



Temor → Dones, pasiones

Tentación/es

En el camino del espíritu, una de las exigencias que Dios hace al alma es la de no buscar gustos y consuelos. Se ha de purificar de la gula espiritual porque ésta engendra otras imperfecciones y la verdad es que el → principiante, con sus solas fuerzas no podrá vencer. Será el Señor quien “a tiempos les cura con tentaciones, sequedades, y otros trabajos, que todo es parte de la noche oscura” (N 1,6,8). Todas esas pruebas a las que la someterá → Dios terminarán por hacer al alma más humilde y mansa, para con Dios y para consigo misma y para con el prójimo. Todo ello como consecuencia de “estas sequedades y dificultades y otras tentaciones y trabajos en que a vueltas de esta noche Dios la ejercita” (N1,13,7). En la → búsqueda de Dios, el alma no siempre camina con limpieza y pureza interior y ello repercute hasta en la → oración. Y Dios la introduce en la → noche para ser purificada, y el alma queda desconcertada, sin saber a dónde va, “suele ir acompañada con graves → trabajos y tentaciones sensitivas que duran mucho tiempo, aunque en unos más que en otros” (N

1,14,1). Y es de todo punto de vista necesaria esta → purificación, ya que si no pasara por esta situación de ser tentada, ejercitada y probada, no podría “avivar su sentido para la Sabiduría” (N 1,14,4). Los trabajos y penitencias purifican el sentido, y “las tribulaciones y tentaciones y tinieblas y aprietos adelgazan y disponen el espíritu, por ello conviene pasar para transformarse en Dios” (LIA 2,21). Pero Dios no lleva a todos por las mismas tentaciones, sino conforme “a lo más o menos que cada uno tiene de imperfección que purgar”. Y también según el grado de amor a que Dios la quiera llevar. A los más débiles “con mucha remisión y flacas tentaciones mucho tiempo les lleva por esta noche”. Son ejercitados por Dios “algunos ratos y días” con tentaciones y sequedades para que se conserven en humildad y conocimiento propio. Dios las ejercita en su amor. De todos modos aún las almas que han de pasar “a tan dichoso y alto estado como es la unión de amor” es sabido, según el Santo, que suelen durar harto tiempo “en estas sequedades y tentaciones”. De tres maneras puede ser probada el → alma. Con tentaciones del espíritu de fornicación “para que les azote los sentidos con abominables y fuertes tentaciones”;

otras veces se presenta el “espíritu de blasfemia” que algunas veces se aparece “con tanta fuerza sugerida en la imaginación” que es un grave tormento. Por fin a otros les ejercita sin dejarles caer, con “mil escrúpulos y perplejidades tan intrincadas, al juicio de ellos, que nunca pueden satisfacerse con nada, ni arri-mar el juicio a consejo ni concepto” (N 1,14,3).

Algunas almas generosas no están libres de “otras fieras más interiores y espirituales de dificultades y tentaciones” (CB 3,8) las cuales se les presentan, y son necesarias. Es Dios quien las envía cuando las quiere levantar “a alta perfección”. Si el alma ya está enamorada y ya no tiene otro interés que el del Amado, nada ha de temer confiada como está en Dios. Las tentaciones del demonio son como “los fuertes” que hay que traspasar aunque “sus tentaciones y astucias” son más dificultosas que las que vienen del → mundo y de la carne. Después de haber pasado el alma por las dificultades y luchas y tentaciones, una vez que se ha llegado a la unión con Dios, después “que se vino a desasir y hacer fuerte”, una vez que no hay nada ya que le haga quebrar pues vive ya en Dios, nada ha de temer, nadie podrá con ella pues Dios se ha “prendado de ella” y le asiste la fortaleza. Las tentaciones por las que ha tenido que pasar el alma para llegar a esta unión, para llegar a esta fuerza, han sido de verdad pruebas llenas de aprietos y tentaciones que apagan los hábitos malos e imperfectos del alma y la purifican y fortalecen (LIB 2,30). Una vez pasado por “los trabajos y tentaciones” purificativos, Dios alumbró al alma y como a Tobías (Tob 14,2) “todos lo demás de sus días” los pasará ya en gozo. Pero el

alma que ya ha sido probada y purificada por todas estas pruebas y “variedad de tentaciones”, y que es hallada fiel en el amor, toma posesión de ella la Trinidad y harán su morada en ella. → *Ardíz, asechanza, cebo, engaño, estímulo, incentivo, señuelo.*

Francisco Vega Santoveña

Teología mística

“Teología mística” o “mística teología”, en el pensamiento sanjuanista y en la tradición antigua, a partir de Pseudo Dionisio → Areopagita, designa la *experiencia* sobrenatural de → Dios. En la tradición moderna y en el pensamiento teológico actual significa también la *doctrina* o reflexión sistemática. Desde Gerson, la primera se llamó teología mística *práctica* o experimental; la segunda, *especulativa* o doctrinal. El Santo las contrapone como “teología mística” y “teología escolástica” (CB pról. 3).

Este doble significado explica las dos partes en que se articula nuestra exposición. En la primera exponemos la descripción que hace J. de la Cruz de la “mística teología” como *experiencia* de la acción → sobrenatural de Dios en el alma. En la segunda recogemos la aportación de su pensamiento al desarrollo de la teología mística como *doctrina*, tratando así de concretar algunos aspectos fundamentales.

I. Descripción experiencial

El término “teología mística” aparece en los escritos sanjuanistas nueve veces: S 2,8,6; N 2,5,1; 12,5; 17,26; 20,6; CB pról. 3; 27,5; 39,2; LIB 3,49. Tiene el sentido de gracia mística, que

se identifica generalmente con “noticia de Dios”, “contemplación infusa”, “sabiduría divina”, “ciencia sabrosa”, “perfección o ciencia de amor”, “unión mística”. Expondremos en esta primera parte algunos de estos significados.

1. SABIDURÍA SECRETA DE DIOS (‘RAYO DE TINIEBLA’). En una primera aproximación, J. de la Cruz identifica la teología mística con la → “contemplación” y la “sabiduría divina”, por la que “el entendimiento tiene más alta noticia de Dios” y Dios le instruye secretamente. Por eso la llama “sabiduría secreta de Dios” (S 2,8,6). El Santo da esta definición en el segundo libro de *Subida*, cuando está hablando de la purificación del entendimiento y dice que “ninguna criatura ni alguna noticia que puede caer en el entendimiento, le puede servir de próximo medio para la divina unión con Dios” (S 2,8, tít). De ahí la necesidad de la purificación interior de todas las criaturas superiores e inferiores, pues “ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser”. Aunque “todas ellas tienen cierta relación a Dios y rastro de Dios” (principio de la analogía), “de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial, antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas es infinita, y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas, ahora sean celestiales, ahora terrenas, por cuanto no hay proporción de semejanza” (S 2,8,3).

El principio de la falta de “proporción de semejanza” entre Dios y las criaturas no es negación del postulado de la analogía, sino que revela la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Naturalmente hablando, el misterio de Dios es inabarcable; trasciende toda

criatura y todo entendimiento humano (Jn 1,18; 1 Cor 2,9). Sólo se accede a él sobrenaturalmente por medio de la fe, “la cual es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una a Dios” (S 2,9,1).

Pero el mismo conocimiento sobrenatural de la → fe necesita trascender toda forma de conocimiento humano, “para dar en Dios”. Pues “no tiene el entendimiento disposición ni capacidad en la cárcel del cuerpo para recibir noticia clara de [él]” (S 2,8,4). La noticia clara de Dios está reservada a la visión, como revelan las teofanías bíblicas (Ex 33,20; Is 64,4; 3 Re 19,13). De aquí concluye J. de la Cruz: “Por tanto, ninguna noticia ni aprehensión sobrenatural en este mortal estado le puede servir de medio próximo para la alta unión de amor con Dios”. Antes, al contrario, “ha de ir no entendiendo que queriendo entender, y antes cegándose y poniendo en tiniebla, que abriendo los ojos para llegar más al divino rayo” (S 2,8,5).

Creadas estas disposiciones, que pertenecen al núcleo de la purificación activa del espíritu, Dios comienza a instruir secretamente al alma y a comunicarle una “más alta noticia” suya, llamada “teología mística”. Es la “sabiduría de Dios secreta, porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe y por eso, la llama san Dionisio *rayo de tiniebla*” (S 2,8,6).

El Doctor místico, apoyándose en el Pseudo Dionisio, caracteriza esta comunicación secreta de Dios como → “rayo de tiniebla” que, al mismo tiempo que ilumina, ciega el entendimiento. Es una ceguera del entendimiento que se produce, en primer lugar, por la negación de la noche activa (*ceguera activa*). Así, citando al profeta Baruc (3,23), dice

que “el entendimiento se ha de cegar de todas las sendas que él puede alcanzar para unirse con Dios”. Pero la raíz más honda de esa ceguera es el exceso de luz de la “más alta noticia de Dios”, de “lo que es más luz en Dios”, porque, como afirma el Apóstol (1 Cor 3,19), “cuanto las cosas de Dios son en sí más altas y más claras, son para nosotros más ignotas y oscuras” (S 2,8,6). Es la entrada en la noche pasiva (*ceguera pasiva*), que describe más ampliamente en el libro segundo de *Noche*.

2. CONTEMPLACIÓN INFUSA, PURGATIVA E ILUMINATIVA. La segunda definición de teología mística de J. de la Cruz está en relación con la descripción de la → noche pasiva del espíritu. En ella trata de fijar el papel que desempeña en este proceso purificador. La identifica con la contemplación infusa, que dispone al alma “purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios”.

Se caracteriza no tanto por los efectos cuanto por la naturaleza de la acción de Dios: “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” (N 2,5,1).

El elemento más determinante de esta definición es el de *contemplación infusa*, que ha descrito anteriormente como “infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que, si la dan lugar, inflama el alma en espíritu de amor” (N 1,10,6). Destacan dos propiedades: su carácter *infuso* o pasivo y la infusión de *amor* que une al alma con Dios: “La contemplación es ciencia de amor, la

cual... es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma, hasta subirla de grado hasta Dios, su Criador, porque sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios” (N 2,18,4). Así, pues, la “teología mística” es una “ciencia de amor”, en la que el alma es pasiva: “De secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo” (N 2,5,1).

Señala a continuación los dos principales efectos que causa en el alma esta contemplación infusa o “sabiduría de Dios amorosa”: “La dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios” (N 2,5,1). Esto quiere decir que la finalidad de la teología mística es la unión con Dios. ¿Pero cómo se explica que se convierta en *noche oscura* para el alma? Por dos razones: “La primera es por la alteza de la Sabiduría divina, que excede al talento del alma, y en esta manera le es tiniebla; la segunda, por la bajeza e impureza de ella, y de esta manera le es penosa y aflictiva, y también oscura” (N 2,5,2).

Por eso la contemplación infusa –“esta divina luz de contemplación”–, que embiste al alma aún no “ilustrada totalmente”, haciendo en ella “tinieblas espirituales”, se llama *rayo de tiniebla*, “porque no sólo la excede, pero también la priva y oscurece el acto de su inteligencia natural” (N 2,5,3). Pero la razón más profunda de esta oscuridad es el *exceso de luz* o la *alteza de la sabiduría divina*, porque “cuanto las cosas divinas son en sí más claras y manifiestas, tanto más son al alma oscuras y ocultas naturalmente” (ib.).

Por eso mismo resulta también penosa en los comienzos, porque “esta divina contemplación infusa tiene mu-

chas excelencias en extremo buenas y el alma que las recibe, por no estar purgada, tiene muchas miserias, también en extremo malas” (N 2,5,4). El Santo señala cuatro maneras de la “pasión y pena que el alma aquí siente”: la *pureza de Dios* y la *impureza del alma* (N 2,5,5); la *fuerte* de la divina contemplación que quiere “fortalecer” al alma y su *flaqueza* (N 2,5,6); la *junta* de los dos extremos, *divino* y *humano* (N 2,6,1); la *majestad y grandeza* de la divina contemplación y la *íntima pobreza y miseria del alma* (N 2,6,4).

Todo ello es como un revivir la pasión de Cristo, que J. de la Cruz evoca citando tres salmos de la pasión (Sal 68,2; 54,16; 72,22). Es entonces cuando, a través de este “vacío y tiniebla”, se alcanza la bienaventuranza de pobreza espíritu, de que habla San Pablo (2 Cor 6,10), poseyéndolo todo sin tener nada (N 2,8,5). Así, pues, como observa Isabel de Andía, “el sentido de esta noche oscura como muerte, bajada a los infiernos y aniquilamiento es ahora claro: es la bienaventuranza de la ‘pobreza de espíritu’” (*San Juan de la Cruz y la “Teología mística”*, 107).

Otra conclusión que se desprende de esta exposición acerca de la naturaleza de la “teología mística” en el libro segundo de *Noche*, si la comparamos con la del libro segundo de *Subida*, es la progresión del sentido de ese *rayo de tiniebla*, que caracteriza la divina contemplación. En *Subida* aparece como negación ascética: “el entendimiento se ha de cegar a todas las sendas que él puede alcanzar para unirse con Dios” (S 2,8,6). En *Noche*, en cambio, aparece como una pasividad fundamental del alma frente a la excelencia de la sabiduría divina: “cuanto las cosas divinas son

en sí más claras y manifiestas, tanto más son al alma oscuras y ocultas naturalmente” (N 2,5,3).

Otro de los rasgos de este *rayo de tiniebla* en la *Noche oscura* es su caracterización como “fuego de amor”, que prende en el alma en “esta noche de contemplación penosa” (N 2,11,1), purificándola e iluminándola: “Así como a oscuras va purgando, así a oscuras va al alma inflamando” (N 2,12,1). Se identifica con la “mística y amorosa teología” (N 2,12,5). La inflamación que algunas veces produce en la voluntad es “cierto toque en la Divinidad y ya principios de la perfección de la unión de amor que espera” (N 2,12,6).

Entonces se produce la salida del alma “de sí misma y de todas las cosas criadas a la dulce y deleitosa unión de amor de Dios, a oscuras y segura” (N 2,16,14). Es noche *oscura*, porque “cuanto el alma más a él se acerca, más oscuras tinieblas siente y más profunda oscuridad por su flaqueza” (N 2,16,11). Es también *secreta*, porque infunde el amor “secretamente a oscuras de la obra del entendimiento y de las demás potencias... El → Espíritu Santo la infunde y ordena en el alma... sin ella saberlo, ni entenderlo cómo sea... Y, a la verdad, no sólo ella no lo entiende, pero nadie, ni el mismo → demonio; por cuanto el Maestro que la enseña está dentro del alma sustancialmente, donde no puede llegar el demonio, ni el sentido natural, y el entendimiento” (N 2,17,2). Y esto lo llaman los teólogos “sabiduría secreta” o don de la sabiduría (STh II-II, q. 45). Esta referencia al don de la sabiduría caracteriza la teología mística como una sabiduría secreta, porque el Espíritu Santo la infunde y ordena en la sustancia del alma por amor.

Como dice Isabel de Andía, “las razones de la ignorancia del entendimiento en la teología mística aparecen ahora más claramente”, porque “la infusión de amor se hace en la sustancia del alma y no en las potencias” (ib. 110). Además, como dice el mismo J. de la Cruz, la “sabiduría interior es tan sencilla y tan general y espiritual, que no entró al entendimiento envuelta ni paliada con alguna especie o imagen sujeta al sentido” (N 2,17,3). Es una comunicación de Dios al alma, de “boca a boca”, “de esencia pura y desnuda de Dios” a “esencia pura y desnuda del alma” (S 1,16,9). Y porque, en fin, “esta sabiduría mística tiene la propiedad de esconder al alma en sí”, en ese “abismo de sabiduría”, dándose cuenta “cuán bajos y cortos y en alguna manera impropios son todos los términos y vocablos con que en esta vida se tratan de las cosas divinas y cómo es imposible por vía y modo natural... poder conocer y sentir de ellas como son, sin la iluminación de esta mística teología” (N 2,17,6).

3. FRUICIÓN DE DIOS Y NOTICIA SOBRENATURAL AMOROSA. Con estos términos define J. de la Cruz la teología mística en *Cántico* y *Llama*. Con ellos quiere expresar el sentido frutivo de la sabiduría divina, como “ciencia muy sabrosa”, que se comunica al alma en la unión mística y se convierte en fuente de “noticia sobrenatural amorosa”; pero que, no obstante, sigue siendo “rayo de tiniebla” para el entendimiento.

La noche de esta comunicación divina, que es la teología mística, ya no es la “noche oscura”, sino “la noche sosegada en par de los levantes de la aurora”, en la que el espíritu “es levantado de la tiniebla del conocimiento natural a la luz matutinal del conocimiento

sobrenatural de Dios” (CB 15,23). Es una noche “entre dos luces”, en la que progresivamente se va haciendo claridad en el alma, hasta que estalla la luz del día.

“Al silbo de los aires amorosos”, que son los dones de Dios, el alma adquiere “una subidísima y sabrosísima inteligencia de Dios y de sus virtudes, la cual redundando en el entendimiento del toque que hacen estas virtudes de Dios en la sustancia del alma” (CB 14,12). Como el “silbo del aire” entra en el oído, así esta delicada “inteligencia de Dios” entra en “lo íntimo de la sustancia del alma”, produciendo un gran deleite (CB 14,13-14).

En esta inteligencia y fruición de Dios se le da al alma “sustancia entendida y desnuda de accidentes y fantasmas”, sin que el entendimiento haga nada de su parte (CB 14,14). “Sustancia entendida y desnuda de accidentes” significa una verdad despojada de todo lo que tiene de sensible. Pero esta inteligencia divina no es “la perfecta y clara fruición” del cielo, porque, “como dice San Dionisio, es rayo de tiniebla; y así, podemos decir que es un rayo de fruición” (CB 14,16).

El Doctor místico describe esta fruición de Dios en el desposorio espiritual como *ciencia muy sabrosa*. Es una nueva característica de la teología mística: “La ciencia sabrosa que dice aquí que la enseñó, es la teología mística, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación, la cual es muy sabrosa, porque es ciencia por amor, el cual es el maestro de ella y el que todo lo hace sabroso” (CB 27,5). Este es el sentido clásico del *sapere* latino, que es a la vez saber y sabor. La teología mística es un saber “sin saber cómo” y un saber muy “sabroso”, una

“ciencia secreta de Dios, una “ciencia de amor”, un “sentir las cosas divinas” o un *patis divina*. El alma no puede “conocer ni sentir de ellas, como ellas son, sin la iluminación de esta mística teología” (N 2,17,6).

La comunicación y fruición de Dios alcanzan su cúspide en el matrimonio místico, en esa suprema unión en la que se da el “aspirar del aire” divino. Es “la aspiración del Espíritu Santo de Dios a ella [el alma] y de ella a Dios” (CB 39,2). Es la “noche serena” del espíritu, que caracteriza también la teología mística. En ella se infunde la “sabiduría de Dios secreta y escondida, en la cual sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo” (CB 39,12). El Santo la llama “inteligencia sustancial”, que sigue a “la unión sustancial” (CB 39,6).

Finalmente, otra característica de la teología mística, es la “noticia sobrenatural amorosa” de Dios. Así la define en el libro de la *Llama*, al hablar de las “lámparas de fuego”. El alma, habiendo llegado ya a “la negación y silencio del sentido y del discurso” y puesta en “la vía del espíritu”, que es la contemplación, “cesa la operación del sentido y del discurso propio del alma, y sólo Dios es el agente y el que habla entonces secretamente al alma solitaria, callando ella” (LIB 3,44).

En este estado el alma “no entiende nada distintamente” (LIB 3,48), porque “sólo Dios es el agente” y porque Dios “es incomprensible e inaccesible al entendimiento”. Una vez más nos sentimos remitidos al exceso o trascendencia divina: “La razón es porque Dios, a

quien va el entendimiento, *excede* el entendimiento”. Así, para llegar a Dios, “se ha de apartar el entendimiento de sí mismo y de su inteligencia” (LIB 3,48). Este “apartar” equivale al *remove* de la Teología mística del Areopagita, que tiene esencialmente un carácter *apofático*, esto es, de negación y de remoción. Dios es lo que no se puede decir o afirmar en categorías del entendimiento. Las desborda todas.

Por eso, esta noticia de Dios continúa siendo “rayo de tiniebla” para el entendimiento. Pero, aunque el entendimiento no entienda distintamente, la voluntad no está ociosa, sino que recibe en sí una “noticia sobrenatural”, que la impulsa a amar. No es como en los actos naturales del alma, en los que “la voluntad no puede amar si no es lo que entiende el entendimiento”. Aquí, en la contemplación infusa, “no es menester que haya noticia distinta, ni que el alma haga actos de inteligencia; porque en un acto le está Dios comunicando luz y amor juntamente, que es noticia sobrenatural amorosa, que podemos decir es como luz caliente, que calienta, porque aquella luz juntamente enamora; y ésta es confusa y oscura para el entendimiento, porque es noticia de contemplación la cual, como dice san Dionisio, es ‘rayo de tiniebla’ para el entendimiento” (LIB 3,49).

Así, pues, la teología mística de J. de la Cruz, que se identifica con la contemplación infusa, es esencialmente “noticia sobrenatural amorosa”, “fruición divina”, “sabiduría secreta”, “infusión de amor”. Esta infusión de amor es el don del Espíritu Santo, que perfecciona la caridad y “une y junta el alma con Dios”. Constituye uno de los núcleos fundamentales de sus escritos y una de

las claves de interpretación de su pensamiento místico.

II. Desarrollo histórico-doctrinal

El desarrollo de la teología mística en J. de la Cruz comprende otros aspectos fundamentales, como son la → purificación de las noches, la vida teologal y la unión mística, que se abordan en otras voces del diccionario. Aquí, siguiendo la perspectiva expuesta en la primera parte, tratamos de determinar la influencia del pensamiento sanjuanista en el desarrollo histórico de la materia, que considera al místico doctor como a uno de sus maestros e inspiradores principales. Aunque la perspectiva es histórica y doctrinal, su desarrollo es necesario para completar el significado de la teología mística en J. de la Cruz.

Lo hacemos brevemente en tres etapas: la primera es la ruptura entre mística y teología, admirablemente unidas en los escritos del Santo; la segunda representa una recuperación de la mística, bajo el impulso de los estudios sanjuanistas; la tercera apunta a la necesidad de una nueva síntesis teológica entre teología y mística, esto es, entre la reflexión doctrinal y la dimensión experiencial, también bajo la guía del místico doctor.

1. RUPTURA ENTRE MÍSTICA Y TEOLOGÍA. Desde el punto de vista sistemático y doctrinal, la teología mística ha estado englobada en las grandes síntesis teológicas: primero en las grandes síntesis medievales, después en las grandes síntesis escolásticas. Pero, al llegar la época moderna, se produce una ruptura entre mística y teología, entre teología espiritual y teología escolástica. La con-

secuencia más inmediata de esta ruptura fue el cultivo, por una parte, de una espiritualidad desprovista de fundamento teológico, y por otra, de una teología falta de proyección espiritual.

Cuando escribe J. de la Cruz, se ha consumado ya esta ruptura. Es significativa, a este propósito, la contraposición que hace entre “teología mística” y “teología escolástica” en el prólogo del *Cántico espiritual*, dedicado a la madre → Ana de Jesús: “Espero que aunque se escriban aquí algunos puntos de teología escolástica acerca del trato interior del alma con su Dios, no será en vano haber hablado algo de lo puro del espíritu en tal manera; pues, aunque a Vuestra Reverencia le falte el ejercicio de teología escolástica, con que se entienden las verdades divinas, no le falta el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, mas justamente se gustan” (CB pról. 3).

Si bien el Santo había recibido en Salamanca una formación escolástica, su producción literaria se inscribe de lleno en el marco de la teología mística, por la dificultad que encontraba para expresar su experiencia en categorías de la teología de la época. Y aunque sus primeros escritos en prosa, como *Subida del Monte Carmelo* y *Noche oscura*, tengan fuertes reminiscencias escolásticas, se advierte en ellos una evolución progresiva hacia una concepción más estrictamente mística. Así lo reflejan sus comentarios a *Cántico* y *Llama*.

De esta forma, los escritos de J. de la Cruz contribuyeron decisivamente a la configuración de una disciplina teológica, que se denominará sucesivamente *Teología mística*, *Teología ascética y mística*, *Teología espiritual* o *de la per-*

fección cristiana. Pero no adelantemos acontecimientos y volvamos a ese momento en que se produce la ruptura entre mística y teología. Tiene lugar precisamente en el siglo XVI. Escribe a este propósito O. González de Cardedal que, si bien hasta el siglo XVI se mantuvo una convergencia entre los dos maestros, el Pseudo Dionisio y Santo Tomás de Aquino, expresión de dos corrientes de pensamiento, “en este mismo siglo se incubaba la ruptura entre ambas actitudes: la analítica y conceptual por un lado (teología escolástica), la contemplativa y amorosa por otro (teología mística). La estética, el humanismo, el acceso a la biblia en sus lenguas originales y la poesía popular fueron por unos caminos. La universidad, la teología académica y la organización eclesial postridentina fueron por otro” (*Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, presentación, p. XIV).

Observa el mismo autor cómo San Juan de la Cruz se sitúa en esa línea de pensamiento cristiano, que “no separa, sino une Biblia y filosofía, intelección y pasión, contemplación y celebración”. El mejor exponente de esta síntesis de pensamiento es el mismo concepto de “teología mística” que hemos expuesto.

Rota esta síntesis y consumada la ruptura entre mística y teología, surgen las primeras sistematizaciones de teología mística, entre las que destaca la del carmelita P. José del Espíritu Santo, “*Cursus Theologiae Místico-Scholasticae*” (s. XVIII). Pero más que una “teología mística” es una teología de la mística, o mejor una sistematización, elaborada fundamentalmente con categorías escolásticas, pero vacías de experiencia y carentes de inspiración mística.

Con esta nueva formulación, tomando como base a J. de la Cruz, la teología mística obtendrá su estatuto de ciencia autónoma, pero descolocando paradójicamente al Doctor místico. Se intenta sistematizar científicamente la mística basándose en su doctrina, pero imponiendo un esquema interpretativo ajeno a él. Este estatuto de teología mística o de teología ascética y mística, según otras denominaciones, se prolongará hasta el siglo XX.

2. RECUPERACIÓN DE LA MÍSTICA EN LOS ESTUDIOS SANJUANISTAS. A principios del siglo XX se inicia una recuperación, bajo el impulso del “movimiento místico”, paralelo al “movimiento litúrgico”, y bajo la llamada “cuestión mística”. En ella se debatía precisamente la necesidad o no de la mística o de la contemplación infusa para la santidad. Dicho en otros términos, se discutía si había dos caminos hacia la santidad (uno ascético y otro místico) o si era uno sólo: el camino ascético que necesariamente ha de culminar en la mística, para alcanzar la cima de la perfección cristiana.

Al margen de las soluciones dadas al problema, interesa destacar aquí el interés por los estudios místicos que suscitó la cuestión. En este marco se reaviva también el interés por los estudios sanjuanistas, con nuevos replanteamientos de la teología mística. Ocasión propicia para ello fue la proclamación de San Juan de la Cruz como Doctor de la Iglesia Universal en 1926. El acercamiento a sus escritos se produce desde diversos esquemas de pensamiento. Santiago Guerra, que ha estudiado el tema, señala los cuatro siguientes: “La primera aproximación se desenvuelve dentro del marchamo rigurosamente escolástico-tomista que

caracteriza a la teología oficial de la primera mitad de nuestro siglo; la segunda acusa la influencia de la nueva temática y la diferente orientación de una teología que inicia su vuelo de despegue de la escolástica y se hace más bíblico-patristica; la tercera lleva la marca de la apertura de la teología a la moderna y secularizada cultura occidental; y la cuarta refleja las preocupaciones de una teología ecuménica, en diálogo no sólo con las otras iglesias cristianas, sino también con la cultura extraeuropea, especialmente con la mística oriental” (*San Juan de la Cruz y la teología mística del siglo XX*, 180).

Ciñéndonos a la perspectiva mística, que hemos expuesto en la primera parte, cabe señalar ante todo un acercamiento entre el dogma, la teología y la experiencia cristiana, que se está produciendo en el pensamiento teológico actual. En este sentido, es importante señalar la postura de dos grandes teólogos de nuestro tiempo, Karl Rahner y Urs von Balthasar. El primero, al estudiar las orientaciones de la teología actual, señala la espiritualidad como una de sus principales características. Es conocida su frase: “El cristiano del futuro será un *místico*, es decir, una persona que *ha experimentado* algo, o no será cristiano” (*Escritos*, VII, 25). El segundo, al historiar las relaciones entre teología y espiritualidad, señala el divorcio que se produjo en la época moderna entre la reflexión teológica y la experiencia de la fe. Y aboga por una teología que es fuente de santidad y por una santidad que es fuente de conocimiento de la verdad teológica: “La existencia de los santos es teología vivida” (*Ensayos teológicos I*, 263).

De acuerdo con esta orientación, es conocida su presentación de la figura de Teresa de Lisieux (*Historia de una misión*) como una “existencia teológica”, expresión de la deseada unión de teología y experiencia. Con esta misma preocupación se ha acercado también a J. de la Cruz (*Gloria* 3, 114-178). Lo mismo han hecho otros teólogos: K. Rahner, L. Bouyer, C. Cognet, etc. Fruto de este acercamiento ha sido un mejor conocimiento del mensaje del místico doctor, de su importancia y de su actualidad, y la revisión de determinados aspectos de su mística. Estos aspectos, según S. Guerra, son: 1°. *Relación entre misterio y mística*; 2°. *Relación entre experiencia cristiana y experiencia mística*; 3°. *Cristocentrismo*; 4°. *Mistología neoplatónica* (ib. 185-189). El estudio de estos nuevos planteamientos rebasa los límites de nuestra exposición. Recogemos sólo la relación entre experiencia y teología, que a la luz de la mística sanjuanista, representa una profundización en la revelación y en las verdades teológicas de la fe.

3. EXPERIENCIA Y TEOLOGÍA. APORTACIÓN SANJUANISTA. J. de la Cruz no utiliza la expresión “experiencia mística”, ni el propio sustantivo “mística”. Sin embargo, todo el proceso místico que hemos descrito está impregnado de esta experiencia. Él mismo afirma en los prólogos a *Subida y Cántico* que hablará de la propia experiencia y que, aunque no va a fiarse sólo de ella, piensa aprovecharse (S pról. 1; CB pról. 4). En la *Noche* dirá que “hay muy poco lenguaje” acerca de la noche espiritual, “y aun de experiencia muy poco” (N 1,8,2) y cómo el alma tiene la sensación de hallarse perdida, en el corazón de la noche, por no haber “experimentado aquella nove-

dad” (N 2,16,8). La experiencia de los estados místicos es una capacidad de penetración en las verdades reveladas, a las que no se llega por vía de conocimiento: “Esto creo no lo acabaré bien de entender el que no lo hubiere experimentado, pero el alma que lo experimenta, como ve que se le queda por entender aquello de que altamente siente, llámalo un no sé qué” (CB 7,10). Hablando de la llama de amor viva que hiere en “el más profundo centro del alma”, se refiere a las “cosas maravillosas” que Dios es capaz de hacer, pero que no son creíbles, “no lo entiendo por ciencia ni sabiéndolo por experiencia” (LIB 1,15).

Según esto, la experiencia es un medio de penetración de las verdades divinas, que J. de la Cruz pone en un plano paralelo al de la ciencia y que incluso lo desborda; va más allá del simple conocimiento teológico. En este conocimiento el Santo incluye también la tradición de la Iglesia y la Escritura (C. García, *San Juan de la Cruz entre la “escolástica” y la nueva teología*, p. 100-106). Pero el dato más importante es ese doble camino de acceso al misterio revelado, que propone el Doctor místico y que el Concilio Vaticano II ha ratificado con estas palabras: “Crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón y cuando comprenden internamente los misterios que viven” (DV 8).

Son conocidas, sin embargo, las críticas a la experiencia de los místicos, como forma de penetración en el misterio revelado, y más concretamente a la experiencia mística de J. de la Cruz. La crítica más radical proviene de K. Barth, al oponer la revelación histórica objetiva

a la revelación privada de la experiencia mística. Esto representaría según él una forma alternativa de salvación, en la que el místico prescinde de los testigos históricos de las Escrituras y la tradición. Dios se ha revelado, señala Barth, mediante hechos históricos, viniendo desde fuera de la situación del hombre para traer la liberación. El místico, en cambio, hace caso omiso de la historia, mirando dentro de sí mismo, a su experiencia, como portadora de salvación. Lo que amenaza la objetividad de los actos salvíficos de Dios y también su trascendencia, su hallarse fuera del hombre (Colin P. Thompson, *El poeta y el místico*, 219ss).

Pero esta crítica ha ayudado a redescubrir el sentido objetivo de la mística sanjuanista, centrada en los misterios de la revelación, que son su verdadero hontanar y la culminación de su experiencia. Juan de la Cruz es considerado no sólo como místico sino como teólogo; y no simplemente como teólogo de los temas relacionados inmediatamente con la gracia, las virtudes y los dones, sino como teólogo dogmático. Su mística dice relación a la revelación cristiana como tal y a su elaboración teológica.

Otra fuente de críticas proviene de la reacción contra la concepción de la mística como un estado subjetivo del alma e incluso como un hecho de conciencia refleja, que prevalece sobre el misterio objetivo cristiano y su presencia actuante a través de la Palabra y de la celebración litúrgica. Es conocido el reproche a la mística española –principalmente de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz– por su “psicologismo”. Se subraya, por otra parte, la primacía del misterio objetivo sobre la

experiencia subjetiva. Y se dice también que la contemplación infusa como conocimiento experimental es algo secundario; que lo importante es la experiencia objetiva cristiana, que se da en el amor a Dios y al prójimo, siguiendo el camino de Cristo. La mística como “encuentro con el misterio” sustituiría a la mística de la contemplación infusa.

Son varias las observaciones que cabe hacer a estas críticas, desde la misma teología:

a) El subjetivismo que se atribuye a J. de la Cruz, si por una parte está en línea con el subjetivismo moderno, por otra lo trasciende. Es un subjetivismo a lo divino. No es la simple presencia del sujeto a sí mismo, sino la presencia al misterio de Dios. Es una subjetividad habitada por una presencia objetiva; es “la soledad sonora”. No hay que olvidar, además, que la experiencia mística sanjuanista tiene como punto de partida el conocimiento del amor de Dios, manifestado en Cristo y en la creación, como narra en sus poemas.

b) La afirmación del hecho objetivo del misterio de Dios y del encuentro personal con él en la fe, a costa de la negación del hecho subjetivo de su experiencia, priva a la teología de un elemento de penetración y de esclarecimiento del misterio divino. La fe cristiana tiene una doble dimensión: objetiva (la *fides quae*) y subjetiva (la *fides qua*). Ambas, unidas intrínsecamente, son expresión plena del misterio cristiano. Por otra parte, frente a la experiencia de Dios de forma atemática y no refleja en la vida normal del cristiano, como observa K. Rahner, está la experiencia mística explícita, refleja, que es para la primera un criterio paradigmático de esclarecimiento. Así

se evita el peligro de reducir la vida cristiana a una mera experiencia ética.

c) Si J. de la Cruz es hoy polo de atracción y punto de referencia de la fe cristiana, es por su peculiar experiencia mística de Dios, como una forma nueva de relacionarse con Dios y como forma superior de conciencia, esto es, de captar y vivir la realidad. Como observa Santiago Guerra, significa la superación de la conciencia nocional-positivista de los últimos siglos, que ha reducido la naturaleza a un objeto de conquista científico-técnica, y representa, al mismo tiempo, “el alumbramiento de un nuevo tipo de conciencia: la conciencia mística y su vivencia de la realidad visible como símbolo en el que se anuncia y presencializa ‘el otro’ o ‘lo otro’ inefable” (ib. 189).

d) Una última observación es el punto de mira de algunas críticas a la mística sanjuanista, que con frecuencia se han centrado en los “fenómenos” místicos extraordinarios, más que en en la experiencia de la comunicación de Dios. Ha sido precisamente mérito de J. de la Cruz haber desplazado el centro de interés de la mística. Dejando de lado, como algo muy accidental en la vida mística, los fenómenos o gracias extraordinarias, “dedica casi toda su obra a describir los diversos y sutiles movimientos del espíritu humano al sentir la presencia de la divinidad, que le toca, y que es lo que propiamente constituye la mística” (Crisógono de Jesús, *San Juan de la Cruz. El hombre, el doctor, el poeta*, p. 180).

Concluyendo, la teología mística de J. de la Cruz no es sólo el núcleo de su doctrina, sino también la mejor aportación al diálogo entre teología y espiritualidad, entre teólogos y místicos, para

una mejor comprensión y vivencia del misterio cristiano. → *Areopagita, experiencia, unión.*

BIBL. — EULOGIO PACHO, “Denys l’Aréopagite et Saint Jean de la Croix”, DS II, Paris 1957, 399-408; CIRO GARCÍA, *Corrientes nuevas de Teología espiritual*, Madrid 1971, p. 60-66; “San Juan de la Cruz entre la ‘escolástica’ y la nueva teología”, en AA.VV., *Dottore mistico: San Giovanni della Croce*, Roma 1992, p. 91-129; JOSÉ DAMIÁN GAITÁN, “Conocimiento de Dios y sabiduría de la fe en San Juan de la Cruz”, en AA.VV., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid 1990, p. 251-269; ISABEL DE ANDÍA, “San Juan de la Cruz y la ‘Teología mística’ de San Dionisio”, en AA.VV., *Actas del Congreso internacional sanjuanista*, III, Valladolid 1993, p. 97-125; SANTIAGO GUERRA, “San Juan de la Cruz y la teología mística del siglo XX”, *ib.*, p. 177-193; BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE, “Experiencia y Teología”, *ib.*, p. 155-176.

Ciro García

Teología sanjuanista

El término “teología” es usado por J. de la Cruz una docena de veces. La mayoría de ellas, para designar la “teología mística”, como conocimiento contemplativo y experiencial de → Dios; y un par de veces, para referirse a la “teología escolástica”, como estudio “acerca del trato interior del alma con Dios” y como conocimiento “con que se entienden las verdades divinas” (CB pról. 3). Este acercamiento –aunque sea por vía de contraposición, que afecta sobre todo al destinatario– entre teología escolástica y teología mística en el prólogo a una de sus obras mayores, donde tratará “algunos puntos” de teología escolástica para comprender mejor los temas místicos que en ella se exponen, revela los términos del planteamiento teológico de la mística: ésta aparece en estrecha relación con la teología.

La mística cristiana describe fundamentalmente la reacción del sujeto, su experiencia íntima del misterio, frente a la verdad objetiva del hecho revelado, esto es, del misterio de Dios. Una mística que prescindiera de la realidad objetiva de los misterios de la fe, quedaría reducida a mera introspección subjetiva; no es mística cristiana. Esta depende esencialmente del misterio revelado, que se manifiesta y comunica al místico por vía de experiencia. Por eso tras la experiencia está siempre, como realidad fundante, el misterio; tras la mística aparece inseparablemente unida, como marco de comprensión, la teología; tras la figura del místico emerge, como luz esclarecedora, la figura del teólogo.

No siempre experiencia y teología convergen en un mismo sujeto. El teólogo y el místico, pese a ser como dos eslabones de una misma cadena, no coinciden ordinariamente en una misma persona. Más aún, tienden a ignorarse. Esto es fruto de la ruptura entre teología y espiritualidad, que ha marcado la época moderna. Sin embargo, en J. de la Cruz convergen admirablemente estas dos realidades: mística y teología, experiencia y conocimiento de la verdad revelada. No sólo tiene experiencia del misterio, sino también conocimiento. Sus escritos, en poesía y en prosa, son el mejor exponente de esta irrompible unidad. Por eso el Doctor místico ocupa un lugar privilegiado en el diálogo entre teología y espiritualidad.

Este es el tema que se desarrolla aquí en tres etapas: partiendo de la revalorización de su figura como teólogo, que aparece tras la figura del poeta y del místico; destacando la originalidad de su teología, con sus líneas de fuerza o características principales; concretan-

do su proyección teológica, desde la perspectiva de la → fe y de la relación entre teología y espiritualidad, que aparece en su proyecto de vida espiritual.

I. Místico, poeta y teólogo

1. REDESCUBRIMIENTO DEL TEÓLOGO. Juan de la Cruz es conocido en el → mundo del pensamiento contemporáneo como *místico*, como *poeta* y como *teólogo*. Difícilmente se encuentra otra figura en la que converjan tan armónicamente estos títulos, formando una unidad. Es *místico* por su profunda experiencia del misterio de Dios. Es *poeta* por su capacidad para expresar líricamente esta experiencia. Es *teólogo* por su fuerza de penetración en el misterio de Dios actuado en el corazón del → hombre y de la historia.

Si tuviésemos que establecer una prioridad, ésta corresponde al místico. J. de la Cruz es, ante todo, un místico –el místico por antonomasia– que ha experimentado la realidad de Dios en su vida y quiere acercarla a la vida de los demás en poesía y en prosa, lírica y teológicamente. Su poesía, por tanto, y su teología están al servicio de la mística; son formas de expresión de su experiencia mística.

Tal vez por eso, el título que primero se le reconoce y por el que es proclamado Doctor de la Iglesia, es el de místico. En cambio, los títulos de poeta y teólogo no son reconocidos –al menos de forma universal– hasta nuestros días. Ha sido a partir de las últimas décadas, cuando ha comenzado a valorarse la poesía y teología de J. de la Cruz. Ciñéndonos a su teología, ésta emerge en primer lugar como formulación doctrinal de los contenidos místicos. Muy

acertadamente resume el P. Crisógono sus aportaciones más destacadas: la primera es “la trabazón indisoluble del elemento experimental con los principios racionales”. A partir de él “el misticismo se nos presenta ya como una ciencia perfectamente sistematizada, con sus principios universales, con una ilación lógica rigurosa y con proposiciones axiomáticas bien demostradas”. La segunda es “la precisión y claridad”, como algo implicado esencialmente en “esa unidad y trabazón con que existen en su obra el elemento experimental y el científico”. Otra de sus grandes aportaciones es haber desplazado el centro de interés de la mística. Dejando de lado, como algo muy accidental en la vida mística, los → fenómenos o gracias extraordinarias, “dedica casi toda su obra a describir los diversos y sutiles movimientos del espíritu humano al sentir la presencia de la divinidad, que le toca, y que es lo que propiamente constituye la mística”.

Tratando de precisar esta última aportación, señala los temas siguientes: “la doctrina del tránsito de la ascética a la mística...; la de la unión realizada por las virtudes teologales, como medio inmediato de la misma; la explicación de la causa de los diversos fenómenos corporales místicos, y la precisión de los diversos grados de unión, especialmente del último o estado de transformación” (Crisógono, *San Juan de la Cruz: El hombre, el doctor, el poeta*, p. 180ss).

En virtud de estas aportaciones decisivas a la historia de la mística, J. de la Cruz ha sido siempre reconocido como el místico cristiano por excelencia y como tal ha sido declarado Doctor de la Iglesia universal (1926). Pero hubieron de pasar algunos años para que este

reconocimiento llegase a trascender el ámbito de lo estrictamente místico-experiencial. Normalmente se le reconoce a fray Juan como guía o maestro indiscutible de la vida espiritual; o como mistagogo que, a partir de su experiencia mística, enseña el camino al que quiere hacer esa misma experiencia. En este sentido, da normas de conducta, traza senderos, orienta en los caminos de la unión. Se le reconoce, pues, su condición de director espiritual y de místico, pero no su condición de teólogo, con el consiguiente empobrecimiento de su doctrina.

El problema se plantea abiertamente, a partir de un estudio de J. Maritain, que define a J. de la Cruz como “practicien de la contemplation” (*Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation*, EtCarm 1931, 61-109). Título que vendría a restringir el magisterio sanjuanista al mundo interior, restando profundidad a sus contenidos teológicos. H. Bouillard, secundando la tesis de Maritain, trata de enmarcar el mensaje sanjuanista dentro de los estrechos límites de la “sabiduría mística” y de la dirección espiritual (*La “sagesse mystique” selon saint Jean de la Croix*, RechScRel 50,1962, 481-529; *Mystique, Métaphysique et Foi chrétienne*, ibid. 51,1963,30-82). Estudios posteriores, como los de G. Morel (*Le sens de l’existence selon S. Jean de la Croix*, 3 vols., París 1960-1961) y J. M. Le Blond (*Mystique et Théologie chez saint Jean de la Croix*, RechScRel 51, 1963, 196-239), han abordado el tema desde perspectivas más amplias y han puesto de manifiesto el valor del pensamiento sanjuanista a nivel ontológico, tanto en el campo teológico como en el de la filosofía existencial y de la

antropología. Prueba de ello son los numerosos comentaristas que se han acercado al Doctor místico desde esta perspectiva de su pensamiento, abriendo nuevos horizontes de interpretación que la tradición había descuidado en sus escritos.

J. de la Cruz es algo más que un guía hacia la contemplación. Es, ante todo y sobre todo, un testigo de lo divino y un teólogo. “Desconocer esta verdad –dice J. M. Le Blond– nos llevaría a pasar por alto el carácter propiamente místico de toda su obra, a comentarla en plan de moralistas, psicólogos, lógicos, en lugar de hacerlo como teólogos de la mística e historiadores fieles del Santo” (ib. 200).

2. SU ESTATUTO TEOLÓGICO. Paralelamente a su condición de teólogo, se ha discutido el estatuto teológico subyacente a su pensamiento, que ha servido para esclarecer su forma peculiar de hacer teología. Tres han sido las interpretaciones principales, basadas respectivamente en las categorías escolásticas (Crisógono, Garrigou Lagrange), en el soporte filosófico-antropológico (Baruzi, Morel) y en las orientaciones de la teología renovada del Vaticano II (Lucien Marie, Federico Ruiz, Eulogio Pacho). El fruto de estas interpretaciones ha sido sacar definitivamente a J. de la Cruz del aislamiento en el que se le había confinado, dentro del mundo religioso, en el ámbito de la ascética y de la mística. Se comprobó también la dificultad de encerrar al Doctor místico en un determinado sistema, sin traicionar su pensamiento. Este no puede encasillarse de lleno dentro de un sistema determinado.

El pensamiento sanjuanista es tan rico y tan hondo; su expresión, en poe-

sía y en prosa, alcanza tal grado de originalidad y belleza; su contenido toca tan profundamente las fibras más íntimas del ser humano, y lo hace con tal claridad y precisión de conceptos, que en él parecen darse cita diversas formas de hacer teología: desde el sistema patrístico al agustiniano, desde el tomista al escolástico y desde éste al de la nueva teología.

Esto no quiere decir, ni mucho menos, que nos encontremos ante un sistema ecléctico, que participa de los diversos sistemas teológicos de su época. Más bien significa que el pensamiento sanjuanista participa de la corriente viva de pensamiento que subyace a los distintos sistemas y que es patrimonio común a todos ellos. No son los sistemas los que influyen en él, sino la tradición viva, que recorre como una corriente subterránea el campo de la teología desde sus orígenes. En este sentido, afirma C. P. Tompson que “la búsqueda de fuentes exactas puede ser contraproducente... Es la tradición dinámica, antes que autores individuales, lo que debe ser valorado” (*El poeta y el místico*, 29). Si bien es verdad que J. de la Cruz se sirve del sistema escolástico-tomista, en el que se forma filosófica y teológicamente, la riqueza de su pensamiento y de su contenido doctrinal desbordan las categorías escolásticas, haciéndole más cercano a la corriente bíblico-patrística, histórico-salvífica, antropológico-personalista, místico-experiencial, que domina la nueva teología impulsada por el Concilio Vaticano II.

Según esto, el estatuto teológico que domina su pensamiento oscila entre dos formas de hacer teología: la escolástica y la llamada nueva teología.

Cabe decir también que en sus obras se advierte un paso progresivo de la primera forma teológica (*Subida y Noche*) a la segunda (*Cántico y Llama*). Entendidas estas dos formas de hacer teología, en líneas generales, como dos modos de acercarnos a la revelación —el primero más abstracto y conceptual, el segundo más bíblico-patrístico y más existencial—, se puede decir que J. de la Cruz como teólogo se halla dentro de la escolástica, por sus categorías o formas de expresarse, y muy cercano de la nueva teología, por sus contenidos doctrinales.

Esto refleja la forma propia de hacer teología que tiene el Doctor místico. Ante todo, destaca el amplio abanico de temas teológicos tratados en sus obras: → Dios, Cristo, hombre; Trinidad, Espíritu Santo, Inhabitación; creación, encarnación, predestinación; pecado y redención; gracia y virtudes teologales; divinización, unión y glorificación. No son temas marginales, sino que pertenecen al núcleo central de la historia de salvación y de la vida cristiana. J. de la Cruz los aborda, no en abstracto o de forma simplemente conceptual, sino como realidades vivas. Su teología, más que de temas, habla de realidades. “La suya —dice Colin P. Thompson—, aunque muy sutil, es una teología de la experiencia humana; no de abstracciones” (ib. 242).

Otra característica es la perspectiva dinámica e histórico-salvífica en que aparecen tratados estos temas. Va desde la vida trinitaria y el proyecto de salvación, descrito en los *Romances*, a la incorporación a Cristo hasta la glorificación plena, narrada en *Cántico y Llama*, pasando por la negación y purificación

interior (misterio pascual), que describen *Subida y Noche*.

La teología del místico doctor está lejos de ser una simple recopilación de temas teológicos de escuela, al estilo de las “sumas teológicas”. Es una teología creadora, tanto por sus contenidos como por su método expositivo. Expresamente rechaza la tarea de repetir, en forma abreviada o ampliada, lo que otros han escrito. Selecciona los temas decisivos y los desarrolla vigorosamente, con profundidad de pensamiento, con un lenguaje vivo y adherente al Evangelio. Es la preocupación fundamental que guía todos sus escritos, la óptica desde la que aborda todos los temas. Así lo declara expresamente en los prólogos (Av, pról.; S, pról. 8; N 1,8,2; CB pról.3; LIB . 1).

J. de la Cruz aborda los temas que constituyen el eje central de la vida cristiana, hace un nuevo replanteamiento y les da nuevo enfoque, rompiendo los clásicos moldes de exposición. Con razón escribe Eulogio Pacho: “No es corriente pensarlo ni escribirlo, pero debe reafirmarse con decisión que los escritos en prosa ofrecen mayor originalidad que las poesías en lo que al género literario se refiere. Pocas posibilidades existían de cauces nuevos en la abundosa producción espiritual del siglo XVI. Acaso sin proponérselo, fray Juan de la Cruz enfiló rutas no practicadas por otros. Sus escritos doctrinales se desentienden de argumentos tratados y manoseados hasta la saciedad, como los referidos a la oración y a sus métodos. Aunque menos asiduos los libros en materia de purificación y de unión mística, no eran del todo ausentes en la plaza pública. Juan de la Cruz supo enriquecer esa parcela adoptando

módulos literarios y expositivos nuevos, en la práctica únicos” (*Producción literaria de San Juan de la Cruz*, en *MteCarm* 98, 1990, 268-269).

II. Características de su teología

Acabamos de señalar los contenidos teológicos fundamentales de la obra sanjuanista y algunas de sus características. Tratamos ahora de precisar un poco más. Obviamente, no se trata de hacer una exposición completa, sino sólo de apuntar las claves teológicas, que son como el armazón o principio vertebrador de todo su sistema.

1. EN LAS FUENTES DE LA REVELACIÓN: MISTERIO TRINITARIO. Una característica esencial de los místicos es su experiencia de los misterios fontales de la vida cristiana. En J. de la Cruz –no sólo como místico, sino también como teólogo– es particularmente viva su toma de conciencia, ese “caer en la cuenta”, del amor de Dios manifestado en el misterio trinitario y en la Encarnación. Es el núcleo de la revelación y de la salvación cristiana. En torno a él giran los misterios de la predestinación, creación, encarnación, redención y el misterio mismo de la Iglesia, como medio de salvación. El Doctor místico, sin embargo, no nos da una doctrina sistemática completa de cada uno de estos misterios, ni los describe teológicamente en todos sus pormenores. Su perspectiva no es descriptiva, sino sintética y experiencial, que resulta ser más adherente a la realidad histórico-salvífica.

El misterio trinitario aparece como fundamento de la vida espiritual. Esta no puede ser otra cosa que la experiencia de Dios como Padre, que se nos da en la Encarnación del Verbo, por el don

del Espíritu Santo. Por el misterio de la Encarnación el hombre entra en el misterio de Dios-Trinidad. Dios es relación y comunicación personal con el hombre, porque es un ser personal en sí mismo, que se constituye por su relación dentro del misterio trinitario. De ahí que el misterio de la → Trinidad y el misterio de la Encarnación sean los dos misterios fundamentales de la religión cristiana. La vida religiosa, después de la venida de Cristo, nace de la revelación del misterio trinitario.

Este es el planteamiento de base de la espiritualidad sanjuanista: “La vida espiritual supone el misterio trinitario y exige la Encarnación del Verbo. Sin el misterio trinitario Dios no sería relación de amor, y sin la Encarnación no sería relación con el hombre, ni el hombre podría entrar en relación personal con él” (D. Barsotti, *La teología espiritual*, p. 203). Este es el fundamento de la mística sanjuanista. El Doctor místico desarrolla esta perspectiva particularmente en *Romances*, *Cántico* y *Llama*. Su meta es introducir al ser humano en las relaciones trinitarias.

El misterio divino constituye la dimensión *objetiva* de la historia de salvación: es el amor de Dios que sale al encuentro del → hombre en Cristo. A este movimiento descendente corresponde otro ascendente, que es el aspecto *subjetivo* de la salvación cristiana: es el amor del hombre que en → Cristo va al encuentro de Dios. Las dos perspectivas forman una profunda unidad en la obra sanjuanista: lo que *sale* del amor de Dios *vuelve* al amor de Dios tras *realizar* su historia de amor en la tierra. J. de la Cruz concibe toda la vida cristiana como un proceso tensional hacia Cristo, por la progresiva incor-

poración a su misterio hasta la plena participación del misterio trinitario.

En esta perspectiva aparecen más ampliamente desarrolladas la doctrina de la gracia, la vida teologal, la presencia sobrenatural divina, la inhabitación, la participación de Dios, la → divinización, la glorificación futura. Son las realidades centrales de la vida cristiana. En la obra sanjuanista representan los pilares en los que se apoya todo el proceso de maduración cristiana, que el Doctor místico describe como un proceso de incorporación a Cristo por el seguimiento evangélico (proceso desarrollado en *Subida*) y por la participación en el misterio pascual (proceso desarrollado en *Noche*). Describe también este proceso como unión del alma con Dios o deificación del hombre, hasta la glorificación definitiva (proceso desarrollado más expresamente en *Cántico* y *Llama*).

2. EN LAS FUENTES DE LA ESCRITURA Y DE LA EXPERIENCIA. J. de la Cruz no elabora una teoría sobre el sentido de la → Escritura, pero el uso que hace permanentemente de ella –no sólo como fuente de inspiración de su obra sino también como fuente de experiencia– nos revela su significado. Ningún místico del cristianismo cita tanto la Escritura como el místico doctor. Sobre su importancia escribe Federico Ruiz: “La S. Escritura es sin duda el único libro que con toda propiedad se puede llamar *fuentes* de la experiencia y de los escritos de Juan de la Cruz. Ejerce una fatalidad viva y constante. Riega todas las venas del místico pensador, poeta y escritor. Es un libro de canto, de meditación, de cabecera, de viaje, de contemplación, de pláticas. Impresiona a los testigos su familiaridad con la Biblia” (*Místico y maestro*, p. 47).

El valor, sin embargo, de la Biblia en los escritos sanjuanistas no radica tanto en el uso que hace de ella y en las numerosas citas, sino en el modo peculiar de utilizarla. Lo hace por vía de asimilación y de experiencia, de manera que la Escritura, lejos de ser un argumento extrínseco que prueba la verdad de su doctrina, ésta fluye intrínsecamente de aquélla como de su hontanar más hondo.

Baruzi dice a este propósito que “los textos bíblicos se insertan en su propio texto y se confunden líricamente con él” (“Saint Jean de la Croix et la Bible”, en *Histoire générale des Religions* IV, 191). Asimismo Andrés de la Encarnación escribe: “El Santo utilizaba en romance las palabras de la Escritura con tanta propiedad y naturalidad que era la admiración de los entendidos. Estos veían en él un segundo Jerónimo castellano...” (Citado por J. Baruzi, ob. cit. p. 189).

G. Morel señala que, “incorporando tan profundamente los textos escriturísticos a su propio texto, pretende destacar el carácter *universal* de la vida que propone” (*Le sens de l'existence* I, 203), fundamentándola en la experiencia de los personajes bíblicos, con los que se siente más identificado: Moisés, David, Job, el salmista, Jeremías, → Pablo, Juan... “Son personas –dice Federico Ruiz– muy caracterizadas, en vocación y actitudes ante Dios, que además han expresado sus experiencias en primera persona” (*Místico y maestro*, p. 48).

Desde esta óptica lee fray Juan la historia de la Biblia: es sobre todo la historia personal de los grandes personajes judíos, más que la historia universal del pueblo de Israel, si bien no faltan alusiones a la peregrinación por el des-

ierto y al exilio, como etapas de la historia de salvación, que tienen profunda resonancia en la experiencia descrita en los libros de *Subida* y *Noche* respectivamente.

Por otra parte, es consciente de que el Antiguo Testamento debe ser leído a la luz del Nuevo. Explícitamente lo dice en el famoso capítulo 22 del libro segundo de la *Subida*, donde propone una lectura cristocéntrica de la Escritura. Sin embargo, el aspecto patético, sombrío y trágico de la experiencia de los personajes bíblicos veterotestamentarios le lleva a insistir más en el Antiguo Testamento que en el Nuevo, a la hora de describir las terribles experiencias de purificación en los libros de *Subida* y *Noche*. Esto explica el predominio del Antiguo Testamento sobre el Nuevo en la obra sanjuanista, durante la etapa de purificación. Refleja más hondamente la trascendencia infinita de Dios. Aunque, en la descripción de la experiencia purificadora de la noche, hay también importantes referencias al tema paulino de la renovación en Cristo por la participación en su misterio pascual.

Paralelamente a la Escritura, J. de la Cruz se remite al criterio de la → Iglesia. Su intención es no apartarse un ápice de la enseñanza de la “santa madre Iglesia católica” (S pról. 2; CB, pról. 4; LIB pról. 4); es algo más que una simple declaración formal de fidelidad a la ortodoxia; es una experiencia de vida, unida a su propia experiencia mística. Para el místico –lo mismo que para el cristiano–, el misterio de Dios se revela en la Escritura y en la Iglesia. Es el medio decisivo por el que Dios se manifiesta en el tiempo.

Desde este punto de vista no cabe contraponer, como hace K. Barth, la

objetividad de la revelación histórica, que llega a través de la Escritura y la tradición de la Iglesia, a la subjetividad del conocimiento místico. El misticismo no es esencialmente ajeno a la revelación histórica objetiva sobre la que se basa el cristianismo. J. de la Cruz no cae en la trampa de una religión enteramente subjetiva. Sabe que el individuo no puede salvarse volviéndose dentro de sí mismo, sino desde fuera de sí, por el don de Dios (S 2,22,7.14).

Así, pues, el Doctor místico establece una estrecha relación entre la experiencia mística, la Iglesia y la Escritura. Por una parte, es la experiencia la que le abre al misterio de la Iglesia y de la Escritura. Por otra, son la Iglesia y la Escritura las que alimentan su experiencia.

3. EXPERIENCIA DE GRACIA Y DE SALVACIÓN. Basada en las fuentes de la revelación y de la Escritura, aparece la experiencia de gracia y de salvación de J. de la Cruz. Su obra, tanto en poesía como en prosa, es una narración de esa experiencia, que él expresa literariamente bajo formas cargadas de lirismo, de imágenes, de simbolismo. Es su forma de hacer teología, en poesía y en prosa, en unidad irrompible. La mejor expresión de su experiencia mística la encuentra en la poesía. Fray Juan no es sólo místico, ni solo poeta; es poeta místico o místico poeta. En él se da conjuntamente la vivencia del poeta y del místico. La poesía –con sus imágenes, símbolos y comparaciones– es la forma más apropiada que encuentra para expresar su experiencia mística. Esta carga expresiva de la poesía es trasladada posteriormente al comentario en prosa de sus obras mayores, particularmente a *Cántico* y *Llama*.

Lo que el místico poeta quiere transmitir, bajo estas formas expresivas, es la experiencia de su encuentro personal con Dios, en el que se realiza la salvación, hasta la unión plena. Sus escritos no hacen sino narrar esa historia personal de salvación, como un valor paradigmático para los demás. Esta es una de las claves de su exposición teológica, que hace de ella una teología narrativa, cuyos planteamientos son más contemplativos y menos abstractos, más narrativos y menos generalizadores. Aparece en conformidad con la historia de salvación que también es narrativa y concreta, más inclinada a la experiencia que a la pura definición. Tal vez, radique aquí una de las razones más hondas de la atracción que el hombre moderno siente por su doctrina. La cultura actual conecta más fácilmente con una fe experiencial y narrativa, en la que la fuerza se pone menos en los argumentos que en una fe narrada como experiencia propia.

Esta característica pertenece de lleno al dinamismo de la salvación. Efectivamente, la historia de salvación no es otra cosa –a partir de la revelación de Dios y la manifestación del misterio de su voluntad (DV 2)– sino la comunicación de la experiencia religiosa de un pueblo privilegiado, el pueblo de Israel, que se ha sentido poseído y transformado por la presencia de Yavhé en su historia. Para el pueblo de Israel conocer a Yavhé es experimentarlo. Lo conoce a través de la experiencia concreta de su acción salvífica. La experiencia aparece, pues, desde el punto de vista de la revelación veterotestamentaria, como dato fundamental.

Igualmente ocurre en el Nuevo Testamento con los discípulos de Jesús,

para poder ser sus testigos. Se requiere la experiencia de cercanía del Maestro, haber compartido su vida. Esta es decisiva a la hora de elegir al apóstol Tomás (Hech 1,21ss). En este mismo sentido, apelando a la experiencia, escribe san Juan a la primitiva comunidad cristiana que les anuncia lo que él ha visto y oído, lo que ha contemplado y experimentado “acerca de la Palabra de vida”, para que también ellos participen de esta vida (1 Jn 1,1-3).

Lo mismo cabe decir de J. de la Cruz. Transformado por una → experiencia de gracia y de amor salvífico divino, canta en los *Romances* la historia amorosa de salvación, que el Padre lleva a cabo en el tiempo por medio de su Hijo. Esta experiencia es el punto de arranque de sus poemas. Guiado por la presencia amorosa de Dios en su vida, “con ansias en amores inflamada”, sale en medio de la noche al encuentro con el Amado (*Noche oscura*); herido de amor por él, sale en su búsqueda “clamando”, preguntando a las criaturas e interpelando al mismo Amado para que manifieste su presencia y pueda gozar de él en íntima unión (*Cántico*); encendido, en fin, por el fuego de amor que arde en su corazón, le pide que rompa “la tela de este dulce encuentro” (*Llama*).

Este es también el punto de arranque del comentario a los poemas. Así aparece claramente en el comentario al *Cántico espiritual*. La experiencia inicial del amor personal de Dios, actuado en la creación y redención del hombre, es lo que determina la firme decisión personal de salir a su encuentro (CB 1,1). Tomar conciencia de ello, “caer en la cuenta”, es determinante para una respuesta total de amor por parte del hombre. Y es que no se puede amar a Dios sin sentirse

amado por él, sin tener conciencia de ello. El amor de Dios, su donación personal, fundamenta el amor y entrega del hombre.

Está el hecho, por otra parte, de que frente a la revelación no cabe –como dice Urs von Balthasar– “una ‘objetividad’ científica neutral y desinteresada”. La revelación histórica es más “un acontecimiento que hay que percibir y escuchar en cada momento concreto” que simple materia de reflexión teológica (*Ensayos teológicos* I, 264).

Tal es precisamente la postura de J. de la Cruz frente a la revelación: una postura de escucha, de asimilación vivencial, de toma de conciencia del amor manifestado en el acontecimiento salvífico. De ahí su planteamiento exquisitamente teológico y de clara inspiración bíblica, que le lleva a fundamentar toda su obra en el misterio trinitario, fuente y origen del designio salvífico divino (Po 9), y en el misterio de → Cristo, revelador de este designio, por el que el → hombre tiene acceso al Padre (S 2,22).

4. PERSPECTIVA CRISTOLÓGICA Y ANTROPOLÓGICA. La experiencia sanjuanista de gracia y de salvación va unida a la experiencia del misterio de Cristo y, a su luz, la del hombre. Ambas están entroncadas al misterio de deificación del hombre, que es el proceso descrito por J. de la Cruz en todas sus obras. La deificación se da siempre en Cristo y por Cristo.

Esta doble perspectiva, cristológica y antropológica, es precisamente una de las características esenciales de la nueva teología, promovida por el Concilio Vaticano II. ¿Cuál es concretamente la visión cristológica y antropológica que nos da el Doctor místico?

a) *Su visión cristológica* pone el acento en la divinidad de Cristo, al estilo de → san Pablo, de san Juan y de los Padres Griegos. Es una cristología “más de signo *mistérico* que histórico; más de tipo *paulino* y *joánico* que sinóptico...; más *catabática* que *anabática*” (F. García Muñoz, *Cristología de San Juan de la Cruz*, Madrid 1982, p. 14). El Doctor místico nos presenta el misterio de Cristo dentro del misterio trinitario, como misterio de amor del Padre, que, queriendo comunicar su vida, decide crear y deificar al hombre, haciéndole partícipe de la misma vida del Hijo.

En esta perspectiva aparece el proyecto de la Encarnación del Verbo. J. de la Cruz contempla este misterio, dentro de la perspectiva patrística, no como el anonadamiento de Cristo sino como el principio y fundamento de la dignificación humana y de la deificación del hombre. Como dice F. García Muñoz: “Jesucristo es el *Verbo* encarnado, el Dios hecho hombre, el Hijo del eterno Padre que moraba en el seno de la Trinidad Santa desde la eternidad y en quien han sido creadas todas las cosas. Pero Jesucristo es también para S. Juan de la Cruz, el Dios *Encarnado* para que el hombre pueda vivir en plenitud la realidad de su filiación divina, y al que podemos contemplar con el santo como a ‘este gran Dios nuestro *humillado* y *crucificado*’, que ha devenido *esposo del alma*” (ib. 13). Esta es precisamente la perspectiva del Concilio Vaticano II (GS 10, 22).

b) *La visión antropológica* que nos da fray Juan es la del hombre deificado por la incorporación al misterio de Cristo y la participación del misterio trinitario. Es la visión propia de la patrística, que no concibe al hombre sino en

orden a la comunión con Dios por la divinización. Este es su verdadero destino, el único existente en la actual economía salvífica, en el que el hombre encuentra no sólo la “razón más alta de su dignidad humana” (GS 19), sino la raíz más profunda de su verdadera identidad.

El místico doctor pone especial empeño en esta finalización trascendente y teologal del hombre, con expresiones e imágenes cargadas de profundo realismo, que son como una resonancia de la teología patrística sobre la divinización y el fin último del hombre. Sintetiza admirablemente su pensamiento en el comentario a las últimas estrofas de *Cántico*: “Al fin, para este fin de amor fuimos creados” (CB 29,3). Esto es lo que el alma “siempre natural y sobrenaturalmente apetece” (CB 38,3); “aquello para lo que Dios la predestinó” (CB 38,6). Dios mismo crea en el hombre la disposición para alcanzar la comunión plena con él, al crearlo a su imagen: “Y para que pudiese venir a esto ‘la crió a su imagen y semejanza’” (CB 39,4).

Esta finalización no se da sino en Cristo y por Cristo. De ahí la tensión profunda que le lleva a ahondar en sus misterios. Es como un entrar en las “subidas cavernas de la piedra” (Cristo), que son “profundas y de muchos senos” (sus misterios), en las que el hombre tiene que penetrar, pues “hay mucho que ahondar en Cristo” (CB 37,3-4).

La tensión dinámica hacia Dios, por medio de Cristo, la desarrolla en *Llama* a través del símil de la piedra, que tiene siempre al centro de la tierra. Así explica la tendencia del hombre a Dios como su “más último y profundo centro”

(LIB 1,11-12). Es un texto de gran riqueza y precisión teológica, que pone de manifiesto no sólo la ordenación intrínseca del hombre a Dios, como fin último, que lo determina desde lo más profundo de su ser, sino también el dinamismo progresivo de esta llamada a la comunión, hasta alcanzar su plenitud en la gloria.

La raíz de este dinamismo, que se actúa por el misterio de Cristo, se encuentra en la “capacidad de infinito” del espíritu humano, cuyas “profundas cavernas del sentido” (las potencias del alma) “no se llenan con menos que infinito” (LIB 3,18.22). Toda su doctrina y el proceso de maduración espiritual hacia la unión con Dios descansa en este hecho de la tendencia dinámica por la ordenación positiva del hombre, en Cristo, al fin sobrenatural.

III. Proyección teológica

1. DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FE. A tenor de lo dicho anteriormente, J. de la Cruz se proyecta en el umbral del siglo XXI como teólogo, con una palabra propia sobre la realidad de Dios (teología) y la realidad del hombre (→ antropología), en una relación personal que esclarece ambos misterios (teología espiritual). La suya es una teología que integra en una misma síntesis la revelación objetiva (“fides quae”) y la adhesión personal a la revelación (“fides qua”), como experiencia de salvación en su grado más elevado (→ teología mística).

Es cierto que él no es un teólogo “dogmático”, en el sentido que actualmente se da a esta palabra. Pero es un teólogo “místico”, profundamente enraizado en el dogma y con una fuerte experiencia, admirablemente descrita.

Por eso su teología es una mayor comprensión del dogma y uno de los caminos señalados por el Concilio Vaticano II para el crecimiento en la Iglesia de la Tradición apostólica con la ayuda del → Espíritu Santo. Este se da, efectivamente, cuando los fieles “comprenden internamente los misterios que viven” (DV 8).

La teología del Doctor místico abarca en una misma mirada la realidad objetiva de la fe (“fides quae”) y la actitud personal que el creyente adopta frente a ella (“fides qua”). Esta perspectiva unitaria responde a la concepción bíblica de la fe, en que ambas dimensiones aparecen indisolublemente unidas. La fe no es la simple proclamación objetiva de una verdad, sino la adhesión personal a ella que compromete toda la existencia. En este sentido, afirma Juan Pablo II en su encíclica “Veritatis Splendor”: “Urge recuperar y presentar una vez más el verdadero rostro de la fe cristiana, que no es simplemente un conjunto de proposiciones que se han de acoger y ratificar con la mente, sino un conocimiento de Cristo vivido personalmente, una memoria viva de sus mandamientos, una verdad que se ha de hacer vida... La fe es una decisión que afecta a toda la existencia; es encuentro, diálogo, comunión de amor y de vida del creyente con Jesucristo, camino, verdad y vida. Implica un acto de confianza y abandono en Cristo, y nos ayuda a vivir como él vivió, o sea, en el mayor amor a Dios y a los hermanos” (VS 88).

A recorrer este camino de fe se orienta el proyecto teológico-espiritual de J. de la Cruz. Su teología es una “teología espiritual”, en el sentido que hoy se da a esta expresión: es una teología

entreverada de espiritualidad y una espiritualidad entroncada en la teología. Esta es la condición propia de la teología del Doctor místico: profundamente enraizada en el dogma cristiano, es fuente de vida y de experiencia cristiana. Por eso su aportación al problema de las relaciones entre teología y espiritualidad, que actualmente se plantean en el ámbito del pensamiento cristiano, puede ser una de las más clarificadoras, por su condición de teólogo y de místico.

El Congreso Internacional Teresiano-Sanjuanista, celebrado en Avila en 1996, puso de manifiesto la urgencia de un diálogo entre teología y espiritualidad, entre místicos y teólogos. Pero lo que tal vez no se ha subrayado suficientemente es la misma dimensión teológica de nuestros místicos y, más concretamente, de J. de la Cruz. Hemos aludido al comienzo de nuestra exposición a su redescubrimiento como teólogo. Hoy, después de los estudios hechos por los grandes sanjuanistas, Federico Ruiz y Eulogio Pacho, nadie pone en duda su condición de teólogo, aunque sorprende la afirmación de O. González de Cardedal, echando en falta una lectura del Santo que lo rescate de “una vulgar y desesperanzadora utilización ascética” (*La entraña del cristianismo*, p. 173).

Sin embargo, el mismo teólogo destaca el papel que J. de la Cruz está llamado a desempeñar en el pensamiento religioso contemporáneo, en la medida en que ayuda a superar la concepción moralizante y funcional del Dios de la modernidad, que considera primordialmente a Dios no en sí mismo sino desde el hombre y en relación con el hombre: “Su obra debe ser comprendida como la respuesta providencial con la cual podemos desenmascarar el intento

moderno de comprender a Dios sólo desde el hombre y para el hombre; como la propuesta de lo que Dios es en sí mismo en la experiencia del amor que él otorga gratuitamente al hombre, por el que le hace salir de sí, ir más allá de sus posibilidades, transgredir sus límites de hombre mortal y pecador, sabiendo así quién es Dios, cuál su fontalidad originaria y cuál la destinación trinitaria del hombre” (ib. 171).

La obra de J. de la Cruz ayuda también a purificar la idea de Dios, que ha imperado en los ateísmos modernos. Estos han rechazado la realidad de Dios, porque “aparecía sencillamente como un instrumento creado por el hombre para resolver los problemas de su propia vida: la salvación, el conocimiento de la verdad, la realización de la moralidad”. Pero –observa O. González de Cardedal– “Dios nunca estuvo ahí para resolver los problemas concretos del hombre sino para hacerle ser, constituirle en libertad, invitarle a amar y convertirse en responsable del mundo. Dios explicará esos órdenes particulares mundanos, sólo después de que ha sido reconocido en su gratuidad divina” (ib. 176). Este es el lugar teológico de Dios, que ayuda a descubrir en sus obras el Doctor místico, a través de los procesos de noche y subida. Aquí se encuentra realizada “la purificación de la idolatría y la superación de los ateísmos funcionales” modernos. Pero pasó desapercibida para “la conciencia emergente de Europa”, en la que el pensamiento del máximo exponente de la mística cristiana no logró afirmarse. Si se hubiese afirmado, “se habría anticipado en raíz la superación de los ateísmos filosóficos nacientes y no se hubiera llegado a la negación de Dios, tal como fue llevada a

cabo en el siglo XIX” (ib. 175-176). Esta apreciación, al margen de su verificación histórica, viene a ratificar la función teológica que se le atribuye a J. de la Cruz en el pensamiento religioso contemporáneo.

2. DESDE LA PERSPECTIVA TEOLÓGICO-ESPIRITUAL. Dentro de la misma línea señalada en el apartado anterior, hay que destacar la valoración teológico-espiritual que Urs von Balthasar hace del místico doctor, como paradigma de la unidad entre dogmática y espiritualidad, entre teología y santidad. Hasta la alta Edad Media, los grandes santos fueron también grandes dogmáticos, “porque representaron en su vida la plenitud de la doctrina y en su doctrina la plenitud de la vida de la Iglesia” (*Ensayos teológicos I*, 235). Esta unidad se rompió con la Escolástica. Sin embargo, ha permanecido en la historia de la teología católica como un postulado irrenunciable. El influjo del → Areopagita sobre la Edad Media e incluso sobre la Edad Moderna ha sido uno de los más determinantes en este sentido. Su teología “está construida, desde el comienzo hasta el final, sobre el *a priori* (que para nosotros casi se ha vuelto inconcebible) de una identidad de ministerio y santidad” (ib. 238). Edith Stein, en su estudio sobre el Areopagita, hace la misma constatación, ratificando la forma unitaria de hacer teología –teología mística–, como síntesis de plenitud de vida y de doctrina. El camino que conduce a esa plenitud es, según el Pseudo Dionisio, el de los grados de purificación, iluminación y concentración interiores, que culmina en la contemplación, la cual representa la iniciación suprema en los misterios de Dios.

Este es el punto de encuentro de la revelación y de la teología: “No consiste en modo alguno en transmitir al hombre conocimientos abstrusos y ocultos, sino de unirle más estrechamente con Dios, en vincular más estrechamente con Dios su existencia entera, también su existencia espiritual, intelectual” (ib. 254). En este sentido Urs von Balthasar reconoce el valor teológico de la obra sanjuanista. Dedicó a ella un capítulo de su trilogía “Gloria”, “Teodramática” y “Teología”. Pero tal vez no ha llegado a captar la riqueza de su pensamiento, que en su dinamismo intrínseco responde al proyecto teológico propugnado por él.

El punto de partida es la revelación del misterio de Dios, en toda su hermosura, cantada por J. de la Cruz en sus poemas (el *pulchrum*). La comunicación de este misterio interpela la libertad humana e inicia el camino de búsqueda a través de los procesos de subida y de noche (el *bonum*). El misterio revelado, percibido como *belleza* y como *bien* para la libertad humana, constituye la suprema *verdad* de Dios y del hombre (el *verum*). Esta alcanza su culmen en la teología mística, que es la iniciación suprema en los misterios de Dios.

De acuerdo con esta dinámica interna del pensamiento sanjuanista, los estudios más recientes se han preocupado de señalar los elementos esenciales del dinamismo interior de la vida cristiana, según el proyecto espiritual de J. de la Cruz. Este es descrito como → camino-subida-búsqueda, por la purificación-renovación interior, hacia el encuentro-comunión plena con Dios. Este es el itinerario espiritual trazado por J. de la Cruz en todos sus escritos.

Todos coinciden en señalar como primera etapa del itinerario espiritual sanjuanista la revelación del misterio de Dios manifestado en Cristo, que se narra en los *Romances*; es el punto de partida del ascenso místico descrito en las obras mayores. Este hecho –que es la revelación fundante de toda vida cristiana– determina la naturaleza del itinerario del alma hacia la unión, esto es, su sentido primordialmente místico-teologal.

También coinciden sustancialmente los autores en destacar como elementos esenciales del proceso los siguientes: la experiencia inicial del amor de Dios, la búsqueda decidida de Dios en el seguimiento de Cristo y la negación de sí mismo, la vida teologal, la purificación de las noches, la transformación y la unión. Se ha subrayado asimismo la perspectiva bíblica como una de las claves de interpretación del proceso espiritual, descrito por J. de la Cruz, hasta el punto de que los principales ejes de su desarrollo coinciden con los grandes temas bíblicos de la revelación y con los grandes misterios de la fe cristiana.

Estos temas son los siguientes: 1) La revelación del misterio de Dios (misterio trinitario) por la encarnación de su Hijo, narrada en *Romances* y *Poesías*. 2) El → seguimiento de Cristo, supremo revelador del Padre, cumpliendo su voluntad, cargando con la → Cruz, en total abnegación de sí mismo, en pura → fe-esperanza-amor. Es el camino evangélico de la perfección que J. de la Cruz describe en *Subida*. 3) Participación en el misterio pascual de Jesucristo por la → purificación de la noche oscura, descrita en *Noche*. 4) Amor a Cristo y configuración con El por el → desposorio y matrimonio espiritual,

narrada en *Cántico*. 5) Plenitud de la salvación por la → participación en el misterio trinitario, que el místico doctor describe en las últimas estrofas del *Cántico espiritual* y en *Llama*.

Hay una convergencia fundamental entre las orientaciones de la espiritualidad sanjuanista y las de la teología contemporánea. Así lo corrobora el estudio de Santiago Guerra sobre “Teología y santidad: Nuevas perspectivas de la teología y misión teológica del Carmelo Teresiano-Sanjuanista” (*La recepción de los místicos*, Avila-Salamanca 1997, 645-666). Partiendo de las corrientes teológicas actuales más relevantes, señala dos características fundamentales, como punto de encuentro con la mística sanjuanista: “la experiencia, nueva categoría teológica” y “la teología en camino hacia un estadio místico”. Desde estos presupuestos aborda la “misión teológica” de la espiritualidad teresiano-sanjuanista, apuntando las siguientes orientaciones: “relectura del propio legado místico”, “una teología sapiencial”, “una teología del Dios revelado-escondido”, “una teología de la ausencia de Dios”, “una teología más mística de la Iglesia”.

Después de esta visión global del pensamiento de J. de la Cruz como *poeta*, *místico* y *teólogo*, en el que confluyen unitariamente la experiencia de los misterios centrales de la fe cristiana y la capacidad expresiva en poesía y en prosa, aparece la figura del Doctor místico como una de las más representativas en el diálogo entre teología y espiritualidad, entre místicos y teólogos. En los puntos centrales del dogma J. de la Cruz ha llegado más allá de cualquier sistema teológico.

BIBL. — GEORGES MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, Paris 1960, p. 190-205; EULOGIO PACHO, "San Giovanni della Croce místico e teólogo", en AA.VV., *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma 1982, p. 297-330; EVANGELISTA VILANOVA, *Historia de la Teología cristiana*, II, Barcelona 1989, p. 670-682; DIVO BARSOTTI, *La teologia spirituale di San Giovanni della Croce*, Milano 1990; CIRO GARCÍA, "San Juan de la Cruz entre la escolástica y la nueva teología", en AA.VV., *Dottore mistico: San Giovanni della Croce*, Roma 1992, p. 91-129; JOSÉ DAMIÁN GAITÁN, "El tratamiento doctrinal de San Juan de la Cruz en la primera mitad del siglo XX", en *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca 1997, p. 429-458; SECUNDINO CASTRO, "Nueva palabra teológica de San Juan de la Cruz", *ib.*, p. 459-476.

Ciro García

Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein), S. y J. de la Cruz

Guión biográfico

Edith Stein nace el 12 de octubre de 1991 en Breslau (Alemania), en el seno de una familia judía. Desde muy pequeña se despierta en ella el sentido crítico de la vida y en plena adolescencia abandona voluntariamente la fe materna. La entrada en la Universidad en 1911 y su opción por la filosofía dejan entrever sus ansias por encontrar una respuesta a la realidad del hombre. El sendero por donde caminar lo encuentra en la escuela fenomenológica de Husserl a quien seguirá primero como maestro, luego como director de tesis y bajo el cual se convierte en la primera mujer asistente de una cátedra de filosofía.

Su talante de buscadora de la verdad y su preocupación y solidaridad con el hombre quedan plasmados en su voluntariado como enfermera de la cruz roja y en su lucha por los derechos de la mujer. Mientras tanto, en medio de esas

actividades intelectuales humanitarias y políticas, se da en ella una evolución interior hacia el mundo de la fe.

A partir de su decisión de abrazar el catolicismo (1922), tras la lectura de la autobiografía de → S. Teresa de Jesús, su vida pasará por varios estadios. Primero como profesora en Espira. Luego como conferenciante, escritora y traductora. En 1931 es llamada como profesora de pedagogía y antropología teológica a Münster.

Su intensa actividad se verá truncada con el triunfo de Hitler en 1933. Por su condición judía no puede seguir ejerciendo actividades públicas. Retoma sus deseos vocacionales e ingresa en octubre de 1933 en el Carmelo de Colonia, donde vivirá en radicalidad teológica y existencial su vocación al misterio de la cruz. Ve su oración como apostolado, como medio de unión con el Cristo Redentor.

El recrudescimiento del antisemitismo aconseja que salga de Alemania. Así la nochevieja de 1938 se traslada al Carmelo de Echt en Holanda. Aquí será apresada por la Gestapo el 2 de agosto de 1942, como venganza por el comunicado de los obispos católicos contra la deportación de los judíos. El 9 de agosto llega al campo de concentración de Auschwitz junto con su hermana Rosa. Este mismo día será colocada en la fila de la muerte y llevada a la Cámara de gas. Fue canonizada por S. S. Juan Pablo II el 11 de octubre de 1998.

Encuentro con Juan de la Cruz

Resulta difícil establecer cuándo Edith entra en contacto con la doctrina y figura de Juan de la Cruz. Seguramente antes de lo que podemos llegar a preci-

sar a través de datos bien documentados. Y ello, porque su deseo de ser carmelita desde que encontró a Teresa, fácilmente la llevó a seguir bebiendo y alimentando su vocación en las fuentes doctrinales del Carmelo teresiano.

Las primeras resonancias escritas de la doctrina sanjuanista las encontramos en dos conferencias pronunciadas en 1930. Allí se hace eco de dos símbolos empleados por Juan de la Cruz: “noche” y “llama”, que nos hacen suponer un conocimiento, cuanto menos general, de la doctrina sanjuanista: “hágase tu voluntad, también y sobre todo en la noche más oscura”, y “cuando este fuego celestial, el amor divino, ha quemado todas las impurezas, arde en el alma como llama silenciosa, que no sólo calienta también ilumina; entonces todo es luz, pureza y claridad.” (cf. *La Mujer*, Burgos 1998).

Retrocediendo en el tiempo podemos situar el acercamiento de Edith a J. de la Cruz al menos al año 1927. La noticia nos la ofrece ella misma en una carta dirigida al filósofo Roman Ingarden, donde hablando de los dos santos reformadores del Carmelo, afirma, que según su opinión, son los santos más impresionantes como maestros en el camino de fe hacia Dios (cf. Carta del 20-11-1927 en *Cartas a Roman Ingarden*, Madrid 1998). Una afirmación tan categórica nos hace pensar que poseía un conocimiento de la doctrina de ambos para estas fechas. Otros datos, que nos aseguren un acercamiento al Santo anterior a esta fecha, no los poseemos.

Escritos sobre el Santo

Edith Stein expone su conocimiento sobre el Santo en dos escritos de su

etapa carmelitana (1933-1941). El primero de ellos es una breve meditación, de apenas 3 folios mecanografiados, titulada: *Amor a la Cruz: En ocasión de la fiesta de San Juan de la Cruz*. Este título, con el que normalmente aparece publicado, no coincide con el dado por Edith Stein: *La expiación mística. En ocasión de la fiesta de San Juan de la Cruz, 24 de noviembre*, posiblemente de 1934. Creemos que este segundo título dado por ella corresponde más exactamente al contenido: se trata de una reflexión sobre el sentido redentor y apostólico que para el auténtico seguidor de Cristo tiene la cruz, comprendida en clave de cruz histórica (publicado en *Obras Selectas*, Burgos 1997).

La *Ciencia de la Cruz* (= CC, ed. Burgos 1989) constituye el último trabajo escrito de Edith Stein. Es el fruto de su madurez intelectual y espiritual. Una aportación importante en el sector de estudios sobre San Juan de la Cruz, cuanto menos en los años en que lo escribió y en el ámbito de los países germánicos. La razón inmediata de este trabajo quiere ser una contribución al tan cercano IVº Centenario del nacimiento de Juan de la Cruz (1542-1942).

El tiempo que tuvo a su disposición para realizar esta obra fue relativamente corto. Recibió el encargo de escribir a finales de 1940, y la celebración del Centenario era en 1942. El período de preparación y recogida del material fue desde finales de 1940 hasta Octubre del 1941. Empezó a escribir, muy probablemente, a partir de Noviembre de 1941, nueve meses antes de que la Gestapo la sacase del convento.

Edith Stein ha dejado bien claro su objetivo en el prólogo: “Es nuestro intento en las presentes páginas tratar

de comprender a San Juan de la Cruz en la unidad de su ser tal como se manifiesta en su vida y en sus escritos y esto desde un punto de vista que permita captarla plenamente. No pretendemos ofrecer una biografía del Santo ni dar tampoco una exposición completa de sus enseñanzas ..." (CC 1). Esta "unidad de su ser" la va a descubrir en el signo redentor de la Cruz. La cruz como ciencia que es vida (CC 4). La → cruz como "íntima forma" (CC 5). La cruz como vía de mística transformación en Cristo, como participación del misterio de su muerte y resurrección.

El punto central, la clave que usa Edith para interpretar a J. de la Cruz, nos la ofrece en la siguiente afirmación: "Nuestra meta es la → unión con Dios, nuestro camino, Cristo crucificado. El único medio apropiado para ello es la fe" (CC 80). Con estas palabras nos aclara aún más el desarrollo de su estudio en consonancia con la doctrina sanjuanista. Es la indicación de los temas que Edith subraya y a los que da mayor importancia ("no una exposición completa de sus enseñanzas"). Es este un punto donde Edith ha sabido dar luz a los escritos de J. de la Cruz, leyéndolos desde su unidad "cristocéntrica".

Aún dentro de la unidad que constituye la base de la interpretación steiniana de J. de la Cruz, hace el análisis de las obras mayores del Santo individualmente. Pero siempre dentro de una unidad progresiva, en el sentido de que cada obra constituye una etapa del → camino espiritual y, al mismo tiempo, todo el proceso. Es lo que las distingue y las une a la vez. Con el análisis individual que hace de cada obra pretende poner de relieve el sentido que cada una tiene dentro del conjunto unitario, y

resaltar el aspecto o aspectos graduales que cada obra subraya en este proceso ascensional hacia la unión. Camino que identifica con el misterio pascual.

Todo este análisis lo realiza bajo el signo de la Cruz, que constituye la línea melódica que armoniza todo el sistema sanjuanista: "No hay más camino para llegar a la unión que el de la Cruz y el de las noches, la muerte del hombre viejo" (CC 271).

BIBL. — C. FELDMANN, *Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita*, Ed. Herder, Barcelona 1988; T. R. POSSELT, *Edith Stein. Una gran mujer de nuestro siglo*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1998; F. ANTOLÍN, "Presencia de San Juan de la Cruz en Teresa de Lisieux, Isabel de la Trinidad y Edith Stein", en *Confer* 31 (1992) 149-171; E. GARCÍA ROJO, "Una discípula de Juan de la Cruz: Edith Stein", en *Teresa de Jesús*, diciembre (1990) 27-29; Id., "Juan de la Cruz y Edith Stein. Caminos convergentes", en *Revista de Espiritualidad* 50 (1991) 419-442; F. J. SANCHO FERMÍN, "Acercamiento de Edith Stein a San Juan de la Cruz", en *Teresianum* 44 (1993) 169-198; Id., "Dentro del sanjuanismo moderno: la 'Ciencia de la Cruz' de Edith Stein", en *Teresianum* 44 (1993) 323-352; Id. *Edith Stein (1891-1942) modelo y maestra de espiritualidad (en la escuela del Carmelo Teresiano)*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1997; S. PAYNE, *Edith Stein and Saint John of the Cross*, en *Teresianum* 50 (1999) 239-256.

Francisco Javier Sancho Fermín

Teresa de Jesús, S. y J. de la Cruz

Dos castellanos universales, dos maestros clásicos del espíritu: ambos doctores de la Iglesia Católica y figuras de renombre universal. Nacieron y vivieron en el mismo momento histórico y en idéntico escenario geográfico: Avila 1515 - Alba de Tormes 1582, Teresa; Fontiveros 1542 - Ubeda 1591, Juan. Con su testimonio, de palabra y por

escrito, enseñaron los caminos que conducen a la santidad a través de la experiencia de Dios. El presente careo recuerda los trazos salientes y las líneas fundamentales que vinculan a estas dos grandes figuras de la mística universal.

I. Trato personal directo

Compartieron peregrinación terrena durante cuarenta años, casi la mitad en la Orden del Carmen; diecisiete de ellos trabajando juntos para renovarla desde dentro con otro estilo y nuevo carisma. Son los artífices del Carmelo Teresiano: ella, como fundadora; él, como colaborador fiel y primera piedra en la rama masculina. La estrecha colaboración en esta obra fue causa determinante de numerosos encuentros y de convivencias decisivas para la vida espiritual de ambos y de sus hijos.

1. CONTACTOS Y CONVIVENCIAS. Se conocieron por primera vez en → Medina del Campo, durante el mes de agosto de 1567. Contaba Teresa 52 años; Juan, 25. El encuentro se produjo en el locutorio de las Descalzas. La madre Teresa había escuchado grandes elogios del recién ordenado sacerdote. No le parecieron exagerados cuando se encontró con él. “La contentó mucho” aquel fraile menudo, que abrigaba propósitos de retirarse a la Cartuja (*Fundaciones* 13,3). Logró convencerle de que podría realizar sus deseos de retiro y austeridad apuntándose al proyecto que ella traía entre manos para renovar el Carmelo masculino. La empatía de aquel primer encuentro fue decisiva: quedaron impactados recíprocamente. Comenzó en aquel momento una colaboración que no se interrumpiría hasta la muerte de la madre Teresa.

Encuentro providencial de alcance profético.

Un año después, a primeros de agosto de 1568, se repetía puntualmente la cita; esta vez en → Valladolid, con ocasión también de la fundación de las Descalzas. No fue encuentro fugaz, como el primero; se prolongó durante varias jornadas. J. de la Cruz pudo informarse “de nuestra manera de proceder”, dirá más tarde la Santa (Ct a F. de Salcedo, septiembre 1568). Poco tiempo después partía él para → Duruelo, a poner en práctica lo que había acordado con la madre Fundadora. A finales de septiembre o primeros de octubre se encontraba en → Avila ultimando los preparativos para la primera fundación masculina. Medio año más tarde, de paso por Duruelo, podía comprobar la Santa cómo fray Juan y sus compañeros habían asimilado perfectamente sus planes y directrices (F 14,1-12).

No volvieron a encontrarse hasta primeros de 1571. Fue en → Alba de Tormes, en circunstancias similares a las de Medina del Campo en 1567. Juan acompañó a la madre Fundadora y a las primeras religiosas mientras acomodaban las casas en que había de instalarse la comunidad (F cap. 20). El contacto se prolongó bastantes días con mutuo enriquecimiento espiritual.

En la primavera de 1572 se abre el período más largo de convivencia entre ambos Santos en un mismo lugar. Por expreso deseo de la madre Teresa, J. de la Cruz se traslada desde → Alcalá de Henares a Avila para hacerse cargo de la dirección espiritual del monasterio de la Encarnación, del que ella es superiora. La prolongada convivencia en Avila permitió una confrontación mutua de experiencias espirituales sin preceden-

tes, y dio lugar a diversas actuaciones de fray Juan, incluso después de concluido el priorato de la Fundadora en dicho monasterio.

El siguiente encuentro se produjo en → Segovia, a primeros de 1574 (F cap. 21), de nuevo con motivo de la fundación de Descalzas. Se repitió el caso de Alba de Tormes. La Fundadora quiso que fray Juan iniciase espiritualmente a la nueva comunidad en sus primeros pasos. Ambos compartieron experiencias fundacionales y religiosas durante un par de semanas, ya que a finales de marzo fray Juan regresaba a Avila.

Los dolorosos sucesos que se abatieron sobre la obra fundacional de ambos a partir de 1576 repercutieron negativamente en las relaciones personales directas. Aumentó, en cambio, el recuerdo mutuo y la preocupación de la Santa por la suerte de fray Juan, cuando éste desapareció inesperadamente al ser encarcelado por los Calzados en → Toledo. Desde que conoció su liberación y destino a Andalucía, la Fundadora siguió de cerca sus pasos, pero ya no volvieron a encontrarse de persona hasta 1581, meses antes de la muerte de la Santa. Fue de nuevo en Avila, a donde viajó él para acompañarla a la fundación proyectada en → Granada. Al día siguiente de su llegada (28 de noviembre) emprendía fray Juan el viaje de vuelta sin la madre Teresa, gravemente enferma. La despedida fue definitiva, produciendo en la Santa “harta pena y mucha soledad” (Ct a J. Gracián: 29.11.1581).

Casi un año después, un mes justo antes de morir, enviaba Teresa su último saludo a fray Juan desde Valladolid por mediación del provincial → Jerónimo Gracián. Andaba ella “muy apretada”

de tiempo y achaques. El recuerdo de fray Juan, en su laconismo, era excepcionalmente sentido: “Al padre fray Juan, mis encomiendas” (Ct a J. Gracián: 1.9.1582).

2. COMUNICACIÓN EPISTOLAR. La íntima y dilatada vinculación de los dos grandes místicos prolongó y completó el contacto personal a través de la comunicación epistolar. El balance final es decididamente favorable a la parte teresiana. La correspondencia documentada de la Santa se abre en Avila (1574) y se prolonga hasta el último encuentro en la misma ciudad (1581). No ha sobrevivido ninguna de las misivas a fray Juan, que fueron muy numerosas, según consta por noticias fidedignas.

El reducido epistolario de fray Juan tampoco registra cartas dirigidas a la madre Fundadora. Abundan, en cambio, los informes sobre el carteo con ella, desde la época de Avila hasta la residencia en Granada. En la primera de las cartas conservadas del Santo (mediados de 1581) se recuerda una misiva para la madre Teresa, en la que se trataba de los asuntos relativos a la fundación granadina.

En → Sevilla alcanzó a la Santa otra de fray Juan, en la que éste manifestaba su contento con el nuevo “prelado” o visitador, Jerónimo Gracián. Anteriormente, y con motivo de la famosa “elección machucada” en la Encarnación de Avila, fue frecuente el contacto epistolar; entre el confesor-director y la Fundadora se cruzaron numerosos billetes y cartas. En una de estas misivas informaba fray Juan a la Santa de la confusión reinante en dicho monasterio.

Más tarde, cuando la Fundadora intercedía ante el provincial J. Gracián, para que sacase a fray Juan de

Andalucía, había recibido una carta del interesado: “Escríbeme que suplica a vuestra paternidad que no le confirme” como superior de Baeza. Un mes más tarde, en otra carta, el Santo urgía a la Fundadora lo prometido: “Pídeme la palabra” (Ct a J. Gracián: 24.3.2581 y 24.12.1581).

Aunque lamentable la pérdida de estas y otras piezas epistolares, queda constancia de la íntima satisfacción al recibir la correspondencia mutua. El aprecio de la doctrina sanjuanista no alteró, sin embargo, la norma teresiana de destruir las cartas recibidas. Juan, en cambio, conservaba lo teresiano como oro en paño. Tiene mucho de “florejilla” el episodio en que el Santo, en un arranque de desprendimiento, habría destruido las cartas que guardaba de la madre Teresa (cf. *Escritos*, p. 181-182).

El panorama de las relaciones entre ambas figuras se completa con los datos aportados por otros informes, ante todo, por las cartas de la Santa a personas relacionadas con su obra fundacional, y en las que se preocupa de fray Juan o sigue sus andanzas. Destacan a este respecto las escritas durante los meses de encarcelamiento del Santo y de sus primeros pasos en Andalucía. Entre estas últimas emergen las dirigidas a las Descalzas de → Beas y a la priora de la comunidad, → Ana de Jesús. En todas ellas se repiten los elogios a fray Juan y la ponderación de sus dotes de director espiritual.

La correspondencia de éste a la estima demostrada por la madre Fundadora fue leal y sentida. Si ella sufrió lo indecible durante el encarcelamiento de Toledo, no fue menor la pena del prisionero: “A ratos me desconsolaba pensar qué dirían de mí que me he

ido volviendo de espaldas a lo comendado; sentía pena de la santa Madre. Dios me quiso probar, mas su misericordia no me desamparó” (BMC 13, 401).

La recíproca estima y el profundo afecto perduraron más allá de la peregrinación terrena. J. de la Cruz vivió el tránsito final de la Fundadora con los sentimientos expresados en su *Cántico espiritual* (20-21,10); con todo el dolor de que era capaz su corazón purificado de apegos humanos. Estaba persuadido de haber perdido su mejor apoyo en la tierra, y compartía la creencia generalizada de que una santa había pasado a la bienaventuranza. Tan poco amigo como era de imágenes y reliquias, vio con agrado cómo se repartían las de la madre Teresa (BMC 14,198-211).

Lo que acuciaba a fray Juan, tras la muerte de la Fundadora, era la fidelidad a su obra fundacional, la que le había confiado un día ya lejano en Medina del Campo. Quería ser hijo fiel y auténtico de la “Madre Fundadora”. En su humildad, atribuía las disensiones surgidas en la propia familia religiosa a su poco valer: “Como soy tan ruin, no me debe querer nuestra santa Madre Teresa para cosa” (BMC 14, 462 y 24, 238). Nunca pensó tal la Fundadora, al contrario.

II. Estima recíproca. Valoración mutua

Ninguno de los dos se vio en trance de enjuiciar públicamente al otro. Hablaron y escribieron lo suficiente para descubrir cómo se consideraban y valoraban. También en esto la exuberancia teresiana se contraponen a la medida sanjuanista.

Reconocían mutuamente deficiencias y limitaciones, pero cuidaron

mucho de no comentarlas ni airearlas en público. Cuando lo hicieron, el tono jocoso y las circunstancias denunciaban claramente la intención. Tal, por ejemplo, el veredicto teresiano cuando el “Vejamen” de Avila. A la inversa, y en el mismo escenario espiritual, se coloca la humorada sanjuanista diciendo a las hermanas que la madre Teresa, “cuando se confiesa, se disculpa lindísimamente” (BMC 19, 530).

Las referencias a Teresa son mínimas en las páginas sanjuanistas: apenas dos menciones explícitas y del todo asépticas. En vida, para él era “nuestra Madre” (Ct a Catalina de Jesús: 6.7.1581); ya difunta, y cuando se trata de imprimir sus libros (1586), añade el calificativo de “bienaventurada”. Quería indicar, sin duda, lo mismo que “santa”. Guardó las formas al no estar aún beatificada, no porque dudase de la santidad teresiana, sino por rigor canónico en la expresión. Según los testimonios que hablan del propio fray Juan, en la conversación habitual, mencionaba siempre a la Fundadora con el trato habitual entre monjas y frailes: “nuestra santa Madre” o “la santa madre Teresa”. Convencido de la santidad de la madre Fundadora, tranquilizó proféticamente a fray Juan de san Angelo, asegurándole que antes de morir sería testigo de la beatificación de Teresa, como sucedió (Quiroga, Hist V II, 20, p. 374; Alonso, Vida II, 17, p. 458-59; Jerónimo, Historia V, 5, p. 518-19).

Para él, “madre y santa”. No conocía elogio mayor. Podía añadirle el de “maestra en las vías del espíritu”, pues es lo que reconocía en esta cita explícita del *Cántico espiritual*: “Y porque también la bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra madre, dejó escritas de estas

cosas de espíritu admirablemente” (CB 13,7) . Aunque más velada, no es menos reveladora otra referencia a la madre Teresa y a su obra. Comentando la gracia mística de la transverberación, en claro paralelismo con la de la Santa, asegura J. de la Cruz que son pocas las almas que llegan a tanto, pero han llegado algunas, “mayormente las de aquellos cuya virtud y espíritu se había de difundir en la sucesión de sus hijos, dando Dios la riqueza y valor a las cabezas en las primicias del espíritu, según la mayor o menor sucesión que había de tener su doctrina y espíritu” (LIB 2,12) . La alusión equivale al reconocimiento más autorizado que podía hacerse de las “primicias del espíritu” en Teresa de Jesús. Era la aceptación filial del carisma teresiano.

Contrasta con esta sobriedad la amplia y gozosa letanía teresiana de elogios a fray Juan. Captó desde el primer momento la desproporción entre su porte físico y la estatura moral: “Aunque es chico, entiendo es grande a los ojos de Dios”. Sabía la Santa que fray Juan era hombre docto, con estudios en Salamanca y amplia preparación intelectual. Después de que aclarara no pocas de sus dudas confesaba: “Tiene harta oración y buen entendimiento”. Cree haber aprendido tanto de él, que no duda en llamarle su “Séneca” (Ct a J. Gracián: octubre 1575). Enjuiciando las pruebas soportadas por fray Juan durante su encarcelamiento en Toledo, concluye la Santa que fue por ser gran amigo de Dios, que trata así a los suyos; ella, en su comparación, “no merece tanto, para padecer tanto” (Ct a Felipe II: 4.12.1577).

El retrato más fiel y exacto de fray Juan en la pluma teresiana es bien

conocido: “Un hombre celestial y divino”. Ningún otro juicio ha conseguido históricamente tanta fortuna. Lo que en definitiva le identifica, en opinión de Teresa, es el “santo” sin más. Hablar de fray Juan para ella es recordar a un santo. Esta palabra lo encierra todo; los demás son títulos marginales. Cuando alude a él en su correspondencia no necesita otras aclaraciones: “santo” es como el apellido propio de fray Juan. Para armonizar estatura física y espiritual dirá familiarmente: “el santico de fray Juan” (Ct a J. Gracián: 15.4.1578).

Persuadida de que todo el mundo compartía su juicio, Teresa le canonizaba prematuramente, ya que le acompañaba la fama de santidad: “No hay fraile que no diga bien de él (Ct a F. Salcedo); “todos le tienen por santo” (Ct a Teutonio de Braganza: 16.1.1578). De la santidad derivan los carismas especiales de que estaba adornado: grande experiencia en las cosas de espíritu; claridad en el discernimiento y singular poder contra los demonios. Para ella es un maestro consumado en la dirección espiritual, tanto que no ha encontrado en toda Castilla alguien a quien compararlo. Al formular este juicio trazaba su elogio más cabal de “el santo fray Juan” (Ct. a Ana de Jesús, finales de 1578).

La estima teresiana por fray Juan era bien conocida en los ambientes conventuales de monjas y frailes; su recuerdo perduró durante varias generaciones. Muestra y eco de esa memoria familiar es el testimonio de María de la Encarnación en 1614: “Oí contar muchas veces a mi madre Ana de Jesús y a mi buena madre María del Nacimiento, que esté en gloria, que nuestra santa madre Teresa de Jesús, que estimaba y quería mucho a este venerable

padre, y fue su confesor mucho tiempo, y que decía de él que le amaba tiernamente, porque tenía un alma muy cándida y pura, y que era un varón sin malicia ni marañas, y que tenía altísima contemplación y una paz grandísima” (BMC 13, 369).

III. Empatía y simbiosis espiritual

La intensa relación entre los dos místicos culminó en esa forma natural de comunicación participativa del ser que es la empatía. La simpatía recíproca alcanzó su sentido etimológico más pleno. Supuso un enriquecimiento mutuo abiertamente reconocido por ambos; en el plano espiritual, superó lo declarado en sus confesiones más o menos explícitas. Aunque nunca será posible penetrar en lo más profundo de su contenido, existe documentación suficiente para ilustrar los momentos culminantes de ese proceso de ósmosis. Siguió más o menos esta secuencia.

La Santa incorporó a fray Juan a su obra de renovación religiosa, haciéndole pilar de la misma y enseñándole directamente el nuevo estilo de vida. Durante este aprendizaje se vio ella forzada a reflexionar sobre algunos puntos en que no estaba de acuerdo el joven religioso, que “la hacía enojar a ratos” (Ct a F. Salcedo: septiembre 1568). Toda una lección de vida.

Culminó el magisterio mutuo en la Encarnación de Avila, convertida durante casi tres años en el centro geográfico de la mística. El enriquecimiento espiritual es recíproco; la sintonía interior perfecta, hasta sincronizarse en las vivencias más altas. Durante estos años Teresa remata el abanico de sus experiencias místicas con la merced del

matrimonio espiritual (18.11.1572; cf. R 35). Juan contempla maravillado el panorama interior de aquella alma gigante. Aprende allí, en la cátedra viva, más que años antes en las aulas salmantinas.

La confrontación de las mutuas experiencias ensanchó el horizonte espiritual y doctrinal de ambos, produciendo perfecta simbiosis. Guiada por las pautas de Juan, la madre Teresa acierta entonces a encuadrar sus experiencias místicas en la clave nupcial de la tradición cristiana. El simbolismo adoptado en las *Moradas* y la descripción del desposorio y del matrimonio espiritual denuncian parentesco inconfundible con el *Cántico* y la *Llama*. Fue fray Juan quien encauzó la pluma teresiana por esa senda.

Así lo revela la referencia de la Santa al describir las gracias peculiares del desposorio místico (M 6,9,17). Ella y la persona aludida –sin duda, J. de la Cruz– habían compartido idénticas experiencias. El episodio ocurrido en la fiesta de la Santísima Trinidad de 1573 (17 de mayo) sintetiza perfectamente el ritmo de “compasión” mística de ambos, cuando son sorprendidos en levitación en el locutorio de la Encarnación (BMC 13,360 y HCD 5,75). Escribirán luego ambos que las más altas experiencias místicas culminan en el misterio trinitario.

Habían dialogado largo y tendido sobre ése y otros fenómenos similares. Los describían a poca distancia de tiempo y lugar en la misma clave: Teresa, en su convento de San José de Avila (noviembre 1577); Juan, en la angosta carcelilla de Toledo, a finales del mismo año. Teresa, en las dos últimas moradas de su *Castillo interior*;

Juan, en las estrofas del *Cántico espiritual* y en sus *Romances*. La convivencia en Avila resultó así definitiva para el magisterio espiritual y para la producción literaria de los dos: la de Juan arranca precisamente de estas fechas; la de Teresa casi se cierra por entonces, salvo la correspondencia epistolar y algunos escritos breves.

En ese marco de comunión religiosa, de “justas poéticas” y de concursos espirituales, al estilo del famoso “Vejamen”, nacen los primeros poemas sanjuanistas y las páginas excelsas de las *Moradas* teresianas. Lo que interesa destacar aquí no son los quilates de esas piezas, sino la sincronía espiritual y cronológica de las mismas.

Nunca se rompió la sintonía en que nacieron. Los fugaces encuentros posteriores a Avila y, sobre todo, el contacto epistolar sirvieron para verificar el progreso alcanzado tras la separación geográfica de ambos. En esa admiración mutua intercambiaron incluso lecturas de sus respectivas páginas. En viaje a Medina del Campo (mediados de 1579), la madre Teresa lleva consigo los cuadernillos de las “canciones espirituales” compuestas por fray Juan en la cárcel de Toledo y deja allí copia de las mismas, animando a las religiosas a leerlas y cantarlas (BMC 24, 135). Ella, indudablemente, ya lo hacía.

Un año más tarde, a primeros de 1580, de camino para Villanueva de la Jara, la Fundadora se detiene en La Roda; los religiosos de aquella comunidad le muestran papeles de fray Juan y ella aprovecha la ocasión para encumbrar a su “Senequita”: “Los huesos de aquel cuerpecito han de hacer milagros” (cf. *Escritos*, p. 180-181).

Más amplia y asidua debió de ser la lectura de los textos teresianos por parte de fray Juan; le era favorable la cronología. Cuando redactaba el comentario del *Cántico*, por 1854, ya se había deleitado con las páginas de la “madre Teresa de Jesús” (CA 12,6). Dos años más tarde refrendaba con su voto la impresión de los escritos teresianos; estaba en condiciones de asumir la responsabilidad que el hecho entrañaba. Conocía aquellas páginas y estaba en grado de responder por ellas a sabiendas de lo fino que entonces se hilaba en materia de “cosas místicas”. El magisterio teresiano le acompañó así hasta el fin de su existencia.

IV. Coincidencias y diferencias

Dos extremos igualmente viciosos son el concordismo fácil y la acumulación de diferencias manifiestas. Lo común a ambos convive con lo peculiar de cada uno; la convergencia no borra nunca la identidad inconfundible. Coincidiendo en los rasgos fundamentales, cada uno aporta su contribución particular a la espiritualidad de la propia familia religiosa.

1. LÍNEAS GENERALES DE SU ESPIRITUALIDAD. Ninguno de los dos se propuso desarrollar un plan completo en la teología; ni siquiera trazar un programa de vida espiritual aplicable universalmente a todas las almas. La ausencia de determinados argumentos no equivale a lagunas debidas a desinterés o descuido involuntario. Son limitaciones inherentes al método adoptado y a la finalidad perseguida en sus escritos. Es difícil señalar elementos de importancia que no estén presentes de alguna manera en ambos autores, aunque no

los aborden de intento, como sucede con la espiritualidad sacramental y litúrgica, con la doctrina donal y carismática, con la didáctica ascética y con la propedéutica misma a la vida espiritual. Se mueven ambos en la perspectiva peculiar de la época, menos sensible a los valores eclesiales, colectivos y sociales que la actual. No debe olvidarse que, con frecuencia, las mismas realidades se expresan hoy con terminología diferente a la de su tiempo. Hay que distinguir bien entre conceptos y expresiones. La semántica juega aquí papel muy importante.

Las preocupaciones inmediatas explican también el tratamiento y la extensión de los temas desarrollados. Mientras Juan insiste y se alarga en la problemática de la purificación-catarsis, Teresa la presupone sin detenerse a explicarla o describirla. Es lo que sucede, a la inversa, con Juan respecto de la pedagogía oracional, que tiene tanta amplitud y eficacia en las páginas teresianas. Lo mismo cabe decir de la fenomenología mística: Juan apenas se detiene en la descripción, contentándose con las normas a seguir en su presencia; cuando tiene que abordar los fenómenos místicos con repercusión somática, remite explícitamente a la “madre Teresa”. Podía haberlo hecho en otras muchas ocasiones.

Idénticas son para ambos las realidades que intervienen en la vida espiritual, los principios sobre los que ésta se sustenta y de que se alimenta. Comparten fundamentalmente la misma idea de Dios, del hombre y del mundo, pero Juan presenta una visión más precisa y coordinada que Teresa. En el fondo, ambos siguen fielmente el dato revelado y la interpretación tradicional del mismo,

cruzándose en su formación y en su pensamiento las corrientes culturales de Occidente, sin excluir resonancias socráticas y neoplatónicas, más marcadas estas últimas en Juan que en Teresa. El primero está en grado de precisar conceptos sobre Dios y sobre el hombre que escapan a Teresa. Bastará recordar la → antropología en su vertiente psicológica para percibir la distancia entre ambos, a pesar de la coincidencia sustancial. Juan sabe explicar escolásticamente, por ejemplo, la raíz de la unidad personal, para superar el aparente dualismo platónico, con la teoría del supuesto humano (N 1,4,2; 2,1,1; CB 13,4). Pueden señalarse como puntos fundamentales de su propuesta espiritual los siguientes.

a. *El desarrollo espiritual.* Ambos maestros entienden la vida espiritual como un proceso de comunión con Dios, que culmina en la unión amorosa con él; esa es la meta a conquistar, el ideal de la santidad cristiana (V 31,17; 32,9; C 17,4; 32,11 37,3; M 1,2,16; 2,1,8; 2,2,10; F 4,13; S arg.; 2,5, etc.). Prefieren ambos la fórmula “perfección” a la de “santidad”. En cuanto crecimiento o desarrollo, permite señalar etapas o momentos, como en la vida natural. Conocen ambos la graduatoria tradicional de las tres vías: purificativa, iluminativa y unitiva, y los estados correlativos: principiantes, aprovechados y perfectos (V 20,16; 22,1; CB arg.; 22,3, etc.), pero no construyen su diseño original sobre ese cañamazo; apenas tiene resonancia en Teresa, que estructura el dinamismo espiritual en torno al progreso en la oración, de modo que los grados de la misma sirven de barómetro general. Juan reitera su deseo de amoldarse a los tres escalones tradicionales, pero al formular

su propuesta desborda ese esquema, centrándose en los niveles de purificación personal y de correlativa posesión amorosa de Dios. Las tres vías o tres estados le sirven de simple referencia didáctica para que se entienda mejor su pensamiento. La convergencia más significativa se produce entre el *Cántico* y las *Moradas*. Al margen de las siete etapas ligadas al símbolo central del castillo, existe coincidencia sustancial entre ambas obras en la distinción de dos situaciones fundamentales: la caracterizada por el estado místico y la que le precede. La primera está dominada por la ascesis o purificación; la segunda, por la unión nupcial con Dios, primero, en el desposorio y, luego, en el matrimonio (V 11-13 y 26-31; C 24-31; M 4; S 2,13-15; N 1,9).

b. *Dinamismo espiritual y oración.* Los dos maestros se colocan en perspectiva afín para describir el dinamismo espiritual y su desarrollo progresivo. En su visión estrictamente religiosa, lo espiritual no es otra cosa que la relación del hombre con Dios; relación que condiciona y da sentido a toda la vida. Por eso, la vida espiritual, para los dos, tiene su expresión más concreta y permanente en la oración. Oración entendida, no como ejercicio de pensar mucho, sino de amar mucho (M 4,1,7; M 3,1,7; F 5,2). Tratar de amistad “con quien sabemos nos ama” (V 8,5) implica una relación personal con Dios, en la que quedan integradas todas las demás vertientes o dimensiones de la vida personal y colectiva. La oración, en cualquiera de sus formas y prácticas, es ante todo actividad afectiva: trato de amistad, para Teresa; advertencia o asistencia amorosa para Juan (S 2,14-15; CB 29,1-2; LIB 3,33-36).

– Arrancando de esta visión global de la oración quedan configuradas convenientemente las formas de vida tradicionalmente designadas como activa y contemplativa. Aunque ambas deben fusionarse convenientemente a nivel personal (R 5,5; M 7,4 12: CB 29,1-4), los dos maestros consideran vida activa y vida contemplativa, simbolizadas en la tipología evangélica de Marta y María, como dos vocaciones carismáticas de Dios (C 17; 30,7; 36,8-9; 37,2) y como dos niveles o situaciones espirituales, en cuanto la “vida contemplativa” se contrapone a la meditativa o discursiva (S 2,7, 13; 2,24,6; N 1,1,1; 2,5,1).

– Dentro del espectro oracional comparecen en ambos maestros las diversas formas conocidas en la tradición espiritual: oración pública, comunitaria, litúrgica; oración privada, vocal, devocional, meditativa, afectiva, contemplativa; eucarística, doxológica, de súplica, etc. Punto central de su preocupación común es la oración meditativo-contemplativa, por cuanto en ella convergen de alguna manera las demás, y porque de ella reciben su fuerza teologal. Alcanza en su dinamismo de crecimiento grados y niveles, que sirven de barómetro para medir el desarrollo de la propia vida espiritual. Destaca especialmente este aspecto en T. con las variadas alegorías para describir el proceso oracional en “crescendo” (maneras de regar el jardín, en V; formas de recogimiento, en C; moradas del Castillo, en la obra homónima).

– Al sintetizar su pensamiento y reducir a fórmulas más conceptuales el propio pensamiento, ambos místicos están contestes en distinguir dos estadios fundamentales en el dinamismo oracional y consiguiente experiencia

espiritual: corresponde el primero a la oración meditativa o discursiva; el segundo, a la contemplativa en sus diversas expresiones. Reafirman con insistencia que el primero es connatural a la actividad humana en el orden de la gracia, mientras el segundo supera esa capacidad; es fruto de un don especial de Dios, aunque exige disposición de parte de la persona. Entra en el ámbito de lo que ambos maestros llaman “sobrenatural”, dentro siempre de la vida teologal (R 5,3; C 19,6; 14,3;31,2; M 4,1,1 / S 2,4,2-5; 2,5,4). En este sentido, todos los fenómenos místicos son favores o mercedes “sobrenaturales”, en cuanto son dones divinos gratuitamente concedidos al alma, sin que ésta pueda alcanzarlos con su actividad y esfuerzo. Tienen, por lo mismo, carácter “infuso” y “pasivo”, por contraposición a lo “activo”. Lo místico en general se corresponde por eso con lo contemplativo.

– Según ellos, los linderos entre “actividad” meditativa y “pasividad” contemplativa son borrosos, casi imperceptibles, por cuanto el paso de una a otra forma oracional, de un nivel a otro, es progresivo y prácticamente imperceptible. El tránsito de la meditación a la contemplación no es normalmente discernible por la persona. Corresponde a una situación espiritual de transición entre el período meditativo y el claramente místico. De ahí el empeño didáctico de ambos místicos en dar pautas o señales a sus discípulos, en forma precisa Juan (S 2,13-15; N 1,9); más genérica y descriptiva Teresa (C 26-29; M 4).

– A medida que se amplía la receptividad y aumenta la irrupción de la gracia divina, se expande la vida mística, a veces con su cortejo de fenómenos

especiales (visiones, locuciones, éxtasis, raptos, etc.). Estas manifestaciones son para ambos algo secundario y, en cuanto implican repercusiones somáticas (penosas o gozosas), demuestran indicios de insuficiente adaptación a la acción divina (R 5, 6; M 6 / CB 13; N 2,1,2). La irrupción divina produce tales efectos cuando la comunicación no es “puramente espiritual”.

Consecuentes con esta visión, afirman de consuno que Dios conduce a unas almas por la senda de la meditación y a otras por los caminos de la contemplación mística (V 22; C 17,1-2; M 4,1-2/ S 2,32,2; N 1,9,9). Han reflexionado largamente sobre el asunto, en busca de una justificación, y han llegado a idéntica conclusión: “Dejemos estos juicios, que son suyos –de Dios–, no hay que meternos en ello” (V 39,16 y V 19,9), Teresa. Juan igualmente lacónico: “El porqué él se lo sabe” (N 1,9,9: LIB 3,31).

c. *Oración, ascesis y catarsis*. No es posible mantener relación amorosa con Dios –esencia de la oración– y al mismo tiempo conducir una existencia incompatible con lo que reclama esa amistad. La experiencia enseña que la inclinación natural, el amor propio y los gustos atan a los bienes materiales y alejan de Dios; de ahí la exigencia ineludible de la lucha ascética, de la abnegación y de la mortificación. Oración y mortificación se instalan como los dos pilares básicos de la vida espiritual en la visión teresiano-sajuanista. Teresa formula el principio con su gracia habitual: “Oración y regalo no se compaceden” (C 4,2); Juan, en otra clave: “Para entrar en su sabiduría (de Dios), la puerta es la cruz” (CB 36,13).

– La ascesis, a través de la mortificación y el ejercicio de las virtudes, tie-

ne una función catártica que elimina vicios y escorias, limpiando el alma para poder ser totalmente de Dios. Teresa, arrancando del axioma de que “solo Dios basta”, presenta el proceso depurativo en su vertiente activa o positiva insistiendo en la práctica de las virtudes evangélicas, especialmente el amor fraterno, la pobreza y la humildad (C 4,4-7). Se acerca notablemente a la visión sajuanista, cuando recalca la importancia del “desasimiento de todo lo criado” (C 4,4). El “darnos al todo sin hacernos partes” (C 8,1) evoca naturalmente la dialéctica sajuanista del → todo-nada. El vacío afectivo de toda criatura (la nada) da paso a la posesión del Todo (S 1,13). Es perfecto el acuerdo entre los dos en la valoración de la ascética penitencial; lo que cuenta para ellos es la abnegación o penitencia interior, que consiste en imitar a → Cristo y configurarse a él (C 10,5; M 7,4,5 / S 2,7); sin esta referencia y la savia teologal, que la motiva y alimenta, la penitencia corporal tiene poca importancia (C 15,3); puede convertirse en “penitencia de bestias” (N 1,6,2), según Juan. Ninguno de los dos se entretiene en anecdotarios penitenciales ni en recetarios ascéticos; se ciñen a lo esencial: en la referencia suprema, Cristo (S 1,13, 2,7).

– La ascesis no es fin a sí misma, pero la purificación radical de apegos incompatibles con Dios es condición absolutamente necesaria para la unión con él; coexisten en dialéctica y proporción inversa: a medida que crece el vacío de la caduco, aumenta la posesión de Dios. No es posible unirse perfectamente con la pureza divina sin limpieza total; de ahí, que para ambos maestros, exista íntima conexión entre purificación y purgatorio; la catarsis se

realiza aquí o en la otra vida (V 20,16; 22,1; M 6,11,6 / N 2,6,6-7; LIB 2,24-25). El proceso de desnudez es lento y penoso; un caminar contra corriente. La negación de lo que parece connatural produce oscuridad y vacío, a semejanza de la noche con su oscuridad. Pese a las distancias manifiestas, existen notables afinidades entre la “noche oscura” sanjuanista y ciertas descripciones teresianas (V 18,2; 38,18; 20, 2 ss; V 30,8-20; R 5, a comparar con N 2,6).

– El hombre, con todo su empeño, no es capaz de llegar hasta la raíz misma de sus tendencias desordenadas; no alcanza la transformación radical sin la intervención divina. Para que ésta sea eficaz, se requiere acogida y disponibilidad por parte del alma frente a la “influencia” o irrupción purificativa de Dios. Este aspecto pasivo de la “noche oscura” está mucho más destacado y desarrollado en Juan que en Teresa. Puede considerarse incluso como uno de los puntos diferenciales más llamativos de la síntesis respectiva. No tanto, sin embargo, como para no apreciar coincidencias notables al respecto. Teresa expresa la misma realidad espiritual hablando reiteradamente de las penas con que Dios prueba a los espirituales, a sus “amigos” (“terriblemente trata Dios a sus amigos”, Ct a J. Gracián: 10.3.1578), a los contemplativos (C 36-37).

La coincidencia entre ambos llega a extremos importantes, como a la afirmación de “las interpolaciones” depuradoras, es decir, el alternarse las penas y alivios durante el proceso doloroso de la noche-purificadora (las experiencias descritas en V 30,8-21 se ajustan a lo expuesto en N 2,1,1; 2,6,6; 2,7,4). Idéntico es el punto de vista al colocar

las pruebas definitivas de la purificación-noche como paso del desposorio al matrimonio espiritual (M 6,1: N 2,1,1; CB 14-15,30). Notable es también la semejanza al presentar el resultado final del proceso purificativo: perfecta adaptación del sentido al espíritu, reintegración del ser humano en su primitiva armonía y respecto a la creación (del microcosmo y del macrocosmo), tránsito de la vieja a la nueva criatura (fórmula teresiana M 7,1-2), del hombre viejo al nuevo (adaptación paulina por Juan: N 2,3,3; 2,13,11; CB 26,11-18; LIB 2,34).

d. *Vida teologal y oración-catarsis.* Proceso catártico y desarrollo oracional están sustentados en la vida teologal, de la que se alimentan permanentemente (V 25,12) y a través de la cual se establece relación directa con Dios; por eso insisten unánimemente nuestros autores que las virtudes teologales son medio próximo e inmediato para la unión con Dios (V 10,6 / S 2,3-6). Es un punto cardinal de su enseñanza, mucho más desarrollado que en cualquier otro autor de la época; por eso, rasgo muy peculiar de la escuela por ellos iniciada. Juan emerge, sobre todo, por su doctrina sobre la fe, más elaborada que en Teresa. Es sabido que la estructura orgánica de la *Subida* gira en torno a las virtudes teologales.

– Mientras Juan explica con amplitud y rigor la interdependencia o inferencia vital entre purificación y vida teologal, Teresa ilustra y describe más extensamente esa misma vinculación entre vida teologal y oración. Se trata para ambos de vertientes o dimensiones complementarias de la vida espiritual: la oración es, en el fondo, acto fundamentalmente teologal, sintonizador de la honda con Dios. A su vez, la

oración robustece y expande la vida teologal (V 25,12). En Teresa adquiere mayor relieve el aspecto práctico de esta correlación; Juan lo justifica y elabora más doctrinalmente (V 10,6; Conc III,3; 6, 6; N 2,21-23).

– Desde esta perspectiva, el crecimiento espiritual se configura en ambos maestros como desarrollo progresivo de la vida teologal. Cuando alcanza determinados niveles, la presencia de Dios se vuelve experiencia inmediata de lo divino, conciencia de su acción en el alma. Nadie ha sabido describir tan clara y realísticamente las manifestaciones y los grados de esa experiencia como ellos. En ningún otro tema o aspecto su magisterio ha sido tan universalmente reconocido y asumido como este de la vida mística. Se han convertido en referencia obligada al afrontar el mundo misterioso del espíritu: Teresa como paradigma del realismo descriptivo; Juan como autoridad teológica.

e. *Cristo centro de la vida espiritual*. En la síntesis de los dos maestros la persona de Jesucristo es centro y cima de la vida espiritual, aunque no han elaborado una cristología completa. Sus aportaciones a la misma son de notable riqueza, dentro de convergencias y diferencias significativas.

– Para ambos Cristo está presente a lo largo de todo el desarrollo espiritual, que culmina en la unión mística con él. El itinerario del alma es, en el fondo, progresiva asimilación o identificación con Cristo, camino, verdad y vida, amigo y esposo del alma. El itinerario espiritual aparece, desde esta perspectiva, como unión-comunión cada vez más íntima con Cristo, hasta llegar a una auténtica transformación del propio ser. Esa comunión amorosa se presenta en

la clave simbólica como unión esponsal o nupcial entre el alma esposa y Cristo esposo: en Teresa a partir de las Moradas; en Juan especialmente en *Cántico y Llama*.

– Es sorprendentemente similar la clasificación y descripción de los estadios del amor nupcial con Cristo: de la amistad, se pasa al desposorio y de éste al matrimonio místico, donde culmina la unión transformante. Las páginas de Teresa, pese a su prioridad cronológica, parecen calcadas a veces en las de Juan (comparar: M 7,2,2 y CB 22,3; LIB 3,24-25). Las diferencias en detalles particulares son irrelevantes frente a la coincidencia general. La gracia del matrimonio místico con Cristo implica perfecta adaptación del sentido al espíritu, una especie de espiritualización de la materia, de tal forma que las comunicaciones divinas, por altas que sean, normalmente no tienen repercusión penosa en el cuerpo, más bien “redundancia” o derivación placentera, llegando hasta los “últimos artejos de pies y manos” (LIB 2,22 / V 20,6;29,10-12). Esta perfecta adaptación del sentido al espíritu explica, según ambos maestros, el que desaparezcan en el matrimonio los fenómenos con incidencia somática, como éxtasis, raptos, etc. (M 7 / CB 22 y 26), por cuanto suponen todavía cierta inadaptación de la materia al espíritu.

– Comparten ambos la idea de que la transformación en Cristo en la cima de la experiencia mística se resuelve finalmente en experiencia y transformación en la Sma. Trinidad. No sería unión perfecta si no culminase en esa “convivencia” con la Trinidad, gracias a la cual es posible la “igualdad de amor entre Dios y el alma” en esta vida (V 27,9;

39,25; M 7,1,6-7; R 33. 35. 36. 37. 47. 51.56. 57 / CB 38,3-4; 39,3; LIB 2,1; 3,79-85).

– Entre la vida presente y la bienaventuranza de la vida beata no existe solución de continuidad para el alma deificada por la unión transformante. Un tenue velo, el de la fe “ilustradísima”, separa de la visión beatífica. Es suficiente, con todo, para que permanezca el “gemido pacífico de la esperanza” (CB 1,14; LIB 1, 17). Son afirmaciones terminantes de Juan compartidas por Teresa, aunque de forma menos explícita. La rotura final de la tela puede producirse por un ímpetu de amor divino. Si bien la muerte natural aparece como consecuencia de la enfermedad y “longura de días”, en ciertos casos sobreviene “por un encuentro de amor poderoso y valeroso” (LIB 1,30 / M 6,11,11).

– Antes del premio final en la gloria, el alma llegada a la unión transformante, gusta ya en la tierra sabores de vida eterna. La reciprocidad en el amor, “la reentrega de amor” la hace feliz. Se siente sobreabundantemente pagada por Dios de “toda deuda”, recompensada con creces de cuanto abandonó por seguir a Cristo y por su esfuerzo de purificación (C 18,3; 33,11; 34,5; 37,3; M 3,2,9; 5,4,11; 6,11,11 / LIB 2,21-31). No hay deleite humano que pueda compararse con lo que Dios hace sentir a las almas purificadas y abrasadas en su amor. El deleite espiritual repercute en el cuerpo, glorificándole anticipadamente (V 17,8; 27,12; M 6,11,11; 7,1,5; 7,2,3 / LIB 2,34; 3,15-17).

f. *¿Deleites para todos?* Están de acuerdo los dos grandes místicos que son pocas las almas que llegan a semejantes experiencias. Reconocen que de parte de Dios no hay limitación alguna;

al contrario, invita a todos a esos “tesoros”. Ambos a dos garantizan que si las almas pudiesen gustar, con anticipación y como prueba, los deleites de la unión divina, no dudarían en someterse decididamente a las pruebas exigidas por la total purificación. Muchos de los llamados por Dios, apenas sienten las primeras exigencias “hurtan el cuerpo, huyendo del camino angosto de la vida, buscando el ancho de su consuelo” (LIB 2,27-28). Se dicen amigos de Cristo, pero no lo son de veras (S 2,7,12); los auténticos amigos son pocos (C 1,2; E 10,2) . Muchos querrían verse al fin del camino sin haber pasado por él (CB 36, 13 / M 3,2,8). Ante semejante panorama, los dos místicos no son capaces de contener su pena; prorrumpen en idénticas lamentaciones: “Oh almas, qué hacéis, en qué os entretenéis” (CB 39,7; LIB 3,65 / M 1,2,4; E 10,3).

2. TEMAS CRUCIALES. Cada uno de estos dos gigantes del espíritu ha marcado con sello personal algunos puntos o aspectos de la vida espiritual. Compartiendo, naturalmente, los principios fundamentales de la fe cristiana y asumiendo concordemente sus exigencias, adoptan posturas diferentes en materias de notable importancia. Dejando aparte otros de menor relieve en su síntesis, notamos los siguientes:

a. *La humanidad de Cristo.* Asumida por ambos la centralidad de Cristo en la vida espiritual, abundan en consideraciones parciales de gran calado. Juan ve y presenta a Cristo, ante todo, como el “misterio insondable de Dios”, en el que se encierran todos los tesoros de la salvación y redención (CB 23 y 37); luego, como Palabra única, eterna y definitiva del Padre (S 2,22); como centro de la creación y redención (CB 5)

como modelo perfecto (S 1, 13,3-4); como camino, verdad y vida (S 2,7); como esposo del alma (CE y LI); como el Verbo Hijo de Dios. Aspectos y realidades compartidas por Teresa, que se coloca en un plano más vivencial y más pedagógico especialmente en *Camino*.

Abunda Juan en magníficas páginas sobre el valor universal y decisivo de la Encarnación de Cristo (CB 5. 23. 37, etc.), pero en su síntesis espiritual la humanidad de Cristo dista mucho de la presencia dominante y determinante que tiene en Teresa, cuya experiencia mística gira siempre en torno a la persona de Cristo y su humanidad (V 10. 24.37; R 5.16.18.; M 6,7; 6,9,3; 7,2,1-3). Coinciden en que la imitación de Cristo y la configuración con él es la norma suprema de santidad (V 26,3-4; C 2. 6.10. 27; M 7,4,8-9 / S 1,13; 2,7). Concuerdan también en que la vida mística culmina en la unión con el esposo Cristo, adoptando el simbolismo nupcial para describirla, como queda dicho.

El contraste más significativo e importante entre ellos aparece en lo que se refiere a la presencia de la humanidad de Cristo en la vida contemplativa. Es bien conocida la reacción teresiana frente a los maestros y teólogos que la excluían (V 22; M 6,7). Entre los nombres veladamente aludidos, algunos han creído descubrir a Juan de la Cruz, suponiendo que en su magisterio oral defendía lo que luego dejó escrito en el capítulo 12 del segundo libro de la *Subida*. Sus afirmaciones programáticas no parecen compaginarse con la visión teresiana. Intentando armonizarlos a toda costa, se llegó en el pasado a manipular los textos de las antiguas ediciones (de S 2,12).

Hubiera sido mejor tener presentes los textos del *Cántico* y de la *Llama* para ver en qué contexto se colocan las afirmaciones de S 12. Para Juan la presencia de Cristo con su humanidad a lo largo de la vida mística es incuestionable. Otra cosa es que, llegada el alma a la contemplación mística, el mecanismo psicológico del razonamiento y de la representación sirva para sentir esa presencia y sus efectos. Lo que Juan quiere enseñar en el texto de marras es la pedagogía adecuada para llegar a esa situación contemplativa y mantenerse en ella. No es cuestión de contenidos, sino de métodos y mecanismos psicológicos (S 2,12,6-8). Los capítulos inmediatamente sucesivos (S 2,13-14), sobre las señales del paso de la meditación a la contemplación, explican cumplidamente el pensamiento sanjuanista a este respecto. Si se comparan con lo escrito por Teresa en M 6,7,7-12 se comprueba que la distancia entre ambos no es tan amplia como parece a primera vista. Basta recordar la razón apuntada por la Santa para explicar por qué “hay algunas almas ... que después no pueden discurrir en los misterios de la pasión y de la vida de Cristo como antes”. “Debe ser la causa –añade– que como en la meditación es todo buscar a Dios, como una vez se halla y queda el alma acostumbrada ... no quiere cansarse con el entendimiento”. Es la idea sanjuanista sobre la “asistencia-advertencia amorosa en Dios”. Lo que sucede es que cada uno de los maestros encuadra estas consideraciones en una visión de conjunto bastante diferente. En la de Teresa se hace patente la presencia de la humanidad de Cristo en todo el itinerario espiritual, lo que

no sucede en Juan, aunque no la excluya.

b. *La oración*. Es indudable que ambos maestros se mueven en idéntico panorama oracional, con el centro de convergencia y proyección en la oración meditativa y contemplativa. Las diferencias en el tratamiento son abundantes y palpables. Ante todo, disparidad en la extensión y en la manera de exponer el propio pensamiento y la temática desarrollada. Como siempre, Teresa arranca de la propia experiencia y se expresa en forma descriptiva; Juan se coloca en el plano doctrinal y de principios; Teresa estructura explícitamente el progreso espiritual en dependencia de la oración y sus grados; Juan prefiere el barómetro de la purificación y de la posesión; Teresa propone una pedagogía oracional desde los primeros grados de meditación hasta la alta contemplación; Juan da por supuesta la iniciación y los primeros pasos para centrar su atención en las relaciones entre meditación-contemplación.

Teresa se enfrenta a la problemática agitada en su tiempo sobre las diversas formas de oración (vocal, mental, afectiva, intelectualista, contemplativa) y su relación tomando partido decididamente; Juan se detiene únicamente en denunciar deficiencias o abusos y en dar orientaciones sobre devociones, rezos, imágenes, etc. (S 3,37-44), recalcando la importancia de la contemplación bajo la fórmula de “la → advertencia / asistencia amorosa” (S 2,15-16; LI 3, 29-60). Al margen de estas y otras singularidades, el núcleo básico y las líneas maestras sobre la oración coinciden en ambos.

c. *Gracias y favores espirituales*. Es de todos conocida la poda implacable

de Juan respecto a los gustos sensibles y al apego a las gracias espirituales concedidas por Dios. El contraste con Teresa se presenta muy marcado a primera vista. Si se comparan atentamente sus posturas, dejando a un lado detalles secundarios o marginales, la distancia no es tanta, casi inexistente.

– Ambos están de acuerdo en conceder utilidad espiritual a los gustos sensibles en los primeros pasos del camino espiritual para superar pruebas y salir de la tibieza. Para eso los concede Dios (V 25,11; C 16,8 / S 2,12,5; 3,2,1; 3,39,1). Son “regalos” a la sensibilidad, más que gracias especiales. Otra cosa es cuando “da el Señor a sentir gustos” (V 15), muy diferentes de los del mundo (V 37,2). Pueden incluso aprovechar los gustos y regalos para sobrellevar las pruebas que Dios envía a los adelantados o contemplativos (C 18,1).

Al margen de esa función pedagógica, regalos, gustos y deleites espirituales quedan anatematizados con idéntica decisión por ambos maestros. Carecen de verdadera eficacia para avanzar en la perfección y no pueden tomarse como señal cierta de mayor santidad. Coinciden en el criterio básico: “No está la perfección en los gustos, sino en quien ama más” y en seguir a Cristo (M 3,2,10 / S 2,7,8). Carece, pues, de sentido apearse a los gustos sensibles y deleites espirituales (V 10,3-6; M 4,1). En este punto Teresa se detiene, al estilo sanjuanista (S 1,5-12), en aportar razones (M 4,2,9). El posible engaño del demonio tiene fuerza especial en el rechazo de gustos y regalos según Teresa. Para Juan es más decisiva la función catártica de tal renuncia. La coincidencia de ambos llega hasta la raíz misma del pro-

blema: la negación de gustos y placeres es para conseguir disfrutarlos en plenitud, exorcizado todo lo que tienen de limitación o desorden. Tal como explica Teresa (M 4,2 epígrafe).

Donde la distancia se cree mayor es en lo relativo a las gracias espirituales de índole especial (“sobrenaturales”, en su lenguaje), como visiones, revelaciones, éxtasis, raptos, etc. Juan se muestra intransigente: no deben pedirse, no hay que apegarse a ellas ni deleitarse en sus posibles frutos (S 2-3). Teresa es más condescendiente y matizada. Reconoce que es más perfecto no pedir las, pero le parece lícito y lo hizo alguna vez (V 9,9). Los favores divinos “despiertan la fe y la fortalecen”, y recibidos con humildad ayudan a realizar grandes cosas por Dios (V 10). Ha llegado a este convencimiento por propia experiencia, pero reconoce –a la manera sanjuanista– que lo que cuenta en última instancia es la fe: “Ya puede ser que yo, como soy tan ruin, juzgo por mí, que otros habrá que no hayan menester más de la verdad de la fe para hacer obras muy perfectas, que yo, como miserable, todo lo he habido menester” (V 10,6). Su diagnóstico final es bien preciso: “No penséis, aunque sean de Dios, seréis mejores por eso ... todo el bien está en cómo se aprovechan” (M 6,3,4). Hay gracias, como las “hablas interiores”, a las que no es posible resistir ni evadirse: “en excusarlo no hay remedio alguno” (M 6,4,18). Al fin, la misma doctrina sanjuanista: no hay razón para apegarse a esas gracias especiales; no son prueba de mayor santidad; Dios consigue el efecto deseado al margen del apego personal.

d. *Dimensión eclesial y apostólica de la oración.* Es probablemente el

aspecto más destacado dentro de la reducida extensión dedicada por ambos al tema de la Iglesia. Tiene mayor resonancia en Teresa la proyección “misionera” del retiro y de la oración que en Juan. Es natural dentro del papel carismático de cada uno de ellos. La Fundadora concibe su obra religiosa en función claramente eclesial y apostólica, como se ve por el relato autobiográfico (V 32-36). Aclara y explicita sus ideales y propósitos en el manual religioso para sus hijas (C 1-3). Las circunstancias históricas en las que se apoya sirven para manifestar el profundo espíritu eclesial y apostólico que quiere transmitir a su creación religiosa. La soledad, el retiro y la clausura no son obstáculos a la eficacia misteriosa de la oración en favor de la Iglesia y de las almas. Reitera con insistencia que los contemplativos y las almas perfectas “hacen gran provecho a la Iglesia de Dios” (M 4,3,10).

Es la idea asumida y compartida por Juan, para quien “es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas las obras juntas” (CB 29,2). La coincidencia de ambos en esta valoración llega hasta su aplicación práctica, como puede verse comparando ambos textos (M 4,3,10 / CB 29,1-4).

e. *Presencia e incidencia del demonio.* Inmersos en el ambiente religioso-cultural de la época, ambos doctores conceden notable importancia a este factor en la vida espiritual. El dictamen teresiano de que Juan tenía don especial para desenmascarar la acción diabólica se volvió persuasión generalizada entre discípulos y seguidores. Aunque el tratamiento del argumento es notable-

mente diferente en cada uno de ellos, existe coincidencia en las líneas fundamentales.

Arranca en los dos de la idea tradicional que coloca al → demonio en la tríada de los enemigos del alma (*Cautelas*). Su función es confundir el bien con el mal, apartar a las almas de Dios, como una especie de competidor. Lo hace de mil maneras y su acción resulta extremadamente habilidosa, lo que impide ser descubierta. Es el más enigmático y taimado de los tres enemigos y el más difícil de desenmascarar. Concuerdan curiosamente en asegurar que el demonio tiene más interés en conquistar un alma buena y santa que muchas vulgares e imperfectas (M 4,3,10 / CB 12; LIB 3,64).

Posee además capacidades casi absolutas, por lo que la lucha contra él resulta casi heroica. Los dos maestros han estudiado y analizado con atención hasta dónde puede llegar la acción insidiosa diabólica, coincidiendo curiosamente en la conclusión. Juan a base de sus constataciones como director y de sus conocimientos filosófico-teológicos (S 2,24,9; 2,31,2; N 2,23; CB 20,15 22,5; 25,4 LIB 3, 63-64); Teresa a partir de la experiencia y de lo que le han explicado los teólogos, probablemente el Santo, entre otros (M 1,2,6; 4,3,20; 6,5,10; 7,3). Imbuida de estas ideas, Teresa ha luchado toda su vida para no ser engañada por el maligno. Partiendo de su experiencia ha conseguido formular una criteriología de discernimiento de espíritus de extraordinaria agudeza y penetración. Juan de la Cruz ha sabido elaborar una doctrina bien ordenada y precisa en torno a la acción diabólica, tanto en el ámbito de la ascética (Ca. Av.),

como en el ámbito de la fenomenología mística (S 2,21; N 2,23; CB 16).

V. Enlaces menores

Muchos otros puntos merecerían consideración especial, pero no entran en los límites de esta síntesis. A título de ejemplo, puede recordarse el hecho del apofatismo de la experiencia mística y su explicación, coincidente en ambos autores en la afirmación del hecho (V 16,1; 14,9; 16,2; 18,7; 39,8; en M 4,1,1; M 5,4,11- 6,1,1 coincidencia casi literal con S 2,26,1; CB 26,3; LIB 4,17; 4,17). La coincidencia llega hasta establecer relación con la poesía y el lenguaje figurativo (CB pról. 1-2 / V 16,4). Es patente también en las expresiones de ambos que la profunda experiencia mística es paradójicamente apofática y teofánica, ya que es el Espíritu Santo el que mueve e impulsa irrefrenablemente la pluma, aunque Juan no alude explícitamente a la tríple “merced” formulada a este respecto por Teresa (V 17,5).

Vinculado a la dificultad enfática está el lenguaje figurado. Resulta sorprendente la gran cantidad de símiles, comparaciones, metáforas, alegorías y símbolos empleados por ambos en el mismo sentido y contexto. Pueden servir de ejemplo los siguientes: el ave fénix, que renace (V 20,23; M 6,4,3 / CB 1,17); el ciervo o cierva herido por la yerba ponzoñosa (M 7,3,13 / CB 9,1); la paloma del arca-diluvio (M 7,3,13 / CB 14-15,1.3; 34,4); el pájaro solitario (V 20,10 / CB 14-15,24); la cera y el sello (M 5,1,12 / CB 12,1), etc. En general coincide la imagenería relacionada con el símbolo nupcial o familiar (Dios, padre, madre, hermano, amigo, etc.). Son también muy próximas las figuras

tomadas de los elementos: agua, fuego, aire, tierra, luz, aunque con extensión y relieve a veces notablemente diferente. En esta línea las coincidencias llegan con frecuencia hasta las mismas palabras populares, como “arcaduces” (V 18-20 / S 2,14,2), “mansiones” (S 2,19,9 / M), “corteza-sustancia” (M 6,3,2; 6,5,1; 7,1,6 / S 2,14,3-4; 2,16,11; 2,17,5-9, etc.).

Al lado de estas y otras concordancias, hay que colocar la simbología peculiar y típica de cada uno. Se reduce a veces a variantes de la misma comparación, como en el caso del sol-vaso de agua-motas (V 20,28), equivalente al del sol-vidriera-manchas (CB 26,4), variante a su vez del la ventana y rayo del sol (S 2,14,19; N 2,8,3), etc. Entre los personales, pueden señalarse como fundamentales en Teresa, entre otros: el castillo interior y sus moradas (M 1,1-2); el gusano de seda y la mariposa/palomica (M 5-7: una vez con distinta aplicación en Juan: S 1,8,3); el jardín y las formas de riego (V 11-21). De menor alcance, frente a esos símbolos o alegorías centrales, abundan casos de figuraciones más sencillas y menos complejas, como el juego del ajedrez (C 16,1); la mariposilla que se quema (V 18,14; M 5,2,9; 6,6,4; 7,3,12); la araña y su ponzoña (F 8,3-4); las lagartijillas (M 5,1,5); el erizo o tortuga (M 4,3,39); la hormiga y el ánimo (C 38,5; F 2,7), etc. En Juan destacan: la noche oscura, la llama viva; el sol y el mar (CB 20,14); la tortolica (CB 34-35); el lazarillo o mozo de ciego (S 1,8,3; CB 1,11); la piedra que corre al centro (CB 17,1); las lámparas de fuego (LIB 3,1-3); las cavernas del sentido (LIB 3,18-22); los resplandores y vibraciones (LIB 3,9-15); el madero y el fuego (S 2,8,2; N 1,10; LIB 1,3-4), etc.

Parecido es el panorama relativo a las gracias o fenómenos místicos; frente a descripciones tan típicas y concordes como la transverberación (V 29,13-14; LIB 2,9-10), cada uno tiene algunas manifestaciones no tratadas explícitamente o apenas rozadas por el otro. Así, Teresa describe en exclusiva el “embohamiento” o “embebecimiento” (V 20,21; M 6,1-2; R 35,2) correspondiente hasta cierto punto con el “embelesamiento” sanjuanista (N 2,9,5); las lágrimas (M 6,6,7-9; Cconc 2,22), sueño de las potencias (V 16,1; R 5,5; M 4,3,11; F 6,1). Peculiar de Juan son: los toques (S 2,24,4; 2,26,5-10; 3,32,2-4; 3,2,5; N 2,11,5; 1,12,6; 2,23,12; CB 1,17,20; 7,4; 8,4; 14, 12-14; LIB 1,8,28; 2,1, 8.15.20-21; 3,49); los ungüentos espirituales (LIB 3,26.28. 31.45.66.68); las unciones del Espíritu Santo (S 2,11,1; LIB 2,22; 3, 27-28), el cauterio suave (LIB 2,1-8) la obumbración (LIB 3,12); la estigmatización (LIB 2,13); los sentimientos espirituales (S 2,32), etc.

Al fin de esta comparación panorámica, todo puede sintetizarse en pocas palabras: existe entre los dos grandes Doctores del Carmelo coincidencia intensa y extensa; se prolonga en detalles muy concretos y reveladores, dando la sensación de una sintonía perfecta. Las diferencias aparecen como expresión de la personalidad poderosa de cada uno. La identidad de fondo se disuelve en los rasgos individuantes.

BIBL. — MARCELO DEL NIÑO JESÚS, “Las Noches sanjuanistas y las Moradas teresianas”, en *MteCarm* 43 (1942) 288-354; SUZANNE BRESSARD, “Comparaison entre l'écriture de Saint Jean de la Croix et celle de Sainte Thérèse d'Avila”, en el vol. *L'Espagne Mystique au XVIe siècle*, (direc. Bruno de Jésus- Marie), París, 1946. p. 33-35; MARYVONNE BONNARD, “Les influences réciproques entre sainte Thérèse de Jésus et saint Jean dela Croix”, en

Bulletin Hispanique 37 (1953) 129-149; E. W. TRUEMAN DICKEN, *Crucible of Love. A Study of the Mysticism of St. Theresa of Jesus and St. John of the Cross*, Londres 1963; ed. española: Herder, Barcelona 1967; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *El Monte y el Castillo. La vida de la gracia en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Avila 1987; AA.VV., TERESA DE JESÚS Y JUAN DE LA CRUZ, *Convergencias, divergencias, influencias*. Monte Carmelo, Burgos, 1989; THOMAS DUBAY, *Fire within St Teresa of Avila, St. John of the Cross and the Gospel on Prayer*, Ignatius Press, San Francisco, 1989; FEDERICO RUIZ, "Dos testigos supremos de Dios: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz" en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca 1983, p. 1027-1046; TOMÁS ALVAREZ, "La Madre Teresa habla de fray Juan de la Cruz. Repertorio de textos teresianos sobre el Santo", en el vol. misceláneo *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid, 1990; ANASTASIO BALLESTRERO, *Così vicini, così diversi. San Giovanni della Croce e Santa Teresa di Gesù*, Torino 1991; ISMAEL BEMGOECHEA, "Teresa de Jesús y Juan de la Cruz ante el hombre y la mujer. Conceptos y actitudes", en *Cuadernos de Pensamiento* 7 (1993) 97-121; JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, "Teresa de Jesús y Juan de la Cruz: imágenes, devociones, oración vocal. Directrices y estilos", ib. 147-177; LUCINIO RUANO, "Teresa de Jesús y Juan de la Cruz ante la naturaleza. Interpretación y sentido", ib. 69-96.

Eulogio Pacho

Teresa del Niño Jesús, S. y J. de la Cruz

Una de las mejores, si no la mejor, discípula de San Juan de la Cruz. Entrada en el monasterio de las carmelitas descalzas de Lisieux a los 15 años, se entregó arduamente a la lectura de los libros sanjuanistas. Pudo escribir: "¡Ah!, ¡cuántas luces he sacado de las obras de nuestro Padre san Juan de la Cruz!... A la edad de 17 y 18 años no tenía otra cosa como alimento espiritual" (Ms A, 83r). Esta lectura asimilada con la generosidad de la juventud, y continuada después, le influyó decisivamente durante toda su vida, junto con

las fuentes principales de su doctrina y santidad: el Evangelio, San Pablo, Isaías, etc.

Sabe escoger lo mejor de lo mejor de las Obras de Juan de la Cruz, del *Cántico* que cita unas 50 veces, de la *Llama* que cita 16 veces, etc. Es admirable cómo y con qué libertad de espíritu asegura que las maravillas que Juan de la Cruz está describiendo y ponderando en sus libros se están cumpliendo en ella. Se siente así hija y discípula de su padre y maestro, que así venía a ser su director espiritual. "Teresa no se contenta con la cita erudita de Juan de la Cruz sino que sus palabras le sirven de vehículo para transmitirnos sus vivencias espirituales. Es una buena lectora que así y de ese modo hace su relectura".

El *Cántico* y la *Llama* serán sus libros de cabecera y en ellos anotará o subrayará, o pondrá unas crucecitas, con mano ya temblorosa de enferma acotando así los pasajes más significativos y que más han significado para ella. Una de las religiosas de Lisieux declara: "Las Obras del Santo la tenían encandilada; recitaba de memoria largos pasajes del *Cántico espiritual* y de la *Llama de amor viva*, y me decía, que al momento de sus grandes pruebas, estas obras la habían reconfortado y le habían hecho un bien inmenso" (María de la Trinidad).

En el corazón de su *Acto de Ofrenda al Amor Misericordioso* aparecerá la frase sanjuanista, llena de dinamismo: "¡lo sé, ¡Oh!, Dios mío!, *cuanto más queréis dar, más hacéis desear*" (Cta del Santo a Leonor de San Gabriel, 8 de julio de 1589).

Su camino de infancia espiritual tiene no pocos elementos inspirados en

san Juan de la Cruz: “En realidad, el ‘caminito’ de santa Teresa del Niño Jesús no es otro que la vía ‘estrecha’ y hay que hacerse muy pequeños para entrar por ella”, como la plantea Juan de la Cruz, de quien Teresita decía: “Este es el santo del amor por excelencia” (María de la Trinidad).

Sus hermanas Inés y Celina pensaban de igual modo; la primera asegura que su santa hermana se había lanzado audazmente a la confianza en Dios apoyándose en el vuelo de la esperanza proclamada y cantada por san Juan de la Cruz; la segunda llega a decir que Teresita espoleada por aquello del Santo (en lo más alto del Monte de la Perfección): *ya por aquí no hay camino, que para el justo no hay ley...*, llevó su atrevimiento a buscar y hallar “un camino completamente nuevo, el de la infancia espiritual; el cual, tan derecho y corto es, que deja de ser camino, pues va a parar de un *solo golpe* al corazón mismo de Dios”.

Si de los escritos pasamos a la biografía del Santo, lo que más le había impresionado, ya antes de entrar en el Carmelo, era la respuesta de fray Juan al Señor: *¡padecer y ser despreciado por Vos!*

“Siendo todo esto tan cierto y tan importante (el influjo de los escritos sanjuanistas, el propio testimonio de Teresa y de quienes la conocieron), creo que lo más interesante y llamativo en Teresa es la impregnación de sanjuanismo que tenía, y que trascendía de toda su persona. Exhalaba de sí sanjuanismo; olía a Juan de la Cruz”.

Teresa de Lisieux es tributaria de Juan de la Cruz, su padre y maestro, pero la doctrina de éste se ha visto calada y enriquecida como pocas veces lo

ha sido por esta su gran discípula. Ha aportado a las enseñanzas del Santo nuevas riquezas y luces en temas fundamentales como el de la → noche oscura, la percepción profundísima del → Todo y de la Nada, del amor puro, etc. Ha sido capaz de ofrecernos una lectura femenina de J. de la Cruz, una intelección y asimilación de su mensaje al estilo de cómo lo pudieron entender las primeras carmelitas a las que le llegaba el magisterio sanjuanista. Entre aquellas primeras estaba la propia santa Teresa de Jesús, que se supo beneficiar ampliamente de la doctrina y consejos de su fray Juan, no encontrando otro semejante ni en Castilla ni en Andalucía.

El doctorado eclesial de Teresa de Lisieux ha sido como un nuevo relanzamiento del doctorado y del magisterio de Juan de la Cruz.

José Vicente Rodríguez

Teresa de los Andes, S. y J. de la Cruz

Nació el día 13 de julio de 1900 en Santiago. La familia, emigrantes afincados en Chile, procedía de La Rioja (España), era tradicional, cristiana y numerosa. Juanita (Teresa en el Carmelo) era la quinta de siete hermanos. Fue bautizada dos días después, el día 15, con los nombres de Juana, Enriqueta, Josefina de los Sagrados Corazones. Su primera iniciación cristiana se la dio especialmente su madre, con un cierto tono de exigencia y severidad, atenuado por la piedad serena y bondadosa de su abuelo materno. A los seis años frecuenta el Colegio de las Teresianas donde aprendió a leer. A los siete cambia ese centro por el Colegio de la Alameda

que regentaban las religiosas del Sagrado Corazón. Fundadas por Sta. Magdalena Sofía Barat, llegadas a Santiago en 1854. Su formación cristiana y cultural se realiza a la sombra de esta congregación, como alumna pensionista desde 1907 hasta 1915 y como interna desde julio de este año hasta agosto de 1918.

El día 7 de mayo de 1919 entró en el convento de las Carmelitas de Los Andes, donde vivió menos de un año, falleciendo el 12 de abril de 1920. Fue beatificada el día 3 de abril de 1987 en Santiago de Chile y canonizada en Roma el 21 de marzo de 1993.

La serie de sus directores espirituales es singularmente numerosa, teniendo en cuenta la brevedad de su vida. Sintió muy pronto la necesidad de alguien que la guiara, convencida de que los directores espirituales “reciben luces especiales sobre el camino por donde han de guiar a las almas (*Carta* 65, según numeración de la edición de sus escritos, Burgos Ed. Monte Carmelo, 1995). Los necesita como exigencia de la seguridad interior; es fiel a todos ellos y rendidamente obediente; sobre todo, es transparente y fidelísima descubriéndoles su alma. Todos ellos fueron buenos sacerdotes, competentes y ejemplares. En cada momento de su vida aparece el más adecuado a su situación y a su problema. Pero también tiene certeza y experiencia de que su “maestro y guía es Jesús” (*Diario* =D 33, 37, 39).

Los verdaderos maestros espirituales de Teresa de los Andes fueron los grandes espirituales del Carmelo: los fundadores → S. Teresa y S. Juan de la Cruz, secularmente acreditados y venerados en la Orden y en la Iglesia, y de

una manera particular los que, todavía no glorificados por la Iglesia, eran extensamente conocidos y leídos, especialmente en América: Teresa de Lisieux e Isabel de la Trinidad. Lo testifica la propia interesada recordando su encuentro con los escritos de los cuatro maestros, detallando los textos leídos, apuntando los que más la han atraído e influido, y calificando el significado que han tenido para ella.

Entre todos ellos la más recordada cuantitativamente es Isabel de la Trinidad, algunos de cuyos ideales la fascinaron, y en los que quiso imitarla. Reconoce que “su alma es parecida a la mía”. En segundo lugar y por lo que se refiere a evocaciones textuales, está S. Teresa de Jesús. Y en tercer lugar S. Teresa de Lisieux, de la que reconoce “que su alma tiene algunos puntos parecidos a la mía” (D 13). Su encuentro con los escritos de las tres autoras coincide más o menos en el tiempo. Y debe entenderse en el ambiente y contexto de los centros donde se formó. En las páginas de S. Teresa le introdujo una de las religiosas del Sagrado Corazón cuando tenía quince años. Para entonces ya había leído varias veces a S. Teresita (D 13) y a Isabel de la Trinidad (D 16).

Dadas las circunstancias de su vida y su orientación espiritual, sobre todo teniendo en cuenta su declarada orientación al Carmelo, tampoco es extraño que se encontrara con J. de la Cruz. Parece con todo, que este contacto es posterior a las lecturas de las otras maestras y, sin duda, menos completo. Esta presencia está acreditada como en los demás casos por referencias textuales, no muy numerosas; algunas explícitas y otras indirectas.

La llegada de Teresa a J. de la Cruz se produce en los meses inmediatamente anteriores a su entrada en el Carmelo de los Andes. Posiblemente quien puso en sus manos algunas páginas del Santo fue la M. Angélica Teresa, priora del convento y que durante varios meses, desde noviembre de 1917 a abril de 1919, fue una de sus confidentes espirituales, mientras se definía su vocación. Se abrió a ella con absoluta confianza (Ct 30), exponiéndole sus estados de ánimo, sus dudas y sus sentimientos. La correspondencia con la M. Angélica es la más extensa de su epistolario, casi una veintena de cartas en el espacio de tiempo apuntado.

Cualquier carmelita utilizaba como ayuda en su ministerio, sobre todo en la dirección espiritual el magisterio del Santo, cuyo aprecio y cultivo había entrado en un especial momento tras la restauración y le recuperación del Santo a fines del siglo XIX. Los únicos carmelitas descalzos en la vida de Teresa de los Andes fueron los padres Avertano del Santísimo Sacramento y Ernesto de Jesús, pioneros de la presencia de los Carmelitas en Chile. Teresa les conoció después de estar en el convento. El primero la confesó en mayo de 1919, como confesor ordinario de la comunidad, y dio los ejercicios espirituales a la misma en septiembre del mismo año. Ejercicios que para Teresa “fueron preciosos” (Ct 134). El P. Ernesto pronunció unas charlas en el mes de junio, que ella igualmente calificó de “lindas” (Ct 106). Que la animaran a la lectura del Santo parece obvio. Pero antes de esas fechas ya había leído algunas páginas. El 11 de enero de 1919 visitó el convento de los Andes (D 48). Habló, sobre todo, con la M. Priora. Fue una entrevista intensa.

Recibió plena información de la vida de carmelita (D 48). La M. Angélica le entregó algunos libros, además de las *Constituciones* (Ct 52). Entre las páginas que lee por esos días, 22 de enero (Ct 52) está la *Guía Espiritual*, “que la encanta y saco provecho de él” (ib.) que recibió, sin duda, al mismo tiempo que otros libros de la M. Priora. El 27 de enero asegura de nuevo: “Leí en la mañana, la *Suma Espiritual* de San Juan de la Cruz” (D 19.) Repite lo mismo dos días después a uno de sus directores, P. Artemio Colom (Ct 56). Unos meses más tarde, ya desde el convento, escribe a una de sus amigas predilectas, Elisa Valdés Ossa: “¿Has leído tu la *Subida al* (sic) *Monte Carmelo* de Nuestro Padre S. Juan de la Cruz? Léelo. Te aprovechará mucho. Si no lo tienes cómpralo, pues es un tesoro. Créeme que a mí, en varias circunstancias me ha servido mucho, pues es un tesoro” (Ct 109). ¿Hasta qué momento de su vida se puede anticipar ese encuentro con el escrito del Santo? ¿Qué situaciones son las que su lectura le ha iluminado?

Estas son las referencias explícitas de Teresa de los Andes sobre J. de la Cruz. ¿Conoció al Santo únicamente en las páginas de ese librito, *Suma Espiritual*? Creemos que es así. La edición completa de los escritos sanjuanistas que hubiera podido llegar a Chile es la del P. Gerardo de San Juan de la Cruz, editada en Toledo desde 1912 a 1914, en tres volúmenes. Pudo llegar, sin duda a los conventos de Carmelitas, recién fundados; no es verosímil llegara a las pobres fundaciones de carmelitas descalzas, máxime tratándose de una edición de tanto porte y tan cara. Las ediciones del siglo XIX estaban ya fuera de circulación.

La *Suma Espiritual* es una repetición del libro publicado a comienzos del siglo XVIII. En 1904 preparó nueva edición la Imprenta Monte Carmelo, y estuvo a cargo del P. Angel María de Santa Teresa, uno de los responsables entonces de la ya centenaria empresa editorial de los carmelitas restaurados. Aunque la edición se presentó como preparada por un “carmelita descalzo”, la censura eclesiástica y la *Introducción* no ofrecen dudas sobre el encargado de llevarla a cabo, es decir el posteriormente ilustre misionero y arzobispo de Verapoly (India).

El contenido responde al título. Es una suma de temas de doctrina sanjuanista de la *Subida y Noche* a base de textos breves y concatenados temáticamente. Además recoge otros textos menores, como el Prólogo a los *Dichos de luz y amor* (p. 14), la *Oración de alma enamorada* (53-55) y numerosos avisos y sentencias sobre las virtudes. Entre otros textos de especial entidad y significado acoge casi completos los capítulos 19 y 20 de *Noche*, sobre los grados de amor. Teresa leyó esas páginas y la estremecieron (Ct 56). Se sintió aludida o reflejada en ellas. Basta leer su glosa en la carta 56 para evocar el texto del Santo. Teresa ha experimentado el cuarto grado, reiteradamente, “un ordinario sufrir sin fatigarse” (N 19,4). Son numerosos los lugares de los escritos de Teresa en los que expone la misma idea, como aspiración suya, como hecho de su vida interior, como si fueran una réplica sanjuanista. Lo vivió ella como lema o programa de su vida: “Sufro: esta palabra lo expresa todo para mí. ¡Felicidad!” (D 20).

En una carta, sin fecha, pero de septiembre u octubre de 1919, hay una

referencia al Santo y a un modo de oración de J. de la Cruz. Tiene miedo de aconsejar mal. Se remite a él sin indicar la obra del Santo ni el modo de oración a que se refiere. En la *Suma Espiritual* había podido seguir el amplio panorama de la doctrina sanjuanista sobre la oración (capítulos 10-11 con otros once apartados). No resulta comprometido evocar al Santo en numerosos pasajes de los escritos de Teresa de los Andes. El simple enunciado de algunos temas remiten al Santo de Fontiveros. Con todo, y al margen de presencias o directas influencias, la singularidad y frescura de la doctrina y de la experiencia espiritual de la Santa carmelita chilena son asombrosamente frescas y atractivas.

Alberto Pachó

Tiniebla/s → Noche oscura

Tipología bíblica → Pablo

Todo / Nada

“Nada” / “Todo” es un binomio sanjuanista, que tiene su originalidad en su propia experiencia de la negación necesaria en el proceso de la vida espiritual para llegar el hombre a la unión transformante con Dios.

“Nada” / “Todo” o “Todo” / “nada” no es propiamente un símbolo, aunque tenga mucho de similar al misterio escondido en los símbolos, tan queridos y usados por el Santo.

Juan de la Cruz era consciente de la dificultad que encontraban sus hijos e hijas espirituales para entender su doctrina, sólida y sustanciosa, como él mismo la califica en el prólogo de *Subida*

del Monte Carmelo (n. 8). Entendiendo, por otra parte, el peligro de no ser entendido, o de ser malinterpretado, pues conocía adecuadamente el nivel cultural y teológico de los destinatarios inmediatos, sus contemporáneos, trató de darse a entender lo mejor que pudo, procuró evitar las disquisiciones de la época, tanto filosóficas como teológicas, y recurrió al método más práctico, existencial y de experiencia, intentando ayudar a llegar al “Todo”, que es Dios, poniendo en sus escritos vida, experiencia, amor, vivencia.

I. Centralidad del tema

El tema que nos ocupa es el centro, de alguna manera, de la doctrina sanjuanista. Toda ella, en efecto, gira en torno al Todo de Dios y a la nada del hombre. La tarea de la criatura es vaciarse de su pobreza y pequeñez, y llenarse, o dejarse llenar mejor dicho, del que lo es todo en todos, de su Creador.

“Nada”/“Todo” o “Todo”/“Nada” se pueden considerar desde varias perspectivas: desde la antropología, la filosofía, la metafísica, la teología, la espiritualidad, la mística, la psicología, etc. En Juan de la Cruz no cabe la menor duda de que se considera principalmente, que no exclusivamente, desde la teología-espiritualidad-mística, con la innegable apoyatura de la experiencia-vivencia personal, aunque no siempre así se manifieste en su exposición doctrinal, pues el Santo es un teólogo que sabe de sistemas, de elaboraciones científico-teológicas y de pedagogía; *no en vano es un buen mistagogo*, como es un excelente poeta.

La doctrina sanjuanista sobre “nada”/“Todo” no siempre ha sido bien

interpretada, con frecuencia malinterpretada, y tergiversada en ocasiones. No es fácil que todos los aspectos de la cuestión que nos ocupa puedan ser englobados en un solo estudio. Pero sí es importante una buena interpretación del sanjuanismo de las “nadas”. No es el santo de las “nadas”, sino el santo del “Todo”. De ahí que el tema de las “nadas” haya que estudiarlo conjuntamente con el tema del “Todo”, y a la inversa. De lo contrario, siempre será un estudio parcializado, sin contexto e incompleto.

El sistema aristotélico-escolástico-tomista –por lo demás en este caso evidente y nítido– nos dice que “dos contrarios no caben en un mismo sujeto”. Por otro lado, el Evangelio no es menos claro: o se sirve a Dios o al dinero, llámese cosa o criatura racional. Para llenarse de Dios, y de lo que son los bienes de Dios, necesariamente hay que vaciarse de lo que no es Dios, aunque no sea exactamente contrario a Dios o negación de Dios. Él es radical y lo quiere espiritualmente todo y lo exige todo. Dios es un amante celoso y posesivo. Exige la negación total. Por eso la negación sanjuanista es una *abnegación evangélica*. Por lo demás, su radicalidad está bien expresada en la sentencia de Cristo: “Quien no está a favor mío, está en contra de mí”.

Juan de la Cruz lo expresó muy valiente y radicalmente en *Subida* (I, 13, 11), donde afirma, en una palabra, que, para poseerlo todo, has de negarlo todo. Y ese amor posesivo y celoso de Dios da al alma la auténtica libertad experiencial, y la más profunda intimidad y comunión con Dios, vivo y presente en el alma del que ama y experiencia místicamente ese amor de Dios.

II. Noción de “nada” y de “Todo”

“Nada”/“Todo”, “Todo”/“nada” son términos correlativos, en relación recíproca, pues se da entre ellos una “simultaneidad dinámica”, se ha dicho, en la que se realiza un proceso de transformación del hombre en Dios por medio de la unión en el amor.

Es, por ello mismo, esencial recuperar y dejar clara la auténtica doctrina del Doctor Místico del Amor y del Todo sobre la “nada” y, por consiguiente, la doctrina sobre el “Todo”. Tradicionalmente, quienes poco o nada han entendido su doctrina han afirmado que Juan de la Cruz era el “Místico de las nadas”. Nada más lejos de la realidad doctrinal y vivencial del Santo de Fontiveros.

1. CORRELATIVIDAD DE LOS CONCEPTOS. Es muy frecuente en Juan de la Cruz el uso de estas dos palabras en sus escritos: 373 veces la palabra “nada”, y 274 veces la palabra “todo”. Esto mismo está indicando ya lo difícil que resulta comprender con entera exactitud su carga ideológica.

No se afirma que el hombre y las cosas sean nada, sino que hay que plantearse y vivir la verdadera relación del hombre y de las cosas con Dios, su Hacedor.

El concepto de “nada” en el Místico de Fontiveros es “axiológico”, es decir, no es un concepto especulativo-filosófico, sino que es una palabra al servicio de la *abnegación evangélica*, ya que el Santo expone su doctrina sobre la “nada” en un contexto teológico-espiritual-místico principalísimamente, que no filosófico ni metafísico de una manera primaria e importante. A lo más, en un contexto antropológico-psicológico, pues se trata de hacer evidente desde la

teología-espiritualidad-mística las relaciones del hombre con Dios en el plano de la santificación del ser humano. El hombre ha de negarse a sí mismo para llenarse de Dios; es la renuncia del yo para llenarse del “Tú”, que es Dios. Es la parte o dimensión ascética de la vida espiritual del cristiano, que no es *auto-negación ni alienación destructiva* de la persona, sino ejercicio de entrenamiento necesario para la comunión con Dios -mística cristiana- en el ejercicio de la vida de gracia y de las virtudes cristianas. Todo ello conlleva, postula, necesariamente “negación”, pero no para quedarse vacío el ser humano, sino para transformarse en Dios, mediante la gracia divina que espiritualiza singularmente, “diviniza”, al hombre y lo va haciendo cada vez más semejante a Dios, “participando así de su naturaleza divina”, según S. Pedro en su segunda (1,4).

La “nada” sanjuanista es una realidad “valorativa” y “comparativa”: el hombre es nada comparado con Dios; pero el hombre es un valor positivo, que el Señor ha amado, salvado y le ha dado un destino final eterno, que es Él mismo. Generalmente decimos que una cosa es nada, cuando no tiene valor alguno: no vale nada, no es nada, se suele afirmar.

Y es que el Santo usa la palabra “nada” para comparar realidades y no sólo conceptos, que no es su filosofía, ni su teología de esa índole, partiendo de un sentido cristiano y experiencial-vivencial de la realidad. Es así cómo la “nada” sanjuanista tiene un carácter “axiológico”.

El dibujo famoso del *Monte Carmelo* o Monte de la perfección, hecho por Juan de la Cruz y, para algunos síntesis de la doctrina del Místico Doctor, tiene en la senda central hacia la cima del

monte, que es la senda estrecha de la perfección, el conocido escrito: “Nada, nada, nada, nada, nada y en el Monte nada”. Y en la cima del monte está escrito: “Sólo mora en este monte la gloria y honra de Dios”. Las otras dos sendas que flanquean la senda central, son *el camino del espíritu imperfecto* –la de la izquierda– y *el camino del espíritu errado* –la de la derecha–, como bien señalado deja su autor.

En el dibujo sanjuanista está claro el “valor relativo” de la “nada” frente a lo “Absoluto” que es “la gloria y honra de Dios”. Por eso, Juan de la Cruz nos dirá lo que se ha de hacer “para venir al todo”, para “tener al todo”, para “no impedir al todo” y el “indicio de que se tiene todo”, no es más que la ascesis cristiana o *abnegación evangélica*, mediante la práctica radical del “nada”. Efectivamente, la ascesis cristiana sólo es un medio para la búsqueda de la perfección cristiana; nunca será un fin en sí misma. La perfección cristiana siempre es obra de Dios; quedarse en la ascesis es quedarse en los medios y en la simple tarea humana, que no pasa de ser una simple colaboración, exigida por Dios naturalmente.

La “nada” sanjuanista es sencillamente la negación de algo que pretende serlo “todo” en el hombre; incluso más, que pretende ser el “todo” del hombre. Es esto precisamente lo que el Doctor Místico pretende dejar claro: el Absoluto-Dios es el fin de todo, y todo lo demás es relativo, que debe converger en Dios Trascendencia. Y esto es fruto no sólo de la teología que él ha estudiado y conoce, sino de la propia experiencia, principio importante de valoración del “Todo” y de la “nada”. Juan de la Cruz es teólogo, pero es también místi-

co excepcional y pedagogo de la experiencia mística cristiana. El sujeto de la experiencia es siempre el que mejor puede valorar el objeto de la misma y su alcance.

Por eso, la “nada” es una realidad, conocida desde la experiencia mística cristiana, que conduce hacia el abandono total en manos del Dios Trascendente-Absoluto-Transformador del hombre en una realidad de futuro y de felicidad eterna en unión con el Dios-Creador.

El “Todo” y la “nada” son dos valores; el segundo depende del primero y el primero da sentido y valor al segundo. La “nada” sanjuanista tiene que *transformarse* para poder ser algo, y llegar así a alcanzar el “Todo”.

2. NIVELES SIGNIFICATIVOS. Se pueden proponer, a modo de ejemplo, algunos niveles de significado de la nada para poner de relieve sus dimensiones. El primer nivel de significado de la “nada” consiste *en ser modo de comparación valorativa entre “el todo ontológico” y “el Todo de Dios”*. En este primer nivel, se podría afirmar que la “nada” tiene ante todo *un nivel ontológico*. Esa realidad comparativa a la que se refiere el Doctor Místico existe. Pero Dios es el criterio de todas las valoraciones de tipo ontológico. Dice Juan de la Cruz: “Todas las cosas de la tierra y del cielo, comparadas con Dios, nada son... De manera que todas las criaturas en esta manera nada son, y las aficciones de ellas son impedimento y privación de la transformación en Dios... De manera que todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito (ser) de Dios, nada es” (S I, 4, 3-4).

Esto no es un nihilismo existencial del hombre, sino que el Místico Doctor habla del hombre en este sentido, como

de todo el resto que forma parte de la creación, para engrandecerlo desde la óptica de Dios, que es siempre el supremo criterio de todas las valoraciones, porque es el “Todo”, el “Absoluto”.

El segundo nivel de significado tiene que ver con el hombre. Es *el nivel antropológico*. La “nada” también se refiere al todo del hombre frente al Todo de Dios. Es la “nada” considerada en el hombre frente al “Todo” que es Dios. Se hace hincapié en el modo del ser del hombre delante del Ser Divino. Este nivel presupone las facultades humanas espirituales o intelectuales, tiene presente al hombre como alma, como principio vital, como valor en sí mismo en el mundo, pero, sobre todo, como criatura privilegiada entre todas las criaturas, ya que tiene un destino, una finalización eterna, que es descansar para siempre en Dios. Nos dice el Santo: “Y así, el que ama criatura, tan bajo se queda como aquella criatura, y, en alguna manera más bajo; porque el amor no sólo iguala, mas aun sujeta al amante a lo que ama... Porque todas las cosas de la tierra y del cielo, comparadas con Dios, nada son” (S I, 4,3).

Se podría hablar aún de un tercer nivel, que es *el nivel metafísico*, ya que Juan de la Cruz al afirmar que el hombre, comparado con Dios, nada es, de alguna manera está haciendo una afirmación metafísica, que el Santo conoce y no excluye en su doctrina sobre la “nada”, aunque no se propone expresamente hablar del hombre desde la metafísica. No hay duda, sin embargo, que él esconde siempre antropología, psicología y mistagogía detrás de su teología-espiritualidad-mística. Una metafísica altamente elevada en la doctrina sanjuanista por la formación reci-

bida, por los conocimientos antropológico-teológicos que posee, y que no es sólo fruto del razonamiento humano, sino de la experiencia-vivencia espiritual-mística.

Estos niveles mencionados de la “nada” sanjuanista son el complemento de los otros niveles que, en el Santo de Fontiveros, aparecen como básicos y fundamentales: el teológico, espiritual, místico, psicológico, antropológico.

III. Cristo, el Todo

El “Todo” de Juan de la Cruz es Cristo: “Porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en el todo, dándonos al Todo, que es su Hijo” (S 2, 22, 4).

Para el Doctor Místico es evidente que el “Todo” es Cristo, visto como el “Todo” de Dios, entregado al hombre, encarnado; es más: “humanizado”, como prefiere decir Juan de la Cruz.

El “Todo” de Dios, haciéndose el “Todo” del hombre en la encarnación, se ha unido al “nada”. Se ha llegado así a una relación entre personas: entre el “Todo” de Dios y la “nada” del hombre. Es, pues, una relación de unión personal, entre personas. Cristo es “Todo”/“nada”; es el Verbo encarnado, humanizado.

Cristo es el “Todo”, ya que es el Hijo de Dios-Padre, entregado al hombre y anonadado en favor del hombre. En cuanto al hombre sólo Dios es su “Todo”. El Padre efectivamente nos lo ha dado todo en Cristo. El hombre ha sido convocado por Dios a la unión más íntima posible con Él, que se hace siempre en la semejanza de amor.

Pero la iniciativa siempre es de Dios. No podía ser –ni puede ser– de otra manera: “Si el alma busca a Dios, mucho más la busca su Amado a ella” (LIB 3, 28).

Y el hombre es debidamente coherente cuando reconoce que la iniciativa de amor viene de Dios, y que ha de dar una respuesta en la reciprocidad de amor. Esto obliga al hombre a luchar sin descanso para remover cualquier tipo de obstáculo a esa reciprocidad en el amor con el “Todo”. El obstáculo, está claro, es el pecado.

IV. Las virtudes teologales, clave de la “nada” sanjuanista

Se quiere afirmar con esto que, para el Santo, fe, esperanza y caridad son la clave para entender su doctrina sobre la “nada” en todo el proceso de la vida espiritual, según su concepción y exposición.

Las virtudes teologales son la base de todo el sistema sanjuanista, en cuanto purifican radicalmente las potencias espirituales del hombre: entendimiento, memoria, voluntad. Y en ese contexto es donde se pueden entender debidamente sus afirmaciones sobre la “nada”. El vacío de las facultades espirituales es necesario para que puedan llenarse de Dios, y transformarse progresiva, aunque muy paulatinamente, en Dios. Llenarse de Dios lo que el hombre tiene de más espiritual, como son las tres potencias o facultades del alma, es llenarse todo el ser del hombre.

Es evidente que únicamente las actitudes teologales del hombre le darán certeza de que la “nada” es el camino hacia el “Todo”, incluso en la tremenda radicalidad y dureza del pro-

ceso de la “nada”. La “nada” es camino al “Todo”. Y sólo el “Todo” es plenitud, llenez, realización entera, de la “nada”.

“Nada” / “Todo” no son dispersión, sino unidad en el panorama espiritual sanjuanista; aparecen como antinomias, pero desde la fe, esperanza y caridad cristianas se intuye una unidad profunda y con un objetivo claro en la propuesta.

Y todo en Juan de la Cruz converge, como por lo demás es la doctrina paulina y del Evangelio, en el amor, síntesis, vida, dinámica y poso eterno, de la fe y de la esperanza, vividas en entera confianza y abandono filial en Dios; doctrina ascético-mística del Santo y de sus discípulos más aventajados.

La “nada”, vista desde las actitudes fundamentales del hombre, como son las tres virtudes teologales, que, para el Místico Doctor son la guía y el sendero único del encuentro con Dios, más que todas las demás virtudes morales, es el verdadero camino al triunfo de Dios en el hombre, que se adueña nuevamente de todo su ser: entender, pensar, amar, recordar y actuar. La “nada” sanjuanista es como un canto al “Todo”, al que conduce, en quien cree, a quien espera con esperanza bien fundada y a quien ama experiencialmente tantas veces en su contemplación.

Sólo se entrega de verdad a Dios quien ha llegado a reconocer en su vida, y particularmente en su vida espiritual-mística, que Dios es el “Todo” del hombre, que se experiencia como “mío”, porque Él así lo quiere y de hecho así se ha entregado. Al mismo tiempo, solamente se entrega Dios al hombre que se ha vaciado de sí mismo y de todo lo demás, haciendo de la “nada” senda segura, porque el camino es estrecho, para llegar a la cima del *Monte de la*

perfección, donde solamente mora “la gloria y honra de Dios”.

La fe, la esperanza y la caridad son la plenitud de la “nada”, y al mismo tiempo el medio seguro y generador de la unión del hombre con Dios, su Creador, Salvador, Plenitud y Amor para siempre. En la espiritualidad del Doctor Místico todo rezuma ambiente, exigencia y acontecimiento teologales.

La fe, que presupone y siempre respeta la razón humana, aunque oscurece el entendimiento humano, valora la “nada” como medio para el hombre en el camino hacia la unión con Dios. La esperanza pide un compromiso fuerte de entrega y abandono confiados en Dios, que purifica la memoria y la lleva a la unión perfecta con Dios. La caridad convierte el corazón del hombre en un fuego ardiente que sólo busca y quiere el amor de Dios, purificación radical de la voluntad humana para que se una íntimamente con Dios, *el amor*.

V. “Oración de alma enamorada”

En esta oración preciosa *de alma enamorada*, Juan de la Cruz ha expresado fenomenalmente bien el binomio “nada” / “Todo”, “Todo” / “nada”, a partir del contraste más radical del pecado hasta la plenitud de unión con Dios en cada una de las realidades creadas. Si a la unión de semejanza de amor plantea-se dificultad el recuerdo de los pecados, afirma el Santo, el cumplimiento de la voluntad de Dios, el único bien perseguido, es prueba de su *Bondad* y *Misericordia*, base del conocimiento de Dios por parte del hombre, y el “Todo” será glorificado en la “nada”. Si, para conseguir la unión con Dios, el hombre ha de presentar sus obras, no tiene más

que su “nada” a total disposición; como regalo se le conceden también las obras, que siempre son dones de Dios, como lo son los méritos del hombre. Obras que el hombre puede con humildad de apertura dejar que Dios mismo cumpla y ser así aceptado por Dios, aportando la contribución personal de las eventuales penas que tales obras conllevan.

La espera de la unión se hace felicidad, porque se realiza siempre y sobre todo como *gracia* y *misericordia*. Esta unión se postula en el Hijo, ofreciendo a cambio la propia “nada”, siempre querida por Dios, y pidiendo el don de tal Hijo, no menos querido por el Padre. La fuente de paz para el hombre es poder contar con el irreversible don del Hijo, Cristo Jesús, en quien el hombre halla cuanto desea.

Por lo demás, tomando conciencia de la realidad allí escondida, se pagan las “impaciencias” de la “nada” del hombre. Él descubre que, por el amor de Dios, en su corazón le basta comprender que todo es suyo. De hecho, el alma reconoce que “míos son los cielos y mía es la tierra; mías son las gentes, los justos son míos y míos los pecadores; los ángeles son míos, y la Madre de Dios y todas las cosas son mías; y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí. Pues ¿qué pides y buscas, alma mía? Tuyo es todo esto, y todo es para ti. No te pongas en menos ni repares en meajas que se caen de la mesa de tu Padre”.

“Todo” y “nada se unen en el hombre y en Dios –el hombre divinizado en Cristo Jesús y Dios humanizado en Cristo Jesús también–, a quien el hombre ha aceptado en plenitud y a quien el hombre ha entregado todo.

La “nada” es querer y amar de verdad al “Todo”, y es dejarse amar por el “Todo”. Todo ello en plenitud y totalidad, que es cuando, en realidad, el hombre ha llegado al estado de perfecta filiación divina en la tierra, después de haber recorrido enteramente la senda de la “nada”, que es el “modo de tener al Todo” y condición indispensable para cantar: “cuando menos lo quería, ténngolo todo sin querer”. Juan de la Cruz seguramente bebe esta doctrina del “Todo”/“nada” en el “como quien no tiene nada y lo posee todo” de S. Pablo en (2Cor 6, 10).

Solamente quien haya experimentado la “nada” sanjuanista podrá decir la “oración de alma enamorada”, expresión del triunfo del “Todo”-Dios en la vida del hombre peregrino en este mundo de Dios. La “nada” resulta ser un canto amoroso en el alma enamorada de “Todo”, “Todo”, “Todo”, que se experimenta como “mío”: “Y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí”.

Es Dios que se entrega al hombre, que se hace experiencia mística en el cristiano, cuando éste ha llegado a una vida de unión con Dios, fuerte y generosa, que lo llena todo, que lo puede todo y que lo salva todo. Dios sólo se entrega al hombre que se ha entregado a la “nada” y en la “nada” estando en este mundo, caminando por la senda estrecha del amor, que se vuelve senda amplia y segura para llegar al *Monte de la perfección*, que es Cristo.

Sintetizando un poco todo lo dicho, se puede afirmar que “Todo”/“nada” tiene mucho del contenido misterioso de la literatura simbólica sanjuanista, y que forma parte de la elaboración doctrinal de la experiencia orante del Doctor

Místico. “Nada” no es un término que pueda sostenerse por sí mismo, pues está siempre relacionado con el “Todo” verdadero, que es Cristo, el Hijo del Padre, que desde el amor busca la unión transformante del hombre en el mundo por el que peregrina hacia el Monte de la perfección, en cuya cima “sólo mora la gloria y honra de Dios”. Las actitudes fundamentales del hombre –llamadas virtudes teologales– son el cauce para el vaciamiento de todo lo que no es de Dios en el hombre, o no es conforme a Dios; aquél necesita purificar sus potencias espirituales mediante la luz, el recuerdo y el calor de la fe, la esperanza y la caridad. Dios es celoso y posesivo. La “oración de alma enamorada” es algo así como una propuesta de los contenidos espirituales del binomio “Todo”/“nada”, cuando el hombre ha llegado ya a una experiencia fortísima de la filiación divina, y ya todo lo siente y lo vive como suyo, aunque sigue siendo de Dios, porque hasta Dios es del hombre, en Cristo Jesús, y todo en Dios se siente como propio: lo mío es tuyo y lo tuyo es mío. Se puede decir que la doctrina sanjuanista tiene reminiscencias bíblico-paulinas. Pero Juan de la Cruz ha hecho una aplicación muy concreta al hombre que camina hacia Dios por la senda de la oración-contemplación. → *Aniquilación, negación*.

BIBL. — AISA, I., “La nada en san Juan de la Cruz”, en *Pensamiento* 45 (1989) 257-277; CARBONE, T., “Todo-Nada. San Giovanni della Croce”, en *La Scala* 45 (1991) 345-352; CASTELLI, F., “Il concetto di ‘nada’ in San Giovanni della Croce e in Ernest Hemingway”, en *La Civiltà Cattolica* 125 (1974) 555-566; CLARK, O., “The Optics of Nothingness”, en *Philosophy Today* 16 (1972) 243-253; DENT, B., “The Nada Path”, en *Mount Carmel* 24 (1976) 20-28; DI BERARDINO, P., *San Giovanni della Croce. Dottore del “Tutto e Nulla”*, Roma 1990; DUNPHY, W., “All and Nothing”, en *Spiritual*

Life 6 (1960) 337-348; J. D. GAITÁN, *Negación y Plenitud en San Juan de la Cruz*, Madrid 1995; HAGLOF, A., "Buddhism and the Nada of St. Jonh of the Cross", en: AA. VV. *Carmelite Studies* I, 1980, 183-203; MEIS, J. L., *The experience of Nothingness in the Mystical Theology of Jonh of de Cross*, Michigan, 1980; MURA, G., "La notte, simbolo della nulla sacra in Heidegger e in Giovanni della Croce", en *Nuova Umanità* 4 (1982) 71-93; OFILADA MINA, M., "Recuperación del sentido auténtico de 'nada' como valoración en San Juan de la Cruz mediante el concepto de 'Mundo' hacia la relación 'Dios y hombre'", en *Studium* 38 (1998) 445-462; PÉREZ MILLA, C., "Todo"- "Nada", en AA.VV., *Simboli e Mistero in San Giovanni della Croce*, Roma 1991, 51-71.

Mauricio Martín del Blanco

Toledo

Tenía unos 23.500 habitantes en 1530 y 44.000 en 1591. La presencia carmelitana arrancaba desde la primera fundación de religiosos entre 1088 y 1095; se prolongó con la fundación de Descalzas (14.5.1569) y la de Descalzos al año siguiente (16.5.1586). La ciudad imperial de Toledo ha quedado asociada universalmente a J. de la Cruz por un episodio dramático de su biografía: la cárcel conventual padecida allí por él durante casi nueve meses. Es un episodio bien conocido, que no hace al caso recordar aquí en detalle. Es fácil que pasase de niño por Toledo en sus desplazamientos con la familia, pero faltan datos concretos. El primer viaje desde → Avila a Toledo le fue impuesto con alevosía y nocturnidad. Arrancado a la fuerza de La Torrecilla, cabe la Encarnación de Avila, entre el 2 al 4 de diciembre de 1577, fue conducido a la Ciudad Imperial por los religiosos Calzados. Contaba a la sazón 35 años de edad. Tras un juicio sumario, era condenado "por rebelde" a la cárcel conventual. Existía un precedente inme-

diato, poco conocido pero muy revelador, de la situación en que se produce la detención de fray Juan.

Unos cuatro o cinco meses antes de que esté recluso en la cárcel conventual de Toledo, le tocó idéntica suerte a su compañero en la primitiva fundación de → Duruelo. Andaba → Antonio de Jesús de viaje para Avila en compañía del padre → J. Gracián, escondiéndose por miedo a ser detenidos, a fin de entrevistarse con → S. Teresa. Hicieron noche en el Hospital del Cardenal Tavera de Toledo, "en unas bóvedas bajas, donde tenían aposento". Fue literalmente "una noche toledana". Se rió a placer la Santa cuando le contaron sus peripecias de aquella "mala posada". Gracián se quedó en Avila con la Santa (12 de agosto de 1577), mientras Antonio de Heredia reemprendió camino hacia Andalucía, deteniéndose de nuevo en Toledo. No quiso repetir noche en las "bóvedas bajas" del Hospital, y decidió hospedarse en el convento del Carmen.

Nunca se le hubiese ocurrido. "Los Padres Calzados le echaron preso, diciendo que andaba apóstata y rebelde, porque desde el punto que murió el nuncio Ormaneto, a ellos les pareció que dándoles a ellos la obediencia, los Descalzos andaban sin ella" (HF p. 607). Tuvo que viajar rápidamente Gracián a Toledo para librar a su compañero, apelándose a las facultades de comisario-visitador que aún retenía. Comentando el percance escribe J. Gracián: "Entendí que los frailes de Toledo habían hecho un borrón muy grande, de que al padre Tostado le ha pesado mucho ... aunque luego le soltaron" (BMC 9, 42). ¿Dónde recluyeron a Heredia? ¿En la misma celda carcelaria que ocupará meses des-

pués fray Juan? Era, en todo caso, un antecedente o un ensayo de lo que le esperaba no tardando al antiguo compañero de → Duruelo y → Mancera.

El episodio tenía lugar, según la narración de Gracián “poco antes de que el nuncio F. Segá viniese a España”, por tanto, en julio-agosto de 1577. Antonio era a la sazón prior de los Remedios de Sevilla y socio de Gracián en la visita. El episodio era suficientemente grave como para disgustar al Tostado. Indicaba además cómo se las tomaban los frailes de Toledo en el asunto de los Descalzos. La estancia de Gracián en Avila por estas fechas respondía al traspaso de jurisdicción del monasterio de San José del Ordinario a la Orden (MHCT, doc. 129). Conviene no olvidar que Antonio de Jesús era muy conocido en la comunidad toledana; había sido prior de la misma y “vicario provincial” antes de comprometerse con S. Teresa. Siendo ya Descalzo, el comisario Pedro Fernández le nombró prior del Carmen de Toledo, permaneciendo en el cargo, a lo que parece, hasta mediados de noviembre de 1573 (MHCT, doc. 47, p. 137-139; *MteCarm* 102, 1994, 158-169).

Como otros compañeros de empresa religiosa, J. de la Cruz fue víctima de la lucha por la supervivencia ante las decisiones del Capítulo general de Piacenza (1575). La aplicación de sus decisiones, en relación con los Descalzos en España, se encomendó al P. Jerónimo Tostado, quien la llevó a efecto con notable celo y rigor. La delicada situación en que vinieron a hallarse los hijos de la M. Teresa durante los años 1575 y 1576, se volvió crítica a la muerte del nuncio Nicolás Ormaneto (18 junio 1577); más aún con la llegada de

su sucesor Felipe Segá. El encarcelamiento de J. de la Cruz tuvo lugar en ese contexto de disensiones internas en la Orden. Constituyó una pesadilla permanente para la M. Teresa, quien, ignorando su paradero, llegó a temer por su vida. La Fundadora removió cuanto pudo para descubrir el lugar de su detención y conseguir la liberación.

La existencia del protagonista durante los ocho meses de encierro fue, evidentemente, monótona y sin atenuación alguna en el rigor penitencial que le había sido impuesto. El trato personal quedó reducido al religioso (“carcelero” de las crónicas) que le cuidaba y vigilaba, y visitas esporádicas del superior. Los demás miembros de la comunidad (no tan numerosa como se dice: *MteCarm* 102, 1994, 160-167) le veían y compadecían –a su manera– cuando comparecía semanalmente delante de ellos para recibir las penitencias impuestas, como suplemento a su reclusión en el angosto calabozo.

Unico cambio importante para el detenido durante tantos meses fue el del “carcelero”. Hacia mediados de mayo de 1578, fray Juan de Santa María sustituía al anterior guardián del prisionero. Mucho más afable y comprensivo que su predecesor, sintió auténtica pena por los padecimientos del encarcelado. La paciencia y ejemplar resignación de éste llegó a conquistar su corazón, naciendo entre ambos una corriente de afecto sincero. De ella surgió la confianza, que llegó a detalles de importancia histórica (BMC 14, 289-292). En una ocasión el Santo se atrevió a pedirle “en caridad” papel y tinta para escribir. Pasaba sus horas orando y contemplando, recordando y oteando el futuro; repitiendo mentalmente versos y poe-

mas que iban aflorando en su fantasía. Así rompía la infinita monotonía del tiempo y del paisaje sin paisaje. Gracias a la condescendencia del nuevo carcelero pudo trasladar al papel los versos que había ido componiendo mentalmente. Logró salvar el cuadernillo de sus poemas cuando huyó de la cárcel. Se lo prestaba poco después a las monjas de → Beas, embelesadas con aquellos sublimes versos y con las explicaciones del autor. El cuadernillo escrito en la cárcel toledana registraba estos poemas: *La Fonte*, algunas *coplas* con glosa, los *romances* y 31 estrofas del *Cántico espiritual*.

En su huida, J. de la Cruz, recaló en el convento de las Descalzas, permaneciendo allí escondido hasta que llegaron los enviados de don Pedro González de Mendoza, canónigo de la catedral y administrador del Hospital de la Santa Cruz. Permaneció unos días reponiéndose en casa de tan ilustre protector, hasta que emprendió el camino de Andalucía. Durante la jornada que pasó con las Descalzas contó su peripecia carcelaria y recitó de memoria algunos de los versos compuestos en la prisión. Corrió rápida, aunque con la cautela natural, la noticia de su liberación. Para el 20-21 de agosto ya había llegado a la → M. Teresa, siempre pendiente de su suerte (Ct. a Gracián de esa fecha, desde Avila).

Según la mayoría de las fuentes, los criados de don Pedro González acompañaron a J. de la Cruz en su viaje a Andalucía. Si estuvo presente en el Capítulo de → Almodóvar (1578), como suele asegurarse, la salida de Toledo hubo de ser en septiembre. No hay constancia de ninguna otra visita a Toledo hasta 1586, cuando vino desde

→ Granada acompañando a la → M. Ana de Jesús, para la fundación de → Madrid. Cayó enfermo y tuvo que detenerse algunos días en Toledo, llegando con retraso a la Junta convocada por el Provincial. Nada tendría de extraño que se detuviese en alguna otra ocasión en sus viajes de Andalucía a Castilla, con motivo de capítulos, reuniones, etc. Podía hospedarse en el monasterio que le había acogido en el trance dramático de su huida. A partir del 16.5.1586 tenía posibilidad de hacerlo en la nueva fundación de los Descalzos, lo que le resultaba más cómodo.

BIBL. — S. TERESA DE JESÚS, *Fundaciones* 15; Peregr XIII, 196-197; HCD 3, cap. 9-10; 5 p. 526-539; DHEE 4, 2564-2571; JUAN CARLOS V. MENDOZA, "La prisión de san Juan de la Cruz: el convento del Carmen de Toledo en 1577 y 1578", en ACIS II, 427-436; OTGER STTEGINK, "Fray Juan de la Cruz en prisiones: bodas místicas en la cárcel", en *Juan de la Cruz, espíritu de llama* (Roma 1991) 293-317; GABRIEL BELTRÁN, "El Carmen y san José de Toledo: notas para la historia de ambas comunidades, 1568-1573", en *MteCarm* 102 (1994) 157-169.

Eulogio Pachó

Tomás de Aquino, S. y Juan de la Cruz

De la noble familia de los Condes de Aquino, Tomás nació en Roccasecca, del matrimonio Landolfo y Teodora en 1224 ó 1225. A los 5/6 años fue ofrecido como oblató en la Abadía de Montecassino, donde permaneció casi diez años (1230-1239), iniciando su formación humanística y religiosa. Pasó luego al *Studium generale* de Nápoles donde estudió artes (gramática y lógica), filosofía y algo de teología (1239-1244). Sin comunicarlo a la familia, en 1244 vistió el hábito religioso de domini-

co trasladándose a Roma y luego a Boloña. La oposición de la familia, especialmente de la madre, consiguió que volviese al castillo de los antepasados (1245), pero fracasaron los intentos de impedir su vocación religiosa.

En 1245 viaja a París e inicia su carrera académica (1245-1248) obteniendo el grado de bachiller bajo el magisterio de san Alberto Magno. Al trasladarse éste a Colonia, se lleva consigo a Tomás, haciéndole su asistente de cátedra en el nuevo *Studium generale* (1252-1259). A lo que parece, en Colonia fue ordenado sacerdote, después de obtener el título de bachiller bíblico; de esos años son los primeros escritos sobre la Sda. Escritura. En 1252 regresa a París, por voluntad del General de la Orden, como maestro en «sacra pagina» (1252-1259). Fruto de su enseñanza es el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y una nutrida serie de escritos filosóficos y teológicos.

A finales de 1259 Tomás abandona París y regresa a Italia estableciéndose, a lo que parece, en Nápoles hasta 1261. Desde este año hasta 1265 reside en Orvieto, nombrado lector conventual en aquella ciudad, donde termina la *Summa contra gentiles* e inicia la *Catena aurea*, entre otros muchos escritos; desde Orvieto realiza numerosos viajes en calidad de predicador general de su Orden. Desde 1265 hasta 1268 reside en Roma, en el convento de Santa Sabina, comienza la composición de la monumental *Summa theologiae*, a la vez que remata otros muchos escritos comenzados antes. En 1268 inicia su segundo período parisiense, que se prolonga hasta 1272, enseñando en aquella universidad como «magister in sacra

pagina». Mientras enseña y sigue completando la *Summa de teología* se ve envuelto en duras polémicas en defensa de los mendicantes, del aristotelismo y de la independencia de la filosofía frente a la teología.

Después de cuatro años en París, Tomás regresó a Nápoles, encargado por su General de establecer un nuevo *Studium generale* de teología en esta ciudad. Se dedicó con entusiasmo juvenil a la enseñanza, pero un año más tarde sobrevinieron los primeros achaques de salud. No recuperado aún, emprendió viaje hacia Lión (Francia), solicitado por el Papa Gregorio X, que quería que participase en el Concilio Ecuménico allí convocado para tratar de la unión con los Griegos. Enfermó gravemente al poco tiempo de ponerse en camino y falleció en la abadía de Fossanova, el 7 de marzo de 1274, contando apenas los 50 años de edad.

La presencia del pensamiento tomista en los escritos sanjuanistas no puede medirse por las citas explícitas; son pocas, prácticamente dos, y además de escritos poco representativos. Toda la síntesis de J. de la Cruz se sustenta, sin embargo, en la concepción filosófica y teológica de la Escolástica, que tiene en S. Tomás su máximo exponente. Casi siempre que el Doctor místico remite a los «teólogos», sin aducir nombres, tiene presente al de Aquino. Basta confrontar textos e ideas para comprobar que éste es el «teólogo» que enseña la doctrina apuntada por J. de la Cruz en los muchos lugares (entre otros: S 2,3,1; 2,8,3; 2,17,2; S 3,12,1 y CB 12,2).

La predilección de J. de la Cruz por santo Tomás entre los escolásticos está bien asentada en el hecho de ser el úni-

co mencionado explícitamente. No contradice esta apreciación el que las dos citas más representativas y consistentes correspondan a escritos hoy considerados apócrifos. No lo eran en tiempo del Santo, que los aprecia precisamente por pensar que eran genuinos del Doctor Angélico. Es el caso de la famosa cita de «san Bernardo y santo Tomás» para describir los diez grados de amor en la *Noche oscura* (2, 19-20, cf. cita en 18,5). Aunque más diluida, resulta mucho más extensa la presencia del otro apócrifo tomista, el *De beatitudine*, citado explícitamente en el *Cántico espiritual* (CB 38,4). A los textos literales copiados en la *Llama* (LIB 3,81-85) hay que sumar otros resumidos o glosados en otras partes.

Las citas explícitas de escritos auténticos de S. Tomás afectan precisamente a temas secundarios en la síntesis sanjuanista. Remitiendo también a escritos tomistas de segunda categoría. No sería absurdo pensar que J. de la Cruz los toma de otras fuentes. El primer texto tomista citado explícitamente viene a cuento para explicar con una frase sencilla la visión del mundo entero que → san Gregorio atribuye a san Benito (*Diálogos*, lib. 2, cap. 35: PL 66, 199). La referencia sanjuanista es muy precisa y exacta: «En el primero de sus *Quodlibetos*» (S 2,24,1). Se lee, efectivamente, en la cuestión 1ª, artículo 1º, en la respuesta a la primera objeción.

Menos concreta es la otra referencia nominal a S. Tomás. Resulta tan genérico lo que se le atribuye, que su identificación no es segura. Se introduce así: «Esta es la teología mística, que llaman los teólogos sabiduría secreta, la cual dice Santo Tomás que se comuni-

ca e infunde en el alma por amor» (N 2,17,2). El Aquinatense comparte esta idea con otros teólogos y la apunta en muchos lugares de sus escritos. Al referirse a la → «teología mística» de cuño dionisiano, cabría pensar que J. de la Cruz remite al comentario tomista del *De divinis nominibus*, cap. 7, lect. 1-2. En cualquier caso, estamos ante algo marginal con poca incidencia en el sanjuanismo.

La tienen mayor otras resonancias tomistas bastante perceptibles. La fuente inmediata para definir el número de las → pasiones y su distinción, con mucha probabilidad, no es → Boecio sino el resumen tomista (*Suma teológica* 1, 114; 1-2, 80; *II Sent.* dist. 5-8). Suele apreciarse eco del texto tomista cuando J. de la Cruz dice que «Dios ama todo lo bueno, aun en el bárbaro y gentil ... como hizo en los romanos» por sus leyes justas (S 3,17,3). Parece aludir al *De regimine principum* de S. Tomás (lib. 3, cap. 5-6). Algo semejante sucede cuando denuncia a los directores espirituales que impiden a muchos abrazar los consejos evangélicos. En sus frases parece resonar el tratado tomista *Contra pestíferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*. La consonancia llega hasta el vocabulario con expresiones tan típicas y fuertes como «pestífera manera», «estar compeliendo» (LIB 3, 62).

Son muchos los puntos concretos que, sin resonancia textual tan clara, denuncian el parentesco tomista. Pueden recordarse, a título de ejemplo, el tema de las → revelaciones y su inclusión dentro del esquema del espíritu de profecía (S 2,25: *Suma teológica* 2-2, 171-174); la doctrina sobre los carismas (S 2,26: *Suma* 1-2, 111); la teoría sobre

la gloria esencial y accidental (S 2,26,8; CB 30,7: *Suma* 1-2, 2-5; 67, 3; suppl. 92-96) y la conexión entre todas las → virtudes (CB 31: *Suma* 1-2, 65), etc.

La fidelidad a S. Tomás no equivale en este caso a servilismo. J. de la Cruz se aparta en ocasiones del «tomismo» por exigencias de pensamiento, por influjo de otras corrientes filosóficas y, principalmente, por motivos prácticos de comunicación. A esta última razón obedece probablemente el desmarque de S. Tomás en la propuesta de tres potencias distintas del alma y el emparejamiento de la → memoria con la esperanza. Algo semejante ocurre con la enumeración de los → sentidos corporales interiores y las funciones atribuidas a los mismos. Son detalles que no alteran substancialmente la aproximación constante de J. de la Cruz al Doctor Angélico.

BIBL. — MARCELO DEL NIÑO JESÚS, *El tomismo de San Juan de la Cruz*, Burgos 1930; JUAN G. ARINTERO, "Influencia de santo Tomás en la mística de san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús", en *La Vida Sobrenatural* 8 (1924) 21-42, 165-182; A. G. MENÉNDEZ REIGADA, "Santo Tomás y san Juan de la Cruz", en *La Vida Sobrenatural* 42 (1942) 13-27, 161-168; ANDRÉ BORD, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, Paris 1971; MIGUEL ANGEL DÍEZ, "La 'reentrega de amor': así en la tierra como en el cielo. Inlujo de un opúsculo pseudotomista en san Juan de la Cruz", en *EphCarm* 13 (1962) 299-351; Id. *Lecturas medievales de san Juan de la Cruz*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 1999; S. PINCKAERS, "La vive flamme d'amour chez saint Jean de la Croix et saint Thomas d'Aquin", en *Carmel* n. 53 (1991) 3-21; EMETERIO DE CEA, "Teología y mística: Santo Tomás y san Juan de la Cruz", en el vol. *Dottore Mistico: San Giovanni della Croce*, Roma, 1992, p. 211-233; EULOGIO PACHO, "Las dos 'citas' explicitadas del 'segundo Cántico'. Proceso de integración sanjuanista", en *ES* II, p. 243-257.

Eulogio Pacho

Tomás de Jesús, OCD (1564-1627)

Nació en → Baeza en 1564, del matrimonio Baltasar de Dávila y Teresa Herrera. Realizó sus estudios en la Universidad de → Baeza, pero a los 19 años pasó a → Salamanca para cursar artes y jurisprudencia. La lectura de la autobiografía teresiana suscitó en él la vocación al Carmelo, ingresando en el noviciado de → Valladolid en 1586 y profesando allí al año siguiente en manos del → P. Jerónimo Gracián. Ordenado sacerdote en 1589, fue enviado a → Sevilla para explicar teología en el Colegio del Santo Angel, fundado en 1587 por el P. Juan de Jesús (Roca). Allí permaneció hasta 1591, en que por motivos de salud se trasladó a → Alcalá de Henares, como vicerrector y lector de teología. En 1594 pasó al recién fundado convento de Zaragoza, como prior; al terminar el trienio fue elegido provincial de Castilla la Vieja en el Capítulo de Madrid de 1597. Durante su mandato fundó el Desierto de las Batuecas (1599), a donde se retiró al terminar su provincialato. Estando allí fue nombrado definidor general de la Congregación de España en 1600, cesando en 1603 y retirándose al citado desierto, hasta que fue elegido prior de Zaragoza segunda vez, en mayo de 1607.

Por orden del papa Paulo V salió para Italia, llegando a Roma a finales de noviembre de 1607, encargándose de las misiones y organizando la "Congregación de San Pablo" para promoverlas, viviendo en el convento de Santa María della Scala. En 1609 fue enviado por el cardenal Pinelli a fundar conventos de la Orden en Francia y Flandes. Perma-

neció en estas regiones desde 1610 hasta 1623, fundando diez conventos de religiosos y seis de religiosas, entre ellos, el desierto de Marlagne, cerca de Namur, y el Seminario de Misiones de Lovaina. Fue nombrado prior de Bruselas en 1614, con autoridad de vicario para los conventos existentes de Bélgica y Alemania; al erigirse la provincia de Bélgica en 1617 fue designado primer Provincial de la misma. En el Capítulo general de Loano de 1623 fue elegido definidor general de la Congregación de Italia, retirándose al convento de Santa María della Scala (Roma) hasta su muerte, acaecida el 24 de mayo de 1627.

El P. Tomás conjugó en su persona el espíritu contemplativo y misionero del Carmelo Teresiano. En su amplia producción científica trató ambos aspectos, así como el de la teología espiritual. Es una de las grandes figuras en el paso del siglo XVI al XVII. Su vinculación a J. de la Cruz tiene aspectos importantes. Fue encargado por del Definitorio de la Congregación Española de preparar la edición de los escritos sanjuanistas, en 1601 y 1603. Realizó trabajos en ese sentido, pero no llevó a término la obra encomendada, probablemente por su paso a la otra Congregación. Siguió leyendo y estudiando los escritos sanjuanistas, a los que acude en sus propias obras. En tiempos modernos se le ha querido ver como reformador del pensamiento sanjuanista sobre la contemplación e incluso como autor de la segunda redacción del *Cántico espiritual* (CB), tesis (J. Krynen) ampliamente desautorizada.

BIBL. — JOSÉ DE JESÚS CRUCIFICADO, *El P. Tomás de Jesús, escritor místico*, Roma 1951; SIMEÓN DE LA SDA. FAMILIA, "Un nuevo códice

manuscrito de las obras de San Juan de la Cruz usado y anotado por el P. Tomás de Jesús", en *EphCarm* 4 (1950) 95-148; Id. "Tomás de Jesús y San Juan de la Cruz", ib. 5 (1951-1954) 91-159; MIGUEL ANGEL DíEZ, en *DS* 15, 1991, 833-844.

Eulogio Pacho

Toque/s → Experiencia mística, participación

Torrijos

Pueblo toledano, al NO de Toledo. La ocasión de presentarse allí la viuda Catalina de Yepes con sus niños queda reseñada al hablar de → Gálvez. Según piensan algunos, aunque no es seguro, parece que Catalina se había criado en Torrijos y por eso se encaminó allá con buenas esperanzas para sí y para sus hijos. Allí vivía Diego de Yepes, hermano de Gonzalo. Era conocido por "El arcediano de Torrijos". No quiso recibir a ninguno de sus sobrinos, alegando que eran pequeños. Y Catalina partió para Gálvez. Juan pasó, sin duda, más veces por Torrijos, siendo ya fraile descalzo, en alguna de sus idas y venidas a → Toledo, camino de Andalucía.

José Vicente Rodríguez

Tórtola → Soledad

Trabajo/s

La palabra "trabajo" que aparece repetidamente en los escritos de Juan de la Cruz, tiene diversas acepciones, lejos en su mayoría del sentido de tarea que para nosotros es usual. En ocasiones para el Santo, la palabra *trabajo* es sinónimo de esfuerzo, de dificultad, como cuando dice en *Subida*, refiriéndose al daño que producen los → asi-

mientos: “Y lo peor es que no solamente no van adelante –los espirituales– sino que por aquel asimiento vuelven atrás, perdiendo lo que en tanto tiempo, con tanto trabajo, han caminado y andado” (S 1,11,5). De modo que si se pusiera la mitad de ese trabajo-esfuerzo en vencer los apetitos, aprovecharían más en un mes que con otros ejercicios en muchos años (S 1,8,4).

Pero el sentido más peculiar de la palabra *trabajo* en el lenguaje del Santo, y al que aquí nos referimos, es el de usarla como sinónimo de *sufrimiento*, y que abarca todo un conjunto de penalidades que caracterizan un momento vital. Así en el epistolario, aludiendo a la penosa situación que vive, con persecución fraterna incluida escribe: “Ya sabe, hija, los trabajos que ahora se padecen” (Ct a Ana de S. Alberto: agosto 1591). Este es el sentido más preciso, constante, y casi unánime que tiene en sus escritos. De modo que *los trabajos*, así en plural, vienen a significar el conjunto de pruebas, → sufrimientos, tribulaciones, sequedades, que han de pasar las almas para purificarse. Es en lo que insiste a lo largo del libro de la *Subida*, ya desde el prólogo: “Son tantas y tan profundas las tinieblas y trabajos, así espirituales como temporales, por que ordinariamente suelen pasar las almas para poder llegar a este estado de perfección” (1,1), de modo que sin ellos no se alcanza. No deja de ser significativo que al mismo padecer de → Cristo en la Cruz, lo denomine de esta manera: manjar sólido de “los trabajos de la → Cruz” (S 2,21,3).

En torno a *los trabajos* elabora el Santo todo un cuerpo de doctrina, que

se repite en todos sus libros. Estableciendo dos puntos fundamentales:

1°. *La necesidad* de los mismos; porque en ellos es donde → Dios prueba la → fe (N 2,22,2) del alma, purifica sus malos hábitos (LIA 2,27) y son preparación para alcanzar la Sabiduría (N 1,14,4) y para llegar al amor de Dios (N 2,12,6). Siendo más intensos, claro está los de la noche del espíritu (N 1,11,4) ya que la intensidad y crudeza de los trabajos es proporcional al grado al que Dios quiere elevar al → alma (N 2,12,6). Tan connaturales son en la noche los trabajos, que al fin se presentan como el traje (N 1,12,2) de que se viste el alma. Y de la intensidad y crudeza de estos trabajos da fe el hecho de que siempre alude a ellos añadiendo otros nombres tan expresivos como → aprietos, desamparos, estrecheces, tempestades, tinieblas. Siendo la mayor de todas el “pensar si perdió a Dios y si está alejada de él” (N 2,13,5). Y la razón de porqué son necesarios estos trabajos la fija el Santo en que así “como un subido licor no se pone sino en un vaso fuerte” (LIB 2,25) tampoco Dios puede poner su plenitud en quien no está fortalecido por ellos; “porque los deleites y noticias de Dios no pueden asentar bien en el alma si no es el sentido y el espíritu bien purgado y macizado y adelgazado” (LIA 2,21).

2°. Pero amén de su necesidad, el Santo establece *la ganancia* de estos trabajos, diciendo que con un toque de Dios al alma, quedan bien pagados todos los trabajos, aunque fueran innumerables (S 2,26,7); porque Dios paga toda tribulación y trabajo “con ciento de deleite” (LIB 2,23), pues no hay trabajo que no tenga su correspondencia de galardón (LIB 2,31). Paga gratuita y no

merecida, al fin, pues no son nada ante Dios, que lo único que quiere es engrandecer al alma (CB 28,1). Gracias a ellos queda “mansa con Dios y con el prójimo” (N 1,13,7). Con todo, son pocos los que, aun sabiendo la paga, desean los trabajos (CA 35,9). → **Contradicción, dificultad, embarazo, impedimento, labor, sufrimiento.**

Alfonso Ruiz

Transformación → Unión

Transverberación → Heridas de amor, cauterio

Traspaso/s → Arrobamientos, éxtasis

Trinidad Santísima

La experiencia y la doctrina sanjuanista acerca de la Santísima Trinidad no se condensa en las citas ni se reduce a los textos donde expresamente se menciona esta primordial realidad de nuestra fe cristiana. Las catorce menciones explícitas de la ‘Trinidad’ y las dos del adjetivo ‘trino’ no dan cuenta ni de lejos del profundo calado de la experiencia de san Juan de la Cruz. Tenemos que explorar brevemente su biografía espiritual y después su experiencia y su mensaje sobre esta materia.

I. La experiencia de la Trinidad

En la vida de J. de la Cruz y en su devoción personal está vivamente presente la Santísima Trinidad. Nos quedan algunos rastros de una práctica abundante. Es fácil probar el ‘grande amor que tenía por este misterio’.

1. REFERENCIAS BIOGRÁFICAS. Leemos algunos ‘ágrafa’. Un día en → Granada → María de la Cruz (Machuca) le pregunta, “¿Cómo, mi padre, dice tantas veces misa de la Santísima Trinidad? –Sepa, hermana, –le respondió– que téngole por el mayor santo del cielo” (BMC 14, 121). Ciertamente hay que avisar que importan en todos estos ‘fioretti’ más la información que reportan las preguntas que la gracia sería de la respuesta. Esta otra testimonio abunda en lo mismo: “Decía el padre fray Juan de la Cruz que la ordinaria presencia de Dios nuestro Señor que traía era traer el alma dentro de la Santísima Trinidad y que en su compañía de aquel misterio de las tres divinas personas le iba muy bien a su alma” (BMC 14, 196). Una preciosa confidencia sobre el modo concreto de ejercicio de presencia de Dios de fr. Juan. “Yo hija, dice a → Ana de San Alberto, traigo siempre mi alma dentro de la Santísima Trinidad y allí quiere mi Señor Jesucristo que yo la traiga” (BMC 13, 402). Y ella misma declara: “De tal manera comunicaba Dios su alma acerca del Misterio de la Santísima Trinidad que si no le acudiese nuestro Señor con particular auxilio del cielo sería imposible vivir; y así tenía muy acabado el natural” (BMC 13, 398).

En → Beas una religiosa le pide que diga la misa votiva de la Trinidad, después de celebrada, recibe del Santo y recuerda esta confidencia: “¡Oh Hija, y cómo le agradezco y se lo agradeceré toda mi vida el pedirle a nuestro Señor que me mandase decir misa de la Santísima Trinidad! Porque hoy la dije y me hizo una grandísima merced, que al tiempo de consagrar se me mostraron todas las Tres Personas en una nube muy resplandeciente. ¡Oh, hermana, y

qué de bienes y qué gloria tan penetrante gozaremos cuando gocemos de la Santísima Trinidad y de su vista!” (BMC 14, 171). El transporte místico es quizá la cumbre de la experiencia sanjuanista biográficamente demostrada. Y la declarante añade: “Y diciendo esto, se quedó por media hora elevado, que parecía un ángel” (ib.). De hecho, esta exclamación final debió ser memorable y repetida en sus labios pues la recogen algunas colecciones de Dichos (Av 183). Más allá de la imaginería que condiciona el testimonio, nos importa el núcleo verdadero, la predilecta piedad trinitaria que atestiguan estas ‘floreillas’ en Juan. Baste todo esto para probar la predilección del Santo por este misterio fontal de nuestra fe.

2. EXPERIENCIA VITAL POETIZADA. Su experiencia y devoción trinitaria, no sólo la percibieron los testigos externos, sino que pasó sin disimulo a los genuinos testimonios vitales de su fe, a los poemas y a los escritos más personales. Comienzan ya en la cárcel de → Toledo (1577); eso quiere decir que su madurez espiritual y humana ya estaba casi lograda y que su carácter espiritual ya venía sellado por esta impronta trinitaria.

a) *Los Romances*. El proyecto inicial de Dios lo traiza J. de la Cruz describiéndolo de modo perfectamente ajustado a las reglas para hablar y sentir de Dios (norma canónica) en los *Romances sobre el evangelio ‘in principio erat Verbum’ acerca de la Santísima Trinidad* (Po 1 tít.). Es ahí donde se encuentra el modo en que Dios favorece y posibilita la unión del → alma con Dios, porque antes ha habido una → unión de Dios con el hombre en → Cristo. Se nos impone la relectura, siquiera rápida, de

esta primera y lograda expresión de su fe y su piedad trinitaria.

En el comienzo de los romances (vv 1-20) medita el misterio del principio sin origen en que ya el Verbo mora. El principio sin principio engendra al Verbo. Se llama Hijo y da nombre al principio que se llama Padre por su eterna concepción (vv 1-7). Conceptos dogmáticos como principio, coeternidad, consubstancialidad, concepción –genitus, non factus–, conglorificación, misma adoración y gloria o ‘igualdad y valía’ y felicidad perfecta, contingencia o no necesidad de la creación, etc., están presentes en todos estos versos iniciales para dar fuerza y trabazón a la estructura teológica y cimentar todo el pensamiento sanjuanista. La → meditación se prolonga por modos agustianianos tomando la trinidad del amor-amante-amado como imagen del inefable e insoluble nudo divino (vv. 20-48).

El segundo romance establece la comunicación y plenitud indefectible del amor de los Tres. Pero se avista ya una salida o desbordamiento libérrimo como obra en la historia de este Amor autocomunicativo. Se planea el despliegue histórico-salvífico de la Trinidad. En ese amor que les une se halla el origen del amor que de ellos fluye: *“El que a ti más se parece / a mí más satisfacía, / y el que en nada te semeja / en mí nada hallaría. [...] / Al que a ti te amare, Hijo, / a mí mismo le daría, / y el Amor que yo en ti tengo / ese mismo en él pondría, / en razón de haber amado / a quien yo tanto quería* (vv 60-76).

En la causalidad ejemplar del Verbo Hijo se planea el → mundo como palacio para un desposorio, la → iglesia como su cuerpo y esposa y la efusión e intimación del → Espíritu Santo como última → gra-

cia eficaz. Se decide el nacimiento de la criatura como saliendo de y regresando a la Trinidad y como proyecto de amor a su imagen y semejanza. Designio común del Padre y del Hijo que conciben la historia como unos esposales: la creación entera es para el Hijo. Y el Hijo recibe el mundo en su cuerpo y le perfecciona para ofrenda y gloria del Padre dándole su claridad, su gloria, y hacerle partícipe de su misma vida. La → creación de → ángeles y de hombres, del palacio y de su esposa, tiene destino en la encarnación del Verbo y ésta en la gloria final del Padre. La ya prevista participación del hombre en ese amor íntimo de Dios el pecado no la truncará, Dios no se desdice. El mundo, el → hombre y la Iglesia, todo lo real está marcado con cuño trinitario (3º y 4º vv. 78-98).

La Trinidad se abaja para mirar al hombre –esposa del Hijo– pues todo está planeado para él. Mediante la unión de amor y semejanza con el Hijo se posibilita la sponsalidad, la redención, la corporalidad de la esposa –cuerpo místico– y la eclesialidad de la creación, la comensalidad o eucaristía del mundo, la permanencia de Dios-con-nosotros hasta la consumación, la absorción en fin dentro de la vida trinitaria de todo lo que de ella salió “*Que, como el Padre y el Hijo, / el que de ellos procedía / el uno vive en el otro, / así la esposa sería, / que, dentro de Dios absorta, / vida de Dios vivirá*” (vv 163-166).

Están aquí las líneas maestras del sistema doctrinal que se detalla en los libros mayores. No podían ser más explícitamente trinitarias. El desarrollo tomará tonos cristológicos, pneumatológicos o antropológicos en según qué partes del proceso, pero la génesis y la finalidad son de raíz y condición perma-

nentemente trinitarias. La experiencia del misterio también lo será.

Un largo adviento se abre con la promesa de la consumación de este proyecto del Padre. La promesa convierte el tiempo en futuro y adviento. La Trinidad entrará en la carne y en historia. Su primer paso, ahora lo sabemos, era la creación, pero su entrada y descenso al lago donde el hombre vive no va quedar ‘en ese dicho que dijo en que el mundo creado había’. Si la esposa sólo difiere en la carne y si el amor trinitario pide la consumación y semejanza de todo (vv 235-248), el Hijo obediente ha de disponerse a la semejanza y a la kénosis que impone la ley del amor que halla iguales o les hace: ha de bajar, nacer, sufrir, amar y morir: “porque ella vida tenga/ yo por ella moriría” (vv 255-265). Se procura la Trinidad el concurso de la humanidad libre y dispuesta, representada en la doncella que se llamaba María “*en la cual la Trinidad / de carne al Verbo vestía; / y aunque tres hacen la obra, / en el uno se hacía; / y quedó el Verbo encarnado / en el vientre de María. / Y el que tenía sólo Padre, / ya también Madre tenía*” (vv 273-280).

Ya está hecho el desposorio en la carne del Verbo. Esta es la primordial unión de la Trinidad reflejada en la unión del Verbo y en la “respondencia que hay a ésta de la unión de los hombres a Dios” (CB 37,3). La unión de la Trinidad es el relato original y modélico de la obra de Dios en la eternidad y en el tiempo. La historia de salvación es narrada parcialmente por J. sólo hasta su abajamiento, hasta compartir el llanto del hombre en Dios. En ese punto comienza otro modo de relato. Queda el ascenso o absorción del hombre hacia la Trinidad. Asunción que se presenta

activa-pasivamente como ascensión o subida del Monte.

b) *La Fonte*. Contiene este poema la otra gran carga de meditación poética sobre la Trinidad gozada y contemplada en la seguridad y la dicha de conocerla por fe. Combina el poeta teólogo lenguaje negativo y lenguaje absoluto para hablar y cantar el misterio inefable: ‘no lo sé’, ‘no lo tiene’, ‘no puede ser cosa tan bella’, ‘suelo en ella no se halla’, ‘ninguno puede vadealla’, ‘nunca es oscurecida’, expresiones completadas con las afirmaciones absolutas: ‘todo origen’, ‘cielos y tierra’, ‘toda luz’, ‘infiernos, cielos y las gentes’, ‘hartan’, ‘ninguna le precede’. Dios, uno y trascendente, es fuente en la noche, invisible y presente como el rumoroso movimiento y el silencioso manar de la fuente que quizá guarda todo desierto en la noche.

Canta inicialmente la trascendencia de Dios uno (est. 1: fuente escondida). En seguida, su origen inexistente y originante, su belleza (est. 3) y su capacidad creadora pues “cielos y tierra beben della” (est. 3) y su poder de fluencia y surgencia inagotable (est. 6). Su insondable e invadable profundidad (est. 4) y su gloria o claridad ‘luz de luz’ inaccesible, pues “toda luz de ella es venida”. Las elevaciones primeras al Dios uno, dan paso al canto y meditación sobre las personas disimuladas en las imágenes de los torrentes nacientes y afluentes. La est. 7 para el Hijo:

“El corriente que nace de esta fuente bien sé que es tan capaz y omnipotente, aunque es de noche”;

y la siguiente para el Espíritu:

“El corriente que de estas dos procede sé que ninguna de ellas le precede, aunque es de noche”.

Después el poema, lanzado hacia la trascendencia inalcanzable, se reconduce a la cercanía del hogar eucarístico y del pan partido y tierno. Aquí cercano, palpable, comestible y próximo está el lugar de encuentro de las criaturas y del hombre con la Trinidad: “Aquella” fuente inaccesible nos es tangible y potable “en este vivo pan por darnos vida”. La Trinidad se da en la → Eucaristía. Toda su trascendencia y su historia de amor se condensa en esta fuente inexhausta: *“Aquesta eterna fonte está escondida/ en este vivo pan por darnos vida,/ aunque es de noche* (est. 9).

Habría que añadir *otras meditaciones* centrales, cristológicas primordialmente, pero trinitarias en fin: primero la que contempla la creación como huella del amor del Padre y del Hijo, hermozada por la encarnación y la resurrección del Verbo, para gloria y señal del Padre (CB 4-5); después la que muestra al Cristo como → Palabra definitiva del Padre, ya mudo pues ha revelado plenamente su ser y su condición de Padre en el amor filial y en la vida, palabras, gestos, pasión, muerte y resurrección de Cristo (S 2,22); y añadir después aquella no menos celebrada que habla de la mayor obra de Cristo redentor: la → Cruz en que reconcilió todo con el Padre (S 2,7). Cristo revelador del Padre y Cristo reconciliador con el Padre ‘sin consuelo y amparo de padre’ en la cruz, pero ‘con consuelo y amparo de Padre’ en la resurrección, funda nuestra fe en la Trinidad y traspasa cada página del texto sanjuanista.

II. La doctrina mística

No es la investigación ni la curiosidad sobre el lenguaje teológico lo que

ocupa a J. de la Cruz; es la vivencia y el juego en el campo marcado y delimitado por el dogma lo que le importa profundizar y enseñar. No necesita traspasar la línea.

1. DIOS UNO Y TRINO. La revelación de estas verdades ya está dada y para el místico es suficiente. El cap. 27 del segundo libro de la *Subida* explícitamente recomienda huir de la curiosidad frente a la revelación y al misterio. Ya es suficiente para el amor a Dios el conocimiento que *ex auditu* tenemos “acerca de lo que Dios es en sí ... del misterio de la Santísima Trinidad y unidad de Dios” (S 2,27,1). Y pues “ya no hay más artículos que revelar acerca de la sustancia de nuestra fe que los que ya están revelados a la Iglesia... le conviene al alma... tener pureza en fe ... y, aunque se le revelen de nuevo las ya reveladas, no creerlas porque entonces se revelan de nuevo, sino porque ya están reveladas bastantemente a la → Iglesia; y cerrando el entendimiento a ellas sencillamente, se arrime a la doctrina de la Iglesia y su fe, que, como dice → san Pablo (Rom 10,17), entra por el oído” (ib. 4). Su avance no es exploratorio pues, de las fronteras del dogma y de los nuevos modos de hablar de la Trinidad. Se atiene a la regla común. Su avance va en la dirección de la experiencia y de la radical y seria asunción de la condición trinitaria trascendente e histórica de Dios, para mostrar sus consecuencias en la vida personal y teológica del creyente.

a) *Dios uno*. La unidad indivisible y el lenguaje figurado –también los números son analógicos en Dios– no se le olvidan nunca como premisas de toda construcción doctrinal. Dios es Uno e inefable. “Es de saber que Dios, en su único y simple ser, es todas las virtudes

y grandezas de sus atributos: porque es omnipotente, es sabio, es bueno, es misericordioso, es justo, es fuerte, es amoroso, etc., y otros infinitos atributos y virtudes que no conocemos... Estando él unido con el alma, cuando él tiene por bien abrirle la noticia, echa de ver distintamente en él todas estas virtudes y grandezas, conviene a saber: omnipotencia, sabiduría, bondad, misericordia, etc. Y como cada una de estas cosas sea el mismo ser de Dios en un solo supuesto suyo, que es el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo, siendo cada atributo de éstos el mismo Dios y siendo Dios infinita luz e infinito fuego divino, ... de aquí es que en cada uno de estos innumerables atributos luzca y dé calor como Dios” (LIB 3, 2).

Esta es una de las afirmaciones de la unidad de Dios. La participación que el místico va a describir de la criatura en la vida divina parte de este concepto afirmado de la unidad y trinidad de Dios. Uno y trino en sí, múltiple en sus atributos, trinidad en su manifestación histórica y personal. He aquí otra elevación en que pasa del pavor ante Dios uno a la reverencia de la Sabiduría del Hijo figura de la substancia del Padre: “¡Oh admirable excelencia de Dios, que con ser estas lámparas de los atributos divinos un simple ser y en él solo se gusten, se vean distintamente tan encendida cada una como la otra, y siendo cada una sustancialmente la otra! ¡Oh abismo de deleites, tanto más abundante eres cuanto están tus riquezas más recogidas en unidad y simplicidad infinita de tu único ser, donde de tal manera se conoce y gusta lo uno, que no impide el conocimiento y gusto perfecto de lo otro, antes cada cual gracia y virtud que hay en ti, es luz que hay de cualquiera

otra grandeza tuya; porque, por tu limpieza, ¡oh Sabiduría divina!, –el canto se dirige ahora al Hijo– muchas cosas se ven en ti viéndose una, porque tú eres el depósito de los tesoros del Padre, el resplandor de la luz eterna, espejo sin mancha e imagen de su bondad!” (Sab 7, 26: LIB 3,17).

b) *Dios Trino*. La dichosa ventura de la fe consiste en su mayor seguridad respecto a cualquier otro camino pretendidamente valioso para el acceso a la → unión: solo la fe ofrece este objeto de amor y conocimiento con certeza, seguridad y fidelidad probada. Por eso lo prefiere el Santo como transparentador de toda otra mediación: “Porque es tanta la semejanza que hay entre ella [la fe] y Dios, que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído. Porque, así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito; y así como es Trino y Uno, nos le propone ella Trino y Uno; y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento. Y así, por este solo medio se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento. Y por tanto, cuanto más fe el alma tiene, más unida está con Dios” (S 2,9,1). La vida teologal es el único camino de acceso al conocimiento, trato y amor de la Trinidad.

De hecho la unión del alma con Dios se experimenta y se refleja en esta unidad de la Trinidad. Se puede afirmar que la unión del alma con Dios es una consecuencia de la unión y amor trinitarios que la fe nos da a conocer y la caridad a probar. La mística sanjuanista es radicalmente trinitaria por cuanto el proyecto central de su mensaje es alcanzar su vida misma, no sólo conocer sus atributos, sino transformarse por la gracia y la

correspondencia esforzada y radical en alcanzar lo que Dios nos ha destinado a ser: hijos en el Hijo, espíritus de amor en el Espíritu Santo. Por tanto, la concepción de Dios en cuanto trino y uno es indisociable del sistema y propuesta de pedagogía cristiana de J. No cabe imaginar unión del alma con Dios sin la fe en Dios creador, sin el proyecto de redención en Cristo, sin encarnación, sin Espíritu Santo dado en la Iglesia y derramado como amor en los corazones. Ni cabe por tanto para J. de la Cruz un acceso meramente interior o ascético a la vida y unidad divinas sin diálogo –escucha y respuesta– con el Logos de Dios; ni cabe un modo cósmico, en mera contemplación de la belleza de las criaturas, ni un mero modo platónico, como purificación y ascenso mental, aunque de todo se echa mano cuando se recupera en la Trinidad. Su acceso a Dios, decididamente es histórico. Un proyecto de unión con la divinidad modo plotiniano, neoplatónico u oriental, puede asemejarse en la propuesta de ascesis o en las consignas pedagógicas, pero nada tiene que ver, a pesar de los paralelismos en el vocabulario, con el mundo de mediaciones sacramentales que J. de la Cruz usa y recomienda.

III. La experiencia de la Trinidad en el camino espiritual

Hasta aquí la meditación reverente, adorante y poética del misterio de la Trinidad. Ahora importa saber su acción y su presencia en el camino de regreso o de salida y subida hacia donde ella ha destinado y quiere llevar al hombre. “¡Oh, qué bienes serán aquellos que gozaremos con la vista de la Santísima

Trinidad!”. Esta exclamación lleva tras de sí todas las ansias y sed de amor que provoca en el creyente la manifestación y donación histórica de tal amor divino escondido desde todos los siglos y manifestado ahora: “Mirad que amor nos ha tenido el Padre...”. La doctrina sanjuanista es el canto de exultación de quien se huelga de conocer a Dios como es, pues la fe nos lo propone Trino y Uno (S 2,9,1).

Ha de manifestarse ya aquí a ser posible la semejanza divina que puja por hacerse manifiesta. La Trinidad parece configurar incluso la estructura externa de los libros del poeta. A Dios le corresponde la fe y educar la fe es la pretensión de *Subida y Noche*; y al Hijo la caridad y por tanto el despliegue del amor para con el Hijo de Dios-Esposo-Amado está cantado y narrado en el *Cántico espiritual* y al → Espíritu Santo, le corresponde avivar y actualizar la *Llama de amor viva*, el libro de este título lo testimonia. Ya en camino, las diversas etapas del proceso nos hacen observar también una cierta condición posterior del mensaje de la Trinidad. El despliegue de la vida trinitaria y su disfrute acontece en el extremo final del camino espiritual; esta condición postrera parece convenir también con la presentación de la experiencia teresiana.

1. INHABITACIÓN TRINITARIA EN EL COMIENZO. El proceso de respuesta a esta autodonación o revelación de Dios íntimo dándonos es lo que quiere enseñar san Juan de la Cruz: “Conociendo por otra parte, la gran deuda que a Dios debe en haberle criado solamente para sí, por lo cual le debe el servicio de toda su vida, y en haberla redimido solamente por sí mismo, por lo cual le debe todo el resto y responsabilidad del

amor de su voluntad, y otros mil beneficios en que se conoce obligada a Dios desde antes que naciese ... comienza a invocar a su Amado” (CB 1,1).

Ya desde el nacimiento de esta vida espiritual se menciona a la Trinidad. Dios da el primer paso de esta vida viniendo y abajándose a vestir de carne y tiempo su existencia y revistiendo la nuestra de divinidad. Admirable intercambio o trueque: “el llanto del hombre en Dios y en el hombre el alegría”. Por el bautismo se aplica a cada hombre la gracia del desposorio o la unión que restableció Cristo debajo del manzano (CB 23, 6). Quien ‘renace del agua y del Espíritu’ recibe una semejanza que se ha de desplegar en su conciencia y libertad hasta donde cada creyente pueda: “Recibiendo de Dios la tal renacimiento y filiación” puede partir hacia su unión avanzando por su conciencia fiel, por su voluntad amorosa y por su memoria agradecida en la identificación con Cristo.

Cuenta quien se aventura por el camino con este dato primero y último: la inhabitación trinitaria. Contempla J. de la Cruz este misterio en cuanto que transforma al hombre radical e íntimamente. Otra muestra más del famoso personalismo carmelitano, o del prejuicio ‘por nosotros’ y ‘en cuanto a nosotros nos importa’ con el que se afronta cuanto Dios es en sí y para sí; el ‘propter nos’ y el ‘se entregó por mí’ es lo que siempre le importa al místico.

Esta conciencia de estar la Trinidad morando dentro es la que pone en marcha la búsqueda interior y la consiguiendo transformación humana. A quien pregunta “¿adónde te escondiste, Amado?”, le responde: “Es de notar que el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el

Padre y el Espíritu Santo, esencial y presencialmente está escondido en el íntimo ser del alma” (CB 1,6). Esta es la verdad primera que importa conocer para buscarle por los caminos de carne y tiempo que él mismo ha trazado y recorrido; por donde él bajó ha de subir el hombre. Vía sacramental y moral de imitación y ascenso en fe y en gracia pues si “la Trinidad de carne al Verbo vestía”, de noche y por tierras del hombre, tierras de penumbra, ha de buscarle quien le busca; “por tanto, el alma que le ha de hallar conviéndole salir de todas las cosas según la afección y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma, siéndole todas las cosas como si no fuesen”. Y más claro: “Dicho queda, ¡oh alma!, el modo que te conviene tener para hallar el Esposo en tu escondrijo. Pero, si lo quieres volver a oír, oye una palabra llena de sustancia y verdad inaccesible: es buscarle en fe y en amor” (ib. 11). La primera estrofa del *Cántico espiritual* es una preciosa síntesis y meditación de las consecuencias de la inhabitación trinitaria.

2. LA INICIATIVA DE LA TRINIDAD EN EL CAMINO. Las etapas sucesivas que se trazan en el *Cántico espiritual* van jalonadas de iniciativas de la Trinidad que delibera y decide el avance del camino. Una muestra ingenua: “Deseando el Espíritu Santo, que es el que interviene y hace esta junta espiritual, que el alma llegase a tener estas partes para merecerlo, hablando con el Padre y con el Hijo en los Cantares (8, 8-9) dijo: ¿Qué haremos a nuestra hermana en el día en que ha de salir a vistas y a hablar, porque es pequeñuela y no tiene crecidos los pechos? ... entendiendo también por los pechos de la Esposa ese mismo

amor perfecto que le conviene tener para parecer delante del Esposo Cristo, para consumación de tal estado” (CB 20-21, 2).

Todo progreso lo marca una decisión de la Trinidad. Más aún la unión de amor tiene un solo modelo: la misma unión Trinitaria. “El Espíritu Santo, que es amor, también se compara en la divina Escritura al aire (Act. 2, 2), porque es aspirado del Padre y del Hijo. Y así como allí es aire del vuelo, esto es, que de la contemplación y sabiduría del Padre y del Hijo procede y es aspirado, así aquí a este amor del alma llama el Esposo aire, porque de la contemplación y noticia que a este tiempo tiene de Dios le procede”. El amor Trinitario se comunica al hombre y va creando la misma unión que ellos disfrutaban: “porque, así como el Amor es unión del Padre y del Hijo, así lo es del alma con Dios. Y de aquí es que, aunque un alma tenga altísimas noticias de Dios y contemplación, y conociere todos los misterios, si no tiene amor, no le hace nada al caso, como dice san Pablo (1 Cor 13, 2), para unirse con Dios” (CB 13,11). La caridad es el vínculo que une al hombre con Dios a semejanza de la Trinidad.

3. LA TRINIDAD EN LA CUMBRE. Pero es en la meta, donde se revela esta condición y estructura íntima de toda la vida teológica. La vida de relación con Dios es vida de relaciones con la Trinidad, pues es la misma vida que goza Dios la que nos comunica; de hecho al fin todo se reduce a ejercicio de amor personal. Este texto es el mejor entre varios: “Este aspirar del aire es una habilidad que el alma dice que le dará Dios allí en la comunicación del Espíritu Santo; el cual, a manera de aspirar, con aquella su aspiración divina muy subidamente levanta

el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de Amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella la aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo (CB 39, 3). Esta es la afirmación inicial, final y central. El quicio, la cumbre y la fuente de este proceso. Se obliga el autor a justificarla y a testificar con su propia experiencia la verdad de tal aserto. No dirá al fin, sino que simplemente se trata del despliegue de lo que *in nuce* estaba ya en el principio: la filiación y la inhabitación.

Lo justifica teológicamente citando a Gál 4, 6: "Porque esto es lo que entiendo quiso decir san Pablo cuando dijo; Por cuanto sois hijos de Dios, envió Dios en vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, clamando al Padre. Lo cual ... en los perfectos es en las dichas maneras" (ib. 4); Juan se toma totalmente en serio la creación "a imagen y semejanza" y alega que en esto y no en menos consiste el deseo y la oración sacerdotal de Jesús en Jn 17: "Y así lo pidió al Padre ... 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" (ib. 5). Y ante la incredulidad supuesta en el lector, responde: "Y 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 (Gén 1,26) ... El Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de poder ser hijos de Dios, como dice san Juan" (1,12: CB 39,4-5).

La teología ha preferido nociones técnicas para explicarlo: adopción, comunicación y participación. Aquí las pone todas en juego el teólogo para explicar las osadías del místico. La transformación es algo serio y definitivo, ontológicamente queda el hombre hecho hijo de Dios en el bautismo y por tanto obra como tal y se experimenta su libertad y dignidad viviendo dentro y por la fuerza de la Trinidad Santa. "Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado" (CB 39,3). No se trata de gracias místicas extraordinarias, sino de la mística de la gracia ordinaria: ser hijo de Dios y estar habitados por la Santísima Trinidad. Como todo don, este es de carácter escatológico. "Se da 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. Lo cual, aunque se cumple perfectamente en la otra vida, todavía

en ésta ... se alcanza gran rastro y sabor de ella” (CB 39,6).

La cumbre de la experiencia de inmersión en la vida trinitaria del hombre hijo de Dios y esposa del Hijo se describe en la *Llama* con abundancia de verbos de sensación y registros simbólicos variadísimos, pero teológicamente todo se viene reduciendo a dos fundamentales y osadas afirmaciones del místico castellano: la igualdad de amor y la reentrega. Dos textos con expresa mención de la Santísima Trinidad nos bastan: “Esta es la gran satisfacción y contento del alma: ver que da a Dios más que ella en sí es y vale, con aquella misma luz divina y calor divino que se lo da; ... De esta manera, las profundas cavernas del sentido, con extraños primores calor y luz dan junto a su Querido. Junto, dice, porque junta es la comunicación del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en el alma, que son luz y fuego de amor en ella” (LIB 3,80). Y esta otra no menos fulgurante: “Porque allí ve el alma que verdaderamente Dios es suyo, y que ella le posee con posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo, por la gracia que Dios le hizo de dársele a sí mismo, y que, como cosa suya, le puede dar y comunicar a quien ella quisiere de voluntad; y así dale a su Querido, que es el mismo Dios que se le dio a ella” (ib. 81); “aquí ama el alma a Dios, no por sí, sino por él mismo; lo cual es admirable primor, porque ama por el Espíritu Santo, como el Padre y el Hijo se aman, como el mismo Hijo lo dice por san Juan (17,26), diciendo: La dilección con que me amaste esté en ellos y yo en ellos” (ib. 82). El hombre ha logrado su asimilación divina sin perderse ni alienarse.

Dios se ha alienado por la encarnación y le abrió camino a su fuego interior.

4. LA MÍSTICA DE LA TRINIDAD. El entero libro de la *Llama* tiene esta finalidad última y este tema central: degustar el rastro y sabor de vida eterna en el hogar de la Trinidad ya anticipadamente y testificar sobre cómo la promesa del Salvador (Jn 14,23) se cumple en verdad.

La tesis de fondo es esta: “Y así, estando esta alma tan cerca de Dios, que está transformada en llama de amor, en que se le comunica el Padre, Hijo y Espíritu Santo, ¿qué increíble cosa se dice que guste un rastro de vida eterna, aunque no perfectamente, porque no lo lleva la condición de esta vida? Mas es tan subido el deleite que aquel llamear del Espíritu Santo hace en ella, que la hace saber a qué sabe la vida eterna” (LIB 1,6). Ha de probar el autor y extender su explicación testificando su cumplimiento y polemizando contra todo escepticismo, sospecha o incredulidad.

En el prólogo ya marca el enfoque determinante de su libro: se trata de superar el escándalo o la mezquindad de quienes ‘piensan bajamente de Dios’ como le gusta denunciar: “Y no hay que maravillarse que haga Dios tan altas y extrañas mercedes a las almas que Él da en regalar; porque si consideramos que es Dios, y que se las hace como Dios, y con infinito amor y bondad, no nos parecerá fuera de razón; pues Él dijo (Jn 14,23) que en el que le amase vendrían el Padre, Hijo y Espíritu Santo y harían morada en él; lo cual había de ser haciéndole a él vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios, como da a entender el alma en estas canciones” (LI, pról. 2). Y de nue-

vo: “Y no es de tener por increíble que a un alma ya examinada, purgada y probada en el fuego de tribulaciones y trabajos y variedad de tentaciones, y hallada fiel en el amor, deje de cumplirse en esta fiel alma en esta vida lo que el Hijo de Dios prometió (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 abisal de su dulzura.” (LIB 1,15). En el abrazo abisal de la dulzura del Padre terminan los caminos que Cristo marcó, por los que el Espíritu guió y que J. invita y enseña a recorrer.

Todas las gracias espléndidas que se contienen en la Llama tienen esta finalidad. Bajo la teoría de las apropiaciones el autor coloca arbitrariamente sus observaciones y experiencias atribuyéndolas a una u otra persona de la Trinidad, pero es consciente de que ni con rigor se puede bien sostener su apropiación, ni su vivencia le permite atribuirles sin más e indiferenciadamente a cada uno de los Tres. Mantiene distinciones que cree necesarias teológicamente además de mística y poéticamente convenientes.

La canción segunda es la más abiertamente trinitaria al decir del autor: “En esta canción da a entender el alma cómo las tres personas de la Santísima Trinidad, Padre e Hijo y Espíritu Santo, son los que hacen en ella esta divina obra de unión. Así la mano, y el cauterio, y el toque, en sustancia, son una misma cosa; y pónelos estos nombres, por cuanto por el efecto que hace cada una les conviene. El cauterio es el

Espíritu Santo, la mano es el Padre, el toque el Hijo. Y así engrandece aquí el alma al Padre, Hijo y Espíritu Santo, encareciendo tres grandes mercedes y bienes que en ella hacen ... La primera es llaga regalada, y ésta atribuye al Espíritu Santo, y por eso le llama cauterio suave. La segunda es gusto de vida eterna, y ésta atribuye al Hijo, y por eso le llama toque delicado. La tercera es haberla transformado en sí, que es la deuda con que queda bien pagada el alma, y ésta atribuye al Padre, y por eso se llama mano blanda. Y aunque aquí nombra las tres, por causa de las propiedades de los efectos, sólo con uno habla, diciendo: En vida la has trocado, porque todos ellos obran en uno, y así todo lo atribuye a uno, y todo a todos” (LIB 2,1).

Este principio “por causa de las propiedades de los efectos” es bueno para interpretar todas las gracias de este libro que habla de lo que el hombre bajo los efectos de la gracia aun no es pero tiene que ser. La obra de la Trinidad se contempla por los efectos en el hombre. Su historia no acabó aún. Hay en Llama un deber ser y un grito por el derecho a ser en Dios así, no menos. El autor interpela mediante estos encarecimientos: aunque no te parezca, esto es profecía de ti. La gracia de Dios tiene éxito ya en este espacio teologal y trinitario que aquí consume. La obra de la Trinidad y la fiesta que provoca en más profundo centro del hombre no precisa pensamiento e ideas, sino glorificación y alabanza. Todo dogma ha de terminar en doxa. Así lo hace J. de la Cruz.

5. ELEVACIONES A LA TRINIDAD. En esta canción segunda de *Llama* y en otras secciones se canta la gloria y los efectos glorificantes de la vida e inhabi-

tación trinitaria. Cinco tonos emplea el autor para proclamar otros tantos loores para la mano blanda, misericordiosa, divina, grande, larga y amigable del piadoso Padre en LIB 2,16. Y cinco exclamaciones para el toque delicado, tierno y poderoso, fuerte y sutil, suave y delgado del Hijo (2,17.18.19); y cinco loores o elevaciones a la deleitable, regalada, venturosa y mucho dichosa llaga del Espíritu Santo (LIB 2,8). Los versos prolongan su eficacia exclamativa y su poder lírico y levitante para transmitir en la prosa la misma admiración sostenida y entrecortada de los versos. Más que doctrina el Santo ofrece oración.

Poner de relieve la condición trinitaria de la vida creyente o cristiana es la misión del místico. Afirmar que Dios es real y que el Dios real es el Dios que libremente, porque es Trinidad, entra en contacto con los hombres y les purifica, les ayuda en su lucha contra el mal, les transforma y les lleva a nueva vida de

hijos en el Hijo por el Espíritu Santo y para gloria del Padre. → **Dios, Espíritu Santo, Inhabitación, Jesucristo.**

BIBL. — EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, Zaragoza 1947, p. 138-140 y 368-411; M. DE GOEDT, L'aspiration de l'Esprit Saint au coeur de l'homme selon saint Jean de la Croix, en *Lumière et Vie* 34 (1985) 49-63; R. MORETTI, "Al vertice della esperienza trinitaria. Riflessioni sulla fiamma viva d'amore de S. Giovanni della Croce", en *Rivista di Vita Spirituale* 39 (1985) 172-185; J. HAWTHIGH, "Trinity in the Living Flame of Love", en *Nubecula* 31 (1980) 18-30; P. BLANCHARD, "Experience trinitaire et vision beatifique d'après saint Jean de la Croix", en *L'Année Theologique* 9 (1948) 293-310; GEMMA DELLA TRINITÀ, Il vertice dell'unione mistica e l'inabitazione trinitaria in san Giovanni della Croce, en *Rivista di Vita Spirituale* 22 (1968) 558-572; JOSÉ VICENTE DE LA EUCARISTÍA, "Trinidad y vida mística en san Juan de la Cruz", en *Estudios Trinitarios* 16 (1982) 217-239.

Gabriel Castro

Turbación/es → Tentaciones