia comporta la de que la persona es nada.

“El alma de suyo es pobrísima” (LIB 1,23). “De suyo”, naturalmente, lo que la constituye criatura es recibido, dado. “Toda la bondad que tenemos es prestada, y Dios la tiene por propia obra: Dios y su obra es Dios” (Av 107). Por eso, cualquier acto de posesión y apropiación atenta contra la verdad, es una usurpación de lo que no nos pertenece. Es mentira. Así advierte el serio desenfoco de la vida espiritual de los “principiantes” que acumulan en vez de adentrarse en la desposesión y vacío, en la pobreza. Cuando habla de la “avaricia espiritual” lamenta el tiempo que pierden multiplicando prácticas y actos y valorando su vida espiritual por lo que hacen “más que en obrar la mortificación y perfección de la pobreza de espíritu que deben” (N 1,3,1).

La luz de la → noche oscura, ya en sus primeros compases, le hace ver “la verdad... de su miseria” (ib 12,2), y así “sólo” ve y siente sus miserias”, subraya (LIB 1,19), y “la trae delante de sus ojos” (N 1,12,8), “no se teniendo ya en

nada” (ib. 2). Es un movimiento diametralmente contrario al que sigue quien quiso ser dios pero sin Dios. En la “noche”, cuando Dios asume el protagonismo, hace sentir a la persona “su íntima pobreza y miseria..., siente en sí un profundo vacío y pobreza”. Añade: “conviene que el alma sea puesta en vacío y pobreza y desamparo” (N 2,6,4).

→ Juana de Pedraza recibió un día una carta de su padre espiritual. En ella habla J. de la Cruz de la *experiencia* y *realidad* y de la *respuesta* que hay que dar. Encontramos afirmaciones vibrantes, poderosas, y preguntas como dardos de fuego. “Como ella anda en esas tinieblas y vacíos de pobreza espiritual, piensa que todos le faltan, y todo.. y Dios. Mas no le falta nada, ni tiene ninguna necesidad de tratar nada..., que todo es sospecha sin causa. Quien no quiere otra cosa sino a Dios, no anda en tinieblas, aunque más oscuro y pobre se vea... Buena va, déjese y huélguese. ¿Quién es ella para tener cuidado de sí? ¡Buena se pararía!”. Y, más adelante, primero, una pregunta incendiaria; después, una afirmación vigorosa sobre la realidad purificadora de la noche oscura. “¿Qué vida o modo de proceder se pinta ella en esta vida? ¿Qué piensa que es servir a Dios?” “Es gran merced de Dios cuando las oscurece (las potencias), y empobrece al alma”. “Alégrese y fiese de Dios” (Ct del 12.10.1589). ¡Viva en fe, esperanza, amor!, a las que pertenece esa dimensión de “vacío” de todo para que Dios “quepa”. Para llegar a la unión “conviene primero sea puesta el alma en vacío y pobreza de espíritu... para que, así vacía, esté bien pobre de espíritu... para vivir aquella nueva y bienaventurada vida” (N 2,9,4). La “contemplación oscura”, la fe, “le empobrece y vacía de

toda posesión y afición natural... para que divinamente se pueda... extender a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo, siendo con libertad de espíritu general en todo” (N 2,9,1).

No es extraño que el autor de *Noche Oscura* se dirija al “alma espiritual” para decirle que “no se pene por eso, antes lo tenga a buena dicha, pues que Dios te va librando de ti misma, quitándote de las manos la hacienda” (N 2,16,7). Al oído del espíritu de una persona a la que acompaña en el camino del espíritu musita en un plural de comunión: “Dios nos libre de nosotros. Dénos lo que él se agradare y nunca nos lo muestre hasta que él quiera. Y, en fin, quien atesora por amor, para otro atesora, y es bueno que él se lo guarde y goce, pues todo es para él; y nosotros, ni verlo de los ojos, ni gozarlo” (Ct 23). Dios nos empobrece, hasta vaciarnos completamente, de lo “nuestro”, de las apropiaciones indebidas. Gratuita nuestro amor, respuesta al suyo, gratuito siempre, y desata tantos nudos que nos impiden y atan la libertad: “¡Dios nos libre de tan malos embarazos, que tan dulces y sabrosas libertades estorban!” (Ct del 18.11.1586).

“Y cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios” (S 2,7,11). → **Desamparo, desasimiento, desnudez, privación, soledad,**

BIBL. — MAXIMILIANO HERRÁIZ, “Pobreza y experiencia cristiana profunda”, en *RevEsp* 47(1988) 265-294; EUSEBIO GÓMEZ NAVARRO, *La pobreza en san Juan de la Cruz*, en *Rev. de Vida Espiritual* (Bogotá) n. 98 (1989) 7-85; EUSEBIO GÓMEZ NAVARRO - LUCIO DEL BURGO, *El rostro de Dios y del pobre. Acercamiento a san Juan de la Cruz*, Santo Domingo (Rep. Dominicana), 1990.

**Maximiliano Herráiz**

## Poesía sanjuanista

La poesía de Juan de la Cruz es una de las más sublimes pero también una de las más misteriosas de la literatura española. Incluso buena parte de los poemas “menores” del Santo comparten algo de esta originalísima opacidad verbal que caracteriza sus obras más importantes, cuya novedad literaria es tal que el poeta se ve precisado a comentarlas en prosa: el *Cántico espiritual*, la *Noche oscura* y la *Llama de amor viva*. La producción del excelso poeta se reduce a cinco poemas (estos tres, más el del *Pastorcico* y de la *Fonte*), a una serie de composiciones, llamadas “menores”, distribuidas en coplas o glosas (*Vivo sin vivir*, *Entréme donde no supe*, *Tras un amoroso lance*, *Sin arrimo y con arrimo*, *Por toda la hermosura*) y romances (ocho sobre los misterios de la creación, encarnación y redención, y uno sobre el salmo “Super flumina Babylonis”).

### I. Valoración de la crítica

Los críticos han ido sumando sus quejas frente al radical enigma de la poesía más representativa del Santo, que le parece a Marcelino Menéndez Pelayo tan “angélica, celestial y divina” que siente “religioso terror al tocarla” (*Estudios de crítica literaria*, Madrid, 1915, 55-56). Lo secunda Dámaso Alonso: “Es el mismo espanto que yo ... había sentido siempre ... No sólo eran las palabras de Menéndez Pelayo lo que producía mi inicial terror, sino un conocimiento elemental de los problemas que entraña la poesía de san Juan de la Cruz. Hoy puedo afirmar rotundamente que son los más dificultosos de la litera-

tura española" (*La poesía de san Juan de la Cruz. Desde esta ladera*, Aguilar, Madrid, 1966, 18).

Esta "protesta" de los estudiosos frente al arte inclasificable y "atemorizante" del Santo se inicia desde muy temprano. Antonio de Capmany, ya en 1787, siente que los versos a menudo ininteligibles del Reformador le resultan descuidados, y lo secunda Francisco Pi y Margall (1853), quien encuentra a san Juan "incorrecto" pero "sublime" y "completamente nuevo" (cf. Cristóbal Cuevas García, *San Juan de la Cruz. Cántico espiritual, Poesías*. Alhambra, México, 1985, 80). Azorín se siente perplejo frente a la "oscuridad" y las "transgresiones gramaticales" de la obra del Santo ("Juan de Yepes", en *Los clásicos redivivos. Los clásicos futuros*, Espasa Calpe, Madrid, 1973, 48), de seguro porque tampoco acababa de entender estos versos delirantes. José Coll y Vehí aconseja leer a san Juan "con el corazón, más que con los ojos" (cf. C. Cuevas García, 80). Julio Cejador, por su parte, no tiene más remedio que repetir el aserto de Menéndez Pelayo casi al pie de la letra: la poesía del Santo "no parece cosa de hombres, sino de bienaventurados" (*Historia de la lengua y la literatura castellana: Época de Felipe II*, t. III, Impr. De Galo Sáez, Madrid, 1930, 95-96). Roger Duvivier se une al estupor general: la obra de San Juan le parece "oeuvre inclassable" (*La genèse du 'Cantique spirituel' de Saint Jean de la Croix*, Les Belles Lettres, Paris, 1971, 285). Hasta los poetas críticos (san Juan siempre ha sido poeta de poetas) Paul Valéry y Jorge Guillén han quedado hermanados en una misma queja: los misterios de la poesía del Santo parecen excesivos. Y, curiosamente, por ello

mismo se identifican con los misteriosos versos sanjuanísticos, cuyos delirios poéticos parecerían de algún modo "anticipar" las novedades literarias del simbolismo y del surrealismo.

Parecería que la poesía de san Juan, cuando aún estaba manuscrita, llenó de asombro también a sus primeros destinatarios, las monjas y frailes del carmelo descalzo, (y aún a damas laicas como → Ana de Peñalosa) pues piden al Santo les declare aquellas liras que no acababan de comprender. La edición accidentada de las obras del Santo, por otra parte, habla por sí misma de lo difícil que fue su inclusión en el *corpus* literario español: el "Cántico" ve la luz primero en Francia, y en versión francesa (1622), y es omitido de las primeras ediciones españolas de 1618 y 1619. No es hasta 1627 que al fin la literatura española acoge como suyo el magistral poema y se anima a editarlo en Bruselas.

Dada su extrañeza y novedad artística, los textos sanjuanísticos fueron, como era de esperar, los grandes ausentes de las poéticas y de los tratados críticos del Siglo de Oro. Ni siquiera en los círculos religiosos afines al Santo, donde la obra circulaba ampliamente, parece que encontró verdadera aceptación literaria. → Agustín Antolínez testimonia indirectamente el desconcierto que su poesía y su técnica de comentario causarían entre los espirituales del Carmelo cuando "rearrregla" las enigmáticas glosas a los poemas principales de San Juan, para hacerlas más inteligibles y más "aceptables" a este público eclesiástico, que las habría de preferir en un principio a las mismas del Santo. Otro tanto sucede con los imitadores del poeta, desde Sor Cecilia del Nacimiento hasta la Madre Castillo: a nadie se le

ocurre trasvasar a sus propios versos el misterio y la frecuente ilogicidad verbal que caracteriza la obra del Refor-mador.

San Juan ha sido considerado como un escritor al margen de las corrientes de su tiempo. Pi y Margall admite que no ha hallado en san Juan “una sola reminiscencia” de otros poetas (*apud* Cuevas García, *op. cit.*, 15), mientras que el P. Silverio de santa Teresa asegura sin más que “no tiene afinidades ni huellas de autor alguno” (*Obras de san Juan de la Cruz*. Edición y notas del P. Silverio de Santa Teresa, El Monte Carmelo, Burgos, 1931, t. I, 170). Incluso Eulogio Pacho se hace eco de esta aureola de singularidad artística que rodea al Santo: “San Juan de la Cruz se yergue como isla solitaria en la literatura religiosa del siglo XVI. Como si fuera impermeable a las corrientes y movimientos que le rodean” (*San Juan de la Cruz y sus escritos*. Editorial Cristiandad, Madrid, 1969, 17).

## II. Conciencia poética del autor

El propio san Juan ofrece, sin embargo, algunas de las claves –y aún de las fuentes más importantes– de su innovadora poética. Asegura que es el primero en advertir el misterio de sus versos oníricos, y que su oscuridad verbal no es casual sino inherente al sentido más profundo de su obra literaria mística. En ese breve pero importante tratado de poética que es el prólogo al *Cántico*, el Santo admite que sus liras más parecen “dislates que dichos puestos en razón”, y adelanta que no podrán ser comprendidos cabalmente por él ni por sus lectores. El enigma poético de sus obras principales es pues consciente y volitivo, ya que el poeta se lanza a

la aventura de comunicar una experiencia espiritual literalmente inenarrable: su encuentro con el Infinito.

El Santo sabe muy bien que “lo que Dios comunica al alma ... es indecible” (CB 26,4). No sólo Dios no se puede decir, sino que ni siquiera se puede entender: “Dios, ... excede al ... entendimiento, ... y, cuando el entendimiento va entendiendo, no se va llegando a Dios, sino antes apartando” (LIB 3,48). Lo que no se entiende a través de la razón y los sentidos, no puede, naturalmente, comunicarse a través de ellos. El lenguaje del místico, como insistiría siglos más tarde Jorge Guillén, es un lenguaje “insuficiente” (*Lenguaje y poesía*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, 73-111), y el Santo entiende que tiene que urdir un lenguaje poético nuevo si quiere comunicar algo de su experiencia abisal, necesariamente intransferible.

En su esfuerzo por comunicar de alguna manera su experiencia mística infinita, el Santo destruye la lengua unívoca y limitada de sus contemporáneos europeos y maneja una palabra que tiene que flexibilizar y ensanchar para capacitarla para la inmensa traducción que le exige. Como resultado, crea una poesía tan misteriosa y revolucionaria que no es comprendida ni por sus coetáneos ni por sus supuestos seguidores, para quienes permanece impenetrable su oscuridad poética.

Pero el propio Santo alivia el enigma de sus versos, admitiendo que el precedente de su misterio verbal es el *Cantar de los Cantares* bíblico, ese poema cuya hermosura arcana ha preocupado a los lectores desde antiguo. El exégeta Saadia ponderaba ya desde el siglo X que “el *Cantar* es un candado, cuya llave hemos perdido” (cf. Morris Jastrow,



*The Song of Songs. Being a Collection of Love Lyrics from Ancient Palestine*, Philadelphia/London, 1921, 84). Y en el epitalamio bíblico fue precisamente –y por admisión propia– donde J. de la Cruz aprendió su “estética del delirio”. Imitó el “misterio” que rebosa el epitalamio, por entender que trataba precisamente de la unión inefable con Dios que se experimenta más allá de todo lenguaje.

No estamos ante una imitación superficial del ambiente bucólico o de la temática amorosa del *carmen* bíblico: Juan aclimata a su castellano precisamente los elementos del *Cantar* que son inherentes a la lengua hebrea y que otros imitadores europeos evaden. Como es natural, una poesía tan derivada de cánones estéticos desconocidos como el del epitalamio palestino habría de resultar incompatible con las poéticas al uso, que lo que tomaban en cuenta era a Aristóteles, a Píndaro, a Horacio. Existe, pues, un precedente para uno de los mayores problemas estéticos de Juan –su misterio verbal– que tanto ha preocupado a sus lectores occidentales. Sólo que el precedente literario no es occidental sino semítico.

### III. Técnica poética original

Al acercarnos a la poesía sanjuanista, una de las primeras cosas que llama la atención es su frecuente ilogicidad verbal. El lector se siente perplejo ante versos como “mi Amado las montañas”; “el aire del almena”; y la extraña lira con la que cierra el *Cántico*: “Que nadie lo miraba / Aminadab tampoco parecía / y el cerco sosegaba / y la caballería / a vista de las aguas descendía”. La frecuente falta de ilación lógica entre

muchas de las estrofas del célebre poema es palmaria, situación que se agrava si se tiene en mente que el Santo las cambió de lugar cuando redactó la segunda versión del mismo.

Los espacios del *Cántico* –el poema más extremadamente misterioso del Santo– giran vertiginosamente ante nuestros ojos como en rápido caleidoscopio: nos desplazamos, muy lejos de la bucólica occidental, tan consistente como espacio retórico, por un paisaje alucinado de montañas, bodegas interiores, fuentes, lechos floridos rodeados de cuevas de leones, extrañas cavernas “de la piedra”. Los espacios se disuelven súbitamente, de la misma manera que se disuelve el tiempo narrativo, que zigzaguea entre un pasado, un presente y un futuro permanentemente indeterminados. Colin Peter Thompson observa que esta técnica, “completamente foránea en el contexto del canon poético clásico y renacentista”, parecería asociable a la técnica cinematográfica moderna (*The Poet and the Mystic. A Study of the “Cántico espiritual”*, Oxford University Press, 1977, 86-87).

Algunas escenas de la *Noche* son igualmente alucinadas: la hembra enamorada sale en las tinieblas nocturnas a buscar a su Amado, pero la guía que la conduce en su camino es una “luz” que lleva ardiendo en su propio corazón. El lector comprende no sin asombro que el camino que traza la hembra enamorada es pues circular e inexistente, porque la conduce hacia ella misma. Sólo que precisamente en ese sagrado “allí” es donde encontrará a quien más ama. El extraño *locus* místico de la espiritualidad interior de la protagonista está oreado por un misterioso “ventalle de cedros”, mientras que “el aire del alme-

na” le prodiga las caricias que su Amado dormido ya no puede darle.

La identidad de los protagonistas poéticos de la *Llama* es igualmente pro-teica. El poema comienza con una nota de abstracción pura, en la que el emisor de los versos se declara incendiado por el “toque delicado” de una llama y de unas inusitadas “lámparas de fuego” que iluminan las “cavernas” más profundas de su alma. Pero al final transmuta su voz poética por la de una hembra que ha quedado enamorada por el “aspirar sabroso” de su corpóreo Amado, que despierta en lo interior de su ser.

Las identidades de los protagonistas del *Cántico* resultan igualmente vacilantes: al principio del poema parecen personajes de carne y hueso; luego se transmutan en paloma y en ciervo; más adelante reaparecen en su antigua corporeidad humana (la amada se tiende sobre los “dulces brazos del Amado”); para finalmente adquirir ambos identidad de palomas que vuelan a su nido de amor transformante en lo alto de los acantilados (→ “las cavernas de la piedra”), donde liban un enigmático y embriagante “mosto de granadas”.

En el *Cántico* abundan estas escenas oníricas más que en ningún otro poema del Santo: los amantes hacen guirnaldas de flores y esmeraldas que entretejen en un solo cabello de la amada; la → Esposa se desplaza, como si no tuviera cuerpo, a través de fuertes, fronteras y de ínsulas extrañas, que el lector va mirando desde un privilegiado punto de mira aéreo, exactamente como mira al Cristo del célebre grabado sanjuanístico; alguien conjura, a nombre de las “amenas liras”, a los ciervos y los → gamos saltadores, junto a los “mie-

dos” y “ardores”, para que cesen sus “iras”, en una escena que parecería una miniatura persa delirante. La Esposa, en otro escenario de sobre tonos sonámbulos, se mira en una fuente cristalina y advierte que ha perdido su identidad: sólo ve reflejados los “ojos deseados” del Amado. Ella los mira sobre las aguas y ellos la miran desde lo hondo y resulta imposible distinguir a quién pertenece esta mirada auto-contemplativa. En el momento de la → unión extática todo se con-funde: “Mi Amado las montañas / los valles solitarios nemorosos / las ínsulas extrañas / los ríos sonorosos / el silbo de los aires amorosos”.

El *Cántico* se había abierto con una pregunta espacial: “¿Adónde te escondiste, Amado...?”. Y de repente, el lector advierte que el Amado ha quedado equiparado a los espacios mismos: a las montañas, valles, ínsulas, noches, en una metaforización completamente desconocida en el Siglo de Oro, que Carlos Bousoño denomina como “visiónaria” o “contemporánea” (“San Juan de la Cruz, poeta ‘contemporáneo’”, en *Teoría de la expresión poética*, Gredos, Madrid, 1970). Lo que se asocia en la imagen son las sensaciones que producen los elementos emparentados: para la Esposa –nos dice el Santo en sus glosas– el Amado es como las montañas, porque la impresión que le producen éstas (altura, majestuosidad, buen olor) son semejantes a las que le produce el Amado. Lo mismo sucede con el misterio que sugieren las “ínsulas extrañas”, o la intimidad solitaria de los “valles nemorosos”: son las sensaciones que le va produciendo Dios al alma. Estas asociaciones metafóricas se logran, pues, por vía de sensaciones arracionales, y, por más extrañeza, se establecen

mediante frases nominales, omitiendo el verbo “ser”. No dice el poeta “Mi Amado es las montañas” sino “Mi Amado las montañas”. No cabe duda de que el castellano nunca se manejó así en la Edad Aurea.

Advirtamos de paso las claves místicas inesperadas que nos da aquí el poeta visionario: la Esposa se pregunta por el espacio donde se ha perdido el Amado, para luego descubrir que Él es los espacios mismos, y que esta identidad inesperada se completa en la apreciación de ella, en ella: “Mi Amado es las montañas *para mí*”. Lo que ella buscaba está en ella misma, es ella misma. De ahí, en parte, la intuición de san Juan de omitir el verbo *ser* en todas las liras de la unión: no hay nada que separe ya la identidad transformada –“por participación”– de los misteriosos, místicos amantes.

#### IV. Antecedentes literarios

Pero todos estos delirios se cantan en liras italianizantes y se encuentran entreverados de préstamos frecuentes de las tradiciones europeas más conocidas: la lírica cancioneril, la poesía italiana renacentista, el romancero, así como algunos de los antecesores inmediatos del Santo (Garcilaso, → Boscán y Herrera). Todo ello añade más misterio y más tensión poética a los poemas principales del poeta Carmelita. No es de extrañar que la belleza onírica de sus enigmas verbales haya parecido inclasificable, incluso a la crítica extranjera. Es que el Santo, a pesar de conocer bien sus clásicos y sus maestros españoles, en lo fundamental cierra filas con un poema y con una teoría poética tan foránea como exótica. Entiende su fecunda

incoherencia verbal desde el modelo artístico del *Cantar de los Cantares*, donde admite haber aprendido su “poética del delirio”.

San Juan muestra una aguda sensibilidad justamente para ciertos elementos del *Cantar* que son inherentes a la lengua hebrea y que otros imitadores europeos evaden: la frecuente incoherencia verbal; el fragmentarismo borroso de un argumento que nunca acabamos de comprender; los cambios abruptos de espacio; la incongruencia de los tiempos verbales y los desplazamientos temporales injustificados; las imágenes desconcertantes; la fuerte ambientación oriental; el erotismo encendido de los amantes que se celebran mutuamente con unas libertades eróticas que hubieran dejado perplejos a los neoplatónicos Petrarca o Garcilaso. La dislocación de los versículos, que carecen de ilación lógica que los una, es típica de la poesía semítica, hasta el punto que Gustave von Grünebaum (*Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1955) y Wolfhart Heinrichs (*Arabische Dichtung und grigische Poetik*, Beirut, 1969) han denominado como “concepción molecular de la poesía” a este fenómeno propio de la poesía hebrea y árabe, en el que se presta atención a la belleza aislada de las estrofas a despecho del conjunto.

Acaso por entender a fondo esta estética poética particular fue que san Juan celebró en su lecho de muerte la hermosura independiente de las “preciosas margaritas” del *Cantar*. Hasta las misteriosas frases nominales del poeta, con su escamoteo del verbo *ser*, provienen del epitalamio: es usual en las lenguas semíticas, como el hebreo o el

árabe, omitir este verbo. Así, cuando fray Luis de León traduce del hebreo algún pasaje del *Cantar*, como “nuestro lecho florido”, adjunta entre corchetes el verbo “está”, porque realmente es espúreo al texto original. J. de la Cruz, en cambio, deja la equivalencia escueta, sometiendo su castellano a una súbita, inesperada hebraización sintáctica: “nuestro lecho florido, / de cuevas de leones enlazado, / en púrpura tendido, / de paz edificado, / de mil escudos de oro coronado”.

Otro tanto sucede con la metáfora a base de sensaciones a-rationales: son las usuales en el epitalamio. Como otra el Santo con el verso “mi Amado las montañas”, la Esposa del *Cantar* celebra la belleza de su Amado: “El tu semblante [como el del] Líbano” (Cant 5,15). Y es que, para ella, la sensación de altura y majestuosidad que le produce el monte Líbano, lleno de cedros olorosos, es la misma que le produce el rostro incitante de su consorte.

La metaforización novedosa de J. de la Cruz, que Bousoño llama “contemporánea”, acaso habría que llamarla, más adecuadamente, “semítica”. Como “semítica” es también su usurpación de la protagonista femenina que canta los amores en el poema: el Santo se hace eco de la venerable tradición del *Cantar*, de las jarchas, de la poesía árabe popular. El poeta es, sin embargo, perfectamente consciente de la tradición en la que inscribe su arte poético. El antecedente principal de su propio enigma verbal no es otro que esas “extrañas figuras y semejanzas” –la frase es del prólogo al *Cántico*– con las que los versículos salomónicos traducen, según entiende Juan, el misterio de la transformación en Dios.

Otro de los arcanos más importantes de la poesía sanjuanista es su particular simbología mística, que no siempre parece tener claros antecedentes europeos. El Santo parecería hacer suyas las claves secretas de la poesía mística sufí que lo antecedió por siglos: la noche oscura pero luminosa es la estación de la proximidad (*al-qurb*) a la vía unitiva; la azucena es la flor emblemática del dejamiento espiritual; el → “pájaro solitario” no tiene determinado color porque implica el desasimiento de toda atadura material; las lámparas de fuego que iluminan al alma extática representan los atributos de Dios; el mosto de granadas de cuyos granos rojos se exprime un licor embriagante es alegoría de la unidad de Dios que subyace a la diversidad de lo creado; las “raposas” que el místico debe cazar son la sensualidad del alma aún no pacificada; el canto del ruiseñor (la “dulce → filomena”) es alborozado himno extático del todo ajeno a la *miserabile carmen* de Virgilio; las esmeraldas que el contemplativo recoge en los albores de la *iluminatio matutina* son los heraldos de la gnosis mística iluminativa (*‘ilm israqi*). Miguel Asín Palacios comenzó a estudiar esta simbología hermética sanjuanística que corresponde tan de cerca al *trobar clus* de los místicos del Islam, y que posiblemente el Santo recibe como una tradición poética ya lexicalizada y cristianizada después de muchos siglos de uso.

Salta a la vista que el conocimiento de estas contextualidades literarias semíticas –tanto el *Cantar* hebreo como la lírica sufí– ayudan a aliviar algunos de los enigmas más significativos de la poesía y sobre todo de la teoría poética del Santo, tan novedosa en el contexto

del Siglo de Oro español. Si bien poemas como el “Pastorcico” o el “Romance sobre el Evangelio *In principio erat Verbum* acerca de la Santísima Trinidad” obedecen mayormente a filiaciones renacentistas y tradicionales españolas claramente reconocibles, la obra lírica más importante, más original y más característica de J. de la Cruz —el *Cántico espiritual*, la *Llama de amor viva* y la *Noche oscura*— implica una riqueza extraordinaria en lo que a la diversidad de sus deudas literarias se refiere.

BIBL. — MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz*, Espasa-Calpe, Madrid, 1941; Id. *Sadilíes y alumbrados*, ed. Luce López-Baralt, Hiperión, Madrid, 1990; JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Félix Alcan, Paris, 1924; DÁMASO ALONSO, *La poesía de san Juan de la Cruz (desde esta ladera)*, Madrid 1942, 1946, etc.; VÍCTOR G. DE LA CONCHA, “Conciencia estética y voluntad de estilo en san Juan de la Cruz”, en *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 1970, 371-410; JORGE GUILLÉN, *Lenguaje y poesía*, Revista de Occidente, Madrid, 1962; FERNANDO LÁZARO CARRETER, “Poética de san Juan de la Cruz”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, vol. I, Junta de Castilla y León/Consejería de Cultura y Turismo, 25-45; LUCE LÓPEZ-BARALT, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Hiperión, Madrid, 1990; Id. *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Trotta, Madrid, 1998; MARÍA JESÚS MANCHO DUQUE, *Palabras y símbolos en san Juan de la Cruz*, Fundación Universitaria Española/Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1993; JEAN ORCIBAL, *St. Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966; EULOGIO PACHO, *San Juan de la Cruz. Cántico espiritual. Primera redacción y texto retocado*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1981; Id. *Estudios sanjuanistas* (2 vols.), Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1997); AA.VV., *Poesía y teología en S. Juan de la Cruz*, 2 vol. Editorial Monte Carmelo, Burgos 1992.

Luce López-Baralt

## Ponce de León, Basilio, OSA, (1570-1629)

Nació en → Granada en 1570, de Rodrigo Ponce de León y Mencía Varela, prima de fray Luis de León. Después de cursar las primeras letras, fue enviado a Salamanca, al lado de su pariente fray Luis. A la muerte de éste, ingresó en los Agustinos a los 21 años, emitiendo la profesión el 10 de septiembre de 1592. En 1602 enseña teología en → Alcalá de Henares, pero en 1603 se gradúa en Osma y explica teología en la Universidad de Alcalá. Incorporado a la Universidad de → Salamanca en 1605, obtiene en propiedad en 1608 la cátedra de Escoto, luego regenta la de Durando y otras, hasta que obtiene la de Santo Tomás (1612) y luego la de Prima, el 15 de diciembre de 1626, al morir su hermano de religión → Agustín Antolínez. Falleció en Salamanca el 28 de agosto de 1629. Trabajó mucho para implantar el juramento de la Inmaculada en la Universidad y para defender la doctrina de S. Agustín. La Orden le encomendó la publicación de la *Exposición al libro de Job*, de fray Luis de León. En 1607 inició la traducción de los escritos teresianos al latín. Es autor de muchas obras teológicas en latín, y de muchos “Discursos” en español, por lo que figura en el catálogo de las autoridades de la lengua. Su vinculación a J. de la Cruz se concreta en la apología de la doctrina sanjuanista, escrita a petición de los superiores del Carmelo Teresiano, titulada *Respuesta a las notas y objeciones que se hicieron a algunas proposiciones del libro de N. P. Fr. Juan de la Cruz*. Está firmada en San Felipe de Madrid el 11 de junio de 1623. Puede leerse en la BMC 10, 396-439. Dio ori-

gen directamente a la *Elucidatio* del P. → Nicolás de Jesús María, Centurione.

BIBL. — ENRIQUE LLAMAS, “El agustino Basilio Ponce de León, inspirador de la *Elucidatio* de frases místicas de san Juan de la Cruz, del carmelita Nicolás de Jesús María”, en *La Ciudad de Dios* 207 (1994) 251-277; F. DE MONTES DE OCA, *Fr. Basilii Pontii Legionensis fama postuma*. Salamanca 1630; G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, VI, 339-381; II, 25-42; DHEE 3, 1991-92.

*E. Pacho*

**Potencias** → Alma, antropología

## Predicación

No podemos decir que la predicación figure entre los temas socorridos de la espiritualidad sanjuanista, más bien lo toca de pasada, pero con pinceladas tan magistrales que valen por un tratado. Sitúa Juan de la Cruz en el capítulo 45 del libro 3º de la *Subida* la predicación y a los predicadores, entre los bienes “provocativos”, que provocan o persuaden a servir a → Dios, y en los que pueden gozarse vanamente tanto el predicador como sus oyentes, aunque acaba centrando el asunto en el predicador. Y así fijándose en el mismo establece lo primero que la predicación ha de ser un “ejercicio más espiritual que vocal” (S 3,45,2), que es como decir que vale más la unción que la elocuencia, añadiendo una razón clara: si bien se ejercita por el arte, su fuerza proviene del espíritu interior que la suscita, si bien –dirá después para no ser mal interpretado– no sólo no condena sino que alaba el “buen estilo, retórica y buen término” que “hace mucho al caso” (ib. 5). Podríamos decir que la cuidada preparación, amén de útil, es necesaria y provechosa. Pero ensegui-

da advierte el Santo que por más esmerada que sea la retórica y subido el estilo y la elocuencia del que predica, y aún alta la doctrina (ib. 2), el fruto que causa es proporcionado al espíritu del que predica.

Y por si no hubiera sido suficientemente clara su doctrina, sigue insistiendo el Santo en la relación directa que existe entre la vida del predicador y el fruto o provecho de lo que predica, señalando que “cuanto el predicador es de mejor vida, mayor es el fruto que hace por bajo que sea su estilo y poca su retórica y su doctrina común” (ib. 4), pues predica con el ejemplo y eso es lo estimulante. Lo dice con precisión al afirmar que “del espíritu vivo se pega el calor”. Más aún, señala el Santo, recurriendo como de costumbre a la Escritura, que Dios tiene “ojeriza” a los predicadores que predicán una cosa y luego ellos no la cumplen. De donde se deduce que esa sería la primera cualidad que ha de tener el predicador: la de cumplir cuanto predica.

Queriendo remachar bien el tema insiste de nuevo todavía el Santo en la utilidad y provecho del buen estilo y buen lenguaje, que también tienen su poder persuasivo cuando se añaden al buen espíritu (ib. 4). Este es siempre lo principal, de modo que sin ese espíritu, por más gusto que dé al sentido y al entendimiento el sermón, no queda encendida ni motivada la voluntad para obrar lo que se sugiere, quedándose más bien “tan floja y remisa” –dice el Santo– como antes de escuchar el sermón. Para mejor darse a entender, compara un sermón elocuente, en el que el predicador haya dicho “maravillosas cosas maravillosamente dichas”, pero sin espíritu, a un concierto armonioso o

música de campanas, que es algo que ciertamente recrea y deleita al oído, pero no tiene ninguna influencia para provocar más allá del deleite un cambio de vida. Un sermón así, lleva al oyente a quedarse en la superficie de alabar su elocuencia, sin buscar para sí la enmienda que necesita (ib. 5).

Y dicha esta palabra substancial acerca de la predicación apenas si vuelve el Santo sobre ella en sus escritos. Sólo en la glosa a la estrofa 29 del *Cántico*, apunta una nueva señal de alerta, cuando dice que alcanzado el estado de unión de amor, el alma debe dejar de lado otros ejercicios aún provechosos, como el de la predicación. Es lo que hizo María Magdalena, que se retiró al desierto, a pesar del fruto que podría haber hecho su predicación en la Iglesia primitiva. A renglón seguido, con un texto que se ha hecho famoso, llama la atención de los predicadores “que piensan ceñir el mundo con sus predicaciones”, advirtiéndoles que harían más provecho a sí mismos y a la Iglesia si gastasen siquiera la mitad del tiempo en oración ... pues de otra manera todo es martillar y hacer poco más que nada, y a veces nada, y aún a veces daño” (CB 29,2-3).

*Alfonso Ruíz*

## Presencia de Dios

Si para cualquier ser humano normal, como rubrica nuestra propia experiencia, la cercanía del ser amado es siempre un anhelo y su presencia un gozo, nada tiene de extraño que los espirituales y los místicos hayan hecho de la *presencia de Dios* el punto clave en que se encuentran la generosidad de → Dios, que se acerca y el ansia del

alma que le busca. Juan de la Cruz lo ha expresado como nadie en su *Cántico* con una estrofa preciosa e inigualable: “Descubre tu presencia / y máteme tu vista y hermosura / mira que la dolencia / de amor, que no se cura / sino con la presencia y la figura” (CB 11).

Es precisamente a la hora de glosar estos versos, cuando el Santo recuerda tres géneros distintos de presencia de Dios. La primera de todas, que comparten, por más que no sean conscientes, todas las criaturas es la *presencia esencial*, por la que Dios comunica y sostiene el ser o la vida, por lo que si esta presencia de Dios en nosotros faltase dejaríamos de existir, “y ésta nunca falta en el alma” (ib. 11,3). En segundo lugar, está la *presencia por gracia*, por la cual, dice el Santo Dios habita en el alma “agradado y satisfecho de ella”, pero advierte que ya no toda criatura por serlo la posee, pues la pierden quienes caen en pecado mortal. Más aún, ni siquiera puede saber el alma, naturalmente, si la posee. Y finalmente el Santo especifica un tercer género de presencia, que sería la *presencia espiritual*, que es con la que Dios se manifiesta y hace sentir a algunas almas en particular, a las que en pago a su amor y a su búsqueda ansiosa, El “recrea, deleita y alegra” (ib.). Es obvio, por lo mismo, que este género de presencia es excepcional y Dios no lo prodiga sino a las “almas devotas”, como dice el Santo. Pero por ser esta la más singular advierte reiteradamente que el gozar de ella no es signo seguro de la posesión de Dios, como no lo es tampoco –y esto es más confortante– la sequedad de su ausencia. Escribe: “Porque ni la alta comunicación ni presencia sensible es cierto testimonio de su graciosa presen-

cia, ni la sequedad y carencia de todo eso en el alma lo es de su ausencia” (CB 1,3).

Y aunque nunca será fácil saber por qué Dios hace sentir esta presencia suya a unos y no a otros, bien cabe pensar que cuando lo hace es para asentar un bien en el alma. Como dice el Santo hablando de la Magdalena y de la aparición de → Cristo a ella. “Y aunque le vio, fue como hombre común, para acabarla de instruir en la creencia que le faltaba con el calor de su presencia” (S 3,31,8).

Advierte también J. de la Cruz que tanto una como otra, las tres especies de presencia divina en el alma son “encubiertas” y no evidentes, dándonos la razón. Y es que Dios “no se muestra en ellas como es, porque no lo sufre la condición de esta vida” (ib.). Esto sería lo que en realidad pide el alma: que la presencia encubierta de Dios en ella se haga manifiesta, pues ya está segura de gozar de su presencia (CB 11,4). Pero insiste también en que “por grandes comunicaciones y presencias, y altas y subidas noticias de Dios que un alma tenga en esta vida, no es aquello esencialmente Dios ni tiene que ver” (CB 1,3).

Ahora bien, ser conscientes de la presencia de Dios en nosotros, obliga, naturalmente, a corresponder con la conducta apropiada, sintiéndonos estimulados por ella. Como el profeta Elías que, al sentirse en la presencia de Dios, ardía en su celo (S 2,8,4) o como Abraham, que “siempre anduvo acatando a Dios” (ib. 31,1) tras escuchar de El: ‘Anda en mi presencia y serás perfecto’.

Convencido de ello el propio Santo nos ha dejado en sus páginas estos consejos estimulantes: “Entrese en su seno y trabaje en presencia del Esposo,

que siempre está presente queriéndola bien” (Av 89). “Procurar andar siempre en la presencia de Dios, o real o imaginaria o unitiva, conforme con las obras se compadeciére” (*Grados de perfección*, 2). “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” (Ct a una religiosa descalza, Pentecostés 1590). → *Unión*.

*Alfonso Ruiz*

## Principiantes

El desarrollo en la vida espiritual, comparado con el de la vida corporal, ha permitido distinguir fases, momentos, situaciones y etapas de crecimiento en sentido parecido a la niñez, adolescencia, juventud, madurez, etc. La equiparación más clásica y tradicional ha sido la de principiantes, → aprovechados y perfectos o sus equivalentes: → vía purificativa, iluminativa y unitiva. J. de la Cruz asumió la división tripartita como instrumento pedagógico, pero sin sentirse esclavo del mismo. Existen para él otros referentes más claros y mejor caracterizantes del progreso espiritual, como las formas oracionales y los fases catárticas o “noches”.

La importancia relativa que tienen para él las reparticiones tradicionales queda patente al comprobar que nunca las adopta como esquema básico para exponer su doctrina. Las acomoda a ésta, de tanto en tanto, para que se comprenda mejor por quienes están habituados a usar el barómetro de los tres estados o vías. Da por buena la equivalencia de los dos términos, estados y vías (CB, argumento). Lo que tradicionalmente presentan los autores



como estado de perfectos, lo designa él como estado de → unión-perfección o de → matrimonio espiritual.

Pone su empeño en conducir a las almas lo más rápidamente posible a esa meta, a la que todas están llamadas. Ello le obliga a señalar un camino seguro y a recordar las etapas del mismo. Una de las mejor descritas por él es la que corresponde a la niñez espiritual, la que suele llamarse “estado de principiantes”.

En la pluma sanjuanista “principiantes” no son cristianos del montón, creyentes sin preocupación alguna por su elevación espiritual. Son profesionales de la vida espiritual con vocación y compromiso suficientemente clarificados. Los “principiantes” sanjuanistas alcanzan niveles que actualmente se consideran casi ideales. Por ello parece excesiva la dureza con que, a primera vista, los trata el Santo. No es porque los desprecie o los margine; al contrario, le merecen estima y compasión. Lamenta profundamente que hayan trabajado con denuedo y mantengan intactas ilusiones de alcanzar la perfección, pero, a la vez, se pierdan en niñerías y no ataquen de raíz sus defectos.

Su gran preocupación es precisamente desenmascarar engaños y hacer ver a los principiantes que en el camino espiritual no valen las apariencias, como ellos creen, sino la virtud sólida. Mantener las posturas y situaciones propias de principiantes significa, según él, renunciar a la santidad. Lo que el Santo pretende es ofrecer estímulos y razones para que los principiantes no queden estancados definitivamente.

No se propuso nunca un estudio sistemático y específico de ese estado espiritual, pero abundó en consideracio-

nes sobre él y lo caracterizó con rasgos penetrantes y certeros. Sus descripciones quieren dejar patente la urgencia que tiene todo espiritual de superar la vida de sentido, si quiere ir adelante hasta la meta de la santidad. La vida del sentido es la típica de los principiantes

## I. Caracterización de los principiantes

J. de la Cruz suele dibujar el primer estadio de la vida espiritual en visión retrospectiva desde el punto más alto o avanzado. Se ve así como en contraste, a base de comparación o confrontación de situaciones. Puntos fundamentales de confrontación son precisamente los extremos del itinerario: el estado de principiantes y el de los perfectos. Al margen de esta comparación están las páginas dedicadas directamente a los defectos de los principiantes en S y N, como se verá más adelante.

Para abarcar el mundo espiritual en que coloca J. de la Cruz a los principiantes hay que tener en cuenta que ese estado espiritual se corresponde en su pluma con otras categorías. Las principales son las siguientes: vía purgativa, vía del discurso y la meditación, ejercicio de mortificación y virtudes, vida de sentido, etc. Al caracterizar este período espiritual señala los rasgos más salientes a nivel psicológico, moral y experiencial, tanto en el plano negativo de defectos, como en el positivo de logros y conquistas.

1. EL ARRANQUE: COMPUNCIÓN DEL CORAZÓN Y CONVERSIÓN. El principiante a quien J. de la Cruz toma de la mano, no es el ignorante o el despreocupado de su vida espiritual. Ha dado ya pasos muy importantes; el de mayor alcance

es el de la compunción y conversión a Dios, una vez tomada conciencia de los beneficios de él recibidos y de la propia miseria (CB 1,1). El reconocimiento de las misericordias de Dios (CB 33,2) y de la deuda con él contraída (CB 1,1) provoca la compunción del corazón (CB 33,1) e impulsa la conversión con propósito y decisión de darse a Dios (CB 1,1).

Es entonces cuando comienza de veras la vida espiritual y la diferencia de “los hombres comunes” que no trabajan por “ir a Dios” (S 3,28,8). En sintonía con → S. Teresa y su “determinada determinación”, J. de la Cruz coloca el comienzo auténtico del itinerario espiritual “después que el alma determinadamente se convierte a servir a Dios” (N 1,1,2). Ahí comienza para él la etapa de los principiantes. Su duración y término están fijados en estas señales: cuando Dios los va sacando de la meditación y “comienzan a entrar en la noche oscura” (N 1,1,1). Es el recorrido que va de la meditación a la contemplación, del dominio del sentido al del espíritu.

2. RASGOS POSITIVOS. El principiante no es persona despreocupada de su vida religiosa y espiritual, ya que abraza serios deseos de virtud y pone empeño en practicarla. Pospone incluso intereses puramente humanos al ideal superior que le ofrece la fe. Su afán sincero de perfección se expresa en actos concretos y en posturas inconfundibles.

J. de la Cruz, siguiendo categorías culturales de su tiempo, señala los siguientes rasgos de los principiantes: evitar pasatiempos, placeres, ocupaciones peligrosas o contrarias al compromiso cristiano; asumir responsablemente las obligaciones del propio estado y las exigencias del mismo; practicar las

obras de piedad y caridad, procurando por todos los medios mantener el fervor; fomentar el servicio divino a través de las prácticas religiosas, como el culto, los sacramentos, la lectura espiritual, las devociones y la liturgia (S 3,37-45). Traducido todo esto al lenguaje moderno podría decirse que los principiantes sanjuanistas tratan de encauzar su compromiso humano en una visión religiosa de la vida, cultivando la dimensión espiritual de manera concreta y con empeño.

Un conocido texto sanjuanista compendia esta visión positiva de los principiantes: “Su deleite es pasarse grandes ratos en oración, y por ventura las noches enteras; sus gustos son las penitencias, sus contentos los ayunos; y sus consuelos usar de los sacramentos y comunicar en las cosas divinas, de las cuales cosas, aunque con grande eficacia y porfía, asisten a ellas y las usan y tratan con grande cuidado los espirituales, hablando espiritualmente, comúnmente se han muy flaca e imperfectamente en ellas” (N 1,1,3).

Dentro de la tónica general, existen diferencias. No todos “se han flaca e imperfectamente” en las cosas espirituales. Los hay que proceden con mayor “perfección”, gracias, ante todo, a la sinceridad que los contradistingue: “Se aprovechan y edifican mucho con la humildad, no sólo teniendo a sus propias cosas en nada, más con muy poca satisfacción de sí. A todos los demás tienen por muy mejores, y les suelen tener en santa envidia, con ganas de servir a Dios como ellos ... Tanto más conocen lo mucho que Dios merece y lo poco que es todo cuanto hacen por él; y así, cuanto más hacen, tanto menos se satisfacen ... teniéndose en poco, tie-

nen gana también que los demás los tengan en poco y que los deshagan y desestimen sus cosas” (N 1,2,6).

Van más allá: “Tienen gran deseo que les enseñe cualquiera que les pueda aprovechar; están muy lejos de querer ser maestros de nadie; están muy prontos de caminar y echar por otro camino del que llevan, si se lo mandaren, porque nunca piensan que aciertan en nada; de que alaben a los demás se gozan, sólo tienen pena de que no sirven a Dios como ellos” (ib. n. 7). Hasta “darán estos la sangre de su corazón a quien sirve a Dios, y ayudarán cuanto está en sí a que le sirvan” (ib. 8).

Es el nivel máximo en estado de principiantes. Son pocas las personas que “al principio caminan con esta manera de perfección”; son “las menos”. Lo corriente es que los principiantes obren, “como flacos, flacamente”, incluso en las cosas espirituales. Su vida está llena de contrastes: por un lado, empeño serio en lo espiritual; por otro, abuso de niñerías en lugar de actitudes maduras.

3. RASGOS NEGATIVOS. Aplicando el viejo proverbio de que el obrar sigue al ser, J. de la Cruz asegura que “cada uno obra conforme al hábito de perfección que tiene” (N 1,1,3). El hombre dominado por el sentido se deja arrastrar por gustos y afectos inmediatos, incluso en la práctica de las cosas espirituales, sin excluir la penitencia (N 1,6,2). Dejando a un lado defectos particulares, como los referidos a los vicios capitales (N 1,2-7), la precariedad espiritual de los principiantes se manifiesta en actitudes y situaciones generales, como las siguientes.

a) *Dominio del gusto y “jugo sensible”*. Es lo que caracteriza el período

que precede a la purificación radical del sentido. Hasta que la noche pasiva no realiza su labor, la vida espiritual está dominada por el sabor y jugo que se experimenta en las cosas, incluidas las espirituales. Los principiantes “son movidos a estas cosas y ejercicios espirituales por el consuelo y gusto que allí hallan” (N 1,1,3). “Ordinariamente les da la fuerza para obrar el sabor sensitivo y por él se mueven” (CB 25,10). De hecho, “el estilo que llevan los principiantes en el camino de Dios es bajo y frisa mucho en su propio amor y gusto” (N 1,8,3). Hasta en la penitencia corporal, de por sí necesaria en la vida espiritual (S 2,20,2; 3,25,8), algunos principiantes proceden indiscretamente guiados por la apariencia y el gusto (N 1,1,3), no sujetándose a la obediencia, en lo que demuestran que son imperfectísimos, gente sin razón. Practican penitencia de bestias, mientras la de obediencia es “penitencia de la razón y discreción” (N 1,6,1-2).

b) *Infantilismo espiritual*. Es diagnóstico típicamente sanjuanista, ya que los principiantes, por lo general, proceden flaca e imperfectamente, “como flacos niños”. La figura del niño criado a los pechos de la madre es símil favorito del Santo para describir gráficamente la vida del principiante. A medida que el niño va creciendo, la madre le va quitando el regalo, poniendo el “amargo acíbar en el dulce pecho y, abajándole de los brazos le hace caminar por su pie” (N 1,1,2). Es lo que hace Dios con los principiantes: “Por cuanto aún no tienen destetado y desarrimado el paladar de las cosas del siglo”, Dios los lleva “como al niño, que desembarazándole la mano de una cosa, se la ocupan con

otra, porque no llore, dejándole las manos vacías” (S 3,31,1).

c) *Volubilidad e inconstancia*. Es consecuencia natural de la curiosidad e insaciabilidad del sentido, siempre ansioso de novedad. Frente a la firmeza de la motivación teologal, los principiantes se dejan llevar por el fervor sensible, más aparente que real. Los trazos apuntados por el Santo son de gran realismo: “Estos son los que nunca perseveran en un lugar, ni a veces en un estado, sino que ahora los veréis en un lugar, ahora en otro; ahora tomar una ermita, ahora otra; ahora componer un oratorio, ahora otro ... Y de estos son también aquellos que se les acaba la vida en mudanzas de estados y modos de vivir ... y como se movieron por aquel gusto sensible, de aquí es que presto buscan otra cosa, porque el gusto sensible es inconstante, porque falta muy de presto” (S 3,41,2).

Los efectos negativos son manifiestos, como “el no acomodarse a orar en todos los lugares, sino en los que son a su gusto; y así, muchas veces falta –el principiante– a la → oración, pues, como dicen, no está hecho más que al libro de su aldea” (ib. n. 1).

d) *Egoísmo sutil*. Es lo que sintetiza, en el fondo, todas las demás imperfecciones y deficiencias del principiante, cuyo estilo peculiar de obrar “frisa mucho en amor propio” (N 1,8,3). El refinamiento del egoísmo lleva a convertir a veces la voluntad de Dios en el propio querer. Las pinceladas de J. de la Cruz a este propósito son magistrales. “Y muchas veces de éstos querrían que quisiese Dios lo que ellos quieren, y se entristecen de querer lo que quiere Dios, con repugnancia de acomodar su voluntad a la de Dios ... midiendo a Dios consigo, y no a sí mismo con Dios, siendo

muy al contrario de lo que él mismo enseñó en el Evangelio” (N 1,7,3).

El amor propio juega tan malas partidas que llega a confundir el bien con el mal y a invertir los términos: “Se engañan teniendo por mejores las cosas y obras de que ellos gustan que aquellas de que no gustan, y alaban y estiman las unas y desestiman las otras ... Lo que de sus obras es malo, dicen ellos que es bueno. Lo cual les nace de poner ellos el gusto en sus obras, y no en sólo dar gusto a Dios” (S 3,28,8). Tal deformación alcanza hasta las cosas espirituales que contradicen al gusto sensible, “en no hallando sabor en ellas las fastidian ... Si una vez no hallaron en la oración la satisfacción que pedía su gusto ... no querrían volver a ella, o a veces la dejan, o van de mala gana” (N 1,2,7).

El amor propio, el gusto sensible y los vicios capitales explican las imperfecciones típicas de los principiantes, que siempre tienen “algún ganadillo de apetitos y gustillos y otras imperfecciones ... procurando apacentarlos en seguirlos y cumplirlos” (CB 26,18). Hasta que la noche purificadora no cumple su misión, se percibe “cuán faltos van estos principiantes en las virtudes acerca de lo que con el dicho gusto con facilidad obran”; queda patente “cuán de niños es el obrar que éstos obran” (N 1,1,3).

## II. Peculiaridades del estado

La actividad espiritual en la fase de principiantes está dominada por el sentido, en cuanto éste se contrapone al espíritu, tanto en el plano del conocimiento como del afecto. J. de la Cruz arranca de una correspondencia sus-

tancial entre vida del sentido-meditación y vida del espíritu-contemplación (S 2,13,5; N 1,8,3; 1,10,1,etc.). En esta óptica, la contraposición se expresa también como “vida exterior-interior”, o “inferior-superior”.

El predominio de una de las partes no se refiere, naturalmente, al plano humano y psicológico, ya que actúan siempre conjuntamente. Atañe a la dimensión espiritual, en cuanto los impulsos y las motivaciones en el obrar proceden de lo que afecta inmediatamente al sentido o del espíritu. Si el hombre se deja dominar por el primero, se vuelve “sensual”; si se ajusta al segundo, se convierte en “espiritual”.

a) *Meditación discursiva*. Desde esta perspectiva, el hombre, en su comunicación personal con Dios, se sirve de la meditación discursiva o de la contemplación intuitiva. El Santo distingue la vida o estado de meditación y el estado de contemplación; con otra expresión: “los que meditan” y los “contemplativos”. Señala también grados o niveles en el estado contemplativo, mientras los desconoce en el ámbito de la meditación.

Para J. de la Cruz es casi un axioma que el primer estadio de la vida espiritual comprometida se caracteriza por el ejercicio de la meditación: “Es de saber que el estado y ejercicio de principiantes es de meditar y hacer actos y ejercicios discursivos con la imaginación. En este estado es necesario al alma que se le dé materia para que medite y discorra, y le conviene que de suyo haga actos interiores y se aproveche del sabor y jugo sensitivo en las cosas espirituales” (LIB 3,32).

El advenimiento de la → “advertencia amorosa” o contemplación corres-

ponde precisamente al paso a un estado superior, el de los → aprovechados: “En esta noche oscura –de contemplación– comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando de estado de principiantes, que es de los que meditan en el camino espiritual, y las comienza a poner en el de los aprovechantes, que es ya el de los contemplativos, para que pasando de aquí, lleguen al estado de los perfectos” (N 1,1,1). Las expresiones dejan bastante claro que el paso de un estado a otro no es repentino, sino progresivo y casi imperceptible. Por este motivo, J. de la Cruz juzgó conveniente establecer criterios de discernimiento al tratar del tránsito de la meditación a la contemplación (S 2,12-15) y de principiantes a aprovechados (N 1,9). Son fundamentalmente los mismos, lo que confirma su identificación entre ejercicio de meditación y principiantes.

b) *Mortificación y ejercicio de virtudes*. En J. de la Cruz, lo mismo que en otros maestros de su tiempo, meditación y mortificación son los dos pilares sobre los que se asienta la vida espiritual en sus primeras etapas. Son como dos caras de la misma realidad; una implica y exige la otra. Por eso, el principiante es el que se ejercita “en los trabajos de la mortificación y en la meditación de las cosas espirituales” (CB 22,3). Es la llamada vía ascética, un camino de buscar a Dios “obrando el bien y mortificando en sí el mal” (CB 3,4).

La → mortificación tiene doble vertiente: la lucha contra los → apetitos o afectos desordenados y la práctica de las → virtudes. Ambas cosas exigen esfuerzo, por tanto, mortificación. El servir a Dios consiste precisamente en ir “ejercitándose en las virtudes y mortifi-

caciones, en la vida activa y contemplativa” (CB 3,1). Insiste el Santo en que no se pueden adquirir las virtudes sino a través de “las mortificaciones, penitencias y ejercicios espirituales” (CB 3,4). Para buscar a Dios de día y hallarle no hay otro camino que “el ejercicio y obras de las virtudes” (ib. 3).

c) *Abnegación y humildad.* No abunda J. de la Cruz en recetarios penitenciales, como tantos maestros que se dan prisa en “mortificar luego a sus discípulos de cualquier apetito” (S 1,12,6). Más que la variedad y multiplicidad de las penitencias exteriores le interesa la disposición interior y la motivación teologal. Lo fundamental para él es la “mortificación viva” (N 2,24,4), que está siempre animada por la humildad y la caridad (S 2,29,5.9).

Cualquier mortificación exterior tiene que ir precedida y alimentada por la abnegación interior, que equivale a la desnudez espiritual. En caso contrario, no existe verdadera → negación de sí mismo, sino “golosina de espíritu” (S 2,7,5; 3,23,4). La verdadera mortificación ha de ordenarse al dominio de las → pasiones y a construir profunda armonía entre los sentidos y el espíritu (S 3,16-27; N 1,13.15). Lo fundamental es mortificar las inclinaciones radicales de las que proceden los apetitos desordenados: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida (S 1,13,8).

La supremacía de la abnegación interior sobre la penitencia exterior está insistentemente reiterada por J. de la Cruz con especial vigor: “Y así querría yo persuadir a los espirituales cómo este camino de Dios no consiste en multiplicidad de consideraciones, ni modos, ni maneras, ni gustos..., sino en

una cosa sola necesaria, que es saberse negar de veras, según lo exterior e interior, dándose al padecer por Cristo y aniquilarse en todo, porque, ejercitándose en esto, todo esotro y más que ello se obra y se halla en ello” (S 2,7,8).

Reconoce que las consideraciones, modos y maneras apuntadas, “en su manera, son necesarias a los principiantes” (ib.), pero lamenta que se considere fundamental lo que es muy secundario: “Es harto de llorar la ignorancia de algunos que se cargan de extraordinarias penitencias y de otros muchos voluntarios ejercicios, y piensan que les bastará eso y esotro ... si con diligencia ello no procuran negar sus apetitos. Los cuales si tuviesen cuidado de poner la mitad de aquel trabajo en esto, aprovecharían más en un mes que por todos los demás ejercicios en muchos años” (S 1,8,4).

d) *Motivación teologal.* Son necesarias la discreción y la obediencia para que las mortificaciones no se conviertan en penitencia de bestias (N 1,6,1-2). Más decisivo es que estén siempre motivadas y orientadas teologalmente, es decir, por la caridad. Es bien conocida la importancia de este punto en el magisterio sanjuanista. Entre las reiteradas afirmaciones a este propósito bastará recordar la siguiente amonestación: “Ha de advertir el cristiano que el valor de sus buenas obras, ayunos, limosnas, penitencias, oraciones, etc. que no se funda tanto en la cantidad y cualidad de ellas, sino en el amor de Dios que él lleva en ellas” (S 2,27,5; cf. S 2,7,8).

e) *Imitación-ejemplaridad de Cristo.* El saberse negar por Cristo no es simple ejercicio de ascesis. Es, ante todo, empeño de imitación y reproducción de actitudes básicas. Todo cuanto

pueden hacerse para purificarse activamente, que es lo específico de principiantes, lo sintetiza J. de la Cruz en un par de avisos: “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. Lo segundo, para poder bien hacer esto, cualquier gusto que se le ofreciere a los sentidos, como no sea puramente para honra y gloria de Dios, renúncielo y quédese vacío de él por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto, ni le quiso, que hacer la voluntad de su Padre, lo cual llamaba (Jn 4,34) él su comida y manjar” (S 1,13,3-4; cf. 2,7).

### III. Valoración y orientaciones pedagógicas

El diagnóstico severo sobre los principiantes no significa que J. de la Cruz considere inútil o superflua esa situación espiritual. La acepta y asume como algo natural y obligado en el camino hacia la perfección; como tal la estima y pondera. Dado que el hombre se pone en contacto con la realidad que le circunda a través del sentido, no hay posibilidad de evadirse de esa ley de vida ni siquiera en el ámbito espiritual. El sentido puede orientarse y disciplinarse, pero no destruirse (S 1,3,4). El dominio de sus tendencias no consiste en carecer de las cosas que le son naturales, sino “en la desnudez del gusto y apetito de ellas” (ib.). A este objetivo ha de tender el esfuerzo de los principiantes, por cuanto dominados por la vida del sentido. J. de la Cruz reconoce sin dificultad que “en su manera” les son necesarios

los medios de que se sirve el sentido para caminar hacia Dios (S 2,7,8).

El sentido, por otra parte, es incapaz de penetrar en la sustancia y valor real de las cosas; no pasa de la corteza, de lo exterior y accidental. Hay que superarlo para alcanzar la sustancia del espíritu (S 3,20,2). En estas constataciones se apoya J. de la Cruz para valorar en su justa medida la situación de los principiantes y para impartir orientaciones pedagógicas encaminadas a superar esta etapa primeriza.

Conviene, ante todo, tomar conciencia de que no es una situación ideal, ni mucho menos una meta en la que el espiritual auténtico pueda sentirse satisfecho. Es algo transitorio que reclama superación (S 2,12,5). Aunque previa a otras etapas posteriores, la fase de principiantes dista mucho de la meta definitiva; es ciertamente indispensable, pero medio remoto para la unión, según J. de la Cruz (S 2,12,5; 1,13,1, etc.). Mientras el hombre se sienta dominado por sus apetitos y gustos sensibles, dista mucho de la verdadera vida del espíritu, sin la cual no es posible la unión con Dios. Conjuguar el ineludible recurso al sentido con su transcendencia espiritual exige una pedagogía sabia y equilibrada. Entre las normas apuntadas por el Santo destacan las siguientes.

Lo primero es respetar la pedagogía divina que mueve y guía a cada alma “ordenada y suavemente y al modo de la misma alma” (S 2,17,3). Las diferencias son muchas, pero como criterio general ha de servir el siguiente: “Ordinariamente va Dios criando en espíritu y regalando al modo que la amorosa madre hace al niño” (S 2,14,3; 2,17,6-7; 3,28,8; cf. E. Pacho, *Símbolos de la pedagogía sanjuanista: el “niño*

*tierno” en los brazos de Dios, en ES II, 127-140).*

En consonancia con esta condescendencia divina, “a los principiantes bien se les permite, y aun les conviene, tener algún gusto y jugo sensible acerca de las imágenes, oratorios y otras cosas devotas visibles”, ya que obran como niños (S 3,39,1). El Santo va más allá con una norma general: los principiantes pueden servirse de las cosas sensibles siempre que favorezcan el verdadero espíritu: “No sólo no se han de evitar las tales mociones –sensibles– cuando causan devoción y oración, mas se pueden aprovechar de ellas, y aun deben, para tan santo ejercicio; porque hay almas que se mueven mucho en Dios por objetos sensibles” (S 3,24,4).

El gusto sensible, sea en la oración, sea en otras prácticas espirituales, tiene una finalidad muy concreta: ir enamorando y cebando al alma para que de lo sensible pase natural y progresivamente a lo espiritual, de la corteza, a la sustancia (S 2,12,4; LIB 3,32). Conseguido el objetivo y el límite de su eficacia, debe dejar paso a lo interior (ib. 2,13).

En ningún caso se ha de perder de vista el límite de las posibilidades humanas: “Por más que el principiante se ejercite en mortificar en sí todas sus acciones y pasiones, nunca del todo ni con mucho puede –purificarse– hasta que Dios lo hace pasivamente por medio de la purgación de la noche” (N 1,7,5). El esfuerzo ascético personal es insuficiente para romper todos los lazos que atan normalmente el sentido a sus tendencias naturales. Según J. de la Cruz, es imprescindible la acción divina para superar la fase de principiantes, de tal forma que Dios, “destetándolos de los pechos de estos gustos y sabores

en puras sequedades y tinieblas interiores, les quita todas las impertinencias y niñerías, y hace ganar las virtudes por medios diferentes” (ib.).

El esfuerzo personal del principiante en arrancar vicios y dominar apetitos es, sin embargo, condición indispensable para la intervención divina. Debe orientarse a combatir la “propiedad de corazón y el asimiento al modo, multitud y curiosidad de las cosas”. Ha de afianzar “la pobreza de espíritu, que sólo mira en la sustancia de la devoción” (N 1,3,1). La disposición a la acción divina exige, ante todo, no oponer resistencia a la misma; dejarse llevar de la mano de Dios “sin patear como el niño”, empeñado “en ir por su pie” (S pról. 3).

Tiene importancia decisiva el discernir cuándo está superado el momento de apoyarse en el gusto de lo sensible, dando lugar a la acción del Espíritu. J. de la Cruz invita a los principiantes a secundarla sin temor: “Dejad vuestras operaciones que si antes os ayudaban para negar el mundo y a vosotros mismos que érades principiantes, ahora que os hace Dios merced de ser obrero, os serán obstáculo grande y embarazo” (LIB 3,65).

No existe, naturalmente, regla fija y universal para determinar el cómo y el cuándo puede considerarse superada la situación de principiantes. Es algo personal y complejo, y no se produce de forma instantánea. En la visión sanjuanista, el cambio progresivo se produce cuando Dios comienza a probar la seriedad y fidelidad de quienes se han ejercitado prolongadamente como principiantes en la mortificación y en la oración. Sintetiza bien su pensamiento el texto siguiente:



“Queriendo Dios llevarlos –a los principiantes– delante y sacarlos de este bajo modo de amor a más alto grado de amor y librarlos del bajo ejercicio de sentido y discurso ... ya que se han ejercitado algún tiempo en el camino de la virtud, perseverando en meditación y oración, en que con el sabor del gusto que allí han hallado se han desaficionado de las cosas del mundo y cobrado algunas fuerzas espirituales en Dios, con que podrán sufrir por Dios un poco de carga y sequedad sin volver atrás, con que tienen refrenados los apetitos de las criaturas, al mejor tiempo, cuanto más a su sabor y gusto andan en estos ejercicios espirituales, y cuando más claro a su parecer les luce el sol de los divinos favores, oscuréceles Dios toda esta luz y ciérrales la puerta y manantial de la dulce agua espiritual que andan gustando en Dios todas las veces y todo el tiempo que ellos querían ... y los deja a oscuras” (N 1,8,3). Esta especie de apagón señala el comienzo de la noche pasiva del sentido. Por lo regular dura mucho tiempo, hasta que consigue “reformular los apetitos” (ib. 4).

Los textos y las reflexiones que preceden dibujan con suficiente precisión la figura del principiante contemplado por J. de la Cruz. No es ningún creyente ambiguo; tampoco un descuidado o indeciso en la vida espiritual. Con ese nombre se designa a personas seriamente comprometidas con su vocación cristiana, aunque todavía apegadas a formas y expresiones poco profundas y eficaces.

BIBL. — ALFONSO TORRES, “El Doctor de la perfecta abnegación”, en *Manresa* 14 (1942) 193-201; VENARD F. POSLUSNEY, “The Beginner in the Spiritual Life according to St. John of the Cross”, en *Cross and Crown* 13 (1961) 22-37; GIOVANNA DELLA CROCE, “Cristo crocefisso e l’ascesi cristiana

in S. Giovanni della Croce”, en *Presenza del Carmelo*, n. 18 (1979) 41-50; Jordan Aumann, “Ascetical Teaching of St. John of the Cross”, en *Angelicum* 68 (1991) 339-350.

*Eulogio Pacho*

**Privación** → Desnudez

**Profecías** → Locuciones

**Propiedad** → Desnudez

## Prosa sanjuanista

La vasta obra prosística de Juan de la Cruz incluye la *Subida del Monte Carmelo*, la *Noche oscura*, las glosas al *Cántico espiritual* y a la *Llama de amor viva*, (designadas como “obras mayores”) y algunos opúsculos breves: las *Cautelas*, *Avisos espirituales* y *Avisos a un religioso*, así como un breve epistolario de poco más de treinta piezas. Existen noticias no muy precisas sobre tratados perdidos hasta el día de hoy, como el de *Las propiedades del pájaro solitario*, que no debe ser el único texto que nos falte de la obra del Santo. San Juan destruyó o mandó destruir, por razones de seguridad, buena parte de su obra escrita, por lo menos los autógrafos.

### I. Valoración de la crítica

Existe un desnivel entre la apreciación y el entusiasmo que ha generado la poesía del Santo y las faltas que en cambio se le han señalado a su prosa: ya desde el siglo XVIII A. de Capmany y más tarde F. Pi y Margall se quejan de sus descuidos e incorrecciones y aún de su monotonía. Como prosista, E. Allison Peers considera a J. de la Cruz

inferior a Juan de los Angeles, a santa Teresa y a fray Luis de León (*Studies of the Spanish Mystics*, The Sheldon Press, Londres, 1927, vol. I, 284). Cristóbal Cuevas explora en detalle, por su parte, estas transgresiones sanjuanísticas de la norma expresiva, que incluyen descuidos de la lengua como el laísmo, así como falsas construcciones y concordancias erradas (“San Juan de la Cruz y la transgresión de la norma expresiva”. *Congreso Internacional Sanjuanista*, Junta de Castilla y León - Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. I, 49-73).

Cuevas considera, sin embargo, que se trata de una transgresión “creadora”, dinámica, analítica y amplificativa, generadora de importantes hallazgos literarios y motivo, como la prosa descuidada de santa → Teresa que tanto respetó fray Luis de León, de particulares encantos. Aunque el Santo no llega al extremo de expresarse mal de propósito para que lo tengan por indocito —es obvio que se siente atraído por las inquietudes renacentistas relativas a la forma— tampoco desdeña transgredir las normas en beneficio de la eficacia expositiva. Y con ello se hace eco, hasta cierto punto, del célebre *dictum* agustiniano, tan en boga entre los predicadores de su época: *rudius loquere dum loquaris clarius* (“habla tan basto como quisieres, con tal de que hables claro”). Cuevas celebra la libertad y la desinhibición estética del Santo, que hace descansar a su palabra sobre cimientos vivos, dotándola de un inconfundible sello de autenticidad: “Por eso, si una redacción espontánea, y hasta descuidada, ... resulta a la postre clara y expresiva, aunque la ‘afee’ algún anacoluto, digresión o concordancia dudo-

sa, [san Juan] la respeta, sacrificando el acabado de la forma a una perfección más alta —y, a menudo, más ‘literaria’— cuyo secreto artístico puede radicar precisamente en esa transgresión” (ib. p. 72).

La transgresión de este prosista genial que, como indicaba Longino, está “sujeto sólo a su propia ley” (ib.) es, sin embargo, mucho más profunda. Al comentar sus versos, J. de la Cruz maneja el lenguaje de una manera completamente desconocida entre sus coetáneos. Perplejos frente al misterio insalvable de su poesía, los primeros lectores del *Cántico*, la *Noche* y la *Llama* piden al Santo que les declare sus versos. El poeta se lanza entonces a la apasionante tarea de explicitar sus “dislates”, y al hacerlo da la espalda a las tradiciones literarias que más cercanas podrían haberle sido.

La tradición exegética bíblica delimita la palabra múltiple de las Escrituras en tres y sobre todo cuatro niveles de significado (literal, alegórico, tropológico y anagógico); la exégesis hebrea (sobre todo la de tipo caraíta) somete al texto revelado a un riguroso análisis filológico e histórico; la poesía comentada de un Dante o un Campanella eleva a un sentido alegórico único los versos: todas estas escuelas de comentario las habrá de rechazar fray Juan, que comenta sus propios poemas desarrollando los significados del texto de una manera ilimitada y caótica. Infla y ensancha su propio lenguaje en lugar de imponer cierta estructura fija de comentario a sus versos.

La prosa aclaratoria de Juan parece pues tan enigmática como los versos que pretende explicar. En el caso representativo del *Cántico*, el poeta-exegeta

ofrece una única alegoría general para el poema: los esposos que se buscan son Dios y el alma en coloquio místico. Cuando entra en pormenores de explicación, el Santo no se atiene, en cambio, a equivalencias fijas y asigna significados distintos a unos mismos vocablos y versos. Su posible sistema de equivalencias queda constantemente invalidado. La palabra *montes*, por ejemplo, se traduce por “la noticia matutina y esencial de Dios” (CB 36,6). En un verso anterior, “iré por esos montes y riberas”, el *monte* había significado “virtudes”. El cambio radical de interpretación no se hace esperar: los “montes, valles, riberas” son “los actos viciosos y desordenados del alma” (CB 20,8). En otro pasaje, Juan pretende que las *frescas mañanas* signifiquen simultáneamente “juventudes”, “actos de amor” y “obras hechas en sequedad de espíritu” (CB 30,5). En la extraña lira de la unión, Dios pide al alma que se vuelva: “vuélvete, paloma”, pero, rompiendo la más elemental lógica aristotélica, anuncia que el mandato debe entenderse de dos maneras: Dios exige el regreso al alma, ya que no está lista para la unión teopática, y a la vez le pide que se “vuelva” o retorne a Él, que la busca llagado de amor (CB 13,8).

El poeta invierte su recurso anterior y asigna también un único sentido a los vocablos más diversos. Seguir sus analogías se va haciendo cada vez más difícil. Muchos términos del poema están, por ejemplo, interpretados de manera que tengan el sentido de “virtudes”. El Santo se refiere a las del alma al decir “iré por esos valles y riberas” (CB 3,4). Por otra parte, son las “virtudes” que “embisten al alma” las sugeridas por “los aires amorosos” (CB 14,12). Las

“virtudes” de los amados se unen en las *rosas*: “en tanto que de rosas hacemos una piña” (CB 16,8) y en las *flores*: “y pacerá el Amado entre las flores” (CB 17,10).

Imposible adivinar los significados cambiantes de este lenguaje en total estado de disponibilidad de fray Juan: los comentarios del poeta no resisten un cotejo racional con la poesía que pretenden hacer inteligible. Sin embargo, estos “dislates”, ahora por partida doble, en verso y en prosa, resultan de una fecundidad inesperada. El poeta no acierta a entender racionalmente lo que bullía en su espíritu en el momento del trance místico. Su experiencia superracional lo ha dejado perplejo y confuso. Y eso es precisamente lo que nos vuelve a comunicar una vez más a través de estos comentarios prosísticos de improbable intelección racional, que nos hacen revivir las sensaciones contradictorias e intensamente misteriosas que viviría el Santo en unión transformante, donde todos los contrarios se armonizan.

## II. Prosa original y enigmática

Esta enigmática prosa de sentidos múltiples y simultáneos tiene aún otras implicaciones. Consciente de la insuficiencia del lenguaje ante la magnitud de su experiencia espiritual, el Santo tiene que ensanchar su lengua para capacitarla para la inmensa traducción que le exige. Verdadero alquimista del lenguaje, va transmutando aceleradamente los vocablos (*monte*: alteza de Dios, virtudes, actos viciosos) en un modo de metaforización desconocido entre sus coetáneos. Libera el lenguaje, le permite opciones ilimitadas, lo obliga a estar en constante movimiento para que pue-

da reflejar todos los matices y procesos de la experiencia mística.

El propio autor celebra la maleabilidad de su prosa en el prólogo al *Cántico*: “Por haberse ... estas canciones compuesto en amor de ... inteligencia mística, no se podrán declarar al justo, ni mi intento será tal [...] y esto tengo por mejor, porque los dichos de amor es mejor declararlos en toda su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar; y así, aunque en alguna manera se declaran, no hay para qué atarse a la declaración, porque la sabiduría mística ... no ha menester distintamente entenderse para hacer efecto de amor y afición en el alma, porque es a modo de la fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle”.

Con estas palabras J. de la Cruz advierte al lector que, como el éxtasis es racionalmente ininteligible, el poeta-comentarista no lo podrá explicar adecuadamente, y, por lo tanto, el lector no se tiene que acomodar a los sentidos múltiples de sus versos, sino que puede, por cuenta propia, superimponer aún otros. La lengua del poeta no es tan sólo flexible sino sin límites. El lector crea, conjuntamente con el poeta y por su propia sugerencia, un lenguaje infinito. J. de la Cruz parecería haber alcanzado el “lenguaje de Dios” que decía escuchar en el fondo de su alma, y es probablemente el único prosista occidental en urdir un lenguaje de sentidos potencialmente infinitos: el único capaz de acercarse a la traducción de su encuentro con el Absoluto. Juan comunica, como diría Henri Bergson, cosas para cuya expresión no estaba hecho el

lenguaje. Ha terminado por vencer el lenguaje con el lenguaje mismo.

La experiencia del Santo es también, y por experiencia propia, a-racional, a-conceptual, a-lingüística. San Juan es capaz, una vez más, de conllevar al lector estas cualidades de su experiencia mística. Para poderlo lograr a través de un instrumento a todas luces incompatible con tal empresa, el poeta tiene que desconceptualizar el lenguaje y desmentir su natural capacidad de alusión. Las palabras quedan derrotadas: si los vocablos pueden significar todo, en el fondo no significan nada. Al ensanchar su lengua y capacitarla para la inmensa traducción que le exige, Juan termina por destruirla. Su lengua des-conceptualizada –su anti-lenguaje– inútil en el fondo para toda tarea racional, no afirma conceptualmente nada, no traduce nada: equivale al preñado silencio que proponen desde antiguo los místicos como alternativa a lo Indecible.

En su poesía silente –verdadera “música callada”– el autor ha borrado las palabras. Pero esta anulación del lenguaje le es útil para comunicar algo de su mensaje poético numinoso. Parecería que el Santo nos señala la radical insuficiencia del lenguaje para reproducir en el lector su vivencia infinita. La lengua humana no sirve para tales empresas. Se destruye en el proceso. Pero el fracaso mismo nos ayuda a intuir la magnitud del éxtasis del gran Místico.

Es pues volitivo en el poeta el hermanarse de alguna manera con la noticia infinita y abisal que ha escuchado en el hondón de su alma deificada. Urde un lenguaje abierto y polivalente, del todo ajeno a la lengua racional de sus contemporáneos porque, como asegura el

propio Santo, “[Dios] es incompreensible e inaccesible al entendimiento; y, por tanto, cuando el entendimiento va entendiendo, no se va llegando a Dios, sino antes apartando” (LIA 3,48).

### III. Resonancia y consonancia semítica

Este respeto a un lenguaje oscuro y en total estado de disponibilidad, que pretende hacer su impacto al margen de la razón, porque en ese innombrable “allí” fue que ocurrió el prodigio de la *teopoiesis*, permite sospechar que fray Juan tuvo algún tipo de familiaridad con las lenguas semíticas, cuyas raíces admiten simultáneamente varios sentidos distintos (y, a menudo, contradictorios). Algo de la ambigüedad esencial de estas lenguas polivalentes pudo haber aprendido el joven Juan de santo Matía en → Salamanca, si fue que asistió a los cursos de hebreo y árabe del maestro Martín Martínez de Cantalapiedra, como sospechan José Jiménez Lozano (*Poesía. San Juan de la Cruz*, Taurus, Madrid, 1983) y Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares (*La formación universitaria de san Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León / Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid, 1992). Como demuestran los *Libros de visitas a cátedra* (Archivo Universitario Salmantino, 940-941 y 943) correspondientes a los años 1569-71, el maestro Cantalapiedra enseñaba en su cátedra trilingüe no sólo el *Cantar de los Cantares* en su lengua original, sino la gramática árabe, sirviéndose de la *Yurumía* o *Muqadima* de Abu ‘Abd Ibn al-Yurum, un célebre gramático de Fez (1273-1323), precisamente en el cuatrienio en

el que el Santo estudiaba en Salamanca.

Al haberse perdido casi toda la prueba documental de las matrículas de clase de fray Juan, aún no se ha podido determinar si en efecto el fraile se acercó a la cátedra trilingüe para aprender a leer el epitalamio en el hebreo original. Sí se sabe de cierto, sin embargo, que la riquísima indeterminación semántica de las lenguas bíblicas y del árabe (con la que fray Juan se sintió tan cómodo que se la termina apropiando para su propio lenguaje poético) fue el eje de la controversia más importante que hirvió en la Salamanca del Siglo de Oro. Hebraístas y biblistas como Gaspar de Grajal, fray Luis de León y Cantalapiedra se opusieron a los escolásticos, rígidos defensores del sentido unívoco de la Vulgata. Los tres catedráticos terminaron procesados por la Inquisición, pero gracias irónicamente al aparato represivo del Santo Oficio se conservan intactos los argumentos filológicos con los que estos biblistas explicaron la ambigüedad de las lenguas semíticas a las que solían acudir para explicar las Escrituras.

Pudo ser fray Juan testigo de algunas de estas defensas magisteriales en clase, ya que parece haberlas internalizado en sus propios textos. Fray Luis argumenta: “[La lengua hebrea] es ... lengua de pocas palabras y de cortas razones, y éstas llenas de diversidad de sentidos” (cf. Miguel de la Pinta Llorente, *El proceso criminal contra el hebraísta Martín Martínez de Cantalapiedra*, CSIC, Madrid, 1946, 351). Cantalapiedra, por su parte, no puede reprimir una queja patética desde la cárcel de Valladolid en mayo de 1573: “Que la lengua hebrea sea equívoca, yo no ten-

go la culpa, pídanlo a Dios que la hiço” (ib., 212). Su antiguo alumno, el colegial Francisco Cerralvo de Alarcón, pone en peligro a su maestro al declarar acerca de las interpretaciones bíblicas que había escuchado en su cátedra: “Que lo que le parece y entiende ... es que la lengua [hebrea] es muy equívoca en todas sus palabras, y que depende mucho del que la lee dar un sentido u otro diverso ... y que muchas veces es diverso de lo que suena la edición Vulgata lo que lee el maestro Martín Martínez” (ib. LXIV).

Parecería que J. de la Cruz hubiese redactado sus deliquios místicos y sobre todo sus comentarios en prosa adaptando el espíritu ambivalente de la lengua hebrea a su castellano natal: su poesía comentada guarda más relación con la arbitrariedad semántica que le es intrínseca a esa lengua oriental de raíces plurivalentes que con una lengua románica de origen indoeuropeo. No le importa confesar que su principal paradigma literario es precisamente un libro hebreo, el *Cantar de los Cantares*, cuya condición verbal aleatoria conoce de cerca y celebra como afín a la suya propia.

Los comentarios en prosa del Santo guardan una relación aún más estrecha si cabe con otra lengua semítica, esta vez el árabe, con cuyos rudimentos acaso se familiarizara también en el curso del cantapetrense. Cualquiera que haya sido el modo exacto de transmisión, que aún nos elude, lo cierto es que la extraña técnica de comentarios del Santo parecería poder insertarse con absoluta comodidad dentro del contexto de la tradición musulmana de poesía mística comentada, donde las rarezas del poeta-exegeta no son hito aislado

sino fenómeno constante. Ejemplos representativos de esta escuela mística son Ibn al-Farid y sobre todo el murciano Ibn al-‘Arabi, que redacta los versos erótico-místicos de su *Taryuman al-aswaq* (*Intérprete de los deseos*) en Meca hacia 1215. Ibn ‘Arabi se ve precisado, exactamente igual que fray Juan, a comentar en un nivel místico sus ardientes versos de amor a Nizam, amada que, en una alegoría general, representa para él a Dios.

Los enigmáticos versos del *Taryuman* escapan a menudo a la intelección racional, y esos versos delirantes –los “dislates” que Juan defendió en su propio caso– reciben en la mística sufí el nombre técnico de *satt*. Al comentar su cancionero, Ibn ‘Arabi, como tantos otros poetas místicos del Islam, exhibe una concepción del lenguaje del todo equivalente a la de Juan: se sale de su propio sistema de concordancias y asigna diferentes sentidos a un mismo vocablo. Invirtiendo, como el Santo, el proceso, también el poeta murciano asigna un mismo sentido para distintos vocablos y versos. También anticipando a san Juan, Ibn ‘Arabi teoriza con su lenguaje poético, ambiguo y abierto, e indica que los místicos no pueden traducir adecuadamente su experiencia inefable, sino sólo indicarla indirectamente a aquellos que hayan comenzado a experimentar algo semejante. (Algo de ello le confió san Juan a su lectora Ana de Jesús).

El lenguaje de Ibn ‘Arabi se completa en el lector, cuyas intuiciones privadas despierta, y éste queda autorizado para re-crear a su manera estos versos comentados ya de por sí visionarios. “No hay para qué atarse a la declaración”: Ibn ‘Arabi coincide al pie de la

letra con el Santo. Su lenguaje resulta no sólo múltiple, sino teóricamente infinito: el único capaz de traducir la Divinidad. San Juan parecería haber hecho suya la solución poético-mística musulmana para el eterno problema de un lenguaje insuficiente.

El manejo de un lenguaje dúctil y aleatorio puede sorprender en un castellano del siglo XVI como san Juan, pero resulta coherente y perfectamente aceptable para la mentalidad lingüística árabe, de la que parecería nacer como consecuencia legítima. Como el hebreo, el árabe es una lengua ambigua de raíces polivalentes. Raphael Pathai, Richard Kinkade, Annemarie Schimmel y Arndt Steiger, entre otros, exploran la inexorable multiplicidad de sentidos simultáneos que tienen los vocablos en lengua árabe: "En árabe, la solidez de la consonante es tal que en nada oscurece, tanto para el que habla como para los que lo escuchan, la etimología de las palabras. Por ello, el vocablo evoca siempre en esta lengua toda la raíz de la que procede, e incluso el sentimiento profundo de la raíz predomina sobre el significado del vocablo ... Una raíz árabe es, pues, como una lira de la que no se puede pulsar una cuerda sin que vibren todas las demás. Y cada palabra, además de su propia resonancia, despierta los secretos armónicos de los conceptos emparentados (Steiger, "Función espiritual del Islam en la España medieval", en *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid* 6, 1958, 42-43).

De ser cierta la influencia directa o indirecta de estas lenguas semíticas sobre la prosa de san Juan, el poeta-comentarista, que obliga a sus palabras a una plurivalencia y a una distorsión

caleidoscópica muy poco occidentales, parecería llevar a cabo una profunda reinterpretación de las posibilidades de la lengua española, que desconceptualiza, se torna ambigua y termina por hacerse infinita para que pueda traducir de alguna manera su experiencia teopática. San Juan aclimata en el idioma castellano la tolerancia para la incoherencia y la particular capacidad de cifra que observan la lengua hebrea y árabe en algunas de sus mayores expresiones literarias. En una palabra, el Santo "orientaliza" o "semitiza" su lengua española.

Pero J. de la Cruz quedó solo en su experimento literario. Contrario a la revolución poética de Garcilaso, que aclimató a su castellano la musicalidad y los metros de la poesía italiana, creando una importantísima escuela literaria, las innovaciones sanjuanísticas, quizá demasiado ajenas a un público occidental, no cuajaron ni en España ni en Europa, ya que ninguno de sus imitadores se animó a seguir su novedoso ejemplo. Con todo, esta aclimatación al castellano de la polivalencia de las lenguas semíticas singularizó el arte literario y la enigmática prosa castellana de san Juan para siempre y constituye, sin duda, su más importante transgresión de la norma expresiva al uso.

BILBL. — MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, san Juan de la Cruz*, Espasa-Calpe, Madrid, 1941; ALEXANDER HABIB ARKIN, *La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios de Fray Luis de León*, Instituto Arias Montano, Madrid, 1966; MARÍA ROSA LIDA, "Dámaso Alonso. La poesía de san Juan de la Cruz" [reseña] RFH V (1943) 377-395); HENRI DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2 vols., Aubier, Paris, 1959; LUCE LÓPEZ-BARALT, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Hiperión, Madrid, 1989 y, en colaboración con REEM IVERSEN, *La enseñanza del árabe en Salamanca en tiempos*

de san Juan de la Cruz (en prensa en el Colegio de México); EMILIO OROZCO DÍAZ, "Sobre la imitación del *Cantar de los cantares* en la poesía de san Juan de la Cruz", en *Fin* 3 (1948) 72-7; JEAN VILNET, *Bible et mystique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1949; HELMUT HATZFELD, "La prosa de san Juan de la Cruz en la 'Llama de amor viva'", en *Estudios literarios sobre mística española*, Gredos, Madrid, 1955, p. 359-386; CRISTÓBAL CUEVAS, "La prosa sanjuanista: aspecto artístico-literario", en *MteCarm* 98 (1990) 347-377; Id. "Perspectiva retórica de la prosa de la 'Llama de amor viva'", en *Insula* 46 (1991) n. 537, 23-25; VÍCTOR G. DE LA CONCHA, *Filología y mística: San Juan de la Cruz, 'Llama de amor viva'*, Real A. Española, Madrid 1992; ROSARIO DOMÍNGUEZ, "La creación léxica en la prosa de san Juan de la Cruz: neologismos sustantivos y variantes", en *Epos: Revista de Filología* 7 (1991) 183-214; CECILIA SANZ, "La prosa de san Juan de la Cruz", en *Tellamar* (Ávila) 1991, 245-253; M<sup>a</sup> DE LOS ANGELES LÓPEZ, "El léxico de la maravilla en la obra de san Juan de la Cruz", en el vol. misceláneo, *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro...* Salamanca 1993, vol. II, p. 567-577.

Luce López-Baralt

## Provechos → Daños

### Pureza

*Entre depender de los apetitos o ser de Dios.* De las más de sesenta y una vez que emplea Juan de la Cruz la palabra "pureza", la primera es en *Subida* (1,9,3). Y no podía ser de otro modo, pues comienza por ver al alma impura, atacada por el virus de los → apetitos, al mismo tiempo que llamada a convenir con Dios en → unión de amor. Aquellos, entre otras cosas, la ensucian y manchan (S 1,9,2-3). El alma sin embargo está llamada a volver a la pureza con la que salió de las manos de → Dios al crearla, pues la hizo a su imagen y semejanza. Necesita desandar un camino para volver a la hermosura que Dios quiso plasmar en ella. El alma, que se deja invadir por los apetitos, se vuelve

fea y sucia. Su tarea será recobrar lo perdido. Esto exige, por una parte, pureza y, por otra, limpieza. Cuando una cosa es fea, impura, existe un desorden (S 1,9,7), porque se han mezclado cosas impropias del sujeto que lo desfigurán; cuando algo está sucio, manchado, pierde brillo y transparencia. La fealdad encuentra su remedio en la pureza y la suciedad en la limpieza.

*Pureza y limpieza.* Estas dos palabras, aunque parecen sinónimos en la pluma sanjuanista, tiene cada una su significado propio. La primera indica no tener mixtura de ninguna otra cosa y "consiste en que no se le pegue [al alma] ninguna afición de criatura, ni temporalidad, ni advertencia eficaz" (S 3,3,4). La segunda exige no tener suciedad, mancha ni mota que la haga menos clara. Ser alma pura y limpia son dos características del alma que llega a la unión con Dios que se completan. En el → camino de la vida espiritual tanto interesa la una como la otra.

Precisando ideas y aclarando el camino a seguir, el autor de la *Subida* emplea la acción del verbo "purgar" y "purificar", o del sustantivo "purga" y "purificación", como remedios para liberar al alma de las mezclas que la impiden ser pura. Este adjetivo lo usa más de ciento cuarenta y ocho veces. Lo mismo ha de decirse cuando se trata de limpieza: "limpiar" el alma, volverla "limpia". Pero es de notar que el Santo no alude a la "castidad", cuando de pureza y limpieza se trata. Sólo en dos ocasiones menciona esta palabra: en los *Avisos* (n. 155) y en el gráfico del *Monte Carmelo*. No fue olvido. La omite porque no le hacía al caso, dado que entonces prevalecía el significado casi exclusivo de voto dentro de la vida religiosa.



En *Subida* se insiste en la total fealdad del alma por la variedad de imperfecciones y de pecados que producen los apetitos (S 1,9,7). El alma necesita purificarse del apetito para llegar a la unión con Dios (ib. n. 3). Sobre esta necesidad J. de la Cruz es tajante; pero no se le puede calificar de intransigente, al no admitir atenuantes de ningún género. La pureza es imprescindible al estado de perfección que se pretende, y esto aunque parezca “cosa recia y muy dificultosa poder llegar el alma a tan alta pureza y desnudez, que no tengan voluntad y afición de ninguna cosa” (S 1,11,1). Está en juego el llegar o no al → matrimonio espiritual (CB 20,1).

Hay que pasar por la → noche oscura que limpia al alma y la purifica de imperfecciones (N 1,1,3); experimentar la sequedad y → purgación del apetito, por las que se purifica y limpia el alma de las imperfecciones que se le pegaban por medio de los apetitos y afecciones (N 1,13,4). Nada puede librarse de la → purificación y limpieza: ni el entendimiento, voluntad y memoria. La luz que la vaya a llegar de Dios depende de su claridad y pureza (N 2,8,3). Pero todo se purga y limpia de una forma muy original: con fuego amoroso, tenebroso, espiritual (N 2,12,1). Con todo, no es el alma la que crea su pureza y limpieza, sino Dios quien le concede esa merced de curarla con “fuerte lejía y amarga purga” (N 2,13,11). Al alma que se deja hacer de Dios, éste le da “la limpieza y pureza que en el estado original la dio, o en el día del bautismo, acabándola de limpiar de todas sus imperfecciones y tinieblas como entonces lo estaba” (CA 37,1). Particular importancia tiene la pureza de → fe, porque el camino para

ir a Dios es camino santo, es decir, pureza de fe (S 2,8,3; cf. S 2,28,1 y S 3,1,1).

*Efectos en el alma.* Cuando el alma queda limpia y pura y vacía de todas formas y figuras que antes tenía (CB 26,17) y ha sido evacuado “todo lo que tenía ajeno de Dios” (CB 27,6), J. de la Cruz se detiene en enumerar los efectos que produce tal pureza y limpieza, indicando que merece la pena volver a ser como Dios la pensó. Dios la conforma con su sencillez y pureza (CB 226,17); la transforma en sí, haciéndola toda suya (CB 27,6); se enamora de ella, viendo la pureza y entereza de su fe (CB 31,3); “canta la pureza que ella tiene en este estado y las riquezas y premio que ha conseguido por haberse dispuesto y trabajado por venir a él” (CB 34,2). La “consumación de amor de Dios” es precisamente “venir a amar a Dios con la pureza y perfección que ella es amada de él” (CB 38,2). De la pureza y limpieza depende también la mayor o menor comunicación con Dios. Dirá en *Llama*: “Cuando hay más pureza, tanto más abundante y frecuente y generalmente se comunica Dios” (LIB 1,9).

Como fino observador, el Doctor místico resalta la importancia que tiene la pureza de espíritu (Av pról.), de conciencia (ib. 12), de amor (ib. 20, 26), de intención con que obra todas las cosas (ib. 104), de corazón (ib. 184). Enseña, hablando de la pureza y limpieza, que el alma está hecha para volar, como las aves, “que en el aire se purifican y limpian” (ib. 98). El alma que vuela en los aires de Dios hace suya la pureza y limpieza de su Creador. → *Castidad, claridad, limpieza, sencillez.*

*Evaristo Renedo*

## Purgación → Purificación

### Purgatorio

Dos son las claves fundamentales de lectura dentro de las cuales hay que entender las afirmaciones de Juan de la Cruz sobre el purgatorio: su visión del mismo como una fase más del proceso más amplio de purificación, y el conjunto de su dinámica escatológica. Las grandes verdades de la escatología cristiana, y, sobre todo, lo que se ha dado en llamar la tensión escatológica, entre el “ya” y el “todavía no”, están presentes en sus escritos más de lo que se pudiera pensar en un primer momento (J. V. Rodríguez, “San Juan de la Cruz, evangelista y testigo de lo eterno. Apuntes de escatología sanjuanista”, *RevEsp* 33, 1974, 233-275). Precisamente, dentro de esta dinámica antropológicamente vital y de fe cristiana, se enmarcan algunas de sus referencias al purgatorio. Se trata, por lo general, de textos bastante sobrios, aunque no faltan algunos más amplios y complicados.

En opinión de U. Barrientos, la doctrina de nuestro místico sobre el purgatorio es, al mismo tiempo, fragmentaria y armónica. Lo primero, porque no cubre todo lo que la Iglesia católica, teólogos y magisterio, han venido diciendo sobre el purgatorio a lo largo de los siglos. Lo segundo, por su clara coherencia entre sus referencias al purgatorio y el conjunto de su escatología y doctrina espiritual (*Purificación y purgatorio. Doctrina de San Juan de la Cruz sobre el Purgatorio, a la luz de su sistema místico*, p. 136-137).

#### I. Purificación y purgatorio

Resumiendo lo más importante de la enseñanza católica de siglos anterior-

res, el concilio de Trento, en el *Decreto sobre la justificación*, canon 30, había afirmado que: “Si alguno dijere que después de recibida la gracia de la justificación, de tal manera se le perdona la culpa y se le borra el reato de la pena eterna a cualquier pecador arrepentido, que no queda reato alguno de pena temporal que haya que pagarse o en este mundo o en el otro en el purgatorio, antes de que pueda abrirse la entrada en el reino de los cielos, sea anatema” (*Enchiridion Symbolorum*, n. 1580).

Varios son los textos de nuestro místico que hacen referencia, más o menos explícitamente, al purgatorio después de esta vida y siguen a grandes rasgos este esquema ternario ya tradicional. Se trata de exposiciones y referencias teológicamente bastante sencillas, que suelen seguir un razonamiento simple: la necesidad de vivir un camino de purificación en esta vida, la posibilidad y necesidad de una purificación después de la → muerte, aunque no en todos los casos, y la posesión plena de → Dios como término de todo este camino. En todos esos textos, sin embargo, lo que le mueve no es tanto la intención de afirmar o reafirmar la existencia del purgatorio, cuanto de urgir la necesidad de iniciar y tomarse en serio el camino de purificación ya desde esta vida terrena, para llegar a la meta de la comunión perfecta de amor con Dios.

He aquí las afirmaciones o textos del Santo que siguen fundamentalmente el esquema antes mencionado: 1°. “Así como no comprende a la luz el que tiene tinieblas, así no podrá comprender a Dios el alma que en criaturas pone su afición; de la cual hasta que se purgue, ni acá podrá poseer por transformación pura de amor, ni allá por

clara visión” (S 1,4,3); 2°. “Porque a los apetitos vivientes en el alma, antes de que ellos puedan entender a Dios, los absorberá Dios en esta vida o en la otra con castigo y corrección, que será la purgación” (S 1,8,5); 3°. “Porque de éstos son los que de veras *descienden al infierno viviendo* (Sal 54,16), pues aquí se purgan a la manera de allí; porque esta purgación es la que allí se había de hacer. Y así el alma que por aquí pasa, o no entra en aquel lugar, o se detiene allí muy poco, porque aprovecha más una hora aquí que muchas allí” (N 2,6,6); 4°. “El décimo y último grado de esta escala secreta de amor hace el alma asimilarse totalmente a Dios, por razón de la clara visión de Dios que luego posee inmediatamente el alma, que, habiendo llegado en esta vida al nono grado, sale de la carne. Porque éstos, pocos que son, por cuanto ya por el amor están purgadísimos, no entran en el purgatorio” (N 2,20,5); 5°. “Y así esta pena se parece a la del purgatorio; porque así como se purgan allí los espíritu para poder ver a Dios por clara visión en la otra vida, así, en su manera, se purgan aquí las almas para poder transformarse en él por amor en ésta” (LIB 1,24); 6°. “Porque, en la purgación espiritual que arriba hemos dicho, acaba el alma de romper estas dos telas (la temporal y la natural), y de ahí viene a unirse con Dios, como aquí está, y no queda por romper más que la tercera de la vida sensitiva” (LIB 1,29); 7°. “Por eso es gran negocio para el alma ejercitar en esta vida los actos de amor, porque, consumándose en breve, no se detenga mucho acá o allá sin ver a Dios” (LIB 1,34); 8°. “Porque, así como para unirse con Dios en gloria los espíritus impuros pasan por las penas del fuego en la otra vida; así para la unión

de perfección en ésta han de pasar por el fuego de estas dichas penas” (LIB 2,25).

Como se puede ver, siguiendo igualmente la tradición teológica y enseñanzas del magisterio, algunos de estos textos ofrecen pequeños matices y aportaciones a lo esencial del esquema lineal de razonamiento sobre el sentido y función del purgatorio, que antes indicamos. Se habla de él como “castigo y corrección” (S 1,8,5); de “las penas del fuego” (LIB 2,25); de la posibilidad real de no tener que pasar por el purgatorio –“pocos que son”– (N 2,6,6; 20,5; LIB 1,29), o, en todo caso, de la posibilidad de detenerse allí por poco tiempo, cuando se ha vivido un proceso de purificación profunda en esta vida, alcanzando así un amor a Dios plenamente puro (N 2,6,6; 20,5; LIB 1,34); del mayor valor que tiene aquí una hora de purificación que allí muchas (N 2,6,6; cf. U. Barrientos, o.c., 141-154).

De todas las afirmaciones que encontramos en los pasajes antes citados, sólo podría resultar algo chocante en su día, e incluso hoy, la de N 2,6,6, en donde se habla, a la vez, de infierno y de purificación. Pero, en líneas generales, el razonamiento del Santo es bastante claro. Determinadas experiencias de la purificación pasiva del espíritu se describen aquí como un “ver abierto el infierno y la perdición”; lo que confirma con la frase del salmo: “éstos descenden al infierno viviendo” (Sal 54,16).

A continuación explica que esta experiencia forma parte del proceso de purificación en esta vida; dejando, sin embargo, dicho algo que, en cierta medida, anticipa lo que afirmará en el capítulo siguiente: “Pues aquí se purgan a la manera de allí; porque esta purga-

ción es la que allí se había de hacer". Volveremos sobre el tema. Ahora sólo quiero recordar que, en nuestro siglo, también Silvano del Monte Athos hace una identificación entre la experiencia de bajar al propio infierno, sin desesperar, y la realidad purificativa salvadora de Dios en esta vida (cf. *Espiritualidad rusa: Antología*, Rialp, Madrid, 1965, 147-149). En dicho autor, sin embargo, esta experiencia tiene tintes más activos que pasivos, mientras que en N 2,6,6 sucede más bien al revés. Dentro del marco de lo que venimos exponiendo, me parece importante hacer aquí una anotación antes de pasar adelante. En toda la doctrina sanjuanista sobre el sentido y función del purgatorio tiene mucho que ver su visión del → pecado y de los → apetitos voluntarios no purgados o purificados, sean de pecado o no (S 1,11-12). Estos tendrían su raíz al menos en la actual condición del hombre, nacida tras el pecado original (S 1,1,1; S 1,15,1), cuando no en los propios pecados personales (S 1,8; S 1,11-12; N 1,2-8; 2,2, etc.). Más allá del perdón y la reconciliación con Dios, dicha purificación, como cualquier otro proceso psicológico de crecimiento humano, supone todo un desarrollo de reintegración y maduración humano-espiritual personal en el amor. Lo que tradicionalmente se ha dado en llamar proceso de conversión (N 2,1,1; 2,7,4; CB 23,6; 33). Quizá el predominio de esta visión global de la vida humano-cristiana explique por qué, en el Santo, no suelen darse referencias al purgatorio como lugar donde pagar el reato de la pena temporal, antes de entrar en el cielo, sino más bien al purgatorio como lugar de purgación, en el sentido más antropológico de la palabra. Sin embargo, es también curioso señalar cómo, siguiendo cierta

terminología tradicional en la Iglesia, nuestro místico no suele referirse tanto al purgatorio como momento de *purificación* cuanto de *purgación*. Juan Luis Ruiz de la Peña indica que el Vaticano II supuso un cambio de sentido a este respecto, prefiriendo el verbo *purificari* al verbo *purgari* (J. L. Ruiz de la Peña, *La Pascua de la creación. Escatología*, Madrid, 1996, 288-289). Falta, en todo caso, por completo cualquier referencia a sufragios, misas y otras prácticas y devociones populares referidas a las almas del purgatorio. El concilio de Trento, aunque había condenado ciertas exageraciones al respecto, había afirmado la importancia de los sufragios y oraciones por los difuntos ("Decreto sobre el Purgatorio", *Enchiridion Symbolorum*, n. 1820).

## II. El purgatorio, paradigma de purificación

No todos las referencias de J. de la Cruz al purgatorio tienen un esquema que podríamos llamar de → escatología progresiva. Aun pretendiendo la misma finalidad antes indicada, algunos otros textos tienen una estructura literaria o argumentativa que van de la realidad purificativa de esta vida a la del purgatorio, y de ésta, de nuevo, a la descripción de la experiencia de purificación del hombre en este mundo. Estaríamos así ante un planteamiento de escatología anticipativa o anticipadora. En LIB 2,25 encontramos una y otra perspectiva: "Porque, así como para unirse con Dios en gloria los espíritus impuros pasan por las penas del fuego en la otra vida; así para la unión de perfección en ésta han de pasar por el fuego de estas dichas penas".

La relación entre ambas formas (¿la finalidad de ambas formas?) de → purificación, se explica porque “aquí se purgan a la manera de allí; porque esta purgación es la que allí se había de hacer” (N 2,6,6). Entre los textos más explícitos, que no han sido citados anteriormente, está el de LIB 1,21, que es el más breve: “No se puede encarecer lo que el alma padece en este tiempo, es a saber, muy poco menos que en el Purgatorio”. J. de la Cruz no es el único autor espiritual que ha hablado de este parecido y semejanza entre algunos momentos del camino de purificación de esta vida y la experiencia del purgatorio. Antes de él, por ejemplo, también lo hicieron otros como santa Catalina de Génova (1447-1510), en su *Tratado sobre el purgatorio*, y la misma → S. Teresa de Jesús (V 20,16; M 6,11,3-6; cf. DS 12, 2659-2666).

En el libro *Noche oscura* se encuentran los tres textos más importantes en los que, para explicar las características de la experiencia actual de purificación, nuestro místico recurre a hablar, aunque sea de pasada, de lo que sucede en el purgatorio.

a) El primero se encuentra en un capítulo todo él dedicado a explicarnos, a la luz del símbolo del fuego y el madero, el proceso de purificación del hombre. En ese contexto se comenta: “Podemos sacar de aquí de camino la manera de penar de los del purgatorio. Porque el fuego no tendría en ellos poder, aunque se les aplicase, si ellos no tuviesen imperfecciones en qué padecer, que son la materia en que allí puede el fuego; la cual acabada, no hay más que arder; como aquí, acabadas las imperfecciones, se acaba el penar

del alma y queda el gozar” (N 2,10,5; cf. LIB 2,25).

Al referirse al purgatorio tras de la muerte, se atendería en este caso el Santo a la doctrina teológica del purgatorio como fuego purificador, sin entrar en mayores detalles, aunque sí indicando que lo que purifica ese fuego del que habla son “las imperfecciones”, al igual que en esta vida.

b) El segundo de los textos a los que ahora me refiero es muy parecido al anterior en líneas generales. Pero en él se quieren dejar claras ciertas diferencias que existen en el fuego purificador, según sea de esta vida o de la otra: “Por lo dicho echaremos de ver cómo esta oscura noche de fuego amoroso, así como a oscuras va purificando, así a oscuras va al alma inflamando. Echarémos de ver también cómo, así como se purgan los espíritus en la otra vida con fuego tenebroso material, en esta vida se purgan y limpian con fuego amoroso tenebroso espiritual; porque ésta es la diferencia: que allá se limpian con fuego, y acá se limpian e iluminan sólo con amor” (N 2,12,1).

En esta vida, pues, el fuego purificador sería un “fuego amoroso tenebroso espiritual”, que, a la vez, limpia e ilumina. En la otra, sería un fuego tenebroso material, del que sólo se afirma que limpia.

c) El pasaje más original, y que más problemas ha planteado siempre, es el de N 2,7,7. De hecho, fue censurado en distintas copias manuscritas y ediciones impresas de *Noche oscura* hasta comienzos de nuestro siglo (cf. U. Barrientos, o.c., 7-8 y 25-31). En él se dice: “Esta es la causa por que los que yacen en el purgatorio padecen grandes dudas de que han de salir de allí jamás

y de que se han de acabar sus penas. Porque, aunque habitualmente tienen las tres virtudes teologales, que son fe, esperanza y caridad, la actualidad que tiene del sentimiento de las penas y privación de Dios, no les deja gozar del bien actual y consuelo de estas virtudes. Porque, aunque ellos echan de ver que quieren bien a Dios, no les consuela esto; porque les parece que no les quiere Dios a ellos ni que de tal cosa son dignos; antes, como se ven privados de él, puestos en sus miserias, pareceles que tienen muy bien en sí por qué ser aborrecidos y desechados de Dios con mucha razón para siempre”.

Esta descripción del purgatorio plantea dificultades, no sólo porque no se refiera en ningún momento al posible gozo de sentirse ya salvados, incluso en medio de las penas purificadoras, sino porque además explícitamente se afirma que las almas “padecen grandes dudas de que han de salir de allí jamás y de que se han de acabar sus penas”. No era ésta, ni en el siglo XVI ni después, la doctrina común al respecto. Incluso, contra Lutero, el papa León X había condenado, en 1520, la afirmación que “las almas en el purgatorio no están seguras de su salvación, al menos todas” (Bula “Exurge, Domine”, *Enchiridion Symbolorum*, n. 1488).

Las afirmaciones de J. de la Cruz hay que leerlas desde una doble clave interpretativa. La primera, es el mismo contexto de la purificación pasiva del espíritu, a la que dedica el libro segundo de *Noche*. Puede ser que, en la comparación entre la purificación de este mundo y la del otro, el Santo se haya dejado llevar por una descripción de la purificación del purgatorio hecha demasiado a imagen de las pruebas purificadoras del

espíritu en esta vida. De hecho, coinciden en gran medida las grandes afirmaciones que sobre esta última se hacen en todo el libro con las que en N 2,7,7 se dicen del purgatorio. Para ello, no hace falta ir muy lejos, pues, a renglón seguido, en el mismo N 2,7,7, casi lo mismo que se acababa de decir del purgatorio, al menos muchas de las grandes afirmaciones que causan problema, se reafirman de la noche purificadora del espíritu en esta vida. Dicho esto, no se puede renunciar, en un segundo momento, a intentar explicar y comprender de alguna manera el sentido de las afirmaciones que sobre el purgatorio, en sí mismo considerado, encontramos en N 2,7,7. Habría que hacer una distinción entre lo que se dice que las personas en el purgatorio tienen, y lo que sienten o padecen. Tienen las virtudes teologales, con lo que esto significa en el sistema sanjuanista: “Habitualmente tiene las tres virtudes teologales, que son fe, esperanza y caridad”. Afirmación que se ha de entender desde la doctrina y distinción escolástica de acto y hábito, que el mismo Santo emplea en ésta como en otras de sus obras (N 2,1,1-2; 5,1; 6,1; 9,1-2; 24,3). Sobre esta aparente contradicción sería conveniente comparar los textos de N 2,7,7 y S 1,12,6. En este último, hablando de los apetitos naturales no consentidos, comenta que al alma le causan gran turbación, porque le parece que la ensucian y ciegan, y, sin embargo, más bien causan los efectos contrarios y grandes bienes (S 1,12,6).

San Pablo, en su discurso sobre la primacía del amor, que, al contrario de otras realidades, nunca se acabará, concluye diciendo: “Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres.

Pero la mayor de todas ellas es la caridad” (1 Cor 13,13). La referencia sanjuanista a que en el purgatorio se tiene habitualmente, como ya conseguido, el hábito de las tres virtudes teologales, indica, claramente tanto el hecho de estar ya salvados como el de no haber alcanzado todavía la plena posesión de Dios en la gloria, donde la fe y la esperanza vienen a desaparecer, dando paso al gozo de la posesión de aquél a quien se ama.

Por otra parte, se dice que “que los que yacen en el purgatorio padecen grandes dudas de que han de salir de allí jamás y de que se han de acabar sus penas ... y que la actualidad que tienen del sentimiento de las penas y privación de Dios, no les deja gozar del bien actual y consuelo de estas virtudes, las teologales” (N 2,7,7). Las afirmaciones sobre lo que se siente o padece en el purgatorio se refieren todas ellas a la ulterior purificación actual pasiva de todas y cada una de las tres virtudes teologales. Esto significa que, en cuanto a la fe, las dudas que se padecen, son ocasión de purificar y reafirmar la fe en Dios sin otro apoyo. Lo mismo se diga por lo que respecta a la esperanza de alcanzar una purificación plena y de poseer un día, plenamente purificados, a Dios. Una esperanza que, como claramente se percibe, no tiene ningún apoyo y fundamento en lo que uno ve en sí mismo. Por último, la caridad se purifica porque, sintiendo fuertemente en sí un amor apasionado hacia Dios, “puestos en sus miserias”, sienten a Dios no sólo lejos sino también lejano, “aborrecidos y desechados de Dios con mucha razón para siempre”. Realidades todas estas que están en plena armonía con toda la doctrina de Juan de la Cruz sobre la impor-

tancia de la experiencia de la gratuidad del amor de Dios, y para quien llegar a comprender esto es una de las metas y frutos más importantes de toda noche de purificación, sobre todo de la purificación pasiva (S 2,5,5; N 1,12; N 2,4; LB 2,34; 3,75, etc.).

Esta visión del purgatorio, una vez más, va más allá de la consideración del mismo como lugar o momento de pagar o expiar la pena temporal merecida por los pecados, y se sitúa claramente como una etapa más, sin duda decisiva, dentro del proceso de reintegración y maduración humano-espiritual personal en el amor que nos viene de Dios. Algo de esto es lo que en nuestro siglo ha afirmado también K. Rahner, entre otros: “Una tentativa de explicar ... la esencia de la pena del pecado debería llevar consigo una concepción de la extinción de la pena algo menos jurídica y formalística de como suele serlo por lo regular. La extinción de tal culpa podría entonces concebirse como un proceso de maduración de la persona, mediante la cual, lenta y gradualmente, todas las energías del ser humano se irían integrando en la decisión fundamental de la persona libre”. Y añade que, aunque la doctrina de la Iglesia no admite que en el purgatorio se pueda ya crecer en gracia o en méritos, en su opinión esto no “excluye que el hombre en el estado de purificación del “purgatorio” se pueda considerar todavía como en proceso de maduración” (K. Rahner, “Observaciones sobre la teología de las indulgencias”, *Escritos de teología*, vol. 2, Madrid, 1961, 212).

BIBL. — SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, “San Juan de la Cruz y el purgatorio”, en *RevEsp* 4 (1945) 19-30; URBANO BARRIENTOS, *Purificación y purgatorio. Doctrina de San Juan de la Cruz sobre*

*el Purgatorio, a la luz de su sistema místico*, Madrid, EDE, 1960; J. V. RODRÍGUEZ, "San Juan de la Cruz, evangelista y testigo de lo eterno. Apuntes de escatología sanjuanista", en *RevEsp* 33 (1974) 233-275; F. MAAS, "Eschatologie bei Johannes vom Kreuz", AA.VV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1991, 761-780; P. MIQUEL, "Purgatoire", *DS*, t.12, 1986, 2659-2666.

*José Damián Gaitán*

## Purificación

El → camino espiritual, ascético-místico, de san Juan de la Cruz es fundamentalmente un camino de purificación, purgativa y transformadora a la vez. No es éste un concepto original suyo –pues tiene sus raíces cristianas en la misma Biblia–, aunque sí ha sido uno de los que más ha contribuido a dar consistencia al sentido y proceso de la purificación individual en la vida cristiana ("Pureté - Purification" en *DS*, 12/II, 1986, 2627-2652). En J. de la Cruz "purificación o purgación, dice F. Ruiz, indica un proceso de desprendimiento de sí y abertura a Dios y a la realidad, que se lleva a cabo como disposición y efecto de la unión. La palabra es muy usada, con varios matices. El nombre de "vía purgativa" se aplica al estado de los principiantes (CB arg.) La labor purificadora se lleva a cabo especialmente en la noche pasiva espiritual, que pertenece más bien a la vía iluminativa (N 2,3). Todo el camino, dones de Dios y esfuerzos del hombre, poseen eficacia purificativa" (*Obras completas*, Madrid, EDE, 5ª ed., 1993, p. 1193).

### I. La terminología y los conceptos

Al comienzo mismo de la obra *Subida del Monte Carmelo* encontramos el siguiente significativo texto pro-

gramático: "Es de saber que, para que una alma llegue al estado de perfección, ordinariamente ha de pasar por dos maneras principales de noches, que los espirituales llaman purgaciones o purificaciones del alma, y aquí llamamos noches, porque el alma, así en la una como en la otra, camina de noche, a oscuras. La primera noche o purgación es de la parte sensitiva del alma, de la cual ... se tratará en la primera parte de este libro. Y la segunda es de la parte espiritual ..., y de ésta también trataremos en la segunda y tercera parte en cuanto a lo activo, porque cuanto a lo pasivo, será en la cuarta ... y ésta es más oscura y tenebrosa y terrible purgación, según se dirá después" (S 1,1,1-3).

a) En este texto se constata la voluntad de identificación entre *purgación*, *purificación* y *noche*. Algo que se pone de relieve, sobre todo, en el conjunto de los escritos *Subida* y *Noche*. En el primero (*Subida*) abundan más las referencias y presencias del término *noche* que las de *purificación-purgación*. En el segundo (*Noche oscura*), sin embargo, ambas series de términos se equilibran bastante en cuanto a número de presencias. Pero no sólo usadas por separado dentro del discurso, sino también de forma conjunta (N 1,3,3; 5,3; 7,5; 8,1-2; 9, tit.; 12,2; 14,1.4; N 2,1,1; 2,1.4; 4,2; 7,3; 19,2; cf. S 2,32,3; S 3,1,tít.; 2,14). Lo que confirma que, para nuestro místico, la verdadera y más importante etapa de noche y purificación es la que corresponde a la noche o purificación pasiva en general, sobre todo a la del espíritu.

En el *Cántico Espiritual*, por su parte, abunda más la presencia del término *noche*, mientras que la de *purificación* y *purgación* es más bien escasa; si bien,



en CB, Argumento 1-2, se indica que las primeras canciones hasta tratar del desposorio espiritual se refieren a la vía purgativa (cf. los paralelos y diferencias con lo que después dirá en CB 22,3). De hecho, los contenidos de bastantes de las primeras canciones de *Cántico* son de verdadera purgación-purificación. Pero no sólo ellas. Curiosamente se habla explícitamente de *purgar* y *purificar* (en ningún caso se menciona *purgación* o *purificación*) en canciones en las que la etapa purificativa, al menos la inicial, ya comenzaría a estar superada (CB 13,1; 20,1.3; 24,5; 25,11; 26,27; 39,8; 40,1.4-5).

La otra gran obra, *Llama de amor viva*, desde su perspectiva propia, confirmará bastante ampliamente no sólo las grandes intuiciones y afirmaciones de *Subida y Noche* respecto de la *purgación-purificación*, sino incluso también hasta su misma terminología. Sin embargo, se puede decir que olvida por completo el término *noche*, aunque no su simbolismo de lo *oscuro* y *oscuridad* (LIB 3,70-76).

b) En cuanto a los conceptos y las palabras *purificación* y *purgación*, que en el texto citado más arriba parecen identificarse totalmente –se habla de “purgaciones o purificaciones del alma”–, hay que afirmar, por una parte, la clara preferencia del Santo por *purgar* y *purgación* sobre *purificar* y *purificación*, y, por otra, que no es S 1,1 el único caso, en el que ambos términos se usan de forma conjunta (N,1,3,3; N 2,10,6.9; 12,4; CB 13,1).

A nosotros nos suena mejor purificación que purgación, purificar que purgar, por eso quizá preferimos los primeros a los segundos, que parecen más arcaizantes. Así hoy resulta raro hablar o

escribir de las *purgaciones sanjuanistas*. Para profundizar el uso y sentido de estos términos y serie de términos en Juan de la Cruz, es de gran interés la descripción que hace de los mismos M<sup>a</sup> Jesús Mancho Duque, en su estudio léxico-semántico titulado *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz* (Salamanca, 1982). Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el campo de análisis se limita a *Subida* y *Noche*. La autora llega a esta caracterización:

*Purgación*. – “Se trata fundamentalmente de una acción encaminada a obtener la limpieza del alma mediante la supresión de las suciedades morales de la misma, designadas metafóricamente con los términos *jabón* y *lejía*, los cuales, curiosamente, nunca van referidos a *purificación*, voz ésta más culta. La ‘purgación’, al mismo tiempo, conlleva penalidad ... La importancia de este vocablo es capital en San Juan, no sólo por su elevado índice de frecuencia en los dos tratados (*Subida* y *Noche*), sino porque su contenido se identifica con ‘Noche’. La acción designada por *purgación* es realizada tanto por el alma como por Dios. Es decir, existe una purgación activa y otra en la que el alma actúa pasivamente. El concepto de ‘purgación’ constituye uno de los designata más importantes que integran el proceso místico simbolizado por *Noche* ... La noción privativa correspondiente a *purgación* no es ... estrictamente negativa, sino que constituye la puerta o entrada a una más alta riqueza o *abundancia*, como puede advertirse en este ejemplo ... “Lo cual es indicio al alma de la salud que va en ella obrando la dicha *purgación* y preanuncio de la *abundancia* que espera” (N 2,7,4; cf. M<sup>a</sup> J. MANCHO DUQUE, o. c. 249-253).

*Purificación.* – “En San Juan este lexema se realiza de un modo metafórico y técnico, equivalente a la ‘acción de limpiar el alma, quitándole o suprimiendo sus imperfecciones’. Se diferencia de *purgación* en que, en algún caso, carece de la connotación de ‘satisfacción mediante la misma de los deméritos consiguientes a la pervivencia de las imperfecciones, pecados, etc., en el alma’. Además, *purgación*, como *purga*, presupone o ‘entraña’ que lo *purgado* es algo enfermo (tesis cristiana del hombre herido por el pecado original), que es devuelto a la salud mediante una ‘medicina’ o ‘purga’. En cambio, *purificación*, de acuerdo con su carácter culto, es un término más abstracto, aunque puede funcionar en numerosos contextos como sinónimo de *purgación*” (o. c., 253; cf. 253-254).

*Purgar.* – “En San Juan, *purgar* se realiza en el sentido de ‘limpiar mediante la privación de imperfecciones’... Si la noción de ‘purgación’ era uno de los designata más importantes del proceso místico, denominado simbólicamente *Noche* por san Juan, la acción de purgar recorre los dos tratados, especialmente el de la *Noche oscura* en su segundo libro, en el que trata de los efectos de la contemplación purgativa en el alma, especificando las partes de ésta que se ven afectadas y concretando y delimitando su alcance, en cuanto a sus aspectos privativo, purificador, doloroso y expiatorio” (o. c., 275 y 279).

*Purificar.* – “En San Juan este término es menos frecuente que *purgar* y se emplea fundamentalmente para designar la ‘acción de limpiar el alma y sus partes componentes de sus imperfecciones y disponerla para la infusión divina’. Posee también el carácter de ‘pena-

lidad’, que aparecía también en *purgar*” ... Los objetos de esta acción son el alma o sus componentes. En algún caso, más que ‘privación’ de imperfecciones podría haber la interpretación de ‘supresión’ o ‘destrucción’ o, incluso, ‘acción de expeler’ o ‘sacar’, ‘extraer’” (o. c., 279-280). Entre estos vocablos, pues, existen pequeñas diferencias de uso por parte del Santo, y también ciertas preferencias, pero a la vez grandes coincidencias en la práctica.

c) Los términos *purgar-purgación* y *purifica-purificación* se usan no sólo como sinónimos de *noche*, y al revés, sino que también nos los encontramos en conjunción y relación con otra serie de palabras y conceptos fundamentales en el tratamiento y explicación del camino espiritual sanjuanista; lo cual supone un enriquecimiento importante de matices dentro del discurso purificador de nuestro místico. He aquí sólo algunos ejemplos de los más evidentes:

Con *purgar* aparecen los siguientes verbos o sus derivados: acomodar (N 1,8,1; 9,4; 11,3); alumbrar (N 2,12,2-3); aniquilar (N 2,6,5; 8,2,5; 9,3; 16,4); clarificar (N 2,12,4); cocer (CB 25,11); combatir (N 2,24,2); consumir (N 2,6,5); desnudar (N 1,8,1; CB 39,8); despegar (Cta del 14.4.1589); destetar (N 2,16,4); disponer (N 1,8,1; N 2,10,1,3; LIB 4,12); embestir (LIB 1,25); enderezar (S 3, 40,1); enjugar (N 1,9,2); iluminar (N 2, 5,1-2; 8,4; 12,2); ilustrar (S 2,26,13; N 2,5,1,3; 10,9; 16,1; CB 26,17); inflamar (N 2,12,1; 13,2); limpiar (S 1,6,4; N 2, 7,5; 12,1; LB 1,5; 2,28; 3,18; Cta 13); mortificar (CB 20,4); oscurecer (S 3,21,2; 24,2-3; 27,5; N 1 11,3; N 2,16,4); padecer (N 2,3,2); perturbar (N 2,9,6); probar (LIB 1,25); quitar (N 2,9,6); sanar (N 2,9,3); secar (CB 13,1); sujetar (N

1,11,3); vaciar (S 3,2,5; N 2,6,5; LIB 3,18; Cta 13).

Con *purificar*, los siguientes verbos o sus derivados: ablandar (N 2,7,3); acabar (N 1,4,8); adelgazar (LIB 2,17,25; 3,35); aniquilar (S 2,7,5); consumir (N 2,10,7); deshacer (N 2,6,5); desnudar (S 1,5,6); disponer (N 2,23,10; CB 20,3; LIB 2,25); fortalecer (N 1,4,8; 2,25,30); hermostear (LIB 2,25); ilustrar (N 2,10,9); levantar (LIB 2,27); limpiar (N 1,1,3; 13,4; CB 20,1); preparar (LIB 2,25); poner en Dios (LIB 2,13); pulir (LB 2,17); quemar (S 1,2,2); quitar (N 1,4,8); reformar (CB 40,1); secar (CB 13,1); vaciar (S 1,5,6; S 2,6,6).

Con *purgación*, los siguientes términos sustantivos o adjetivos: áspera (N 2,3,1); desnudez (S arg; N 2,4,1; 23,13); dura (N 2,3,1); horrible (N 2,23,10); negación (S 3,20,2; 26,7); oscura (S 1,1,3; N 1,11,2; N 2,11,3); pobreza (N 2,4,1); privación (S 1,1,4); pureza (LIB 1,19); sequedad (N 1,9,1; 11,2; 13,4,14); tenebrosa (S 1,1,3; N 2,23,20); terrible (S 1,1,3).

d) El texto de S 1,1,1-3, arriba citado, hacía referencia muy explícita a que la purgación o purificación por la que se ha de pasar para llegar “al alto estado de la perfección” tiene que ser tanto de la parte sensitiva como de la parte espiritual del alma, y esto tanto en su aspecto activo como pasivo. De todo ello iremos hablando.

## II. Necesidad de la purificación

El discurso sanjuanista sobre la purgación-purificación en el hombre va íntimamente unido a dos ideas de referencia básicas. Por una parte, la propuesta y llamada a caminar hacia la perfecta unión, comunión de vida y amor con

Dios, que llama también “alto estado de perfección” (S arg; pról. 1; S 1,1,1, etc.). Porque, “al fin, para este fin de amor fuimos criados” (CB 29,3; cf. 39,7). Un amor que siempre puede calificarse, transformarse y perfeccionarse más en esta vida (LIB pról. 3).

De otra parte está todo un razonamiento en torno a la realidad de impureza cuasinatural del hombre en el momento presente a causa del pecado original y propio (S 1,1,1; 9; 15; N 1 y 2; LIB 3,18-22,70-76). Esto se describe, por ejemplo, de una forma bastante cruda y dura al hablar de los daños de los apetitos (S 1,6-12) y de los siete vicios capitales de los principiantes (N 1,2-7). Los apetitos voluntarios y pecados cansan y atormentan, oscurecen y ciegan, ensucian y enflaquecen (cf. S 1,6,1.5), y, en definitiva, rompen el equilibrio del alma racional, la cual Dios había creado como “hermosísima y acabada imagen suya” (S 1,8,1; cf. S 1,8,1-7). Esta situación, sin embargo, se puede cambiar, y Dios quiere cambiarla (CB 23 y 33).

Para J. de la Cruz, como para toda la tradición cristiana, Dios es puro (S 2,5; LIB 3,6), y por eso la pureza o limpieza es condición imprescindible para vivir la unión de amor con él. Entre los muchos textos que subrayan sobre todo esta última idea, vamos a referirnos ahora a uno especialmente significativo por muchos motivos. Comentando el texto de Juan 1,13, dice nuestro místico: “Renacer en el Espíritu Santo en esta vida, es tener un alma simílima a Dios en pureza, sin tener en sí alguna mezcla de imperfección, y así se puede hacer pura transformación por participación de unión, aunque no esencialmente” (S 2,5,5). Y, a continuación, pone el ejemplo del rayo de sol y la vidriera. “Está el rayo

de sol dando en una vidriera. Si la vidriera tiene algunos velos de manchas o nieblas, no la podrá esclarecer y transformar en su luz totalmente como si estuviera limpia de todas aquellas manchas y sencilla. Antes tanto menos la esclarecerá cuanto ella estuviere menos desnuda de aquellos velos y manchas, y tanto más cuanto más limpia estuviere. Y no quedará por el rayo, sino por ella; tanto que, si ella estuviere limpia y pura del todo, de tal manera la transformará y esclarecerá el rayo, que parecerá el mismo rayo y dará la misma luz que el rayo. Aunque, a la verdad, la vidriera, aunque se parece al mismo rayo, tiene su naturaleza distinta del mismo rayo; mas podemos decir que aquella vidriera es rayo o luz por participación. Y así, el alma es como esta vidriera, en la cual siempre está embistiendo o, por mejor decir, en ella está morando esta divina luz del ser de Dios por naturaleza, que habemos dicho” (S 2,5,6).

Hasta aquí la comparación, a la que sigue una larga explicación. “En dando lugar el alma (que es quitar de sí todo velo y mancha de criatura, lo cual consiste en tener la voluntad perfectamente unida con la de Dios, porque el amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios), luego queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios. Y se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son unas en transformación participante. Y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene del de Dios como antes,

aunque está transformada, como también la vidriera le tiene distinto del rayo, estando clarificada. De aquí queda ahora más claro que la disposición para esta unión, como decíamos, no es el entender del alma, ni gustar, ni sentir, ni imaginar de Dios ni de otra cosa, sino la pureza y amor, que es desnudez y resignación perfecta de lo uno y de lo otro sólo por Dios; y cómo no puede haber perfecta transformación si no hay perfecta pureza; y cómo según la proporción de la pureza será la ilustración, iluminación y unión del alma con Dios, en más o en menos; aunque no será perfecta, como digo, si del todo no está perfecta, y clara y limpia” (S 2,5,7-8).

No es éste el único momento en que J. de la Cruz acude a esta comparación del rayo y la vidriera para explicar la importancia de la relación entre pureza, purificación y unión. Sí es muy importante, sin embargo, que esta aclaración se encuentre no tanto en contextos globales más propiamente de unión con Dios, como *Cántico* o *Llama*, cuanto más bien como el citado de *Subida*, que es claramente de proceso y camino de purificación (S 2, 11,6; 16,10; N 2,12,3; CB 26,4.17; LIB 3,77). Imagen complementaria y parecida en elementos, contenido e intención es la del rayo de sol que ilumina una estancia o ambiente, y que, sin embargo, se ve menos en la medida que el aire está más limpio y en él hay menos motas de polvo u otros objetos (S 2,14,9.13; N 2,8,3-4).

Del texto citado de S 2,5,7-8 también hemos de señalar otra realidad importantísima. Para nuestro místico la pureza que se ha de buscar y alcanzar no es la de la pura inmaterialidad –lo que a veces llamamos un espíritu puro o

puro espíritu—, cuanto la pureza total del hombre que se adquiere por la limpieza y transformación del corazón y la voluntad. De hecho, como se dijo más arriba, en la unión con Dios la persona no pierde su naturaleza, aunque la tenga transformada y parezca más Dios que criatura. Recordemos: “Queda ahora más claro que la disposición para esta unión, como decíamos, no es el entender del alma, ni gustar, ni sentir, ni imaginar de Dios ni de otra cosa, sino la pureza y amor, que es desnudez y resignación perfecta de lo uno y de lo otro sólo por Dios; y cómo no puede haber perfecta transformación si no hay perfecta pureza” (S 2,5,8).

En el mismo capítulo de S 2 al que estamos refiriéndonos, comenta el Santo unas líneas más arriba qué entiende por unión sobrenatural: “La cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugna a la otra. Y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor” (S 2,5,3).

Todo esto se completa con otra comparación: la de la imagen y el ojo más o menos clarificado y purificado. Nuestro místico explica que la grandeza y belleza infinita de Dios sólo se va aprendiendo y comprendiendo en la medida que nos vamos purificando. En el caso de la imagen, “el que tuviere menos clara y purificada la vista, menos primores y delicadez echará de ver en la imagen; y el que la tuviere algo más pura, echará de ver más primores y perfección en ella; y si otro la tuviere aún más pura, verá aún más perfección; y, finalmente, el que más clara y limpia

potencia tuviere, irá viendo más primores y perfecciones; porque, en la imagen hay tanto que ver, que, por mucho que se alcance, queda por poderse mucho más alcanzar de ella. De la misma manera podemos decir que se han las almas con Dios en esta ilustración o transformación” (S 2,5,9-10).

A la hora de describir el proceso de purificación, desde un punto de vista antropológico, y no sólo metodológico, J. de la Cruz tendrá siempre delante la división progresiva e integradora sentido-espíritu o parte sensitiva y parte espiritual del → alma. Algo muy presente tanto en *Subida*, desde el texto programático de S 1,1,1-3, que ya citamos más arriba, como en *Noche*. Para ser capaz de Dios y de la → unión con él, el equilibrio interno del hombre ha de ser reconstruido totalmente desde claves nuevas. El → hombre sensitivo es el que guía su vida sobre todo por el criterio de sus apetencias sensitivas, lo que le hace incapaz de percibir y abrirse a cualquier vivencia humana o divina que no pase por ahí o que supere esos parámetros. Renunciar, negar, vaciar, aniquilar, oscurecer, enderezar, etc. y toda una serie de términos que componen el campo léxico-semántico y doctrinal de la negación sanjuanista serán las consignas que encontraremos a cada paso.

La dimensión apetitiva y sensitiva del hombre ha de ser reeducada a la luz de la razón y la fe. Una imagen muy clarificadora de lo que decimos es la del ciego y el guía de ciego. La razón ha de ser el guía de ciego de los apetitos y sentidos, y no al revés, porque entonces sucedería que el que no ve, el sentido, guía al que ve, la razón (S 1,8,3). A su vez, la fe tiene que iluminar la razón si se quiere llegar a la plenitud humano/divina

a la que Dios llama al hombre, porque en esos caminos es la fe la que oscureciendo hace ver (S 2,1,2; 3,2; 4,3.7; 9,1). Esto sin dejar, por otra parte, de servirse de la razón y otra serie de guía y medios humanos que Dios ofrece al hombre, como la ley natural, la ley evangélica y el servicio del discernimiento fraterno (S 2,21-22).

Pero no sólo la razón o el entendimiento han de ser iluminados por la → fe. Toda la dimensión espiritual o racional del hombre, con sus pontencias (entendimiento, memoria y voluntad), ha de ser reeducada y regenerada. La enseñanza sanjuanista es que para → llegar a esa meta no hay más camino que las → virtudes teologales. A probar estos dedica sus mejores esfuerzos en *Subida*. Sobre todo pondrá de relieve la estrecha unidad que existe entre entendimiento, memoria y voluntad, por una parte, y fe, esperanza y caridad, por otra. Hasta el punto de llegar a decir, por ejemplo: “No hubiéramos hecho nada en purgar al entendimiento para fundarle en la virtud de la fe, y a la memoria en la de la esperanza, si no purgásemos también la voluntad acerca de la tercera virtud, que es la caridad, por la cual las obras hecha en fe son vivas y tienen gran valor, y sin ella no valen nada, pues, como dice Santiago (2,20), sin obras de caridad, la fe es muerta” (S 3,16,1). Aunque de forma menos sistemática, la triada de las virtudes teologales también están muy presentes en *Noche*, sobre todo en la → noche pasiva del espíritu. En esa terrible y penosa noche de purgación, en que todo el hombre se purifica, tampoco ellas escapan de la acción purificadora; pero, a su vez, son el mejor guía en medio de la misma y su mejor fruto para el hombre:

el que le permite tener una condición tal que nada le impida llegar a la perfecta unión con Dios por amor (N 2,4;15;22).

J. de la Cruz mantendrá la dialéctica antropológica sentido/espíritu no sólo cuando se habla de la purificación activa por parte del hombre, sino también al tratar de la llamada purificación pasiva. En el punto siguiente veremos cómo se conjugan entre sí de forma dinámica el doble binomio ya tradicional en el sanjuanismo y al que aquí nos estamos refiriendo: sentido-espíritu, → activa-pasiva.

### III. Tarea humana y divina

Una de las características de los escritos de nuestro Doctor místico es que la purificación no es una tarea sólo o fundamentalmente humana, sino más bien plenamente humana y divina, o, con términos más propiamente sanjuanistas, activa y pasiva. “Activa es, dice, lo que el alma puede hacer y hace de su parte para entrar en ella ... Pasiva es en que el alma no hace nada, sino Dios la obra en ella, y ella se ha como paciente” (S 1,13,1; cf. S 2,6,6). En ambas definiciones de purificación o noche activa y pasiva no hay referencias temporales, sino más bien funcionales. Ni de una ni de otra se dice que es o se da cuando..., sino “es lo que” o “es en que”.

El → hombre y Dios, Dios y el hombre son en cada caso los actores de la purificación personal. Es verdad que, por ejemplo, *Subida* subrayará más el aspecto activo, y *Noche oscura* más claramente el aspecto pasivo. Pero en ninguno de esos casos se pierde nunca de vista el aspecto complementario. Esto se aprecia sobre todo cuando el lector es capaz de leer de forma conjun-

ta el mensaje de ambas obras. Porque, en el fondo, para Juan de la Cruz la verdadera purificación se da cuando se entra por los caminos de la purificación pasiva del espíritu, en cuya comparación todo lo demás, incluso la purificación pasiva del sentido, es preparación, disposición necesaria y reformatión más que propiamente purgación (S 2,6,6; 2,7,5; N 2,3,1-3).

La magnífica y necesaria conjunción humano-divina de este camino de purificación, ya desde sus primeros pasos, queda perfectamente explicada en el texto siguiente del comienzo de *Subida*: “Quiere, pues, en suma, decir el alma ... que salió –sacándola Dios– sólo por amor de él, inflamada en su amor, en una noche oscura, que es la privación y la purgación de todos sus apetitos sensuales acerca de todas las cosas exteriores del mundo y de las que eran deleitable a su carne, y también de los gustos de su voluntad ... Y dice que le fue *dichosa ventura, salir sin ser notada*, esto es, sin que ningún apetito de su carne ni de otra cosa se lo pudiese estorbar. Y también porque salió de noche, que es privándola Dios de todos ellos, lo cual era noche para ella. Y esto fue *dichosa ventura, meterla Dios en esta noche*, de donde se le siguió tanto bien, en la cual ella no atinara a entrar, porque no atina bien uno por sí solo a vaciarse de todos los apetitos para venir a Dios” (S 1,1,4-5).

a) La tarea del hombre es, en primer lugar, *no impedir o no estorbar* a Dios, y, a la vez, salir con la voluntad y el corazón de todo aquello que puede impedir, estorbar y embarazar en el camino hacia la perfecta unión de amor con Dios: algo que se describe con una amplísima serie de términos más o

menos sinónimos y complementarios, entre los que se encuentran: negar, adormir, vaciar, aniquilar, matar, morir, oscurecer, desnudarse, desasir, limpiar, etc. y otros muchos que he indicado más arriba. Todo lo cual se resume también en términos y expresiones como disponerse, acomodarse o dejarse guiar por Dios, etc.

El Santo se muestra preocupado, porque hay muchas personas que no van adelante en el camino hacia la divina unión o bien porque no quieren o bien porque no se entienden o no encuentran personas idóneas que les ayuden a animarse a entrar por ese camino, que desde el principio es de desasimiento (S, pról. 3). “Es suma ignorancia del alma, dice, pensar que podrá pasar a este alto estado de unión con Dios si primero no vacía el apetito de todas las cosas naturales y sobrenaturales que le pueden impedir ..., pues es suma la distancia que hay de ellas a lo que en este estado se da, que es puramente transformación en Dios” (S 1,5,2). De los apetitos voluntarios, aunque sean de pecado venial o imperfección, basta uno que no se venza para impedir (S 1,11,3). Por lo demás suele suceder que, dado que el hombre no purificado tiende a guiarse generalmente por sus propias apetencias y gustos, puesto ante el hecho de elegir camino, no echa de ver lo que “impide a Dios” (S 1,12,5).

En *Cántico* dirá que “para hallar a Dios de veras no basta sólo orar con el corazón y la lengua, ni tampoco ayudarse de beneficios ajenos, sino que también, junto con eso, es menester obrar de su parte lo que en sí es. Porque más suele estimar Dios una obra de la propia persona, que muchas que otras hacen

por ella ... Como muchos que no querían que les costase Dios más que hablar, y aun eso mal; y por él no quieren hacer casi cosa que les cueste algo, y algunos aun no levantarse de un lugar de su gusto y contento por él, sino que así se les viniese el sabor de Dios a la boca y al corazón, sin dar paso y mortificación en perder alguno de sus gustos, consuelos y quererres inútiles. Pero hasta que de ellos salgan a buscarle, aunque más voces den a Dios, no le hallarán ... (Pero) en saliendo el alma de la casa de la propia voluntad y del lecho de su propio gusto, acabado de salir, luego allí afuera hallará a la dicha Sabiduría divina, que es el Hijo de Dios, su Esposo” (CB 3,2-3; cf. LIB 2,27-30).

La *Subida* principalmente es una buena guía de discernimiento en este camino, aunque no la única. Las intenciones de nuestro místico quedan bien claras en el subtítulo o título amplio de la misma: “Trata de cómo podrá un alma disponerse para llegar en breve a la divina unión. Da avisos y doctrina, así a los principiantes como a los aprovechados, muy provechosa para que sepan desembarazarse de todo lo temporal y no embarazarse con lo espiritual, y quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión”. La condición del hombre para apegarse e impedirse en el camino hacia Dios es a veces tal que, llega a decir Juan, incluso algunos “con los mismos regalos y mercedes que Dios les hace para caminar adelante se embarazan y estorban y no van adelante” (S pról. 7).

b) Iniciar y *mantenerse constante* en este camino sólo es posible si existe el amor. Ya nos lo dijo el texto citado más arriba: “Quiere, pues, en suma, decir el

alma ... que salió –sacándola Dios– sólo por amor de él, inflamada en su amor, en una noche oscura, que es la privación y la purgación de todos sus apetitos” (S 1,1,4). Idea que repetirá en otros textos y contextos. Por ejemplo, con frase lapidaria dirá: “El amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios” (S 2,5,7). Comparando el camino de la purificación con las tres noches de Tobías, según la versión de la Vulgata, antes de unirse en matrimonio, comenta: “En la primera (noche) le mandó que quemase el corazón del pez en el fuego, que significa el corazón aficionado y apegado a las cosas del mundo; el cual, para comenzar a ir a Dios, se ha de quemar y purificar de todo lo que es criatura con el fuego del amor de Dios. Y esta purgación ahuyenta el demonio, que tiene poder en el alma por asimiento a las cosas corporales y temporales” (S 1,2,2).

De este amor purificador se afirma no sólo su necesidad y capacidad de arranque, sino también que es él mismo en cierta medida fruto o don de Dios: “salió –sacándola Dios– sólo por amor de él”. Algo que se explica más ampliamente un poco más adelante. “Dice, pues, el alma que *con ansias, en amores inflamada* pasó y salió en esta noche oscura del sentido a la unión del Amado. Porque para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas, con cuyo amor y afición se suele inflamar la voluntad para gozar de ellos, era menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que, teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros” (S 1,14,2; cf. S 1,14,2-3; N 1,1; CB 1,20-22).



Pero, además de amor, más o menos inflamado según los casos, hace falta también una dosis muy fuerte de las otras dos virtudes teologales: la fe y la esperanza. “Daremos, escribe, ... modo cómo las potencias se vacíen y purifiquen de todo lo que no es Dios y se queden puestas en la oscuridad de estas tres virtudes, que son el medio, como habemos dicho, y disposición para la unión del alma con Dios. En la cual manera se halla toda seguridad contra las astucias del demonio y contra la eficacia del amor propio y sus ramas, que es lo que sutilísimamente suele engañar e impedir el camino a los espirituales, por no saber ellos desnudarse, gobernándose según estas tres virtudes; y así nunca acaban de dar en la sustancia y pureza del bien espiritual, ni van por tan derecho camino y breve como podrían ir” (S 2,6,6-7; cf. S 2,6; S 3,1,1; 16,1; N 2,21).

A todo esto hay que añadir la decidida voluntad de ir por el camino estrecho que conduce a la vida, que es el de la desnudez total de la cruz, es decir el camino de Jesús: “Porque, si el hombre se determina a sujetarse a llevar esta cruz, que es un determinarse de veras a querer hallar y llevar trabajo en todas las cosas por Dios, en todas ellas hallará grande alivio y suavidad para andar este camino, así desnudo de todo, sin querer nada. Empero, si pretende algo, ahora de Dios, ahora de otra cosa, con propiedad alguna, no va desnudo ni negado en todo; y así, ni cabrá (por la puerta estrecha) ni podrá subir por esta senda angosta hacia arriba... Porque aprovechar no se halla sino imitando a Cristo, que es el camino y la verdad y la vida, y ninguno viene al Padre sino por él, según él mismo dice por san Juan (14,6)

... De donde todo espíritu que quiere ir por dulzuras y facilidad y huye de imitar a Cristo, no le tendría por bueno” (S 2,7,7-8; cf. S 1,5,8; S 2,7; S 3, 35,5; N, pról. 2; 1,7,3-4; 11,4; CB 3,5.9; 36,12-13; LIB 2,28).

c) En los *primeros pasos del camino espiritual*, las personas reengendradas por el calor del amor que sienten les viene de Dios comienzan a aficionarse al bien y a las cosas de Dios. Les parece que, por él, están dispuestas a posponer y dejar todo lo que sea necesario, y a entrar de forma decisiva por el camino de la unión con Dios. Pero es sólo el comienzo necesario, porque, en realidad, de hecho no tienen lo que les parece ya tener, es decir, virtudes y actitudes renovadas sólidas ya adquiridas. Más bien lo único que ha sucedido es que, movidos por el impulso sensible hacia Dios, han cambiado el objeto de sus apetencias egoístas y no purificadas (N 1,1-8; 2,2-3). De ahí la necesidad de la mano purificadora de Dios. Una idea constante del Santo es que es Dios quien verdaderamente purifica, y sin él no hay verdadera y definitiva purificación. Decía en el texto que transcribimos más arriba: “Y también porque salió de noche, que es privándola Dios de todos ellos, lo cual era noche para ella. Y esto fue *dichosa ventura*, meterla Dios en esta noche, de donde se le siguió tanto bien, en la cual ella no atinara a entrar, porque no atina bien uno por sí solo a vaciarse de todos los apetitos para venir a Dios” (S 1,1,4-5).

En este caso, al igual que en las etapas de purificación más activa, la voluntad de seguir en este camino –apoyándose y guiándose sólo por las virtudes teologales y la cruz de Jesús– es la mejor aliada de esta colaboración con

Dios. En lo que Juan de la Cruz llama la purificación pasiva, Dios acentúa su intervención purificativa en la vida de las personas, pero no lo hace sin contar con la voluntad de las mismas que, al menos, deben quererse dejar guiar por Dios. Esto, sin embargo, no siempre es lo más común; lo que impide o retrasa todo el proceso. Así se describe esta situación: “Y ya que, en fin, Nuestro Señor las favorezca tanto, que si eso y sin esotro las haga pasar, llegan muy tarde y con más trabajo y con menos merecimiento, por no haber acomodándose ellas a Dios, dejándose poner libremente en el puro y cierto camino de la unión. Porque, aunque es verdad que Dios las lleva –que puede llevarlas sin ellas– no se dejan ella llevar; y así camínase menos, resistiendo ellas al que las lleva, y no merecen tanto, pues no aplican la voluntad, y en eso mismo padecen más. Porque hay almas que, en vez de dejarse a Dios y ayudarse, antes estorban a Dios por su indiscreto obrar o repugnan, hechas semejantes a los niños que, queriendo sus madres llevarlos en brazos, ellos van pateando y llorando, porfiando por se ir ellos por su pie, para que no se pueda andar nada, y, si se anduviere, sea al paso del niño” (S pról. 4).

Esta porfía entre Dios y el hombre se da más a diario de lo que se piensa. Pero ciertamente hay etapas de la vida en las que al hombre le cuesta más comprender y seguir los caminos de Dios. Son aquellas en las que con más nitidez se aprecia la purificación pasiva, que, por otra parte, suele presentarse cuando menos se espera (N 1,8,3-4 y 2,5). Se trata fundamentalmente de una situación anímica difícil de comprender; y más difícil de aceptar que su origen

esté en Dios, porque es difícil comprender que Dios sea en nosotros el origen de la dificultad que se experimenta frente a todo lo referente a él. Lo que el Santo explicará es que esas dificultades, más que en Dios, tienen su origen en nosotros, a quienes Dios, a través de ese duro paso de la noche purificadora, quiere hacer crecer, madurar y convertir en criaturas nuevas, capaces de amar a Dios en la verdad (N 1,9-13; N 2; LIB 2,32-36; 3,18-76).

“Querer aquello hasta que Dios quiera” es la consigna que se da tanto a las personas que pasan por la noche de purificación pasiva como a sus confesores, “porque hasta entonces, por más que ellas hagan y ellos digan, no hay remedio” (S pról. 5). En todo caso, Dios tiene en cuenta siempre la condición de cada sujeto y su voluntad/capacidad de seguir adelante. De ahí que la purificación pasiva no suceda en todos de la misma manera ni se lleve en todos hasta las mismas metas de transformación (N 1,14,5-6: 2,1; 7,4; LIB 2,27-30).

d) No todo venir a menos el fervor primero sensible en torno a las cosas de Dios y del propio camino espiritual lo considera sin más J. de la Cruz como algo positivo, es decir, como momento de purificación pasiva. De hecho, tratando de la noche o purificación pasiva del sentido escribe: “Pero, porque estas sequedades podrían proceder muchas veces no de la dicha noche y purgación del apetito sensitivo, sino de pecados e imperfecciones, o de la flojedad y tibieza, o de algún mal humor o indisposición corporal, pondré aquí algunas señales en que se conoce si es la tal sequedad de la dicha purgación, o si nace de alguno de los dichos vicios” (N 1,9,1). Para ello indica tres señales:

“La primera es si, así como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla en alguna de las cosas criadas ... La segunda señal para que se crea ser la dicha purgación es que ordinariamente trae memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás, como se ve en aquel sin-sabor en las cosas de Dios ... La tercera señal que hay para que se conozca esta purgación del sentido es el no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación, como solía, aunque más haga de su parte” (N 1,9,2-8; cf. N 1,9-10).

De todas estas tres señales la más importante, sin duda, es la conciencia del amor creciente hacia Dios, sin saber casi cómo, ya que de todo lo anterior se siente como aniquilada y vacía. “Porque, como habemos dicho, sin saber el alma por dónde va, se ve aniquilada acerca de todas las cosas de arriba y de abajo que solía gustar, y sólo se ve enamorada sin saber cómo y por qué” (N 1,11,1). Este, más que ningún otro, será el verdadero signo a que se atenderá el Santo para certificarnos que alguien está pasando por la purificación pasiva, no ya del sentido, sino por la más profunda y decisiva del espíritu (N 2,11-13 y 19-20).

e) “Esta noche oscura es *una influencia de Dios en el alma*, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que de secreto enseña Dios al → alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo. Esta contemplación infusa, por cuanto es sabiduría de Dios amorosa, hace dos princi-

pales efectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios. De donde la misma sabiduría amorosa que purga los espíritus bienaventurados ilustrándolos es la que aquí purga al alma y la ilumina” (N 2,5,1).

Es la misma acción de Dios la que en un principio el alma siente más como origen de una purgación penosa y oscuridad hasta extremos casi insoportables, y después más como acción transformadora e iluminadora. Pero, desde el principio, la acción de Dios por lo que a él respecta, es la misma y única. Es precisamente la luz de Dios la causa primera y única tanto de la penosa purgación como de la transformación (N 2,5; en general todo el libro *Noche* desarrolla esta dialéctica). De ahí que el Santo no tenga empacho que juntar los términos “contemplación” y “purgativa”, y hablar de “contemplación purgativa”. Esto se debe, en parte, a que en sus escritos lo purificativo, lo iluminativo y lo unitivo sin dejar de constituir tres etapas del camino espiritual, son también tres aspectos de un mismo camino. Así la purificación mayor permite mayor iluminación de Dios y, a su vez, mayor unión. Y también, cuanto más → iluminación de Dios haya, el hombre más se purifica y más se une con Dios en → transformación de amor.

f) Expresa muy bien todo este proceso el ejemplo del → *fuego y el made-ro*. Más que un ejemplo se puede decir que es un gran símbolo continuado a lo largo de *Subida*, *Noche*, y *Llama*: desde la necesidad de la purificación a la plena transformación, pasando por la descripción de las distintas etapas de este proceso (S 1,11,6; S 2,8,2; N 2,10,1.3-4.6-9: 11,1; LIB pról. 3; 1,3-4.19.22-23.25.33).

Los textos más importantes a este respecto desde un punto de vista teológico-espiritual son los de N 2,10 y LIB 1. También se puede reconstruir el recorrido total conectando S 1,11,6 (necesidad de la purificación y que ésta sea verdaderamente total), N 2,11,1 (profundidad y fuerza positiva de este fuego purificador), y LIB pról. 3; 1,3-4 (transformación viva del madero en fuego).

Este simbolismo encierra en sí lo más esencial de lo que venimos diciendo. Que el fuego, que es luz, primero parece oscurecer el leño, y éste, en un proceso penoso y chirriante, empieza a echar de sí todo lo que le impide llegar a ser fuego. Así, poco a poco, comienza a transformarse él mismo en fuego y en luz. No es de la condición del leño o madero ser por sí mismo fuego y luz, pero tiene capacidad para convertirse en ellas hasta el punto de poder llegar a no parecer ya madero sino fuego.

Estamos ante algo más que un puro símbolo. Estamos ante la descripción de un proceso de verdadera muerte al hombre viejo, que se experimenta realmente como tal, pero que se afirma como el único camino posible para la resurrección y nacimiento a una vida nueva en Dios. Una experiencia que también se compara al purgatorio, e incluso al infierno, en vida (N 2,6-14). Por otra parte, no hay que olvidar que el fuego de que se habla es el amor que Dios infunde en el hombre, y, a la vez, el Espíritu Santo que lo infunde. “Esta llama de amor, dice, es el espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo” (LIB 1,3; cf. CB 39,14; LIB 4,17). En este sentido, la *Llama* es el gran canto y tratado sobre la acción purificadora y transformadora del Espíritu Santo en el hombre. Una tarea, por otra parte, más difícil, en

expresión de J. de la Cruz, que la misma creación del alma, porque la nada no se resiste a Dios y el hombre sí puede resistir al Espíritu de Dios (S 1,6,4).

g) Entre *los provechos y efectos* de la primera etapa de purificación pasiva, que es la del sentido, hay que señalar el entrar en un camino de mejor y más verdadero conocimiento de Dios y de sí mismo, de una conversión de actitudes frente a los prójimos, y de la primera presencia manifiesta de los frutos del Espíritu (N 1,12-13). Pero esto no es más que la preparación necesaria para aquella otra purificación pasiva, la del espíritu, en la que de verdad, como dije más arriba, se purifica y transforma más radicalmente todo el ser del hombre (N 2,3-4). El fruto de esa purificación, que más que purificación es muerte total, es el nacimiento de un hombre nuevo creado o recreado según Dios con la fuerza y pureza del Espíritu Santo, el único capaz de renovar toda la condición vieja del hombre y hacerla nueva (N 2,4; LIB 2,33-34). De gran valor me parece a este respecto el siguiente texto: “Queda entendido cómo Dios hace merced aquí al alma de limpiarla y curarla con esta fuerte lejía y amarga purga, según la parte sensitiva y espiritual de todas las afecciones y hábitos imperfectos que en sí tenía acerca de lo temporal y de lo natural, sensitivo y especulativo y espiritual, oscureciéndole las potencias interiores y vaciándolas acerca de todo esto, y apretándole y enjugándole las afecciones sensitivas y espirituales, y debilitándole y adelgazándole las fuerzas naturales del alma acerca de todo ello (la cual nunca el alma por sí misma pudiera conseguir, como luego diremos), haciéndola Dios desfallecer en

esta misma manera a todo lo que no es Dios naturalmente, para ir la vistiendo de nuevo, desnuda y desollada ya ella de su antiguo pellejo. Y así, se le renueva, como el águila, su juventud (Sal 102,5), quedando vestida del nuevo hombre, que es criado, como dice el Apóstol (Ef 4,24), según Dios. Lo cual no es otra cosa sino alumbrarle el entendimiento con la lumbre sobrenatural, de manera que de entendimiento humano se haga divino unido con el divino; y, ni más ni menos, informarle la voluntad de amor divino, de manera que ya no sea voluntad menos que divina, no amando menos que divinamente, hecha y unida en uno con la divina voluntad y amor; y la memoria, ni más ni menos; y también las afecciones y apetitos todos mudados y vueltos según Dios divinamente. Y así, esta alma será ya alma del cielo, celestial, y más divina que humana” (N 2,13,11; cf. LIB 2,36).

El sentido plenamente cristiano y trinitario de esta vivencia de Dios queda claramente y explícitamente expresado en otros textos, igualmente bellos, sobre todo de *Llama* (entre otros muchos, LIB 3,77-85). → **Aniquilación, desnudez, noche oscura, pureza, purgación, vacío.**

BIBL. — EMETERIO DEL S. CORAZÓN, “La noche pasiva del espíritu de San Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 18 (1959) 5-49 y 187-228; F. RUIZ, “Vida teologal durante la purificación interior en los escritos de San Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 18 (1959) 341-379; Id., “Revisión de las purificaciones sanjuanistas”, en *RevEsp* 31 (1972) 257-298; Id., “Purificazione affettiva e lotta contro il peccato”, AA.VV., *Peccato e Santità*, Teresianum, Roma, 1979, 137-158; U. BARRIENTOS, *Purificación y purgatorio. Doctrina de San Juan de la Cruz sobre el Purgatorio a la luz de su sistema místico*, Madrid, EDE, 1960, 172; P. BLANCHARD, “La doctrine et la méthode de libération spirituelle chez Saint Jean de la Croix”, en *Carmel* (1969) 24-42 y 97-118; J. D. GAITÁN, “San Juan de la Cruz y su ‘Dichosa ventura’. Opción por Dios y purificación de los sentidos”, en *RevEsp* 45 (1986) 489-520; M.<sup>a</sup> J. MANCHO DUQUE, *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Ediciones Universidad, Salamanca, 1982; E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, Monte Carmelo, Burgos, 2 vols., 1984; G. D’SOUZA, *Transforming Flame. (Spiritual Anthropology of St. John of the Cross)*, Divya Jyothi Publications, Pupashrama (Mysore), 1988; G. PESENTI, “Le purificazioni mistiche in Giovanni della Croce”, en *Quaderni Carmelitani* n. 6 (1989) 174-192; M. A. DíEZ, *Pablo en Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Monte Carmelo, Burgos, 1990; W. STINISSEN, *La nuit comme le jour illuminé. La Nuit Obscure chez Saint Jean de la Croix*, Ed. du Moustier, Louvaine-le-Neuve, 1990; S. ROLLAN, *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de San Juan de la Cruz*, Diputación Provincial, Avila, 1991; K. REEVES BARRON, “The Dark Night of God”, en *Studies in Formative Spirituality* 1/13 (1992) 49-72.

**José Damián Gaitán**