

## DICCIONARIOS «MC»

---



# **Diccionario de San Juan de la Cruz**

Director  
**EULOGIO PACHO**

PRIMERA EDICIÓN



**MONTE CARMELO**

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual.

La infracción de los derechos mencionada puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y s. del Código Penal).

© 2009 by Editorial Monte Carmelo  
Paseo del Empecinado, 1; Apdo. 19 - 09080 - Burgos  
Tfno.: 947 25 60 61; Fax: 947 25 60 62

<http://www.montecarmelo.com>  
[editorial@montecarmelo.com](mailto:editorial@montecarmelo.com)

*Impreso en España. Printed in Spain*

I.S.B.N.: 978 - 84 - 8353 -197 - 6

Depósito Legal: BU - 210 - 2009

*Impresión y Encuadernación:*

"Monte Carmelo" - Burgos

## PRESENTACIÓN

*Empeñarse en justificar la presencia de san Juan de la Cruz en esta serie de diccionarios sería dudar de que reúne credenciales sobradas para ello. Los títulos que se le aplican como estribillo familiar son otros tantos avales para concederle acogida de honor en esta colección: filósofo, teólogo, místico, poeta, doctor, santo; todo ello en una pieza y en grado primacial.*

*Son muchos los lectores y estudiosos que se acercan sin cesar a Juan de la Cruz por alguno de estos frentes y desde preocupaciones dispares. El reclamo permanente y universal de su figura es razón decisiva para poner en manos de admiradores y discípulos este instrumento de aproximación, en unos casos, y de profundización, en otros.*

*No pretende promocionar su actualidad, como si se tratase de un efímero producto de consumo; más bien lo contrario. La publicación del Diccionario quiere ser respuesta a la demanda proveniente de una vigencia constatada y comprobable de lo sanjuanista en el mundo actual, en el trance mismo de pasar página a nuevo milenio. El sanjuanismo, como fenómeno cultural de nuestros días, ha logrado superar aceleradas transformaciones históricas y traspasar toda suerte de barreras ideológicas y geográficas. Ha entrado en el patrimonio universal de la humanidad. Estadísticas y medios técnicos de comunicación lo demuestran con creces. La bibliografía que acompaña a muchos artículos del Diccionario lo refrenda con elocuencia.*

*Frente a cualquier atisbo de aspiración transcendente, el mundo religioso se vuelve espontáneamente hacia Juan de la Cruz en busca de incitación y esclarecimiento. La mística de todas las vertientes y latitudes recurre a él como a guía seguro y como referencia irrenunciable. En su palabra experiencial y doctoral buscan clarificación las inquietudes religiosas de nuestros días proyectados hacia horizontes desconocidos. La búsqueda de la solidez y de la autenticidad en el ámbito del espíritu y de la enjundia evangélica descubre siempre a Juan de la Cruz. Hasta la*

*genuina inspiración poética evoca emocionada su “música callada” y su “soledad sonora”.*

*Este Diccionario desea facilitar el acercamiento al hombre, al maestro, al místico y al poeta que fue y sigue siendo Juan de la Cruz. Quienes han recorrido ya el camino y se han encontrado con él podrán ahondar en su pensamiento y revivir su mensaje espiritual en las coordenadas y aspiraciones de nuestro tiempo. Aunque la obligada secuencia alfabética de las voces o “entradas” elimina parcelaciones temáticas, es fácil identificar la índole doctrinal, histórica, comparativa o relacional de los artículos que se integran en el Diccionario.*

*El mundo sanjuanista, el escenario histórico en que vivió y actuó el protagonista de todas estas páginas, queda configurado en las voces biográficas y geográficas. Por ellas desfilan las personas que convivieron con fray Juan o se relacionaron de alguna manera con él. Su peripecia humana se encuadra concretamente en los lugares en que transcurrió su existencia terrena y a los que vinculó su actividad religiosa y pastoral. La extensión concedida a cada localidad y a cada personaje responde, por lo general, a la mayor o menor incidencia en la vida y en la obra de fray Juan. Los datos reunidos se limitan de intento a su presencia y actuación en cada lugar y con cada una de las figuras recordadas.*

*El filón histórico podía ampliarse casi indefinidamente, incluyendo otros muchos personajes que se cruzaron en la existencia terrena del Santo y tuvieron o pudieron tener alguna vinculación con él. Se ha optado por una representación suficientemente amplia y caracterizada, dando precedencia a los más próximos o allegados a su ambiente familiar y religioso inmediato. De figuras relevantes de la Orden, como el general Juan Bautista Rubeo, o de la cultura, como fray Luis de León, apenas se conoce otra cosa que su indudable contacto con Juan de la Cruz.*

*De índole más selectiva es la representación de figuras posteriores, que han acogido el mensaje sanjuanista y han contribuido decisivamente a su difusión. La bibliografía registra incontables comparaciones y paralelismos entre fray Juan y otros muchos autores anteriores y posteriores; ha tratado también asiduamente de sus dependencias e influjos. Esa vertiente relacional se ha limitado casi en exclusiva a la representación más conocida y calificada dentro del Carmelo Teresiano.*

*El cuerpo doctrinal puede considerarse –como era de esperar– núcleo central y parte predominante del Diccionario. Los otros campos y aspectos presentes en la obra le sirven de apoyo y complemento. La elección de los temas y su desarrollo correlativo, en correspondencia con la importancia de los mismos dentro del sanjuanismo, encierran escollos no siempre fáciles de evitar. Creer acertada en su totalidad la selección de lo específicamente sanjuanista sería pretensión ingenua. A los fallos –inevitables y descontados– de la colaboración solicitada, y no siempre correspondida, se suman otras limitaciones, debidas en buena parte a preferencias discutibles.*

*Es posible que no siempre la voz-entrada propuesta sea la más representativa, aunque se haya querido dar preferencia a lo típico de fray Juan frente a lo más genérico dentro de la problemática espiritual. Esta dificultad queda remediada, al menos*

*en parte, con el sistema adoptado de remites. La búsqueda de lo específico del autor puede apreciarse en la abundancia de expresiones metafóricas, símiles y símbolos colocados como voces importantes. Es presumible que el conjunto ofrezca material suficiente para satisfacer las exigencias de cuantos se sienten interesados por el sanjuanismo, aunque los especialistas puedan exigir algo distinto. No se intentan investigaciones novedosas, sino síntesis de lo conseguido hasta hoy.*

*No ha sido posible evitar el peligro de repeticiones, al acecho siempre en las obras en colaboración variada y numerosa. También en este caso debe reconocerse que el inconveniente encierra en sí ciertas ventajas; ante todo, la de presentar matices peculiares en la exposición del mismo tema; en segundo lugar, un desarrollo más completo e independiente de argumentos aislados, pero íntimamente relacionados dentro del sistema sanjuanista. No es tampoco despreciable la facilidad que ofrecen las repeticiones para remitir de unas entradas a otras. Se compensan así, hasta cierto punto, los vacíos o ausencias que pudieran detectarse en el listado de las voces. Al fin de las doctrinales se añaden los términos complementarios desarrollados en el Diccionario o empleados por Juan de la Cruz para hablar del mismo tema.*

*Valen también para estas páginas sus palabras: “Si tienes más dudas, no sé que te diga sino que lo vuelvas a leer, quizás lo entenderás, que dicha está la sustancia de la verdad” (Llama 3, 75). “Buscad leyendo y hallaréis meditando; llamad orando y abriros han contemplando”.*

**EULOGIO PACHO**





## COLABORADORES

**Alvarez Fernández, Tomás, OCD:** Doctor en Teología. Licenciado en Historia de la Iglesia. Diplomado en Archivística y Biblioteconomía. Profesor de Espiritualidad en la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos). – Voces: *Fantasía, honra*.

**Alvarez-Suárez, Aniano, OCD:** Doctor en Teología. Profesor de espiritualidad y antropología en el Teresianum (Roma). – Voces: *Caridad, Dios, dirección espiritual, discreción, fe, fervor, imperfecciones, Isabel de la Trinidad, unión*.

**Antolín Rodríguez, Fortunato, OCD:** Doctor en Teología. – Voces: *Alonso de la Madre de Dios, Ambrosio Mariano, Diego de Jesús, José de Jesús María (Quiroga), Jerónimo de san José, Juan de la Miseria*.

**Aróstegui, Luis:** Doctor en Teología. Profesor en la Facultad Teológica del Norte de España (Vitoria).– Voz: *Experiencia mística*.

**Baldeón-Santiago, Alfonso, OCSO:** Licenciado en Teología (Antropología teológica). Profesor de Sagrada Escritura. – Voces: *Búsqueda, carne, celda, consuelo, misericordia, padecer, penas, pensamiento/s, predicación, señales, silencio, trabajos, vicios capitales*.

**Bengoechea, Ismael, OCD:** Fundador de la revista *Miriam* (Sevilla). Miembro de la Sociedad Mariológica Española. – Voces: *Alegría, cine, felicidad, filatelia, María Virgen, mujer/es*.

**Bernaldo de Quirós Alvarez, Antonio, OCD:** Profesor Numerario de armonía en el Conservatorio Profesional de Música de Avila. – Voz: *Música*.

**Bobes Naves, M<sup>a</sup> del Carmen:** Catedrática Numeraria de Teoría de la Literatura en la Universidad de Oviedo. Profesora Ordinaria de Semiología de la Literatura en la Universidad de Lugano (Suiza). Presidenta primera de la Asociación Española de Teoría Literaria. Profesora invitada en la Universidad de Montréal (Canadá). – Voz: *Simbolismo sanjuanista*.

**Castro Martínez, Gabriel, OCD:** Licenciado en Teología. Profesor en la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos). Profesor en el Centro Internacional

Teresiano-Sanjuanista de Avila. – Voces: *Aprovechados, desierto, desnudez, dones del Espíritu Santo, Escritura Sagrada, esperanza, Espíritu Santo, inhabitación trinitaria, Jesucristo, Llama de amor viva, noche oscura del alma, oración, soledad, Trinidad.*

**De Haro Iglesias, Miguel Fermín, OCD:** Licenciado en Teología espiritual. Profesor en el Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista de Avila. Director de la revista *San Juan de la Cruz* (Granada-Sevilla). Director del Instituto Diocesano de Espiritualidad “San Juan de la Cruz” de Sevilla. – Voces: *Afectos, apetitos, deseos, pasiones, virtudes.*

**Díez González, Miguel Angel:** Doctor en Teología. Profesor en la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos). – Voces: *Escatología, Evangelio, palabra, Pablo.*

**Gaitán de Rojas, José Damián, OCD:** Doctor en Teología. Profesor de Teología Espiritual en la Facultad de Teología “San Dámaso” de Madrid. Profesor en el Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista de Avila. – Voces: *Aniquilación, ascesis, mortificación, negación, penitencia, purificación, purgatorio.*

**García Fernández, Ciro, OCD:** Doctor en Teología. Profesor en la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos). – Voces: *Antropología sanjuanista, creación, gracia, hombre, natural, participación, pasivo, sobrenatural, teología mística, teología sanjuanista.*

**Guerra, Santiago, OCD:** Licenciado en Teología. Profesor en el Instituto Teológico de San Esteban de Salamanca. – Voces: *Yoya y Juan de la Cruz, Zen y Juan de la Cruz.*

**Herráiz García, Maximiliano, OCD:** Doctor en Teología. Profesor en el Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista de Avila. – Voces: *Contemplación, cruz, mundo, pobreza, sensualidad.*

**López-Baralt, Luce:** Doctora en Literatura Románica. Catedrática de Literatura española y comparada en la Universidad de Puerto Rico. Miembro de número de la Real Academia Puertorriqueña de la Lengua Española y Miembro Correspondiente de la Real Academia de la Lengua Española. – Voces: *Fuente, granadas, Islam y Juan de la Cruz, poesía sanjuanista, prosa sanjuanista.*

**Mingo Navarro, Antonio. OCD:** Licenciado en Pedagogía (orientación personal). – Voces: *Agradecimiento, determinación, distracción, ejercicios, Fontiveros, glorificación, propósito, sepulcro.*

**Martín del Blanco, Mauricio, OCD:** Doctor en Teología. Profesor en la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos). – Voces: *Apariciones, locuciones, revelaciones, visiones, todo/nada.*

**Pacho, Alberto, OCD:** Doctor en Historia de la Iglesia. Profesor en la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos). – Voces: *Agustín, Boecio, Boscán, Elías, Eliseo, Francisco de Asís, Gregorio Magno, Teresa de los Andes.*

**Pacho, Eulogio, OCD:** Doctor en Teología e Historia de la Iglesia. Diplomado en Archivística y Biblioteconomía. – Voces: *Acidia, advertencia amorosa, agua, aire, alma, Alumbrados, etc.*

**Renedo Vega, Evaristo, OCD:** Licenciado en Teología. Profesor en la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos).– Voces: *Faltas, gula, ira, pecado, petición, pureza, riqueza, soberbia, vanidad.*

**Rodríguez, José Vicente, OCD:** Licenciado en Teología. Profesor en el Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista de Avila. – Voces: *Alvarez, Cat., Arévalo, Avisos espirituales, Cautelas, demonio, Duruelo, enemigos del alma, familia del Santo, Gálvez, Iglesia, infierno, La Moraleja, Pedraza, Peñalosa, Teresa del Niño Jesús, Torrijos, Yepes.*

**Rollán, María del Sagrario:** Licenciada en Filosofía, Doctora en Psicología. Profesora de Filosofía en el Instituto “San Ildefonso” de Segovia. – Voces: *Angustia, capacidad, habilidad natural, hermosura, olvido.*

**Ruiz Calavia, Alfonso, OCD:** Diplomado en Psicopedagogía. – Voces: *Lujuria, negocios, predicación, presencia de Dios, trabajos, vicios capitales.*

**Sancho Fermín, Francisco Javier, OCD:** Doctor en Teología. Profesor en la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos). Director y Profesor en el Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista de Avila. – Voz: *Teresa Benedicta de la Cruz (E. Stein).*

**Tomás Sanchís, Dionisio, OCD:** Licenciado en Teología. Diplomado en Archivística. Archivero General OCD – Voces: *Ana de san Alberto, Caravaca, Francisca de la Madre de Dios.*

**Urkiza, Julen, OCD:** Doctor en Teología. – Voz: *Ana de san Bartolomé.*

**Valenciano Santos, Miguel, OCD:** Licenciado en Teología. Profesor en el Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista de Avila. Profesor de Teología espiritual en el Centro Superior de Estudios Teológicos de León. – Voces: *Envidia, obediencia.*

**Vega Santoveña, Francisco Manuel, OCD:** Licenciado en Teología. Diplomado en Archivística y Biblioteconomía. – Voces: *Devociones, Eucaristía, martirio, tentaciones.*



## SIGLAS

### Escritos de S. Juan de la Cruz

|     |                                                  |
|-----|--------------------------------------------------|
| Av  | <i>Avisos espirituales: Dichos de luz y amor</i> |
| Ca  | <i>Cautelas</i>                                  |
| Ct  | <i>Cartas</i>                                    |
| CE  | <i>Cántico espiritual</i>                        |
| CA  | primera redacción del CE                         |
| CB  | segunda redacción del CE                         |
| LI  | <i>Llama de amor viva</i>                        |
| LIA | primera redacción de LI                          |
| LIB | segunda redacción de LI                          |
| N   | <i>Noche oscura</i>                              |
| Po  | <i>Poesías</i>                                   |
| S   | <i>Subida del Monte Carmelo</i>                  |

### Escritos de S. Teresa de Jesús

|      |                                      |
|------|--------------------------------------|
| A    | <i>Apuntes y memoriales</i>          |
| C    | <i>Camino de perfección</i>          |
| Conc | <i>Conceptos del amor de Dios</i>    |
| Cons | <i>Constituciones</i>                |
| Ct   | <i>Cartas</i>                        |
| D    | <i>Desafío espiritual</i>            |
| E    | <i>Exclamaciones</i>                 |
| F    | <i>Fundaciones</i>                   |
| M    | <i>Moradas o Castillo interior</i>   |
| Mo   | <i>Modo de visitar los conventos</i> |

|    |                                |
|----|--------------------------------|
| Po | Poesías                        |
| R  | <i>Relaciones</i>              |
| Ve | <i>Vejamen</i>                 |
| V  | <i>Vida</i> (libro de la vida) |

### Otras publicaciones y colecciones

|           |                                                                                                                       |
|-----------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ABC       | <i>Archivum Bibliographicum Carmelitanum</i> (Roma)                                                                   |
| ACIS      | <i>Actas del Congreso Internacional Sanjuanista</i> (Avila), Valladolid 1993                                          |
| BiC       | <i>Bibliotheca Carmelitana</i> (Villiers)                                                                             |
| BMC       | <i>Biblioteca Mística Carmelitana</i> (Burgos)                                                                        |
| BNM       | Biblioteca Nacional de Madrid                                                                                         |
| Crisógono | <i>Vida de san Juan de la Cruz</i> , BAC, Madrid                                                                      |
| DHE       | <i>Diccionario de historia de España</i> , Alianza, Madrid, 1979                                                      |
| DHEE      | <i>Diccionario de historia eclesiástica de España</i> , CSIC, Madrid,                                                 |
| DHGE      | <i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques</i> , París, 1912 ss.                                     |
| DS        | <i>Dictionnaire de Spiritualité</i> , Beauchesne, París, 1937-1995                                                    |
| EE        | <i>Espirituales Españoles</i> , FUE, Madrid-Salamanca                                                                 |
| EphCarm   | <i>Ephemerides Carmeliticae</i> (Roma)                                                                                |
| ES        | <i>Estudios Sanjuanistas</i> (E. Pacho), Burgos 1997                                                                  |
| Escritos  | <i>San Juan de la Cruz y sus escritos</i> (E. Pacho), Madrid, 1969                                                    |
| ÉtCarm    | <i>Études Carmélitaines</i> (París)                                                                                   |
| HCD       | <i>Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América</i> , por Silverio de S. Teresa, Burgos, 1935-1953      |
| HF        | <i>Historia de las fundaciones</i> , por J. Gracián, en MHCT 3, 533-694                                               |
| Historia  | <i>Historia del venerable P. fr. Juan de la Cruz</i> , por Jerónimo de san José, ed. 1993                             |
| HistV     | <i>Historia de la vida y virtudes del venerable P. fr. Juan de la Cruz</i> , por J. de Jesús María, Quiroga, ed. 1991 |
| MemHist   | <i>Memorias Historiales</i> , por Andrés de la Encarnación, ed. Salamanca 1993.                                       |
| MHCT      | <i>Monumenta Historica Carmeli Teresiani</i> , Roma, 1973 ss                                                          |
| MteCarm   | <i>Monte Carmelo</i> (Burgos)                                                                                         |
| Peregr    | <i>Peregrinación de Anastasio</i> de J. Gracián, BMC 17, 73-255                                                       |
| Ref       | <i>Reforma de los Descalzos de N. Señora del Carmen</i> , Madrid, 1644-1739                                           |
| RevEsp    | <i>Revista de Espiritualidad</i> (Madrid)                                                                             |
| SJC       | <i>San Juan de la Cruz</i> , revista (Granada-Sevilla)                                                                |
| Vida      | <i>Vida y virtudes del venerable P. fr. Juan de la Cruz</i> , por Alonso de la Madre de Dios, ed. EDE, Madrid, 1989   |



## Acidia espiritual

Equivale a flojedad o pereza. J. de la Cruz asume la tradición espiritual y la incluye entre los siete vicios capitales, que caracterizan, según él, la situación propia de los → principiantes. Para el Santo equivale al tedio en las cosas espirituales cuando éstas no satisfacen el gusto sensible. Al igual que los otros defectos de estos espirituales, la acidia ha de ser extirpada mediante la → purificación o noche pasiva del sentido. Como de costumbre, su diagnóstico al respecto es de singular penetración. Los principiantes, “acerca de la acidia espiritual, suelen tener tedio en las cosas que son más espirituales y huyen de ellas, como son aquellas que contradicen al gusto sensible; porque, como ellos están tan saboreados en las cosas espirituales, en no hallando sabor en ellas las fastidian” (N 1,7,2).

No se identifican totalmente “acidia” y “acedia” (forma anticuada de “acedia”, calidad de acedo o amargo); ésta es causa o motivo del tedio, por lo que se establece estrecho parentesco entre → gula y acidia espiritual (N 1,6,2; *Grados de perfección*, 14). Un ejemplo ilustra bien la fenomenología típica de la

acidia: “Si una vez no hallaron –los principiantes– en la oración la satisfacción que pedía su gusto ... no querían volver a ella, o a veces la dejan o van de mala gana. Y así, por esta acidia, posponen el camino de perfección, que es el de la negación de su voluntad y gusto por Dios, al gusto y sabor de su voluntad, a la cual en esta manera andan ellos por satisfacer más que a la de Dios” (N 1,7,2).

El efecto más pernicioso de la acidia es precisamente éste: el de suplantar la voluntad de Dios con la propia voluntad, trastrocando así el plan divino. Quienes andan dominados por este vicio capital “querrían que quisiera Dios lo que ellos quieren, y se entristecen de querer lo que quiere Dios, con repugnancia de acomodar su voluntad a la de Dios. De donde les nace que, muchas veces, en lo que ellos no hallan su voluntad y gusto, piensen que no es voluntad de Dios; y, que por el contrario, cuando ellos se satisfacen, crean que Dios se satisface, midiendo a Dios consigo, y no a sí mismos con Dios” (N 1,7,3).

Compañeras de la acidia son la tristeza y la repugnancia hacia las cosas que exigen esfuerzo; por ello, quienes

se dejan dominar de tales hábitos “también tienen tedio cuando les mandan lo que no tiene gusto para ellos. Estos, porque se andan al regalo y sabor del espíritu, son muy flojos para la fortaleza y trabajo de perfección, hechos semejantes a los que se crían en regalo, que huyen con tristeza de toda cosa áspera, y oféndense de la cruz, en que están los deleites del espíritu; y en las cosas espirituales más tedio tienen, porque, como ellos pretenden andar en las cosas espirituales a sus anchuras y gusto de su voluntad, háceles gran tristeza y repugnancia entrar por el camino estrecho, que dice Cristo de la vida” (Mt 7,14: N 1,7,4).

A partir de este diagnóstico tan preciso, le resulta sencillo a J. de la Cruz proponer el remedio adecuado. La mejor cura contra la acidia y la gula espiritual (íntimamente emparentadas) es la sequedad producida por la purificación de la noche pasiva. A través de esa sequedad espiritual “se purga el alma y adquiere las virtudes contrarias; porque ablandada y humillada por estas sequedades y dificultades y otras tentaciones y trabajos en que a vueltas de esta noche Dios la ejercita, se hace mansa para con Dios y para consigo y también para con el prójimo, de manera que ya no se enoja con alteración sobre las faltas propias contra sí, ni sobre las ajenas contra el prójimo, ni acerca de Dios trae disgusto y querellas descomedidas porque no le hace presto bueno” (N 1,13,7).

Conseguida la cumplida purificación por la depuración del gusto mediante la sequedad, “las acidias y tedios ... de las cosas espirituales tampoco son viciosas como antes; porque aquéllos procedían de los gustos espiri-

tuales que a veces tenía y pretendía tener cuando los hallaba; pero estos tedios no proceden de esta flaqueza del gusto, porque se le tiene Dios quitado acerca de todas las cosas en esta purgación del apetito” (N 1,13,9).

Lo que en *Noche* se presenta como acción catártica de Dios, se corresponde con lo que en *Subida* presenta el Santo como esfuerzo personal (noche activa) para dominar inclinaciones y tendencias guiadas por el gusto o apetito, no por el auténtico amor de Dios. Muestra elocuente de ese esfuerzo y de su correspondencia con la doctrina de la *Noche* acerca de la gula y de la acidia es el tratado sobre el gozo en los bienes morales. Entre los daños que produce, dice J. de la Cruz, es que realizando las obras por el gusto, “comúnmente no las hacen sino cuando ven que de ellas se les ha de seguir algún gusto y alabanza; y así, como dice Cristo todo lo hacen un videantur ab hominibus (Mt 23,5), y no obran sólo por amor de Dios” (S 3,29,4). Concluye el Santo repitiendo la sentencia perentoria de Cristo: “en aquello recibieron su paga”. → *Principiantes, vicios capitales*.

*Eulogio Pacheco*

**Actividad** → Pasividad

## **Advertencia amorosa**

En el léxico sanjuanista tiene especial importancia. Sustantivo y verbo adoptan significados diferentes, además de los corrientes “fijar, llamar la atención o aconsejar y amonestar”. En este sentido prefiere los equivalentes: anotación y declaración. El significado peculiar de advertencia, que se convierte en algo técnico y específico en su



pluma, indica concentración del espíritu en algo o en alguien, evitando la dispersión del pensamiento o de la “atención”. Se opone así a la distracción o “vagueación” (S 3,3,5; CB 1,6) o inconstancia e inestabilidad. Al “advertir” se opone el “divertir” o distraerse (N 2,16,3; CB 16,6; LIB 3,33; 3,64); es como “quien abre los ojos con advertencia amorosa” sin hacer “de suyo diligencias” (LIB 3,33). En cuanto la “advertencia” implica o adquiere duración temporal, mayor o menor, se identifica con “asistencia” y también con “atención”, que son para él sinónimos rigurosos.

Habitualmente, y fuera de casos excepcionales, la advertencia en este sentido se aplica a Dios o a las cosas de Dios y se identifica en su contenido con la “contemplación”; por lo mismo, integra en sí un elemento cognoscitivo y otro afectivo, en palabras del Santo, luz y amor (S 2,3; 26,5). Cuando la contemplación alcanza ciertos niveles espirituales se convierte en “advertencia amorosa” o en sus equivalentes “asistencia amorosa” (S 2,15,2; CB 16, 11; 18,7; 28,10; 29,2) o “atención amorosa” (S 2,13,4,6). Dada su equivalencia fundamental, es frecuente el intercambio entre advertencia y asistencia o atención (S 2,12, 8; 2,13,6). El calificativo habitual para hablar de la advertencia-asistencia es el de “amorosa”, destacando así la dimensión afectiva de la misma. Para resaltar, en cambio, el aspecto noético coloca a veces al lado de advertencia la “noticia” (en sentido de conocimiento). La contemplación es, en el fondo “la noticia o advertencia general en Dios” (S 2,14,6). La equivalencia radical hace que se junte igualmente la noticia con “asistencia” (S 2,14,6) y con “atención” (S 2,13, 4).

Otros calificativos que definen el carácter contemplativo de la advertencia-asistencia son: común o general, ordinaria, pacífica, sencilla, simple. Con frecuencia van juntos dos o más.

Distingue con claridad entre lo que puede considerarse “acto o ejercicio” y lo que es una actitud, hábito o postura de “advertencia amorosa en Dios”; por ello apunta a un desarrollo progresivo, que comienza cuando se agota la virtualidad de la → meditación. Una de las tres señales propuestas para discernir el paso de la meditación a la contemplación es precisamente que, en lugar de meditar discursivamente, el alma gusta de “estarse a solas con advertencia amorosa en Dios” (S 2,13,4-6).

J. de la Cruz insiste siempre en las mismas orientaciones prácticas (especialmente en S 2,12-16 y LIB 3,33-35). Cuando se supera la meditación, el espiritual “se ha de andar sólo con advertencia amorosa a Dios, sin especificar actos” (LIB 3,33). Ya que entonces Dios trata de modo semejante, “también el alma trate con él en modo de recibir con noticia o advertencia sencilla y amorosa” (ib. 3,34). Pueden llegar momentos en que no es necesario esfuerzo alguno para mantener esa actitud: “Cuando el alma se sienta poner en silencio y escucha, aun el ejercicio de la advertencia amorosa ... ha de olvidar el alma para que se quede libre para lo que entonces la quiere el Señor. Porque de aquella advertencia amorosa sólo ha de usar cuando no se siente poner en soledad u ociosidad interior u olvido o escucha espiritual, lo cual para que lo entienda, siempre que acaece es con algún sosiego pacífico y absorbimiento interior” (LIB 3, 35).

En ciertos estados o niveles de vida espiritual es casi normal que el alma “ordinariamente ande en → unión de amor de Dios, que es común y ordinaria asistencia de voluntad amorosa en Dios” (CB 28,10 /CA 19,9); dicho de otra manera “es amar en continuidad de amor unitivo” (CB 16,11), o “continuo ejercicio de amor en Dios” (ib. 29,1). Simplificando la idea de “advertencia-asistencia-atención amorosa” puede decirse, según sus palabras, que se trata de una actitud o situación como “el que tiene los ojos abiertos, que pasivamente sin hacer él más que tenerlos abiertos, se le comunica la luz” (S 2,15,2). Trasladado al ámbito espiritual “es mirar muy particularmente con estimación de aquello que se mira”, que es Dios (CB 31,4). La radical identificación de advertencia amorosa con contemplación está afirmada de muchas maneras, en particular al tratar del paso de la meditación a la contemplación. Basta comparar los textos clave a este propósito (S 2, 13-15; N 1, 9; 2, 10,5 y LIB 3,33-34). El nexo “advertencia-contemplación” lleva también a la identificación fundamental, en la visión sanjuanista, con “teología mística”, noticia, inteligencia, sabiduría místicas y otros términos equivalentes de su vocabulario. En cierto sentido, y como conclusión, puede decirse que para J. de la Cruz la mística más que por fenómenos extraordinarios se define por la “advertencia-asistencia amorosa en Dios”. Aunque pudiera pensarse que la advertencia amorosa equivale a una actitud pasiva, J. de la Cruz advierte explícitamente y con fuerza que nada tiene que ver con el quietismo o con la cómoda ociosidad espiritual (LIB 3,43). → *Asistencia, contemplación, noticia amorosa.*

*Eulogio Pachó*

**Afección** → Afectos, afición, apetitos

## Afectos

Al acercarnos a la obra de J. de la Cruz desde este tema específico de los afectos, entramos en un vasto campo semántico, y en una amplia área de su magisterio y su pedagogía espirituales. Los afectos al igual que los apetitos, deseos y → pasiones tienen su raíz en la voluntad, pues de ella nacen y en ella convergen todas las energías del ser humano (S 3,16,2). “Afectos”, “afecciones” y “aficiones” forman en la obra sanjuanista la tríada que pone de relieve lo referente a la vida afectiva. Estos tres términos, muchas veces son equivalentes e intercambiables en el lenguaje sanjuanista. No se trata de realidades distintas sino de matices dentro de la misma realidad. Las cuatro pasiones del alma son consideradas como afecciones y aficiones (S 3,16,2). Afección es estar afectado por algo; la afición va más en la línea de apego, (asimiento, propiedad de algo o de alguien). El afecto surge en la voluntad pero por influencia de la parte intelectual-cognoscitiva. Se podría definir como sentimiento intenso en relación a un objeto que se percibe como un bien o lo obstaculiza.

Por lo demás, el tema se abre a un contexto inmediato muy amplio, del cual forma una parte significativa y central: se trata de todo el ámbito que gira en torno a la voluntad, potencia del → espíritu humano a la que el Santo dedica una particular atención y a la que otorga una significativa importancia en todo su planteamiento de vida espiritual.

## I. Enfoque global

J. de la Cruz contempla siempre al hombre a la luz de su vocación última de comunión personal con Dios (“para este fin de amor fuimos criados”: CB 29,3). Es para él del todo inconcebible el plantear cualquier tema que afecte a la → persona humana si no es desde esta dimensión trascendente y teologal, en la que el ser humano descubre el verdadero sentido de su existencia y alcanza su perfección personal. Al afrontar el tema de la afectividad humana, el Santo lo hará dentro del contexto global de la concepción antropológica que él maneja, desde la perspectiva de la voluntad como potencia humana, y en función del proyecto global de la existencia humana llamada y conducida a la “unión con Dios” como meta y realización supremas.

Ante este telón de fondo, es evidente que para J. de la Cruz la afectividad humana se expresa y se desarrolla en la verdad solamente en la medida en que esté orientada radicalmente hacia Dios, integrada en la orientación teologal de la existencia humana que realiza la virtud de la caridad (S 3, cap. 16). Fuera de esta orientación teologal, la afectividad humana se dispersa, se desordena, y compromete seriamente la realización de la persona.

Todo esto significa que para el Santo es de capital importancia el tener unos criterios válidos desde los cuales poder hacer en cualquier momento un discernimiento afectivo con objetividad. En N 1,4,7 nos ofrece una pista significativa para hallar tales criterios de discernimiento: el efecto que la “afición” concreta pueda tener sobre la relación directa con Dios, favoreciendo la

memoria de Dios y su amor o, por el contrario, llevando al olvido de Dios y al distanciamiento afectivo respecto a él. Siempre, en definitiva, el criterio versará en última instancia sobre la relación del hombre con Dios, en la cual se decide la verdad del hombre.

## II. Desorden afectivo e inmadurez espiritual

Es realista J. de la Cruz. Y se dirige siempre al hombre real y concreto, situado en sus circunstancias y condicionamientos. Un hombre marcado por el → pecado y sus consecuencias. La más importante, entre ellas, el deterioro de su equilibrio personal desde una concupiscencia desordenada. El Santo considera que el orden o desorden afectivos son los condicionamientos básicos de los que brotan, como de su fuente más genuina, las virtudes o los vicios humanos. Así, de alguna manera, la instancia afectiva es decisiva de cara a la orientación global de la existencia del hombre respecto de su vocación teologal: “De estas afecciones nacen al alma todos los vicios e imperfecciones que tiene cuando están desenfrenadas, y también todas sus virtudes cuando están ordenadas y compuestas” (S 3, 16, 5). De las afecciones desordenadas, en efecto, “nacen los apetitos, afectos y operaciones desordenadas, de donde le nace también no guardar toda su fuerza a Dios” (S 3, 16, 2).

El desorden nace precisamente cuando el hombre no orienta todos sus afectos hacia su verdadero fin último, que es Dios, sino que los dispersa en las “criaturas”, en lenguaje sanjuanista en “todo lo que no es Dios”. Resulta muy significativo, a este respecto, el plantea-

miento del Santo en la Carta 13 (a un religioso carmelita descalzo: Segovia, 14.4.1589). El apego afectivo a las → criaturas empaña y disminuye la realidad misma del hombre, pues “la afición y asimiento que → el alma tiene a la criatura iguala a la misma alma con la criatura, y cuanto mayor es la afición, tanto más la iguala y hace semejante” (S 1,4,3). Y así, si el ser de las criaturas es como nada delante del infinito ser de Dios, “el alma que en él pone su afición, delante de Dios también es nada, y menos que nada” (S 1,4,4).

Señala además el Santo cómo tales aficiones causan “ceguera”, que priva al hombre de la luz divina (S 1, 8,6; LIB 3,76) y de la → capacidad humana de juzgar y razonar con objetividad: “y así, la razón y juicio no quedan libres, sino anublados con aquella afición” (S 3,22,2), pues, como dirá en la *Noche oscura*, estos apetitos y afecciones “de suyo embotan y ofuscan el ánima” (N 1,13,4). Deja constancia, igualmente del “estrageo y fealdad que estas desordenadas afecciones causan en el alma” (S 1,9,2), y cómo “según las aficiones y gozos de las cosas, está el alma alterada e inquieta” (Ct a un religioso carmelita descalzo: Segovia, 14.4.1589).

Lo que más le duele al Santo de todo esto es ver cómo queda comprometida la vocación teologal del hombre a la comunión con Dios, razón última de su existencia, y única posibilidad de realización plena. Las aficiones de criaturas “son impedimento y privación de la → transformación en Dios”, y así “no podrá comprender a Dios el alma que en criaturas pone su afición” (S 1,4,3). Habla al respecto el Santo de “distancia” de Dios (S 1,5,1), de “faltar a Dios” (S 3,18,1), de “oposición y resistencia” a

Dios (S 1,6,4), de “indisposición” para la → unión (S 2,5,4), realidades todas que bloquean el camino espiritual y así “nunca van adelante, ni llegan a puerto de perfección” (S 1,11,4).

Podemos concluir con esta queja del Santo: “Si los → daños que al alma cercan por poner el afecto de la voluntad en los bienes temporales hubiésemos de decir, ni tinta ni papel bastaría, y el tiempo sería corto”, y continúa poco más adelante: “Todos estos daños tienen raíz y origen en un daño privativo principal ... que es apartarse de Dios ... así apartándose de él por esta afección de criatura, dan en ella todos los daños y males a la medida del gozo y afección con que se junta con la criatura, porque esto es el apartarse de Dios” (S 3,19,1). En realidad, todo este capítulo 19 es una viva descripción del deterioro que produce en el hombre este extravío afectivo.

### III. Crisis “afectiva” durante la noche oscura

Uno de los principios irrenunciables de J. de la Cruz es la necesidad radical que, de hecho, tiene el hombre de atravesar un proceso integral de purificación para poder llegar a la → unión con Dios. En la aplicación de este principio al tema concreto de los afectos el Santo arranca de una contraposición básica, fundada en la total incompatibilidad de afectos, afirmando que “afición de Dios y afición de criatura son contrarios, y así, no caben en una voluntad afición de criatura y afición de Dios” (S 1,6,1). Para entender correctamente el planteamiento sanjuanista es preciso tener en cuenta que se trata de incompatibilidad entre afectos que tienden a ocupar por entero

la voluntad humana y determinar así la orientación radical y global de la persona. Desde esa exigencia de totalidad que conlleva la vocación teológica del hombre, insiste el Santo en “cómo también se ha de enterar la voluntad en la carencia y desnudez de todo afecto para ir a Dios” (S 2,6,1), y es que, efectivamente, la voluntad sólo se puede “enterar” (hacer entera) en la unificación unidireccional de sus potencialidades. Equivale sustancialmente a decir que “la caridad nos obliga a amar a Dios sobre todas ellas (las cosas), lo cual no puede ser sino apartando el afecto de todas ellas para ponerle entero en Dios” (S 2,6,4).

No nos debe, pues, extrañar que el planteamiento sanjuanista, desde tales presupuestos, sea radical-mente exigente cuando dice: “Conviene que para que la voluntad pueda venir a sentir y gustar por unión de amor esta divina afección y deleite ... sea primero purgada y aniquilada en todas sus afecciones y sentimientos” (N 2,9,3). Esta “conveniencia”, en realidad, se convierte en una “exigencia” inexcusable; “porque una sola afición que tenga o particularidad a que esté el espíritu asido actual o habitualmente basta para no sentir ni gustar ni comunicar la delicadez e íntimo sabor del espíritu de amor” (N 2,9,1). La conclusión es clara: “Así no puede llegar a gustar los deleites del espíritu de libertad, según la voluntad desea, el espíritu que estuviere afectado con alguna afición actual o habitual o con particulares inteligencias o con cualquier otra aprehensión” (N 2,9,2). Es decir, es del todo necesaria una purificación a fondo del dinamismo afectivo de la persona, para poderse integrar armónicamente en un proyecto de vida

teológico que unifique y oriente al hombre en su integridad hacia Dios. Purificación que se realiza solamente en la → “noche oscura”, tan magistralmente descrita por nuestro Santo.

Ya al tratar de la noche del sentido, señala fray Juan que se trata de “salir” o de “vaciar” de todas las cosas y de uno mismo “según la afección” (N 1, decl. 1; N 1,11,4; CB 1, 6), o “según el afecto” (S 2,4,2). Se trata, pues, de un proceso vivido desde la instancia afectiva de la persona. Más adelante, al tratar de la noche del espíritu, “horrenda y espantable” (N 1,8,2), señalará como una de sus notas características, el bloqueo afectivo que el alma siente frente a Dios, lo que le produce un profundo y doloroso desconcierto: “Hay aquí otra cosa que al alma aqueja y desconsuela mucho, y es que, como esta oscura noche le tiene impedidas las potencias y afecciones, ni puede levantar afecto ni mente a Dios, ni le puede rogar” (N 2,8,1).

Es igualmente interesante notar la variedad de verbos con que J. de la Cruz señala la incidencia de la purificación de la “noche oscura” en el campo de los afectos y afecciones. Su simple enumeración nos presenta un amplísimo campo semántico, en el que se dan cita múltiples matices. Los verbos que aparecen son: abstraer (N 2,8,2), adormecer (N 2,15,1), aniquilar (N 2,4,2; 6,2; 8,2; 8,5; 9,3; 21,11; LIB 3, 47), apagar (S 2,6,5; N 1,11, 4; N 2,15,1; 16,2; 23,12), apretar (N 2,13,11; 16,7), cegar (S 2,6,5), cesar (CB 20,10), consumir (N 2,6,5), curar (N 2,13,11), desasir (LIB 3,51), deshacer (N 2,6,5), desnudar (N 2,3,3; 6,1; 9,1), destetar (N 2,16,13), enjugar (N 2,13,11; 23,12), empobrecer (N 2,9,1), impedir (N 2,8,1), limpiar (N 2,7,5; 13,11;

LIB 3,18), mortificar (N 2,15,1; LIB 1,29), oscurecer (N 2,8,2), privar (N 2,8,4), purgar (S 3,16,2; 16,3; N 1,11,2; 13,11; N 2,6,5; 7,5; 8,5; 9,3; LIB 3,18; 3,25), purificar (N 2,6,5), salir (N 1,13,14), secar (N 2,16,7), sosegar (N 2,4,2; CB 20,10), vaciar (N 2,6,5; 8,2; 9,1; 21,11; LIB 3,18; 3,51).

Al final del proceso purificativo de la noche oscura, como fruto cuajado de la misma, constata el Santo una radical renovación y transformación de la afectividad de la persona. Ha madurado espiritualmente en su esfera afectiva, y tanto su voluntad como sus afectos son ahora, no ya humanos, sino “divinos” (S 3,16,3; N 2,4, 2; 9,2; 9,3; 13,11; CB 1,18). Se trata de una verdadera “conmoción”, “renovación”, “mudanza” (CB 1,18; N 2,4, 2; 13,11), de tal manera que el “afecto natural” se ha trocado en “afecto divino” bajo la acción del Espíritu Santo (LIB 2,34).

#### **IV. Orientación teologal de la afectividad humana**

J. de la Cruz no es un enemigo de la afectividad humana. Por el contrario, para él la afectividad es parte privilegiada de la riqueza personal del hombre, dimensión irrenunciable que, purificada y ordenada rectamente, debe integrarse en su orientación teologal a Dios (S 3,16; N 2,11,3-4; CB 28; CB 40). El ideal sanjuanista coincidirá con el pleno cumplimiento del mandamiento primero y principal: “La caridad ... nos obliga a amar a Dios sobre todas las cosas, lo cual no puede ser sino apartando el afecto de todas ellas, para ponerle entero en Dios” (S 2,6, 4; cf. S 3,16). “Entero en Dios”, es como el afecto humano se realiza plenamente en la verdad; sólo

entonces la voluntad “toda ella con sus afectos se emplea en amar a Dios” (Ct a un religioso carmelita descalzo: Segovia, 14.4.1589), “porque ya está sola y libre de otras afecciones” (CB 35,5).

Señala el Santo, además, cómo alcanzada esta madurez espiritual, la afectividad humana, junto con todo el potencial cognoscitivo y operativo del alma, se inclina a Dios como espontáneamente, “de prima instancia” (CB 28,5; cf. CB 27,7). Y es que la virtud sobrenatural de la caridad teologal ha informado plenamente la voluntad humana, y es la que la orienta y mueve ya desde Dios y hacia Dios, y así, todo afecto es ya “afecto de amor” (CB 1,8), “afecto sabroso de amor” (CB 25,2), o “afecto amoroso” (S 3,15,1); igualmente, sus afecciones son “afecciones de amor” (N 2,9, 3; CB 1,10; 1,13; 11,4), o “afecciones de alto amor” (CB 20,2). Ya había señalado el Santo cómo “no todos los afectos y deseos van hasta Dios, sino los que salen de verdadero amor” (CB 2,2).

#### *Conclusiones*

J. de la Cruz, que ha pasado a la historia como un consumado maestro de los caminos del Espíritu, propone claramente el horizonte espiritual del hombre y su meta final, pero partiendo siempre de la situación concreta y real del ser humano, al que se acerca para acompañarlo en el duro y difícil camino de reconstrucción personal y de progreso hacia su vocación última, que es Dios, vivido en comunión de amor teologal.

El Santo no desprecia ni tiene en menos la dimensión afectiva del ser humano. Antes, al contrario, reconoce en ella uno de los resortes nucleares de

la persona, decisivo a la hora de dar a la existencia humana su auténtica orientación. La afectividad es, pues, buena. Lo que no quiere decir que se encuentre siempre bien orientada. Bajo el influjo del pecado y de sus consecuencias, el desorden ha invadido prácticamente todas las dimensiones del hombre, entre ellas la afectividad.

La pedagogía de J. de la Cruz consistirá en ayudar al hombre a caer en la cuenta de su situación real; en presentarle de modo atrayente su verdadera vocación teológica y, con ella, su posibilidad de alcanzar en la comunión amorosa con Dios su plena estatura humana; en acompañarlo pacientemente a lo largo de un trabajoso proceso de purificación, de reorientación, de integración personal, a fin de que pueda alcanzar así su pleno desarrollo humano en Dios. No se trata de aniquilar el afecto como estructura ontológica del ser humano sino de liberarlo de la carga de egoísmo y desorden para enderezarlo hacia Dios y las criaturas, pero con una nueva forma de quererlos, que es divina: “Y la voluntad ... ahora ya se ha trocado en vida de amor divino, porque ama altamente con afecto divino, movida por la fuerza y virtud del Espíritu Santo, en que ya vive vida de amor” (LIB 2,34). El paso por la noche oscura hace que “todas las fuerzas y afectos del alma ... se renuevan en templos y deleites divinos” (N 2,4,2).

El trazado sanjuanista va así, desde un desorden afectivo que cierra al hombre en el angosto límite de su estrechez humana, hasta un pleno despliegue de la afectividad en la orientación integral y armoniosa de todo el caudal humano hacia la comunión de amor que Dios permanentemente le brinda en gratitud

condescendiente. No está de más recordar al respecto su breve Epistolario, son los escritos donde el Santo expresa con frecuencia sus sentimientos y afectividad hacia las personas. Suponemos que fray Juan al expresarse así lo hacía teniendo sus afectos renovados e integrados tal como nos dice en sus obras. → *Afección, afición, apetito, arrimo, asimiento, concupiscencia, gustos, hambre, propiedad, sed.*

*Miguel F. de Haro Iglesias*

## Agradecimiento

El vocablo en sí no aparece sino raramente en los escritos sanjuanistas, porque, ante todo, se trata de una actitud y sentimiento permanentes más que de actos puntuales, que ciñen toda la obra sanjuanista como la urdimbre o la contextura. Juan de la Cruz afronta el tema a través de imágenes literarias, que no son fácilmente reducibles a una lista somera, o de sinónimos, como gratitud, reconocimiento, estima por el bien recibido. Sin embargo, encontramos una pauta esclarecedora, cuando escribe: “Enciéndese la voluntad en amar, y desear, y alabar, y agradecer, y reverenciar, y estimar, y rogar a Dios con sabor de amor” (CB 25,5). Agradecer, como verbo, se halla exactamente en el centro de la secuencia oracional, y, desde otra angulación, la gratitud abarca no sólo realidades temporales sino que se introduce en la esfera de lo trascendente.

### I. Referencia textual

El Hijo en el *Romance de la creación*, (3º) agradece al Padre la humanidad-esposa que “darte quería”, “porque conozca los bienes”: claridad,

valer y ser recibidos del Padre. En el 7º la gratitud del hombre se transforma en el deleite que provoca la semejanza que “en la carne que tenía”, el Hijo con la naturaleza humana y ésta con él “grandemente crecería”. El Hijo será el reclamo que suscita en el → hombre la estima que → Dios merece en sus manifestaciones. El ‘pasma’ de la Madre, en el 9º: “de que tal trueque veía: el llanto del hombre en Dios y en el hombre la alegría”, es una variante que emerge ante el bien admirado y recibido.

La gratitud se traduce en alegría, al reconocer la existencia del don; el reiterado “sé”, en el *poema Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe* (la Fonte), no es mero → conocimiento o sabiduría, sino que entraña profundo agradecimiento, y así en su festiva holganza de conocer a Dios por → fe, hay tanta acción de gracias cuantos son los motivos: origen, → belleza, ser inabordable, luz indeficiente, caudal de gracia increada, generación eterna, pan escondido.

El *Cántico Espiritual* debe leerse en su totalidad en clave de agradecimiento. El lenguaje simbólico que de las estrofas propone son escalones por los que asciende el alma hasta el estado máximo de perfección a que se puede aspirar en la vida presente, y ofrece en gradación aspectos del agradecimiento muy interesantes desde la vertiente metafórica y la simbología.

También en *Noche oscura*, el alma da cauce al sentimiento de felicidad por sentirse poseedora del bien supremo, que produce la → ‘noche’-purificación: la → unión con Dios. Es reconocimiento agradecido a quien se encuentra tras las cortinas de la fe. Tras las seis admiracio-

nes “¡oh!”, que enmarcan las cuatro estrofas de *Llama*, se revelan admirables tesoros: el ‘recuerdo’ de la morada secreta donde mansa y amorosamente vive ‘su Querido’; el ‘aspirar’ de bienes y el “cuán delicadamente me enamoras”; ello anima a una más válida lectura del poema desde esta perspectiva de la gratitud.

## II. Formas y expresiones

Sentado el principio arriba expresado de que el sentimiento de gratitud es una constante, que se desgrana y emerge por toda la obra espiritual sanjuanista, es fácil señalar algunas de las formas en que se concreta.

a) En la óptica de *Subida-Noche*. Primeramente en actitud de renuncia. El hombre no debe prestar ni prestarse a que sus obras Dios se las agradezca. No debe gozarse en ellas, porque sería estima propia y estaría exigiendo la estima y el agradecimiento de los demás (S 3,28,2; S 3,28,5). Pero, además, el hombre no ha de poner su gozo ni en los bienes naturales, ni en las dotes corporales y cualidades espirituales, sino dar “antes gracias a Dios, que las concede para ser por ellas más conocido y amado” (S 3,21,1).

En aquellos lugares donde el alma recibió mercedes de Dios se aviva más el don recibido, y por eso es bueno acudir allí algunas veces (S 3,42,3). El ornato exterior de las → imágenes no deberían alimentar el gusto personal, antes deben ser medios para “ir a Dios y amarla y olvidarte de todas las cosas por su amor”; que eso es verdaderamente estar agradecidos a Él (S 3,38,2).

Es central en la doctrina espiritual de J. de la Cruz el capítulo 22 del 2º



libro de la *Subida*. No puede pasar desapercibida la orientación que conviene dar a la mirada del hombre hacia el don total que de Dios recibe: “Dándonos al Todo, que es su Hijo”. No reconocer, no estimarlo así, no hacer nacer el sentimiento de gratitud, no poner “los ojos totalmente en Cristo” sería agraviar al mismo Dios. Agravio se contrapone a gratitud. Todos los bienes nos vienen por Cristo, por eso, los ojos del agradecimiento hay que ‘ponerlos’ en sólo Él. Poner los ojos es manera de gratitud, caer en la cuenta del bien que nos viene: la plenitud de la divinidad derramada sobre el hombre.

Apenas podrán rastrearse en los libros de la *Noche*, expresiones a la letra, que a las claras puedan aducirse como muestra del agradecimiento que el alma siente hacia Dios; en todo caso, siempre es deducible esta actitud como residente en el alma por los provechos que produce la experiencia de la purificación.

b) En la perspectiva del *Cántico* y la *Llama*. Encontramos desde la misma anotación inicial del *Cántico* (CB 1,1) el reconocimiento de la deuda a Dios debida por hacer la creación y redención personales, según se declara luego más extensamente (CB 23,2-3 y 6). El alma se reconoce obligada a Dios, pero el principal motivo es el amor agradecido con que Dios la ha herido. El agradecimiento se trueca en ensalzamiento a Dios, por poder buscarle en fe, pues es inaccesible y escondido (CB 1,12). Otra vertiente de la gratitud es cantar las grandezas del amado, que adorna y hermosea con dones y virtudes, y viste de conocimiento y honra de Dios e impulsa a conocerlas y gozarlas en

comunicación pacífica y deleitosa (CB 14-15,2).

El ser agradecido conviene a toda criatura, cada cual según su capacidad y ser. Las criaturas son como voces que “hacen una voz de música de grandeza de Dios y sabiduría y ciencia admirable” (CB 14-15,27). La guirnalda “de flores de virtudes que en sí tiene da olor de suavidad al Amado” (CB 17,8) expresa figurativamente también actitud de agradecimiento, porque el deseo del alma es ganar el ejercicio de las virtudes, para gozar del Amado en ellas. El alma gusta que guste su Amado el deleite actual de las virtudes (CB 17,8).

No olvida el alma que “el mirar de Dios es amar y hacer mercedes ... y riquezas espirituales que él ha puesto ya en ella”, y, este reconocimiento de que son dádiva suya afianza el ánimo agradecido del alma (CB 19,6). El alma se siente descontenta consigo misma, si además de agradecer y cantar las mercedes que en sí misma recibe, no engrandece y loa las excelencias y mercedes que Dios obra en las demás almas, como se advierte en CB 25,1. En esta canción recuerda tres mercedes propias del estado de desposorio: ánimo para caminar aprisa el camino de perfección, inflamación de amor, y abundante caridad. Todo es como un “toque de centella”, que suscita el sentimiento urgente de gratitud en un sucesorio polisindetón de siete miembros (CB 25,5). El vocablo agradecer ocupa literalmente el lugar central y sintetiza “las emisiones de bálsamo divino”.

El alma agradece la soberana merced de saberse recogida en “la unión o transformación de amor en Dios” y canta el olvido y → enajenación del → mundo y la → mortificación de sus apetitos

como efecto de aquel don (CB 26,2). Con la canción 27 se da un cambio de dirección, pues es el Padre quien se muestra agradecido al alma por su humildad y amorosa docilidad. “Se sujeta a ella verdaderamente para la engrandecer, como si él fuese su siervo y ella fuese su Dios”. Y esta actitud de ‘agradecimiento divino’ queda subrayada con la imagen de la madre que tiernamente acaricia a su hijo (CB 27,1). El pasmo del alma es inenarrable, se siente hasta incapaz de agradecer. El colmo del agradecimiento será la entrega “toda a sí misma a él y dale también sus pechos de su voluntad y amor” (CB 27,2).

Atribuir todas las “ricas prendas de dones y virtudes” recibidas de Dios, es una actitud propia de los verdaderamente agradecidos, que se saben vacíos, pero que Dios mismo porfía en rendirse al alma que se rinde al amor (CB 32,1). Este cuidado es notorio en CB 32,2 donde “no se le atribuya a Dios menos de lo que se le debe y ella desea. Atribuyéndolo todo a él y regraciándose juntamente.”

El alma sanjuanista reconoce la acción gratuita de Dios. Para garantizar la actitud del alma, el autor acuña términos ricos de sentido como ‘adamar’: amar por dos títulos o causas; “poner Dios en el alma su gracia es hacerla digna y capaz de su amor” (CB 32,5-6); J. de la Cruz pone en evidencia a Dios: “Así como no ama cosa fuera de sí, así ninguna cosa ama más bajamente que a sí, porque todo lo ama por sí, y así el amor tiene razón de fin, de donde no ama las cosas por lo que ellas son en sí. Por tanto, amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así, ama al alma en sí

consigo con el mismo amor que él se ama” (CB 32,5-6). Y ese talante divino hace exclamar al alma: “En ese favor y gracia que los ojos de tu misericordia me hicieron cuando tú me mirabas ... merecieron los míos adorar lo que en ti vían” (CB 32,7). El adorar sustituye al mero agradecer; el espíritu está transido de agradecimiento “porque poder mirar el alma a Dios es hacer obras en gracia de Dios” (CB 32,7). Los ojos interiores permiten ver-reconocer la “grandeza de virtudes, abundancia de bondad inmensa, amor y misericordia de Dios, beneficios innumerables que de él había recibido, ahora estando tan allegada a Dios, ahora cuando no lo estaba. Todo esto merecía adorar... porque estaban ya graciosos y agradables al esposo” (CB 32,8). Antes, el agradecimiento, el reconocimiento, no brotaba espontáneo en el alma “porque es grande la rudeza del alma que está sin su gracia” (CB 32,8).

En CB 32, 9 el Santo reclama la atención sobre lo “mucho que hay aquí que notar y mucho de qué se doler, ver cuán fuera está de hacer lo que está obligada el alma que no está ilustrada con el amor de Dios; porque estando ella obligada a conocer estas y otras innumerables mercedes ... que de él ha recibido y a cada paso recibe, y a adorar y servir con todas sus potencias a Dios sin cesar por ellas, no sólo no lo hace, más aun mirarlo y conocerlo merece, ni caer en la cuenta de tal cosa; que hasta aquí llega la miseria de los que viven o, por mejor decir, están muertos en pecado” (CB 32,9).

Acordarse no es en la doctrina del Santo un mero traer a la memoria ni al discurso; es mostrar ante sí las misericordias recibidas y verse puesta con tanta dignidad por “los cuatro bienes

que la mirada de Dios hace en el alma: limpiarla, agraciara, enriquecerla y alumbrarla". Acordarse es gozarse "con deleite de agradecimiento y amor". Hay otro motivo por el que siempre se habrá de estar agradecido a Dios, pese a la propia indignidad: "No conviene al alma echar en olvido sus pecados primeros ... y esto por ... tener materia de siempre agradecer; ... para que le sirva de más confiar para más recibir" (CB 33,1-2).

No teniendo palabras con que expresar el estado habitual de reconocimiento de los regalos y mercedes de que Dios puede adornar a un alma, recurre el Santo a la interrogación ponderativa, y su respuesta es simple: "No hay poderlo ni aun imaginar; porque, en fin, lo hace como Dios, para mostrar quién él es ... Bien puedes, pues, ya, Dios mío, mirar y preciar mucho al alma que miras, pues con tu vista pones en ella precio y prendas de que tú te precias y prendas. Y, por eso, no ya una vez sola, sino muchas merece que la mires después que la miraste" al alma (CB 33,9). Por eso, "las alabanzas y requiebros de divino amor que con gran frecuencia pasan entre los dos son inefables. Ella se emplea en alabar y regociar a él" (CB 34,1).

"El conocimiento de la predestinación de los justos y presciencia de los malos, en que previno el Padre a los justos en las bendiciones de su dulzura (Sal 20,4) en su Hijo Jesucristo" (CB 37,6), de que goza el alma en el estado de perfección espiritual, la transforma "en amor de Dios ... agradeciendo y amando al Padre de nuevo con grande sabor y deleite por su Hijo Jesucristo. Y este [agradecer y amar] hace ella unida con Cristo, juntamente con Cristo. Y el sabor de esta alabanza es tan delicado,

que totalmente es inefable" (CB 37,6). Amar y agradecer con Cristo se funden. Y la delicada e inefable alabanza es muestra rebosante de gratitud.

Similar a la perspectiva del *Cántico* es la de la *Llama*, que se abre con la consideración de que agradecer es pagar a Dios lo que se le adeuda. Sólo será posible cuando el alma llegue "a la consumación de amor de Dios, que ella siempre había pretendido, que es venir a amar a Dios con la pureza y perfección que ella es amada de él" (CB 38,2). Si "es Dios el obrero de todo, sin que el alma haga de suyo nada ... su negocio es ya sólo recibir de Dios", está claro que no le queda otra actitud más que la del agradecimiento. Este sentimiento ha de invadirla cuando en ella "pasa esta fiesta del → Espíritu Santo" (LIB 1,9).

En la segunda estrofa el Santo resume el significado y contenido del "cauterio" como raudal de gracias y regalos: "Todo lo sabe, todo lo gusta, todo lo que quiere hace y prospera, y ninguno prevalece delante de ella, nada le toca ... escudriña todos los bienes del Amado" (LIB 2,4). En todo el ser humano, unidad de cuerpo y alma, resplandece el ansia de engrandecer a Dios; por eso, el alma se siente pagada y acreedora a Dios (LIB 2,22). Del sentimiento de gratitud pasa, aparentemente, al de sentir retribuidos sus trabajos con el estado de gracia y perfección que se le ha dado. Se siente premiada en exceso. Es un modo de manifestar su agradecimiento (LIB 2,23), para luego, con el Salmo 70 reconocer la magnificencia de Dios (LIB 2,31). "Y toda deuda paga" es, en confesión del Santo, el verso en que da gracias a Dios el alma que se ve en este estado de unión por el amor (LIB 2,31).

La canción 3ª es exponente del encarecimiento con que el alma agradece al Esposo las grandes mercedes que se siguen de la unión (LIB 3,1). Y éstas se declaran en los atributos que Dios revela al alma como lámparas de fuego (LIB 3,2). Hay un reconocimiento, no mero alarde intelectual, del modo como actúa Dios en el alma. Dice el Santo: “Porque cuando uno ama y hace bien a otro, hácele bien y ámale según su condición y propiedades; y así tu Esposo, estando en ti, como quien él es te hace las mercedes: porque, siendo él omnipotente, hácete bien y ámate con omnipotencia; y siendo sabio, sientes que te hace bien y ama con sabiduría; y siendo infinitamente bueno, sientes que te ama con bondad; siendo santo, sientes que te ama y hace merced con santidad; y siendo justo, sientes que te ama y hace mercedes justamente; siendo misericordioso, piadoso y clemente, sientes su misericordia, piedad y clemencia; y siendo fuerte y subido y delicado ser, sientes que te ama fuerte, subida y delicadamente; y como sea limpio y puro, sientes que con pureza y limpieza te ama” (LIB 3,6).

Retoma el Santo la imagen del Dios-obrero (LIB 3,65) en su interpelación a todas las criaturas racionales, para que caigan en la cuenta del don inestimable que fue el que Dios las acogiera en soledad, recogimiento, y las apartara del trabajoso sentir. Es una admonición seria y convencida de lo que se pierde si se vuelve al sentido. Escribe: “Dejad vuestras operaciones que, si antes os ayudaban para negar al mundo y a vosotros mismos que érades principiantes, ahora que os hace Dios merced de ser el obrero, os serán obstáculo grande y embarazo” (LIB 3, 65). El alma está obli-

gada a entregarse, y de hecho se entrega, como prenda de las muchas deudas de gratitud que tiene para con su Dios. Es la fruición que causa la unión del entendimiento y del afecto. El agradecimiento y la alabanza hacen extraños primores en el alma, como aclara en LIB 3,84-85.

En paralelismo con el “acordarse” del *Cántico*, la *Llama* se cierra con el “recordar” agradecido. Recordar es agradecer. El más admirable de los recuerdos es el de la inhabitación: “¡Cuán manso y amoroso recuerdas en mi seno!” (LIB 4,3). Otros recuerdos que Dios despierta en el alma (LI 4,4) culminan en el “conocer las cosas por Dios, y no por las criaturas a Dios” (LIB 4,5). “Totalmente es indecible lo que el alma conoce y siente en este recuerdo de la excelencia de Dios, porque, siendo comunicación de la excelencia de Dios en la sustancia del alma, que es el seno suyo que aquí dice, suena en el alma una potencia inmensa en voz de multitud de excelencias, de millares de virtudes, nunca numerables, de Dios. En éstas el alma estancada, queda terrible y sólidamente en ellas ordenada como haces de ejércitos (Ct.6, 3) y suavizada y agraciada con todas las suavidades y gracias de las criaturas” (LIB 4,10)

En un último momento el alma se vuelve a su Dios para decirle: “Recuérdanos tú y alúmbranos, Señor mío, para que conozcamos y amemos los bienes que siempre nos tienes propuestos, y conoceremos que te moviste a hacernos mercedes y que te acordaste de nosotros!” (LIB 4,9). → **Gracia, regociar.**

**Antonio Mingo**

## Agua

Las ideas de J. de la Cruz sobre el agua proceden de la tradición popular y de la Biblia, pero se incorporan luego a la concepción filosófica aristotélico-escolástica de los “cuatro elementos” de que se compone el cosmos.

### I. Sentido real y figurativo

Nada especial añade el Santo a este respecto (S 2,8,1; CB 4,2). Se percibe la presencia, más o menos explícita, de esa teoría en muchos lugares de sus escritos (S 2,8,1; CB 4,2, etc.) y aún más la reminiscencia del texto bíblico (S 2,10,1; 2,9,1-2; 3,19,7; N 2,6,3-6; 2, 9,7; 2, 17,7; 2,20,1; 2,23,7; CB 12, 3,9; 14,11; 20,11; 23,6; 26,1; 34,4; LIB 1,1,6; 3,7; 3,16; 3,64, etc.). Evidentemente, la mención del agua en las páginas sanjuanistas se hace desde una perspectiva espiritual; por tanto, en un sentido figurado y como medio expresivo. Por eso la mayoría de las alusiones o referencias bíblicas señaladas tienen carácter tipológico, topológico y tropológico. Al igual que en → S. Teresa y otros espirituales, el agua se vuelve en la pluma sanjuanista un recurso figurativo de notable amplitud; quiere decirse que se convierte en soporte simbólico de su enseñanza. Bastará recordar las figuras más importantes.

Una primera y fundamental representación se localiza en sus poemas. Aunque no se mencione explícitamente el agua, todo el poema de la *Fonte* se estructura en torno a esa realidad, por cuanto fuente lleva inevitablemente al elemento líquido. Lo mismo sucede con el romance *Super flumina*, que arranca con el verso “encima de las corrientes”.

Donde la vinculación figurativa, por sinécdoque, se hace más patente es en el primer verso de la estrofa 12 (11 del CA) “oh cristalina fuente” del *Cántico*. El horizonte simbólico de este poema confiere inevitablemente al “agua” un sentido figurado en las tres estrofas en las que se menciona explícitamente (14,4: las aguas; 36,4: do mana el agua pura; 40,5: a vista de las aguas descendía). Son fácilmente localizables otras alusiones simbólicas sin necesidad de acudir al comentario en prosa. Ninguna tan evocadora como la de los “ríos sonoros” (14,4). También se sugiere la presencia figurativa del “agua” cuando en los versos se mencionan las “ínsulas extrañas” (19,5) las “riberas” (20,3; 34,5), etc.

### II. Simbolismo del agua

La lectura de la “declaración de las canciones”, o comentario en prosa, permite identificar otras muchas realidades espirituales simbolizadas por fray Juan en el agua. La mayoría se repiten en otros escritos suyos. Entre las figuras más repetidas y destacadas o de mayor alcance en su magisterio pueden recordarse las siguientes:

a) *Agua y oración*. Tiene extraordinaria semejanza con el uso teresiano, aunque menor consistencia textual. Arranca indudablemente del texto bíblico de la Samaritana y la fuente de agua viva (Jn 4,5-26). Recuerda explícitamente J. el episodio bíblico en la *Llama* (1,6), pero lo tiene presente en otros lugares. La aplicación simbólica en detalle se lee precisamente al hablar del tránsito de la → meditación a la contemplación. Antes que el alma llegue a esta última trabaja denodamente con actos y ejerci-

cios de meditación hasta que Dios comienza a tratarla de otra manera. Entonces el alma “como quien tiene allegada el agua, bebe sin trabajo en suavidad, sin ser necesario sacarla por los arcaduces de las pesadas consideraciones y formas y figuras. De manera que, luego en poniéndose delante de Dios, se pone en acto de → noticia confusa, amorosa, pacífica y sosegada, en que está el alma bebiendo sabiduría y amor y sabor” (S 2,14,2; cf. ib. 2,17,8).

b) *El agua derramada y la voluntad dispersada*. El referente bíblico (Gén 49,4) aducido por J. en este caso no tiene el abolengo del anterior; es más bien interpretación alegórica del Santo. Lo que le interesa afirmar es que “el alma que tiene la voluntad repartida en menudencias es como el agua que, teniendo por dónde se derramar hacia abajo, no crece para arriba, y así no es de provecho” (S 1,10,1), al contrario debilita constantemente al espíritu, haciéndole perder vigor. A este propósito recuerda el Santo su interpretación del Salmo 58,10: guardar la fortaleza para Dios es lo mismo que emplear en él todas las capacidades de que está dotado el → hombre (cf. S 3,16). Ahora bien, prosigue razonando, cuanto más “se reparte la fuerza del apetito” más se debilita, “que por eso dicen los filósofos que la virtud unida es más fuerte que ella misma si se derrama” (S 1,10,1).

c) *El agua, refrigerio del ciervo sediento*, y el → ansia del alma enamorada de Dios. Se trata de un símil ambivalente en la pluma sanjuanista, por cuanto referido al → ciervo y al agua fresca que apaga su sed. Arranca, a lo que parece, de un texto bíblico (Sal 41,2) interpretado tradicionalmente en este sentido. De hecho J. de la Cruz lo

cita explícitamente siempre que habla del ansia del → alma que busca a Dios con “amor impaciente” (N 2,20,1; CB 12,9; LIB 3,19). Las variantes introducidas en otros lugares en la figura del “ciervo herido o vulnerado” explican la omisión de la cita bíblica (CB 9,1; 13, 9-11).

d) *El agua como espejo del alma*. Hay que añadir otros simbolismos del agua clara y sucia al bien conocido de la “fuente cristalina” (identificada en la fe) del CE (estrofa 11 CA, 12 CB) en la que se refleja la figura del Amado. Arrancando de la misma idea del espejo, J. de la Cruz compara al alma entenebrecida por los apetitos al “agua envuelta en cieno, en la cual no se divisa bien la cara del que en ella se mira” (S 1,8,1). Esta y otras comparaciones similares tienen apoyo, según él, en otro texto bíblico, en el que se afirma que así como “en las aguas parecen los rostros de los que en ellas se miran, así los corazones de los hombres son manifestos a los prudentes” (S 2,26,13).

e) *El agua tenebrosa y la contemplación purificativa* resulta ser otra comparación de exclusiva raíz bíblica en la pluma sanjuanista, que siente predilección por el texto del Salmo 17,12-13, interpretándolo siempre de la misma manera, es decir, en relación a la acción purificadora del alma a través de la acción divina (N 2,5,3; 2,16,11; CB 1,12).

f) *El agua y el ímpetu de las penas*. Puede considerarse variante del símil anterior, por lo que se refiere al significado espiritual el ruido o la embestida de las aguas. Su aplicación figurada a la vida espiritual tiene sanjuanísticamente dos sentidos muy diferentes: las penas terribles que se abaten, a manera de

avenidas de aguas, sobre el alma en lo más duro de la “noche” o prueba depuradora (N 2,9,7). El “rugido y sentimiento del alma” es comparable al que hacen algunas veces las avenidas del agua. Es lo que quiso expresar, en la mente del Santo, Job en su tribulación (3,24) y también el Salmo 68,2 (CB 20-21,9). Casi contrario es el sentido que se atribuye a la “voz y ruido” (a veces como de poderosísimos truenos) de los “ríos sonoros” y del ímpetu de sus aguas. Son como torrentes de gracias que inundan al alma de dones y gracias divinas (CB 14-15, 9-11; 40,5-6).

g) *El agua que afervora el fuego tiene una aplicación muy concreta*: Dios favorece a ciertas almas bien dispuestas y con ansias de amor para estimularlas más, a la manera que “suelen echar agua en la fragua para que se encienda y afervore más el fuego” (CB 11,1).

h) En esta misma línea de contraposición de dos elementos naturales, agua y fuego, se coloca el atrevido simbolismo de las “lámparas de fuego” (LIB 3,8) en relación al agua. Como es sabido, el Santo simboliza los atributos de Dios en “lámparas de fuego”, cuya propiedad es “lucir y dar calor”. Es lo que producen en el alma las grandezas y atributos divinos cuando la “embisten”. Como consecuencia el alma siente “estar rebotando aguas divinas, en ellas revertida como una abundosa fuente, que por todas partes rebosa aguas divinas”. La aparente contradicción queda resuelta en las palabras que siguen: “Aunque es verdad que esta comunicación es luz y fuego de estas lámparas de Dios, pero es este fuego aquí tan suave que con ser fuego inmenso, es como aguas de vida que hartan la sed del espíritu con el ímpetu que él desea. De

manera que estas lámparas de fuego son aguas vivas del Espíritu” (LIB 3,8). En las referencias o aplicaciones espirituales del agua no podía faltar la alusión al agua como elemento natural del pez. Siciar al alma con gustos, apegos y apetitos, apartándola de su centro natural, que es Dios, produce el mismo efecto que cuando sacan al pez fuera del agua con un poquito de cebo (LIB 3, 64).

Aunque el agua no alcanza tanta importancia como otros simbolismos en la pluma de J. de la Cruz, no carece de interés, como puede comprobarse por los datos precedentes. El Santo se sirve de este elemento como recurso expresivo para temas de notable relieve.

BIBL. — MANUEL ALVAR LÓPEZ, “Los cuatro elementos en el Cántico espiritual”, en *Símposio sobre san Juan de la Cruz*, Avila 1986, p. 207-234, reproducido con el título “La palabra y las palabras de san Juan de la Cruz”, en el vol. misceláneo *Presencia de san Juan de la Cruz*, Universidad de Granada, 1993, p. 183-215; M<sup>a</sup> ANGELES LÓPEZ GARCÍA, *Semántica de los líquidos en la obra de san Juan de la Cruz. Estudio léxico*, Avila, 1993.

*Eulogio Pachó*

## Agustín, S. y J. de la Cruz

La vida de S. Agustín es singularmente larga, teniendo en cuenta la media de edad de su tiempo. Alcanzó los setenta y seis años. Y nos es bien conocida por sus propios escritos y por el testimonio de quienes le conocieron, como su primer biógrafo, discípulo y amigo, Posidio. Pero son los escritos la primera fuente para llegar al hombre, al sabio y al santo que fue Agustín. Nació en Tagaste en noviembre de 354. Desde 361 hizo su primer aprendizaje en la misma ciudad, trasladándose en 367 a Madaura para comenzar la gramática.

En 371 muere su padre, Patricio, y con ayuda de algunos parientes reanuda los estudios en Cartago, donde se entregó a una alegre vida juvenil, de la que fue fruto un hijo, Adeodato. La lectura de un texto de Cicerón, el *Hortensio*, supone para él un fuerte encuentro con la sabiduría y la filosofía. Pero cae en el maniqueísmo, en cuya secta se hace oyente. En 374 vuelve a Tagaste y abre escuela de gramática. Distintas circunstancias le hacen imposible la vida en su patria. Al año siguiente, de nuevo en Cartago, abre escuela de elocuencia. Y también se ve forzado a dejarla.

En 383 se embarca para Roma, ocultándose de su madre. Desde Roma, con ayuda de los maniqueos se dirige a Milán, como profesor de retórica. En esta ciudad vive hasta 387. Durante su permanencia milanese se suceden tres encuentros decisivos: con Ambrosio, cuyos sermones son una catequesis para él y le resuelven puntos claves sobre la vida cristiana y la Iglesia. A la vez entra en contacto con los neoplatónicos que le abren horizontes insospechados. Además tiene la suerte de encontrarse con amigos creyentes cuyo ejemplo será decisivo para el nuevo rumbo de su vida. En este contexto tiene lugar el momento decisivo de su “conversión”, según cuenta en las *Confesiones* (8,12), que de hecho fue la culminación de un largo y doloroso proceso, que cambió radicalmente su vida.

En 387 sale de Milán camino de Africa. En Ostia, a primeros de junio, enferma y muere su madre, Mónica. En Agosto de 388 vuelve a Africa y se refugia en Tagaste. Durante un viaje inesperado a Hipona en 391 el pueblo exige al obispo Valerio que le ordene sacerdote. En 396 le hace obispo auxiliar suyo, y a

los pocos meses, muerto Valerio, se convierte en sucesor. Su pontificado en la sede hiponense se prolonga por treinta y seis años, hasta el 28 de agosto de 430, en que muere en su sede asediada desde junio por los Vándalos.

Su actividad como obispo es desbordante y se extiende a diversos frentes: La atención pastoral de sus fieles, a quienes visita en sus propios lugares; la solución de los problemas eclesiásticos de toda la Iglesia africana, asistiendo a la mayor parte de los concilios celebrados con tan reiterada cadencia en esos decenios. Cuidado especial dedica a los monjes en las distintas comunidades por él fundadas. El mismo siguió viviendo como un monje y su residencia era un verdadero monasterio. Asistió especialmente a los pobres. Aparte los asuntos meramente eclesiásticos tuvo que ocuparse de la administración de negocios temporales y de justicia, que le competían en virtud de las transferencias hechas por los emperadores a los obispos. El mismo confesó que los cuidados le traían “agobiadísimo”.

En su obra, *Retractaciones*, del 427, asegura que había escrito noventa y tres obras. Los temas tratados fueron variados: teología, filosofía, comentarios a la Sda. Escritura, tratados doctrinales de diversa índole, escritos polémicos sobre los graves y candentes problemas del tiempo: maniqueísmo, pelagianismo, donatismo, arrianismo, etc. Una idea de lo que son sus escritos puede deducirse del número de volúmenes de algunas de sus ediciones. Por ejemplo, en la conocida “Patrología Latina” ocupan 15 volúmenes. En la edición bilingüe latín-castellano de la BAC, iniciada en Madrid a partir de 1940, son 40. Entre los títulos más conocidos están:



*Las Confesiones, Soliloquios, Retracciones, La ciudad de Dios.* La obra siempre más recordada y leída ha sido las *Confesiones*. S. Agustín fue maestro de Europa durante toda la Edad Media, y lo sigue siendo, a la par que modelo de los buscadores de la verdad en todos los tiempos.

La presencia agustiniana en la obra de J. de la Cruz es amplia y destacada. Su verificación comienza con las seis menciones explícitas, superando las de cualquier otro autor. De ellas, cuatro son citas literales en versión española (S 1,5,1; N 1,12,5; 2,19,4; CB 1,6); las otras dos muy próximas al texto agustiniano (CB 4,1; 5,1). A la luz de estos datos habría que aceptar sin más la lectura asidua de algunas obras del Hiponense por parte de J. de la Cruz. No parece, sin embargo, que tal conclusión se imponga en todos los casos. El segundo de la *Noche* (2.19,4) no procede directamente de lectura agustiniana, sino del apócrifo medieval *De decem gradibus amoris secundum Bernardum*, incluido, a su vez en el apócrifo tomisita *De dilectione Dei et proximi*, al que sigue el Santo en los capítulos 19-20 de la obra. Las tres referencias en las primeras estrofas del *Cántico* equivalen prácticamente a una sola cita agustiniana, como se desprende de su introducción en el mismo texto sanjuanista. En la última escribe el Santo: “Como también dice san Agustín en aquel mismo lugar” (CB 5,1), es decir, el citado en la canción anterior (4,1) con estas palabras: “Es de notar que, como dice san Agustín, la pregunta que el alma hace a las criaturas es la consideración que en ellas hace del Criador de ellas”. En ambos casos la referencia es genérica, sin

especificar la procedencia concreta del pensamiento.

Probablemente no determinó más el Santo porque a poca distancia (CB 1,6) había indicado con precisión la fuente agustiniana, a la que remitía con el “también”, a saber: “San Agustín, hablando en los *Soliloquios* con Dios decía: No te hallaba, Señor, de fuera, porque mal te buscaba fuera, que estabas dentro”. Inconfundible la idea agustiniana, no lo es tanto la literalidad de la misma. La frase copiada por J. de la Cruz corresponde exactamente al apócrifo *Liber soliloquiorum animae ad Deum*, capítulo 31 (PL 40,888), aunque tiene bastante proximidad a los *Soliloquios* auténticos (2,1) e incluso a las *Confesiones* (10, 27,38). Dos cosas aparecen claras: la paternidad agustiniana de estas ideas y la identidad de la fuente literal; es manifiesto que en las tres referencias del *Cántico* se remite al mismo texto, sea auténtico sea apócrifo de S. Agustín. Cuatro de las seis citas nominales no imponen necesariamente la lectura directa de escritos agustinianos auténticos por parte de J. de la Cruz. Refuerza esta conclusión negativa la cita más extensa: la de *Subida* (1,5,1). En este caso la extensión del texto copiado por el Santo no permite dudas sobre su procedencia del apócrifo ya mencionado *Liber soliloquiorum*. Corría en varias ediciones castellanas por los ambientes sanjuanistas. Una de las más difundidas era la realizada en Medina del Campo en 1553. Todo hace suponer que tenía en mente o ante la vista el mismo texto al redactar este capítulo de la *Subida* y las primeras estrofas del *Cántico*. Conviene recordar que son contemporáneas o muy próximas cronológicamente, ya que se hallan en el *primer Cántico*. La única

cita que parece proceder del texto agustiniano es la primera de la *Noche* (1,12,5) ya que se lee a la letra en los *Soliloquios* auténticos (2,1,1: PL 32,885). Es tan breve y tan conocida que se volvió una especie de refrán o frase hecha, por lo que pasó a los apócrifos y al lenguaje coloquial. En cualquier caso, es demasiado poco para hablar de lectura asidua a partir de las alegaciones textuales.

La ausencia de este tipo de citas no excluye evidentemente la lectura directa de S. Agustín por parte del Doctor místico; es casi impensable. Una de las pocas lecturas afirmadas por testigos íntimos de su vida, es la del Hiponense. Asegura → Juan Evangelista haberle visto leer en un san Agustín *Contra haereses* y en el *Flos sanctorum* (BMC 13, 386). No es fácilmente identificable el escrito agustiniano aludido, pero el testimonio es suficiente para aceptar la aproximación literaria de ambos doctores. Por eso la presencia agustiniana en la obra sanjuanista va mucho más allá de lo que pudiera deducirse de las referencias nominales. Tampoco puede reducirse esa presencia a la convergencia de frases, ideas y pensamientos puntuales o aislados. J. de la Cruz heredó de la tradición espiritual temas de auténtica raíz agustiniana asimilándolos de manera vital y profunda. La liturgia (misal, breviario), el *Flos sanctorum* y numerosos apócrifos fueron cauces normales de aproximación, pero las resonancias agustinianas los desbordaban claramente.

Cuanto más generales y compartidas menos se prestan a una identificación en la obra sanjuanista. Bastará apuntar algunas más concretas y documentables. Proceda directamente o no de textos auténticos o de apócrifos, lo

cierto es que tienen origen agustiniano las ideas sanjuanistas sobre la ascensión a Dios a través de la consideración de las criaturas (CB 4,1); la distancia “suma” que separa al hombre de Dios (S 1,4-5); la incitación a buscar a Dios dentro de sí, no fuera (CB 1,6); el → conocimiento propio como paso previo para conocer a Dios (N 1,12,5). Muchas de las frases y consideraciones sanjuanistas sobre el amor parecen calcadas en Agustín (*De Ordine*, 2,28.48), como cuando habla de la fuerza asimiladora y unitiva del amor (S 1,4,3; S 1,5,1; N 1,13,9). Agustiniana es la idea del pecado expuesta en *Subida* (1,12,3).

Mayor incidencia tiene aún en la síntesis sanjuanista la doctrina agustiniana sobre el → alma. De ella procede, según opinión compartida entre los investigadores. En primer término está la división tripartita de las potencias distintas (→ memoria, entendimiento y voluntad) que sirve de cañamazo a la exposición de la *Subida*. Viene luego la tesis de que estas potencias son capaces del infinito, informadas por las virtudes teologales (cf. *De Trinitate* 14,8,11; 15,20,39). Patente el sello agustiniano en la descripción del → alma y su centro (LIB 1,11-14), donde resuenan hasta las palabras del *De quantitate animae* (PL 32, 1037. 1948, etc.). En este escrito agustiniano y en el *De vera religione* se presenta una visión del “hombre espiritual” (en contraposición al carnal-sensual) que resuena luego como eco inconfundible en las páginas sanjuanistas.

Fuertes resonancias agustinianas se perciben también en las ideas sanjuanistas y relativas expresiones sobre la “ciencia de voz” (CB 14-15,8-14) y la “música callada” que resuena en la

belleza y armonía del cosmos (ib. 25). Más diluida, pero no menos consistente, es la resonancia del pensamiento agustiniano en las relaciones entre el amor y el conocimiento. La fórmula de la → “noticia amorosa” tan privilegiada por J. de la Cruz tiene antecedentes variados en la pluma de S. Agustín, que destaca con fuerza la función cognoscitiva el amor (*De moribus Ecclesiae* 1,17,31) al estilo sanjuanista (CB 13, 11). Cabría alargar las referencias, pero no son necesarias para comprobar la amplia y profunda huella agustiniana en la síntesis sanjuanista.

BIBL. – RAMIRO FLÓREZ FLÓREZ, “Razón mística: La experiencia de la interioridad en san Juan de la Cruz y san Agustín”, en el vol. misceláneo *II Simposio sobre san Juan de la Cruz*, Avila, 1989, p. 159-208; NELLO CIPRIANI, “L’uomo spirituale in S. Agostino e S. Giovanni della Croce”, en AA.VV., *Dottore mistico*, Roma 1992, p.131-14 .

*Alberto Pacho*

## **Agustín de la Concepción, OCD (1564-)**

Nació en → Baeza del matrimonio Francisco Molina y Constancia Ramírez por el año 1564. Conoció al Santo con motivo de la fundación de la misma ciudad; allí mismo vistió el hábito religioso, pasando luego a → La Peñuela; desde este convento se trasladó a → Granada, “donde cumplió su noviciado y profesó en manos del Siervo de Dios –el Santo– siendo prior de aquella casa”, el día de los Santos Reyes. Continuó algún tiempo en Granada, ya que participa en sesiones capitulares presididas por J. de la Cruz en 1585. Declaró en el proceso apostólico de Baeza el 23 de septiembre de 1627, contando 63 años de edad y siendo conventual y sacris-

tán del mismo convento (BMC 24, 411-420).

*E. Pacho*

## **Agustín de los Reyes, OCD (1552-1596)**

Nació en → Ecija (Sevilla) del matrimonio Agustín Carrasco y Luisa de Góngora, el 12 de junio de 1552; estudió latín y las primeras letras en su ciudad natal; pasó luego a la universidad de Alcalá, donde conoció a los Descalzos, ingresando en 1570 en el noviciado de → Pastrana, y profesando allí el 12 de enero de 1571. Durante el noviciado conoció a → S. Teresa, cuando ésta se desplazó hasta Pastrana para visitar a las Descalzas. Terminado el noviciado continuó sus estudios en → Alcalá. Antes de su ordenación sacerdotal fue destinado a → Almodóvar del Campo para explicar artes, siendo el primer “lector” de la Descalcez. Tuvo aquí por discípulo a S. Juan de la Concepción, futuro reformador de los Trinitarios. En 1580 fue elegido prior de → Granada, gobernando aquella casa durante dos años. Asistió en representación de la misma al Capítulo de separación de Alcalá (1581). A raíz de este Capítulo, el P. Agustín fue destinado, como rector, al Colegio de S. Cirilo de Alcalá, pasando poco después, con el mismo cargo, al recién estrenado de → Salamanca. Fue el primer prior de → Córdoba, a partir del 18 de mayo de 1586. Al año siguiente fue nombrado Vicario provincial de Andalucía (1587) y tercer definidor; luego Provincial del mismo distrito (1588-1591). En el Capítulo de 1590 fue elegido segundo definidor, y en el de 1591 socio de → Nicolás Doria para asistir al Capítulo general de la Orden a celebrar-

se en Cremona el 1593. Murió ahogado cerca de La Solana (Badajoz) a su regreso de la visita canónica a los conventos de Portugal, el 3 de julio de 1596. Se distinguió por su preparación intelectual, sus dotes oratorias y de gobierno y por su austeridad religiosa. Fue adversario manifiesto del → P. Jerónimo Gracián (MHCT 3, doc. 321, 423). No aparece especialmente relacionado con J. de la Cruz, aunque hubieron de encontrarse y tratarse en más de una ocasión por razón de sus cargos y oficios (*Ref.* 3, cap. 21-26; *Chronica portuguesa*, t. I, cap. 16; HCD 7, 481-495).

*E. Pacho*

## **Agustín de san José, OCD († 1625)**

Nació en Almagro (Ciudad Real), del matrimonio Bernardino Dávila y Catalina de la Cueva. Ingresó en el convento de → Granada, siendo ya sacerdote, acogido por J. de la Cruz. Antes de profesar hizo previamente testamento en la misma ciudad, el 24 de noviembre de 1584. Los bienes cedidos por él a la comunidad fueron vendidos, según los acuerdos tomados en los capítulos presididos por J. de la Cruz los días 18 y 22 de 1585. Firman las escrituras once religiosos además de fray Agustín, que desempeña el cargo de superior en → Jaén (meses de febrero-julio) el año en que muere fray Juan de la Cruz (1591). Pasó a → Caravaca, como prior, el trienio 1594-1597. Manteniendo el mismo cargo, fue elegido tercer definidor provincial en 1609. Desempeñó el priorato de la Mancha Real en el trienio 1616-1619. Falleció en Granada en 1625. Declaró en el proceso ordinario de Jaén, el 11 de

enero de 1617, siendo prior de la → Mancha Real, recordando que había conocido al Santo de seglar y luego “desde el año 1584 hasta que murió”. Estuvo además presente la noche de su muerte (BMC 23,77).

*E. Pacho*

## **Aire**

La presencia de este elemento en la pluma sanjuanista es similar a la del → agua. Arrancando de creencias populares, del dato bíblico y de la teoría aristotélico-escolástica el Santo se sirve abundantemente del aire como recurso expresivo en su dimensión figurativa, sin apenas detenerse en consideraciones de índole natural. Entre los particulares a este respecto, hay que recordar la idea de que el aire anda disperso y como encerrado en el centro de la tierra, de modo que puede ir “hinchendo los senos” de la misma (S 2,21,8). Para J. de la Cruz “aire” y “viento” son sustancialmente la misma cosa, aunque sabe distinguir aspectos particulares de cada uno de ellos. El segundo es poco empleado por su pluma, mientras el aire tiene notable presencia. Adquiere especial importancia porque sirve de soporte al simbolismo expresivo, lo mismo que los otros cuatro elementos, arrancando de lo establecido en → *Cántico* 4,1-2.

### **I. Simbolismo general**

En la imaginería simbólica basada en el aire existe una gradación muy marcada. Va desde símbolos de alcance general a imágenes o símiles elementales. La simbología más compleja vinculada al aire es la que se insinúa veladamente en los poemas del *Cántico* y de la

*Noche*. Gracias a la explicación auténtica de los comentarios respectivos puede comprobarse que los tres poemas mayores (CE, N y LI) están íntimamente enlazados por el símbolo unitario del aire. Queda al margen del mismo alguna mención explícita de este elemento, como la de los versos “aguas, aires, ardores / y miedos de los noches veladores” (20, v. 4-5), donde todo se reduce a la equivalencia figurativa del aire con “las afecciones de la esperanza” (CB 20-21, 9).

Aunque en un primer nivel tampoco parece insertarse en el marco general del simbolismo unitario “el silbo de los aires amorosos” (14,v.5), en su contenido más profundo y definitivo entra a formar parte de dicho símbolo. Es cierto que los “aires amorosos” significan las virtudes y gracias del Amado”, que se comunican al alma, y embisten hasta lo más profundo del espíritu (CB 14-15, 12). Por cuanto eso sucede “mediante la unión con el Esposo”, el “toque y silbo o sonido” (efectos del aire material) de la comunicación divina son producidos por el Espíritu Santo en el alma (ib. n. 13).

Al margen de los poemas, J. de la Cruz se sirve del aire-viento para figurar otras realidades espirituales a través de varios símiles o imágenes. En una graduación de mayor a menor amplitud connotativa, pueden recordarse las siguientes aplicaciones pedagógicas:

a) *En el proceso purificativo* el “aire tenebroso” produce los mismos efectos que el “agua tenebrosa” o sucia. Los apetitos “ciegan y oscurecen” al alma, “como los vapores oscurecen el aire y no le dejan lucir el sol claro”, lo mismo que en el “agua envuelta en cieno no se divisa bien la cara del que en ella se mira” (S 1,8,1). Insistiendo en las conse-

cuencias nocivas del apego a los bienes temporales J. de la Cruz recalca que produce embotamiento de la mente acerca de Dios, “como la tiniebla oscurece al aire para que no sea bien ilustrado de la luz del sol” (S 3,19,3). Desde otro punto de vista, la ofuscación puede proceder del exceso de luz que ciega para purificar. Es un efecto propio de la “contemplación oscura y sabiduría divina”, que se identifica en la Sda. Escritura con “el agua tenebrosa en las nubes del aire” (N 2,16, 11; cf. CB 13,1; LIB 3,34). Para explicar el doble efecto de la → contemplación (purificación e iluminación) acude al símil tradicional del rayo solar que entra por la ventana. “Cuanto más limpio y puro es de átomos, tanto menos claramente se ve, y cuanto más de átomos y motas tiene el aire, tanto parece más claro al ojo”. Así sucede con el “divino rayo de la contemplación” (N 2,8,3-4; cf. S 2,14,9).

b) *Proceden de la imaginería popular* dos comparaciones relativas al aire. Como no es posible palpar o atrapar el aire con la mano, porque se escapa, así sucede en la vida espiritual cuando se quiere reducir a la → capacidad humana el contenido de la revelación divina (S 2,19,10), o cuando se pone excesivo empeño en sentir → gusto de la contemplación (N 1,9,6). Dios trata a las almas durante la prueba purificativa a semejanza de lo que se hace con el enfermo, a quien se guarda tan cuidadosamente en casa, “que no le dejan tocar el aire ni aun gozar de la luz” (N 2,16,10).

## II. Aire - Espíritu Santo

Se ha visto antes que en el “silbo de los aires amorosos” se anuncia velada-

mente el simbolismo fundamental del “aire”. Adquiere explicitación más concreta en el verso “al aire de tu vuelo y fresco toma” (13, v.5). Desde aquí el “aire” se convierte en el símbolo del → Espíritu Santo, que actúa en el alma a través de la contemplación. En el comentario se desvela así este sentido figurativo: “Por el vuelo entiende la contemplación de aquel éxtasis ... y por el aire entiende aquel espíritu de amor, que causa en el → alma este vuelo de contemplación. Y llama aquí a este amor, causado por el vuelo, aire harto apropiadamente; porque el Espíritu Santo, que es amor, también se compara en la divina Escritura al aire, porque es aspirado del Padre y el Hijo” (CB 13,11).

En este lugar, no sólo queda definitivamente asentado el simbolismo “aire-Espíritu Santo”; se apunta además su raíz bíblica (Act 2,2) y, sobre todo, se descubre la clave del mismo. No es otra que la “aspiración”: como el aire se “aspira” (inspira, en el vocabulario moderno), así también el Espíritu Santo es “aspirado” y “aspira en el alma”. Donde queda definitivamente afianzado este símbolo es en el verso “aspira por mi huerto” (17, v. 3), centro connotativo de la estrofa correspondiente. En su explicación se descomponen así los elementos integrantes del simbolismo: el alma es como un → huerto o viña florida, en ella se alternan momentos de “jugos de suavidad interior” y etapas de sequedad espiritual. La germinación y floración de flores y plantas es fruto del aire o viento austro (también llamado ábrego), mientras el cierzo las seca y marchita. La transposición figurativa identifica la → sequedad y aridez espiritual con el cierzo, mientras la suavidad y el fervor del alma se compara al ábrego

o austro (17,2-3). Como quiera que esos efectos benéficos proceden del Espíritu Santo, resulta que el “ábrego” está simbolizado en él (n. 4). “Por este aire entiende el alma al Espíritu Santo ... porque cuando este divino aire embiste en el alma, de tal manera la inflama toda, y la regala y aviva y recuerda la voluntad ... que se puede bien decir, que recuerda los amores de él y de ella” (n. 4). Deseando el alma mantenerse en el fervor y suavidad de las virtudes le pide que “aspire por ella”; porque “aspirar es infundir en ella gracia, dones y virtudes (n. 5). Puntos clave de referencia en el simbolismo son los verbos “aspirar” y “recordar”, este en sentido de despertar. Reaparecen puntualmente juntos cuando que J. de la Cruz reincide en el simbolismo “aire-Espíritu Santo”.

De hecho, se prolonga a lo largo y ancho de sus escritos estableciendo un lazo de unión entre los poemas del CE, de la N y de la LI. El ruego de que el Espíritu Santo, como viento benéfico, “aspire por el huerto del alma” culmina en la panorámica descrita en la estrofa 39 (38 del CA). Llegada el alma a la → unión transformante no sufre sequedades ni peligros porque está ya como divinizada. “El aspirar del aire” (v. 1) es ya algo normal y permanente. “Este aspirar del aire es una habilidad” que Dios concede al alma “en la comunicación del Espíritu Santo, el cual, a manera de aspirar, con aquella su aspiración divina muy subidamente levanta al 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” (39, 3).

Esa aspiración es como una llama de amor que consume al alma sin causar pena (v. 5); por eso todo el poema de la *Llama* está construido sobre el simbolismo “aire-fuego-Espíritu Santo”, ya que la “llama de amor es el espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo” (LIB 1, 3). El símbolo soterrado a lo largo de este escrito sanjuanista aflora con mayor relieve en la estrofa segunda y cierra su círculo figurativo en la última con el “aspirar sabroso / de bien y gloria lleno” (v. 4-5). Esa aspiración sabrosa, que hace “recordar” al alma en su seno, se identifica naturalmente con la acción del Espíritu Santo. “Es una aspiración que hace al alma Dios, en que por aquel recuerdo del alto conocimiento de la deidad, la aspira el Espíritu Santo con la misma proporción que fue la inteligencia y noticia de Dios, en que la absorbe profundísimamente en el Espíritu Santo” (LIB 4,17).

La ramificación de este símbolo llega hasta el poema de la *Noche*, no sólo por el nexo existente con la “llama”, a través de la otra figuración del → fuego-madero = catarsis-unión, sino también por otras alusiones o referencias más particulares. Aunque el autor no llegó a explicar las últimas estrofas del poema, asegura que a partir de la tercera se cantan los “admirables efectos de la iluminación espiritual y unión de amor con Dios” (pról.). Para J. de la Cruz tales efectos son obra de la acción divina atribuida al Espíritu Santo que “aspira, recuerda” y produce deleite en el alma. Si la *Llama* recuerda y aspira amorosamente en el “seno” del alma, en la N el “ventalle de cedros” aireaba al Amado dormido en el “pecho florido” del alma esposa (estrofa 6) y a la vez “el aire de la almena” hería el cuello de la Esposa,

mientras ella esparcía los cabellos del Amado (estrofa 7). El comentario de estos versos, de haberse producido, habría llevado al autor a repetir el símbolo “aire-Espíritu Santo”, dada la identidad de contenido con *Cántico* y *Llama*. El simbolismo del aire está frecuentemente vinculado o relacionado con el de la luz. No debe perderse de vista.  
→ *Fuego, viento, Espíritu Santo*.

BIBL. — M<sup>a</sup> JESÚS MANCHO DUQUE, “Aproximación léxica a una imagen sanjuanista: el ‘vuelo’”, en *Teresianum* 41 (1990) 381-400; Id. “El elemento aéreo en la obra de san Juan de la Cruz: léxico e imágenes”, en *Criticón* 52 (1991) 7-24.

*Eulogio Pachó*

## Alba de Tormes

Provincia y diócesis de → Salamanca, con unos 4.000 habitantes. La presencia carmelitana cuenta con el monasterio de las Descalzas (3.12.1571) y el convento de los Descalzos (30.6.1676). La única referencia directa a la biografía de J. de la Cruz es el viaje a esta localidad y estancia de algunos días ayudando a → S. Teresa en la fundación de las Descalzas, en enero de 1571 (F. 20). Tiene especial interés sanjuanista el manuscrito conservado en el convento de los Carmelitas Descalzos, en el que se copian las cuatro obras mayores del Santo: *Subida*, *Noche*, *Cántico* y *Llama*.

*E. Pachó*

## Alberto de la Madre de Dios, OCD (1575-1635)

Hermano donado e ilustre arquitecto, nació en Santander en 1575, del matrimonio Jerónimo Gutiérrez de la Puebla e Isabel de Cos. Se trasladó a → Segovia cuando contaba unos 15

años, hacia 1590. Aquí conoció a J. de la Cruz, quien lo acogió en el noviciado del mismo convento, donde ingresó en 1598, profesando allí mismo. Su profesión, como la de otros religiosos en similares circunstancias, fue anulada por breve papal del 6 de mayo de 1599, por lo que fray Alberto tuvo que repetirla en → Pastrana el 13 de enero de 1600. Viviendo con J. de la Cruz en Segovia desempeñó el oficio de cocinero (Jerónimo, *Historia*, 1641, p. 626-627) y al mismo tiempo, o poco después, iniciaba el aprendizaje de trazista con varios maestros de obra y arquitectos. Logró un dominio extraordinario en la materia y se convirtió en arquitecto destacado. Realizó notables y abundantes obras religiosas por varias regiones españolas, especialmente en Castilla. Falleció en Pastrana el 27 de diciembre de 1635. No se conocen otras relaciones con J. de la Cruz fuera de los años que convivieron en Segovia.

BIBL. — JOSÉ MIGUEL MUÑOZ JIMÉNEZ, *Fray Alberto de la Madre de Dios, arquitecto (1575-1635)*, Santander, Ediciones Tantín, 1990; JOSÉ IGNACIO REY, "Una notable monografía sobre fray Alberto de la Madre de Dios", en *MteCarm* 100 (1992) 52-55.

**E. Pacho**

## Alcalá de Henares

Provincia y diócesis de → Madrid. Contaba con unos 3.400 habitantes hacia 1530 y 10.200 en 1591. La presencia carmelitana registra el convento de los Calzados (1563), el de los Descalzos (1567) y el monasterio de las Descalzas (11.5.1599). La vinculación de J. de la Cruz a Alcalá es breve, pero de notable importancia por tratarse del primer centro de estudios del Carmelo

Teresiano, como Colegio de San Cirilo (HF 551, Peregr XIII, BMC 17, 184). En relación al contacto de J. de la Cruz con Alcalá hay que distinguir su residencia allí, en un primer momento, y las visitas ocasionales más tarde.

El encuentro directo se produce en abril de 1571, cuando es nombrado por el visitador apostólico Pedro Fernández para ponerse al frente del mencionado Colegio en calidad de rector. El hecho adquiere especial relevancia al ser la primera casa de esta índole en el Carmelo Teresiano. El Colegio de San Cirilo estaba vinculado a la famosa Universidad cisneriana en lo que a los estudios se refiere. A J. de la Cruz le tocó organizar, por tanto, la disciplina religiosa. Resulta así un eslabón importante en la faceta de formador dentro de la naciente institución. Durante su rectorado en Alcalá conoció y trató a muchos de los Descalzos, ingresados en la orden mientras cursaban sus estudios en aquella Universidad. En ese tiempo se entabló estrecha vinculación entre el famoso noviciado de → Pastrana y el Colegio de San Cirilo de Alcalá. → Jerónimo Gracián, Juan de Jesús (Roca), Agustín de los Reyes, Inocencio de san Andrés y otros Descalzos de la primera generación se relacionaron allí con quien había comenzado la empresa pocos años antes en → Duruelo.

Una de sus actuaciones más destacadas precisamente durante su permanencia al frente del Colegio de Alcalá está directamente relacionada con el noviciado de Pastrana. El maestro de novicios, Angel de san Gabriel, había instaurado un tenor de vida atrabiliario y descabellado, cargado de penitencias disparatadas. Ante el cariz que tomaban las cosas, intervino → S. Teresa requi-



riendo el parecer del P. Domingo Báñez, quien desautorizó, en carta a la Santa (Salamanca 23.5.1572) los procedimientos del maestro de novicios. En esta coyuntura se habría producido la visita de J. de la Cruz (sería la segunda) a Pastrana para “moderar” y enderezar aquella peregrina situación. Pudo ser eficaz su actuación, pero de pocos días, ya que las fechas posibles para encajarla en la cronología son muy estrechas. Años más tarde firmará entre los consiliarios-definidores la aprobación de la primera *Instrucción de novicios* (1591) destinada, ante todo, al plantel de Pastrana. La permanencia de J. de la Cruz en Alcalá fue bastante breve: cosa de un año. Durante la primavera de 1572, a petición de S. Teresa, y obedeciendo las disposiciones del comisario Pedro Fernández, se trasladaba a Ávila, como confesor del monasterio de la Encarnación. Tardará varios años en regresar al Colegio de Alcalá.

Este segundo encuentro es muy breve. Tiene lugar a primeros de marzo de 1581. J. de la Cruz llega a Alcalá desde Baeza, donde entonces era rector del segundo Colegio del Carmelo Teresiano. Viene acompañado por → Inocencio de San Andrés, su socio, para participar en el Capítulo de erección de la provincia independiente de Descalzos, que se abre el 3 de marzo. Es elegido tercer definidor, y como tal firma las actas capitulares. Es probable que se encontrase con antiguos profesores universitarios y conocidos de Alcalá, pero no existen datos seguros no relacionados con su actuación en la asamblea capitular. Fue ésta muy numerosa y le deparó oportunidad para conocer a lo más granado de la propia familia religiosa. Concluidas las sesiones

capitulares, J. de la Cruz, regresaba con su socio a → Baeza el 16 de dicho mes.

La tercera, y, a lo que parece, última vez que J. de la Cruz visita Alcalá es también con ocasión de otro Capítulo: el de 1585. Se había convocado e iniciado en Lisboa el 10 de mayo, interrumpiéndose por la elección del nuevo provincial, → Nicolás Doria, que se hallaba en Génova. El 18 de octubre se reanudaba el Capítulo en Pastrana. Acudió J. de la Cruz, como prior de Granada, siendo elegido segundo definidor y vicario provincial de Andalucía. Todo hace suponer que en el viaje de ida y vuelta desde Andalucía pasase por Alcalá, antes de llegar a Pastrana, si bien no existe prueba documental.

Una presencia muy singular de J. de la Cruz en Alcalá se producía veintisiete años después de su muerte. Aparecía allí la primera edición de sus escritos, avalada por los elogios de prestigiosos profesores de aquella Universidad. El nombre del antiguo rector del Colegio de San Cirilo siguió resonando durante siglos en la ilustre Compluto. Así lo atestigua el brillo con que se celebró allí su canonización.

BIBL. – M<sup>a</sup>. EVANGELINA MUÑOZ SANTOS, “Fiesta religiosa barroca del primer tercio del siglo XVIII en Alcalá de Henares. Canonización de san Juan de la Cruz”, en *MteCarm* 100 (1992) 78-97, bibliografía al final.

*Eulogio Pacho*

## Alcaudete

Provincia y diócesis de → Jaén, con una población actual de unos 2.000 habitantes. La presencia carmelitana comienza con la fundación del convento de los Descalzos el 10.10.1590. Dos son las referencias conocidas a J. de la

Cruz en esta localidad: la primera es la relativa al manuscrito de la *Subida* copiado por → Juan Evangelista, el secretario y confidente del Santo, que fue conventual aquí varios años; la segunda es la celebración de un breve proceso informativo para la beatificación en 1616 (BMC 23, 475-503).

*E. Pacho*

## Alegría

El grave Juan de la Cruz, el santo y doctor de las “nadas”, hasta iconográficamente parece ajeno a sensaciones determinadamente humanas y terrenas, como pudiera ser el concepto de alegre y de alegría. Sin embargo, la alegría está presente en J. de la Cruz, en su doble vertiente: alegría divina, desde luego; pero también alegría humana. Su vocabulario a este respecto ofrece la sorpresa de estas frecuencias registradas: Alegría, 70; contento, 90; fiesta, 27; recreaciones, 65; regalo, 110; ventura, 120; deleite, 450; gozo, 700; boda-esposos, 804. Solamente este repertorio verbal, que podría ensancharse con otros sinónimos, revela que el talante del sujeto que emplea esta nomenclatura es bien sensible al aspecto jubiloso y gratificante de la vida. Lo fue en efecto el carácter de San Juan de la Cruz. Lo vemos reflejado en su vida y en sus escritos.

### a. *En su vida*

La existencia fue dura para Juan de Yepes, ciertamente: huérfano de padre desde su infancia; pobre de solemnidad toda su peregrinación humana, primero, por exigencias de índole familiar y luego, por las de la profesión religiosa; incomprendido, perseguido, encarcela-

do, y al fin crucificado con llagas con la doble crucifixión de cuerpo y alma.

Eso no obstante, Juan mantuvo su condición serena y su apacible semblante a lo largo de sus 49 años. Por los caminos “iba cantando”; en los recreos, frailes y monjas no querían perderse sus dichos; con los novicios representaba comedias edificantes y amenas; en Navidad bailaba con el Niño Jesús en brazos; alegraba a los enfermos contándoles chistes; a los melancólicos los despedía consolados con un sonriente: “No sea bobo”; con “gran risa” contaba cómo se libró de una gitana de la Alhambra que le quería endosar “un hijo del gran milagro”. Hasta una liebre asustadiza se refugió bajo el hábito del Santo durante un incendio junto al convento de → La Peñuela. Gracioso episodio que ha quedado grabado en la estatua de San Juan de la Cruz que hoy se levanta en la ciudad de La Carolina, antigua Peñuela. De esta manera podrían multiplicarse las “gracias de la gracia” de Juan de Fontiveros.

### b. *En sus escritos*

En el orden del espíritu, J. de la Cruz distingue dos tipos de alegría según la causa que la provoca. Una es alegría vana, la que suscitan los bienes temporales y es la alegría que ciega el corazón y que recriminó el Sabio, así como la que producen los sentidos, como el tacto (S 3,18, 5; 25, 6). De esta vana alegría puramente sensual trata poco el Santo. En cambio, se explaya regocijadamente sobre la alegría que viene de Dios y lleva a Dios, que él llama “alegría del espíritu” (CB 39,8). Esta alegría espiritual proviene de motivos sobrenaturales, como los ejercicios espirituales (S 1,11,5), la recepción de algunos sacra-

mentos, como la comunión (N 1,4,2); también las → visiones hacen el mismo efecto (S 2,24,6). Sobre estas alegrías espirituales advierte el doctor para que no degeneren en algo no tan sobrenatural. Por otra parte, el simple mirar de Dios viste al mundo de alegría y hermosura (CB 6,1). Esta alegría divina es una experiencia que el alma lleva dentro de sí con gran contentamiento suyo (CB 1,7). Obviamente esta alegría profunda nace del amor y crece con el amor, de tal suerte que hasta en los terrores y aprietos y trabajos mantiene el alma en sí la alegría y gozo y se muestra alegre en la misma muerte (CB 16,6; 36,11; 11,10).

Es tal la alegría que el alma siente en Dios hecho su prisionero, que transmite y comunica su alegría a los demás (CB 31,10; 22,1). Del alma inmersa en la alegría de Dios escribe el Santo: “En este estado siempre el alma anda como de fiesta y trae un júbilo de Dios grande, como un cantar nuevo, siempre nuevo, envuelto en alegría y amor, en conocimiento de su feliz estado” (LIB 2,36). No sorprende que el papa Pablo VI incluyera a Juan de la Cruz en la encíclica “Gaudete in Domino” como santo emblemático de la alegría cristiana (AAS 67, 1975, 306-307).

BIBL. – JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, *Floreillas de San Juan de la Cruz*, Ediciones Paulinas, 1990; ISMAEL BENGOCHEA, *La felicidad en San Juan de la Cruz*, Miriam, Sevilla, 1988.

*Ismael Bengoechea*

## **Alejandro de san Francisco, OCD (1588-1630)**

Nació en Roma, en 1588, de la noble familia Marcoantonio Ubaldini y Lucrecia Gerardeschi, emparentada

ésta con los Medici de Florencia, por ello sobrino del papa León XI. Bautizado con el nombre de Lelio, tuvo tres hermanos y una hermana. Enfermo desde los nueve años, quedó huérfano de padre el 9.8.1602. Inició su formación con el estudio de humanidades y retórica en el famoso Colegio Romano de los Jesuitas, prosiguiendo la formación intelectual en Perugia. De vuelta a Roma, se dedicó al estudio de las matemáticas y de la filosofía. Por estos años despertó en él la vocación religiosa. Quiso ingresar primero en los Camaldulenses de Monte Corona, a lo que se opusieron tenazmente algunos familiares, especialmente el futuro León XI. Solicitó luego el ingreso en la Compañía de Jesús, pero no fue aceptado a causa de su precaria salud. Entabló amistad con el P. Pedro de la Madre de Dios, quien le admitió en el convento de Santa María de la Scala, en Roma, recibiendo el hábito el 1.4.1605, el mismo día en que era elegido Papa su tío, con el nombre de León XI. Realizó allí el noviciado bajo la dirección de Juan de Jesús María (Sampedro), profesando el 2.4.1606 en manos del P. Pedro de la Madre de Dios. Hizo los estudios de filosofía en el convento de Santa Ana de → Génova y los de teología en el de Loano, ordenándose sacerdote en abril de 1611, a los 23 años de edad. Nombrado maestro de novicios en Cremona, desempeñó por primera vez este cargo entre 1611 y 1614. Este último año pasó con el mismo oficio a París-Charenton (1614-1619) compaginándolo con el de definidor provincial (1617-1619). De vuelta a Italia, fue elegido prior de la Scala (1619-1622) y, desde el 14.3.1620, definidor. A los 34 años era elegido Provincial (1622-1625), realizando amplia labor fundacional durante su

mandato. Entre 1625 y 1629 mantuvo a la vez los oficios de prior de la Scala, segundo definidor y maestro de novicios. Por fin, fue elegido cuarto definidor general en el Capítulo de 1629. Falleció en la Scala un año después, el 16.4.1630. Entre 1669 y 1671 se celebró en Roma el proceso informativo para su beatificación.

Destacó por su vida ejemplar, de notable rigor ascético, y por sus dotes de formador, prolongando la obra y los métodos de Juan de Jesús María (Sampedro). A pesar de su precaria salud y de sus muchos cargos, escribió varias obras de espiritualidad, la mayor parte en latín, destacando como más importantes: *Manuale pauperum*, *In Orationem Dominicalem ... expositio*, *De praesentia Dei y Schola virtutum*. (Ed. completa: *Opera spiritualia...* 2 vol. Roma 1670-1671). Su fama está principalmente vinculada a J. de la Cruz por haber realizado la primera versión y edición italiana de los escritos del Santo (Roma, Francesco Corbeletti, 1627). En su edición siguió las orientaciones recibidas del → P. Jerónimo de san José y publicó por primera vez el texto del *Cántico Espiritual* (en la forma del CA'), en el mismo año en que aparecía (en la forma CA) en español, en Bruselas.

BIBL. – GIUSEPPE DEL CUORE DI MARIA, "Una gran figura de la Escuela Mística Carmelitana: el P. Alessandro di S. Francesco", en *MteCarm* 70 (1962) 315-366; ELEONORA ALBISANI, *La vigna del Carmelo. Fortuna di san Giovanni della Croce nella tradizione carmelitana dell'Italia del '600*, Génova, Marietti, 1990, p. 86-107.

### *Eulogio Pacho*

## **Alma humana**

Lo mismo otros términos, como → amor, Dios, hombre, sentido, etc., "alma" se repite en todas las páginas sanjuanistas. Corresponde a una de las realidades fundamentales, presentes siempre en el discurso del autor. Por tratarse además de un concepto primario y universal en el mundo religioso en que se mueve, no necesita explicarlo en particular; le basta asumirlo en el sentido corriente entre los lectores a quienes se dirige. Por eso J. de la Cruz no ofrece un tratado completo y ordenado sobre el ser, la estructura y las funciones del alma; todo ello lo da por conocido. Aunque supone una concepción estructural, se coloca habitualmente en una visión funcional.

En el lenguaje sanjuanista sobre el alma pueden distinguirse, al menos, tres niveles: el popular o corriente, emparentado con la Biblia, el filosófico, de corte escolástico, y el místico, de cierto sabor neoplatónico. Este último se vuelve indirecto a través de figuras retóricas o del lenguaje y del simbolismo. En todos los niveles, el "alma" está en conexión con → cuerpo, espíritu, hombre y conceptos afines. Al sintetizar las ideas del Santo sobre la compleja realidad del alma hay que tener presente el proceso mental que desde el lenguaje popular pasa, sin solución de continuidad, al filosófico y, a partir de ambos, se desborda en el místico.

La intencionalidad pedagógica de sus escritos fuerza al Santo a seleccionar en cada caso lo que juzga más apropiado a su objetivo. En ocasiones se ve obligado a perfilar sus conceptos acudiendo a la terminología filosófica de su ambiente, que habitualmente se

demuestra insuficiente ante la inefabilidad de lo místico. El autor tiene que abandonarla. En la clave mística de la experiencia los mismos términos adquieren connotaciones nuevas y diferentes, por ejemplo, “sustancia”, “potencias”, “sentidos”, etc. Las ideas sanjuanistas pueden organizarse en dos consideraciones fundamentales: el alma, parte del ser humano; el alma, en su estructura y sus funciones.

## I. El alma y el ser humano

En la concepción filosófica que suscita el pensamiento sanjuanista, el alma se considera habitualmente como un elemento integrante y fundante del ser humano. Desde otra óptica, la vital y pedagógica en la que se sitúa J. de la Cruz como maestro espiritual, el alma se identifica con el → hombre mismo, en la integridad de su ser y de sus funciones. Se trata de dos visiones complementarias: la primera corresponde a la formación escolástica del autor; la segunda a su inserción en la tradición espiritual, que presenta la santidad como perfección o “unión del alma” con Dios. Mientras en el primer caso el Santo acepta el vocabulario técnico de la filosofía en curso; en el segundo sigue el lenguaje corriente, en el que por sinécdoque habitual se toma la parte (alma) por el todo hombre/persona, o también lo principal (alma) por el todo (alma y cuerpo). Los textos a este propósito son abundantes (N 2,1,1; CB 18,4, etc.).

Quien repasa las páginas sanjuanistas se da cuenta sin dificultad de que en ellas predomina el tropo corriente en la tradición espiritual, propio del vocabulario popular. La equivalencia alma-perso-

na es constante. Todo está ordenado y enfocado a guiar “al alma” a la perfección, es decir, a la “unión con Dios”. El alma es, naturalmente, la persona. Aunque elemental, es importante esta aclaración, ya que al no tenerla en cuenta se han querido ver misteriosos y extraños significados de “alma” en la pluma de J. de la Cruz. Se trata de algo absolutamente normal entre los escritores espirituales, especialmente contemporáneos del Santo. Lo peculiar de su pluma es la conjugación del tropo corriente con otras figuraciones y símbolos. A tener en cuenta, en particular, las siguientes: → “fortaleza del alma” (S 3,16), la “montaña” (CB 16), “la ciudad y los arrabales” (CB 18), el “caudal del alma” (CB 28).

Para aclarar la primera y habitual acepción de “alma-persona” en determinados momentos recurre J. de la Cruz a la explicación filosófica, normalmente a la de cuño aristotélico-escolástico. Según esa filosofía, la persona (el alma, por sinécdoque) está integrada o compuesta por dos elementos: uno espiritual (el alma) y otro material (el cuerpo). En el lenguaje sanjuanista se designan también como porción superior (alma) y porción inferior (cuerpo, sentido); más espiritualmente: parte o porción espiritual y parte o porción sensitiva, sensual (S 1,1,2; 1,2,5; 1,7,2; 2,2,2; N 1,8,1; N 2,23,2, etc.; E. Pacho, *La antropología sanjuanista*, en ES II, 43-85).

Es tan insistente esta formulación esquemática que da la sensación de un dualismo en la concepción antropológica del Santo (N 2,23,7). Queda disipada esa impresión si se leen con cuidado los textos sanjuanistas, enfocados en una propuesta funcional y didáctica, para

analizar y exponer el proceso catártico y unitivo. La → purificación debe afectar al hombre integral, por tanto, a sus componentes fundamentales, que son precisamente dos: el sentido y el espíritu, el cuerpo y el alma; de ahí la purificación sensitiva y espiritual, que sirven de esquema conductor al Santo. Lo importante para él es que la purificación sea íntegra o total; lo secundario, que se analice por separado en cada sector o parte del hombre.

La reiterada advertencia de que no se realiza la catarsis plena del sentido, mientras no se alcanza también la del espíritu (N 2,3,1; CB 14-15,30), es indicio más que suficiente para comprobar que el Santo acepta la unidad radical del ser humano, por más que mantenga funcional y esquemáticamente la dualidad de elementos y funciones. Reafirmando precisamente la necesidad de la catarsis plena y completa el Santo se apelarà a la concepción filosófica de la unidad radical del hombre, compuesto de cuerpo y alma: "No está bien hecha la purgación del alma, porque la principal parte, que es la del espíritu, sin la cual (por la comunicación que hay de la una parte a la otra, *por razón de ser un solo supuesto*) tampoco la purgación sensitiva, aunque más fuerte haya sido, queda acabada y perfecta" (N 2,1,1). Para que no haya duda, J. de la Cruz emplea intencionadamente el término técnico: "un solo supuesto". Nótese con cuidado la superposición de las dos acepciones de "alma". Se afirma al mismo tiempo que el alma es parte de ese "solo supuesto", y "parte principal del espíritu", es, decir, de sí misma. Se yuxtaponen el todo y la parte, como en infinidad de textos sanjuanistas, especialmente en el *Cántico*.

No es la única ocasión en que el Santo insiste en la unidad radical de la persona, incluso con el tecnicismo escolástico de "supuesto". Para explicar por qué sucede a veces que mientras "el alma, según el espíritu" (la parte superior), goza de Dios, en el sentido (la parte inferior) siente rebeliones y movimientos sensuales, escribe: "Como estas dos partes son un supuesto, ordinariamente participan entrambas de lo que una recibe, cada una a su modo" (N 1,4,2). Dirá gráficamente en otro lugar de la misma obra que, cuando se llega a la armonía, sin esas tensiones, es como si ambas partes estuviesen "comiendo cada una en su manera de un mismo manjar espiritual en un mismo plato de un solo supuesto y sujeto" (N 2,3,1).

Donde con más fuerza se reafirma y defiende la tesis de la unidad es en un texto del *Cántico* alusivo también a la catarsis, pero en sentido inverso a los de la *Noche*. Asegura J. de la Cruz que cuando aún no está completa y perfecta la purificación, las comunicaciones divinas especiales no pueden recibirse en el alma sin que se den repercusiones somáticas dolorosas. La razón es precisamente la unidad del supuesto humano. Los → arrobamientos, éxtasis y otros fenómenos místicos son tan penosos a veces, "que no hay tormento que así descoyunte los huesos y ponga en estrecho al natural". Parece un contrasentido que algo profundamente espiritual tenga tales consecuencias, por lo que añade el Santo: "Y de aquí es que ha de padecer la carne y, por consiguiente, el alma en la carne, *por la unidad que tienen en un supuesto*" (CB 13,4). Léase con atención el párrafo citado para ver cómo en él "alma" es unas veces el todo y otras la parte. El

concepto de *supuesto* parece atribuido también en una ocasión a Dios, para distinguirlo de sus atributos (LIB 3,2).

Con frase gráfica J. de la Cruz califica el “compuesto humano” como “urdimbre de espíritu y carne, que son de muy diferente ser” (LIA 1,25), con lo que alude a su idea de las relaciones entre los dos componentes del ser humano, aleación de espíritu y materia. La superación de la dicotomía por la unidad radical no impide la distinción de las partes. Aunque la “unión del alma con el cuerpo” corresponda a la unidad del ser (LIB 1,29), J. de la Cruz no va más allá en la explicación de la función de cada una de las partes. Subyace claramente en sus pluma la teoría de la materia y de la forma, de lo determinante y de lo determinado, pero no llega a formular explícitamente la doctrina del “alma forma del cuerpo”, tal como aparece en el Concilio de Vienne (Denz n. 902; E. Pacho, *El hombre, aleación de espíritu y materia*, en ES II, 87-105). Lo que sí asume formalmente es la infusión del alma en el cuerpo, apelándose precisamente a la filosofía escolástica: “La causa de esto es porque, como dicen los filósofos, el alma, luego que Dios la infunde en el cuerpo, está como una tabla rasa y lisa en que no está pintado nada” (S 1,3,3). Está en el cuerpo como en una cárcel, y los sentidos son las “ventanas” para comunicarse con el mundo (ib.).

## II. Estructura del alma

J. de la Cruz no afronta la definición del alma ni analiza de intento su constitución o estructura. Su pensamiento al respecto queda reflejado en afirmaciones más o menos directas sobre las

propiedades y funciones de lo que aparece siempre como el principio radical e intrínseco de toda actividad humana. Tampoco presentan los escritos sanjuanistas un análisis directo y ordenado de los que se consideran atributos del alma. Abundan, sin embargo, las afirmaciones parciales y aisladas. Son para el Santo presupuestos asumidos sin necesidad de aclaración.

1. PROPIEDADES. Más que afirmación básica o de principio, la *espiritualidad* del alma es para J. de la Cruz un presupuesto evidente. Aunque en ocasiones parece distinguir entre alma y espíritu, permanece siempre la contraposición entre el alma-espíritu y el cuerpo, carne, sentido. El “alma en cuanto espíritu”, o el alma “según el espíritu”, es la fórmula más repetida y explícita para afirmar la “espiritualidad”. La misma idea está latente y subyacente en la propuesta (doctrinal y esquemática) que distingue las “potencias espirituales” del alma, en contraposición a los sentidos corporales, internos y externos. Es, en el fondo, la base para proponer una purificación espiritual y otra sensitiva, por cuanto la parte espiritual se identifica con el alma. Está igualmente conectada la idea del alma espiritual con la predestinación a la gloria eterna, que tendrá su cumplimiento cuando el alma “rompa la tela del dulce encuentro”, es decir, las ataduras del cuerpo (LIB 1,28-31; 3,10; CB 37,1). El recurso más repetido para subrayar la espiritualidad consiste en contraponer la materialidad del cuerpo y sus sentidos al alma y sus potencias, presentando en concreto como espirituales “las potencias” del alma (S 2,6,6; 2,14,6-7; N 2,3,3; 2,11,4; 2,16,1; CB 14-15,26; 16,10; LIB 3,69).

Sorprende que J. de la Cruz no afirme nunca explícitamente la *inmortalidad* del alma; es más, no usa nunca el sustantivo *inmortalidad* ni el adjetivo *inmortal*. Comparte, naturalmente, la doctrina católica de la inmortalidad, como se comprueba por lo dicho sobre la gloria eterna a que está destinada el alma; de manera más directa cuando habla de la muerte referida únicamente a la carne-cuerpo. Pide el alma en el *Cántico* ser desatada “de la carne mortal para poderle gozar –a Dios– en gloria de eternidad” (CB 1,2; cf. 8,3; 11,9). La vida mortal es precisamente la separación de la carne y del alma (S 2,24,2).

Algo semejante sucede con la *simplicidad* del alma, supuesta permanentemente y de manera más explícita cuando habla de la comunicación del ser simplicísimo de Dios al puro espíritu, que es el alma. La comunicación de espíritu a espíritu y de sustancia a sustancia excluye cualquier composición o elemento accidental de orden material y cuantitativo (S 2,31-32; N 2,9,3; CB 14-15,14; LIB 2,20-22, etc.). Es constante la afirmación precisa de que el alma es una sustancia distinta de todo lo material y de los actos psicológicos que de ella proceden.

Sobre la simplicidad del alma es muy conocido el texto de la *Llama*: “Es de saber que el alma, en cuanto espíritu, no tiene alto ni bajo, ni más profundo, ni menos profundo en su ser, como tienen los cuerpos cuantitativos; que, pues en ella no hay partes, ni tiene más diferencia dentro que fuera, que toda ella es de una manera y no tiene centro de hondo y menos hondo cuantitativo; porque no puede estar en una parte más ilustrada que en otra, como los cuerpos físicos, sino toda en una mane-

ra, en más o en menos, como el aire, que todo está de una manera ilustrado y no ilustrado en más o en menos” (LIB 1,10)

2. LAS POTENCIAS. La simplicidad no impide al autor distinguir en el alma la sustancia y las potencias de la misma, no como partes constitutivas, integrales o cuantitativas, sino potestativas, es decir, funcionales. Tal consideración, de claro cuño escolástico-tomista, tiene alcance muy amplio en el sistema sanjuanista. El esquema general de la *Subida*, con la purificación de las tres potencias del alma, arranca precisamente de esta visión (S 2,6,1.6; 2,14,6; 3,1,1, etc.). En el mismo esquema se asientan otros puntos concretos, pero fundamentales dentro del sistema sanjuanista, por ejemplo, la “unión” según la sustancia y según las potencias del alma (S 2,5). Dentro de la misma unión, la comunicación divina se percibe en la sustancia y/o en las potencias del alma (CB 26,5-7). En la mayoría de los textos en que se confrontan esquemáticamente la sustancia y las potencias del alma, J. de la Cruz adopta el lenguaje técnico de la filosofía escolástica, lo que no sucede en otros casos (S 2,31,3-4; N 2,9,9; CB 14-15,12; 26,11; LIB 1, 17; 1,25; 3,68)

En bien sabido que J. de la Cruz se aparta del esquema tomista en la enumeración de las “potencias” del alma. No es que se pronuncie directa y explícitamente sobre el número binario o ternario; de hecho acepta, al menos por conveniencia práctica y pedagógica, tres potencias espirituales: entendimiento, memoria y voluntad, acercándose a la visión agustiniana. Un indicio suficiente para pensar que el Santo no concede importancia al tema doctrinal



de la distinción de las tres potencias proviene de su proceder cuando quiere asignar algo concreto a la memoria al mismo tiempo que a las otras dos potencias, como puede verse en los últimos textos señalados. Es un asunto que tiene incidencia notable en su síntesis, pero no plantea dificultades especiales en el plano doctrinal, si se exceptúa el problema de la → memoria en relación a la virtud de la → esperanza.

3. LA SUSTANCIA. Mayor interés y mayores obstáculos para su comprensión ofrecen otros aspectos relacionados con la “estructura del alma”. Los dos problemas fundamentales se relacionan con lo que llama “sustancia” y “sentido” del alma. Es principalmente aquí donde J. de la Cruz abandona, por insuficiente, el lenguaje denotativo de la filosofía y teología escolásticas, acogiendo al connotativo de la mística. Desde esa óptica los términos adquieren acepciones nuevas y diferentes. Es lo que el propio autor manifiesta en la advertencia copiada arriba sobre la simplicidad del alma “en cuanto espíritu” (LIB 1,10).

Arrancando de ahí, es decir, colocándose en el vocabulario místico-figurativo, la sustancia del alma indica dos cosas fundamentales íntimamente conexas entre sí y que llegan a identificarse en la práctica. Sustancia es el centro o fondo del ser y, a la vez, la máxima capacidad operativa y receptiva del mismo, en este caso, del alma. Se explica así: “En las cosas, aquello llamamos centro más profundo que es a lo que más puede llegar su ser y virtud y la fuerza de su operación y movimiento, y no puede pasar de allí”. Es lo que sucede, prosigue el Santo, con el fuego y la piedra en su movimiento natural a su

centro (símil repetido en el CB 12,1; 17,1). Ahora bien, razona J. de la Cruz: “El centro del alma es Dios, al cual cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo, que es Dios, que será cuando con todas sus fuerzas entienda, ame y goce a Dios” (LIB 1,12; cf. CB 1,6-14).

El alma tiende a Dios, como el fuego al alto y la piedra al centro o profundo; agota su capacidad cuando se une con él, que es su fondo, porque ahí mora y habita. “En el centro y fondo del alma, que es la pura e íntima sustancia de ella” mora Dios “como solo Señor de ella” (LIB 4,3). Por eso la “endivinación”, según expresión sanjuanista (LIA 2,18), es plena cuando Dios embiste “endiando la sustancia del alma, haciéndola divina, en lo cual absorbe al alma sobre todo ser a ser de Dios” (LIB 1,35; cf. CB 26,10; 27,7; LIB 1,35; 2,3). El Santo no se detiene ante afirmaciones tan atrevidas, porque tiene ideas claras y sabe evitar cualquier confusión panteísta. No hay identificación posible con Dios. Al momento de aclararlo se encuentran armoniosamente el lenguaje teológico y el místico: “Y la sustancia de esta alma, aunque no es sustancia de Dios, porque no puede convertirse en él”, pero estando unida con él participa de su ser lo que es posible en esta vida (LIB 2,34).

Al hilo del vocabulario místico, y por semejanza, puede hablar también de la “sustancia sensitiva”, para indicar lo más profundo del cuerpo y del sentido, “los huesos y médulas” (LIB 2,22). La capacidad connotativa de tal lenguaje permite hablar indistintamente de “las espirituales y sustanciales venas del alma, según su potencia y fuerza” –de lo

material a lo espiritual– (LIB 2,10), y de la purificación del alma “según la sustancia sensitiva y espiritual y según las potencias interiores y exteriores” –de lo espiritual a lo sensitivo– (N 2,6,4). Por estar los hábitos viciosos “muy arraigados en la sustancia del alma”, la pena y el vacío que produce su purificación se siente en “la sustancia del alma sensitiva y espiritual” (ib. nn. 5-6). Al sentirse en “la sustancia del espíritu, parecen tinieblas sustanciales” (N 2,9,3). Semejante polisemia de “sustancia” sólo es posible y aceptable en el lenguaje místico. El referente que unifica todas las acepciones y aplicaciones es fundamentalmente el mismo: sustancia es lo más íntimo y radical del ser, tanto referido al espíritu como al sentido. En esta óptica hay que colocar también la expresión correlativa a “sustancia sensitiva”.

4. SENTIDO DEL ALMA. Lo que, a primera vista, resultaría contradictorio en el lenguaje de la filosofía sanjuanista, se vuelve normal en el ámbito de su mística. En plan filosófico (con aplicaciones puntuales), J. de la Cruz contrapone “sentido-sensitivo” a “espiritual-alma”. Los sentidos, tanto interiores como exteriores, son algo propio del cuerpo, mientras las potencias espirituales lo son del alma. Se trata de una distinción elemental y fundamental dentro de todo el sistema que sirve de soporte a la pedagogía sanjuanista, según lo indicado arriba..

Cuando el Santo se adentra en el secreto escondrijo de la mística quiebra ese esquema y todo se vuelve aparentemente desconcertante. No es únicamente que J. de la Cruz retome la tradición espiritual, que traslada analógica o metafóricamente al plano espiritual (del

alma) sensaciones similares a las experimentadas por los sentidos espirituales: ver, sentir, oler, gustar, tocar el alma a semejanza de lo que sucede en el cuerpo. Este recurso literario, como vehículo de la inefabilidad mística, es permanente en la pluma del Santo, como en otros autores espirituales anteriores y posteriores. El no se contenta con esto; va más allá, estableciendo íntima relación entre la “sustancia” del alma y los “sentidos” de la misma.

Simbolizada la capacidad receptiva del alma en “las profundas cavernas del *sentido*”, éste se transforma en algo radicalmente espiritual. A ciertos niveles de la unión con Dios, los toques o ungüentos del Espíritu Santo “son ya tan sutiles y de tan delicada unción, que, penetrando ellos la íntima sustancia del fondo del alma, la disponen y saborean de manera que el padecer y desfallecer en deseo con inmenso vacío de estas cavernas, es inmenso” (LIB 3,68). En conformidad con las disposiciones, “el primor de la posesión del alma y fruición *de su sentido*”, será mayor o menor (ib.).

Como si el Santo hubiese padecido escrúpulos al usar el término “sentido”, añade: “Por el sentido del alma entiende aquí la virtud y fuerza que tiene la sustancia del alma para sentir y gozar los objetos de las potencias espirituales con que gusta la sabiduría y amor y comunicación de Dios” (LIB 3,69). Según tal explicación, “el sentido del alma” no es otra cosa que su capacidad de percibir “los objetos de las potencias espirituales”. Traducido al vocabulario técnico, esto lleva a una identificación del “sentido del alma” con sus potencias espirituales, ya que el Santo asume y acoge la teoría según la cual las

potencias se especifican por el objeto propio de su actuación. Queda aquí patente el salto de la mística a la teología, pero yuxtaponiéndose de forma armónica e inverosímil a la vez.

A renglón seguido, añade J. de la Cruz: “Y por eso a estas potencias, memoria, entendimiento y voluntad, las llama el alma ... cavernas del sentido profundas, porque por medio de ellas y en ellas siente y gusta el alma profundamente las grandezas de la sabiduría y excelencias de Dios ... Todas las cuales cosas se reciben y asientan en *este sentido del alma*, que, como digo, es la virtud y capacidad que tiene el alma para sentirlo, poseerlo y gustarlo todo, administrándose las cavernas de las potencias” (ib.). Ni identificación radical ni distinción real entre “potencias” y “sentido del alma”. La ambigüedad aparente del lenguaje simbólico (centrado en las “profundas cavernas”) trata de aclararla el filósofo con la siguiente explicación: “Así como al sentido común de la fantasía acuden con las formas de sus objetos los sentidos corporales, y él es receptáculo y archivo de ellas”, así el sentido del alma en relación a las potencias. “Por lo cual –concluye– *este sentido común del alma*, que está hecho receptáculo y archivo de las grandezas de Dios, está tan ilustrado y tan rico, cuanto alcanza de esta alta y esclarecida posesión” (LIB 3,69). Más que explicación filosóficamente válida, es ilustración pedagógica del lenguaje místico, tan sugerente como arbitrario. Es claro que el Santo (cf. S 2,12 y 3,7) asume en su explicación filosófica la teoría tomista del “sentido común” distinto de los otros internos (S. Tomás, 1,78,4; *Contra gent.* 2,65). La lectura de estos textos

exige especial atención, so pena de atribuirles contenidos inexistentes.

Habría que aludir a otras expresiones sanjuanistas íntimamente relacionadas con el alma, sus potencias y su sustancia, pero las señaladas parecen ser las de mayor alcance y especial dificultad. El contexto general y el inmediato permiten captar los significados atribuidos a los vocablos más próximos al “alma”. Entre ellos destacan por su frecuencia: ánimo, → espíritu y sujeto del alma. Todos ellos reciben distintas acepciones en la pluma del Santo, pero lo más corriente es hacerlos sinónimos de “alma”. El primero indica unas veces *valentía*, decisión, en sentido de “tener ánimo” (S 3,28,7); otras, armonía o serenidad interior, lo que se aplica al alma, pero sustituyendo su empleo por “ánimo”. El Santo habla del “dolor y aflicción del ánimo” (S 2,27,2); del gozo “de la tranquilidad y paz del ánimo” (S 2,6,2); de “la tranquilidad del ánimo y paz en todas las cosas” (S 3,6,5), etc. También es más normal la identificación entre “alma” y “sujeto del alma”, entendiendo por ambos la persona o “supuesto humano”. En el fondo, “sujeto del alma” (de uso casi exclusivo en la *Noche*) resulta ser simple expresión pleonástica por sujeto o supuesto (N 2,3,1; 2,5,4; 2,6,1).

Más compleja es la polisemia de “espíritu”, pero en su acepción más general resulta ser sinónimo de alma. Con mucha frecuencia ambos sustantivos se juntan y yuxtaponen pleonásticamente resultando el “espíritu del alma”, el “alma en cuanto espíritu” y otras muchas formas equivalentes. La aproximación queda también patente en sintagmas como éstos: “corazón del espíritu” (LI 2,8), “entrañas del espíritu” (N

2,22,6), “sustancia del espíritu” (S 2,17,3-4), etc. Puede sustituirse espíritu por alma sin alterar el sentido ni el contenido. En los escritos sanjuanistas apenas se insinúa una acepción que establezca distinción entre alma, espíritu y mente, como en algunos místicos anteriores. No cita nunca el texto de la carta a los Hebreos (4,12) que suele ser la referencia obligada. En algunos casos, queriendo el Santo ponderar la fino, agudo y penetrante de la experiencia mística o de la catarsis, estira el lenguaje como si el “espíritu” fuese lo más íntimo y recóndito del alma (N 2,23,5-5; LIB 1,6.9; 2,8, etc.). No parece que la “sustancia del espíritu” (LIB 2,22.28) sea distinta de la “sustancia del alma”.

La radiante visión sanjuanista describe un círculo maravilloso que va desde que Dios predestinó al alma “a la gloria esencial desde el día de la eternidad” (CB 38,2) hasta que “rompe la tela” y se produce el “dulce encuentro”. Entre tanto, el alma vive en tensión esperando y ansiando la consumación perfecta del → “matrimonio espiritual con la beatífica vista”. Esta es la que pide el alma que, “aunque es verdad que en este estado tan alto –de perfección– está el alma tanto más conforme y satisfecha cuanto más transformada en amor y para sí ninguna cosa sabe, ni acierta a pedir, sino para su Amado ... porque vive en esperanza todavía, en que no se puede dejar de sentir vacío, tiene tanto de gemido, aunque suave y regalado, cuanto le falta para la acabada posesión de la adopción de hijos de Dios, donde, consumándose en gloria, se quietará su apetito” (LIB 2,27). → *Antropología, espíritu, hombre*

BIBL. — HENRI SANSON, *L' Eprit humain selon saint Jean de la Croix*, París 1953, ed. española

1962; NAZARIO DE SANTA TERESA, *Filosofía de la mística*, Madrid, Studium, 1953, p. 142-170; FERNANDO URBINA, *La persona humana en san Juan de la Cruz*, Madrid, 1956; EULOGIO PACHO, *Antropología sanjuanista*, en *MteCarm* 69 (1961) 47-90 y en ES II, ; Id. *El hombre, aleación de espíritu y materia*, en ES II, 87-105.

*Eulogio Pacho*

## Almodóvar del Campo

Provincia y diócesis de Ciudad Real, la presencia carmelitana ha estado representada por el convento de los Descalzos (7.3.1575) y el monasterio de las Descalzas (1599). Fundado el convento de Almodóvar por → Antonio de Jesús, con licencia del general Juan Bautista Rubeo / Rossi (HF p. 558, HCD 3, 746-749), tuvo relativa incidencia en la biografía sanjuanista. Aunque de corta duración fueron varias las visitas de J. de la Cruz a Almodóvar. Están rodeadas de interrogantes delicados.

Suele considerarse como su primer contacto con la villa manchega la presencia allí en 1576, con motivo de la Junta (primer Capítulo de los Descalzos) convocada por → J. Gracián, a partir del 8 de septiembre (→ Quiroga, propone el 8 de agosto, *HistoriaV* II, 2, p. 462). Aunque el Santo no era superior, habría sido invitado como “algunos padres de buen consejo” (Alonso, *Vida*, p. 215). Según la versión tradicional, en esa Junta se decide que J. de la Cruz abandone su puesto en la Encarnación de → Avila, para apaciguar a los Calzados, probablemente a propuesta del propio interesado. No se llevó a efecto tal decisión, porque reclamaron contra ella las monjas interesadas, y no fue ratificada por el Nuncio; en consecuencia, habría regresado a Avila a su puesto. No son de fiar los discursos e intervenciones que le

atribuyen los biógrafos y *Reforma*. El más detallista y de fiar, Alonso de la Madre de Dios, insinúa así las fuentes: “De nuestro santo padre fray Juan de la Cruz nos escriben haber instado mucho en demostrar ser propio de los Descalzos Carmelitas el recogimiento en las celdas” (p. 216). Es de suponer que le “escribirían” esas noticias algunos de los asistentes, lo que confirmaría, al menos, el hecho de la asistencia de J. de la Cruz. Ha reaccionado contra esa tradición Hipólito de la Sda. Familia (*MteCarm* 77, (1969, 7-8). Los argumentos aportados por él son de suficiente consistencia, aunque no se han tenido en cuenta. No existe, realmente, soporte serio para aceptar este encuentro de J. con Almodóvar. → S. Teresa, tan al tanto de lo que allí se ventilaba y de la actuación de Gracián, no menciona para nada esta ausencia del entonces confesor de la Encarnación. No deja de ser extraño.

Mejor asentada está la presencia en Almodóvar en 1578, coincidiendo con otra reunión de los Descalzos, relacionada con la de 1576 y consecuencia, al menos en parte, de la misma. Hacía casi dos meses que había salido J. de la Cruz de la cárcel de Toledo, y viajó hasta Almodóvar, donde estaban reunidos en Capítulo los superiores Descalzos. Rechaza también este viaje (Hipólito, ib. p. 8-9), y lo sostienen los demás biógrafos (Quiroga, *HistV* II, c.11-12, p. 321-22; Alonso, *Vida* I, 36, 272-277; Jerónimo, *Historia*, IV, 1, 385-88; *Ref.* t. I, 662-64, Crisógono, cap. 10, 374-78, etc.).

Cesado J. Gracián en su cargo de visitador, convocó el Capítulo Antonio de Jesús (Heredia). J. de la Cruz no era superior de ningún convento, por lo que no le correspondía “a iure” asistir al

Capítulo. Se hallaba en → Toledo, reponiéndose de los sufrimientos padecidos en la cárcel conventual. Todo hace suponer que muy pronto se puso en contacto con los superiores. S. Teresa estaba ya enterada de su huida de la cárcel hacia el 21-22 de agosto (Ct. de esas fechas a J. Gracián, desde Avila) y comenzó a mover los hilos para ponerle a buen recaudo. No consta que durante su espera en Toledo fuese visitado por Gracián ni Antonio de Jesús, como insinúan los antiguos biógrafos. Es más probable que se comunicasen por carta o por otros enlaces. Eran los días en que se convocaba la Junta o Capítulo de Almodóvar, a celebrarse a partir del 9 de octubre.

Los testigos y relaciones que hablan del viaje de J. de la Cruz dicen que le “envió su protector don Pedro González de Mendoza con una carroza y criados para que le llevasen hasta su destino”. Este lo colocan algunos en → El Calvario; otros, en Almodóvar. También existe diferencia en lo relativo a la decisión del viaje: según unos, fue iniciativa del propio fray J., deseoso de retirarse a la soledad; según otros, salió de Toledo invitado o convocado por Antonio de Jesús para asistir a la reunión de Almodóvar. Esto es lo más probable y consonante con la situación; es también lo que sugiere la carta de S. Teresa recomendando al padre J. Gracián que lo cuiden y no permitan que pase más allá de Almodóvar (Ct. fin del 9.1578). La invitación no habría sido exclusiva para él. Para justificarla, los biógrafos apelan, sin mucha consistencia, a su figura excepcional dentro de la Orden, como “otros padres descalzos, personas de cuenta”, o “padres graves de la misma Descalcez” (Alonso, *Vida*, p. 272 y 273),

frases al uso para dar con el título justificativo de su convocatoria y asistencia al Capítulo. Lo más probable es que se quisiesen juntar dos cosas: por un lado, ponerle a salvo lejos de Toledo; por otro, aprovechar la ocasión para conocer directamente lo que había pasado desde su desaparición en Avila e informarle de la situación por la que estaban atravesando los Descalzos. Una vez en Almodóvar, podía determinarse su participación, o no, en las sesiones capitulares. Si es que asistió regularmente a las mismas.

En consonancia con esta versión tradicional, salió de → Toledo con destino directo a Almodóvar (no al Calvario), llegando a la villa manchega, después de visitar a las Descalzas de Malagón (detalle generalmente no recogido), antes de que comenzase la reunión, según unos; cuando ya había comenzado la Junta, según otros. Por la exigüidad de los participantes y la brevedad temporal, el Capítulo fue bautizado irrisoriamente “capítulo”. Concluyó antes del 15 de octubre. Los responsables principales viajaron inmediatamente a Madrid para dar cuenta, ingenuamente, al nuncio Felipe Segá de lo que habían realizado. Es conocida la reacción del Nuncio. Además de castigar a los responsables del Capítulo, emanaba el 16 de octubre de 1578 un decreto por el que anulaba lo acordado en Almodóvar y sujetaba a los Descalzos a los provinciales Calzados (MHCT, doc. 165).

Entre los acuerdos del malhadado Capítulo de Almodóvar uno afectaba a J. de la Cruz. Se le nombró superior-vicario del convento del Calvario, en sustitución de fray Pedro de los Angeles, encargado de viajar a Roma con otro compañero para defender la

causa de los Descalzos. Carece de consistencia documental la profecía atribuida al Santo sobre la suerte de fray Pedro: “Iba descalzo a Roma y volvería calzado”. El punto más extraño, históricamente hablando, es el que se refiere al nombramiento de J. de la Cruz. Todos los demás acuerdos del Capítulo quedaron anulados por el decreto del Nuncio; a los participantes se les declaró excomulgados. El Santo mantuvo su puesto de vicario en El Calvario. No parece resolver el asunto una supuesta ignorancia de la intervención de Segá (Crisógono, p. 178). Cabe en un primer momento, pero J. de la Cruz permanece al frente de la comunidad del Calvario hasta junio del año siguiente.

Volvió a Almodóvar años más tarde por idéntico motivo: la celebración de otro Capítulo provincial, a partir del primero de mayo de 1583. Viajó en esta ocasión desde → Granada, donde era prior, siendo reelegido en su cargo por el Capítulo; antes lo había sido por la misma comunidad, según la norma existente hasta ese momento. Bien documentada esta presencia en la villa manchega, no lo es tanto lo que apuntan los biógrafos antiguos sobre sus intervenciones capitulares. Se sirven de la fama posterior para destacar su participación.

No registran, en cambio, los biógrafos otra visita fugaz de J. de la Cruz a Almodóvar en 1586. Llegó a aquella comunidad, comisionado por el Definitorio provincial, el 4 de septiembre de 1586, para la ejecución de una escritura del convento en favor del Vicario y Visitador de Ciudad Real, con motivo del testamento de Ana de Ayora. Firmaba el acta correspondiente el 11

de septiembre de 1586. Había viajado desde Madrid, para participar en la Junta o reunión del definitorio (desde el 13 de agosto al 4 de septiembre), y regresaba a Granada, a su puesto de vicario provincial. Se le encomendó la gestión, probablemente, porque le cogía de camino a su regreso de Andalucía. Es probable que volviese por Almodóvar en alguna visita de vicario provincial o en alguno de los viajes posteriores a Castilla, pero no está documentado el hecho.

BIBL. — HF p. 558; HCD 3, 746-748; 7, 549-551; “Los carmelitas en Almodóvar del Campo”, en la revista *Carmelo Teresiano* 1 (1945) 163-166; GABRIEL BELTRÁN, “San Juan de la Cruz en Almodóvar del Campo por comisión del definitorio general de la Orden (1586)”, en *MteCarm* 100 (1992) 229-239.

*Eulogio Pachó*

## **Alonso de la Madre de Dios OCD († 1630)**

Nació en Burguillos (→ Sevilla). Era sobrino del Arzobispo de → Granada, y fue el primer religioso de Los Mártires (Granada), recibiendo el hábito de manos de J. de la Cruz. Fue luego maestro de novicios en el mismo convento y más tarde prior de → Málaga y de → Ubeda, donde murió el 13 de mayo de 1630 (BMC 10, p. 345).

## **Alonso de la Madre de Dios, OCD (1564-1639)**

Nació en Linares (→ Jaén), del matrimonio Pedro Palomino e Isabel de Heredia. Profesó en → Baeza el 13 de febrero de 1581, siendo rector J. de la Cruz. A lo que parece, fue fundador del convento de → Ubeda con → J.

Gracián. Residió en esta comunidad, por lo menos entre 1590 y 1592. Fue elegido definidor provincial y primer socio el 30 de noviembre de 1598; de nuevo en 1600. Falleció en Vélez Málaga en 1639 a los 75 de edad. Convivió con el Santo en Baeza y → Granada durante tres años y, algún tiempo, en → La Peñuela. Declaró en el proceso ordinario de Vélez Málaga, con fecha del 24 de enero de 1616 (BMC 22, 332-336) y en el apostólico de → Málaga, los días 19, 20, 23 y 26 de octubre de 1627 (BMC 24, 550-559). Escribió también desde Ubeda (10.9.1615) una carta sobre el Santo (BMC 13, 417-418).

*E. Pachó*

## **Alonso de la Madre de Dios, OCD (1567-1636)**

Nació el 1567 en San Román del Valle (Zamora, diócesis de Astorga), de Alonso Martínez e Inés Fernández. Tuvo 12 hermanos, entre ellos el P. Fernando de Santa María, de la Congregación de san Elías (Italiana). Estudió gramática en Astorga (León), artes y teología en → Salamanca, donde tomó el hábito carmelita, pasando al primer noviciado de Segovia en 1586, profesando el 23 de agosto del año siguiente. A mediados de agosto de 1587 viajó a Pamplona con su pariente Antonio de Jesús, donde recibió la ordenación sacerdotal y cantó la primera misa en 1589. Entre finales de 1591 y primeros de 1592, reside en el recién fundado convento de Ajo (Logroño), donde prosigue sus estudios (1592-1593), regresando a mediados de 1593 a → Segovia. Concluidos aquí los estudios de artes y filosofía, pasó para los de teología a Salamanca en 1594, donde fue nombra-

do vicerrector del colegio hasta el 1600, año en que fue elegido prior de Toro; en 1604 lo fue de Segovia, desarrollando notable actividad en pro de los restos y recuerdos de san Juan de la Cruz. Terminado su priorato de Segovia en 1607, solicitó ir al desierto de Las Batuecas (Salamanca), permaneciendo allí hasta finales de 1608. Ese mismo año fue designado por el general Alonso de Jesús María para trabajar en el proceso de beatificación de → S. Teresa. Viajó, por motivos desconocidos, a Portugal en 1611. Tuvo parte muy destacada en los procesos para la beatificación de J. la Cruz, como delegado y postulador entre 1614-1618. Corrieron a su cargo en la mayoría de las poblaciones donde se reunieron los tribunales. Fue elegido provincial de Castilla en 1619, por renuncia del P. Felipe de Jesús, pero no aceptó el cargo. Pasó los últimos años en Segovia, escribiendo y ordenando sus papeles. Allí falleció el 28 de agosto de 1636 a los 68 años de edad.

Entre sus abundantes escritos destacan: *Vida, virtudes y milagros del santo padre fray Juan de la Cruz* (ed. F. Antolín, 1989), una *Crónica de la Orden*, un *Santoral Carmelitano* y otras obras menores en latín y en español. Fruto de su labor en los procesos sanjuanistas es su extensa declaración en el apostólico de Segovia (BMC 14, 361-412 y 24, 265-329).

BIBL. — HCD 9, 634-638; FORTUNATO ANTOLÍN, “El P. Alonso de la Madre de Dios, Asturicense”, en *Astórica* 4 (1989) 125-166; Id. “Vida inédita de San Juan de la Cruz”, ib. 4 (1986) 107-142; Id. *Introducción* a la ed. de la biografía sanjuanista, p. 19-38.

*Fortunato Antolín*

## **Alonso de la Madre de Dios, OCD († 1645)**

Nació en Villanueva del Arzobispo (→ Jaén), del matrimonio Juan Donoso y María Alonso. Profesó en → Sevilla el 1585; fue después rector del colegio de Baeza y primer socio capitular entre 1600 y 1604; pasó luego de maestro de novicios a → Granada, a la vez que segundo socio al capítulo de 1606. Al año siguiente, fue elegido prior de → Ubeda. Con ese cargo acudió al Capítulo provincial de 1609, siendo elegido cuarto definidor. Volvió de prior a Ubeda en 1613, y pasó a serlo de Granada en 1618. Acudió como segundo socio al Capítulo general de 1619 y fue elegido provincial del Santo Angel de Andalucía, gobernando esa provincia durante dos años. Renunció al cargo por su delicada salud, pero vivió aún hasta los ochenta años, falleciendo en Granada el 1645. Escribió una carta sobre el Santo desde Ubeda. el 10 de septiembre de 1615 (BMC 13, 417).

*E. Pacho*

## **Alumbrados y J. de la Cruz**

Juan de la Cruz vivió intensa y extensamente el fenómeno religioso conocido con este nombre, pero no se vio envuelto en él, como otros maestros contemporáneos. Desde el punto de vista histórico hay que distinguir con precisión dos momentos: los incidentes durante su vida y las denuncias después de muerto.

### **I. Contactos durante la vida**

El primer contacto documentado con manifestaciones de tipo alumbrado



parece corresponder al periodo de residencia en → Avila, como confesor del monasterio de la Encarnación. Su intervención en el caso de la joven religiosa de Avila, María Olivares, y el informe remitido entonces al tribunal inquisitorial de → Valladolid le obligaron a indagar seriamente sobre las desviaciones espirituales, más o menos emparentadas con lo que se designaba ya habitualmente como “Alumbrados”.

Fue durante su estancia en Andalucía cuando estuvo rodeado permanentemente por círculos religiosos de esta índole. Son de sobra conocidos los centros de → Córdoba, Sevilla, Jaén y otros lugares. Por → Baeza, → Ubeda y → Granada pululaban masas de “beatas” encandiladas con prácticas espirituales harto enfermizas y sospechosas. J. de la Cruz vivió y actuó en ese escenario saturado de “alumbradismo”. Adquirió experiencias pastorales que luego reflejaría en sus escritos, mucho más tajantes que las de algún profesor amigo, como Pedro Valdivia. Aunque testigos y cronistas alaban unánimes su tacto y su prudencia, en un caso se vio burlado por una joven “alumbrada”, siendo rector en Baeza. Se identifique o no con la Calancha, el hecho está bastante documentado y a él parece referirse → J. Gracián (HF 9,3: MHCT 3, 596-598 y Peregr XIII : BMC 17, p. 191-192), aunque no mencione explícitamente su nombre. Por lo demás, él mismo J. reconoció haber sido engañado en una ocasión por usar excesiva blandura. Le sirvió, sin duda, de experiencia tanto para un mejor discernimiento de imposturas, como para adoptar una actitud. Donde mejor la demostró fue en → Lisboa con la famosa “monja de las llagas”, María de la Visitación, en 1585.

Sus compañeros capitulares cayeron en el embuste, lo mismo que fray Luis de Granada y tantos otros. J. de la Cruz había escrito ya páginas luminosas en contra de tales manifestaciones y se mostró coherente.

Efectivamente, cuando escribía sus obras, especialmente la → *Subida* y la *Llama* tenía en mientes la espiritualidad morbosa de todas las manifestaciones “alumbradas”. Su requisitoria contra los gustos y apegos a cosas de espíritu y contra las ansias desmedidas de gracias místicas quería ser algo así como la de Cervantes contra los disparatados libros de caballería. Por si no fuera suficiente a denunciar esa intención el minucioso análisis ofrecido en la *Subida*, queda patente en la denuncia explícita de los “alumbramientos y cosas de bausanés” de la *Llama* (3,43). Conviene tener en cuenta que la referencia se hace precisamente para dejar bien asentado que la doctrina por él enseñada de la “noticia amorosa, pacífica y sencilla” se distancia decididamente del “alumbradismo” y de la pasividad quietista. Nada tiene que ver tampoco con corrientes “alumbradas” la depuración propuesta para cierto tipo de devoción relativa a templos, imágenes y objetos religiosos al final de la *Subida* (3, 35-45), ya que la desautorización de abusos manifiestos no excluye el uso correcto y adecuado. Donde más se arriesgó J de la Cruz fue en el tratamiento de la → lujuria espiritual y la influencia diabólica (N 1,4). Su postura realista y valiente no dejaba resquicio para interpretaciones resbaladizas, pero ese era, al fin, uno de los núcleos duros del alumbradismo-quietismo. Nada extraño que algunos corifeos se cebasen en estas páginas. Sería ya después de su

muerte. Pese a las afirmaciones de A. Llorente no hay constancia de que en vida J. de la Cruz fuese denunciado, y menos aún, condenado por la Inquisición como alumbrado.

## II. Denuncias después de la muerte

Fue denunciado con insistencia al Santo Tribunal y hubo necesidad de proteger sus escritos de numerosos ataques. Salió siempre triunfante, y de reo se convirtió en árbitro de la espiritualidad, es decir, referencia obligada en los pleitos inquisitoriales sobre temas de espiritualidad. La idea de publicar sus escritos tropezó inmediatamente con celos y temores sobre una posible denuncia de “alumbradismo”, tan “recios eran los tiempos” en esta materia. En evitación de riesgos, muy presumibles, los responsables de la primera edición buscaron el respaldo de eminentes teólogos y catedráticos de → Alcalá para que con su dictamen avalasen la doctrina sanjuanista. Con idéntico propósito encargaron a → Diego de Jesús (Salablanca) que acompañase la edición con un apéndice en el que explicase las tesis o “proposiciones” juzgadas más arriesgadas. Es lo que realizó en los *Apuntamientos*, que rematan la edición príncipe de 1618.

No lograron plenamente su objetivo. Al poco tiempo de aparecido el volumen de los escritos sanjuanistas estos eran denunciados a la Inquisición, lo que obligó a los superiores del Carmelo Teresiano a buscar influencias que conjurasen el peligro de una condena. Encargaron una defensa o apología de los mismos al agustino Basilio Ponce de León, sobrino de fray Luis. Cumplió a satisfacción la encomienda en 1623 y,

aunque no se publicó, consiguió influir lo suficiente como para conjurar por entonces el peligro. No se consideró superado del todo en 1628-29 cuando se decidió realizar otra edición en la que debía incluirse el CE, descartado en la primera. Se recurrió de nuevo al sistema de las “censuras” autorizadas y de la “defensa” doctrinal. De ésta se encargó un religioso competente de la Orden, → Nicolás de Jesús María (Centurione), que redactó su escrito *Elucidatio theologica* en latín, publicándose en 1631, un año después de la edición oficial de 1630.

Tampoco en esta ocasión quedaron conjurados todos los ataques. Eran los años de mayor efervescencia de los focos “alumbrados” de Andalucía. En algunos, especialmente en Sevilla, existía cierta predilección por los escritos sanjuanistas. Naturalmente, se interpretaban a gusto de los “consumidores”, pero fue suficiente que el célebre dominico Domingo de Farfán y otros celosos de la ortodoxia denunciasen la doctrina sanjuanista. Gracias a patrocinios de alto rango y a las apologías mencionadas pasó el trance sin mayores consecuencias.

No fue la última vez que el Doctor Místico se vio denunciado ante los tribunales de la fe. Su autoridad había sido sancionada durante las luchas quietistas, especialmente después de su beatificación en 1675, pero no bastó. Veinte años más tarde un aguerrido capuchino, Félix Alamín, atacaba duramente en sus escritos la doctrina sanjuanista y la delataba nada menos que a la Curia Romana. Tras denuncias y apologías el alto tribunal romano se pronunciaba, naturalmente, a favor del beato Juan de la Cruz (1707) y condenaba al delator:

“cayó en la hoya que había cavado”. Fue el último intento suicida de atacar al gran maestro de la mística.

BIBL. — CARMELO DE LA CRUZ, “Defensa de las doctrinas de san Juan de la Cruz en tiempo de los Alumbrados”, en *MteCarm* 62 (1954) 41-72; EULOGIO PACHO, “San Juan de la Cruz, reo y árbitro en la espiritualidad española”, en *ES* I, 166-194.

### *Eulogio Pacho*

## **Álvarez, Catalina**

Madre de Juan de la Cruz. Las noticias, sobre todo de su infancia y juventud, son escasas. De sus orígenes no sabemos casi nada. Huérfana de padre y madre, aparece en → Fontiveros llegada de → Toledo con una noble viuda en cuyo telar aprendió a tejer. → Gonzalo de Yepes, agente de dos tíos suyos que “tenían tratos de sedas por grueso”, venía de vez en cuando de Toledo a Fontiveros, camino de los mercados de → Medina. Se hospedaba en casa de la viuda y al encontrarse allí con Catalina se enamoró de ella y se casaron, según parece en 1529. La noticia de aquel matrimonio desigual por linaje y hacienda desencadenó las iras de los ricos parientes toledanos de Gonzalo. Y rompieron con él, privándolo hasta de sus derechos de herencia.

Personalmente estimo más que suficiente, aunque indebida, esa razón sabiendo cómo y hasta dónde imperaba en aquel entonces la → honra, los puntos de honra, y otras consideraciones de pobreza o riqueza con todas sus secuelas. Pero a algunos escritores (Gómez Menor, Efrén-Steggink) no les parece suficiente razón la de la desigualdad entre Gonzalo y Catalina para que lo tomasen tan a mal los familiares del marido. Por ello han comenzado a

buscar otras razones ocultas: infamia de Catalina por indignidad de su padre, ¿ahorcado?, ¿quemado por judaizante?, hija ella de esclava morisca, etc. Efrén-Steggink montan un novelón para explicar lo que creen inexplicable.

Cuando enviudó Catalina, para sacar adelante la familia y ganar algún dinero fue nodriza de una niña del pueblo. Pero tuvo que emprender “la peregrinación del hambre” a tierras de Toledo, → Torrijos, → Gálvez, después a → Arévalo. Finalmente se establece en Medina. Y van saliendo adelante. En varios padrones aparece “la de Yépez”, “la de Yepes”, “la viuda de Yepes”, “Catalina, viuda pobre”, señalada así en su calidad de pobre. Desde 1551 a 1580 en que muere vive de asiento en Medina, viendo la entrada de Juan en convento, su profesión, su primera misa, pasando más tarde algún tiempo en → Duruelo con él.

Quienes la conocieron en Fontiveros dirán que, además de ser “hermosa, su mesura, honestidad, retiro y apacibilidad con las de su calidad, en que era envidiada y amada de ellas, su término noble mostraba ser bien nacida”.

Una de las monjas descalzas de Medina que la conoció de vista y de trato “la tenía por muy buena cristiana, devota y caritativa; y que siendo muy pobre, recibió un niño de la puerta de la iglesia y lo crió, hasta que murió el niño, como si fuera su hijo”. Santa → Teresa mandó a las monjas de Medina que la sustentasen el tiempo que viviese. El libro de *Gastos de la Comunidad*, firmado por la Santa, aparecen tres partidas en 1570-1571 todas referentes a: “Pa Catalina, de unos zapatos”, y se apuntan los reales y maravedises gastados.

Muerta en 1580, víctima del catarro universal, fue enterrada en la primitiva iglesia de las descalzas. En 1679 se trasladaron sus restos al claustro conventual. La ubicación definitiva es de 1900 en la pared bajo un arco del mismo claustro, con esta inscripción: "Aquí yace la Venerable Señora Catalina Alvarez, madre de nuestro Padre San Juan de la Cruz".

Podemos rastrear un recuerdo de ella en la pluma de Juan: en N 1,2, y en CB 27, 1. ¡Bien se lo merecía!

*José Vicente Rodríguez*

## **Ambrosio Mariano de san Benito, OCD (1510-1593)**

Nació Mariano Azzaro en Bitonto (Bari, Italia) hacia 1510, del matrimonio Nicolás y Polissena. Estudió cánones y teología con el futuro Gregorio XIII. Fue experto en ingeniería y matemáticas. Asistió al Concilio de Trento. Estuvo un tiempo al servicio de la reina de Polonia. Fue luego llamado a España por Felipe II para trabajar en la navegación del Guadalquivir y mejorar el cauce del Tajo. Trazó también planes de riego para la vega de Aranjuez. Tras un viaje a Italia, volvió a España acompañando al hijo del príncipe de Sulmona. Convertido a una vida de recogimiento, se unió en 1562 a los eremitas del Tardón (Córdoba), donde se le juntó su paisano Juan Narduch, a quien había conocido en Bolonia y que luego sería compañero en el Carmelo Teresiano con el nombre de → Juan de la Miseria. Se encontró con → S. Teresa, después de la fundación de → Toledo, en → Madrid, el 1569, en casa de doña Leonor de Mascareñas. La Santa lo ganó para su obra, según cuenta ella en *Fundaciones*,

17, 6-15. Ingresó en el noviciado de → Pastrana vistiendo el hábito en 1569 y profesando allí el 10.7.1570. Acompañó a → J. Gracián a Andalucía en 1573 y se ordenó sacerdote el 1574, por mandato del general J. B. Rossi (Rubeo). Allí se hallaba cuando S. Teresa inauguraba la fundación de las descalzas (26.5.1575-2.6.1576). Residió en la Corte algunos años buscando apoyos para la obra teresiana. Aparece como prior de → Almodóvar en 1577. Ejerció de secretario en el Capítulo de separación 1581, como rector de → Alcalá, y redactó el discurso público de circunstancias, que declamó el → P. Diego Evangelista (MHCT 2, 255-262). Fue fundador y primer prior de Lisboa 1582; segundo definidor en el Capítulo de Almodóvar de 1583, y de nuevo prior de → Lisboa y de Madrid. Participó también en los Capítulos de 1585, 1587 y 1588. En este es elegido segundo "consiliario", y prior en el de Madrid hasta 1591. Falleció en Madrid en 1594.

Conoció a J. de la Cruz en Pastrana-Alcalá; luego, durante el Capítulo de 1581; más tarde compartieron asuntos del gobierno como consiliarios de la Consulta. No consta que existiese especial relación entre ambos. La carta que le escribió J. de la Cruz a Madrid, donde él era prior (9.11.1588), afronta precisamente asuntos de esa índole oficial o de gobierno. No parece que congeniasen naturalmente ambos personajes. Existieron algunas diferencias entre ellos con relación al gobierno de la Consulta.

BIBL. — J. Gracián, HF 549-553, 556-558, 604-611, 664,66; Peregr 13, 183-185; Ref. 3, 9, 6-7, 22-30; Philippus a Sma. Trinitate, *Decor Carmeli*, 2ª pars, 56-58; *Mensajero de Santa Teresa* 2 (1924) 318-325 y 6 (1928) 69-70; HCD 7, 468-481.

*Fortunato Antolín*

## **Amor** → Caridad

### **Amort, Eusebio (1692-1775)**

Considerado como uno de los teólogos más clarividentes y destacados de su época (en opinión de Scheeben, Pastor, Grabmann) no suele hablarse de su estima por san JC, pero posee avales más que suficientes para reconocer en él uno de los que más han contribuido a sancionar la autoridad del Santo en el ámbito de la fenomenología mística. Le concede lugar destacado en su obra más representativa y famosa en dicho campo; ocupa en ella consideración preeminente. Por eso acude a estas páginas.

Nacido en Tölz (Baviera) el uno de noviembre de 1692, adquirió amplia y profunda cultura desde los primeros años de sus estudios. Fue ordenado sacerdote en 1717, e ingresó en la Congregación de Canónigos Regulares de san Agustín (Congregación Lateranense) en Polling (Pöllingen). Residió varios años en Roma (1733-1735), donde fue estimado y admirado por Clemente XII, Benedicto XIII, Benedicto XIV y muchos otros curiales. Falleció a los 83 años el 5 de febrero de 1775.

Publicó más de sesenta obras, algunas muy poderosas, de moral, derecho canónico, filosofía, historia de la vida religiosa, de ascética y devoción. Dentro de su vasta producción emerge el libro titulado *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutae ex sacra Scriptura, conciliis, SS. Patribus, aliisque optimis Auctoribus collectae, explicatae et exemplis illustratae*. Venecia 1750, con ediciones posteriores, como la de Ausburg, 1774. Obra clásica sobre la criteriología teológica

ha permanecido como referencia hasta tiempos modernos, a la hora de sentenciar cómo han de juzgarse y valorarse las manifestaciones extraordinarias de la vida mística, especialmente las visiones, revelaciones y apariciones, categorías que para él comprenden los demás fenómenos místicos, como el arrobamiento, el éxtasis, el rapto, etcétera. Divide la materia en dos partes: en la primera (con 22 capítulos) formula una extensa serie de tesis o “reglas” de discernimiento basadas, y, en su caso, extractadas, de las fuentes indicadas en el título del libro. Las “reglas” establecidas se aplican en la segunda parte a algunas revelaciones en particular (en 13 números o apartados) a modo de ejemplificación. Interesa aquí especialmente la primera parte.

Resumidas en dos capítulos las “reglas” procedentes de la Sagrada Escritura (cap. I) y de los Concilios y Padres de la Iglesia (cap. II), inicia su recorrido por los que considera “óptimos maestros” en la materia, sin aclarar los criterios de selección ni del orden seguido: se mezclan y alternan teólogos de renombre con escritores espirituales. Ni siquiera respeta la cronología de los mismos. Se esperaría razonablemente que iniciase la serie con santo Tomás de Aquino, pero el gran Doctor aparece prácticamente al fin (cap. 17). Los clásicos maestros de finales del Medioevo, Juan Gersón (cap. 4) y Juan Ruusbroec (cap. IX), se colocan a seguido del teólogo dominico del siglo XVII Domingo Gravina, que rompe filas (cap. 3). Las otras figuras destacadas de la teología que figuran a su lado se reducen a los Cardenales Brancati de Lauria y J. Bona. Todos los demás son nombres de segunda fila, algunos prácticamente

desconocidos. La pertenencia a la familia religiosa (la agustiniana) del autor es el único título de su presencia en el desfile de maestros.

Amort apenas concede autoridad a figuras favorecidas con tales gracias místicas para dictar “reglas” sobre las revelaciones y visiones privadas; le sirven de ejemplificaciones para el discernimiento en la segunda parte, como es el caso de santa Gertrudis, santa Isabel de Schönaugen, santa Angela de Foligno, santa Verónica de Binasco y la venerable María de Ágreda, a quien dedica dos apartados y cuyas revelaciones atacó en otras obras polémicas, como es sabido. Solamente dos ilustres místicos merecen comparecer en su tribunal para emitir juicio sobre las revelaciones privadas y reglamentar las normas a seguir en su valoración. Son los dos maestros del Carmelo Teresiano: Teresa de Jesús y JC. Apenas puede incluirse en el listado el caso de san Felipe Neri, ya que su presencia se reduce a copiar los dos consejos que le atribuyen sendos biógrafos (cap. 19, p. 126).

El espacio concedido a santa Teresa (cap.15) y a JC (16) demuestra el peso que concede a su autoridad. Ningún otro de los testimonios aducidos aporta tantas “reglas” como ambos carmelitas, fuera del gran teólogo y moralista Domenico Gravina, muy comprensible si se tiene en cuenta que es un especialista en la materia por su famosa obra *Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus ... lapis lydius*, Nápoles 1638.

La aportación de san Juan de la Cruz se condensa en 29 reglas extraídas de sus escritos, a veces literalmente, en concreto de la *Subida* y de la

*Noche*. Antepone a su tesario la siguiente aclaración con asterisco a pie de página: “En su libro titulado *Subida del Carmelo*, después de aclarar que la perfecta unión o asimilación con Dios no puede obtenerse sin una purificación de los afectos a las criaturas, especialmente sensibles, demuestra que Dios, mediante ciertas operaciones sobrenaturales, conduce cada vez más al hombre al despojo de afectos y a la unión asimilativa con el mismo Dios. Entre tales operaciones divinas se cuentan incluso los gustos sensibles de devoción, de las virtudes y de la implantación repentina y constante, celestiales revelaciones, etc. Sobre estas cosas propone frecuentes reglas” (p.104). Base de sus “reglas” y apoyo de las mismas es el texto sanjuanista según la versión latina (Colonia 1639-1640, reimpresa en 1642), que sigue la edición española de 1630.

No elabora un esquema propio para sintetizar el pensamiento sanjuanista. Se atiene simplemente al orden y esquema seguido por el Santo en el segundo libro de la *Subida*, añadiendo un breve complemento de la *Noche oscura*.

Aceptando implícitamente la clasificación sanjuanista de las “aprehensiones e inteligencias que pueden caer en el entendimiento” establecida en el capítulo 10 citado libro de la *Subida* va estableciendo las reglas que han de aplicarse a todas las gracias de índole mística o sobrenatural.

Arranca naturalmente de las “aprehensiones que puede haber en el entendimiento por vía natural de los sentidos exteriores”, copiando a la letra y casi por entero el capítulo 11 del mentado libro. Traduce el término “aprehensio-

nes” enumerando las diversas manifestaciones místicas con sus nombres propios y estableciendo la primera regla de discernimiento y valoración: “Todas las apariciones, visiones, revelaciones, consolaciones, suavidades, sensaciones, etc., que se perciben por los sentidos externos, siempre y universalmente se deben recusar por el alma en cuanto es posible; se han de apartar de ellas los ojos ya que regularmente proceden del demonio y dejan perturbación en el ánimo a manera de tentación; si son admitidas por el alma con deleite o asentimiento causan graves daños, mientras las que proceden de Dios producen en el alma incitación y entusiasmo hacia el bien por su mismo contenido. Si en algún caso, muy raro, se han de admitir, no sea sino en circunstancias sancionadas por varones doctos, espirituales y expertos (Regla 1ª, p. 104ª).

Manteniéndose fiel a la secuencia sanjuanista, inicia su criteriología por las *apariciones y visiones*, fenómenos místicos afines y en parte idénticos. Las dos reglas propuestas por Amort se fundamentan en los capítulos 17 y 18 del citado libro de la *Subida*. La primera norma se aplica a las apariciones y visiones que llegan a través de los sentidos externos; la segunda, a las que se presentan a la fantasía. Sentencia el teólogo alemán: Las apariciones y visiones tanto en los sentidos externos como en la fantasía no se conceden por Dios para que en ellas se asiente el afecto del alma, sino para que abstraída de las cosas carnales mediante estos signos o seducciones se eleve a las cosas inteligibles (2, p. 105). Consecuencia de esta norma es que las apariciones y visiones que pueden ser comprendidas por el sentido externo o la fantasía, nunca se

han de desear, ni en ellas se ha de detener (3, p. 107; S 2, 17).

Compartiendo el pensamiento sanjuanista, remata esta doctrina sentenciando que (regla 4, p. 108: S 2, 18) los directores espirituales acarrearán daños ingentes a las almas si fácilmente conceden fe a sus visiones, incluso en el caso de que fuesen divinas (4, p. 108: S 2, 18). Al razonar esta afirmación, introduce la consideración explícita de las revelaciones, siguiendo como de costumbre la letra sanjuanista del capítulo 19, sintetizada así: Aun cuando las revelaciones puedan ser de Dios, es posible ser engañados por ellas, o por no entenderlas correctamente, o porque son fácilmente condicionadas (5, p. 108-109).

Con las revelaciones están íntimamente ligadas las *locuciones y respuestas*, por lo que tanto JC Cruz como Amort, su glosador, suelen abinarlas a la hora de su análisis y valoración. Ésta es compartida, naturalmente por maestro y discípulo. El segundo la formula en la regla siguiente: Aunque Dios responde alguna vez a las preguntas, no por ello las aprueba, se enfada por ellas. La persona que así pregunta parece que no puede excusarse nunca de pecado venial; los interrogantes suelen con frecuencia quedar abandonados a la ilusión del demonio (6, p. 109: S 2, 21). Aunque muy sintetizada está reflejada con fidelidad la enseñanza sanjuanista muy detallista en esta materia, como se comprueba por su prolongación en el capítulo 23 del mismo libro, resumido por Amort en la formulación siguiente: También las personas que gozan de gran familiaridad con Dios tienen sus defectos, por los cuales, permitiéndolo Dios, pueden ser engañadas en las pre-

guntas y palabras que creen proceder de él (7, p. 111<sup>a</sup>: S 2, 23).

Retoma el discurso sobre las *visiones y apariciones en sus diversas formas*, apenas aludidas anteriormente. Aumenta el número de reglas, pero el refrendo textual de la fuente se vuelve menos extenso, aunque precisando bien las referencias al mismo. Comienza precisando la definición exacta de la *visión intelectual*, en la que considera regla octava (p. 111<sup>a</sup>), según los primeros números del capítulo 23 de la *Subida*, en los que JC distingue cuatro clases de “aprehensiones del entendimiento” (n.1). Si bien Amort no ha hecho mención de semejante clasificación establece la normativa a seguirse en todas ellas: “El alma se ha de purificar también de estos cuatro géneros de visiones intelectuales, para no desearlas ni apegar a ellas el afecto, de modo que camine a la unión con Dios por sola la fe, ciertamente oscura pero segura” (9, p. 111<sup>a</sup>).

Respecto a las visiones intelectuales relativas a los atributos divinos, como la sabiduría, misericordia, omnipotencia, etc., cuando a la vez causan en el alma cierto “pregusto” de la bienaventuranza futura de la visión de Dios, inexplicable para los no entendidos, no pueden proceder del demonio (13, p. 112: S 2, 26). Del mismo capítulo sanjuanista se extraen otras reglas atinentes a la acción diabólica: “El demonio puede representar al alma por visión intelectual cosas sublimes y casi inmensas e incomprensibles para persuadirla que las mismas son de Dios” (14, p. 112b).

En otro tipo de revelaciones en que puede intervenir la operación demoníaca es el de un don especial por el que

se conocen las cosas ausentes, o las ocultas de los corazones. Consiste en una luz infusa relativa a determinados objetos o circunstancias. En esto puede intervenir fácilmente el demonio (15, p. 112b). Resumidas las razones sanjuanistas, concluye Amort: “Por tanto, siempre han de desecharse las revelaciones de las cosas ocultas de los corazones (16, p. 113<sup>a</sup>). Otra precaución contra la intromisión del maligno advierte: “El demonio no sólo revela pecados ocultos de los hombres, sino que también mueve al alma a rogar por determinado pecador; todo ello frecuentemente de manera mendaz” (17, p. 113<sup>a</sup>). Ante las constataciones anteriores, se impone como conclusión la siguiente regla netamente sanjuanista: “Tales visiones o revelaciones intelectuales, sean de Dios, o no, deben pasarse por alto sin apego del afecto o del entendimiento” (18, p. 113b). Más tajante es la norma a seguir con otro tipo de revelaciones con aparentes novedades: “No sólo y absolutamente han de rechazarse todas las visiones y revelaciones intelectuales que aparentemente son contrarias a la palabra de Dios, sino también las que aportan algo nuevo en materia de fe” (19, p. 113-114). La mejor razón la encuentra Amort en el texto del capítulo 27, copiado a la letra en su parte central.

Intercaladas entre las normas relativas directamente a las visiones intelectuales se hallan las referidas a las apariciones de la misma índole. A éstas se refieren directamente las reglas siguientes: Pueden ser causadas no sólo por Dios, sino también por el demonio (regla 10, p. 111b: S 2, 23), pero según advierte la regla siguiente, difieren por los efectos y distinguirse por los mis-



mos: las que provienen de Dios dejan en el alma quietud, ilustración interna, dulzura, pureza, humildad y otras virtudes que elevan el ánimo al Señor; las que suscita el demonio, por el contrario, causan aridez, inclinación a la propia estima y exaltación; además no duran tanto como las de origen divino (11, p. 112a: S 2, 24). La conclusión práctica de semejantes constataciones es que el alma no debe aficionar la memoria por tales apariciones ni dirigirse por las mismas en sus acciones (12, p. 122a: S 2, 24).

Fiel al discurso sanjuanista, liquidando el tema de las visiones y apariciones, Amort vuelve al de las locuciones o palabras, íntimamente vinculadas a las revelaciones, para las que establece las normas siguientes: Cuando las palabras se sienten en alguna revelación como un discurso ordenado, pueden concurrir al mismo juntamente Dios, la razón natural y el demonio (20, p. 114-115); por lo mismo tales locuciones internas ordenadas al alma en forma de discurso, no puede conocerse si son de Dios por la naturaleza de los buenos efectos o mociones producidos (21, p. 115); en consecuencia, por lo general han de considerarse dudosas y sujetas a innumerables decepciones (22, p. 115). Estas tres reglas, asegura el autor están contenidas en los capítulos 28 y 29 del citado libro de la *Subida*, capítulos que extracta a la letra por extenso (p. 115-117).

El texto del capítulo 30 le da pie para establecer otras tres reglas acerca de las locuciones internas consistentes en palabras distintas y formales, a saber: Necesariamente proceden de Dios o del demonio, pero es dificultoso discernir de quién, porque regularmente

no dejan efecto en el alma, sino que se conceden para insinuar alguna verdad (23, p. 117b); por lo mismo, es imposible que el alma que no aborrece tales locuciones, no sea frecuentemente engañada (24, p. 117b). De hecho, cuando estas locuciones son del demonio las almas imperfectas sienten a veces movimientos más fuertes al bien que las perfectas (25, p. 117-118), como argumenta el largo texto copiado del capítulo 30 de la *Subida*. Del siguiente procede la última norma propuesta sobre las locuciones, que establece: “Las palabras o locuciones prácticas que producen en el alma el bien que significan y que por lo demás no significan otra cosa que la que producen, carecen de peligro” (26, p. 118b: S 2, 31).

Complemento de todo lo anterior son las tres reglas tomadas de la *Noche oscura* y aplicadas a las revelaciones: Quedan formuladas así: “Son frecuentes las visiones ilusorias en los aprovechados si no las aborrecen y huyen de ellas con todo empeño” (27, p. 118b: N 2, 11). Por otra parte, al mismo tiempo que dichas visiones se introducen por el Ángel bueno, el demonio engaña a veces con sus falsas ilusiones” (28, p. 119b: ib.). Lo mismo sucede no sólo con las visiones imaginarias, sino también con las intelectuales y puramente espirituales (29, p. 119: N 2, 33).

Como se ve, E. Amort no elabora una síntesis original partiendo de los textos sanjuanistas; se limita a extraer de los mismos una serie de criterios para el acertado discernimiento de los fenómenos místicos y su valoración de cara a la perfección cristiana. No pone reparo alguno a las enseñanzas sanjuanistas, sino que las acoge sin reserva alguna, lo que no deja de ser significati-

vo en un autor tan riguroso en la materia, como demuestra el caso de su cerrada crítica a las revelaciones agredianas. Contribuyó, sin duda, a extender y afianzar la autoridad del Doctor místico en este campo tan delicado. Puede decirse que con la acogida del cardenal Próspero Lambertini (luego Benedicto XIV), en su monumental *De servorum Dei beatificatione*, y con esta distinción de Amort, quedó sancionada definitivamente la autoridad máxima de JC en el ámbito de la criteriología espiritual.

BIBL. – H. HURTER, *Nomenclator Literarius Theologiae Catholicae*, t. V, Innsbruck, 1895, p. 201-205; DTC I, 1115-1117; DS I, 530-531; M. GRAMANN, *Historia de la teología*, ed. española, 1946, p. 258.

*E. Pacho*

### **Ana de Jesús, Jimena, OCD (1510-1609)**

Natural de → Segovia, casó con Francisco Barros de Bracamonte. Visitó a → S. Teresa en Avila y más tarde la acompañó a la fundación de → Segovia, ingresando religiosa en aquella comunidad junto con su hija → María de la Encarnación, en junio de 1574, profesando ambas el 2 de julio de 1575. Años más tarde, las dos hermanas desempeñaron el oficio de priora en la comunidad: Ana en 1592, tercera de la serie. Allí conocieron y trataron íntimamente a J. de la Cruz, presente ya en la fundación del monasterio. La mejor muestra de esa relación espiritual es la carta que el Santo le dirigió el 6.7.1591 desde → Madrid, en camino ya definitivo para Andalucía. Declaró en proceso de beatificación de S. Teresa (BMC 18, 431-434). En el de J. de la Cruz lo hizo, y con muchos detalles, su hija María de la

Encarnación, siendo priora de la comunidad (ordinario de Segovia, el 11.4.1616, BMC 14, 215-224).

*E. Pacho*

### **Ana de Jesús, Lobera, OCD (1545-1621)**

Nació en → Medina del Campo, el 25 de noviembre de 1545, de Diego de Lobera y Francisca de Torres; bautizada el mismo día del nacimiento. Huérfana de padre a los pocos meses, y de madre a los nueve años (1554), quedó en Medina bajo la tutela de la abuela materna, junto con su único hermano Cristóbal, luego jesuita. A los diez años hizo voto de castidad. En 1560, contando 15 años, se trasladó con su hermano a Plasencia (Cáceres), a casa de la abuela materna. Allí pasó tres años bajo la dirección espiritual del jesuita Pedro Rodríguez, al mismo tiempo que completaba su formación cultural. Cayó gravemente enferma en 1569 durante tres meses; mientras convalecía entabló contacto con → S. Teresa, que la admitió en el convento de San José de Avila, a donde llegó a finales de julio de 1570, vistiendo el hábito religioso el primero de agosto del mismo año. Contaba a la sazón 24 años, 8 meses y seis días.

Siendo aún novicia acompañó a S. Teresa a la fundación de Salamanca; en el viaje desde Avila se detuvieron en Mancera y allí conoció por primera vez a J. de la Cruz. Emitió la profesión religiosa en Salamanca, el 22 de octubre de 1571, permaneciendo en aquella comunidad como formadora. De nuevo, en diciembre de 1574, viajó en compañía de la Madre Fundadora a Andalucía, pasando por → Avila, Toledo, Malagón, Daimiel, Manzanares y Almodóvar del

Campo, llegando a → Beas de Segura el 18 de febrero de 1575. Inaugurada esta fundación el 24 del mismo mes y año, quedó allí de priora, siendo reelegida por la comunidad en abril de 1578. Tiene lugar aquí su segundo encuentro con J. de la Cruz, en octubre-noviembre de este año, cuando el Santo, de camino para El Calvario, se detiene en Beas o visita esta comunidad al poco de llegar a su destino. Desde este momento permanecerán estrechamente unidos por una íntima sintonía espiritual.

El 15 de enero de 1581 sale de Beas, acompañada por J. de la Cruz y otras religiosas de la comunidad, para la fundación de Granada, sustituyendo a S. Teresa, enferma en Avila. Llegan a → Granada el 20 de dicho mes y se instalan provisionalmente en casa de doña → Ana del Mercado y Peñalosa (21.1.1581). El 8 de noviembre de 1584 se traslada la comunidad granadina, gobernada por la M. Ana de Jesús, a la calle del Gran Capitán. Más o menos por esas fechas concluye J. de la Cruz el *Cántico espiritual*, dedicándoselo a la M. Ana. En enero de 1585 es reelegida priora por la comunidad granadina, pero en julio del año siguiente sale para la fundación de → Madrid, acompañada de nuevo por J. de la Cruz y otras religiosas. La erección canónica de la fundación madrileña tiene lugar el 16 de septiembre de 1586, siendo nombrada priora la misma Ana de Jesús. Permanece en aquella comunidad hasta mediados de 1594, en que sale con destino a Salamanca, deteniéndose varios días en Avila y → Alba de Tormes. En marzo de 1596 es elegida priora de la comunidad salmantina, y reelegida luego en 1599. Permanece allí hasta mediados de 1604, año en que viaja con

otras cinco compañeras para implantar en Francia el Carmelo Teresiano.

El 4 de agosto de 1604 es nombrada priora del primer convento teresiano en París. Embarca viaje hacia la capital francesa desde Salamanca el 20 del mismo mes, deteniéndose en Avila, donde se le unen las cinco compañeras. Reanudan el viaje hacia Francia el 23 de agosto, llegando a París el 15 de octubre de 1604. El 18 del mismo mes se inaugura la fundación parisiense de la Encarnación, siendo nombrada priora de la misma Ana de Jesús. El 14 de enero de 1605 acompaña a las fundadoras de Pointoise, regresando a París el 18 del mismo mes. En septiembre viajaba de nuevo con las destinadas a la fundación de Dijon, a cuya comunidad va destinada. Cae allí enferma y abandona Dijón el 30 de diciembre de 1606, siendo sustituida al frente de la comunidad por la beata → Ana de san Bartolomé.

Su regreso a París es transitorio, ya que está destinada a la fundación de Bruselas, donde llega el 22 de enero de 1607. Inaugurada tres días después la nueva comunidad bruselense, Ana de Jesús es nombrada priora de la misma. Se traslada la comunidad a un nuevo convento en 1611, y al año siguiente Ana es reelegida priora. Durante los años de permanencia en Bélgica mantiene estrecha relación el P. → J. Gracián (que muere allí en 1614) y otros ilustres Descalzos de la Congregación Italiana, como → Tomás de Jesús (Sánchez). Desde 1613 se encuentra seriamente enferma, pero continúa de priora, reelegida por tercera (1615) y cuarta vez (1618). Admirada por su prudencia y santidad, muere en Bruselas el 4 de marzo de 1621, a los 75 de edad. Se iniciaron muy pronto las informacio-

nes para el proceso de beatificación en varias diócesis de Bélgica, prolongándose luego hasta 1642. Interrumpidos los trabajos, se reabrían en 1872 y la Sda. Congregación de Ritos publicaba el decreto de introducción de la causa, abriéndose el proceso en la diócesis de Malinas (1881-82). En 1904 se publicaba el decreto sobre la validez del Proceso Apostólico. Tras nueva interrupción de los trabajos, se han retomado recientemente.

Aunque se han atribuido a la M. Ana bastantes escritos, solamente se reconocen como auténticos algunas poesías, unas noventa cartas y varias relaciones, destacando entre éstas la relativa a la fundación de Granada, publicada por primera vez en 1610, como último capítulo del libro de las *Fundaciones* de S. Teresa (Bruselas, p. 334-372).

Es una figura descolante del Carmelo Teresiano en sus primeros años. Por su tesón y entereza en defender el legado teresiano, frente a las pretensiones del P. →N. Doria y otros, fue designada como la “capitana de las prioras”, es decir, cabeza de las que se opusieron a los planes dorianos. Puede considerarse una de las personas que más estimaron a J. de la Cruz e intimaron espiritualmente con él. Tuvo parte decisiva, sin duda, en la composición del *Cántico espiritual* (CA), del que conservó copia hasta la muerte. No quiso que se publicase viviendo ella; no se hizo hasta seis años después de su fallecimiento, por su sucesora y discípula Beatriz de la Concepción (Bruselas 1627). El recato en no aparecer personalmente en las páginas sanjuanistas, ni en otras actuaciones con ellas relacionadas, llegó hasta negarse a toda declaración, dentro y fuera de los procesos de beatificación.

BIBL. — ANGEL MANRIQUE, *La venerable Madre Ana de Jesús, discípula y compañera de la S. M. Teresa de Jesús y principal aumento de su Orden, fundadora de Francia y Flandes*, Bruselas 1632; BERTHOLD-IGNACE DE SAINTE ANNE, *Vie de la mère Anne de Jésus, coadjutrice de Sainte Thérèse*, 2 vol. Malines 1876; CONCEPCIÓN TORRES, *Ana de Jesús. Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*, Salamanca 1995; *Ana de Jesús, Escritos y documentos*, ed. de A. Fortes- Restituto Palmero, Burgos 1996 (BMC 29); MARIA PILAR MONERO SOROLLA, “Ana de Jesús, cronista de la fundación del Carmen de Granada”, en *Filología* (Buenos Aires) 26 (1993) 121-147; Id. “Ana de Jesús, cronista de la fundación del primer Carmen Descalzo de París”, en *Bulletin Hispanique* 95 (1993) 647-672; Id. “Ana de Jesús y Juan de la Cruz: perfil de una relación a examen”, en *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* 70 (1994) 5-53.

*Eulogio Pachó*

## **Ana de la Encarnación, OCD (1550-1618)**

Nació en Pamplona en 1550, del matrimonio Juan de Arbizo y María de Arbizo, de la familia del Duque de Nájera. Se crió en la Corte, como menina de la reina Isabel, esposa de Felipe II. Fue con la princesa de Eboli a la fundación de → Pastrana, como criada suya. Al deshacerse esta fundación pasó a la de → Segovia, donde profesó el 28.10.1574, conociendo allí a → S. Teresa y a J. de la Cruz. Pasó más tarde a la fundación de → Caravaca. Desde allí acompañó a J. de la Cruz para la fundación de → Málaga, pero al pasar por → Granada la pidieron allí para supriora y maestra de novicias. En 1592 la trasladó el → P. Antonio de Jesús de priora a → Sevilla. Pasó en 1595 a la fundación de → Ubeda, por orden del general Elías de san Martín. Fue elegida priora de la comunidad el 18.12.1597. A los siete años de permanencia en

→ Ubeda, regresó a Granada en 1602, siendo elegida priora el 21.9.1603 y luego en 15.8.1612. Falleció en Granada el 9 de febrero de 1618. Fue discípula aventajada de J. de la Cruz, propagando su nombre y su doctrina por los diversos monasterios en que vivió, al estilo de → María de la Cruz (Machuca), supriora en Ubeda durante el priorato de Ana en aquella comunidad. Fueron dos admiradoras y propagadoras del sanjuanismo.

*E. Pacho*

### **Ana de san Alberto, OCD (1545-1624)**

Nació en Malagón el 1545 del matrimonio Alonso de Avila y Ana Salcedo, vecinos de Malagón y Ciudad Real respectivamente. Adoptó el apellido de la madre, Salcedo. → Santa Teresa nombra a su madre y hermana en una carta a Ana de san Alberto (2.7.1577, n.12). Entra a los 23 años en el Carmelo de Malagón y recibe el hábito de manos de S. Teresa, profesando “por principio de Cuaresma el año de 1569”. Vivió en el primitivo convento “de las casas de la Quintería” hasta 1575. Santa Teresa, al pasar por Malagón camino de → Beas y → Caravaca, la toma por compañera. Realiza el viaje a → Sevilla, y allí es elegida para fundadora y priora de la comunidad caravaqueña.

Priora de la nueva fundación desde 1576 hasta 1592. Volvió a ser elegida en el oficio los trienios 1599- 1602, 1605-1609 y 1616-1619. Fue supriora entre 1595- 1599. Hija querida de S. Teresa, quien solía llamarle Alberta (Ct a María de s. José del 5.1.1576, n.10). Le escribió diversas cartas de las que sólo

se conservan: una carta del 2.7.1577, una memoria del 24.1.1575, una licencia de profesión y un fragmento de carta. Elogia repetidas veces su gobierno. Tuvo dificultades en la construcción de la casa, como también con algunas de las hermanas de comunidad, con don Rodrigo de Moya ( S. Teresa, Ct a Rodrigo de Moya del 19.2.1576, n.1), y con doña Catalina de Otálora (Ct a Ana de s. Alberto del 2.7.1577, n.12), que superó. S. Teresa le agradece el envío de cruces, signo religioso del lugar (Ct a María de S. José del 3.12.1576, n.6), de unos vestidos y otros detalles (Ct a Lorenzo Cepeda del 27-28.2.1577, n.14). Hija espiritual de Juan de la Cruz, mereció recibir de él varias cartas, de las que se conservan cuatro. También concedió licencia a la priora y comunidad de Caravaca para pleitar con los “padres de la Compañía” (BMC 13, 302). Ella, por su parte, ha dejado el testimonio de su aprecio y veneración por el Santo en tres documentos importantes: una relación sobre su vida (BMC 13, 396-399) una carta a requerimiento de los superiores (ib. 400-403) y la declaración en el proceso ordinario de Caravaca, con fecha del 30 de julio de 1615 (BMC 14, 194-202). Trató también íntimamente con quien fuera secretario y confesor del Santo, → Juan Evangelista, mientras éste fue prior de Caravaca. De hecho, la relación citada es autógrafa de éste. Murió a los 74 años el 3 de septiembre de 1624 (BNM. ms. 1718 f. 460). No se sabe dónde está enterrada.

*Dionisio Tomás Sanchís*

## **Ana de San Bartolomé, Beata, OCD (1549-1626)**

La beata Ana tiene una importancia muy considerable en el teresianismo, en la transmisión del mensaje de la vida y carisma de → S. Teresa; por eso mismo, no podía dejar de aportar también datos de interés en relación a J. de la Cruz, tanto respecto a su vida como a alguno de sus escritos.

*Datos biográficos.* – Ana García nació en El Almendral de la Cañada (Toledo), entonces diócesis de Avila, el 1 de octubre de 1549. Niña todavía (a los 10 años) morían sus padres. Pasó una niñez sana, en una ambiente familiar religioso. Sus experiencias místicas la impulsaron a vivir más intensamente con Cristo y entregarse a Dios; y así entró en el Carmelo Teresiano de Avila, el 2 de noviembre de 1570. Desde entonces → S. Teresa marcará el resto de su vida, pues Ana de S. Bartolomé se desvivirá sirviéndola; será su discípula predilecta, su secretaria y consejera personal, su enfermera, amiga y confidente. Ana acompañará a la Santa en sus fundaciones, hasta que ésta murió en sus brazos en → Alba de Tormes, el primer día de octubre de 1582.

Desde esta fecha Ana se empeñó en defender, transmitir y propagar la herencia teresiana: ese estilo de vivir intensamente la presencia de Cristo en sus pequeñas comunidades. Con otras cinco monjas fundó el primer Carmelo francés en París (octubre 1604); luego el de Pontoise (enero de 1605), donde ejercerá de priora hasta que nueve meses después es nombrada priora del Carmelo de París (1605-1608); fue más tarde de fundadora y priora a Tours (1608-1611). En 1611 pasó a Flandes,

fundando en Amberes en 1612, donde ejercerá el cargo de priora hasta su muerte, acaecida el 7 de junio de 1626. Escribió mucho, especialmente relatos histórico-autobiográficos, y muchísimas cartas, de las que se conservan unas 670. Su vida está caracterizada por la vivencia de Cristo, defensa del carisma teresiano, y el servicio a los demás. Mujer prototipo de la sencillez, humildad y del amor a la verdad. Desbordaba cariño y bondad; al mismo tiempo se mostraba valiente y fuerte, especialmente en los momentos difíciles. Fue beatificada el 6 de mayo de 1917. Sus *Obras completas* han sido publicadas recientemente en dos tomos, en 1981-1985 y 1999.

*Relación con J. de la Cruz.* – Cuanto la Beata refiere ocasionalmente sobre la persona del Santo y sus escritos, lo hace en base a unas fuentes solventes, de forma que se convierte en uno de los testimonios de consideración respecto a la vida del primer Descalzo. Se conocieron ambos personalmente en mayo de 1572, cuando J. de la Cruz llegó de confesor al monasterio de la Encarnación, cargo que duró hasta su apresamiento en diciembre de 1577. En estos años se conocieron y trataron frecuentemente. Probablemente volvieron a verse en 1581, cuando el Santo se presentó en Avila por el asunto de la fundación de las Carmelitas de Granada.

La Beata contó con otra fuente de su conocimiento del Santo en la Madre Teresa de Jesús. Esta contó a Ana, por ejemplo, el provecho que hacía fray Juan en la Encarnación. Ana fue testigo excepcional de la situación angustiosa de la Santa Teresa durante la prisión del Santo. La Beata recalca lo que sufría la Madre Teresa “por el buen padre fray

Juan de la Cruz que ella tanto quería”. Refiriéndose precisamente a las noticias o rumores sobre esta situación escribe la Beata que a la Santa Madre “no le faltaba harto trabajo de esto y de todos, que era una continua guerra, no sólo lo de esta prisión sino mucho más, que había acabado de leer una mala nueva cuando venía otra y otras muchas, que parecía el demonio se hacía cartero”.

También se informó de lo sanjuanista a través de algunas religiosas y comunidades relacionadas con el Santo, así como también de algunos religiosos carmelitas. Es muy probable su trato personal con el hermano del Santo, → Francisco de Yepes. No debe olvidarse tampoco que ella conocía algunos escritos del Santo, tanto manuscritos como editados. Las *Obras* del Santo aparecidas en Alcalá en 1618 (sin el CE) fueron publicadas en francés por el amigo de la Beata René Gaultier (“don Renato” como le llamaba ella), incluyendo el *Cántico* espiritual en 1622.

*Referencias biográficas de fray Juan de la Cruz.* – En base a estas fuentes la Beata nos trasmite numerosos datos biográficos de fray Juan, “primer fraile descalzo que hubo en nuestra Orden”; hace elogios de sus virtudes y vida. Ya en el segundo decenio del siglo XVII mostrará su alegría por los milagros atribuidos a J. de la Cruz, y pedirá a España reliquias suyas para propagar por Europa la benéfica presencia del Santo, como hacía con la santa Madre Teresa. En su escrito de *Meditaciones* (1621-1624) presentando a fray Juan como a uno de los grandes santos de su tiempo: “Nuestro santo y padre fray Juan de la Cruz, de quien se ven y verán cosas grandiosas y que espanta a los presentes”.

Pero el aspecto biográfico más importante transmitido por la beata es el referente a la prisión toledana del Santo. Se debe a ella uno de los relatos más interesante, ciertamente el primero que conocemos sobre el tema, escrito a finales de 1597. Es un relato breve, apenas cuatro páginas en la edición crítica, que se publicó en 1981. Ana de S. Bartolomé describe tanto la situación externa del Santo, el trato recibido y sus sufrimientos, como la interna o angustia espiritual sobre la incertidumbre del futuro del Carmelo Teresiano, la huida de la cárcel y otras escenas. Se trata de descripciones sencillas pero de gran realismo, por ejemplo, al recordar cómo en su huida encontró a unas vendedoras que “le acosaron con palabras feas y baldones”.

*Copias del “Cántico Espiritual”.* – Además de este relato de la prisión del Santo, Ana de San Bartolomé, ha transmitido uno de los frutos literarios más excelentes de esta prisión: la poesía del *Cántico espiritual*, y precisamente correspondiente al núcleo primitivo de esta poesía. Conviene recordar que la Beata estuvo durante dos meses y medio del año 1580 en la comunidad de las Carmelitas de → Toledo, donde el Santo se refugió en su huida, esto es, poco tiempo después de este acontecimiento. Tres son los manuscritos en que hallamos las copias autógrafas de Ana, conservadas actualmente: la primera, llevada a cabo hacia 1611, en las Carmelitas de Florencia (“Var.B.II”); la segunda, sacada por los años 1616-1621, en las Carmelitas de Amberes (A4/1); la tercera, de los años 1620-1623, en la Catedral de Amberes (CRE, n. 675). Aunque se trata de copias tardías, hay que evitar hacer corresponder necesariamente el texto con la fecha del

autógrafo conservado, pues la Beata acostumbraba a copiar textos de otros autógrafos suyos de épocas anteriores. Así sucedió también con su *Autobiografía* de Amberes.

Pero además de estas copias, encontramos unas nueve referencias o citaciones del *Cántico espiritual* en sus escritos, en relatos autobiográficos, conferencias, cartas, etc. Se trata de referencias a experiencias místicas personales o gracias místicas, a veces en situaciones difíciles en Madrid, París, etc. Hasta se permite una referencia irónica con un verso del Santo en una carta. Visitando el general de la Orden, Matías de S. Francisco, los conventos de Flandes en medio de problemas referentes a la desunión de algunas comunidades de las Carmelitas, no pudo estar tanto tiempo en el convento de la Beata como ésta deseaba, por lo que le escribía poco después: “Paréceme he sido con V. R. como lo que dicen en la esposa de los Cantares: que buscaba el esposo y demandando a los campos por él, le dicen pasó por ellos con presura. Así ha sido V. R. conmigo, que pasó tan aprisa y de paso” (Carta de 2.9.1621). Ana de san Bartolomé, no sólo demostró cariño y aprecio por el “primer fraile descalzo”, el “santo fray Juan de la Cruz”, sino que ha transmitido datos interesantes sobre su vida y escritos.

BIBL. — JULIÁN URKIZA, “San Juan de la Cruz en los escritos de la Beata Ana de san Bartolomé”, en ACIS II, 437-455.

*Julen Urkiza*

## **Andrés de la Encarnación, OCD (1716-1795)**

Nació en Quintanas Rubias de Arriba (Soria) el 22 de noviembre de

1716. Ingresó en el noviciado carmelitano de Tudela en 1732, profesando allí el 1 de enero de 1733. Fue superior en los conventos de Balmaseda, Lerma y Marquina. En 1754 los superiores de la Congregación Española le encargaron la preparación de una edición rigurosa de las obras de S. Teresa y S. Juan de la Cruz. Se trasladó para tal cometido a → Madrid, donde estaba el Archivo General en la curia de San Hermenegildo. Desde allí recogió informes y noticias de los diversos conventos de religiosos y religiosas sobre los manuscritos. Más tarde se desplazó personalmente a muchas localidades de toda España para verificar sobre el terreno los datos reunidos. Dejó esparcidas notas y estudios en muchos de los traslados por él revisados. Cuando ya había acumulado materiales abundantes para proceder a las ediciones proyectadas, el mismo Definitorio General le retiró la confianza y el permiso, quedando truncado su ambicioso y clarividente proyecto. Se retiró al convento de Logroño, dedicándose a ordenar sus papeles. Falleció allí el 17 de mayo de 1795, a los 79 años.

El fruto de este generoso esfuerzo ha quedado plasmado para utilidad de los investigadores posteriores en los apuntes conocidos como *Memorias históricas* (4. vol. mss. en la Biblioteca Nacional de Madrid), editadas recientemente (Valladolid-Salamanca 3 vol. 1993) y en su complemento “Papeles que se remiten en orden a la impresión de Nuestro Santo Padre” (BNM ms. 3653). En la Biblioteca Nacional y en varios archivos se guardan, todavía inéditos, otros varios trabajos del autor en torno a las obras teresianas y sanjuanistas. Entre los de argumento más



general cabe destacar uno, prácticamente desconocido, que trata de la contemplación bajo el epígrafe *Armentario espiritual* (en el ms. 639 de la Biblioteca de Montserrat). Toda la crítica moderna sanjuanista (y en menor medida la teresiana) es deudora a fray Andrés por la inestimable información reunida y catalogada por él.

BIBL. — HCD 12, 533-541; T. EGIDO, *Introducción* a la ed. cit. de las *MemHist* I, p. 17-25; J. M. PRIETO HERNÁNDEZ, "Fray Andrés de la Encarnación: un hito en la crítica textual sobre san Juan de la Cruz", en ACIS I, 413-424.

### *Eulogio Pachó*

## **Andújar**

Provincia y diócesis de → Jaén. La presencia carmelitana fue fugaz y reducida a la fundación de los Descalzos (27.8.1590). La única vinculación con J. de la Cruz es posterior a su muerte. En la iglesia parroquial de Santa María de esta localidad se guarda el autógrafo de los *Dichos de luz y amor*, a donde llegaron a través de la noble familia de los Piédrola y Valenzuela. Los datos conocidos sobre el historial del opúsculo, en las reproducciones facsimilares modernas: Madrid (Editorial de Espiritualidad, 1976) p. 9-27 y Burgos (ed. La Olmeda, 1990) p. 83-86.

*E. Pachó*

## **Angel de san Gabriel, Cabezas, OCD († 1620)**

Nació en Ciempozuelos (Madrid) en fecha desconocida. Estudió en la Universidad de → Alcalá e ingresó en el noviciado de → Pastrana en 1570, donde profesó el 13 de mayo de 1571. El mismo asegura que fue su maestro de

novicios fray Juan de la Cruz (BNM ms. 4213, f. 91r), lo que no es aceptable para toda la duración del noviciado. Ordenado sacerdote el 21 de octubre de 1571, cantó su primera misa el 1 de noviembre, continuando luego sus estudios en Alcalá. Al salir J. de la Cruz para → Avila, quedó de superior en Alcalá fray Gabriel por algún tiempo, pero por decisión de → S. Teresa y del visitador Pedro Fernández mantuvo su cargo de rector el Santo, y Angel de san Gabriel fue destinado a Patrana como maestro de novicios. Se excedió en los rigores y prácticas extrañas, influenciado por Catalina de Cardona, cuya biografía escribió. Fue exonerado de su cargo a causa de tales extrañezas (*Fundaciones* 23,9 y carta de D. Bañez a S. Teresa: MHCT 1, 128-131). Fue luego primer vicario de → Jaén, por nombramiento del P. → J. Gracián, en 1586. En 1588 la Consulta le nombró superior de → Madrid, como consta por la carta del Santo al P. → Ambrosio Mariano del 9.11.1588, pero no es seguro si se trata de éste religioso o de otro del mismo nombre, ya que en el Capítulo de 1588 (a partir del 17 de junio) es nombrado prior de → Caravaca, donde parece era "vicario". Por el mismo motivo no es seguro si le corresponden las firmas de profesiones de Madrid, hasta el 1594. En 1599 fue de vicario a la nueva fundación de Ocaña. Pasó sus últimos años en la Provincia de Cataluña, falleciendo el 10 de febrero de 1620. No existió otra relación entre él y J. de la Cruz que la normal entre los primeros religiosos y la actuación de ambos en la formación de los mismos, especialmente en Pastrana y Alcalá.

*E. Pachó*

## **Angeles-arcángeles**

Entre las mediaciones de que Dios se sirve para comunicarse con el → hombre J. de la Cruz concede relieve especial a los ángeles. Asume el dato revelado y las aportaciones gregoriana y dionisiana sin detenerse en exponer un pensamiento organizado sobre estos seres misteriosos. Le interesa exclusivamente el papel que juegan en la vida espiritual según las funciones que se les atribuyen en la Sda. Escritura. Arrancando de las mismas pueden considerarse como mensajeros de Dios y “medianeros” entre el hombre y Dios. En estas misiones acompañan siempre a lo largo del camino espiritual, especialmente en los momentos difíciles de la prueba. De hecho, las tres noches que el ángel ordenó a Tobías, antes de juntarse con su esposa, figuran o simbolizan, según J de la Cruz, las diversas etapas del itinerario catártico que conduce a la → unión con Dios (S 1,2,2-4).

### **I. Al hilo de la revelación bíblica**

Por lo general, J. de la Cruz recurre a la interpretación tipológica al recordar personas o sucesos relacionados con la presencia de los ángeles. El dato bíblico fundamental para él es que se trata de seres diferentes y superiores a los hombres, espíritus que actúan a favor de los humanos como enviados por Dios; por eso son “ángeles del Señor”. Su número es tan elevado que pueden compararse a ejércitos organizados en jerarquías (coros, tronos, dominaciones, potestades) y en grados (arcángeles, serafines, querubines). Algunos se identifican con nombre propio por razón de

su oficio o misión: Gabriel, Rafael, Miguel (CB 2,3, Romance 4º, 114).

En su actuación aparecen como enviados por Dios al pueblo de Israel, a grupos o a personas particulares. J de la Cruz conoce muy bien esta historia de “mensajes” divinos a través de los ángeles con hechos, gestos o palabras. Recuerda que las misiones especialmente importantes han sido reservadas a las categorías más elevadas, como las encomendadas a Gabriel para Zacarías (CB 2,4) para la Virgen María (LIB 3,13; cf. romance 8º) y a Rafael para Tobías. Esta “economía” o pedagogía divina vale también para las gracias más exquisitas de la vida espiritual, reservadas a serafines y querubines (S 2,9,1-2; LIB 2,9,13). Se apoya igualmente en el dato bíblico de Ex 33,20 y Jue 12,22 para defender que no pueden darse en esta vida visiones de sustancias incorpóreas, “como son ángeles y almas” (S 2,24,2). La elección de lugares apropiados para orar ha de hacerse por indicios de que Dios quiere ser allí adorado, según se desprende de la aparición del ángel a Agar (Gén 16,3: S 3,42,4). En opinión de J. de la Cruz, las palabras del arcángel san Gabriel a Daniel, en la visión de las setenta semanas (Dan 9,22-27) serían “palabras sucesivas interiores”, como las que Dios comunica a las almas algunas veces por vía sobrenatural (S 2,30,2).

La presencia de los ángeles en su cometido acontece algunas veces de manera violenta con gran estruendo y a manera de trueno, a semejanza del grito de Jesús después de su entrada triunfal en Jerusalén (Jn 12,30), lo que sirve a J. de la Cruz para comparar la fuerza con que Dios se comunica al alma con voces interiores (CB 14-15,10; cf. LIB

4,11). Entre todos los episodios bíblicos de apariciones angélicas el más repetido por J. es el de María Magdalena al borde del sepulcro (S 3,31,8), como prueba de su fe y la de los Apóstoles.

## II. Tipología y simbolismo

Para J. de la Cruz la importancia espiritual de los ángeles en la Biblia radica más en su capacidad tipológica o simbólica que en su simple presencia en hechos y episodios. Lee estos habitualmente en clave alegórica. Más allá de casos singulares y aislados hay que tener en cuenta que las referencias a los ángeles, arrancando de la Biblia, están englobadas en los dos polos fundamentales en torno a los cuales gira la doctrina espiritual del Santo, es decir, el proceso catártico de la → noche y la inflamación amorosa y transformante de la llama. Tanto en el ámbito semántico, como en el doctrinal la angeología sanjuanista, basada en la Biblia, queda insertada en el símbolo clave del → fuego y el madero encendido, que unifica literaria y temáticamente la *Noche oscura* y la *Llama*. Entre las imágenes y figuraciones más destacadas hay que recordar las siguientes.

Las tres etapas fundamentales del itinerario espiritual pautado por la noche oscura de purificación están figuradas, según el Santo, en las tres noches que el ángel “mandó a Tobías el mozo que pasase antes que se juntase en uno con su esposa” (S 2, 2,2-4). También los grados de la → contemplación, a la vez purificadora e iluminadora, están representados en la escala que vio Jacob durmiendo, “por la cual subían y descendían los ángeles de Dios al hombre y del hombre a Dios” (Gén. 28,12). Esta

referencia es de viejo abolengo en la tradición espiritual, pero J. de la Cruz aporta su nota original al afirmar que “todo pasaba de noche” y que en ello se daba a entender “cuán secreto es este camino y subida a Dios”, ya que consiste en “irse perdiendo y aniquilándose a sí mismo” a través de la noche (N 2,18,4).

En la misma línea de la catarsis total coloca figurativamente otro episodio bíblico, en el que halla confirmación de sus tesis. Para llegar a la unión con Dios es necesario purificar todos los apetitos, “por mínimos que sean”; todos son peligrosos, si se deja alguno habrá siempre lucha contra los enemigos. Es lo que le sucedió a los hijos de Israel al no haber escuchado el aviso del ángel para que “acabasen con la gente contraria”. Por no hacerlo Dios “les dejaría entre ellos muchos enemigos” (Jue 2,3). Idéntica es la suerte del espiritual que no liquida todos los apetitos desordenados; “la amistad y alianza con la gente menuda de imperfecciones, no acabándolas de mortificar”, será motivo permanente de lucha (S 1,11,7).

Los dos serafines con seis alas, en la visión de Isaías (6,2;16,3), representan la capacidad purificativa de las tres virtudes teologales, es decir “el cegar y apagar los afectos de la voluntad acerca de las cosas de Dios” (S 2,6,5; 2,16,3). Para J. de la Cruz no es posible librarse de los apetitos sensitivos “hasta que el Señor no envíe su ángel en derredor de los que le temen y los libra y hace paz y tranquilidad”. Por eso el alma pide la ayuda de los ángeles para que “cacen las raposas de esos apetitos” (CB 16,2).

Otra imagen relacionada con la purificación de apetitos y la intervención de los ángeles se encontraría según J. de la Cruz en el libro que el ángel mandó

comer a san Juan (Ap 10,9). En la “boca le hizo dulzura y en el vientre amargor” (S 1,12,5). La correlación figurativa para el Santo es sencilla: el sentido equivale a la boca; por el vientre “se entiende la voluntad” (CB 2,7).

De signo bastante distinto es otra escenificación bíblica con intervención angélica. Del altar en que se ofreció a Dios el sacrificio ordenado por el ángel a Manué se elevó al cielo una llama, mientras el ángel desapareció de la vista (Jue 13, 22). Aquella llama era imagen del fuego de amor “que tan vehemente sale cuando es más intenso el fuego de la unión, en la cual se unen y suben los actos de la voluntad arrebatada y absorba en la llama del Espíritu Santo” (LIB 1,4).

Más alejadas del texto bíblico aparecen algunas representaciones metafóricas de los ángeles en los versos del Santo. Pueden compararse a las “majadas” porque a través de sus coros y jerarquías “van nuestros gemidos y oraciones a Dios”, ofreciéndoselas ellos (CB 2,3). También pueden decirse “pastores”, “porque no sólo llevan a Dios nuestros recaudos, sino también traen los de Dios a nuestras almas, apacentándolas, como buenos pastores de dulces comunicaciones e inspiraciones de Dios ... y ellos nos amparan y defienden de los lobos, que son los demonios” (CB 2,3). La creación es como un “prado de verduras, esmaltado de flores”. Las flores que lo hermosean son precisamente “los ángeles y almas santas” (CB 4,6). Sin la explicación en prosa sería imposible descubrir bajo estas atrevidas metáforas alegorizantes la presencia de los ángeles. Gracias al comentario auténtico de los versos se puede gustar su riqueza espiritual

### III. Reflexión teológica

Al hilo del dato bíblico y del legado patrístico, J. de la Cruz asume pacíficamente la angeleología elaborada durante el Medievo y codificada por S. Tomás. No tuvo interés particular en organizar un cuerpo orgánico de doctrinas en torno a los ángeles; los datos dispersos permiten recomponer las líneas fundamentales de su pensamiento al respecto. Para él, los ángeles son seres muy perfectos y a la vez criaturas limitadas, por lo mismo infinitamente distantes de Dios. Suelen llamarse “criaturas celestiales” y en sentido acomodaticio también se les considera “dioses”, a la manera del Salmo 76,14, suponiendo que en este texto con tal nombre se alude a los “ángeles y almas santas” (S 2,8,3).

Aunque los ángeles son las criaturas más nobles y excelsas, comparten con el hombre la racionalidad o inteligencia, por lo mismo ayudan más que ninguna otro ser temporal al conocimiento de Dios (CB 7,1). La diferencia radical está en que son espíritus puros, sin vinculación alguna a la materia; por lo tanto, más puros, clarificados y cercanos a Dios (2,12,4). En clave escolástica dirá J. de la Cruz que son “sustancias incorpóreas” y, en consecuencia, inmortales (S 2,24,2).

Sin estar dependientes para nada de lo sensible, tienen capacidad de gozar y disfrutar: “Perfectamente estiman las cosas que son de dolor sin sentir dolor, y ejercitan las obras de misericordia sin sentimiento de compasión” (CB 20-21,10). Comparten con Dios y los santos la obra divina en las almas, pues el Señor, “no sólo en sí se goza, sino que también hace participantes a

los ángeles y almas santas de su alegría" (CB 22,1).

Siguiendo a san Gregorio va más allá en esta línea. Aunque los ángeles gozan de la posesión de Dios, son capaces de deseos, pero sin ansia o pena. El deseo que dice san Pedro (1 Pe. 1,12) que tienen los ángeles de ver al Hijo de Dios, a quien ya poseen, se explica por la dinámica connatural al amor-posesión: "Cuanto más desea el alma a Dios más le posee, y la posesión de Dios da deleite y hartura". Es lo que se verifica en los ángeles que, "estando cumpliendo su deseo, en la posesión se deleitan, estando siempre hartando su alma con el apetito, sin fastidio de hartura: por lo cual, porque no hay fastidio, siempre desean, y porque hay posesión, no penan" (LIB 3,33).

Donde se muestra especialmente agudo y original J. de la Cruz es al hablar de la bienaventuranza de los ángeles, y comparativamente de las almas santas, en la comunicación de la Palabra única de Dios, que es Cristo. Esa bienaventuranza excluye la oscuridad de la fe, propia del viandante, y el deseo de la esperanza. En la Palabra definitiva del Padre todo es ya luz y día (S 2,3,5). La suprema fruición para los ángeles y bienaventurados radica en conocer y penetrar siempre más en la "espesura de los misterios de Cristo" (CB 37,39). Hay tanto que ahondar, que nunca se toca fondo. Dios sigue siendo siempre para los ángeles y santos "toda la extrañeza de las ínsulas nunca vistas". Es siempre tan original, que "siempre les hace novedad y siempre se maravillan más" (CB 14-15,8). Todo esto se refiere, naturalmente, a los "ángeles buenos", así llamados para distinguirlos de los "malos" o → demonios, distin-

ción elemental y permanente en J. de la Cruz.

#### IV. Encomiendas y funciones

Arranque de cuanto enseña J. de la Cruz sobre la mediación de los ángeles es esta afirmación: "Todas las obras que hacen los ángeles e inspiraciones se dice con verdad en la Escritura y propiedad, hacerlas Dios y hacerlas ellos" (N 2,12,3). Todo el quehacer de los ángeles lo compendia el Santo en dos funciones básicas: "vacar a Dios" y "favorecer al hombre".

La existencia entera de esos seres bienaventurados se realiza contemplando a Dios y disfrutando de él. Su ocupación permanente es "vacare Deo", es decir, alabar, bendecir, adorar y gozar a Dios. Lo que se dice tradicionalmente "asistir al trono de Dios". Vacar a Dios es entretenerse con él. "Vagan a Dios, dice el Santo, entendiéndolo en él" (CB 7,4). Atendiendo a sus grados o jerarquías, los más elevados se denominan "contemplantes", que son los serafines (S 2,9,2). Por su propia naturaleza los ángeles son modelos y paradigma de las almas contemplativas, cuyo ideal es alcanzar la → "advertencia o asistencia amorosa en Dios".

Mientras "asisten al trono de Dios", los ángeles reciben de él encomiendas para los humanos. Por eso su "oficio es favorecer a los hombres", de modo especial defendiéndolos del ángel malo, el demonio (CB 2,3; 16,2). En su condición de "terceros o medianeros", su misión tiene doble vertiente: por un lado, llevan a Dios las súplicas y necesidades del hombre; por otro, comunican a éste los recados y favores de lo alto. Son así enlaces entre el cielo y la tierra.

De ahí nace la conveniencia de acudir a ellos en las necesidades, en las tribulaciones y en los peligros. Siempre es útil y provechoso invocar a los ángeles (CB 16,3). De hecho, asegura J. de la Cruz, nuestras oraciones van a Dios, “ofreciéndoselas los ángeles”. De coro en coro llevan hasta él nuestras súplicas y gemidos (CB 2,3).

La mediación aparece aún más jerarquizada en la dirección descendente: cuando los ángeles traen al hombre “los recados” de Dios. De algún modo todos pueden englobarse en “dulces comunicaciones e inspiraciones” (CB 2,3). De manera concreta J. de la Cruz atribuye a los ángeles las inspiraciones íntimas y secretas que mueven el espíritu a las cosas divinas y que cumplen función básica en el proceso espiritual (CB 7,6-7). Es necesario estar abiertos a esas inspiraciones y seguirlas con docilidad. Advierte agudamente el Santo que “no da lugar el apetito a que le mueva el ángel cuando está puesto en otra cosa” (Av 42).

Función prioritaria de los ángeles, y en sentido contrario a las buenas inspiraciones, es la de ayudar al hombre a desenmascarar las insidias del “ángel malo”, el demonio, porque se viste con frecuencia como “ángel de luz” y engaña astutamente a las almas. Sus insidias llegan hasta fingir gracias muy elevadas. Opina el Santo que la mayor parte de las “visiones concedidas a las almas llegan por medio de los ángeles” (N 2,23,7). Para evitar que penetre en ese ámbito la acción diabólica, Dios se sirve de los ángeles para introducir a las almas hasta el más profundo recogimiento, donde no puede penetrar el maligno (N 2,23,8).

El punto capital de la función angélica coincide también con el núcleo cen-

tral de la doctrina sanjuanista. Explica el proceso purificativo-iluminativo de la → contemplación asumiendo en pleno la teoría dionisiana, descrita con exactitud y precisión. La obra purificadora e iluminadora llega desde Dios hasta la criatura como acción unitaria y escalonada. De Dios pasa por los ángeles, en sus jerarquías y coros, a los hombres. La misma Sabiduría de Dios que “purga e ilumina a las almas” es la que “purga e ilumina a los ángeles de sus ignorancias, haciéndolos saber, alumbrándolos de lo que no sabían, derivándose desde Dios por las jerarquías primeras hasta las postreras, y de ahí a los hombres” (N 2,12,3, a leer todo el capítulo).

## V. Misiones concretas y personales

También en este punto deben distinguirse dos cosas: la atribución de ciertas misiones “personales” a determinadas figuras angélicas y la existencia de ángeles que tienen la encomienda de cuidar a los hombres. Las encomiendas más relevantes han sido las confiadas a Gabriel, designado como “arcángel” únicamente en el romance sobre la Encarnación. Comunicó a Zacarías el nacimiento de Juan (CB 2,4) y anunció a la Virgen María la concepción del Hijo de Dios por la “obumbración del Espíritu Santo” (LIB 3,12). A Rafael se le confió la encomienda de comunicar al joven Tobías pasar tres noches antes de juntarse con su esposa (S 1,2,2-4). Miguel fue enviado al Obispo de Siponto (hoy Manfredonia) para encomendarla la erección de “un oratorio en memoria de los ángeles” en el Monte Gargano (S 3,42,5; no es del todo segura la autenticidad sanjuanista de este texto). Aunque no es de índole

estrictamente personal, merece la pena recoger una referencia especial de la intervención angélica. Es la que se refiere a ciertas gracias místicas, en concreto la → transverberación y la estigmatización. En ellas la obra de “un serafín” es embestir con una flecha o dardo “encendidísimo en fuego de amor” interiormente en el espíritu, en la primera (LIB 2,9), o en el sentido corporal, con llaga y herida, “si alguna vez da Dios licencia para que salga algún efecto afuera”, como acaeció cuando el serafín llagó al Santo Francisco” (LIB 2,13). Conviene notar que el Santo habla de “serafín”, mientras → S. Teresa atribuye la misma gracia a un “querubín” (V 29,13-14).

Resulta algo sorprendente el escaso relieve concedido en los escritos sanjuanistas al ángel particular de cada persona, llamado “ángel custodio”. La única mención explícita es la siguiente: “Mira que tu ángel custodio no siempre mueve el apetito a obrar, aunque siempre alumbró la razón” (Av 37). Prosigue en el aviso siguiente de forma implícita: “No da lugar el apetito a que le mueva el ángel cuando está puesto en otra cosa” (Av 38). Pese a su laconismo, esta advertencia revela claramente que J. de la Cruz da por supuesta la existencia del “ángel custodio”; está sobreentendida en muchas de sus páginas; en algunas abunda en consideraciones sobre su forma de actuar en el alma, más allá de infundir santas inspiraciones. La mejor manera de percibir su presencia y actuación es contraponer la acción del “ángel bueno” a la del ángel malo, el demonio, como hace el Santo al fin de la *Noche* (2,23,6-11). Deja bien dibujado el perfil del ángel custodio. → *Querubín, serafín, medianeros*.

BIBL. — EULOGIO PACHO, “Cortejo de medianeros y mensajeros. Angeleología sanjuanista”, en ES I, 311-321; ISMAEL BENGOCHEA, “San Juan de la Cruz y los ángeles”, en la revista *Cántico* nn. 27-29 (1991) 92-97.

*Eulogio Pacho*

## Angustia

San Juan de la Cruz utiliza con cierta frecuencia el término angustia en sus escritos, a reserva de otros que pueden ser sinónimos, de expresiones e imágenes significativas que aluden a la misma experiencia. Por lo demás es evidente que el término angustia no comporta para el carmelita del siglo XVI las múltiples determinaciones que tiene hoy para nosotros. Como concepto (S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*) hay que decir que la angustia es una adquisición moderna, que no se puede comprender sin la filosofía existencial, el psicoanálisis, la clínica en general, y sobre todo la concepción del mundo del hombre actual, que incluye la experiencia filosófica de la muerte de Dios. En una visión teocéntrica del → mundo y del → hombre no cabe el planteamiento explícito, es decir, tematizado, de tal problema.

Las expresiones de nuestro autor relativas a la angustia, donde aparece el término en cuestión, así como la experiencia misma, se aglutinan principalmente en la *Subida* (libro 1º) y en la *Noche* (lib. 2º). A lo largo de estas páginas las referencias a la angustia se polarizan en dos momentos de especial intensidad, uno inicial y otro final con respecto al proceso completo de la purificación nocturna.

### I. En el libro primero de ‘Subida’

Antes de la noche propiamente dicha, la referencia al mundo es aún sig-

nificativa: “Y todo el señorío y libertad del mundo, comparado con la libertad y señorío del espíritu de Dios, es suma servidumbre, y angustia y cautiverio” (S 1, 4,6). El alma, asida a las criaturas, empieza a vivir este vínculo, sin embargo, en inquietud y desasosiego, “porque en los apetitos, que son las espinas, crece el fuego de la angustia y del tormento” (S 1,7,1); la angustia junto al tormento es el contrapunto de la realización del apetito, y por tanto expresión de una cierta frustración del deseo, en este capítulo donde se expone el segundo daño de los apetitos, que atormentan y afligen.

La fenomenología del → apetito que desarrolla J. de la Cruz en los primeros capítulos de *Subida*, pone de relieve la dimensión agónica del deseo humano, entroncado en una carencia radical, que lo empuja hacia el mundo a la búsqueda de un cumplimiento incierto, aguijoneado por las contradicciones internas que lo estructuran. Al horizonte vacío, hacia el que tiende el apetito, “como el enamorado en el día de la esperanza, cuando le salió su lance en vacío” (S 1,6,6), se superpone el efecto angustiante del acoso de la demanda. Pero como el místico asigna desde el principio un objeto al deseo, se manifiesta como angustia el deseo errátil y desmesurado que encadena a las criaturas, e impide el vuelo libre hacia → Dios.

Resumiendo, pues, la angustia en *Subida*, está puesta en relación con el apetito. Más que angustia –desde un punto de vista estrictamente psicológico–, se podría llamar ansiedad (anxietas, inquietud). Se trata, en efecto, de un movimiento ansioso en donde se evidencia una insatisfacción respecto de las criaturas del mundo, mezcla de desen-

canto y apego que se hace patente en los “dejos”, regusto amargo que se pega al paladar, lo estraga, y a la vez enardece la sed. Ansia insaciada e insaciable que provoca una acumulación de tensión anhelante, pues, no acertando a resolverse en ninguna criatura, retorna a sí, en un movimiento compulsivo de obstinación/frustración. “Porque no se sale de las penas y angustias de los retretes de los apetitos, hasta que no estén amortiguados y dormidos” (S 1,1,4), pues en verdad “son como unos hijuelos inquietos y de mal contento” (S 1,6,6). La resolución de la angustia-ansiedad, será aquietamiento que se alcanza, por tanto, no el cumplimiento del deseo, sino en el vacío de éste, como suspensión del movimiento del apetecer.

## II. En el segundo libro de ‘Noche’

En el corazón de la medianoche, el místico desasido ya de toda criatura y de sí mismo, se encuentra en los abismos de la → purgación, confrontado radicalmente a la finitud, y sufre angustias de muerte: “En pobreza, → desamparo y desarrimo de todas las aprehensiones de mi alma, esto es, en oscuridad de mi entendimiento, y aprieto de mi voluntad, en aflicción y angustia acerca de la → memoria... salí de mí misma” (N 2,4,1)

Nos encontramos en la “noche pasiva”, aquí sí podemos hablar ya propiamente de una angustia radical, angustia de la nada, que algunos filósofos de nuestro tiempo han desarrollado y profundizado como experiencia metafísica, pero que cobra aquí una forma peculiar, e incluso diríamos un dramatismo especial, al vivirse en el ámbito religioso de la fe, en lugar de evidenciar un horizonte



agnóstico. Distancia y contacto con el Absoluto parecen indicar los dos polos que determinan la dialéctica de la angustia en la noche pasiva del espíritu.

La angustia, que venía agitando la superficie del espacio propio (como espacio de deseo), emerge ahora en toda su radicalidad, en su dimensión constitutiva, por cuanto remite al espacio del absolutamente Otro, y acontece en la distancia que separa de El y en el contacto que desgarrar, atacando las contradicciones esenciales del ser criatura y revolviendo lo más íntimo del alma. Se trata de un pathos propiamente místico, un padecer a Dios que el autor llama sobrepadecer: “Que el alma se siente estar deshaciendo ..., padeciendo estas angustias como Jonás en el vientre de aquella marina bestia” (N 2,6,1), y más adelante: “Pues no sólo padece el alma vacío y suspensión de estos arimos naturales ... mas sobrepadece grave deshacimiento y tormento interior” (N 2,6,5).

En este tormento, no obstante, el alma reconoce siempre a Dios, su doliente presencia, como hacedor del dolor. La afirmación de su presencia, en esa inmensa distancia –toda la distancia de la noche, entendida ésta como tránsito–, que separa el ser finito del ser eterno –en expresión de E. Stein– es, por lo mismo, fuente de angustia: “La colocó Dios en las oscuridades como los muertos del siglo, angustiándose por esto en ella su espíritu y turbándose en ella su corazón” (N 2,7,3)

La angustia es el fondo afectivo de la purificación nocturna, en cuanto la noche misma se caracteriza por un despojamiento de los objetos del mundo y un desasimiento de sí mismo, que conducen a una especie de indeterminación

del horizonte significativo de la existencia. En ausencia de toda emoción, puesto que, metafísicamente hablando, no hay mundo ni yo a los que hagan referencia dichas emociones, emerge con toda virulencia la angustia, vivida en parte como sensación refleja de pérdida: “Que no se piense que por haber en esta noche y oscuridad pasado por tanta tormenta de angustias, dudas, recelos y horrores..., corría por esto más peligro de perderse” (N 2,15,1)

### III. Angustia y palabra

Puesto que el hecho místico es en parte un hecho de lenguaje, no podemos pasar por alto en este padecimiento la relación de la angustia con la palabra, que en estos estadios de la purificación se ve reducida al silencio. La relación de la angustia con la palabra es un aspecto principal del tratamiento de este tema por parte de la filosofía existencial, el aspecto justamente que revela el carácter ontológico, y no meramente psicológico de la misma angustia. A este propósito Kierkegaard señala cómo la angustia puede expresarse en la mudez o en el grito –veremos que así es en la noche más oscura–, pero nunca propiamente en una palabra humana significativa (Kierkegaard, o. c.). Por su parte Heidegger apunta que la angustia vela las palabras, acosándonos la nada, y la oquedad del silencio sólo puede ser quebrada por palabras incoherentes (Heidegger en ¿*Qué es Metafísica?*)

Así descubrimos que, en la noche más oscura, la angustia es también la prueba de la derelicción de la palabra, de esa palabra muda que no encuentra donde acogerse y que es en definitiva deseo. Esta clave de articulación angus-

tia/deseo aparece con gran fuerza en un texto de Job al que recurre J. de la Cruz para expresar lo indecible de la angustia suprema: "En la noche es horadada mi boca con dolores y los que me comen no duermen, porque aquí por la boca se entiende la voluntad, la cual es traspasada con estos dolores ... porque las dudas y recelos que traspasan al alma así nunca duermen (N 2,9,8). En otro lugar, recurriendo a Jeremías, nos dice el místico que "a la verdad no es este tiempo de hablar con Dios, sino de poner como dice Jeremías, su boca en el polvo" (N 2,8,1). Aquí queda hondamente simbolizada la angustia religiosa como expresión de esa imposibilidad de la palabra –palabra humana, finita, insignificante, pues es al fin palabra de criatura– en su articulación interna con el deseo, como deseo profundo de Dios. La boca horadada con dolores, la boca humillada y silenciada en el polvo, expresa bien el paso angosto, en vacío y desarrimo, que saliendo de la voracidad de los apetitos crispados en las criaturas, se orienta al deseo infinito que abre los espacios de la visitación; así nos dice que en esta noche pasiva "conviénele al espíritu adelgazarse y curtirse acerca del común y natural sentir, poniéndole por medio de esta purgativa → contemplación en grande angustia y aprieto (N 2,9,5). Esos espacios de despliegue sobrenatural de la capacidad espiritual humana, como capacidad de recibir a Dios, serán presentados y tratados en *Llama*, bajo el símbolo de profundas cavernas del sentido.

#### IV. Otras referencias textuales

Por lo que se refiere a las abundantes páginas que transcurren entre los

dos momentos señalados (S 2 y 3 y N 1) aunque son más didácticas que descriptivas, en ellas se pueden entresacar fenómenos y acontecimientos del proceso místico en los que el movimiento nocturno se hace sensible a través de términos de carácter negativo, que son correlatos de la angustia: privación, sequedad, oscuridad, desamparo, olvido, muerte, nada, etc.

Es en estas páginas intermedias, en definitiva, donde aparece la experiencia de vacío o privación de los sentidos, y negación de las potencias. Hay una → negación, despojamiento, suspensión de la intencionalidad que se volcaba sobre las cosas, que se vive como amenazante para la integridad psíquica. Para quien se ha adentrado por los senderos de las nada el mundo no es ya significativo, y en esta insignificatividad del mundo emerge la angustia, a veces teñida de melancolía: "Y aunque algunas veces sea ayudada de la melancolía u otro humor (como muchas veces lo es), no por eso deja de hacer su efecto purgativo del → apetito" (N 1, 9,3). El término en cuestión no aparece en estas páginas, pero el fondo de angustia se hace sentir, sin embargo, en el recelo de andar perdido: "Y túrbanse a sí mismos pensando que vuelven atrás y que se pierden. Y a la verdad se pierden, aunque no como ellos piensan, porque se pierden a los propios sentidos, y a la propia manera de sentir, lo cual es irse ganando" (S 2,14,4). Esta turbación manifiesta una angustia de conciencia: el alma tensa entre dos maneras de percepción: el mundo desdibujado en un trasfondo crepuscular, el Dios que amanece todavía lejos del sentir negado y mortificado en la noche de las potencias.

Desde un punto de vista psicológico, → visiones, audiciones y → revelaciones, pueden ser consideradas como expresión de la represión de la angustia y del intento de evitar el vacío que suscita esta propuesta de mortificación. Se trataría, por supuesto, de una elaboración inconsciente. Siguiendo al especialista en psicología religiosa A. Vergote (*Dette et désir*, Seuil, París 1978), podemos considerar estos fenómenos como una puesta en marcha de la capacidad transferencial del deseo, desplazamientos entre lo imaginario y lo simbólico de representaciones largamente elaboradas con los contenidos que se encuentran en los linderos de una fe conscientemente asumida y las fantasías inconscientes. Para salir de estas vacilaciones es necesario el olvido, la suspensión de la rememoración nostálgica. Lo cual nos hace comprender que la angustia se encuentra en estrecha relación con la → memoria y el olvido.

Finalmente señalaremos que si la angustia expresa el trasfondo afectivo y ontológico de la contemplación nocturna como inmersión en un abismo de tiniebla, las ansias de amor, por otra parte, marcan un ritmo nuevo de ascenso, cuando en la voluntad purificada se siente el toque de la inflamación de amor; por eso en el libro segundo de *Noche*, hay como una especie de viraje brusco, cuando nos encontramos en la más profunda miseria, la angustia se torna ansia de amor en un impulso poderoso de unión: “Pero es aquí de ver cómo el alma, sintiéndose tan miserable y tan indigna de Dios, como hace aquí en estas tinieblas purgativas, tenga tan osada y atrevida fuerza para ir a juntarse con Dios” (N 2,13,9).

Podemos entender como angustia, según hemos venido explicando, el aspecto negativo del deseo, pero cuando esta negación enraíza en su origen, es decir, cuando se vive como fundada en el amor (suponiendo la experiencia de ausencia), entonces hablamos de ansias. → **Aflicción, aprieto, dolencia, pena, tribulación, tristeza.**

BIBL. — MANUEL BALLESTERO, *Juan de la Cruz: de la angustia al olvido*, Península, Barcelona 1977; JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2ª ed. Alcan, París 1931; MARTIN HEIDEGGER, *¿Qué es Metafísica?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974; SÖREN KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979; MARÍA DEL SAGRARIO ROLLÁN, *Extasis y purificación del deseo*, Diputación Provincial, Avila, 1991; Id. “De la fe angustiada a las ansias de amor: S. Kierkegaard y San Juan de la Cruz”, en *Diálogo Ecuménico* 73 (1987) 223-245; ANTOINE VERGOTE, *Dette et désir; deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Seuil, París, 1978.

**María del Sagrario Rollán**

## Aniquilación

La “aniquilación” en J. de la Cruz es un concepto con fuertes connotaciones antropológicas, espirituales y cristológicas. No se puede separar impunemente un aspecto del otro sin falsear sus verdaderos planteamientos al respecto. El verbo aniquilar y el sustantivo aniquilación le sirven para explicitar ulteriormente su doctrina sobre la negación. Así se afirma, por ejemplo: “Ella (la negación), cierto, ha de ser como una muerte y aniquilación temporal y natural y espiritual en todo” (S 2,7,6).

Los términos y el concepto de aniquilación y aniquilar eran bastante comunes en los ambientes espirituales del siglo XVI español, sobre todo entre los recogidos y alumbrados. Pero no se

puede identificar demasiado rápidamente los planteamientos generales de éstos respecto de la aniquilación espiritual, con los de nuestro místico. Esta identificación, por ejemplo, es lo que ha llevado a un autor contemporáneo –sin duda uno de los mejores conocedores del fenómeno espiritual que supusieron los recogidos en la España del siglo XVI–, a presentar, hablando de san Juan de la Cruz, “el conocimiento propio o aniquilación” como primer paso en el camino espiritual, al que le seguiría como segundo momento la “imitación de Cristo” y la → purificación de los sentidos y potencias (que hay que “acallar”). Sólo entonces se lograría alcanzar “el tercer paso de la vía del recogimiento (que) es la transformación del alma en Dios, la unión” (M. Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1770)* Madrid, 1976, 850; cf. “Vía de recogimiento y espiritualidad de san Juan de la Cruz”, 643-652). Hay que afirmar, ya desde ahora, que la idea sanjuanista de aniquilación no se identifica sólo con conocimiento propio, ni sólo con los primeros pasos en el camino espiritual. En los años cincuenta Lucien-Marie ya llamó la atención sobre lo que es la verdadera dimensión de la ascesis sanjuanista en cuanto a la aniquilación, con un artículo que tituló “Anéantissement ou restauration?” (*EtCarm* 1954, 194-212; el mismo en el libro *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*, p. 161-181).

### I. Aniquilación en todo

Las palabras aniquilar y aniquilación ponen bien de relieve hasta dónde, para J. de la Cruz, ha de llegar la → negación

evangélica: hasta la aniquilación en todo. Expresión que suena muy dura al hombre actual, y que, de hecho, lo es. Aniquilación en todo, ésta es su consigna. Y no hace distinciones entre lo sensitivo y lo espiritual, lo exterior y lo interior. En todo caso, pone el acento en la aniquilación de la dimensión más espiritual del hombre, lo que llama sus potencias (entendimiento, → memoria, voluntad), pero sin olvidar el resto de las dimensiones del ser humano.

Pero para el Santo aniquilación no se identifica con destrucción de la naturaleza y del camino espiritual. No se trata de un puro nihilismo filosófico y existencial como camino para llegar a Dios. Más bien, en algunas ocasiones J. de la Cruz afirma expresamente todo lo contrario (S 3, 2,1 y 7-9). En otras ocasiones confiesa su fe en un Dios que está presente en las criaturas, dándoles y manteniéndoles el ser, porque si no, éstas se aniquilarían y dejarían de existir (S 2,5,3; CB 11,3). Lo que pretende, pues, cuando habla de aniquilación es poner de relieve la importancia y necesidad de romper con toda la situación inicial del → hombre, condicionada por su hábitos imperfectos, y ser así capaz de abrirse a la vida de Dios, a la comunión con Dios en plenitud (N 2, 6,5; 7,6).

### II. Aniquilación y plenitud

Se dice al principio del libro segundo de *Noche*, resumiendo un poco lo que va ser una de las enseñanzas más importantes del mismo: “En acabándose de aniquilarse y sosegar las potencias, pasiones, apetitos y afecciones de mi alma, con que bajamente sentía y gustaba de Dios, salí del trato y operación humana mía a operación y trato de Dios”

(N 2,4,2; y 16,4). Sin la ruptura-aniquilación total y de todo en el hombre, todo lo que éste pretenda hacer en Dios y en el camino de Dios, sirve para poco, y, a veces, hasta estorba. Para vivir la vida nueva de la comunión con Dios, el hombre ha de esforzarse en vivir la renuncia-negación total hasta el límite de lo que el Santo llama aniquilación total. Esta es, en todo caso, medio y condición, pero nunca meta para ser buscada por sí misma. La meta es la plenitud, la comunión.

En este sentido, se enseña también, y con gran claridad, que la aniquilación así entendida no es más que el camino normal que tiene todo hombre para revivir en sí el camino y el misterio de la → cruz de Cristo: camino de aniquilación total en lo humano y en lo espiritual, pero, a la vez, camino de vida y comunión (S 2,7, en que se explica este tema ampliamente).

No estamos, pues, ante la propuesta de una técnica útil, sino ante la propuesta del camino real de comunión con el misterio total de Jesús: misterio de aniquilación, pero también de comunión con Dios y vida nueva; con todo lo que esto tiene de aspecto ascético, pero también teologal y místico, porque éste es uno de los temas en donde mejor se ve esa comunión o intercomuniación de lo ascético, lo teologal y lo místico en J. de la Cruz.

### III. A la luz del misterio de Cristo

Para describir la experiencia de la aniquilación interior, nuestro autor recurre en sus escritos a la frase del salmo 72,22: “*Ad nihilum redactus sum et nescivi*”, que a veces traduce por “fui resuelto en nada”, y otras por “fui aniquilado”, siempre dentro de un discurso

donde antes o después suele aparecer la palabra aniquilar-aniquilación (S 2,7,11; CB 26,17). Es un texto que la tradición suele aplicar a → Cristo y a su experiencia de la Pasión. J. de la Cruz suele citarlo en contextos referidos al hombre creyente, que vive en su carne la experiencia de la aniquilación como experiencia espiritual y religiosa (S 2,7,11; N 1,11,1; N 2, 8,2; CB 1,17; 26,17). Pero no deja de aplicar también esta frase al hecho de Jesús, precisamente en un texto (S 2,7,11) en el que el Santo culmina su larga exposición sobre lo que debe ser, a este respecto, el misterio de la identificación del camino del cristiano con el camino del misterio de la cruz de Cristo. El texto es muy significativo: “Unir el género humano por gracia con Dios ..., esto fue, como digo, al tiempo y punto que este Señor estuvo más anihilado en todo, conviene a saber: acerca de la reputación de los hombres, como lo veían morir, antes hacían burla de él que le estimaban en algo; y acerca de la naturaleza, pues en ella se anihilaba muriendo; y acerca del amparo y consuelo espiritual del Padre, pues en aquel tiempo lo desamparó, porque puramente pagase la deuda y uniese al hombre con Dios, quedando así anihilado y resuelto así como en nada. De donde David dice de él: *Ad nihilum redactus sum et nescivi* (Sal 72,22). Para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios y sepa que cuanto más se anihilase por Dios, según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios ... Y cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar”.

A la luz de todo lo dicho hasta aquí sobre los términos aniquilar y aniquilación, se comprende mejor el sentido de esa famosa nada y ese quedarse en nada de nuestro místico. El culmen del sentido místico del uso de la palabra → “nada” por parte de nuestro autor está en aquellas textos en los que aduce el testimonio del Salmo 72,21-22, que, según dije, suele traducir como “fui resuelto en nada” (S 2,7,11; N 1,11,1; 2,8,2; CB 1,17; 26,17).

Según J. de la Cruz, Cristo no sólo es el todo de Dios para el hombre, sino que también es, siguiendo la dinámica de Fip 2,6-8, el reducido a nada: el que se ha anonadado a sí mismo en el misterio de su encarnación y, sobre todo, en su muerte en cruz. Sin duda por eso, siguiendo la tradición, ve en el texto sálmico antes citado el culmen del camino de Jesús, que, en la cruz, fue resuelto como en nada. Y, por lo tanto, también el culmen del camino del cristiano, de su morir con Cristo para llegar a la perfecta unión con Dios: que no se alcanza si no es a través de esta perfecta identificación con el misterio de Jesús (S 2,7,11; N 1,11,1; CB 1,17-18; 26,17; CA 1,9; 17,12).

#### IV. Camino de gracia y vida nueva

La aniquilación no es algo que al hombre le resulte fácil. Por eso, al menos como lo presenta nuestro místico, es un proceso que tiene su parte de esfuerzo del hombre, pero, sobre todo, es una experiencia pasiva. Sólo la oscura noche de contemplación pasiva del espíritu es capaz de lograr el perfecto aniquilamiento del hombre: misterio de identificación con Cristo Crucificado y ámbito idóneo para hacer crecer en

toda su verdad la vida nueva de Dios. (cf. N, y también CE y LI; sin olvidar S 2,7). Esta experiencia, desconcertante sobre todo en un primer momento, se describe así: “Sin saber el alma por dónde va, se ve aniquilada acerca de todas las cosas de arriba y de abajo que solía gustar, y sólo se ve enamorada sin saber cómo y por qué” (N 1,11,1). En otros textos se pone de relieve que, el amor de Dios acogido por el hombre, tiene la función de aniquilar y echar del hombre todo lo demás; para que no quede en el corazón del hombre más que la fuerza transformante y de comunión con Dios propia de este amor. “La caridad ... vacía y aniquila las afecciones y apetitos de la voluntad de cualquiera cosa que no es Dios y sólo se los pone en Él; y así esta virtud dispone a esta potencia y la une con Dios por amor” (N 2,21,11).

Igualmente muy interesante a este respecto es el texto de CB 26,17. En él aparecen combinadas la realidad del amor que aniquila todo lo que no es amor o le es contrario y el paso a la vida nueva por la aniquilación de la vida vieja. El texto es un poco largo, pero interesante: “Mas el alma, como le queda y dura algún tanto el efecto de aquel acto de amor, dura también el no saber, de manera que no puede advertir en particular a cosa ninguna hasta que pase el efecto de aquel acto de amor, el cual, como la inflamó y mudó en amor, aniquilóla y deshízola en todo lo que no era amor, según se entiende por aquello que dijimos arriba de David, es a saber: ‘Porque fue inflamado mi corazón, también mis renes se mudaron juntamente, y yo fui resuelto en nada, y no supe’ (Sal 72,21-22). Porque mudarse las renes por causa de esta inflamación del cora-

zón es mudarse el alma según todos sus apetitos y operaciones en Dios en una nueva manera de vida, deshecha ya y aniquilada de todo lo viejo que antes usaba. Por lo cual dice el profeta que fue resuelto en nada y que no supo, que son los dos efectos que decíamos que causaba la bebida de esta bodega de Dios; porque no sólo se aniquila todo su saber primero, pareciéndole todo nada, mas también toda su vida vieja e imperfecciones se aniquilan, y se renueva en nuevo hombre, que es este segundo efecto que decimos” (CB 26,17).

De lo dicho queda clara una perspectiva que el Santo suele tener presente al comentar la frase sálmica “fui resuelto en nada” y que no hay que olvidar: que el sabor de la cruz y la muerte interior es preanuncio del gozo de la vida nueva, de la resurrección (N 2,6,1; LIB 2,32-36). Relación que ya la había establecido, por ejemplo, al comienzo mismo de *Cántico*. Allí, comentando el verso “habiéndome herido”, escribe: “Inflan estas (→ las heridas de amor) tanto la voluntad en → afición, que se está el alma abrasando en fuego y llama de amor; tanto, que parece consumirse en aquella llama y la hace salir fuera de sí y renovar toda y pasar a nueva manera de ser, así como el ave fénix, que se quema y renace de nuevo. De lo cual hablando David, dice: ‘Fue inflamado mi corazón, y las renes me mudaron, y yo me resolví en nada, y no supe’ (Sal 72,21-22: CB 1,17). Lo que se resumirá unas líneas más abajo con la siguiente frase lapidaria: “El alma por amor se resuelve en nada, nada sabiendo sino amor” (CB 1,18). Amor hacia un Dios revelado en Cristo, del que había dicho en otra parte que, en la cruz, quedó “así aniquilado y resuelto así como en nada”

(S 2,7,11). → **Desnudez, negación, pobreza, purgación, purificación, vacío.**

BIBL. — LUCIEN-MARIE DE SAINT JOSEPH, “Anéantissement ou restauration?”, en *EtCarm* 1954, 194-212; Id. *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*, Paris, Cerf, 1968, p. 161-181; M. ANDRÉS MARTÍN, “La “aniquilación” en la espiritualidad española en torno a 1530”, en *MteCarm* 82 (1974) 317-324; CARMELO PÉREZ MILLA, “Todo”-“Nada”, en AA.VV, *Simboli e Mistero in San Giovanni della Croce*, Roma, Teresianum, 1991, p. 49-71; JOSÉ DAMIÁN GAITÁN, *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1995.

José Damián Gaitán

## Ansia/s espirituales

En el vocabulario sanjuanista este término, casi siempre en plural, tiene un significado concreto, casi técnico. Más que congoja o → angustia indica deseo ardiente, “amor impaciente”. Procede, según reiterada afirmación del Santo, de una “inflamación de amor”, como explica en el comentario al verso “con ansias en amores inflamada” de la *Noche* y en las doce primeras estrofas del *Cántico*. Naturalmente, a J. de la Cruz le interesa esta realidad sólo en su dimensión espiritual. En cierto sentido, el ansia está presente a lo largo de todo el proceso interior que lleva a la → unión con Dios, pero según los niveles o situaciones de éste tiene manifestaciones diferentes y recibe también valoración distinta (S 1,14,2-3).

a) En una primera etapa, correspondiente fundamentalmente a los → principiantes y dominada por la actividad meditativa, suelen hacer presencia ciertas ansias o deseos más bien nocivos, ya que tienen como referente cosas sensibles o satisfacción de gustos vinculados al sentido. De hecho, “la

sensualidad con tantas ansias de apetito es movida y atraída a las cosas sensitivas”, que necesita “ser inflamada de amor” para “salir de la noche oscura del sentido a la unión del Amado” (S1,14,2; cf. ib. 2,1-2). Las ansias “sensitivas” son, pues, imperfecciones y obstáculos para el verdadero progreso espiritual. Caen en el ámbito de las → pasiones que deben dominarse.

Otra cosa es el ansia producida por el amor auténtico de Dios, aunque sea “impaciente”. Es en sí buena; incluso necesaria en determinadas fases de la vida espiritual, ya que pertenece al desarrollo normal de la misma, precisamente porque su motor es el amor. El razonamiento del Santo es terminante: “Verse ha si el corazón esta bien robado de Dios en una de dos cosas: en si trae ansias por Dios, y no gusta de otra cosa sino de él ... La razón es porque el corazón no puede estar en paz y sosiego sin alguna posesión, y, cuando está bien aficionado, ya no tiene posesión de sí no de alguna cosa ... y si tampoco posee cumplidamente lo que ama, no le puede faltar tanta fatiga cuanta es la falta hasta que lo posea y se satisfaga” (CB 9,6). El ansia de Dios queda así asentada en el dinamismo psicológico del amor, pero la “inflamación amorosa” de Dios es don gratuito suyo (N 2,11,2).

De ahí la insistencia sanjuanista en que las ansias espirituales constituyen estímulo decisivo para caminar sin desmayo en la búsqueda de Dios. Son además fruto de una inflamación amorosa que invade el alma y la pone en tensión permanente hasta que sacia sus deseos de posesión. Encuadrando en la síntesis general del sanjuanismo el momento y el contenido de esa “inflamación amorosa” aparece claro que corresponde al

paso de la meditación a la → contemplación y del de principiantes al de aprovechados. En otra perspectiva, la inflamación amorosa con sus efectos, implica la → purificación fundamental del sentido, que comienza a verse orientado por el espíritu. Todo ello es consecuencia de la contemplación, noticia o → advertencia amorosa que asienta a Dios como el centro de la vida. El → alma que ha experimentado y gustado el deleite único de su amor, pero comprueba la distancia que le separa de él y de su posesión, se entrega decidida a su busca, “sale de sí, con ansias en amores inflamada”. Todo arranca de la gracia de Dios que se hace presente al alma, pero que no acaba de entregarse (N 1,2,5; 2,11,1-2; 2,12,5, etc.).

b) Las ansias de amor constituyen precisamente una de las características o son uno de los elementos representativos del periodo espiritual que precede a la → unión transformante y que, en líneas generales, corresponde al → desposorio espiritual. Para J. de la Cruz no se trata de un momento, de un tránsito repentino, sino de una etapa larga del proceso espiritual. Tampoco ha de entenderse como algo monolítico uniforme para todos. Las ansias amorosas crecen o decrecen en consonancia con las situaciones en que viene a encontrarse el alma durante el camino de la → purificación-unión. A las situaciones de paz y serenidad, se suceden los momentos de pena y angustia, en los que aumentan las ansias (N 1,2,5; 2,11 y 12; 2,13,5,8; CB 13,2). Se trata de lo que J. de la Cruz llama “interpolaciones”. Para él las “ansias amorosas” están vinculadas más bien al impulso del amor que a la prueba catártica: “Porque a veces crece mucho la inflamación de



amor en el espíritu, son las ansias por Dios tan grandes en el alma, que parece se le secan los huesos en esta sed, y se marchita el natural, y se estraga su calor y fuerza por la viveza de la sed de amor, porque siente el alma que es viva esta sed de amor” (N 1,11,1).

A fin de cuentas el sentimiento de las ansias amorosas y el desarrollo de la purificación corren parejas y se corresponden como movimientos de sístole y diástole. El crecimiento de ambas va en proporción inversa: cuanto más se adelgaza la purificación y decrecen las impurezas más aumentan las ansias de poseer enteramente a Dios, porque más crece la inflamación de su amor. Cuanto más va sintiéndose el ansia, “más se va viendo el alma aficionada e inflamada en amor de Dios” (N 1,11,1; cf. 1,13; 2,13).

c) Al término del proceso catártico, cuando se produce la “inflamación de amor”, ha conseguido la “conmutación de las renes” y la aniquilación de todo apetito o amor contrario a Dios; la paz y la serenidad invaden al alma que goza de la posesión del Amado. No desaparecen totalmente las ansias amorosas, sólo que modifican radicalmente su condición: en lugar de penosas y aflictivas se vuelven pacíficas; no son ansias y fatigas por la ausencia de Dios, sino gemido pacífico de la esperanza de lo que “aún le falta” (CB 1,14). “Porque vive en esperanza todavía, en que no puede dejar de sentir vacío, tiene tanto de gemido, aunque suave y regalado, cuanto le falta para la acabada posesión de la adopción de hijos de Dios, donde, consumándose su gloria, se quietará su apetito” (LIB 1,27).

En consonancia con estas enseñanzas sanjuanistas, las “ansias amorosas” constituyen un factor o elemento positi-

vo de la vida espiritual. Al mismo tiempo, su presencia inquietante es prueba de que no se ha alcanzado la perfección. Ansias, fatigas, penas y deseos son realidades connaturales a la persona humana; en su dimensión espiritual son ambiguas; siempre que sean “ansias amorosas” de Dios llevan el aval de la autenticidad: de que Dios es la meta de la vida. → *Afecto, apetito, hambre, pasión, sed.*

*Eulogio Pachó*

### **Antolínez, Agustín, OSA (1554-1626)**

Nació en Valladolid el 6 de diciembre de 1554; ingresó en los Agustinos de la misma ciudad en 1570, profesando en 1572. Enviado a → Salamanca en 1582 como maestro de estudiantes, siguió los cursos de aquella Universidad, en la que enseñaba entonces su hermano de hábito fray Luis de León. Consigue los grados de licenciado y maestro en teología en 1586. Pierde las oposiciones a la cátedra de Durando en 1591, pero gana la de Prima en la Universidad de Valladolid, regentándola dos años. En 1594 obtiene la de Santo Tomás en la Universidad salmantina y luego conquista la de Durando contra Pedro de Herrera. En el Capítulo de Madrigal es elegido provincial en 1598, permaneciendo en el cargo hasta 1604, siendo reelegido en 1607. Este mismo año consigue la cátedra de Biblia en Salamanca, regentándola hasta 1609, fecha en que obtiene la de Prima de teología, siguiendo en su posesión hasta junio de 1623, fecha en que es designado obispo de Ciudad Rodrigo. De esta seda pasa a la de Santiago de Compostela en 1624, que rige hasta

1626, año de su muerte, acaecida en Villagarcía el 19 de junio.

Catedrático, provincial tres veces, consejero de Felipe III y Felipe IV, fundador de las Agustinas Recoletas de España, fue amigo íntimo de fray Luis de León. Escribió obras de teología, historia y hagiografía. Su nombre ha quedado vinculado a J. de la Cruz por los comentarios sobre los tres poemas del Santo: *Cántico espiritual*, *Llama y Noche*. El más conocido es el del CE titulado *Amores de Dios y el alma* (ed. de A. C. Vega, El Escorial 1956 ). Su comentario al CE es indudablemente posterior a las copias manuscritas del CB y carece de fundamento la tesis (de Jean Krynen) que sostiene la prioridad de Antolínez y su influjo en la redacción del mismo.

BIBL. — ÁNGEL CUSTODIO VEGA, *Introducción a la ed. cit.* p. XIX-LXXX; ISAAC GONZÁLEZ MARCOS, *Agustín Antolínez*, Madrid, Ed. "Revista Agustiniiana", 1993 (col. "Perfiles", 5).

### *Eulogio Pacho*

## **Antonio de Jesús, Heredia, OCD (1510-1601)**

Nació en Requena (Valencia), donde vistió el hábito carmelitano a los 10 años. Estudió artes y teología en la universidad de → Salamanca (1552-1558) y fue ordenado sacerdote a los 22 de edad. Aparece como prior sucesivamente de Requena 1558, → Toledo 1561, → Avila 1564, → Medina del Campo 1567. Aquí se encontró por primera vez en 1567 con la Madre → Teresa, que le conquistó para su proyecto fundacional de religiosos. Antes de comenzar el Carmelo Teresiano en → Duruelo (1568) con J. de la Cruz, acompañó al provincial Ángel de

Salazar al Capítulo general de 1564 en Roma, y en 1567 fue comisionado por el nuevo provincial, Alonso González, para visitar los conventos de Castilla. De hecho, figura en algún documento como Vicario provincial de Castilla" (*MteCarm* 102, 1994, 161).

Al iniciarse la Reforma Teresiana, fue nombrado primer prior de Duruelo (1568) y → Mancera (1570). En 1571 el visitador Pedro Fernández lo envió de prior al convento calzado de Toledo, ejerciendo, a la vez, desde el 22 de enero de 1573, como presidente del convento de Avila (ib. p. 168). En marzo de 1575 realizó la nueva fundación descalza de → Almodóvar del Campo, quedando allí como primer prior, hasta que en noviembre del mismo año acompañó al P. → Jerónimo Gracián a → Sevilla. Aquí es nombrado primer superior del convento descalzo de Los Remedios (1576-1578). En el Capítulo irregular de Almodóvar (de 1576) fue elegido primer definidor, sin que llegase a ejercer por las complicaciones surgidas con los Calzados, en las que tuvo buena parte al convocar el segundo Capítulo de Almodóvar en 1578. Sufrió también durante los años de prueba del Carmelo Teresiano (1576-1580), regresando a Mancera como prior (1580-1581), hasta que en el Capítulo de separación de Alcalá, al que asistió como prior de Mancera, fue elegido segundo definidor. Entre 1583 y 1585 fue prior de Sevilla y vicario provincial. En el Capítulo de → Lisboa (1585), al que asistió como prior de Sevilla, repitió el cargo, como tercer definidor, pero renunció alegando falta de salud. Siguió ocupando cargos de responsabilidad hasta su muerte. En 1587 fue nombrado Vicario provincial de Portugal y luego, tercer definidor en el

Capítulo de → Valladolid (1588) y primer consiliario de la Consulta; más tarde provincial de Andalucía, en el de 1591. Residió los últimos años en Andalucía, como prior de Vélez (Málaga), en 1594, y como conventual. De viaje entre Málaga y Vélez, falleció el 22 de abril de 1601. El P. Antonio padeció mucho en una pierna desde que le mordió un oso en ocasión del Capítulo de Lisboa (mayo 1585) produciéndole una penosa llaga, que le duró muchos años. Por este motivo acudió varios años a Portugal “a tomar baños” (Ref. 3, 339).

Mantuvo especial contacto con J. desde que ambos coincidieron en el convento de Medina e iniciaron en Duruelo-Mancera la obra impulsada por S. Teresa. Por extraña casualidad, el P. Antonio estuvo detenido también en el convento de Toledo meses antes de que encerrasen allí al Santo. Lo cuenta el P. J. Gracián en carta desde Avila (23.8.1577): “Entendí que los frailes de → Toledo habían hecho un borrón muy grande, de que al padre Tostado le ha pesado mucho: que fue prender al padre fray Antonio de Jesús, mi compañero, aunque luego le soltaron” (MHCT 9, p. 42; cf. t. I, doc.130). No convivieron luego en ningún otro convento, pero J. de la Cruz murió siendo súbdito de fray Antonio, a la sazón provincial de Andalucía, quien tuvo el gesto de visitarle en el lecho de muerte. La comparación entre ambos por S. Teresa es importante.

BIBL. — S. Teresa, *Fundaciones*, 13; J. Gracián, HF p. 666-667; Ref. 2, 11, 7-9, 329-342; HCD 8, 316-332.

*Eulogio Pachó*

## **Antonio de Jesús, OCD († 1639)**

Nació en Astorga (León), del matrimonio Martín Rodríguez e Inés Martínez. Ingresó en → Segovia, donde realizó el noviciado y conoció a J. de la Cruz. Otorgó testamento el 23 de junio de 1587, con toda probabilidad antes de emitir la profesión. Por los años de 1602-1605 fue superior y maestro de novicios en Toro, y en el Capítulo general de 1607 fue elegido prior de la misma comunidad. Durante el trienio 1610-1613 desempeñó el mismo oficio en el convento-desierto de Las Batuecas (Salamanca), pasando en 1614 al priorato de Segovia. En 1616 fue elegido definidor general y tres años después prior de → Valladolid, repitiendo el trienio siguiente. En el Capítulo general de 1622 fue elegido provincial de Portugal. Falleció, siendo rector del colegio de Salamanca, el 9 de marzo de 1639. Declaró en el proceso ordinario de Segovia el 8 de mayo de 1616 (BMC 22, 321-327).

*E. Pachó*

## **Antonio del Espíritu Santo, OCD (1564-1620)**

Nació en de Lisboa, del matrimonio López-Peñalosa. Profesó en Lisboa el 21 de noviembre de 1584. En 1588 estaba de conventual en → Caravaca y en 1591 era clavario en → Segovia. Declaró en el proceso ordinario de → Alcaudete, donde era conventual, el 19 de febrero de 1617 (BMC 23, 498-503), asegurando que conoció a J. de la Cruz en diversas casas y convivió con él dos años en Segovia. Falleció en → Málaga el 1620, a los 56 años de edad.

*E. Pachó*

## Antropología sanjuanista

Bajo el término “antropología” que-remos acercarnos a la realidad del ser humano, descrita por J. de la Cruz en sus obras. El Santo no usa esta nomenclatura, de origen más bien reciente, ni dedica un capítulo especial a su exposición, pero los contenidos antropológicos –tanto filosóficos como teológicos– se hallan muy presentes en su pensamiento y son determinantes en su concepción de la vida mística.

Los estudios sanjuanistas, a la hora de fijar estos contenidos, han seguido dos caminos. Unos, fieles a las categorías antropológicas tradicionales usadas por él, tratan de verter en ellas los contenidos esenciales de la antropología filosófico-teológica de carácter aristotélico-tomista. Otros, apoyándose en las categorías antropológicas del pensamiento moderno, buscan la penetración directa en la realidad humana, descrita por J. de la Cruz, dentro de una perspectiva personalista y existencial.

Dentro de esta orientación, se advierte un desplazamiento de las estructuras psicológicas (potencias, hábitos, operaciones particulares) a los condicionamientos existenciales del ser humano, en su concepción integral, como ser abierto a las relaciones con Dios, con los hombres y con la naturaleza, que se halla en camino de realización. J. de la Cruz presta especial atención a este frente de relaciones y a este proceso de realización del ser humano. Lo hace, además, con un sentido de penetración y de novedad, que nos permite hablar de una “antropología sanjuanista”.

Cabe destacar en esta antropología dos series de elementos. Unos dicen

relación a la fundamentación del ser humano; otros, al proyecto de su realización, que alcanza su plenitud en la cumbre de la unión mística. Los primeros son elementos fundantes; pertenecen al ámbito de la llamada antropología fundamental. Los segundos son elementos del dinamismo espiritual; se inscriben en el ámbito de la llamada antropología especial.

### I. Elementos fundantes. Antropología fundamental

Entre los elementos fundantes cabe destacar los siguientes: la condición del hombre como ser creado y redimido (CB 1,1); su creación a imagen y semejanza de Dios (CB 39,4); la concepción unitaria de su ser (→ cuerpo, → alma y espíritu) como un solo “supuesto” (N 2,1,1), dentro de su pluriformidad como hombre “sensual” y hombre “espiritual”; su predestinación a la gloria y a la “igualdad de amor” (CB 38,3.6).

Estos elementos son de orden filosófico y teológico, pero predominan los segundos sobre los primeros. Y es que la concepción sanjuanista del hombre está determinada primordialmente por el plan divino de salvación. Tiene su raíz en la revelación y en la experiencia del ser humano, a la luz del plan salvífico divino. Por eso, en el orden de exposición partimos de los elementos directamente teológicos y soteriológicos. Son también los que determinan la experiencia antropológica del Santo, expresada particularmente en *Cántico* y en *Llama*.

1. SER CREADO Y REDIMIDO. El primer dato de la antropología sanjuanista es de carácter estrictamente teológico: la condición creada y redimida del ser humano. Es el punto de arranque de su

comentario al *Cántico* espiritual, donde de forma más completa describe el itinerario espiritual hacia la unión. Cuando el Santo trata de fijar las bases, lo primero que hace es tomar conciencia o “caer en la cuenta” de esta manifestación del amor de Dios: “conociendo ... la gran deuda que a Dios debe en haberle creado solamente para sí... y en haberle redimido solamente por sí mismo” (CB 1,1).

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 en su búsqueda, clamando: ‘¿Adónde te escondiste, Amado?’ No sólo se trata de un dato antropológico fundamental, sino también de un hecho soteriológico, que define la salvación cristiana: es el hecho de la iniciativa divina y de la revelación de su amor en la creación y redención del hombre.

Una corroboración de la importancia que tiene para J. de la Cruz el ser creado y redimido y tomar conciencia de ello, es el consejo que da a una doncella en una de sus cartas de dirección espiritual: “Que toda en todo se emplee en su santo amor..., pues sólo para [esto la crió y redimió]” (Ct del 2.15.1589).

Creación y redención no son simplemente datos originarios de la revelación, sino la realidad que envuelve toda la existencia humana, confiriéndole una dignidad especial. El místico poeta descubre en la obra de la creación las huellas de Dios: “¡Oh bosques y espesuras, plantadas por la mano del Amado!” (CB 4). Las criaturas son como el “rastro del paso de Dios, por el cual se rastrea su grandeza” (CB 5,3). La fuente de esta grandeza es el misterio de la Encarnación del Verbo, el Hijo de Dios, “res-

plandor de su gloria” (Heb 1,3), que “con sola su figura, vestidos los dejó de hermosura” (CB 5), comunicándoles “el ser natural” y “el ser sobrenatural” (CB 5,4).

La redención es evocada por J. de la Cruz, junto con la Encarnación, como “una de las más altas obras de Dios” (CB 23,1). La interpreta como el desposorio de Cristo con la humanidad y con cada alma. Lo hace en los mismos términos paulinos, contraponiendo la obra de Cristo a la obra de Adán (Rom 5, 12-20): “Así como por medio del árbol vedado en el paraíso fue perdida y estragada [el alma] en la naturaleza humana por Adán, así en el árbol de la cruz fue redimida y reparada, dándole allí la mano de su favor y misericordia por medio de su muerte y pasión” (CB 23,2).

Por parte de Dios, la redención está siempre “hecha”: “hácese de una vez”. Por parte del hombre, es necesario recorrer un largo camino: “no se hace sino muy poco a poco por sus términos..., al paso del alma” (CB 23,6). Es el camino hacia la unión, por el que J. de la Cruz guía al hombre creado y redimido. A la luz de este primer dato antropológico, aparece uno de los rasgos más destacados de la antropología sanjuanista: es su carácter cristológico.

2. CREADO A IMAGEN DE DIOS. El Doctor místico emplea pocas veces la expresión bíblica del Génesis, según la cual el hombre ha sido creado “a imagen y semejanza de Dios” (Gén 1,26). Esta parquedad contrasta con el frecuente uso que hace de ella la antropología teológica actual, remitiéndose a este pasaje del Génesis y también a la tradición paulina y patristica, en las que

precisamente el Santo se hallaba profundamente enraizado.

La teología bíblica y patrística de la imagen es de gran riqueza antropológica. Como exponente de ello, basta señalar la importancia que adquiere en los escritos de la que fue fiel discípula del Santo, → Edith Stein, para quien la creación del hombre “a imagen y semejanza de Dios” es uno de los postulados fundamentales de su antropología.

Pero, aunque J. de la Cruz no use tanto esta expresión, su contenido pertenece al substrato más hondo de su pensamiento. Así se refleja en su doctrina sobre la presencia íntima de Dios en el hombre (S 2,5,3-4; LIB 4,7; CB 11,3) y en la idea de Dios como “engrandecedor” del hombre (CB 27,1; LIB 2,3).

No obstante, los pasajes en que el Santo afirma explícitamente que el hombre ha sido creado “a imagen y semejanza de Dios” (S 1,9,1; CB 39,4; Po 9,230;), adquieren en la antropología sanjuanista un peso específico. Están colocados al principio y al final del itinerario espiritual, como determinando todo su desarrollo. El primero está referido a esa etapa inicial de purificación de los apetitos desordenados, que “afean y ensucian” el alma, “la cual en sí es una hermosísima y acabada imagen de Dios” (S 1,9,1). Aquí radica –en la recuperación de esta imagen– la exigencia de → mortificación de todos los → apetitos, propuesta por el místico doctor en el libro primero de la *Subida*.

El segundo pasaje pertenece al ámbito de la → unión mística en su grado más alto, donde el alma “aspira en Dios como Dios aspira en ella por modo participado”. Así llega a ser semejante a Dios: “Y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza” (CB

39,4). La teología de la imagen es, pues, la disposición más radical para la unión; al mismo tiempo, ésta es la expresión más acabada de la imagen. Pues “está como la imagen de la primera mano y → dibujo, clamando al que la dibujó para que la acabe de pintar y formar” (CB 12,1).

En la doctrina del Santo hay otro rasgo antropológico, relacionado con la teología de la imagen, que parece estar en contradicción con los planteamientos anteriores. Es la afirmación reiterada de la “desemejanza” o desproporción entre las criaturas y Dios (S 1,4,2; S 2,8,3; 12,5; 16,7). Sin embargo, la contradicción es sólo aparente. Esta “desemejanza” se refiere al estado en que se encuentra el hombre que pone su afición en las criaturas; se siente esclavo de ellas y alejado de Dios. La perspectiva antropológica que aquí predomina es la determinada por la situación de pecado, que niega y oscurece la imagen de Dios en el hombre.

Es una perspectiva moral, que contrasta con la perspectiva ontológica del ser humano. Por tanto, no es una negación de la teología de la imagen, sino una ratificación de la misma, por vía de contraste. Se trata, en definitiva, de dos planos antropológicos, en los que frecuentemente se sitúa el pensamiento del Doctor místico: el ontológico, basado en el ser del hombre, y el moral, basado en el obrar. No siempre coinciden, pero están llamados a converger armónicamente, “para que echando todo lo que es disímil y disconforme a Dios, venga a recibir semejanza de Dios” (S 2,5,4). La tarea que emprende en sus escritos es precisamente guiar al hombre, conforme a la naturaleza de su ser creado a imagen de Dios, hasta el

perfecto acabamiento de esta imagen, esto es, hasta la plena semejanza de Dios.

3. SER PLURIFORME. Si las categorías antropológicas, de que se sirve J. de la Cruz para definir al hombre en su relación con Dios, son de signo teológico, las que emplea para describir al ser humano en sí mismo son más bien de carácter filosófico; son concretamente las de la filosofía aristotélico-tomista. A la luz de estas categorías, aparece el hombre como un ser unitario en cuerpo y alma, en contra de toda concepción dualista, de cuño neoplatónico o agustiniano. Es al mismo tiempo un ser pluriforme, que para el Doctor místico tiene dos expresiones fundamentales: el hombre “sensual” y el hombre “espiritual”. El tema ha sido ya bastante estudiado. Tratamos sólo de exponer la relación interna entre unidad y pluriformidad, como uno de los aspectos esenciales del proceso de integración del ser humano, descrito por él.

La dimensión unitaria del hombre la describe el Santo en términos de relación y de comunicación entre las distintas partes de su ser: entre la parte inferior-sensitiva y la parte superior-espiritual (S 1,14,2; N 2,3,1), entre los sentidos y la razón (CB 18,7; 19,5), entre conocimiento y amor (CB 2,6; 6,2). Si hay interdependencia y comunicación entre todas estas partes, es porque constituyen una unidad inescindible, “por razón de ser un solo supuesto” (N 2,1,1). Para expresar esta unidad se sirve de tres alegorías: “el caudal del alma”, “la montaña”, “la ciudad y sus arrabales” (E. Pachó, *La antropología sanjuanista*, 53-60).

Pero esta unidad constitutiva sufre profundas alteraciones, a causa de las

pasiones, “así sensitivas como espirituales”. Y también, a causa de la misma tensión natural entre sentido y espíritu, los dos polos en torno a los cuales gira toda la trama de la obra espiritual del hombre. Fácilmente el armónico equilibrio de la persona humana se quiebra y cae en una especie de desorden moral. Será necesaria, por tanto, una purgación sensitiva y espiritual, que restablezca la armonía perdida: “Se han de purgar cumplidamente estas dos partes del alma, espiritual y sensitiva, porque una nunca se purga bien sin la otra, porque la purgación válida para el sentido es cuando de propósito comienza la del espíritu” (N 2,3,1). Esta doble realidad sensitiva y espiritual la describe como dos formas de comportamiento, que dan lugar a dos tipos de hombre: el hombre “sensual” y el hombre “espiritual”.

El hombre “sensual” se caracteriza por la concentración de su vida en la sensibilidad; es un modo de ser y actuar dominado por los impulsos: “El hombre que busca el gusto de las cosas sensuales y en ellas pone su gozo no merece ni se le debe otro nombre que estos que habemos dicho, a saber: sensual, animal, temporal, etc.” (S 3,26,3).

El hombre “espiritual”, por el contrario, tiende a concentrar su vida en el espíritu, que es la parte que “tiene respecto y comunicación con Dios” (S 3,26,4) y “a lo que es espiritual” (S 2,4,2). Pero no se circunscribe a la parte puramente espiritual, sino que engloba toda la persona. Es la capacidad de orientarse con todo su ser hacia los valores superiores del espíritu, incorporando los valores del sentido en una síntesis vital. El hombre espiritual, “recogiendo su gozo de las cosas sensibles,

se restaura... recogiénose en Dios" (S 3,26,2) y adquiere la "verdadera libertad y riqueza, que trae consigo bienes inestimables" (N 2,14,3).

Por eso la tarea primordial que propone J. de la Cruz es transformar el hombre de "sensual" en "espiritual". No es sólo una exigencia de la unión del hombre con Dios, sino también de la plena maduración humana. Pues el hombre sensual carece tanto de capacidad para penetrar en la sustancia de las cosas (S 3,20,2) como de sensibilidad para los valores superiores (S 2,11,2).

En la raíz de este planteamiento está la contraposición que hace el Doctor místico entre la armonía natural y el desorden o desequilibrio moral, fijando así el punto de arranque del proceso purificativo. Su meta final será la unión y en ella la plena integración del ser humano, la armonía de "potencias y sentidos" (CB 18,3; 25,11). Aquí radica la aportación más original de su pensamiento sobre su visión unitaria del hombre. Es como el retorno a la armonía de los orígenes, por cuanto así de conjuntado salió el hombre de las manos del creador (CA 33,3).

4. PREDESTINADO A LA "IGUALDAD DE AMOR". La expresión "igualdad de amor" es la que mejor define, en términos sanjuanistas, el destino del hombre a la comunión con Dios, que según el Concilio Vaticano II constituye la "raíz más honda de la dignidad humana" (GS 19). Este es "el fin para que fuimos creados" y la fuente de la "pretensión" del alma, esto es, de su deseo natural y sobrenatural: "Esta pretensión del alma es la igualdad de amor con Dios, que siempre natural y sobrenaturalmente apetece, porque el amante no puede estar satisfecho si no siente que ama

cuanto es amado" (CB 38,3). En términos teológicos, se trata sustancialmente de la predestinación a la gloria (CB 38,9).

J. de la Cruz describe esta predestinación como un movimiento hacia Dios, que constituye "el más profundo centro" del alma. Y trata de esclarecerlo con el símil de la piedra, que por su ley de la gravedad tiende siempre al centro de la tierra (LIB 1,11-12). No se puede afirmar con más fuerza la ordenación intrínseca del ser humano a la comunión personal con Dios. Por eso no reposará "hasta que llegue el tiempo en que salga de la esfera del aire de esta vida de carne y pueda entrar en el centro del espíritu de la vida perfecta en Cristo" (LIB 3,10).

El fundamento de esta predestinación es el misterio de Cristo. Por eso el movimiento hacia Dios, como el de la piedra hacia el centro de la tierra, es paralelo al movimiento hacia Cristo. El Santo lo propone también bajo la imagen de la piedra, que es Cristo (1 Cor 10,4). Y la completa con la de las "subidas cavernas", que son los misterios de Cristo (CB 37,3). Para ir a Dios, hay que entrar en las "subidas cavernas de la piedra", que son "profundas y de muchos senos", donde se descubren los "profundos misterios de sabiduría de Dios que hay en Cristo" (CB 37,4).

Pero el → alma no se satisface con este descubrimiento y desea poder morir para estar con Cristo: "Una de las cosas más principales por qué desea el alma 'ser desatada y verse con Cristo' (Flp 1,23) es por verle allá cara a cara, y entender allí de raíz las profundas vías y misterios eternos de su Encarnación" (CB 37,1). Es la dimensión escatológica de la antropología teológica.



De esta forma, la antropología sanjuanista cubre el arco completo de la antropología cristiana: va de la condición creada y redimida del hombre a su plenitud escatológica. Asimismo, comprende los elementos esenciales que definen la antropología teológica. Estos elementos son tanto de carácter filosófico como teológico; y estos últimos son primordialmente cristológicos y soteriológicos.

## II. Elementos del proyecto espiritual. Antropología especial

Los elementos que constituyen el proyecto espiritual sanjuanista, apuntan al dinamismo del ser humano, en búsqueda de su identidad y de su plena realización; destacan los siguientes: el proceso de integración entre el sentido y el espíritu por la → purificación de la noche (S 1,1,2); el paso del hombre “sensual” al hombre “espiritual” (S 3,26,3) y del hombre viejo al hombre nuevo (S 1,5,7; N 2,3,3); el camino hacia la libertad de espíritu (S 1,4,6; N 2,14,3); el marco trascendental y teológico de la plenitud del espíritu, que llega a su cumbre en la → unión (CB 26,4; LIB 3,78).

Con ser importante la fundamentación antropológica que ofrece J. de la Cruz, no es su aportación más específica. Esta estriba más bien en la descripción del proyecto de realización del ser humano, que se identifica con el proyecto espiritual, descrito en todas sus obras. Lo que al Santo le interesa realmente es trazar el camino que lleva a la plenitud humana y espiritual del hombre, esto es, a la unión con Dios. Por eso lo más importante para él no es el sistema o los elementos que lo integran,

sino el proceso y camino de maduración espiritual.

Toda su preocupación desde el comienzo del camino es cómo llegar a la meta, a través de la “desnudez y libertad de espíritu, cual se quiere para la divina unión”. Estas palabras, que escribe en el mismo título del prólogo a la *Subida del Monte Carmelo*, indican la peculiaridad del proyecto espiritual sanjuanista, en el que destaca la prioridad del proceso sobre el sistema. Y aun dentro del proceso, le interesan sólo aquellos aspectos más peculiares, como son la “desnudez y libertad de espíritu”.

El conjunto de estos aspectos constituye la denominada antropología especial. Abarca la totalidad de elementos que integran el proceso espiritual. Aquí nos limitamos a señalar su articulación interna, remitiendo para una exposición más completa a otras voces de este mismo diccionario.

1. DEL SENTIDO AL ESPÍRITU. J. de la Cruz describe el proceso espiritual como el paso del sentido al espíritu o de la vida sensitiva a la vida espiritual. Pero este paso no se da por exclusión de uno de los elementos sino por la integración de ambos en una unidad existencial. Entre los principios que rigen esta integración, destaca el modo infinito y trascendente del ser de Dios frente al modo finito y limitado del ser del hombre (S 1,4). De ahí la necesidad de un proceso ascendente de trascendencia, en el que la misma gracia de Dios y el Espíritu divino salen a su encuentro. El Santo describe este proceso particularmente en el primer libro de *Subida* y de *Noche*.

Otro de los principios que rige este proceso es la tendencia del sentido a dictar su ley al espíritu, haciendo al

hombre puramente sensitivo, incapaz de penetrar la verdad de las cosas. Respecto a las instancias espirituales, es tan ignorante como un jumento para las cosas racionales, y aún más (S 2,11,2). Respecto a Dios, su incapacidad es total: “El sentido de la parte inferior del hombre... no es ni puede ser capaz de conocer ni comprender a Dios como Dios es” (S 3,24,2). “Dios no cae en el sentido” (LIB 3,73).

La tendencia del sentido a imponer su ley al espíritu es mayor en los comienzos de la vida espiritual, debido a los apetitos que obstaculizan el proceso de maduración. Pero persiste también en las etapas superiores: “Estas operaciones y movimientos [imaginaciones, fantasías y afecciones] de la sensualidad sabrosa y porfiadamente procuran atraer a sí la voluntad de la parte racional, para sacarla de lo interior a que quiera lo exterior que ellos quieren y apetecen; moviendo también al entendimiento y atrayéndole a que se case y junte con ellas en su bajo modo de sentido, procurando conformar y aunar la parte racional con la sensual” (CB 18,4).

Partiendo de estos principios, J. de la Cruz traza el proceso de → purificación, a través de la → noche sensitiva y espiritual. De la primera trata en S 1 y N 1; de la segunda en S 2-3 y N 2. Estos son los términos en que las describe el Santo: “La una noche o purgación será sensitiva, con que se purga el alma según el sentido, acomodándolo al espíritu; y la otra es noche o purgación espiritual, con que se purga y desnuda el alma según el espíritu, acomodándole y disponiéndole para la unión de amor con Dios” (N 1,8,1).

Hace hincapié en la íntima relación entre las dos formas de purgación, de manera que no puede darse la una sin la otra: “En ella se han de purgar cumplidamente estas dos partes del alma, espiritual y sensitiva, porque la una nunca se purga bien sin la otra, porque la purgación válida para el sentido es cuando de propósito comienza la del espíritu” (N 2,3,1).

La purificación del espíritu afecta a las potencias superiores: entendimiento, memoria y voluntad. El hombre entero en su totalidad es transformado. Esta transformación se lleva a término por medio de las virtudes teologales: fe (S 2), esperanza y caridad (S 3). Constituyen la noche activa del espíritu. Pero la verdadera transformación no se da sino en la noche pasiva del espíritu. Es la noche sanjuanista por antonomasia, descrita en el libro segundo de Noche.

El → “espíritu” y el → “alma espiritual” en la antropología sanjuanista no es una sustancia espiritual que se distingue del → cuerpo, sino la realidad divina o dimensión sobrenatural, por medio de la cual Dios se comunica el hombre y le hace partícipe de su misma vida. Coincide con la antropología bíblica, descrita por J. Ratzinger en estos términos: “Tener un alma espiritual significa ser querido, conocido y amado especialmente por Dios; tener un alma espiritual es ser llamado por Dios a un diálogo eterno, ser capaz de conocer a Dios y responderle. Lo que en un lenguaje sustancialista llamamos ‘tener un alma’, lo podemos expresar con palabras más históricas y actuales diciendo ‘ser interlocutores de Dios’” (J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1971, p. 314).

El “espíritu” o el “alma espiritual” es la disposición y capacitación intrínseca del hombre para acoger a Dios. Por eso el camino para llegar a la comunicación divina: no es el camino del sentido, sino el del espíritu; no el de la posesión, sino el de la pobreza y desnudez de espíritu; no el del gozo o consuelo de los bienes, sino el de la purgación tanto del sentido como del espíritu.

La negación del sentido, como medio para ir a Dios, no obedece al rechazo de la dimensión sensitiva y corporal del hombre, sino a la necesidad de su integración en la dimensión “espiritual”, donde se realiza la comunicación de Dios. El hombre ha de ir a su encuentro —dice el Santo— con “toda su → fortaleza”, esto es, “potencias, pasiones y apetitos” (S 3,16,2), y con “todo su caudal”, esto es, “todo lo que pertenece a la parte sensitiva del alma” y “parte racional y espiritual” (CB 28,4).

2. DEL HOMBRE VIEJO AL HOMBRE NUEVO. El paso del sentido al espíritu culmina en el despojo del hombre viejo y el revestimiento del hombre nuevo. Esta renovación no es la simple regeneración bautismal, descrita por el Apóstol (Col 2,11-12; 3,1-15); comprende, además, una transformación espiritual por la negación de “todas las extrañas aficiones y asimientos”, por la purificación “del dejo que han dejado en el alma los dichos apetitos” y por el cambio de sus vestiduras “de viejas en nuevas”. Para llegar a “este alto monte” de la perfección, el alma ha de tener “las vestiduras mudadas. Las cuales... se las mudará Dios de viejas en nuevas, poniendo en el alma un nuevo ya entender de Dios en Dios, dejando el viejo entender de hombre, y un nuevo amar a Dios en Dios, desnuda ya la voluntad de todos sus

viejos querer y gustos de hombre, y metiendo al alma en una nueva noticia, echadas ya otras noticias e imágenes viejas aparte, haciendo cesar todo lo que es de hombre viejo (cf. Col 3,9), que es la habilidad del ser natural, y vistiéndose de nueva habilidad sobrenatural según todas sus potencias. De manera que su obrar ya de humano se haya vuelto en divino, que es lo que se alcanza en estado de unión, en la cual el alma no sirve de otra cosa sino de altar, en que Dios es adorado en alabanza y amor, y sólo Dios en ella está” (S 1,5,7).

No se trata en realidad de una nueva etapa del proceso, sino de una nueva perspectiva, que es la participación en la muerte y resurrección de Cristo: “Porque en este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la espiritual resurrección que espera” (N 2,6,1). Se produce así un acercamiento entre la noche sanjuanista y el misterio pascual cristiano. Esta es la interpretación que hace Edith Stein de la doctrina sanjuanista en su obra *Ciencia de la Cruz*.

En el fondo de esta interpretación, como observa P. Cerezo Galán, está la concepción antropológica del Santo, que es esencialmente escriturística y más específicamente paulina, polarizada por el dinamismo del hombre nuevo. Toda su preocupación es la restauración interior del hombre en una nueva criatura. Siguiendo el esquema paulino, contraponen el hombre psíquico al hombre pneumático, como dos orientaciones o modalidades de existencia: “la una, vuelta y proyectada hacia el mundo como el horizonte propio y exclusivo de su dinamismo natural; la otra, vuelta, por el contrario, hacia Dios y radicada en El, como en su principio inspirador” (*La antropología del espíritu*, 132).

La primera de estas modalidades responde al viejo Adán, “hombre animal... que todavía vive con apetitos y gustos naturales” (LIB 3,74). La segunda, en cambio, participa del misterio de Cristo como “espíritu vivificante”, al que no llega sin que “el sentido corporal con su operación [sea] negado y dejado aparte” (LIB 2,14). El paso de una a la otra se da por la muerte al hombre viejo, que describe en estos términos: “Muerte es todo el hombre viejo, que es todo uso de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad, ocupado y empleado en cosas del siglo, y los apetitos y gustos de criaturas. Todo lo cual es ejercicio de vida vieja, la cual es muerte de la nueva, que es la espiritual. En la cual no podrá vivir el alma si no muere perfectamente el hombre viejo, como el Apóstol lo amonesta (Ef 4,22-24), diciendo ‘que desnuden el hombre viejo y se vistan del hombre nuevo, que según el omnipotente Dios es criado en justicia y santidad’” (LIB 2,33).

Juntamente con este pasaje de *Llama*, uno de los más importantes para el esclarecimiento de la antropología sanjuanista sobre el hombre nuevo, hay que citar el segundo libro de *Noche*, donde son frecuentes las alusiones a la antítesis paulina: “hombre viejo-hombre nuevo” (N 2,3,3; 9,4), “carne-espíritu” (N 2,23,9), “luz-tinieblas” (N 2,8,5), “vida en la carne-vida en el espíritu” (N 2,5,4; 7,5).

Estos textos ponen fundamentalmente de relieve el cambio que obra Dios en el ser humano: “Queriendo Dios desnudarlos de hecho de este viejo hombre y vestirlos del nuevo, que según Dios es criado en la novedad del sentido, que dice el Apóstol (Col 3,10), desnudándoles las potencias y afecciones y

sentidos, así espirituales como sensitivos, así exteriores como interiores, dejando a oscuras el entendimiento, y la voluntad a secas, y vacía la memoria, y las afecciones del alma en suma aflicción, amargura y aprieto, privándolo del sentido y gusto que antes sentía de los bienes espirituales, para que esta privación sea uno de los principios que se requiere en el espíritu para que se introduzca y una con él la forma espiritual del espíritu, que es la unión de amor” (N 2,3,3).

El “hombre viejo”, en la antropología sanjuanista, no es simplemente el hombre en pecado (condición que San Juan considera ya superada en los principiantes), sino todo el psiquismo espiritualmente imperfecto que aún arrastran los que han emprendido ya la reforma de sus hábitos, pero que aún conservan “las manchas y raíces” del hombre viejo (“hábitos imperfectos”), que sólo “salen por el jabón y la fuerte lejía de la purgación de esta noche” (N 2,2,1).

El Santo destaca la eficacia de la acción renovadora de Dios a través de la purgación de la noche: “Dios hace aquí merced al alma de limpiarla y curarla con esta fuerte lejía y amarga purga, según la parte sensitiva y la espiritual, de todas las afecciones y hábitos imperfectos que en sí tenía acerca de lo temporal y de lo natural, sensitivo y especulativo y espiritual, oscureciéndole las potencias interiores y vaciándoselas acerca de todo esto, y apretándole y enjugándole las afecciones sensitivas y espirituales, y debilitándole y adelgazándole las fuerzas naturales del alma acerca de todo ello..., haciéndola Dios desfallecer en esta manera a todo lo que no es Dios naturalmente, para irla

vistiendo de nuevo, desnuda y desollada ya de su antiguo pellejo” (N 2,13,11).

Queda así “vestida del nuevo hombre, que es criado, como dice el Apóstol (Ef 4, 24), según Dios”. El “hombre nuevo” es el nuevo modo de entender, amar y recordar; es decir, el modo nuevo teológico de relacionarse con Dios en fe, esperanza y amor: “Lo cual no es otra cosa sino alumbrarle el entendimiento con la lumbre sobrenatural, de manera que de entendimiento humano se haga divino unido con el divino; y, ni más ni menos, informarle la voluntad de amor divino, de manera que ya no sea voluntad menos que divina...; y la memoria, ni más ni menos; y también las afecciones y apetitos todos mudados y vueltos según Dios divinamente. Y así, esta alma será ya alma del cielo, celestial, y más divina que humana” (N 2,13,11).

Esta es la nueva criatura salida del crisol de la *Noche*, que aparece en *Cántico* revestida de virtudes fuertes y sólidas, como ha menester para el matrimonio espiritual: “Limpia y purificada de todas las imperfecciones y rebeliones y hábitos imperfectos de la parte inferior, en que, desnudado el viejo hombre, está ya sujeta y rendida a la superior..., ha menester grande fortaleza y muy subido amor para tan fuerte y estrecho abrazo de Dios” (CB 20,1). El alma está aquí ya “vestida de Dios y bañada en divinidad” (CB 26,1); mudada “según todos sus apetitos y operaciones en Dios en una nueva manera de vida, deshecha ya y aniquilada de todo lo viejo que antes usaba...; porque no sólo se aniquila todo su saber primero, pareciéndole todo nada, mas también toda su vida vieja e imperfecciones se aniquilan, y ‘se renueva en nuevo hombre’” (Col 3,10: CB 26,17).

La nueva criatura salida del crisol de la Noche y ataviada con la nueva vestidura de *Cántico*, es la misma realidad descrita en la *Llama*, que contempla al hombre radicalmente sanado, muerto “perfectamente el hombre viejo”, trocada “su muerte en vida, que es vida animal en vida espiritual” (LIB 2,34).

3. DINAMISMO DE LA LIBERTAD. El paso del sentido al espíritu y del hombre viejo al hombre nuevo, a través de la purgación de la noche, es descrito por J. de la Cruz como un camino de libertad. Y es que la vocación cristiana del hombre nuevo es una vocación a la libertad: “Para ser libres nos libertó Cristo” (Gál 5,1). El proyecto sanjuanista está dirigido enteramente a la conquista de esta libertad, superando toda servidumbre, propia de un corazón de esclavo y no de hijo: “No podrá el alma llegar a la real libertad del espíritu, que se alcanza en su divina unión, porque la servidumbre ninguna parte puede tener con la libertad, la cual no puede morar en el corazón sujeto a querer, porque éste es corazón de esclavo, sino en el libre, porque es corazón de hijo” (S 1,4,6).

La fuente de libertad para el Santo es la unión con Dios. Por eso es camino de libertad todo lo que conduce a la unión. Así interpreta el proceso de purificación de la noche, descrito en la *Subida del Monte Carmelo*. Comienza dando “avisos y doctrina... para que sepan... quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión” (S tít.). Pues “no podrá el alma llegar a la real libertad del espíritu, que se alcanza en su divina unión”, si vive apegada a las cosas (S 1,4,6). “El alma que tiene asimiento en alguna cosa..., no llegará a la libertad de la divina unión” (S 1,11,4). Y basta para ello

cualquier “asimientillo de afición”, para que se vaya por ahí vaciando el espíritu.

La condición, pues, para llegar a la verdadera libertad de espíritu es vencer la servidumbre a que someten los apetitos al que se deja guiar por ellos: “Hasta que los apetitos se adormezcan por la mortificación en la sensualidad, y la misma sensualidad esté ‘ya sosegada de ellos’, de manera que ninguna guerra haga al espíritu, no sale el alma a la verdadera libertad, a gozar de la unión de su Amado” (S 1,15,2).

La conquista de esta libertad es fuente de señorío sobre todas las cosas. El Santo contrapone este señorío al de cualquier reino o señorío del mundo: “Y todo el señorío y libertad del mundo, comparado con la libertad y señorío del espíritu de Dios, es suma servidumbre, y angustia, y cautiverio” (S 1,4,6). “Porque la servidumbre ninguna parte puede tener con la libertad” (ib.). El señorío temporal y libertad temporal “delante de Dios ni es reino ni libertad” (S 2,19,8).

La libertad que proclama aquí J. de la Cruz es la libertad interior. Desde el punto de vista negativo, es la liberación del pecado y de los apetitos, que esclavizan al hombre. Positivamente, es la capacidad de dominio y de decisión en orden a la propia realización personal, tal como la describe el Concilio Vaticano II (GS 17). Esta realización se da en la comunión con Dios, para la que ha sido creado y positivamente ordenado. En ella funda el Doctor místico la libertad de espíritu, haciéndola coincidir con la divina unión. En la cumbre del Monte de la perfección, donde se alcanza esta unión, escribe estas significativas palabras: “Ya por aquí no hay camino. Que para el justo no hay ley”.

La interpretación de esta libertad no es, como comúnmente se entiende, una independencia autárctica, por la que uno puede hacer cualquier cosa, sino que es libertad para el bien; o mejor, como dice San Pablo, es liberación del mal para hacer el bien (Rom 6,17-18). Tiene un sentido eminentemente dinámico y positivo: no es sólo “libertas a malo”, sino fundamentalmente “libertas ad bonum”. Es pasar de la servidumbre del pecado al servicio de Dios, del hombre viejo al hombre nuevo. Aunque se define como el paso de una servidumbre a otra (a servitute ad servitium: Rom 6,13 y 22), paradójicamente en ella está la verdadera libertad.

J. de la Cruz habla de ella como término del proceso liberador de la *Noche*. Aquí, purgada el alma “de las afecciones y apetitos sensitivos, consigue la libertad de espíritu, en que se van granjeando los doce frutos del Espíritu Santo” (N 1,13,11). Así, pues, la libertad está relacionada esencialmente con el don del → Espíritu Santo, como enseña → san Pablo: “Donde está el Espíritu del Señor, ahí está la libertad” (2 Cor 3,17). Por eso, “la vida de espíritu es verdadera libertad y riqueza y trae consigo bienes inestimables” (N 2,14,3).

La conquista de esta libertad devuelve al hombre el señorío y posesión de todos los bienes, de que se había desposeído: “En tanto que ‘ninguna [cosa] tiene en el corazón, las tiene’, como dice San Pablo (2 Cor 6,10), ‘todas’ en su corazón” (S 3,20,3). Es fruto de la purgación interior de la noche: “Esta es la propiedad del espíritu purgado y aniquilado acerca de todas particulares afecciones e inteligencias, que..., morando en su vacío y tiniebla, lo abraza todo con grande disposición, para

que se verifique en él lo de San Pablo (2 Cor 6,10): ‘Nihil habentes, et omnia possidentes’. Porque tal bienaventuranza se debe a tal pobreza de espíritu” (N 2,8,5).

De esta manera, el camino de la libertad es el camino de la “nada” que conduce al → “todo”: “Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada” (S 1,13,11). Después de la renuncia a todas las cosas, las tiene todas consigo y disfruta de ellas con libertad de espíritu: “Desnudo de todas maneras de afecciones naturales”, puede ahora “comunicar con libertad con la anchura del espíritu con divina Sabiduría, en que por su limpieza gusta todos los sabores de todas las cosas con cierta eminencia de excelencia” (N 2,9,1). Y todo esto, sin que la parte sensitiva llegue a impedirlo (N 2,23,12).

La misma realidad es expresada poéticamente en *Cántico*, cuando ya la Esposa ha alcanzado la unión con el divino Esposo y escucha su dulce voz, sin que nadie les estorbe, en anchura de espíritu: “Libre de todas las turbaciones y variedades temporales, y desnuda y purgada de las imperfecciones, penalidades y nieblas, así del sentido como del espíritu, siente nueva primavera en libertad y anchura y alegría de espíritu” (CB 39,8).

La libertad en *Llama* aparece, lo mismo que en *Noche*, como fruto de una “purgación interior”. Es como una “noticia amorosa”, que “para recibirla ha de estar [el] alma muy aniquilada en sus operaciones naturales, desembarazada, ociosa, quieta, pacífica y serena al modo de Dios... y el espíritu tan libre y aniquilado acerca de todo” (LIB 3,34). Su actitud propia es “el silencio y la escucha”, esto es, la actitud contempla-

tiva, pues no se puede recibir sino “en espíritu callado y desarrimado de sabores y noticias discursivas” (LIB 3,37). El Santo relaciona esta actitud con la soledad del desierto, donde florece la libertad, propia de los hijos de Dios, como enseña San Pablo (Rom 8,17; Gál 4,6). “Mira que para esa libertad y ociosidad santa de hijos de Dios llámala Dios al desierto” (LIB 3,38).

4. PLENITUD DEL ESPÍRITU. En el origen de la concepción sanjuanista de la libertad está su antropología del espíritu, concebida como interioridad y como referencia esencial al abosoluto, en la que alcanza el hombre su plenitud. No es pura interioridad, expresada en la autonomía de su acto, como en el subjetivismo moderno (pura presencia de sí), sino apertura a la trascendencia (presencia del Otro).

El espíritu sanjuanista dice esencialmente relación a Dios; es la apertura al misterio divino. Como afirma H. Sanson, “el espíritu es a la vez el movimiento del alma que busca a Dios y el movimiento que Dios infunde en el alma” (*El espíritu humano*, 146). Coincide esta interpretación con la visión bíblica del hombre como ser “pneumático”, que no sólo tiene cuerpo (*soma*) y alma (*psijé*), sino también espíritu (*pneuma*).

Según P. Cerezo Galán, la antropología sanjuanista, aunque tiene elementos agustiniano/tomistas, es primordialmente “pneumática”. Quiere decir que “su referencia ontológica constitutiva no es hacia el mundo, sino hacia lo absoluto”; que el espíritu es capaz de Dios. En términos sanjuanistas, que “el espíritu es el sentido de lo divino, al igual que el sentido ordinario o común lo es de lo mundano” (*La antropología del espíritu*, 140). Esta tesis constituye la clave del

horizonte trascendente, donde radica lo propio del espíritu. En este sentido J. de la Cruz dice que el espíritu “excede al sentido”. Quiere significar fundamentalmente “su referencia a lo que trasciende toda particularidad y determinación, todo modo y manera” (ib.).

La mejor expresión de esta concepción pneumática es la “capacidad infinita” del espíritu humano, de que habla el Santo, al comentar “las profundas cavernas del sentido”: Son las potencias del alma, “las cuales son tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan con menos que infinito” (LIB 3,18). “Lo que en ellas puede caber, que es Dios, es profundo de infinita bondad; y así será en cierta manera su capacidad infinita” (LIB 3,22).

La vocación existencial del ser humano aparece, según esto, como un proyecto de infinitud, de “salida de sí”, de descentramiento de sí mismo y de impulso hacia el “centro del alma”, que es Dios: “Al cual cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios” (LIB 1,12). Como dice H. Sanson, “la experiencia del centro es la experiencia de una interiorización indefinida, que sólo con la muerte cumplirá sus posibilidades de profundización” (*El espíritu humano*, 129). Tiene, pues, un sentido escatológico. Pero en nuestra condición de peregrinos, la plena realización del ser pneumático del hombre se da en la vida teologal:

a) En la → fe: Esta no sólo es “el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios” (S 2,9,1), sino también principio de purificación

de todo lo que pretenda hacerse pasar por Dios.

b) En la → esperanza: Esta despoja a la memoria del tener y la pone en trance de ser, pasando de la “memoria de sí” a la “memoria de Dios”, pues “cuanto más el alma desaposesionare la memoria de formas y cosas memorables que no son Dios, tanto más pondrá la memoria en Dios y más vacía la tendrá para llenar de él el lleno de su memoria” (S 3,15,1). “La esperanza vacía y aparta la memoria de toda la posesión de criatura, porque como dice San Pablo (Rom 8,24), ‘la esperanza es de lo que no se posee’; y así aparta la memoria de lo que se puede poseer, y pónela en lo que espera” (N 2 21,11).

c) En la → caridad: Es la forma propia de totalidad del espíritu, que es el encuentro con Dios y el gozo de todas las cosas en él: “En tanto que ‘ninguna [cosa] tiene en el corazón, las tiene’, como dice San Pablo (2 Cor 6,10), ‘todas’ en su corazón” (S 3,20,3). En el amor a Dios no sólo encuentra el gusto por todas las cosas, sino que experimenta la plenitud de su ser. Por eso declara el Santo que “la forma espiritual del espíritu es la unión de amor” (N 2,3,3). El espíritu (el hombre pneumático) alcanza aquí su cumbre más alta. Pero para llegar a esta cima, es preciso pasar por la renuncia y el transcendimiento de sí mismo, “saliendo de sí mismo por olvido de sí, lo cual se hace por el amor de Dios” (CB 1,20).

Al concluir la exposición de la antropología sanjuanista, cabe hacer dos consideraciones: 1ª) La visión que nos da del hombre no está determinada por sistema alguno, sino por la condición existencial y la penetración mística del centro sustancial del alma, al que no tie-



nen acceso las ciencias del espíritu. 2ª) Partiendo de la identidad más profunda del hombre, como ser creado por Dios a su imagen y llamado a la comunión con Él, le interesa particularmente su dinamismo interior, hasta alcanzar la plenitud de su ser. → *Alma, criatura, hombre.*

BIBL. — FERNANDO URBINA, *La persona humana en san Juan de la Cruz*, Madrid 1956; HENRI SANSON, *El espíritu humano según san Juan de la Cruz*, Madrid 1962; EULOGIO PACHO, “La antropología sanjuanista”, en *MteCarm* 69 (1961) 47-90; PAUL GILBERT, “Une anthropologie à partir de Saint Jean de la Croix. A propos d'ouvrage récent”, en *NouvRevThéolog* 113 (1981) 55-562; FEDERICO RUIZ, “Metodo e strutture di antropologia sanjuanista”, en AA. VV., *Temi di antropologia teologica*, Roma 1983, pp. 403-437; AA. VV., *Antropología de san Juan de la Cruz*, Avila 1988; GIUSEPPE MOIOLI, “Capisaldi della teologia e antropologia di San Giovanni della Croce”, en *Rivista di Vita Spirituale* 43 (1989) 291-313; CIRO GARCÍA, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos 1990; ANTONIO BENEITEZ, “La antropología teológica fundamental de San Juan de la Cruz”, en *Comunidades* 20 (1991) 39-51; H. BLOMMESTIJN - K. WAAIJMAN, “L'homme spirituel à l'image de Dieu selon Jean de la Croix”, en *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma 1991, p. 623-656; PEDRO CEREZO GALÁN, “La antropología del espíritu en Juan de la Cruz”, en AA. VV., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, vol. 3, Salamanca 1993, p. 127-154.

*Ciro García*

## Apariciones

Lo primero que hay que decir es que nunca usa Juan de la Cruz ni la palabra aparición ni el plural apariciones. Sí se encuentra en sus escritos el verbo aparecer en sus diversos tiempos. En total se halla 13 veces y dos variantes, que haya podido constatar, con el verbo parecer. Dichas variantes se hallan en: S 3, 31,8 y CA 27,6.

Para poder entender la postura sanjuanista, se debe tener presente el con-

cepto de “aparición” o “apariciones”. Es la manifestación extraordinaria, no natural, a los sentidos externos o a la imaginación de un objeto que se percibe como presente; por lo tanto como realidad corpórea. Si lo trasladamos al ámbito de lo religioso cristiano, es la manifestación de Dios, de Cristo, de la Virgen, de los ángeles, de los santos en forma material y perceptible por los sentidos, fundamentalmente por la vista. De ahí la casi identificación entre aparición y → visión. Ciertamente la identificación rigurosamente hablando no es total, pero las diferencias entre ambas son más bien de matiz. Por eso se comprende que J. de la Cruz identifique ambas cosas, o reduzca las apariciones a las visiones.

Gran parte de las “aprehensiones” que llegan al entendimiento sobrenaturalmente por vía de los sentidos externos procede de la vista: “Porque acerca de la vista se le suele representar figuras y personajes de la otra vida, de algunos santos y figuras de ángeles, buenos y malos, y algunas luces y resplandores extraordinarios” (S 2,11,1). Evidentemente habla de “apariciones”. Algo parecido ocurre respecto de los otros sentidos externos

El mismo Santo aclara posteriormente su pensamiento al tratar de las → “aprehensiones” del entendimiento por vía puramente espiritual. Todas se reducen a cuatro: → visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales, como repite en S 2,10,4 y S 2,23,1. Todas ellas, en definitiva, se pueden llamar visiones en un sentido amplio: “Es, pues, de saber, que hablando anchamente y en general, todas estas cuatro aprehensiones se pueden llamar visiones del alma” (S 2,23,2). Y lo

explica ampliamente en este mismo número citado de S 2,23.

Otro dato a tener en cuenta es que el verbo aparecer siempre se usa con referencias a textos de la Sagrada Escritura, incluso en las dos variantes señaladas. La serie de textos, todos ellos de la *Subida* se suceden así: S 2, 9,3 (2 veces); 2,16,9; 2,19,3; 2,19,9; 2,21,6 (2 veces); 3,42,(4 veces); 3,42,5 (2 veces).

Solamente aparece una referencia a apariciones extraña a la Sagrada Escritura: la del arcángel san Miguel en el Monte Gargano al obispo de Siponto (hoy Manfredonia). Es un texto críticamente muy dudoso (S 2,42,5), aunque suele colocarse, sin embargo, en paralelo con otras apariciones bíblicas a Abraham, Moisés y → Elías.

El Santo no emite juicio alguno respecto a las apariciones. Pero su actitud teológica y espiritual respecto a ellas es clara por lo que afirma en relación a todos los fenómenos místicos extraordinarios. Ni son necesarios para la santidad, ni hay que pedirles, y siempre, cuando se den, habrá que discernir su autenticidad. La posibilidad de engaño, debido a ilusiones personales, imaginaciones desdeñables y tentaciones diabólicas, es grande y peligrosa siempre. Por eso la postura más segura es la de rechazo y el no apoyarse en ninguno de esos fenómenos místicos, por muy extraordinarios que sean; no son necesarios para el progreso en la vida espiritual o para escalar el “monte de la perfección”, según el símil de la *Subida*.

No hace concesión el Santo en ningún caso ni a nadie: “Nunca jamás se han de asegurar en ellas ni las han de admitir, antes totalmente han de huir de ellas, sin querer examinar si son buenas

o malas” (S 2,11,2). → *Locuciones, revelaciones, visiones.*

*Mauricio Martín del Blanco*

**Apego/s** → Afectos, apetitos

## Apetitos

Como para cualquier otro punto importante en la síntesis sanjuanista es punto obligado de referencia “la unión del alma con Dios”. La → unión de amor evoca en seguida los dos protagonistas implicados en el camino espiritual: Dios y el hombre. Queda como base el triángulo: → Dios, → hombre y unión por transformación de amor.

Desde esta perspectiva de la unión de amor entre dos seres tan distantes entre sí, hay que abordar el tema de los apetitos, que aparece magníficamente tratado en los capítulos 3-13 del libro primero de la *Subida del Monte Carmelo*. Es necesario tener presente la concepción que el místico de Fontiveros tiene sobre el hombre si queremos percibir y enmarcar mejor el papel negativo y pernicioso que éstos juegan en el camino de la unión del alma con Dios.

A tal punto llega la destrucción, que pueden alejar al hombre de la “fuente que solamente los podía hartar, que es Dios” (S 3,9,7); y no solamente lo alejan de Dios, sino, lo que es peor, pueden llevar al hombre “hasta olvidar a Dios y poner el corazón, que formalmente debía poner en Dios, formalmente en el dinero, como si no tuviese otro dios” (S 3,19,8). De ahí que el Santo insista a menudo en que “el camino y subida para Dios sea un ordinario cuidado de hacer cesar y mortificar los apetitos” (S

1,5,6). Para él no hay unión posible sin → mortificación o → purificación de los apetitos. Es una exigencia intrínseca al camino de la unión: “Es suma ignorancia del alma pensar podrá pasar a este alto estado de unión con Dios si primero no vacía el apetito de todas las cosas naturales y sobrenaturales que le pueden impedir” (S 1,5,2); “Todo el negocio para venir a unión de Dios está en purgar la voluntad de sus afecciones y apetitos” (S 2,16,3).

## I. Concepto sanjuanista de apetitos

El vocablo *apetitos* es muy frecuente en sus escritos. Aparece 579 veces. El místico carmelita no ofrece una definición de lo que son los apetitos. Al adentrarnos en la naturaleza de los apetitos nos topamos con un mundo complejo, polimorfo y ambiguo que J. de la Cruz nos presenta más por las consecuencias que acarrea al ser humano que por una definición clara y precisa. El siguiente texto no es propiamente una definición de los apetitos, pero puede ser iluminador como punto de partida: “Conviene, pues, saber que el apetito es la boca de la voluntad, la cual se dilata cuando con algún bocado de algún gusto no se embaraza ni ocupa; porque cuando el apetito se pone en alguna cosa, en eso mismo se estrecha, pues fuera de Dios todo es estrecho. Y así, para acertar el alma a ir a Dios y juntarse con él, ha de tener la boca de la voluntad abierta solamente al mismo Dios, vacía y desappropriada de todo bocado de apetito para que Dios la hinche y llene de su amor y dulzura, y estarse con esa hambre y sed de solo Dios, sin quererse satisfacer de otra cosa, pues Dios no le puede gustar

como es; y lo que se puede gustar, si hay apetito, digo, también lo impide” (Ct a un carmelita descalzo, Segovia: 14.4.1589).

No siempre da a esta palabra el mismo significado. Unas veces emplea el término en singular y otras en plural. Unas veces lo usa en sentido negativo, otras tiene un claro matiz positivo: una afición, ansia, deseo verdadero de imitar a Cristo, de amarlo, de unirse a él y de guardar sus mandamientos (LIB 1,34; S 1,13,3; S 1,5,8; CB 1,19; CB 17,4).

El vocablo *apetitos* tiene para el místico Doctor, en la mayoría de los casos, claras connotaciones negativas. Se refiere con esta expresión a inclinaciones, desordenadas de la afectividad, a → apegos, asimientos, deseos, imperfecciones habituales que desvían al hombre de su capacidad de amar y le impiden la unión con Dios. El Santo se está refiriendo a “una común costumbre de hablar mucho, un asimientillo a alguna cosa que nunca acaba de querer vencer, así como a persona, a vestido, a libro, celda, tal manera de comida y otras conversacioncillas y gustillos en querer gustar de las cosas, saber y oír y otras semejantes” (S 1,11,4). Más explícito es en el *Cántico* refiriéndose a los apetitos o hábitos de imperfecciones: “Los cuáles hábitos pueden ser, como propiedad y oficio que tiene de hablar cosas inútiles, y pensarlas y obrarlas también ... Suele tener otros apetitos con que sirve al apetito ajeno, así como ostentaciones, cumplimientos, adulaciones, respetos, procurar parecer bien y dar gusto con sus cosas a las gentes, y otras cosas muchas inútiles con que procura agradar a la gente empleando en ella el cuidado y el apetito y la obra, y finalmente el caudal

del alma" (CB 28,7). Todo esto crea dispersión del caudal del alma y "tanto daño para poder crecer e ir adelante en virtud" (S 1,11,4).

Por los daños que producen en el alma podemos apreciar su gravedad: paralizan totalmente el dinamismo del amor. Son, por tanto, tendencias ególatras que desvían al hombre de su centro que, es Dios, y le impiden vivir su vida según el principio operativo que le ha sido donado, es decir, según el → Espíritu Santo que habita en su interior.

Con el acertado ejemplo del ave y el hilo, de la rémora y la nao el Santo nos hace caer en la cuenta de la consecuencia tan nefasta que se sigue de no mortificar los apetitos: imposibilidad de progresar en el camino de la unión, llegando a un estancamiento, e incluso a "volver atrás". Anquilosándose en modos de "ser" y de obrar que lo evaden de su ser esencial. He aquí las autorizadas palabras del místico de Fontiveros: "Porque eso me da que una ave esté asida a un hilo delgado que a un grueso, porque, aunque sea delgado, tan asida se estará a él como el grueso, en tanto que no le quebrare para volar. Verdad es que el delgado es más fácil de quebrar; pero, por fácil que es, si no le quiebra, no volará. Y así es el alma que tiene asimiento en alguna cosa, que, aunque más virtud tenga, no llegará a la libertad de la divina unión. Porque el apetito y asimiento del alma tienen la propiedad que dicen tiene la rémora con la nao, que con ser un pez muy pequeño, si acierta a pegarse a la nao, la tiene tan queda, que no la deja llegar al puerto ni navegar. Y así es lástima ver algunas almas como unas ricas naos cargadas de riquezas, y obras, y ejercicios espirituales, y virtudes, y mercedes que Dios

las hace, y por no tener ánimo para acabar con algún gustillo, o asimiento, o afición –que todo es uno–, nunca van adelante, ni llegan al puerto de la perfección, que no estaba en más que dar un buen vuelo y acabar de quebrar aquel hilo de asimiento o quitar aquella pegada rémora de apetito" (S 1,11,4).

Para J. de la Cruz no importa que los apetitos sean pequeños o grandes, por mínimos que sean están impidiendo la unión con Dios. Y por tanto desviando al hombre de su verdadero fin, haciéndolo esclavo y cerrándole la dimensión trascendente de su existencia. Si la persona quiere alcanzar el fin para el que ha sido creada debe saber que no puede unirse a Dios por ninguno de los apetitos. Ha de purificarse de esa tendencia egocéntrica, del gusto de poseer que busca apropiarse de las cosas y hasta de Dios si fuera posible.

Este espíritu de propiedad lo aleja de Dios, de ahí la necesidad de un desprendimiento afectivo y efectivo radical que lo disponga para la unión con Dios. J. de la Cruz está plenamente convencido de que la primera tarea del hombre que busca a Dios es liberarse del dominio de sus afectos y asimientos desordenados. No hay posibilidad de unión con Dios sin este paso previo "por cuanto no pueden caber dos contrarios, según dicen los filósofos, en un sujeto... y afición de Dios y afición de criatura son contrarios, y así, no caben en una voluntad afición de criatura y afición de Dios... Por tanto, así como en la generación natural no se puede introducir una forma sin que primero se expela del sujeto la forma contraria que precede, la cual estando, es impedimento de la otra, por la contrariedad que tienen las dos entre sí, así, en tanto que el alma se

sujeta al espíritu sensual, no puede entrar en ella el espíritu puro espiritual” (S 1, 6,2-3).

## II. Tipos de apetitos y sus efectos

J. de la Cruz divide los apetitos en voluntarios e involuntarios. Los que a él más le preocupan son los voluntarios ya que hay consentimiento de la voluntad. Estos pueden ser de pecado mortal, de pecado venial e imperfecciones. Ciertamente que no todos los voluntarios perjudican lo mismo. Unos son más graves que otros, pero absolutamente de “todos ha el alma de carecer para venir a esta total unión” (S 1,11,2).

Los involuntarios o “apetitos naturales”, que define como “aquellos en que la voluntad racional antes ni después tuvo parte” (S 1,11,2), no preocupan al místico Doctor, bien porque el hombre no los consiente, o porque “no pasan de ser primeros movimientos ... ningún mal ... causan al alma” (S 1,12,6), ni le impiden la unión.

Lo que más le interesa al Santo al tratar de los apetitos son los efectos que causan en el hombre al crear en él un bloqueo permanente de la vida espiritual. Dedicó a presentar los efectos que éstos producen los capítulos 6 al 10 del primer libro de la Subida. La amplitud en la exposición del tema demuestra su inquietud por esta realidad existente en el hombre. Dado que los apetitos tienen connotaciones negativas, los efectos que producen cuando se ejecutan desordenadamente son también negativos. Por eso nos habla el Santo de daños.

Dos son los daños principales que estos afectos desordenados causan en el hombre: uno privativo y otro positivo.

El privativo impide vivir al ser humano la vida de la gracia; el principal mal que causan es “resistir al Espíritu de Dios” (S 1,6,4). El segundo daño que causan lo describe J. de la Cruz con palabras que producen en el lector un vivo impacto y lo conciencian de la gravedad de los apetitos: cansan, atormentan, afligen, oscurecen, ensucian, entibian, enflaquecen y llagan. Ambos daños –privativo y positivo– se producen en el hombre cada vez que sigue sus impulsos desordenados.

Estas inclinaciones desordenadas tienen la propiedad de no quedar nunca satisfechas, siempre buscan novedad, hartura, saciedad. Pero jamás llegarán a ello, pues en vez de mortificarlas y educarlas para que recojan su fuerza en el único que las puede colmar, “se apacientan de lo que les causa más hambre” (S 1,6,7), con lo cual traen siempre al alma cansada y fatigada con sus continuas y desviadas exigencias que la empujan ansiosamente hacia una satisfacción quimérica. Se queda como el que abre la boca para hartarse y se la llena de viento (S 1,6,6).

Muy triste es para el Santo ver que el hombre creado para Dios y con capacidad de infinito (CB 39,7) vive cansado y fatigado por poner su afición en “cosa que cae debajo de nombre de criatura” (S 1,6,1), ya que en la medida que el apetito toma cuerpo, se rebaja el hombre en su dignidad y decrece su capacidad de comunión con Dios: “Cuanto aquel apetito tiene más de más entidad en el alma, tiene ella de menos capacidad para Dios” (S 1,6,1).

Otra manera de daño positivo que los apetitos engendran en el alma es que la “atormentan y afligen”. Los apetitos, que son enemigos del alma, se

comportan como tales atormentando y afligiendo a quien cae en sus redes. Con el acoso indiscriminado de sus atractivas, pero engañosas demandas, someten al hombre a la tiranía de una cadena interminable de exigencias compensatorias que le producen ansiedad y hastío.

Al ser ciegos, en el sentido de irracionales, producen ceguera y oscurecimiento en la razón “y no da lugar para que ni el sol de la razón natural ni el de la Sabiduría de Dios sobrenatural la embista e ilustren de claro” (S 1,8,1). Al quedar el entendimiento oscuro y ciego, la persona se incapacita para reconocer la verdad, para discernir lo que más le conviene y para llegar al conocimiento de las cosas de Dios. Esto se produce porque el entendimiento se entorpece, enrudece y desordena en su debida operación. El hombre que es una “hermosísima y acabada imagen de Dios” (S 1,9,1), se ensucia y mancha cuando pone sus afectos en algo para lo que no han sido creados, ya que se hace tan bajo como aquello en lo que pone su apetito, quedando su alma “más negra que los carbones” (S 1,9,2).

Todos estos efectos dañinos que producen los apetitos en el hombre, que a ellos se entrega, apuntan hacia una misma dirección, es decir, desvían al hombre de su capacidad de amar, merman y hacen estragos en su estructura óptica y psicológica, desparramando la fuerza de su ser y algo tan esencial como es su estructura dialogal. La “pobre alma” que se guía por sus apetitos se hace desgraciada para consigo misma, seca para la relación con los prójimos y pesada y perezosa para las cosas de Dios (S 1,10,4).

El Santo en estos capítulos de la Subida, al tener como objetivo primordial poner de relieve los daños que los apetitos causan en el alma, no trata apenas de los provechos que trae al alma su mortificación. No lo cree necesario, porque fácilmente se percibe que los provechos son los contrarios a los daños ya enumerados. He aquí sus palabras: “Antes le causan los provechos contrarios; porque en tanto que los resiste, gana fortaleza, pureza, luz y consuelo y muchos bienes” (S 1,12,6).

### III. Degradación progresiva

Los apetitos degradan al hombre y además esa degradación es progresiva, porque el apetito nunca está satisfecho, y “cuando se ejecuta, es dulce y parece bueno, pero después se siente amargo efecto” (S 1,12,5). En un primer momento el hombre que sigue el impulso de sus apetitos no mortificados, comienza a desviarse del fin para el que ha sido creado. El que ha sido creado para vivir en una relación de amor, vive de forma egocéntrica orientado por el gusto y el afán de poseer. Se produce una desviación del objeto amado. Esta desviación del amor lo iguala y rebaja al nivel del objeto amado, ya que el amor iguala y somete el amante al amado.

Como consecuencia el ser humano vive descentrado, fuera de su centro que es Dios. Al perder el norte de su existencia vive desorientado y extraviado. La desorientación, el progresivo oscurecimiento del entendimiento y la debilitación de la voluntad van provocando un acelerado alejamiento de Dios, llegando “a apartarse de las cosas de Dios y santos ejercicios y no gustar de ellos, porque gusta de otras cosas y

va dándose a muchas imperfecciones e impertinencias y gozos y vanos gustos” (S 3,19,6), e incluso siente el hombre “tedio grande y tristeza de las cosas de Dios, hasta venirlas a aborrecer” (S 3,22,2). En esta situación se vive “gran tibieza en las cosas espirituales y cumplir muy mal con ellas, ejercitándolas más por cumplimiento o por fuerza, o por el uso que tienen en ellas, que por razón de amor” (S 3,19,6).

Por último, Dios es borrado del horizonte de su existencia, es postergado por sus gustos e impulsos desordenados. Dios es suplantado, y la persona polariza todas sus energías hacia el ídolo que se ha creado. Dios que no consiente “a otra cosa morar consigo en uno” (S 1,5,8), ha quedado totalmente anulado. El hombre ha caído en la idolatría que le empujará a ir “de tiniebla en tiniebla” (LIB 3,71).

He aquí algunos textos en los que J. de la Cruz que ilustran lo dicho: “El tercer grado de este daño privativo es dejar a Dios del todo, no curando de cumplir su ley por no faltar a las cosas y bienes del mundo, dejándose caer en pecados mortales por la codicia” (S 3,19,7). “Y alejose de Dios, su salud ... por causa de los bienes temporales, viene el alejarse mucho de Dios el alma ... olvidándose de él mismo como si no fuera su Dios; lo cual es porque ha hecho para sí dios el dinero y bienes temporales ... llega hasta olvidar a Dios y poner el corazón, que formalmente debía poner en Dios, formalmente en el dinero, como si no tuviese otro dios” (S 3,19,8). “...sirven al dinero y no a Dios y se mueven por el dinero y no por Dios, poniendo delante el precio y no el divino valor y premio, haciendo de muchas maneras el dinero su principal dios y fin,

anteponiéndole al fin último, que es Dios” (S 3,19,9).

#### IV. Reeducación de los apetitos

Es idea fundamental del Santo a lo largo de la *Subida* que “todo el negocio para venir a unión con Dios está en purgar” (S 3,16,3) la voluntad de sus afeciones y apetitos desordenados. El camino de la unión conlleva la mortificación de los apetitos. Esta negación comienza cuando el alma anda “con ansias en amores inflamada... Porque para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas, con cuyo amor y afición se suele inflamar la voluntad para gozar de ellos, era menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que, teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros. Y no solamente era menester para vencer la fuerza de los apetitos sensitivos tener amor de su Esposo, sino estar inflamada de amor y con ansias” (S 1,14,2). La negación de los apetitos tiene como objetivo primordial crear espacios de libertad que plenifiquen a la persona. Se comienza la reeducación de la sensibilidad y afectividad del ser humano partiendo de una experiencia positiva, de un caer en la cuenta (CB 1,1), de un amor mayor que exige totalidad pero que da plenitud.

En los primeros capítulos de la *Subida*, J. de la Cruz ha querido dejar claro, que el hombre tiene necesidad absoluta de mortificar los apetitos si quiere llegar en breve a la unión. Por eso en el capítulo 13 propone unos avisos “provechosos y eficaces” para que la persona ponga lo que está de su parte

para reeducar o enderezar sus impulsos desordenados.

Existen medios para vencer de forma activa los apetitos y orientar la fortaleza del alma que consiste en sus potencias, pasiones y apetitos enderezados por la voluntad hacia Dios, quedando desviada de todo lo que no es Dios; “entonces guarda la fortaleza del alma para Dios, y así viene a amar a Dios de toda su fortaleza”(S 3,16,2). El medio más importante que propone el Santo es la consideración e imitación de Cristo: “Traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo” (S 1,13,3), conformándose con su vida, tratando de “haberse en todas las cosas como se hubiera él” (S 1,13,3). Otro es la renuncia de todo gusto de los sentidos para quedarse “vacío de él por amor a Jesucristo” (S 1,13,4).

Insiste también en la necesidad de mortificar la concupiscencia, y de inclinarse a lo que menos gusta, a lo más dificultoso, etc. Cuando el Santo aconseja: “Procure siempre inclinarse: no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso; no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido”, es consciente de que la virtud no se improvisa, no es algo espontáneo en el ser humano, se requiere un ejercicio que, realizado desde una opción libre, va creando y fortaleciendo en la voluntad hábitos operativos buenos. Estos medios parecen exagerados e inhumanos en una primera lectura del texto, pero si tenemos en cuenta la dimensión teologal y cristológica desde la que nuestro autor habla, comprenderemos el auténtico sentido y alcance de cuanto afirma.

Mortificar los apetitos no quiere decir para J. de la Cruz aniquilarlos, pues son una energía esencial del ser humano sin la cual no podría tender a su

plenitud como persona. El Santo lo que propone es una reeducación de éstos para que toda la “fortaleza del alma”, que consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, enderezada en Dios por la voluntad se guarde para Dios.

Como última regla coloca los versos del *Montecillo*, donde a cada paso resuenan dos palabras claves: todo y nada. Tienen su razón de ser. El ejercicio de renuncia nunca es para el Santo un fin en sí mismo, sino un medio o camino para combatir las inclinaciones desordenadas y crecer en conformidad con Cristo guiándonos más por la razón y los valores evangélicos que por los instintos y operaciones desordenadas. La negación de apetitos, que es noche del sentido activa, brota de la vida teologal y abre la posibilidad de acceder a una mayor comunión con Dios. No postula el místico de Fontiveros un vaciarse por vaciarse, sino un vaciarse para llenarse de lo único que puede saciar el corazón del hombre: Dios.

## V. Interpretaciones modernas del término sanjuanista

Dado el poco uso que tiene este vocablo en nuestro lenguaje actual se hace difícil captar la densidad de significado que el término tiene en los escritos sanjuanistas. Creo por ello conveniente presentar algunas relecturas sobre los apetitos propuestas por estudiosos del Santo, con el fin de acercarnos con un lenguaje más actual al verdadero sentido y alcance de esta palabra.

Casi todos coinciden en señalar que los apetitos no se deben entender en sentido de → pecado, sino más bien como impulsos desordenados de la



afectividad que tergiversan la relación del hombre consigo mismo, con los demás y con Dios, y obstaculizan el desarrollo de la vida espiritual produciendo una lenta y constante degradación en el organismo espiritual.

Según F. Ruiz los apetitos no son pecado en sí mismos, sino un despilfarro y “desviación del amor ... Su enorme importancia en las páginas de la *Subida* es de orden teologal más que moral. Los apetitos no son potencias particulares, sino categoría dinámico-moral; son movimientos o tendencias afectivas con valoración o connotación moral negativa. Son reflejo visible del desorden que anida en el ser del hombre” (*Introducción a Subida del Monte Carmelo*, en *Obras completas*, ed. de Espiritualidad, Madrid 1993, p. 159).

Más incisiva la apreciación Fabrizio Foresti: “El apetito tal como nos lo presenta el Santo, es un impulso irracional que mueve al hombre a satisfacer sus necesidades exclusivamente por el placer que experimenta. El que es esclavo del apetito come, toca, ve, siente sólo por la satisfacción que comporta; los verdaderos valores para él son aquellos que son capaces de procurarle este tipo de satisfacción. Por ellos vive; ellos son, en su conjunto, el valor hacia el cual él orienta su vida; ellos son en la práctica su dios. San Juan de la Cruz presenta el apetito precisamente en la perspectiva de un valor polarizante y tendencialmente absoluto. Todo apetito, aunque sea pequeño, en cuanto expresión de una tendencia desordenada inscrita en el hombre, tiende a poner como valor monopolizante la esfera afectivo-volitiva de la persona. Cada apetito es potencialmente un ídolo” (“Le radici della Salita del Monte Carmelo di S. Giovanni

della Croce”, en *Carmelus* 28, 1981, p. 15). Según este autor los apetitos no sólo son una fuerza irracional que mueve al hombre a satisfacer sus necesidades únicamente por el placer que consigue, sino que además son una forma de idolatría. Documenta cómo el Santo recoge textos del Antiguo Testamento que hacen referencia a los ídolos y los aplica a los apetitos.

Sugestiva es también la aportación de Fernando Urbina, que trata de expresar el significado de apetitos con un vocablo más cercano a nuestra cultura y mentalidad. Usa la palabra fijación. No pretende decir el autor que exista una coincidencia plena entre ambas expresiones. Fijación no agota la riqueza de apetitos. Pero sí que, por la “homología de función” que se da entre ambos, nos ayuda a comprender y a expresar con un lenguaje más actual lo que Juan de la Cruz pretende significar con el término apetitos.

Claramente se percibe la “homología de función” a través de este texto del autor: “En el psicoanálisis la ‘fijación’ es una posibilidad en el desarrollo psíquico que tiene una función inmovilizadora del dinamismo afectivo, deteniéndolo en una etapa infantil y comprometiendo así, gravemente, el equilibrio, expansión y plenitud de la vida. En san Juan de la Cruz el ‘apetito’ tiene la función paralizadora de la potencia afectiva reteniéndola en una etapa que el autor llama con frecuencia con la metáfora de la infancia, e impidiendo el avance, expansión y plenitud de la vida espiritual” (*Comentario a Noche oscura del espíritu y la Subida al Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*, Marova, Madrid 1982, p. 35).

Para Urbina, el Santo, con el término apetitos se refiere a una “estructura

fundamental” del ser humano, que repite casi en cada página de sus escritos: “Se trata de una estructura de repliegamiento, atadura y “fijación” a las cosas, los gestos, los actos, y al yo mismo del sujeto, que representa el obstáculo fundamental en el proceso del avance hacia la plenitud divina. El quebrar esta estructura básica de atadura es el acto básico de liberación, expresado vivamente en la imagen del pájaro que no vuela hasta que no rompe el hilo grueso o fino que le ata” (ib. p. 35).

Siguiendo en línea psicológica otro autor considera que lo que J. de la Cruz llama apetitos es una “fuente de energía y acción que es la impulsividad”, pero esta fuerza que en principio es positiva y construye a la persona impulsándola a realizar sus necesidades esenciales, se puede convertir en algo negativo equiparable a la adición. Al hacernos adictos a algo o a alguien nos atamos, nos alienamos y nos convertimos en su “esclavo y cautivo”.

Para L. J. González la “adición entraña una forma de enamoramiento. Igual que éste, concentra nuestro amor totalizante en un ser relativo que no es, como el Todo, el verdadero Absoluto de nuestra existencia. Por consiguiente, nuestros pensamientos, sentimientos, deseos y acciones se mueven en torno a lo relativo como si fuera el Absoluto. Estamos pervirtiendo la realidad y, por ende, la vida misma” (*Plenitud humana con San Juan de la Cruz*, México 1990, p. 138).

Ciertamente que esa fuerza impulsiva de los apetitos recogida y orientada hacia el fin más noble para el que el ser humano ha sido creado, le facilitaría y capacitaría para alcanzar su objetivo. Por este breve recorrido entorno a las

relecturas modernas del término “apetitos” en J. de la Cruz, se percibe que todos tienen los autores tienen algo en común. Fijación, adición, ídolos, impulsos desordenados, ponen de manifiesto la paralización de la vida del Espíritu en el hombre y, por tanto, su degradación y deshumanización. El hombre se hace esclavo, pierde su libertad y cae en una situación permanente que le incapacita para ponerse de pie con todas sus posibilidades y su dignidad.

## **VI. Los apetitos, dinamismo contrario al espíritu**

Los daños de los apetitos afectan, según el Santo, a tres planos del ser humano: plano teológico, plano psicológico y plano moral. En el plano psicológico porque tergiversan el funcionamiento natural de las operaciones del hombre, en el plano moral porque lo arrastran a abusos y pecados, y en el plano teológico porque resistiendo al “Espíritu de Dios” le impiden vivir la vida de la gracia, o, lo que es lo mismo, la amistad con Dios a la que está llamado por vocación.

Existen en los escritos sanjuanistas una serie de textos que por el contexto en el que están situados dan pie para interpretarlos en clave pneumatológica, y presentar los apetitos como destructores de la vida del Espíritu que el hombre está llamado a vivir. La destrucción que provocan los apetitos no mortificados llega a tal punto que “matan al alma en Dios” (S 1,10,3).

De la no mortificación de los apetitos se sigue una vida según la carne, sensual y animal. De la negación de las afecciones desordenadas “con la fuerza y virtud del Espíritu Santo” (LIB 2, 34) se

sigue una vida y obrar nuevos. El que se deja llevar del ejercicio de los sentidos y de la fuerza de la sensibilidad lo llama hombre animal “que no percibe las cosas de Dios, y a esotro que levanta a Dios la voluntad llama espiritual, y que éste penetra y juzga todo hasta los profundos de Dios” (S 3,26,4).

Fundamentado en la antítesis paulina carne-espíritu, J. de la Cruz no duda en afirmar que el hombre que niega sus apetitos se dispone para recibir el “Espíritu de Dios” y para llevar a plenitud el don de su filiación divina. Convirtiéndose en una criatura nueva, redimensionada en su ser y obrar conforme a Cristo.

El que sigue el impulso de sus tendencias desordenadas se degrada a sí mismo haciéndose hombre carnal, que dando muerte a la vida espiritual, vive vida animal y se incapacita para las cosas de Dios. “Es de saber que lo que aquí el alma llama muerte es todo el hombre viejo, que es el uso de las potencias: memoria entendimiento y voluntad, ocupado y empleado en cosas del siglo y los apetitos en gustos de criaturas. Todo lo cual es ejercicio de vida vieja, la cual es muerte de la nueva, que es la espiritual, en la cual no podrá vivir el alma perfectamente si no muriera también perfectamente al hombre viejo, como el apóstol lo amonesta diciendo que desnuden el hombre viejo y se vistan el hombre nuevo, que según Dios es criado en justicia y santidad. En la cual vida nueva... todos los apetitos del alma y sus potencias según sus inclinaciones y operaciones, que de suyo eran operación de muerte y privación de la vida espiritual, se truecan en divinas” (LIB 2, 33).

Este es el verdadero destino y vocación del hombre: participar en la vida divina; para ello Dios nos ha donado su Espíritu que nos capacita para vivir como hijos. Pero cuando el alma se “sujeta al espíritu sensual, no puede entrar en ella el espíritu puro espiritual” (S 1,6,2). Se entristece el Santo de que el hombre que ha sido levantado por gracia a comer “con su Padre a la mesa y de su plato, que es apacentarse de su espíritu” (S 1,6,2), por cebar sus apetitos en las criaturas es como los canes que comen las migajas que caen de la mesa en vez de comer “a la mesa del espíritu increado de su Padre” (S 1,6,3).

Los apetitos, como ya hemos indicado, resisten al “Espíritu de Dios” y privan al ser humano de la gracia, de la dimensión teologal de su existencia, y lo dejan descontento y desabrido, ya que “no puede entrar esta hartura increada en el alma si no echa primero esotra hambre criada del apetito del alma; pues como habemos dicho, no pueden morar dos contrarios en un sujeto, los cuales en este caso son hambre y hartura” (S 1,6,3).

Querer caminar por la vía del Espíritu, tratar de vivir según ese principio operativo que nos ha sido donado, y dejarse llevar de los apetitos son dos caminos antagónicos. Por su dinámica intrínseca, los apetitos, dificultan la vida espiritual y casi la imposibilitan creando una total confusión: “Un leve apetito y ocioso acto que tenga el alma, basta para impedirla todas estas grandezas divinas que están después de los gustos y apetitos que el alma quiere ... ¡Oh, quién pudiera decir aquí cuán imposible le es al alma que tiene apetitos juzgar las cosas de Dios como ellas son! Porque para acertar a juzgar las cosas de Dios,

totalmente se ha de echar el apetito y gusto afuera y no las ha de juzgar con él, porque infaliblemente vendrá a tener las cosas de Dios por no de Dios, y las no de Dios por de Dios" (LIA 3,64).

Vivir según "la vida del alma, que es el Espíritu Santo" (LIB 3,62) requiere enderezar hacia Dios todos los apetitos desordenados. Así se truecan en la fuerza del hombre para amar a Dios sobre todas las cosas: "Y todo este causal de tal manera está empleado y enderezado a Dios, que, aun sin advertencia del alma, todas las partes que habemos ducho de este caudal, en los primeros movimientos se inclinan a obrar en Dios y por Dios; porque el entendimiento, la voluntad y memoria se van luego a Dios, y los afectos, los sentidos, los deseos y apetitos, la esperanza, el gozo y, luego, todo el caudal de prima instancia se inclina a Dios, aunque, como digo, no advierta el alma que obra por Dios" (CB 28,5).

### **Conclusión. Los apetitos fortaleza del hombre**

La mortificación de los apetitos es para el alma, según el Santo, noche oscura, "porque privándose el alma del gusto del apetito en todas las cosas, es quedarse como a oscuras y sin nada" (S 1,7,1). El hombre tiene absoluta necesidad de pasar por esta noche si quiere llegar a la unión con Dios.

El camino de la unión es camino de renuncia y negación de apetitos, pues son éstos los que impiden a la persona enderezar el afecto y amor hacia Dios. Hay que negar todo lo que sea contrario o no conforme al amor de Dios. La noche, que es mortificación de los apetitos, es al mismo tiempo actitud y cami-

no teologal; caminar en fe, esperanza y caridad es lo único que sirve al alma de medio proporcionado para unirse con Dios, y al mismo tiempo le hace no pararse en nada que sea menos que El.

Para J. de la Cruz la mortificación de los apetitos no es cuestión de algún que otro acto esporádico, sino que hay que llegar con una actitud seria y definida hasta la causa que los produce. Para él, la negación de los apetitos excede los límites de la noche activa del sentido y se extiende a todo el itinerario espiritual. Pero no será el hombre el que con su sólo esfuerzo llegue a liberarse de los apetitos, sino que será Dios el que por la noche pasiva del espíritu purifique al hombre en su raíz.

Nuestro autor deja claro, al tratar de la mortificación de los apetitos, que no pretende una desvalorización de las cosas o de las criaturas, sino "la desnudez del gusto y apetito de ellas". El problema para él no son los sentidos, ni las cosas, ni las criaturas, sino el modo de relacionarse con ellas que el hombre adopta, "porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entra en ellas, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella" (S 1,3,4).

El término apetitos engloba todas las interpretaciones que en las páginas anteriores hemos expuesto: tendencias afectivas desordenadas, impulsos irracionales, idolatría, fijación y adición. Pero no lo agotan. Es mucho más rico y sugerente el término sanjuanista. Por último, en lo que fray Juan de la Cruz insiste más, es en que cuando están purificados se convierten en la "fortaleza del alma" con la que el hombre amará a Dios con todas sus fuerzas y con todo su ser: "Mi fortaleza guardaré para ti, esto es toda la habilidad y apetitos y

fuerzas de mis potencias ... Según esto, en alguna manera se podría considerar cuánta y cuán fuerte podrá ser esta inflamación de amor en el espíritu, donde Dios tiene recogidas todas las fuerzas, potencias y apetitos del alma, así espirituales como sensitivas, para que toda esta armonía emplee sus fuerzas y virtud en este amor, y así venga a cumplir de veras con el primer precepto, que, no desechando nada del hombre ni excluyendo cosa suya de este amor, dice (Dt 6, 5): Amarás a tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu mente, y de toda tu alma y de todas tus fuerzas" (N 2,11,4-5; CB 28).

Los apetitos y afectos desordenados brotan de la voluntad y de las pasiones del hombre. Cuando estas afecciones están "desenfrenadas" producen todo tipo de vicios e imperfecciones, pero cuando están "ordenadas y compuestas" brotan todas las virtudes. En los altos estados de la unión con Dios sólo le queda al alma el apetito de ver a Dios como es: "El alma en este estado no tiene ya ni afectos de voluntad, ni inteligencias de entendimiento, ni cuidado ni obra alguna que todo no sea inclinado a Dios, junto con sus apetitos, porque está como divina, endiosada, de manera que aun hasta los primeros movimientos no tiene contra lo que es la voluntad de Dios" (CB 27,7). A estos niveles "ya sólo es apetito de Dios" (LIB 2, 34). → *Afecciones, afectos, aficiones, apegos, gustos.*

BIBL. — JESÚS MUÑOZ, "Los apetitos según San Juan de la Cruz", en *Manresa* 14 (1942) 328-339; MARÍA DEL SAGRARIO ROLLÁN, *Éxtasis y purificación del deseo*, Institución Gran Duque de Alba, Ávila 1991, 86-94; FEDERICO RUIZ, *Introducción a San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1968, 581-585; FERNANDO URBINA, *Comentario a Noche oscura del espíritu y la Subida al Monte Carmelo de S. Juan de*

*la Cruz*, Marova, Madrid 1982, p. 32-41; JOSÉ DAMIÁN GAITÁN, *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1995, p. 137-145; MIGUEL F. DE HARO IGLESIAS, "Los apetitos: ¿Tendencias desordenadas o fortaleza del hombre", en *Letras de Deusto* 21 (1991) 249-262; ALFONSO BALDEÓN, *El hombre: una pasión de amor. Comprender la vida desde San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 1991, p. 41-63.

*Miguel F. de Haro Iglesias*

## Aprehensiones → Conocimiento

## Aprovechados

El concepto de aprovechados o aprovechantes tiene ordinariamente en Juan de la Cruz valor de término técnico. Procede de la teología espiritual del tiempo. Forma parte de la jerga mística y espiritual que hereda e incorpora en su magisterio. Hace referencia genéricamente a la segunda fase del camino espiritual. Tradicionalmente el proceso místico estaba dividido en → principiantes, aprovechados y perfectos, equivalente a → vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva. Estado de aprovechados sería sinónimo de vía iluminativa. "Estando ya esta casa de la sensualidad sosegada... salió el alma a comenzar el camino y vía de espíritu, que es el de los aprovechantes y aprovechados, que por otro nombre llaman vía iluminativa o de contemplación infusa" (N 1,14,1). Muchos nombres para una misma etapa. Sin embargo es claro que J. consiente en usar el nombre común, pero su práctica sirve ante todo para denunciar su insuficiencia. Se siente incómodo en el esquema recibido.

### I. Valor relativo del término

Tendrá que abrir nuevas etapas y poner nuevos hitos y distintos nombres

a sus propias ideas sobre el contenido de la etapa. Por abarcar una etapa intermedia amplísima le resulta un concepto estrecho y poco valioso para describir con alguna precisión la real y compleja situación espiritual que con “aprovechados” se designa. Está muy incómodo con esa manera de periodización y de división del camino. Acaba despreocupándose de afinar y precisar el sentido exacto de la etapa, de ahí que en cada uso que haga de este vocabulario tradicional haya que andar muy precavidos, porque no significan siempre lo mismo y solo el contexto general puede ayudar a determinar a qué periodo de la vida espiritual se refiere precisamente. Genéricamente es válido el concepto, pues simplemente informa de que se trata de una etapa intermedia entre los principiantes y los perfectos.

Pero es sabido que una de las grandes aportaciones de san Juan de la Cruz a la → teología espiritual ha sido precisamente la descripción, análisis, sistematización y valoración de etapas y componentes poco conocidos, poco tratados y mal apreciados por la tradición que encuentra en curso (S pról. 3-8). Esas novedades sanjuanistas, la descripción de las señales de la → contemplación, la → purificación pasiva del espíritu, la reducción teologal, la descripción del → desposorio espiritual, se inscriben en el comienzo, al medio o al final de esta larga y compleja etapa. Con esto, después de su experiencia y de su doctrina, la etapa de “los aprovechados” se infla y estalla como conjunto uniforme y hay que abrirla a muchos otros fenómenos y procesos nuevos que J. de la Cruz ha descrito. Su abundancia y agudeza denuncian la insufi-

ciencia del término y vuelven inservible esa clasificación tan simplista.

En concreto, aunque usa la nomenclatura –principiantes, aprovechantes y perfectos– como para hacerse entender de quien tiene esas convenciones asimiladas, se observa que la etapa de aprovechados la carga de contenidos tan distintos como la primera noche pasiva, la etapa inicial de la noche pasiva, el desposorio espiritual, las gracias extraordinarias de la mística inicial o de los fenómenos de arrebató, el inicio de la contemplación, etc. Con lo que acaba por resultar inservible por difusa y de límites líquidos; la vuelve demasiado flexible para ser teóricamente práctica y prácticamente clara. De hecho, nunca se para a definirla en sus límites y fronteras, sólo le interesa tratar de componer un acuerdo de compromiso entre su vocabulario y éste tradicional. Su propia periodización necesitaría una reducción forzada y una poda violenta, si quisiéramos compatibilizarla con esta tripartita tradicional. Los titubeos iniciales del esquema redaccional de los libros de la *Subida* también afectan al oscurecimiento de esta noción.

## II. Descripción de la etapa

Con todo, cabe una descripción de esta fase del proceso espiritual. Es la etapa más larga del camino espiritual, como hemos dicho, porque ordinariamente “suele pasar harto tiempo y años en que, salida el alma del estado de principiantes, se ejercita en el de aprovechados” (N 2,1,1). Observemos que llama *aprovechados* a los que comienzan a sentir la influencia de la contemplación (S, pról. 4), o los que pasan de la meditación a la contemplación (S

2,13,1; 15,1), a los que “salen del discurso y entran en estado de aprovechados” (N 1,9,7), “a las almas que comienzan a entrar en esta noche oscura cuando Dios las va sacando de estado de principiantes... y las comienza a poner en el de los aprovechantes que es ya el de los contemplativos” (N 1,1,1); también a los que comienzan la segunda noche, es decir, la pasiva del espíritu (S 1,1,3), pero también los que tienen visiones imaginarias son aprovechados (S 2,16,3); los que pasan la primera noche pasiva (N 1,4,2) antes de abandonar esta etapa, por más adelante que estén, son aprovechados, porque éstos aún “tienen necesidad de que Dios los ponga en estado de aprovechados, que se hace entrándoles en la noche oscura que ahora decimos” (N 1,7,5), es decir, en la primera noche pasiva del sentido.

Otras veces parece dar a entender que aprovechados serían sólo los que llegan a entrar en la segunda noche del espíritu. De sus defectos y congénitas taras, “imperfecciones y peligros”, hace argumento para explicar la conveniencia y necesidad de la horrenda noche del espíritu (N 2,1,3; 2, tit.; 2,1; 2,2). “Por bien que le hayan andado las manos” (lb. 2,4) en su trabajo de purificación sensitiva, ningún aprovechado está listo para la segunda noche (N 2, 3,1; 3,3).

En el → *Cántico espiritual* donde la partición del camino sanjuanista está condicionada por el símbolo básico nupcial, ya no el de las noches, el camino o la ascensión, entra la terminología tradicional con menor frecuencia y utilidad; en concreto, esta etapa intermedia se rellena con infinidad de experiencias que en los versos tuvieron sin duda otra posición; la adaptación del CB supone ante todo distribuir ordenadamente

según esas convenciones espirituales la experiencia que los versos no se ocuparon de ordenar según progreso didáctico; la operación se logra, pero de modo un tanto forzado. Sirve este enfoque para completar la descripción de la etapa larga tal como la quiere considerar J. de la Cruz, es decir, en ella no todo es noche, sino que es etapa también llena de gozos y experiencias felices y luminosas, vía iluminativa decía otro nombre del vocabulario espiritual. “Y si este sabor y gusto interior que con abundancia y facilidad hallan y gustan estos aprovechantes en su espíritu, con mucha más abundancia que antes (de la primera noche) se les comunica redundando de ahí en el sentido más que solía antes” (N 2,1,2). Esta etapa es la propia de las repercusiones corporales de la experiencia religiosa y la que está llena de los fenómenos extraordinarios. Su final coincide de lleno con el desposorio espiritual en la partición esquemática más genuina del *Cántico*: “Las [canciones] de más adelante tratan de los aprovechados donde se hace el desposorio espiritual, y ésta es la vía iluminativa “dice en el argumento del CB (n. 2) refiriéndose a las canciones de la 13 a la 21. Se observa ya otra ampliación o dilatación del concepto de aprovechantes para acoger, sin delimitación clara, es cierto, todos los fenómenos que se recogen en esas canciones, materia en la que cede la autoridad a “la bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra madre, que dejó escritas de estas cosas de espíritu admirablemente” (CB 13,7).

Este enfoque aclara y completa lo que Juan entiende por aprovechados en el desarrollo temporal del proceso místico. A la verdad que también lo cantado y explicado en las primeras estrofas del

*Cántico* se aviene mejor en su conjunto a entrar bajo la etiqueta de “aprovechados” que bajo la de “principiantes”, por más que él lo quiera reservar para una supuesta etapa del inicio. De hecho en CB 2,4 y 7,9 se le sorprende tratando de adaptar las experiencias del poema, evidentemente fruto del estado místico último, a los esquemas clásicos de los periodos espirituales. La pretensión pedagógica y generalizadora explica su esfuerzo. Ese propósito pedagógico fuerza sin duda la materia propia de la experiencia en las canciones, pero a la vez completa su presentación del estado de “aprovechados” tal como lo concibe.

Como vemos, se trata de una etapa que J. de la Cruz ha ampliado en sus análisis extraordinariamente. Ha estirado su cobertura tanto por su inicio, paso de la meditación a la contemplación, como por su final, entrada en la noche del espíritu y desposorio místico, caben en ella tanto contenidos de experiencias extraordinarias, como la educación teológica ordinaria. Demasiado material para que sea práctico después de sus obras seguir usando el nombre de “aprovechados” sin ulteriores explicaciones. Siempre será preferible atenerse en la terminología a sus análisis, a sus originales períodos, a su criterio muy flexible en el uso prudente y libre del esquema tradicional; al fin la vida nunca es esquema. Un componente de noche acompaña todo proceso, un componente pasivo y activo se encuentra en toda etapa, el compuesto humano es sentido y espíritu en todo tiempo.

Sólo pedagógicamente es práctico mantener la doble manera de hablar, la clásica y la sanjuanista. Atenerse a la complejidad de sus descripciones,

mucho más completas, mucho más ricas, mucho más clarificadoras es más respetuoso con la vida. Hoy día nuestra manera de hablar es mucho más consciente de la importancia de las edades de la vida natural, de los dinamismos de la psicología evolutiva, de la importancia de la infancia y las etapas constituyentes de la personalidad y de las componentes sociales, psíquicas y biológicas de todo proceso personal. En cierto modo, la etapa de aprovechados tiene que contar con las crisis de la edad madura, el demonio meridiano y las arideces y glorias de la meseta espiritual de la edad media de la vida cristiana. Principiantes, perfectos, vía purificativa, iluminativa, unitiva.

*Gabriel Castro*

## **Areopagita, pseudo Dionisio**

Como para sus contemporáneos, la autoridad de los escritos dionisianos fue decisiva para J. de la Cruz, por creer que eran obra del discípulo de → san Pablo tras la comparecencia de éste en el areópago ateniense (Act 17,34). De dar fe a los antiguos biógrafos, el Santo se enfrascó muy pronto en la lectura de esos escritos, demostrados apócrifos desde finales del siglo pasado. Comenzaría durante el noviciado en → Medina y prosiguió luego durante sus estudios en → Salamanca. Según → José de Jesús María (Quiroga) fue más allá en su fervor dionisiano. Sus lecturas habrían terminado en la redacción de un “excelente discurso” sobre la contemplación, siguiendo la doctrina de san → Gregorio y san Dionisio, durante la estancia estudiantil en → Salamanca (*Historia de la vida*, lib. I, p. 69-70 ed. 1992). Nadie ha localizado rastro alguno de este ensayo



primerizo. Quiroga, a lo que parece, proyecta aquí, como en otros muchos casos, su fervor dionisiano sobre el Santo.

Testigos muy fieles, que siguieron de cerca la composición de las escritos sanjuanistas, no recuerdan que el autor frecuentase con alguna asiduidad o predilección el “corpus dionysianum”; nadie menciona explícitamente su lectura por parte de J. de la Cruz. Persiste, sin embargo, la opinión contraria. Se fundamenta en la mención explícita del Areopagita y en algunos paralelismos doctrinales. Pudo leer ciertamente los acreditados textos en alguna de las versiones latinas circulantes, como la de Ambrosio Camaldulense o Milio Ficino, pero históricamente no está documentado. Los resultados del examen comparativo admiten interpretaciones contrastantes.

## I. Las citas explícitas

En cuatro ocasiones cita explícitamente J de la Cruz a “san Dionisio Areopagita”. Ningún otro autor supera en los escritos sanjuanistas ese número de frecuencias. La cantidad es aquí engañosa. Se trata siempre de la misma cita y además de forma incorrecta respecto del original. Al definir la → contemplación, J. de la Cruz repite en cuatro lugares que san Dionisio la llama “rayo de tiniebla” (S 2,8,6; N 2,5,3; CB 14,16; LIB 3,49). En cada uno de los textos aporta el Santo aspectos y matices nuevos sobre la contemplación divina, pero repite siempre que es “oscura”, aunque enriquece al alma noemática y afectivamente: luz y tiniebla a la vez, pero bajo prisma diferente; por eso vale para él la “definición” de san Dionisio.

Es aceptable por la radical identificación entre “contemplación” y “teología mística”. Por eso mismo la autoridad dionisiana está sobreentendida en otros lugares en que el Santo habla de la “teología mística” sin recurrir a la citada definición (S 2,8,6; N 2,5,1; 2,12, 5; 2,17,2.6; 2,20,6; CB pról. 3; 27,5; 39,2; LIB 3,49).

La referencia o cita se halla efectivamente en el opúsculo dionisiano rotulado *Teología mística* (1,1: PG 3, 1000), pero no como una definición propiamente dicha; ni siquiera como una frase completa e independiente, sino como miembro de una oración muy extensa (“ascendens ad supernaturalem illum caliginis divinae radium”). No fue J. de la Cruz el primero que realizó la adaptación de este inciso a definición puntual. Corría así a lo largo del Medioevo y pudo leerla en diversos autores, comenzando por santo Tomás. No deja de ser sintomática la introducción de la cita en el caso de la *Noche*: “Que por esta causa san Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa rayo de tiniebla” (N 2,5,3). Los teólogos aquí insinuados se descubren más adelante en la misma obra y a idéntico propósito y hasta con autocita: “Llama secreta a esta contemplación tenebrosa, por cuanto, según habemos tocado arriba, ésta es la teología mística, que llaman los teólogos, sabiduría secreta, la cual dice santo Tomás que se comunica e infunde en el alma por amor” (N 2,17,2). Son indicios suficientes para comprobar que la frase de san Dionisio, tan manida entre los maestros espirituales, pudo llegarle a J. de la Cruz de rebote, sin necesidad de una lectura directa de los textos dionisianos. Es lo más probable.

## II. Huellas y afinidades

Al margen del contacto directo o indirecto, queda en pie la aproximación doctrinal. Existe indudable afinidad entre la doctrina sanjuanista sobre la contemplación infusa y oscura y la teoría dionisiana de la “teología mística”: la afinidad no es tampoco exclusiva de J. de la Cruz; viene de lejos. Tiene sus puntos más concretos en las afirmaciones sobre la “incomprehensibilidad e inaccesibilidad” de Dios, en la exigencia de la negación de imágenes y conceptos para representarle y en la inefabilidad consiguiente. En lo que el Santo cree coincidir es, ante todo, en el carácter oscuro de la → contemplación-teología mística, definida como “tiniebla” por el Areopagita.

Se trata de un aspecto parcial, no de toda la concepción global de ambos maestros. Les separan, incluso en este punto, diferencias muy notables, porque construyen sobre presupuestos muy distantes en la antropología, en la filosofía y en la teología. En esta última, por ejemplo, Cristo y el Espíritu Santo juegan papel decisivo en J. de la Cruz. Mientras están ausentes en el Areopagita. En la → antropología J. de la Cruz asume la doctrina agustiniana de las tres potencias del alma y la del supuesto unitario de la escolástica, cosas del todo ajenas al pseudo Dionisio.

El parentesco entre ambos no puede, sin embargo, reducirse a este punto, aunque sea importante. Existen otros de menor alcance, pero no insignificantes. Probablemente el más claro y significativo sea el que se refiere al proceso purificativo e iluminativo mediante la acción de la Sabiduría divina a través de los ángeles en sus diversas jerarquías. J. de

la Cruz acoge con ligeros matices la teoría dionisiana sintetizándola de esta manera: La Sabiduría de Dios que purga e ilumina a las almas “purga a los ángeles de sus ignorancias, haciéndolos saber, alumbrándolos de lo que no sabían, derivándose desde Dios por las jerarquías primeras hasta las postreras, y de ahí a los hombres... porque de ordinario las deriva por ellos, y ellos también de unos a otros sin alguna dilación, así como el rayo del sol comunicado de muchas vidrieras ordenadas entre sí; que, aunque es verdad que de suyo el rayo pasa por todas, todavía cada una le envía e infunde en la otra más modificado, conforme al modo de aquella vidriera, algo más abreviada y remisamente, según ella está más o menos cerca del sol. De donde se sigue que los superiores espíritus y los de abajo, cuanto más cercanos están a Dios, más purgados están y clarificados con más general purificación, y que los postreros recibirán esta iluminación muy más tenue y remota. De donde se sigue que el hombre, que está el postrero, hasta el cual se viene derivando esta contemplación de Dios amorosa, cuando Dios se la quiere dar, que la ha de recibir a su modo, muy limitada y penosamente” (N 2,12,3-4). Es patente la presencia del capítulo 7 *De Divinis nominibus* (PG 3, 865-874) y su ampliación en el de *Coelestis hierarchia* (PG 3, 299-307). Lo que no está claro es si J. de la Cruz bebe directamente allí o lo toma de otra fuente secundaria. En todo caso, no incide profundamente en su pensamiento, ya que no lo expone repetidamente sin volver sobre la teoría dionisiana.

No parece que exista paralelismo entre el → “éxtasis” del Areopagita (*Teología mística* 1: PG 3,1000) y el des-

crita por J. de la Cruz en la estrofa 13 del CE. La fenomenología presente en éste no aparece para nada en aquél. El dionisiano tiene parentela con el “salir de sí y de todas las cosas”, como se dice en los versos sanjuanistas de N y CE: “salí sin ser notada” y “salí tras ti clamando”. La salida sanjuanista (y consiguiente entrada) tiene un sentido más afectivo, ascético y catártico que en el Areopagita. El término a que lleva la “salida” es totalmente diferente en ambos: entrada en la tiniebla, en Dionisio; encuentro con Cristo en Juan. No tiene importancia alguna para establecer deudas o afinidades la atribución a J. de la Cruz de algunos párrafos copiados por Eliseo de los Mártires en sus famosos *Dictámenes de espíritu* (nn. 5-6). Fue él quien los copió de la *Teología mística* de E. Balma, no su maestro J. de la Cruz.

Aunque pueden señalarse otras huellas posibles, todo lleva a pensar que la dependencia sanjuanista respecto al Areopagita se condensa más en una herencia o legado recibido a través de la tradición espiritual que en puntos concretos. Así, por ejemplo, cabría emparentar la doctrina del “amor virtus initiva” de *Divinis nominibus* (4,12) con la de S 1,4; lo de los querubines “contemplantes” de C. *Hierarchia* con S 2,9,2; la alegoría de las lámparas de fuego-atributos divinos de LI 3,2-3 con *Div. nominibus* 2,4, y así de otras imágenes. En conjunto, la dependencia segura es más limitada de cuanto podría deducirse de las citas explícitas y de lo que afirmaban los primeros biógrafos y apolo-gistas del Santo. → *Teología mística*.

BIBL. — EULOGIO PACHO, “Denis l'Aréopagite et Jean de la Croix”, en *DS* III, 399-408; ISABEL DE ANDÍA, “San Juan de la Cruz y la ‘Teología mística’

de ‘San Dionisio’, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Avila, vol. III, 97-125; Id. “Saint Jean de la Croix et la ‘Théologie mystique’ de Pseudo Denys l'Aréopagite”, en el vol. misceláneo *Jean de la Croix: un saint, un maître*, Venasque, Editions du Carmel, 1992, p. 259-314.

*Eulogio Pacho*

## Arévalo

La vinculación de Juan de la Cruz a esta población de la provincia y diócesis de Avila es casi marginal. Resultando en vano las soluciones económicas buscadas por → Catalina Alvarez en tierras toledanas, siguió empeñada en encontrar algo mejor que lo que se le ofrecía en → Fontiveros. Y partió para Arévalo con → Francisco y Juan, pues, según parece el segundo hermano, Luis, murió en → Fontiveros, donde se afirma está enterrado junto con su padre. Que estuvieron en Arévalo es seguro. Pero la estancia está poco documentada, fuera de lo que cuenta el → P. José de Velasco en la biografía de Francisco. Los biógrafos de fray Juan hablan poquísimos de ello. Quiroga no dice absolutamente nada ni en la *Relación Sumaria* que se antepuso a la edición príncipe de las *Obras*, Alcalá 1618, ni en la *Historia* publicada en Bruselas en 1628. En ambos textos el paso de Fontiveros a → Medina es directo: “Se pasó de Fontiveros a Medina”. Alonso le dedica unas líneas en la *Vida* y en *Suma de la Vida* dice: “...Murió su padre y luego su madre con tres hijos que le habían quedado de su marido, se fue a vivir a Arévalo”. Jerónimo de San José dedica a Arévalo dos o tres líneas. Francisco de Santa María (Pulgar) dice simplemente: “...Muerto el padre, pasó la desamparada viuda de Fontiveros a Medina del Campo”. José de Velasco que habla más largamente, al declarar en

los Procesos, no se acuerda para nada de la estancia en Arévalo y los hace pasar también directamente de Fontiveros a Medina. Ni siquiera Francisco de Yepes, el hijo mayor, se acuerda de Arévalo en sus *Relaciones* y dice: "...y por pasarlo mal en Ontiveros, se vino a vivir con sus hijos a Medina del Campo". ¿Se volvieron acaso de Arévalo a Fontiveros y de aquí a Medina del Campo? No se excluye.

*José Vicente Rodríguez*

## Arriño/s

Además de las acepciones usuales, como cercanía o proximidad, ayuda, auxilio o amparo, en el vocabulario sanjuanista "arriño" tiene un significado preciso y muy particular, algo típicamente suyo. Pertenece a la categoría lexical de → "apego-apetito" y equivale a afecto, gusto, jugo, sabor, generalmente de índole sensible (S 2,14,1; 3,13,1; 3,43,1; N 1,12,1,4; 2,19,1, etc.). Mientras el verbo "arriñar" suele usarse con el significado corriente de acercar, apoyar, en el sustantivo prevalece el sentido de "asimimiento". Está insinuado bastante claramente en el poema *Sin arriño y con arriño*, pero donde adquiere carta de ciudadanía es en la *Noche*, con más presencias que en todos los demás escritos juntos.

Es comprensible este predominio porque la → noche oscura tiene como objetivo el limpiar y purificar de cualquier arriño o apetito tanto en el sentido como en el → espíritu. Para llegar a la → divina unión, asegura J. de la Cruz es necesario purificar gustos y jugos desordenados hasta eliminar cualquier arriño que aparte del verdadero amor. No sirve el "arriño de los sabrosos discursos de las potencias sensitivas", ni la

"leche de la suavidad espiritual", sino "el carecer de lo uno y desarriño de lo otro, por cuanto para oír a Dios le conviene al alma estar en pie y desarriñada según el afecto y sentido" (N 1,12,5). Frente al arriño y apego a lo sensible se impone el "desarriño" y el "desarriño", El → alma tiene que estar "desarriñada y desembarazada para" poseer de veras a Dios. Es casi un estribillo en J. de la Cruz, al tratar de la → pobreza o desnudez de espíritu (N 2,8,5; 27,3; 2,21,9, etc.). Lo expuesto con tanta amplitud para la → purificación de apegos y → apetitos es, por tanto, aplicable al "arriño" en este sentido peculiar. La pedagogía sanjuanista es idéntica para todos los términos equivalentes.

Es legítimo, y a veces obligado, arriñarse o apoyarse en las mediaciones dispuestas por Dios para favorecer al hombre; lo contrario sería imprudente y peligroso. Lo que debe evitarse es el "arriño" afectivo a todo lo que separa de Dios. Pare unirse con él es necesario que el alma "esté bien pobre de espíritu y desnuda del hombre viejo para vivir aquella nueva y bienaventurada vida ... que es el estado de la unión con Dios" (N 2,9,4). J. de la Cruz lanza a todos el consejo escrito a su hija espiritual Ana de san Alberto: "Ya deseo verla con gran desnudez de espíritu y tan sin arriño de criaturas que todo el infierno no baste a turbarla" (Granada, 1582). → *Afectos, apegos, apetitos, asimimientos.*

*Eulogio Pacho*

## Arrobamiento/s

Aunque J. de la Cruz eludió intencionadamente describir y tratar los fenómenos místicos extraordinarios, trazó algunas pinceladas maestras y

señaló pautas muy precisas para su interpretación y colocación en el cuadro de la vida espiritual. Mientras en la *Subida* se detiene ampliamente en los fenómenos de carácter noético, como → visiones, revelaciones, locuciones, etc., menciona casi de pasada los que tienen repercusión somática, como → éxtasis, raptos, traspasos y arrobamientos. Se contenta con una sumaria presentación, remitiendo a los escritos de → S. Teresa a quien desee descripciones detalladas (CB 13,7).

Esta postura de renuncia a algo que conocía muy bien explica el que no descienda a detalles y englobe en unidad, como si fuesen fenómenos idénticos, el raptó, el éxtasis, el arrobamiento y “sutilles vuelos de espíritu que a los espirituales suelen acaecer”. En su comentario al grupo estrófico 13-15 intercambia de la manera más natural todos estos términos, e incluso el de → “desposorio espiritual” (14,17). Tiene, sin embargo, cierta predilección por el sustantivo “arrobamiento”. Las ideas expuestas se refieren a tres puntos o aspectos: naturaleza del fenómeno, momento de aparición del mismo y valoración espiritual.

a) *Naturaleza*. El arrobamiento es una gracia o comunicación divina con dolorosas repercusiones corporales, generalmente muy dolorosas. El sujeto se ve como invadido por una fuerza avasalladora que le hace como “salir de sí”. En las primeras ocasiones “acaeece con gran detrimento y temor del natural” (CB 13,2) y hasta con miedo de la vida (ib. n. 3). La descripción plástica de J. de la Cruz suena así: “Es a veces tan grande el tormento que se siente en las semejantes visitas de arrobamientos, que no hay tormento que así descoyunte los huesos y ponga en estrecho el

natural: tanto, que, si no proveyese Dios, se acabaría la vida. Y a la verdad así le parece al alma por quien pasa, porque siente como desasirse el alma de las carnes y desamparar el cuerpo. Y la causa es porque semejantes mercedes no se pueden bien recibir muy en carne, porque el espíritu es levantado a comunicarse con el Espíritu divino que viene al alma, y así por fuerza ha de desamparar en alguna manera la carne. Y de aquí es que ha de padecer la carne y, por consiguiente el alma en la carne, por la unidad que tienen en un supuesto” (CB 13,4).

Apurando otros detalles añade: “En aquella visitación del Espíritu divino es arrebatado con gran fuerza el del alma a comunicar con el Espíritu, y destituye al cuerpo, y deja de sentir en él y de tener en él sus acciones, porque las tiene en Dios ... Y no por eso se ha de entender que destituye y desampara el alma al cuerpo de la vida natural, sino que no tiene sus acciones en él. Y esta es la causa por que en estos raptos y vuelos se queda el cuerpo sin sentido y, aunque le hagan cosas de grandísimo dolor, no siente; porque no es como en otros traspasos y desmayos naturales, que con el dolor vuelven en sí” (ib. 6). Hay, pues, en la comunicación de arrobamiento “temor y temblor, descoyuntamiento de huesos, encogimiento de la piel, hielo en la carne y pérdida de la sensibilidad natural (14-15, 18-20 y N 2,1,2-3).

b) *Momento y nivel espiritual*. Si en la descripción fenomenológica J. de la Cruz concuerda sustancialmente con otros místicos, se aparta de la mayoría al situar espiritualmente estas comunicaciones divinas. Con mayor claridad y precisión que la misma S. Teresa asegu-

ra que no son en modo alguno lo más alto de la perfección. Al contrario, son prueba de que todavía no se ha realizado plenamente la purificación. El que las comunicaciones divinas produzcan efectos tan negativos y dolorosos en el cuerpo se debe precisamente a que éste aún no está suficientemente adaptado y sujeto al espíritu. La afirmación no puede ser más explícita: “Y estos sentimientos tienen en estas visitas los que no han aún llegado a estado de perfección, sino que van camino en estado de aprovechados; porque ha los que han llegado ya tienen toda la comunicación hecha en paz y suave amor, y cesan estos arrobamientos, que eran comunicaciones que disponían para la total comunicación” (CB 13,6). Es exactamente el mismo pensamiento de la *Noche*, en la perspectiva de la purificación. En los ya purificados por la noche del espíritu “cesan ya estos arrobamientos y tormentos de cuerpo”, por cuanto “los arrobamientos y traspasos y descompartimientos de huesos acaecen siempre cuando las comunicaciones no son puramente espirituales, esto es, al espíritu sólo” (N 2,1,2).

Estas afirmaciones permiten asegurar que en la visión sanjuanista, el arrobamiento y los fenómenos similares se encuadran en el periodo del desposorio espiritual, cesando cuando se celebra el matrimonio místico. Existe además afirmación explícita. Al introducir la cita de Job, que sirve de apoyo bíblico, se asegura que contiene todo lo “dicho en este arrobamiento y desposorio” (CB 14-15,17). Concluye el comentario de la cita con estas palabras: “No se ha de entender que siempre acaecen estas visitas con estos temores y detrimentos naturales, que ... es a los que comien-

zan a entrar en estado de iluminación y perfección y en este género de comunicación, porque en otros antes acaecen con gran suavidad” (CB 14-15,21).

c) *Valoración*. En el ambiente sobrecargado de misticismo había conocido J. de la Cruz el afán indiscreto de gente espiritual, que ponía toda la santidad en los fenómenos extraordinarios. En no pocos círculos → “alumbrados” se producían competiciones para ver quién gozaba de más y mayores éxtasis y arrobamientos. Dominados por la soberbia eran muchos los que presumían de ello. Si no se aprobaba su modo de proceder buscaban directores o confesores que condescendiesen con sus gustos. Concluye el Santo su des-enmascaramiento: “Tienen algunas veces gana de que los otros entiendan su espíritu y su devoción, y para esto a veces hacen muestras exteriores de movimientos, suspiros y otras ceremonias; y a veces, algunos arrobamientos en público más que en secreto, a los cuales les ayuda el demonio, y tienen complacencia en que les entiendan aquello, y muchas veces codicia” (N 1,2,3).

No es cosa de principiantes. Personas tenidas por espirituales se dejan vencer por la presunción y la soberbia hasta fingir “actos exteriores que parezcan de santidad, como arrobamientos y otras apariencias. Hácense así atrevidos a Dios, perdiendo el santo temor, que es llave y custodia de todas las virtudes” (N 2,2,3). El gran maestro aplica al caso sus normas de siempre. Nada de buscar estas comunicaciones ni de atarse a ellas; menos aún presumir de ser favorecido por Dios. Absurdo intentar provocarlas. Humildad cuando

se reciben y gratitud al Señor. → *Exceso, éxtasis, rapto, vuelo de espíritu.*

*Eulogio Pacho*

## Ascesis sanjuanista

Es mucho lo que Juan de la Cruz escribe y enseña sobre desapego, desprendimiento, → mortificación, purificación, negación, nada, noches, etc. Por eso, aunque nunca aparezcan en sus escritos palabras como ascesis o ascética, con razón es considerado uno de los maestros más importantes al respecto en la tradición espiritual cristiana e incluso universal.

### I. Concepto y expresiones

E. Ancilli describe así el sentido general del concepto ascesis: “Quiere decir compromiso personal, consciente, voluntario, libre, amoroso, en el camino hacia la perfección de la vida espiritual con el cúmulo de fatigas, mortificaciones, penitencias, oraciones, trabajo, renuncia, desapego, sacrificios que dicho itinerario comporta y exige” (“Ascesis”, *Diccionario de Espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1983, vol. I, 172).

Situando la ascesis cristiana en un marco más global y totalizante, con fuertes resonancias paulinas y sanjuanistas, E. Ancilli comienza su exposición diciendo: “El movimiento de la vida cristiana hacia la perfección se realiza a través de la dialéctica bautismal de “muerte-vida”, del desapego ascético y de la unión con la oración, la cual, mediante el dinamismo de las virtudes teologales, introduce en la experiencia mística de Cristo y de Dios, preludio, en el tiempo, de la glorificación y de la vida eterna” (ib. 171-172).

Aunque la palabra y el concepto de ascesis, considerado en general, es sinónimo de esfuerzo, tarea, compromiso del hombre en su propio crecimiento y construcción o madurez interior, como vimos más arriba, la ascesis cristiana, sin embargo, no se justifica en primer lugar por el deseo del hombre de ser como → Dios o alcanzar la felicidad paradisíaca divina, ni por la actitud del hombre que detesta su condición carnal-terrena, ni por la búsqueda de una autorrealización interior puramente inmanente y humana. Su raíz se encuentra, más bien, en la tensión positiva entre el designio-llamada de Dios al → hombre y la realidad concreta de éste: por una parte criatura, y, por otra, pecador. Tensión que sólo encuentra su verdadero camino de realización positiva en el compromiso y esfuerzo de vivir como → Cristo, de vivir el evangelio que Jesús ha enseñado. En este sentido, la ascesis cristiana, que se ha de considerar siempre a la luz de la abnegación evangélica, exige igualmente opciones positivas y renunciadas.

Desde el punto de vista cristiano, todo esfuerzo y compromiso humanos en este camino tiene también mucho de don de Dios desde el comienzo mismo, porque la acción de Dios siempre precede a la del hombre. Y de ahí que la acción de Dios y el esfuerzo o compromiso humano coincidan desde el primer momento de la conversión. Esto se ve así en las etapas más activas, y que se pueden considerar más ascéticas, porque, en el esfuerzo inicial, parece que se exige más renuncia y decisión personal. Pero también en las etapas más pasivas, en las que el don de Dios que guía al hombre que va transformándose, pudiera dar la impresión de que eximie-

ra a éste, al hombre, de un sostenido y mantenido esfuerzo y compromiso activo, es decir, voluntario, en la vida de Dios.

## II. Las coordenadas sanjuanistas

Estas son las coordenadas en las que J. de la Cruz sitúa sus planteamientos ascéticos y desde las que hay que entenderlos. Los *Romances* sobre el evangelio “In principio erat Verbum” esbozan la → teología sanjuanista de los orígenes sobre los designios de amor de Dios respecto del hombre y la humanidad. Pero esta teología o protología y su ulterior desarrollo se encuentra también continuamente referida en todas las grandes obras de nuestro místico, en una tensión vital y existencial entre protología y → escatología en la historia personal de cada hombre. En esos textos podemos ver cómo desde los orígenes Dios creó al hombre para llamarlo a la experiencia de la comunión de vida con El. En dicha llamada, más o menos sentida, y en la diferencia ontológica real entre creador y criatura, o entre el ser eterno y el ser temporal, es donde se apoyan muchas de las doctrinas ascéticas de las grandes espiritualidades de todos los tiempos.

a) Para J. de la Cruz la diferencia entre creador y criatura y la existencia terrena del hombre no es una dificultad insalvable. Para él el hombre puede llegar a vivir esta comunión de vida con Dios sin abandonar la condición temporal y mundana, aunque sea desde la oscuridad de la fe: que no es menos real y verdadera, aunque no tan clara y evidente como la experiencia en el más allá o en la otra vida. De hecho toda su doctrina va dirigida a ayudar al hombre a

alcanzar lo antes posible esa meta de la unión de amor perfecto con Dios, cual se puede en esta vida (S pról. 1; 2, 4-5).

La condición de criatura hace, pues, la → búsqueda y experiencia de la comunión con Dios en esta vida más penosa, pero no menos real. En el más allá se dará la plenitud: “Aquel peso de gloria en que me predestinaste, ¡oh Esposo mío!, en el día de tu eternidad, cuando tuviste por bien de determinar de criarme, me darás luego allí en el mi día de mi desposorio y mis bodas y en el día mío de la alegría de mi corazón, cuando, desatándome de la carne y entrándome en las subidas cavernas de tu tálamo, transformándome en ti gloriosamente, bebamos el mosto de las suaves granadas” (CB 38, 9). Pero esta plenitud de comunión y vida se construye aquí abajo, tanto por parte de Dios como del hombre, en el vivir de cada día. De ahí la importancia de lo que podríamos llamar la sacramentalidad de la existencia terrena, sin la cual no se podrá alcanzar la plenitud de la gloria (S 1,4,3; 8,5; LIB 1,16). Una plenitud de unión y comunión que no es de absorción ontológica en el ser original o divino, sino de voluntades entre el hombre y Dios (S 2,5). Hacia esa meta, y no hacia ninguna otra dirige el Santo toda su propuesta ascética.

b) Una realidad humana actual dificulta de forma decisiva la realización normal de la mencionada meta y llamada inicial de Dios al hombre: es la actual condición pecadora de éste, desde el pecado original. Dicho pecado no sólo habría puesto unas barreras entre Dios y el hombre, sino que también habría roto el equilibrio antropológico interior del mismo (S 1,1,1; 9,1-3; 15,1; CB 23,2), lo que supone un esfuerzo añadido no sólo



de conversión a Dios, sino, al mismo tiempo, de reintegración total del ser humano. Camino que el cristiano J. de la Cruz plantea desde la dinámica entre → gracia y esfuerzo humano, entre → pasividad y actividad, es decir, entre nuevo don y llamada gratuita por parte de Dios en el misterio de la muerte redentora de Cristo, la acción continua y continuada transformante de su → Espíritu en cada hombre, y el esfuerzo de colaboración por parte del hombre, en un dejarse guiar por Dios que hace del hombre una criatura nueva (S pról. 3-5; S 1,6,4; 2,5,5; 17; N 1,13,11; 2,22-23; CB 23; 32-33; LIB 1,16; 2,32-36; 3,18-85). De ahí que, la conocida dinámica sanjuanista activo y pasivo en el ámbito de las distintas purificaciones del hombre (S 1,2-3; 13,1), sea sólo un aspecto más, aunque muy importante y definitivo, dentro de esa otra dinámica humano/divina más global a la que me acabo de referir.

### III. Visión positiva

Por otra parte, la suya, la de J. de la Cruz, es una ascesis hecha de renuncia, mortificación, → aniquilación, negación, etc., pero sobre todo hecha de una pedagogía en positivo. La opción y vivencia de las virtudes teologales → fe, esperanza, caridad— conduce al hombre a saber vivir la unión total de voluntades, siguiendo a Jesús en la negación evangélica de sí mismo, y a entrar de lleno en el camino del saberse dejar guiar por Dios (S pról. 3-5; 2,5-7; N 2,21). Este modo de vivir sería el único que llevaría, a través de la total comunión con el Crucificado, a la plena → unión con Dios: hecha, al mismo tiempo, de muerte y negación propia y

de comunión plena de amor con Dios (S 2,7; N 2; CB 23; CB 36). Se puede decir que, de forma práctica, todo el mensaje ascético de J. de la Cruz se puede resumir en optar activamente y en todo momento por las virtudes teologales como criterio y norma de vida. Entre otros textos fundamentales citemos el siguiente: “A estas tres virtudes (fe, esperanza y caridad), pues, habemos de inducir las tres potencias del alma, informando a cada cual en cada una de ellas, desnudándola y poniéndola a oscuras de todo lo que no fueren estas tres virtudes. Y ésta es la noche espiritual que arriba llamamos activa, porque el alma hace lo que es de su parte para entrar en ella. Y así como en la noche sensitiva damos modo de vaciar las potencias sensitivas de sus objetos sensibles según el apetito, para que el alma saliese de su término al medio, que es la fe, así en esta noche espiritual daremos, con el favor de Dios, modo cómo las potencias espirituales se vacíen y purifiquen de todo lo que no es Dios y se queden puestas en la oscuridad de estas tres virtudes, que son el medio, como habemos dicho, y disposición para la unión del alma con Dios” (S 2,6,6).

La presentación de las virtudes teologales que aquí se hace es una propuesta de purificación activa: “el alma hace todo lo que es de su parte para entrar en ella”. En esta purificación activa del espíritu, las virtudes teologales se proponen como el gran “medio” y “disposición” para la unión con Dios. Para ello se pretende desnudar y poner a oscuras y en vacío el alma (las potencias del alma) de todo lo que no sean estas tres virtudes. La disposición por parte del hombre es muy importante en

este tema. Pero no basta proponerse la vivencia de las virtudes teologales para que ya se posean en perfección y plenitud como actitudes internas del alma. Se necesitará el paso por la noche o purificación pasiva del sentido: que, entre otras funciones, tiene la de ayudar a ejercitar y poseer todas las virtudes, incluidas las teologales (N 1,13,5-6 y 10-14). Aunque será, sobre todo, en el paso por la purificación pasiva del espíritu, en donde el hombre se aquilatará verdaderamente en la vivencia de las mismas, como se puede apreciar no sólo en el interesante capítulo 21 del segundo libro de *Noche oscura*, y, en general, en el entero desarrollo expositivo de toda la obra.

A la luz de esta propuesta de metodología ascética total y globalizadora, casi parecen desaparecer en los escritos de nuestro místico las referencias a otras propuestas ascéticas más particularizadas, es decir, las referencias a la práctica de otras virtudes cristianas y a las buenas obras. No dedica a ellas grandes explicaciones, sino que más bien se preocupa de que todas sean vividas desde la verdadera perspectiva cristiana que les da sentido y valor: es decir, desde el amor (cf. S 2,14,2; 15,5; virtudes, limosnas, ayunos, penitencias, y otras obras buenas, cf. S 3,27-28).

#### IV. Perspectiva religiosa

Desde la perspectiva de lo que venimos diciendo está claro que para nuestro místico la ascesis tiene una finalidad fundamentalmente religiosa (llevar al hombre a la comunión con Dios), y nunca sólo moral o puramente antropológica. Y dentro del campo religioso, la perspectiva religiosa cristiana es inne-

gable. Pero además, desde esta perspectiva religioso-cristiana, aparece con fuerza la importancia y, a la vez, la relatividad de toda ascesis a la hora de poder alcanzar la meta de la comunión con Dios, que él nos propone. Sin la ascesis y negación propia y total no hay camino posible, por parte del hombre, hacia la unión con Dios plena y total. Pero sólo con la ascesis propia, por muy radical que parezca, tampoco.

De hecho, hablando del deseo o apetito de Dios, el Santo comenta que “no es aquel apetito, cuando el alma apetece a Dios, siempre sobrenatural, sino cuando Dios le infunde, dando él la fuerza de tal apetito, y éste es muy diferente del natural, y hasta que Dios le infunde, muy poco o nada se merece. Y así, cuando tú, de tuyo, quieres tener apetito de Dios, no es más que apetito natural, ni será más hasta que Dios le quiera informar sobrenaturalmente” (LIB 3,75). De ahí la necesidad de pasar por esa otra ascesis purificadora pasiva, la que al hombre le viene desde Dios. Porque la regeneración y transformación plena e interior, la que permite al hombre vivir en plenitud la comunión con él, es fundamentalmente pura obra y don de Dios. Algo que, sin embargo, Dios no niega a nadie que esté dispuesto a dejarse guiar y transformar.

#### V. Aspectos, matices e interpretaciones

La línea de la ascesis sanjuanista y su relación con la unión perfecta con Dios o experiencia mística creo que es muy clara y coherente. Sin embargo, por diversos motivos no siempre se ha hecho o se hace una lectura adecuada de su propuesta ascética. En épocas

pasadas, y hasta cierto punto recientes, se acentuó mucho una lectura de la doctrina ascética de J. de la Cruz fuertemente ascético-penitencial, debida en parte a que durante siglos se ha presentado su biografía con tintes marcadamente ascéticos y penitentes. Hoy se va superando esa visión de siglos pasados que correspondía más a gustos espirituales de otras épocas que a lo que realmente él enseñaba. Sin entrar ahora a juzgar lo que pudiera ser su forma personal de practicar la ascesis en su vida, lo cierto es que, en sus escritos, más que insistir en una ascesis penitencial exterior, en lo que se insiste es en la ascesis de la mortificación de la voluntad, en la negación total de uno mismo para abrirse a la vida de comunión con Dios, es decir, en la centralidad y valor de la ascesis interior.

Desde otra perspectiva, en nuestro siglo, por ejemplo, ha habido autores que se han sentido atraídos por los escritos de nuestro místico desde un punto de vista más bien filosófico o antropológico: por el valor categorial de conceptos como nada, vacío, negación. Esto ha supuesto un acercamiento al Santo desde ambientes no necesariamente cristianos; pero también, en ocasiones, ha llevado a reducir los grandes conceptos de la ascesis sanjuanista a puras categorías filosóficas, privadas de su fuerza cristiana y teologal más auténtica.

El actual clima de diálogo interreligioso ha favorecido también en nuestro siglo el aumento de los estudios comparativos de Juan de la Cruz con las espiritualidades y maestros de las grandes religiones, sobre todo las del oriente asiático. Estos estudios, que tienen un valor y se han de hacer, con frecuencia

tienden a poner de relieve sólo aquellos términos, elementos o perspectivas en nuestro místico que suponen cierta coincidencia con dichas tradiciones religiosas, y que pueden permitir un diálogo entre las religiones. Se insiste, por ejemplo, en la idea de negación y purificación, el vacío, la superación de la etapa meditativa, la ascesis como técnica antropológica de perfeccionamiento y transformación integral del hombre, etc. Pero esto lleva, a veces, a silenciar o dejar en un segundo lugar las referencias a las perspectivas propiamente cristianas de la doctrina espiritual, ascética y mística, de nuestro autor.

Igualmente en nuestros días otros hacen una presentación de la doctrina sanjuanista dirigida a responder a la necesidad psicológica que siente el hombre de hoy de lograr una liberación interior, e incluso de vivir una apertura a valores que van más allá de la realidad immanente y material. Su propuesta de la doctrina del Santo, sin embargo, es con frecuencia parcial, porque no siempre llega a proponer como verdaderos ideales de este camino los que J. de la Cruz propone.

Por último, en esta misma línea un tanto reduccionista, hay que situar a aquellos que, queriendo estudiar las fuentes de inspiración del pensamiento sanjuanista, no han sabido ver en él más que un buen discípulo de las doctrinas neoplatónicas sobre la necesidad del despojo y desapego de todo lo material y lo creado para poder llegar a la unión con Dios.

Todos estos acercamientos a la doctrina ascético-mística de J. de la Cruz han de considerarse, sin embargo, positivos y enriquecedores en la medida en que, superando todo intento de fácil

concordismo, intenten más bien principalmente comparar y completar perspectivas. → **Aniquilación, mortificación, negación, penitencia, purificación.**

BIBL. — LUCIEN MARIE DE ST. JOSEPH, "Ascèse de lumière", en *EtCarm* (1948) 201-219; Id. *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*, Paris, Cerf, 1968, p. 143-159; M. MAY MALLORY, *Christian Mysticism: Transcending Techniques*, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1977, 300; R. MORETTI, "L'asceti nell'insegnamento di S. Giovanni della Croce", en AA.VV., *Ascesi cristiana*, Roma, 1977, p. 226-244; GIOVANNA DELLA CROCE, "Cristo Crocefisso e l'asceti cristiana in S. Giovanni della Croce", en *Presenza del Carmelo*, n. 18 (1979) 41-50; J. MAMIC, S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo. *Un confronto nella problematica dello "svuotamento interiore"*, Roma, Teresianum, 1982; G. D'SOUZA, *Transforming Flame. (Spiritual Anthropology of St. John of the Cross)*, Divya Jyothi Publications, Pupashrama (Mysore), 1988; M. A. DIEZ, *Pablo en Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Burgos, Monte Carmelo, 1990; J. AUMANN, "Ascetical Teaching of St. John of the Cross", en *Angelicum* 68 (1991) 339-350; S. MUTO, "Ascetism in St. John of the Cross: Wisdom for Every Person of Good Will", en *Word and Spirit* n. 13 (1991) 61-69; J. D. GAITAN, *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1995; R.V. D'SOUZA, *The Bhagavadgita and St. John of the Cross. A comparative study of the dynamism of spiritual growth in the process of God-realisation*, Roma, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1996.

**José Damián Gaitán**

## Asimiento

Para J. de la Cruz el "asimiento" es fundamentalmente sinónimo de → afición, arrimo y apetito y otros términos afines hablando espiritualmente. Habitualmente lo identifica con afición, colocándolos juntos (S 1,4,3; 1,5,7). "Gustillo, asimiento o afición, todo es uno", escribe en el capítulo 11 del primer libro de la *Subida* (n. 4) que constituya un breve tratado sobre este tema.

Asimiento añade a los vocablos afines una relación especial a la "propiedad" y, por ello, se opone más directamente a la → pobreza de Cristo (S 1,6,1). Otra característica del asimiento especialmente recalcada es que se identifica con la imperfección habitual, convirtiéndose en un hábito difícil de eliminar.

Todo lo escrito por el Santo sobre el asimiento está sintetizado en este párrafo, después de afirmar que los "hábitos de imperfecciones, que no se acaban de vencer, no sólo impiden la divina unión, pero el ir adelante en la perfección": "Estas imperfecciones habituales son: como una común costumbre de hablar mucho, un asimientillo a alguna cosa que nunca acaba de querer vencer, así como a persona, a vestido, a libro, a celda, tal manera de comida y otras conversacioncillas y gustillos en querer gustar de las cosas, saber, oír y otras semejantes. Cualquiera de estas imperfecciones en que tenga el alma asimiento y hábito, es tanto daño para poder crecer e ir adelante en virtud, que, si cayese cada día en otras muchas imperfecciones y pecados veniales sueltos, que no proceden de ordinaria costumbre de alguna mala propiedad ordinaria, no le impedirían tanto cuanto el tener el alma asimiento a alguna cosa. Porque en tanto que le tuviere, excusado es que pueda ir el alma adelante en perfección, aunque la imperfección sea muy mínima". Es igual que el ave esté asida a un hilo delgado que a uno grueso; mientras no lo quiebre no puede volar. El asimiento hace el mismo efecto que la rémora en la nave, "que la tiene tan queda, que no la deja llegar al puerto ni navegar" (S 1,11,4).

Dominar y eliminar los asimientos equivale a conquistar la libertad espiri-

tual. Por mucha virtud que tenga el alma, “si tiene asimiento en alguna cosa, no llegará a la libertad de la divina unión” (S 1,11,4 y S 3,20,1). Advierte J. de la Cruz que la quiebra de los asimientos ha de ser total, lo mismo de los grandes que los pequeños; no sólo de las cosas materiales, sino también de las espirituales, como → visiones (S 2,16, 14), imágenes y cosas santas a que se apegan personas virtuosas (S 3, 35,5; 3,38,1-2, etc.). J. de la Cruz no se cansa de ponderar las ventajas que produce el apartar el gozo o asimiento de las cosas temporales. Entre tantos provechos apunta el siguiente: “Adquiere –el alma– más gozo y recreación en las criaturas con el desapropio de ellas, el cual no se puede gozar en ellas si las mira con asimiento de propiedad; porque éste es un cuidado que, como lazo, ata al espíritu en la tierra y no le deja anchura de corazón” (S 3,20,2).

En la práctica, vale para la categoría asimiento lo dicho por el Santo sobre la → purificación de apegos, → apetitos y arrimos. Admite que en los niveles elementales de la vida espiritual puedan hacerse ciertas concesiones, pero la poda final debe de ser absoluta. Pauta para la dirección espiritual puede ser lo que escribe sobre la “avaricia espiritual”. A los → principiantes hay que tolerarles el afán por acumular cosas de → devoción y ciertas aficiones; lo que se condena es “la propiedad de corazón y el asimiento que tienen al modo, multitud y curiosidad de cosas, por cuanto es muy contra la pobreza de espíritu ... pues que la verdadera devoción ha de salir del corazón, sólo en la verdad y sustancia de lo que representan las cosas espirituales, y todo lo demás es asimiento y propiedad de imperfección,

que, para pasar a alguna manera de perfección, es necesario que se acabe el tal apetito” (N 1,3,1). Siempre la misma lección. → *Afectos, apetitos, arrimo, gustos.*

*Eulogio Pacho*

**Asistencia amorosa** → Advertencia

**Aspiración** → Espíritu Santo

**Atención** → Advertencia

**Ausencia** → Presencia de Dios

## **Autógrafos sanjuanistas**

En comparación con otras figuras contemporáneas de las letras españolas o de la misma Orden, la cosecha de autógrafos sanjuanistas llegados hasta hoy es muy reducida. Desaparecidos algunos en su materialidad se conocen a través de reproducciones mecánicas o fotográficas modernas. La lista comprende las piezas siguientes: una serie de avisos, 14 cartas, íntegras o fragmentarias y las apostillas introducidas en el manuscrito del CE de Sanlúcar de Barrameda. Abundan las firmas autógrafas en libros conventuales de religiosos y religiosas de la época y en documentos refrendados por J. de la Cruz. Bastantes de estas firmas autógrafas han sido cortadas para satisfacer extrañas devociones. Prescindiendo de dichas firmas, el elenco siguiente recoge las piezas autógrafas conocidas:

*Dichos de luz y amor*, conocidos también como *Avisos de Andújar*, por guardarse en la iglesia parroquial de Santa María la Mayor de Andújar (Jaén). Son 12 hojas en 8º.

*Cartas*, correspondientes a los siguientes nn. de la edición aquí seguida:

2. Granada, finales de 1582,
5. Sevilla, junio de 1586, desaparecido el original
9. Granada, 8 de febrero de 1586
10. Segovia, 9 de noviembre de 1588
11. Segovia, 28 de enero de 1589
12. Segovia, febrero de 1589, desaparecido el original
14. Segovia, 7 de junio de 1589
16. Segovia, 18 de julio de 1589
19. Segovia, 12 de octubre de 1589
20. ¿? mayo-junio 1590
21. Madrid, 20 de junio de 1590
27. Segovia, mediados de 1591
29. La Peñuela, 22 de agosto de 1591
31. La Peñuela, 21 de septiembre de 1591.

Se ha publicado también como autógrafo una copia fragmentaria de la autobiografía de Catalina de Jesús (Godínez), Descalza de → Beas (cap. 6-9), conservada en los Carmelitas Descalzos de Bilbao-Begoña. Ed. en Vitoria 1949.

BIBL. — GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *Los autógrafos que se conservan del Místico Doctor San Juan de la Cruz*, edición foto-tipográfica, Toledo 1913; *Dichos de luz y amor*. Edición facsímil, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1976; *Edición facsímil de los Dichos de luz y amor, escritos por san Juan de la Cruz. Lectura de los mismos, comentario y guión biográfico*, por Tomás Álvarez y Valentín Palacios, Burgos, Editorial La Olmeda, 1990; EULOGIO PACHO, “La ortografía de los autógrafos sanjuanistas”, en ES I, 285-337; PAOLA ELIA, *Gli scritti autografi di Juan de la Cruz*, Japadre

Editore, L'Aquila, 1991; TOMÁS ALVAREZ, “Recuperación de dos ms. autógrafos de santa Teresa y san Juan de la Cruz”, en *MteCarm* 106 (1998) 605-620.

*Eulogio Pacho*

## Avaricia espiritual

La coloca J. de la Cruz en segundo lugar entre los siete → vicios capitales, después de la → soberbia (S 3,29,5; N 1,3). Le interesa únicamente en su vertiente espiritual, por lo mismo, como fuente o raíz de muchas imperfecciones y obstáculo para la perfección. Citando a san Pablo (Col 3,5) la define como “servidumbre de ídolos”, porque, en el fondo, la avaricia conduce a poner el gozo en las cosas temporales o espirituales, no en Dios. El “no hacer caso de poner su corazón en la ley de Dios por causa de los bienes temporales, viene el alejarse mucho de Dios el alma del avaro, según la → memoria, entendimiento y voluntad, olvidándose de él como si no fuese Dios; lo cual es porque ha hecho para sí dios del dinero y bienes temporales”, por lo que san Pablo llama a la avaricia “servidumbre de ídolos” (S 3,19,8).

Trasladada al plano espiritual, la avaricia procede de que algunos, especialmente los → principiantes, “no se ven contentos en el espíritu que Dios les da”, y así “codician unas y otras cosas espirituales”, sin sentirse nunca satisfechos. Se les va el tiempo en escuchar consejos, “aprender preceptos espirituales, y tener y leer muchos libros que traten de eso”, en lugar de “obrar la mortificación y perfección de la pobreza interior de espíritu que deben” (N1,3,1). Lo peor es poner el gozo y el corazón codiciosamente en las bienes materiales, pero cualquier

tipo de avaricia es nocivo espiritualmente, “no da más que sean cosas espirituales que temporales” (N 1,3,2). Como son similares los → daños que se siguen, parecidos son también los remedios señalados por el Santo (S 3,19; N 1,3). Sucede con la codicia lo mismo que con los vicios capitales; un apetito de avaricia puede causar todos los daños privativos y positivos, señalados en *Subida* 1, 6, aunque “principal y derechamente causa aflicción” (S 1, 12,4).

Por cuanto opuesta radicalmente a la pobreza o desnudez exigida por Cristo y requerida para la perfección, la avaricia debe combatirse con la → purificación radical del sentido y del espíritu. Esto reclama lucha y esfuerzo personal, pero, como advierte J. de la Cruz, es algo tan radicado en la naturaleza humana que “no se puede el alma purificar cumplidamente hasta que Dios le ponga en la pasiva purgación de la noche oscura”. Conviene que haga cuanto esté de su parte para perfeccionarse y merecer que Dios la “ponga en aquella divina cura”, pero “por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta” para la → divina unión de perfección (N 1,3,3). Las normas y pautas a seguir en el trabajo de depuración, en concreto de la codicia espiritual, las ha trazado magistralmente J. de la Cruz en los capítulos 33-45 del tercer libro de la *Subida* y en el 3 del primero de la *Noche*, que son perfectamente paralelos, hasta en la ejemplificación. → *Acidia, envidia, gula, ira, lujuria, soberbia*.

*Eulogio Pacho*

## Avila

La presencia carmelitana comenzó en el siglo XIV, con la fundación de 1378; se prolongó con el beaterio-monasterio de la Encarnación (hacia 1478), luego con el de las Descalzas de San José (24.8.1562) y con el de los Descalzos (1600). Contaba unos 6.000 habitantes en 1530 y 11.500 en 1591. Es uno de los lugares sanjuanistas mejor caracterizados, tanto por la prolongada estancia del Santo, como por su actuación allí. La biografía sanjuanista aparece vinculada a Avila en las circunstancias siguientes:

*La primera visita* documentada se remonta a 1568, cuando llega a la ciudad desde → Valladolid-Medina, para ultimar los preparativos de la primera fundación, → Duruelo. Fue una visita breve y con asuntos muy concretos. Su estancia se coloca, naturalmente, en el convento carmelitano allí existente; el lugar de visita preferido, sin duda, el nuevo monasterio de San José. Entre las personas que le ayudaron (se lo recordarían más tarde) hay que mencionar al caballero don → Francisco Enríquez de Paz (BMC 22, 277-284), a Francisco de Salcedo y a otros colaboradores avisados por → S. Teresa. La permanencia en Avila debió de ser breve, cosa de un mes largo. Por muy ocupado que se viese en reunir lo necesario para la fundación de Duruelo, aquel primer contacto con la ciudad a la que pertenecía administrativamente su lugar de origen, tuvo que ser enriquecedor en muchos sentidos. Quizá nunca había visto tan clara la configuración del centro amurallado y los arrabales, según el futuro comentario del CE (18,7-8). Es muy probable que pasase también por Avila en alguno de los viajes posteriores

a → Pastrana y → Alcalá, pero no hay constancia cierta.

*La segunda estancia.* No regresó de manera estable a Avila hasta 1572, cuando se estableció allí a requerimientos de S. Teresa y por orden del comisario Pedro Fenández. Su permanencia en la ciudad hasta finales de 1577, aunque interrumpida por algunos desplazamientos, es la más prolongada de su existencia religiosa en un mismo lugar, si se exceptúa → Granada. Su actuación fundamental en Avila está vinculada con la dirección espiritual del monasterio de la Encarnación. Dentro de ese contexto religioso, el aspecto más destacado del periodo abulense es, sin duda, el contacto directo con S. Teresa, precisamente en el momento en que ésta escala la cima de sus experiencias místicas. El recíproco enriquecimiento espiritual corresponde a una de las páginas más importantes en la historia de la mística cristiana.

La peripecia de su vida en Avila está pautada por estos hechos y datos: llega a la ciudad por mayo 1572, estableciéndose al principio, según parece, en el convento del Carmen, adosado al muro norte de la ciudad, frente por frente de la Encarnación. A mediados de 1573 pasa con su compañero, → Germán de san Matías, a una casita próxima a la Encarnación, conocida como “La Torrecilla”. Tiene su conventualidad, por lo menos desde el verano de 1574, en → Mancera y allí viaja desde Avila para asistir a la elección de prior de esta casa, el 11 de septiembre de 1575, elección que recae en Juan de Jesús, Roca (*MteCarm* 99, 1991, p. 320-322). Morando ya en Avila, el día 17 de mayo de 1573, fiesta de la Sma. Trinidad, dialogando con S. Teresa en el locutorio de

la Encarnación se transponen ambos Santos. Al año siguiente, por marzo de 1574, interviene en el famoso “Desafío espiritual” llegado de Pastrana; este mismo mes y año acompaña a S. Teresa a la fundación de → Segovia. También en 1574, a lo que parece, tiene lugar su intervención en el caso de → María de Olivares, religiosa agustina del monasterio de Nuestra Señora de Gracia, tenida por endemoniada. Hacia finales del mismo año viaja a → Medina del Campo, invitado por S. Teresa, para examinar el espíritu de la hermana Isabel de san Jerónimo.

El episodio más desconcertante de estos años tiene lugar a fines de 1575, cuando el prior del Carmen, Alonso de Valdemoro, secuestra a J. de la Cruz y a su compañero trasladándolos a Medina del Campo y encerrándolos en la cárcel conventual (diciembre de 1575). Más problemático es el desplazamiento para asistir a la Junta o Capítulo de → Almodóvar en septiembre de 1576. No parece que realizase tal viaje fray Juan de la Cruz. Último episodio de esta época es su detención la noche entre el 3-4 de diciembre de 1577 y su traslado a la cárcel conventual de → Toledo. La actividad pastoral de J. de la Cruz durante estos años se proyectó fuera del monasterio de la Encarnación; alcanzó a otras casas religiosas, en primer lugar al primer convento teresiano de la ciudad, el de San José, y a través de él alcanzó a personas allegadas a S. Teresa o a su entorno. La propia Santa recuerda el caso de su hermano Lorenzo de Cepeda (Ct. del 17.1.1577) y de doña Guiomar de Ulloa (Ct. del 15.4.1578). Existen noticias seguras de personas de diversos estratos sociales que se confesaron con J. de la Cruz y quedaron alta-



mente agradecidos. El entorno más próximo a su residencia experimentó con mayor asiduidad e intensidad la sencillez de su trato y la ejemplaridad de su conducta religiosa. Se benefició incluso de su generosidad y la de su compañero, ya que se prestaron en ocasiones a instruir en la doctrina cristiana y en las primeras letras a chiquillos del barío. Lo recordaba años más tarde uno de los agraciados, Antonio Martín de Palacios.

*Ultima visita.* Desde su traslado a Andalucía, al salir de la cárcel de Toledo, no volverá a Ávila hasta los últimos días de noviembre de 1581. Visita rápida con el fin de acompañar a S. Santa a la fundación de las Descalzas de Granada, cosa que no se verifica por el estado de salud de la Santa. Este último encuentro entre ambos quedó bien impreso en la mente y en el recuerdo de J. de la Cruz; le hizo revivir tantos recuerdos de los años pasados juntos al frente de la Encarnación.

Ávila significaba mucho para él: contacto privilegiado y prolongado con Teresa de Jesús; confrontación de experiencias con ella; enriquecimiento recíproco; ampliación de horizontes pastorales y espirituales; inmersión en el clima religioso impulsado por la Santa; irrupción de su vena poética y de escritor. Ávila ha quedado también vinculada históricamente a su hijo más ilustre. No puede competir en edificios, recuerdos y monumentos con la Teresa de "Ávila", pero comparte con ella la fama y la gloria de aquella tierra. Teresa y Juan quedan unidos en el nombre de instituciones de alcance universal, como el Centro Mundial del Misticismo y el Centro Internacional de Estudios Teresiano-Sanjuanistas. Entre los recuerdos más destacados del Santo,

aparte el monumento erigido en la plaza de su nombre, hay que recordar el manuscrito del CB guardado en las Descalzas de San José.

BIBL. — DHGE 5, 1175; DHEE I, 156-162; F. BALLESTEROS, *Estudio histórico de Ávila y su territorio*, Ávila 1896; PILAR LEÓN TELLO, *Judíos en Ávila*, Ávila 1961, MARTÍN CARRAMOLINO, *Historia de Ávila, su provincia y su obispado*, Madrid 1972; ABELARDO MERINO ALVAREZ, *La sociedad abulense durante el siglo XVI. La Nobleza*, Madrid 1926; JOSÉ BELMONTE DÍAZ, *La ciudad de Ávila (Estudio histórico)*, Caja de Ahorros de Ávila, 1986; NICOLÁS GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, *San Juan, Confesor y Vicario en el monasterio de la de Encarnación en Ávila (1572-1577)*, Ávila 1973; Id. *El monasterio de la Encarnación de Ávila*, 2 vol. 1976-1977; Id. "Fray Juan de la Cruz, confesor de la Encarnación de Ávila", en *Juan de la Cruz, espíritu de llama* (Rma 1991) 231-248; JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, "San Juan de la Cruz, exorcista en Ávila", ib. 249-264.

*Eulogio Pacho*

## Avisos espirituales

Con este nombre (o también con el de sentencias espirituales, sentenciario) se conoce una de las obras menores de Juan de la Cruz. Es un género literario éste de frases breves en las que se concentra o compendia materia para meditar y reflexionar. En las ediciones más modernas de sus *Obras* (José Vicente, Lucinio R.) hemos comenzado a llamarlos *Dichos de Luz y Amor* atendiendo a las primeras palabras del prólogo en el que los nombra así. Se trata, pues de colecciones de avisos y sentencias espirituales con esa intención de iluminar y encender y dar normas de discreción o discernimiento para saber caminar y servir a Dios. También se pueden llamar apotegmas, para usar el modo parecido o similar en que los antiguos ermitaños del desierto de Escitia se expresaban en dichos breves y senten-

ciosos. Estilo seguido posteriormente por monjes y escritores medievales. Remontándonos hasta la Biblia, oímos resonar en estos avisos sanjuanistas el estilo de parte de los libros sapienciales, como los Proverbios, el Eclesiástico, algunas páginas del Eclesiastés y de la Sabiduría.

## I. Origen, dinámica y textos

J. de la Cruz tenía predilección por este género de comunicación oral y escrita. Le gustaba de esta manera atraer la atención de los oyentes o lectores y provocar en ellos propósitos y resoluciones de conducta. Ya en → Avila (1572-1577) llevaba esta pedagogía y alguna de las monjas se lamentará, años más tarde, de no haber conservado los billetes recibidos de fray J., reconociendo que “tuvo gracia en consolar los que le trataban, así con sus palabras, como con sus *billetes*, de quien esta testigo recibió algunos, y lo mismo algunos papeles de cosas santas que esta testigo estimara harto el tenerlas ahora”(BMC 14, 41: Ana María). Llegado a Andalucía en 1578 siguió el mismo estilo pedagógico en → Beas y en → Granada.

Una de las beneficiarias de → Beas certifica que, además de las *Cautelas*, dejaba “algunas sentencias a cada una de las religiosas, y las que dejó a esta testigo y las demás que pudo haberlas, tiene juntas y las tiene en mucho para su consuelo” (BMC 14, 176: Ana de Jesús). También en Beas cuando volvía a su convento de → El Calvario, decía a sus dirigidas: “En cuanto no volviere, hagan lo que hace la ovejita: rumiar lo que les he enseñado el tiempo que aquí he estado” (Alonso, *Vida*, lib. 1, c. 37).

Rumiar no es sino la antigua *ruminatio* de los monjes.

De este magisterio vivo y cercano fueron naciendo los textos de estos dichos de luz y amor. En las ediciones se distinguen varios apartados, cinco o seis, llevando la primacía siempre, por su autenticidad asegurada por el autógrafo sanjuanista, el llamado código de Andújar, que contiene 78 números. Hace ya unos años publicamos: *San Juan de la Cruz, Dichos de Luz y Amor, edición facsímil (Código de Andújar)*, EDE, Madrid 1976, 74 p. Al citar aquí los avisos no sólo de esta colección sino de todas las demás, sigo la numeración que llevan en mi edición de *Obras Completas de San Juan de la Cruz*, 5ª ed. EDE, Madrid 1993, p. 91-112.

## II. Intenciones del autor

A los dichos de esta primera colección de Andújar se antepone en las ediciones un prólogo, cuyo autógrafo se desconoce. Está escrito en forma de coloquio con Dios Padre. El arranque del mismo: “*también*, oh Dios y deleite mío! en estos dichos de luz y amor de ti se quiso mi alma emplear por amor de ti”, da pie para pensar en escritos inmediatamente anteriores, en los que ya se ha empleado, como lo quiere hacer ahora.

“Por amor de ti” declara ya la causa o motivación última que le lleva a extender tales dichos. Continúa con el género literario de “la confesión” ante Dios, con quien está hablando. Se sincera acerca del porqué y para qué y cómo de estos dichos de luz y amor, aunque más adelante introducirá otro elemento que los vaya igualmente calificando: la discreción. J. tiene conciencia de poseer el

lenguaje de este tipo de dichos, “el carisma” de expresarlos; pero al mismo tiempo comprende que le faltan las obras y virtudes propias de los mismos.

Al Señor, naturalmente, le gusta más la obra y virtud que el lenguaje y sabiduría de los dichos. Estimulado por esta doble conciencia y consciencia, los va a proferir. Con esto espera que “otras personas provocadas por ellos, por ventura aprovechen en tu servicio y amor en que yo falto y tenga mi alma en qué se consolar de que haya sido ocasión que lo que falta en ella halles en otras”. Los dichos se dicen por Dios, buscando agradarle. Antes de la discreción y la luz, lo que más agrada al Señor, aún más, lo que ama sobre cualquiera otra cosa es el amor. Por eso los avisos se entonan a discreción para el caminante, a luz para el camino y más que nada al amor para el caminar y el caminante.

Este propósito bien definido pauta hasta el estilo literario que quiere adoptar. Ante todo proclama: “Quédese, pues, lejos la retórica del mundo; quédense las parlerías y elocuencia seca de la humana sabiduría, flaca e ingeniosa, de que nunca tú gustas”. Quiere alejar lo que llamaríamos una pieza puramente literaria, vana e inútil para sus deseos.

En plan positivo declara, a continuación lo que quiere hacer: “...y hablemos palabras al corazón bañadas en dulzor y amor, de que tú bien gustas”. Adviértase lo reiterativo de dar gusto al Señor. Le mueve a evitar lo uno y a procurar lo otro el ir limpiando el camino de tropiezos con que se encuentran muchas personas por no saber, “y no sabiendo van errando, pensando que aciertan en lo que es seguir a tu dulcísimo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, y hacerse semejantes a él en vida, condiciones y virtu-

des y en la forma de la desnudez y pureza de su espíritu”. Ideal bien denso éste del seguimiento de Cristo. Pero sabe que toda la eficacia en el cumplimiento de estos propósitos por su parte y por la de los lectores y receptores de sus consejos ha de venir de la mano del Padre, “porque sin ti no se hará nada, Señor”.

Desde este prólogo, que es al mismo tiempo una oración y un programa de vida, captamos el tono positivo-negativo que va a adoptar para lograr su intento. Prólogo tan programático va muy bien a todas las series de avisos y sentencias, no sólo a la primera de ellas.

### III. Horizonte de los dichos y su clasificación

Todos los dichos buscan como horizonte la persona de Cristo y su seguimiento. En algunos se le nombra del modo más explícito (nn. 26, 30, 86, 91, 94, 99, 101, 103, 156, 159, 160, 163, 176, 186); en otros, de un modo más indirecto o implícito, como por ejemplo ya en el número primero en el que es claro que los tesoros de sabiduría y espíritu que Dios está descubriendo ahora y siempre se encuentran depositados y revelados en Cristo.

Hecho un análisis somero de todos los dichos, se los puede emparentar con lo que se llama la literatura sapiencial bíblica ya aludida. Tales formas sapienciales vienen a ser:

- “proverbio-acontecimiento”, y “proverbio-causa” o explicación, no pocas veces fundidos en uno (nn. 4, 24,42);
- simple comprobación que florece en consejo (nn.17, 25, 36, 39, 40, 53, 54);

- toque de atención (nn. 41, 42, 43, 60, 61, 64, 65, 66, 70);
- mandato o prohibición (nn. 15, 17, 25)
- bienaventuranza o macarismo (nn. 49);
- pregunta o interpelación apremiantes (nn. 9, 15, 47, 49, 72, 73, 76, 186);
- exclamación ardiente (nn. 16, 46, 47, 49, 123, 130, 183);
- valoraciones más amplias que las breves o elementales que hace en otros géneros. Todos estos dichos comienzan con algo particularmente grato al autor: la contraposición: “más quiere Dios”, “más vale”, “más estima”, “más agrada a Dios”, etc., (nn. 4, 12, 13, 14, 18, 19, 20, 133).

Todas estas formas no se encuentran necesariamente en su pureza ideal, sino que andan frecuentemente entremezcladas en los diversos dichos.

#### IV. Contenido

Como realidades más destacadas sobre las que cae la atención del autor podemos señalar: – imitación de Cristo: es, lo deja dicho en el prólogo, como el hilo conductor de todos los avisos. Lo dice igualmente, explícita o implícitamente, señalando la persona de Cristo crucificado, de Cristo Esposo (nn. 30, 86, 89, 91 a 94, 99, 101, 103, 104, 159, 160, 161, 163, 176); – ¿Qué es lo que más agrada a Dios? ¿Qué es lo que más quiere ver en el hombre? Además de lo proclamado en el prólogo, a lo largo de los dichos va identificando otros valores y actitudes: pureza de conciencia, obe-

diencia, amor a la cruz, gobernarse por la razón, humildad, bienes espirituales (nn. 12, 13, 14, 19, 20, 43, 58, 78, 88, 102, 104); – la búsqueda de Dios (nn. 2, 49, 132); – el camino y el caminante (nn. 3, 35, 57); – necesidad de maestro y guía espiritual: provechos de tenerlo y daños de no tenerlo (nn. 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11); – daños de los apetitos desordenados: lo que va J. sometiendo al más riguroso examen en S 1, cc. 4-12 y en N 1, cc. 1-7, lo recuerda a lo largo de estos dichos (nn. 18, 22, 23, 24, 48, 55, 77, 112, 121); – retrato del alma enamorada (nn. 28, 70, 81, 87, 93, 96, 102, 114, 128, 158); – valor de la razón y obligación de seguirla (nn. 36, 43, 44, 45); – valor y excelencia del pensamiento del hombre, cuyo destinatario ha de ser Dios (nn. 34, 35, 115); – llamada a la trascendencia (nn. 53, 54); – llamada a la oración, a recurrir a Dios, a vivir en su presencia (nn. 52, 65, 66, 67, 87, 89, 123, 141, 180); – señales del recogimiento espiritual (n. 118); – aliento teológico (nn. 137, 143, 158); – caridad fraterna (nn. 46, 60, 61, 108, 117, 134, 146 a 151, 173, 178, 184); – hora de la cuenta y materia del examen (nn. 59, 73, 76); – amor a los trabajos y sufrimientos (nn. 93, 94, 130, 163); – nada te turbe (nn. 56, 63, 69, 153); – amor puro y desinteresado frente a Dios (nn. 20, 58, 136, 158); – grandes motivaciones por Dios y por Cristo (nn. 158, 161, 168, 176, 182, 186).

#### V. Mundo oracional

El prólogo, ya queda indicado, está escrito en forma de oración a Dios Padre. Hay no pocos dichos en forma oracional. Se habla con Dios para que lo sepan los hombres. Por ejemplo, el 2º

sobre la búsqueda de Dios, otro sobre la “no extrañez” divina (n. 49); otro sobre el perdón recibido tan generosa y gratuitamente de Dios que ha de pautar nuestro perdón y amor al prójimo (n. 46). Hay también oraciones breves o jaculatorias: sobre el amor de Dios mal conocido (n.16), sobre la dulzura de la presencia de Dios (n. 123), sobre los bienes que se disfrutarán viendo a la Santísima Trinidad (n.183). Se singulariza esta oración deliciosa a Cristo: “Si tú en tu amor, ¡oh buen Jesús!, no suavizas el alma, siempre perseverará en su natural dureza” (n. 30).

## VI. Oración de alma enamorada

Dentro del mundo oracional hay que destacar esta oración, metida en el autógrafo sanjuanista en medio de los demás dichos (n. 26). A continuación ofrece algo así como la etopeya espiritual de la orante: “El alma enamorada es alma blanda, mansa, humilde y paciente” (n. 28). Esa blandura, mansedumbre, humildad y paciencia, guiadas por el enamoramiento pulsan en toda la marcha de la oración. Se trata de una elevación que rompe con “¡Señor Dios, Amado mío!” y al amparo de esa entrada confiada va articulando sus peticiones. Discurre primeramente sobre cuatro condicionales:

–“Si todavía te acuerdas de mis pecados...

–“Y si es que esperas a mis obras...

–“Y si a las obras mías no esperas...

–“Porque, si en fin, ha de ser gracia y misericordia...

A cada una de ellas se sugiere al Señor lo que tiene que hacer: 1ª: despliegue de su bondad y misericordia; 2ª:

dame esas obras y las tribulaciones que quieras; 3ª: ¿qué esperas, por qué te tardas, Señor?; 4ª: toma ni “cornadillo” (mi nada) y dame lo que te pido, que tú también lo quieres. Siguen dos interrogaciones candentes sobre la situación del hombre menesteroso y sobre el poder de Dios:

–“¿Quién se podrá librar...si no le levantas tú?...

–¿Cómo se levantará a ti...el hombre...si no le levantas tú, Señor, con la mano que le hiciste?”.

Continúa la orante, buscando frente a las dos preguntas anteriores un autoafianzamiento y apoyo en la esperanza y en lo que ya posee, en lo ya recibido en Jesucristo “en que me diste todo lo que quiero” y que sabe y cree que no le será quitado ya nunca jamás.

Sigue un soliloquio en forma de pregunta también: “¿Con qué dilaciones esperas, pues desde luego puedes amar a Dios en tu corazón?”. A su pregunta se contesta la orante misma con el párrafo más conocido y exultante de toda la oración:

*“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”.*

Ante este recuento de bienes, se vuelve a interpelar: “Pues, ¿qué pides y buscas alma mía?”. Y se vuelve a contestar: “Tuyo es todo esto, y todo es para ti”. Y surge el imperativo categórico: “No te pongas en menos ni repares en meajas [migajas] que se caen de la mesa de tu Padre”. Es un reclamo a la propia dignidad”. El final sigue siendo

un soliloquio y autoestímulo: “Sal fuera y gloriáte en tu gloria; escóndete en ella y goza, y alcanzarás las peticiones de tu corazón”.

Esta alma enamorada no pide en su plegaria sino más amor y posesión de su Dios, como Bien supremo. No puede pedir ni “querer otra cosa, sino más amor, hasta llegar a perfección de amor. Porque el amor no se paga sino de sí mismo”(CB 9,7).

## VII. Palabra de Dios en los ‘Dichos’

Como es su costumbre, el Santo se sirve de la palabra de Dios para “esmaltar” con ella sus dichos. Hay casos en que no se trata simplemente de la palabra de Dios sino de la palabra literal de Cristo Jesús en el Evangelio, que J. traslada a sus páginas, como quien presenta al Señor hablando y aconsejando directamente.

Como ejemplo, el n.103: “*El que tuviere vergüenza de confesarme delante de los hombres, también la tendré yo de confesarle delante de mi Padre, dice el Señor*” (Mt 10,33). En el 18: “...Hacer la voluntad de su Majestad que dice: *venid a mí todos los que estáis trabajando y cargados y yo os recrearé*” (Mt 11,28). En el 160 se oye también la voz del Señor: “...y quedarse en vacío por amor del que en esta vida no tuvo ni quiso más de hacer la voluntad del Padre, *la cual llamaba su comida y manjar*” (Jn 4,34). El n.74 está articulado a base de dos pasos bíblicos que en la Escritura aparecen en boca de Cristo: “*Mira que son muchos los llamados y pocos los escogidos* (Mt 22,14), y que, si tú de ti no tienes cuidado, más cierta está tu perdición que tu remedio, mayormente siendo la senda que guía a

la vida eterna tan estrecha” (Mt 7,14). Después de exhortar vehementemente a buscar la paz, dejándolo todo, lo de fuera y lo de dentro, y apartarse a la soledad, a vivir en oración y santa y divina lección, apremia con palabras de Cristo: “...porque, *¿qué le aprovechará al hombre ganar todo el mundo si deja perder su alma?*” (Mt 16, 26). También recuerda, en el 106, palabras del Sermón de la Montaña: “...porque *bienaventurados son los que han hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos*” (Mt 5, 6).

Otras presencias bíblicas pueden verse en los nn. 152 (Is 24, 16); en el 83 (Lc 1, 47); en el 86 (Lc 21, 19); en el 123 (Rut 3, 4-9). Y en el 1º: “Siempre el Señor descubrió los tesoros de su sabiduría y espíritu a los mortales, mas ahora que la malicia va descubriendo más su cara, mucho los descubre”, está implícito claramente el texto de Col 2, 3: “*En el cual Hijo de Dios están escondidos todos los tesoros de sabiduría y ciencia de Dios*”.

Hay otros ecos verbales de la Biblia; por ejemplo, al final del prólogo “Padre de misericordias”, traduce el “*Pater misericordiarum*” (2 Cor 1, 3) de la Vulgata que usaba J. Las “meajas”, de que se habla en *Oración de alma enamorada*, que caen de la mesa de tu Padre, evocan, sin más, Mt 15, 27, en el episodio de la cananea.

## VIII. ‘Cuatro Avisos a un religioso’

Con una estructura diversa de los *Dichos de luz y amor*, estos cuatro avisos a un religioso son una prueba de cómo atendía J., las peticiones de sus frailes. Uno de ellos le pidió “mucho en pocas palabras”. No disponiendo el

Santo de “mucho tiempo y papel” le contestó, haciendo un resumen de algunos puntos o avisos, “que en suma contienen mucho, y que quien perfectamente los guardare alcanzará mucha perfección”.

No comienza imponiendo sino solicitando: “el que quisiere ser verdadero religioso” y vivir sus compromisos con Dios, y adelantar en las virtudes, y gozar del consuelo y suavidad del Espíritu Santo, tiene que ejercitar solícitamente cuatro avisos que le va a dar, y son: *resignación, mortificación, ejercicio de virtudes, soledad corporal y espiritual*.

*Resignación:* vivir en el convento como si no hubiese nadie más. Esto significa no entrometerse malamente en la vida de los demás. Así guardará el sosiego de su alma, a que tiene derecho y obligación.

*Mortificación:* hay que tener en cuenta siempre que se ha venido al convento “para que le labren y ejerciten en la virtud” (n. 3). “Es como la piedra, que la han de pulir y labrar antes de que la asienten en el edificio” (n. 3). Esta labor de pulimentación la llevan a cabo los demás; el sujeto perfeccionable tiene que cultivar “paciencia interior”, callar “por amor de Dios”, para ir haciéndose digno del cielo.

*Ejercicio de virtudes:* el único móvil de las obras sea hacerlas “solamente por Dios”, no elevando a norma de conducta el gusto o disgusto que se pueda sentir, sino guiarse por la razón teológica de la vida. Añádase la humildad de todo corazón.

*Soledad:* para vivir este tipo de soledad doble, corporal y espiritual, “conviene tener todas las cosas del mundo por acabadas” y vivir tan desasidos de

ellas “como si no fuesen”. Cumplir lo mejor posible con el propio oficio, oración, y “siempre ande deseando a Dios y aficionando a él su corazón, que es cosa muy necesaria para la soledad interior”.

Entre los cuatro avisos y sus contenidos existe una interrelación y ósmosis tan perfecta que el religioso que guarde las cuatro “con cuidado, muy en breve será perfecto; las cuales de tal manera se ayudan una a otra, que, si en una faltare, lo que por las otras fuere aprovechando, y ganando, por aquella en que falta se le va perdiendo” (n.10). Algo semejante a lo que sucede con las nueve Cautelas: si no se observan todas puntualmente, no servirá para nada echar mano de alguna de ellas. Es notable el aliento teológico en estos cuatro Avisos. Las diversas motivaciones que señala “por amor de Dios”, Dios mismo labrando a la persona por medio de los obreros que él ha puesto, la tarea de enderezar a Dios todos los pensamientos y afectos, hacer las obras por Dios, desvivirse por ver cómo puede servir más y mejor a Dios, etc., indican un alto potencial de lo teológico.

## IX. Explicación final de los ‘cuatro Avisos’

Algún lector puede tropezar en el consejo que se da en el primer aviso (n. 2) de considerarse como si estuviese solo en el convento. Consejo que repite en el dicho de luz y Amor 148, dándole aún mayor extensión: “Viva como si no hubiese en este mundo más que Dios y ella, para que no pueda su corazón ser detenido por cosa humana”.

En todo esto se trata de una medida prudencial para evitar daños y perjui-

cios. La propia → santa Teresa lo enseña: “Lo más que hemos de procurar al principio es sólo tener cuidado de sí sola, y hacer cuenta que no hay en la tierra sino Dios y ella; y eso es lo que le conviene mucho”(V 13,9). Amplía esa misma enseñanza en Ct de finales de mayo de 1578 a una monja de otra Orden que quería hacerse carmelita descalza, insistiendo ante la destinataria en que a ella, Teresa de Jesús, “esto me aprovechó tanto que, siendo las que he dicho (cerca de 200 monjas en La Encarnación) no me hacían más al caso que si no hubiera ninguna, sino provecho”.

## X. ‘Grados de Perfección’

Se trata de otro ramillete de consejos, que también llevan el marchamo de dichos de luz y amor, que se vienen publicando con este título de grados de perfección.

Por tres veces (nn. 2, 4, 13) se sirve de la palabra clave en su pedagogía: “procurar”, “procure”. La repetición de los infinitivos positivos o negativos: “no hacer”, “no dejar”, “tener”, suena más a un ruego amistoso que a un imperativo categórico. Algunos de los puntos son como un memorial: “siempre se acuerde”, “acuérdesse siempre”. Son consignas a tener presentes siempre.

Lleva un tono distendido, aunque sea exigente y no disimule la necesidad de comprometerse en cada una de las consignas que propone: –huir de todo pecado e imperfección (n. 1); –“procurar andar siempre en la presencia de Dios”, en medio de los quehaceres, en lo que sea posible (n. 2); –imitar a Cristo, viviendo, hablando, como viviría él en mis circunstancias de edad y salud (n.

3); –fidelidad a la oración mental y al examen de conciencia (nn. 5, 6, 9); –tener en todo por fin a Dios (n. 8) y buscar su “mayor honra y gloria en todas las cosas” (n. 4), y su divino beneplácito (n. 17), y cultive la santa indiferencia (nn. 11, 12), y busque el último lugar (n. 10); –cultivar la conciencia de la propia vocación a la santidad (n. 16); –en las dificultades, en la oración (n. 9), o en la vida y quehaceres, “no desmaye, porque no ha de ser siempre así” (n.14); –anima con un texto bíblico recordando que “Dios, que prueba el alma fingiendo trabajo en el precepto (Sal 93,20), de allí a poco le hará sentir el bien y ganancia” (n. 14). Y recuerda también que todo, próspero o adverso viene de Dios (n. 15), y que “se enoja Dios mucho contra los que no anteponen lo que a él place al beneplácito de los hombres” (n. 17).

## Conclusión

Considerada toda la sembradura doctrinal y sapiencial de *Dichos de Luz y Amor*, se capta la importancia que tienen en sí mismos. También se presentan como anticipos de enseñanzas más amplias que dará en sus grandes libros. Asimismo, sirven como síntesis o reducciones de esas mismas enseñanzas. No hay que leerlos precipitadamente sino con ánimo tranquilo y mirada contemplativa. No todos tienen, ciertamente, los mismos quilates. Hay algunos que se han hecho más famosos entre los frequentadores de las obras de J. y que han dado como más materia de meditación y han justificado mejor el título que llevan. Basta citar del código de Andújar: “Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, solo Dios es digno de él” (n.



34); o también: “A la tarde te examinarán en el amor; aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición” (n. 59). El no va más lo alcanza la Oración de alma enamorada. De los Puntos de amor se señala: “Una palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma” (n. 99). Y yo daría una importancia superior al primero de Andújar, totalmente entonado al optimismo y a la esperanza, sin dejar de ser realista: “Siempre el Señor descubrió los tesoros de su sabiduría y espíritu a los mortales, mas ahora que la malicia va descubriendo más su cara, mucho los descubre”.

BIBL. — ANTONIO ARBIOL, *Mystica fundamental de Cristo Señor Nuestro*, Zaragoza, 1723, comenta los 100 Avisos que andaban entonces en las ediciones sanjuanistas; en la ed. de Madrid 1761, 9-538; CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, *Normas de perfección cristiana y religiosa*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1938: comentario a *Grados de Perfección*; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, Zaragoza 1947; dedica buenas páginas a *Dichos de Luz y Amor*: 243-285; JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz profeta, enamorado de Dios y maestro*, Madrid 1987, p. 156-168, 177-179; Id. AA.VV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca 1993, p. 315-325, 331-334.

**José Vicente Rodríguez**





## Baeza

Provincia y diócesis de Jaén, en los límites entre La Mancha y Andalucía, sobrepasa los 15.000 habitantes. El convento de los Descalzos (14.6.1579) y el monasterio de las Descalzas (3.9.1599) han sido testimonios de la presencia del Carmelo Teresiano en la ciudad. Juan de la Cruz es el fundador del Colegio de San Basilio, el segundo de la nueva familia religiosa, después del de San Cirilo de → Alcalá. J. de la Cruz resulta ser el primer rector de ambos. No llevaba un año de vicario en → El Calvario cuando se le encargó la fundación de Baeza (HF p. 559, 595-96; Peregr XIII, 191, HCD 4, 351-53; 5, 179-207), entonces centro universitario de renombre. Los religiosos de Andalucía tenían que emigrar a Castilla para realizar sus estudios, lo que se evitaba abriendo un colegio en aquella región.

A fray Juan le tocó la tramitación canónica de la fundación, la compra de la casa y la puesta en marcha de la comunidad. Prestaron su generosa colaboración sus queridas monjas de → Beas, muy apenadas al principio porque se alejaba “el padre de sus almas”. Naturalmente, antes de inaugurar la fun-

dación J. hubo de desplazarse en más de una ocasión desde El Calvario a Baeza, recorriendo las diez leguas y pico que separan a ambas localidades.

Por fin, el día 13 de junio de 1579 salía del Calvario, con otros tres compañeros: → Inocencio de san Andrés, → Juan de santa Ana y → Pedro de san Hilarión. Todo el equipaje iba en una jumenta; ellos, a pie. Llegaban de noche a Baeza y al día siguiente, 14 de junio, fiesta de la Sma. Trinidad, celebraba J. la primera misa. Acompañaron a los cuatro fundadores: el prior de → La Peñuela, Francisco de la Concepción, y fray Juan de Jesús (de Origüela); éste quedó integrado en la nueva comunidad. Al abrirse años más tarde el *Libro protocolo* del convento se asentaba el acta fundacional (*MteCarm* 91, 1983, 465-66).

La casita inaugural (comprada a Juan de Escós) se amplió con otras colindantes (BMC 24, p. 442, 444, 459; texto en *SJC* 10, 1994, 238). Al año siguiente (15.1.1580), recibe y acepta J. una propiedad de Elvira Muñoz en → Castellar de Santisteban, la granja de Santa Ana, a unas 5/6 leguas de Baeza (texto en *MteCarm* 91, 1983, 468 y *SJC* 10, 1994, p. 239-244), con compromiso

de establecer en el lugar una comunidad o residencia de “cuatro religiosos”. Allí se desplazaron por orden del Santo, Juan de Jesús (Roca) y Juan de Santa Ana, resultando así un desdoblamiento de la fundación beacense. Después de tomar posesión de la casa, quedaron de conventuales Juan de Santa Ana y dos hermanos donados.

La historia de los dos años largos de estancia de J. de la Cruz en Baeza es rica y abundante en anécdotas y sucesos, pero no hace al caso recordarlos aquí, perteneciendo más bien a su biografía. El recuerdo del Santo y su huella histórica están vinculados sobre todo a la implantación de la comunidad y al colegio. Bajo su batuta organizó la marcha de los estudios del Colegio, llamado de San Basilio por el Santo patrono del mismo, y del Carmen, por el titular de la iglesia: “Nuestra Señora del Carmen y San José”.

En la misma casa se instaló el noviciado (según la práctica seguida en Andalucía) y se establecieron las orientaciones del apostolado, dentro y fuera de la propia iglesia. Antes de abandonar Baeza J. de la Cruz dejó perfectamente configurada aquella compleja comunidad, formada por religiosos profesos, estudiantes y novicios. Se impuso al respeto y admiración de la ciudad, especialmente en el ámbito religioso y en el universitario. El ascendiente y prestigio se debía especialmente al rector, J. de la Cruz. Está bien documentado el ascendiente del rector de San Cirilo entre los principales catedráticos de la Universidad fundada por San Juan de Ávila. Son nombres de fama en las aulas y en las letras posteriores: Carleval, Barrera, Sepúlveda, Ojeda, A. Núñez Marcelo, Valdivia, etc.

Intensa y extensa fue la labor pastoral de J. de la Cruz en Baeza, hervidero entonces de beatas, “bausanés” y espirituales de todo tipo. La iglesia del Carmen era muy frecuentada; lo aseguran los testigos en los procesos de beatificación y la refrenda la correspondencia epistolar del Santo, aunque sólo quedan algunas muestras de lo que fue su dirección espiritual. Hay indicios suficientes para pensar que el provincial, → J. Gracián, tuvo que frenar algún tanto la actividad pastoral de la comunidad beacense a raíz de un caso lamentable de embuste protagonizado por una beata, luego ingresada en las Descalzas de Beas y más tarde sentenciada por la Inquisición de Murcia. Se identifique, o no, con la tristemente célebre Calancha, lo cierto es que el padre J. Gracián coloca el suceso en Baeza con una “beata que confesaba el rector, es decir, Juan de la Cruz” ( HF, p. 596-98, Peregr XIII, 191-92).

En esta línea pastoral en Baeza se inscribe una aportación singular de J. de la Cruz años más tarde, siendo vicario provincial de Andalucía; redactó los estatutos para la Cofradía de los Nazarenos, establecida en la iglesia conventual de los Descalzos (Alonso, *Vida*, II, 12, p. 428; *Escritos* 414). Aunque poco destacada por los biógrafos, merece la pena recordar la actuación de fray Juan, mientras es rector de Baeza, en asuntos de algunas comunidades femeninas de la Orden. Se conocen, entre otras, las relacionadas con los monasterios de → Beas y → Caravaca. Actúa en los dos como delegado del provincial, → J. Gracián. Otorga a la primera poderes para concertar censos y propiedades con la comunidad en Alcalá la Real, en fecha del 5 de agosto de 1581

(*MteCarm* 99, 1991, 322-329). El 28 del mismo mes y año preside la elección de priora en Caravaca, en nombre del padre Gracián, y levanta el acta correspondiente. Conviene no olvidar estas intervenciones y encomiendas hechas por el primer Provincial para enjuiciar correctamente las relaciones entre ambos. El hecho es tanto más significativo, si se tiene en cuenta que el propio Gracián había nombrado vicario provincial suyo (10.4.1581) al padre Diego de la Trinidad (*MteCarm* 99, 1991, 329-31) y que de él dependía J. de la Cruz, primero en Baeza; luego, en Granada, hasta que asumió el cargo en 1583 → Antonio de Jesús (Heredia).

¿Viajó J. de la Cruz a Baeza desde Segovia a fines de 1589 permaneciendo algunos meses, según afirmación de un compañero suyo en → Segovia? No existen pruebas suficientes para aceptarlo, pero sí indicios reveladores. A J. de la Cruz debió de sucederle lo que al poeta moderno: "Tierras de Baeza, soñaré en vosotras cuando ya no os vea" (A. Machado). En Baeza se celebró el proceso ordinario o informativo para la beatificación entre 1617 y 1618 (BMC 14, 11-71 y 22, 347-384).

BIBL. — GABRIEL BELTRÁN, "Un condiscípulo de Gracián: Juan de Jesús (Roca) en el libro de Protocolo del Colegio de Baeza: 1452-1565", en *MteCarm* 91 (1983) 451-480; Id. "San Juan de la Cruz: documentos inéditos en torno a su vida", en *MteCarm* 99 (1991) 319-333; Id. "Aportaciones a la vida de san Juan de la Cruz", en *SJC - Temas sanjuanistas*, n. 2, 1984, 119-122; Id. "San Juan de la Cruz en Baeza: textos y notas del libro de Protocolo del Colegio de San Basilio", en *SJC* 14 (1994) 233-247.

*Eulogio Pacho*

## **Baltasar de Jesús, Nieto, OCarm- OCD (1524-1590)**

Nació en Zafra (Badajoz), de padre portugués y madre española; ingresó en los Franciscanos hacia 1563, pasando luego a los Carmelitas Calzados y vistiendo el hábito en → Sevilla, cuando era provincial de Castilla su hermano Gaspar / Melchor Nieto, por lo que se trasladó a esta Provincia, siendo destinado a → Medina del Campo. El general J. B. Rubeo durante su visita decretó la expulsión de los dos hermanos de Andalucía (1567), por lo que acudieron a Felipe II, acusando al General. Fray Baltasar pasó a → Pastrana al fundarse allí el noviciado de los Descalzos, en el que tomó el hábito, junto con → Ambrosio Mariano y → Juan de la Miseria (BMC 19, 70). En 1570 fue nombrado prior de Pastrana, y el 1 de noviembre fundó el convento de Alcalá de Henares, del que fue rector provisional hasta abril de 1571, fecha en que el visitador Pedro Fernández le nombró prior de los Calzados de → Avila, regresando al poco tiempo a Pastrana de prior (F 17,15). En 1573, junto con el padre Gabriel de la Concepción viajó a → Granada, donde fundó, con autorización del visitador F. Vargas (que le dio patentes para Andalucía) el convento de Los Mártires (28.4.1573); patentes que, en agosto del mismo año, el Visitador transfirió a → J. Gracián. El mismo Visitador remitió a Baltasar a su priorato de Pastrana, donde permaneció hasta 1576. Había renunciado a la mitigación el 21.4.1575. En 1577 se alió con los enemigos de J. Gracián esparciendo calumnias contra él, de las que se retractó luego ante el definitorio de los Descalzos (BMC 19, 92). Fue enviado

luego a la fundación de → Lisboa, muriendo allí en 1590. Se distinguió como buen predicador (F 17,15).

BIBL. — B. ZIMMERMAN, *Regesta Rubei* 84, p. 39; BMC 5, 138; 7, 189, 196, 242, 254, 314, 396; 8, 55, 78, 82, 89, 115, 257, etc.; OTGER STEGGINK, *La Reforma del Carmelo Español*, Roma 1965, 207-212.

*E. Pacho*

## **Baltasar de Jesús, OCD (1563-1632)**

Nació en Jódar (Jaén), del matrimonio Bartolomé Ramírez, médico, y de María de Cazorla, naturales de Torquemada (Palencia). Vistió el hábito en → Baeza en 1582, siendo conventual de → Granada, → Córdoba, → Guadalcázar y → Ubeda. Fue de capellán con la Armada invencible, a pesar de lo que le advirtiera J. de la Cruz. Su relación con éste fue intensa y extensa, según se comprueba por las declaraciones en los procesos de beatificación. En el ordinario de Ubeda asegura ser natural de Ubeda (BMC 14, 137), mientras en el apostólico de la misma ciudad aporta los datos antes copiados (BMC 25, 350). Al morir el Santo era conventual de → Málaga (BMC 14, 140). Falleció fray Baltasar en Ubeda el 1632, a los 71 de edad.

Por los detalles recordados en su declaración, en el proceso apostólico, resulta ser uno de los más concretos en lo que se refiere a la composición de los escritos, ofreciendo datos decisivos al respecto (BMC 25, 355-357). Confirma y completa lo afirmado por otros testimonios en perfecta consonancia. El mismo confiesa su trato directo con J. de la Cruz: “Conoció al padre santo fray Juan

de la Cruz de trato y comunicación, porque fue súbdito suyo más tiempo de año y medio en la ciudad de Granada; y también le vio y trató en la ciudad de Córdoba, y le alcanzó en la Religión tiempo de ocho o nueve años, poco más o menos”. En respuesta a la décima pregunta, afirma: “Sabe que el dicho santo padre fundó el convento de → La Manchuela y el de Guadalcázar y el de Córdoba, donde este testigo estuvo con el dicho santo padre, y en su tiempo fundó todos tres conventos” (BMC 14, 137). Texto completo de sus declaraciones: BMC 14, 137-142; 23, 343-349, en el ordinario; 25, 350-360, en el apostólico.

*E. Pacho*

## **Barcelona**

La temprana presencia carmelitana en la Ciudad Condal se prolonga con el convento de los Descalzos (25.1.1586) y el monasterio de las Descalzas (14.6.1588). No existe referencia alguna personal de J. de la Cruz con la ciudad. Nunca estuvo en Cataluña. En una ocasión llegó escrito su nombre en la firma de una licencia a las Descalzas de Barcelona para “recibir a nuestro hábito y religión a tres novicias”. Actuaba como definidor mayor y presidente de la Consulta en ausencia del padre → N. Doria. Firmaba el acta en → Segovia, “en el mes de octubre de 1588 años” (BMC 13, 303-304). Se ha considerado tradicionalmente autógrafo todo el texto, pero no lo es realmente más que la firma. Permaneció en el monasterio de las Descalzas hasta la guerra civil de 1936-1939. Se perdió su rastro durante años, pero ha aparecido en la “Biblioteca de Cataluña” (ms. 3363) y

otra copia en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona. En este fondo bibliográfico se conservan varios manuscritos de los escritos sanjuanistas, procedentes del antiguo convento de los Descalzos (BMC 30, 427-431). Es digno de tenerse en cuenta también que en Barcelona se reimprimió en 1619 la primera edición de las obras sanjuanistas, realizada en 1618 en → Alcalá de Henares. Otro lazo de unión entre J. y Cataluña, especialmente Barcelona, hay que buscarlo en la persona de Juan de Jesús, Roca, fundador y primer provincial de aquel distrito.

*E. Pacho*

### **Bartolomé de san Basilio, OCD (1548-1618)**

Nació en Aracena (Huelva) de la familia Sánchez-Rodríguez. Realizó los primeros estudios en su pueblo natal, luego cursó artes y filosofía en → Alcalá de Henares, a partir de 1562; ingresó en el noviciado de → Pastrana, profesando allí el 8 de marzo de 1578. Asistió al Capítulo de separación de 1581. En 1582 es nombrado maestro de novicios en → Granada, siendo prior J. de la Cruz, y de nuevo más tarde, antes de su segunda estancia en Pastrana. Acompañó a J. de la Cruz, como socio, al Capítulo provincial de → Lisboa. Fue sucesivamente prior de → Málaga (1585), maestro de novicios en → Madrid, vicerrector de → Baeza, cuarto consejero de la Consulta y tercer definidor (1591-1594). Al ser nombrado J. de la Cruz definidor y consiliario en 1588, quedó de vicario en Los Mártires de Granada fray Bartolomé, permaneciendo allí hasta abril de 1589, cuando llegó el prior que sucedió a J. de la Cruz,

Nicolás de san Cirilo. El 1600 se retiró como ermitaño perpetuo, al desierto de Bolarque, falleciendo allí en 1618. Es importante su convivencia con J. en Granada, porque en su oficio de maestro de novicios aplicó el método de oración adoptado en el Carmelo Teresiano, sin duda, bajo la orientación sanjuanista. Bartolomé de san Basilio es el eslabón que une el noviciado de Pastrana con los de Andalucía, especialmente de Granada, donde se prolonga su magisterio a través de los sucesores, Miguel de los Angeles y Nicolás de san José. No se reduce a eso la vinculación a J. de la Cruz. Dejó varios escritos espirituales de breve extensión: *Joyel espiritual*, *Reglas de amor de Dios*, *Ejercicios espirituales*, *Modo de orar y contemplar*, *Tratado de la oración mental*, *De los tres hombres: bestial, racional y espiritual*, etc. Existen algunas relaciones suyas sobre los primeros tiempos del Carmelo Teresiano (BNM ms. 12738, 869-871) y sobre J. de la Cruz en 1603 (ib. 11-12). En el Archivo de la Delegación de Hacienda de Guadalajara se conservan los registros primitivos de Bolarque con noticias de éste y otros religiosos que lo habitaron.

BIBL. — Una relación de su vida por fr. Francisco de la Madre de Dios, en la BNM, ms. 7003, 282-284: *Ref* I, 430-432; HCD 8,815-822; FELIPE DE LA V. DEL CARMEN, *La soledad fecunda*, p. 119-120; *RevEsp* 21 (1962) 606-609; *Mte Carm* 79 (1971) 125-135.

*E. Pacho*

### **Bartolomé de san Basilio, OCD (1571-)**

Distinto del anterior, declaró en el proceso ordinario de Jaén, el 11 de enero de 1617 (BMC 23, 87-98), asegurando

que vivió con el Santo tres meses, “desde que fue de la Peñuela enfermo a Ubeda, hasta que murió” (BMC 13, 380 y 23, 89). En 1614, con fecha del 20 de mayo, escribió una carta acerca del Santo desde el desierto de San Juan de Trasierra, → Córdoba (BMC 13, 380-382), aportando detalles muy precisos sobre los últimos días, meses del Santo en → La Peñuela y → Ubeda, especialmente acerca de la última enfermedad y muerte del Santo. Las cartas enviadas al → P. Quiroga, completan lo dicho en el citado proceso de Jaén sobre la enfermedad y muerte del Santo (BMC 13, 380-382 y 394-396). Durante la última convivencia en → Ubeda se enteró de cosas sucedidas poco antes en La Peñuela y en el viaje hasta Ubeda, como el episodio de los espárragos. Texto completo de su declaración (BMC 23, 87-98).

*E. Pacho*

## Bautismo

La limitada presencia del sustantivo “bautismo” en los escritos sanjuanistas podría inducir a pensar que su espiritualidad concede poco relieve a este elemento fundamental de la vida cristiana. Sólo en tres ocasiones menciona explícitamente el término Bautismo (CA 37,1; 37,5 y CB 23, 6). No es cuestión de palabras, sino de datos. El Santo se coloca en una perspectiva en que la espiritualidad sacramental tiene poco espacio expositivo, pero está siempre presente y subyacente, aflorando de manera explícita cuando se presenta ocasión propicia. Da por conocida y aceptada la visión tradicional, limitándose a aquellos aspectos de la espiritualidad que juzga más olvidados o de

mayor urgencia en su contexto religioso-cultural.

Las líneas maestras de su espiritualidad profundamente bautismal siguen fundamentalmente este esquema. El → hombre salió de las manos de → Dios en la creación limpio y puro, a imagen del mismo Dios y con su impronta inconfundible. Fue la “limpieza del estado de la justicia original” (CA 37,1; cf. CB 34,4), en que “Dios dio a Adán gracia e inocencia” (CA 37,5). Dios mirando amorosamente al hombre le hizo gracioso, infundiéndole su amor y gracia, “con la que le hermosea y levanta tanto, que le hace consorte de la misma Divinidad” (CB 32, 3-4), por lo mismo, “hijo adoptivo” (CB 1,14; 36,5; LIB 1,27).

Por desgracia, el hombre no fue fiel a Dios; debajo del árbol del paraíso estragó su naturaleza con el → pecado perdiendo la pureza e inocencia recibidos; se apartó de Dios (CB 23 entera). La limpieza y blancura de su ser se tornó color moreno de culpas, imperfecciones y “bajeza de condición natural” (CB 33, 4-6). Para restablecer la situación primera fue necesaria de nuevo la obra divina. El “estrago” de la naturaleza humana por el pecado del paraíso fue reparado por Cristo en el “árbol de la → Cruz”, donde “el Hijo de Dios redimió, y por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana, y consiguiendo a cada alma, dándole él gracias y prendas para ello en la cruz” (CB 23,3; cf. 5,4). La reparación o redención del hombre se realizó “con admirable manera y traza” y “por aquellos mismos términos que la naturaleza humana fue estragada y perdida”. “Así como por medio del árbol vedado del paraíso fue perdida y estragada la naturaleza humana por Adán, así en el árbol de la cruz



fue redimida y reparada por Cristo" (CB 23, 2 y 5).

De este modo Dios levantó de nuevo al hombre a "su compañía y desposorio". Este desposorio realizado en la Cruz, "se hizo de una vez dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo para cada alma" (CB 23, 6). Es entonces cuando Dios mira "con afecto de amor" e infunde en el alma su gracia, "haciéndola agradable a sus ojos". Ahí comienza la obra decisiva de la → gracia bautismal, sintetizada en dos vertientes fundamentales: por un lado, la limpieza de toda mancha (33,5-6); por otro, la capacidad de corresponder al amor de Dios (32,6; 33,7).

Con la mirada graciosa de Dios el → alma pierde la "negrura de culpas e imperfecciones" y en el bautismo alcanza tal pureza que J. de la Cruz no teme compararla a la del estado original, "en el que el alma recibió pureza y limpieza total" (CA 37,1 y 5; cf. CB 26,14). Con la gracia bautismal recibe el alma la capacidad de vivir la vida divina, "porque poner Dios en el alma su gracia es hacerla digna y capaz de su amor" (CB 32,5). Razona así el Santo: "Amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así, ama al alma en sí consigo con el mismo amor que él se ama. Y por eso en cada obra, por cuanto la hace en Dios, merece el alma el amor de Dios; porque, puesta en esta gracia y alteza, en cada obra merece al mismo Dios" (CB 32,6). Todo el progreso espiritual arranca y se desarrolla a partir de la gracia bautismal.

El crecimiento está en proporción a la fidelidad y a la docilidad. Dios da gracia por la gracia dada, como repite insistente el Santo (CB 32,5; 33,7); el que ésta se desarrolle y dé frutos hasta

llegar a la perfecta unión e "igualdad de amor" con Dios depende de la correspondencia de cada uno. El desposorio de Dios con el alma en el bautismo se hace "de una vez", pero el que se desarrolla "por vía de perfección", asegura el Santo que "no se hace sino muy poco a poco, por sus términos, que, aunque es todo uno, la diferencia es que el uno se hace al paso del alma, y así va poco a poco; y el otro, el del bautismo, al paso de Dios, y así hácese de una vez" (CB 23,6). La lentitud y progresividad no implican renuncia; puede alcanzar una pureza parecida a la del bautismo o a la del estado original. Matizando la afirmación J. de la Cruz reconoce que la perfección no puede identificarse del todo con esas situaciones, pero el alma que alcanza la unión transformante se halla "en cierta manera como Adán en la inocencia" (CB 26,14). Se produce tal armonía entre la parte superior e inferior del hombre en la unión con Dios que "lo sensitivo y espiritual están conformes al modo de la inocencia que había en Adán" (N 2,24,2). Así culmina la gracia bautismal en su progresivo desarrollo. Realiza una especie de retorno a la situación primera del hombre, graciosamente mirado por Dios. → *Limpieza, pureza.*

BIBL. — JESÚS CASTELLANO, "Mística bautismal. Una página de san Juan de la Cruz a la luz de la tradición", en *RevEsp* 35 (1976) 465-482.

*E. Pacho*

## Beas de Segura

Provincia y diócesis de → Jaén. La presencia carmelitana se hace realidad con la fundación teresiana de las Descalzas (24.2.1575). Beas de Segura es, junto con → Avila y → Granada, uno

de los lugares más representativos y evocadores del magisterio espiritual sanjuanista. La experiencia adquirida en la Encarnación de Avila y los métodos allí ensayados sirvieron de pauta a J. de la Cruz en Beas y Granada, en los respectivos monasterios de Descalzas. Por lo que al de Beas se refiere (*Fundaciones* 22), ha de tenerse en cuenta que la relación va más allá de la estancia o presencia física y de la correspondencia epistolar. Desde el primer encuentro con la comunidad serreña, J. de la Cruz entabló con ella tal comunicación que duró toda la vida. Las visitas durante su permanencia en Andalucía se repitieron con frecuencia, especialmente desde Baeza y Granada.

### I. Primera visita

El primer encuentro se produjo al poco tiempo de la huida de la cárcel de Toledo. Es corriente situar esa primera visita antes de que J. llegase a su destino del Calvario. Había viajado desde Toledo, deteniéndose en → Malagón, hasta → Almodóvar del Campo. Concluido el Capítulo aquí celebrado, a partir del 9 de octubre de 1578, prosiguió el viaje hacia → El Calvario, haciendo un alto en el camino, precisamente en Beas. Era a finales de octubre o primeros de noviembre. En contra de esta opinión, común entre los biógrafos antiguos y modernos, se alza Alonso de la Madre de Dios, colocando el primer encuentro con la comunidad serreña después de haber tomado posesión de su vicariato del Calvario (*Vida*, I, 37, p. 281).

Los testimonios de las religiosas presentes en ese momento no son tan decisivos como se cree corrientemente. Ni → Francisca de la M. de Dios, ni

→ Magdalena del Espíritu Santo, las únicas que suelen aducirse, garantizan el momento de la primera visita (BMC 10, 323; 14, 169). Ningún otro miembro de la comunidad especifica nada al respecto. Alguno, como Lucrecia de la Encarnación, sugiere más bien la llegada desde El Calvario (BMC 14, 179). La diferencia de fechas es, en cualquier caso, muy breve, fuese de paso por allí, en la segunda parte de octubre de 1578, o viniendo desde El Calvario, quizás ya en noviembre.

La superiora, → Ana de Jesús, conocía a J. de la Cruz desde hacía años, cuando aún novicia pasó por Mancera de camino para la fundación de → Salamanca (1571). No parece que recordase a J. de la Cruz como algo extraordinario. Su apreciación ahora, a las primeras de cambio, tampoco fue especial, a pesar de la impresión producida en toda la comunidad por las palabras y el arrobamiento de fray Juan, cuando escuchó las coplas cantadas por dos religiosas, señaladas por ella (BMC 14, 169-170).

Es lo que se deduce del carteo con → S. Teresa, al poco tiempo del suceso. Se había lamentado la priora de Beas, probablemente con anterioridad, de la falta de buenos directores espirituales que orientasen a las religiosas. Quedó sorprendida la Santa de que se lamentase precisamente ahora que estaba por allí J. de la Cruz; “en toda Castilla no hay otro” como él. En la carta de respuesta la Madre Fundadora tranquiliza a la priora y a las hermanas anunciándoles que ella misma piensa escribir al “hombre celestial y divino” para que “les acuda”; él no dejará de hacerlo “en su grande caridad”. La correspondencia teresiana crea más problemas de los

que resuelve. No se conoce el original de la Santa, y el texto se toma precisamente de las declaraciones procesales o de relaciones muy posteriores de las religiosas de Beas.

Algunos puntos son ciertos y seguros: la correspondencia de la Madre Fundadora con Ana y la comunidad serreña; la lectura en comunidad de las cartas de la Santa; también la comunicación a la comunidad de lo que se le decía en las respuestas (BMC 14, 162). Estos datos, lo mismo que el carteo posterior con J. de la Cruz, están ampliamente documentados por las mismas religiosas (BMC 10, 332, 338; 14, 175-176; Ct del 28.11.1586 y 22.11.1587). Los fragmentos incorporados al epistolario teresiano, proceden de dos fuentes distintas: uno de ellos, de la declaración procesal de Francisca de la Madre de Dios (en 1618); otro, de una relación escrita por Magdalena del Espíritu Santo en 1630. Ambas parecen reproducir literalmente el texto teresiano. La primera afirma, sin embargo, que “oyó leer la dicha carta” de S. Teresa (BMC 14, 171). Nada dice al respecto la segunda (BMC 10, 324), pero da la sensación de transmitir más fielmente el texto, acaso por una copia.

Encuadrando el contenido de ambos fragmentos en el contexto en que se reproducen, inducen a pensar que pertenecen a dos cartas diferentes de la Santa, no a la misma misiva. La precedencia cronológica correspondería a las frases reproducidas por Francisca (“en gracia me ha caído ... particular”); de algunos meses posterior sería el retazo copiado por Magdalena (“certífícolas que estimara ... que se ofrezca”). El primer texto correspondería a la carta en que Ana de Jesús lamenta-

ba la carencia de directores espirituales, antes de que llegase al Calvario J. de la Cruz. Mientras éste viajaba hacia Andalucía, o acababa de recalar allí, se producía la respuesta de la Madre Teresa. Pasado algún tiempo (en “ocasiones que se ofrecían”, dice Magdalena), y cuando fray Juan se expresa ya con plena confianza, acostumbra llamar públicamente “mi hija” a la Madre Fundadora, lo que causa cierta sorpresa en la comunidad. Es “harto mozo”, comenta Ana de Jesús, para apropiarse esa “paternidad”. Las protagonistas afirman explícitamente que el comentario fue transmitido en carta por Ana de Jesús a S. Teresa. Fue entonces cuando ésta contestó que ella “estimara tener por acá a mi padre fray Juan de la Cruz, que de veras lo es de mi alma”. Es el segundo fragmento; el significado cabal de su contenido reclama cierto tiempo desde el primer encuentro con la comunidad serreña.

Todo induce a pensar que tiene razón → Alonso de la Madre de Dios para colocar la primera visita de J. a Beas después de haber tomado posesión de su cargo de vicario en El Calvario. Cuando Magdalena del Espíritu Santo habla de “la primera vez que vino ... de Toledo” (BMC 10, 323) no dice que fuese en el viaje desde → Almodóvar. Tampoco queda claro en su relación cuándo dejó en Beas el cuadernillo de poesías sacado de la cárcel (ib. 325).

## II. Relación prolongada

Este primer encuentro fue el comienzo de una relación espiritual de extraordinaria intensidad y duración. La asistencia espiritual del Santo a la predi-

lecta comunidad serreña produjo efectos extraordinarios. Se conquistó muy pronto la estima y el aprecio de todas las religiosas, comenzando por Ana de Jesús. Mientras residió en El Calvario, J. de la Cruz se desplazaba semanalmente (por lo general los sábados) a Beas para confesar y orientar a las religiosas. En ocasiones permanecía allí varios días, ocupado en la dirección espiritual y en labores manuales, incluso en el huerto conventual. La visita semanal desde El Carvario se distanció algo más (quince días, un mes) desde Baeza; fue salteada y en ocasiones desde Granada. De índole más protocolaria, pero siempre cargadas de emoción, fueron las visitas pastorales a la comunidad de Beas en función de vicario provincial. Tuvo especial significado la realizada en 1581, siendo rector de Baeza, por comisión del provincial J. Gracián para otorgar poderes en escrituras de censos y compraventas (5.8.1581) en favor de esta comunidad (*MteCarm* 99, 1991, 322-29).

Es sabido que de ese contacto (ampliado poco a poco a la comunidad masculina del Calvario, gobernada por J.) surgieron las primeras páginas conservadas del magisterio sanjuanista (*Cautelas, Avisos, Montecillo, Cartas*). A lo que parece, también las cinco últimas estrofas del *Cántico espiritual* y algunas declaraciones en prosa del mismo nacieron en el ambiente espiritual de la comunidad femenina de Beas, mientras el arranque de la *Subida* se producía en la masculina del Calvario (*Escritos*, 153-182). Gracias a las religiosas allí dirigidas por el Santo, luego trasladadas a otros conventos, el prestigio de J. de la Cruz y la expansión de su alto magisterio espiritual adquirieron resonancia

muy amplia dentro y fuera del Carmelo Teresiano. En Beas puede decirse que comenzó la difusión oral y manuscrita de las páginas sanjuanistas. Allí se dio también un caso único: la copia efectuada por J. de la biografía de → Catalina de Jesús, religiosa de la comunidad. Una parte de ese singular autógrafo ha llegado hasta hoy. En Beas se celebraron los dos procesos para la beatificación: el informativo, en 1617-1618 (BMC 14, 155-186, y 22, 388-390); el apostólico, en 1627-1628 (BMC 23, 373-467).

BIBL. — EFRÉN MONTALVA, *Beas y santa Teresa*, Madrid, 1975; GABRIEL BELTRÁN, "San Juan de la Cruz: documentos inéditos en torno a su vida", en *MteCarm* 99 (1991) 322-329.

E. Pacho

## Beatriz de Jesús, OCD († 1607)

Hija del primo de S. Teresa, Francisco de Cepeda y de María de Ocampo, ingresó en la Encarnación de Ávila y pasó luego al monasterio de San José, acompañando a S. Teresa a Malagón y a otras fundaciones, como Villanueva de la Jara (1580). Al año siguiente acompañó a J. de la Cruz desde → Beas a la fundación de → Granada. Fue una de las fundadoras del monasterio de Madrid (1586). Terminó sus días en el de Ocaña, donde fue superiora en 1600, falleciendo el 2 de febrero de 1607. Su contacto especial con J. de la Cruz data del tiempo en que éste era confesor en la Encarnación de Ávila. Fue ella quien sorprendió en éxtasis a J. de la Cruz y a → S. Teresa durante la fiesta de la Trinidad de 1573. Su declaración en BMC 13, 360, en carta a → José de Jesús M.<sup>a</sup> Quiroga.

E. Pacho

## **Beatriz de la Concepción, OCD (1569-1646)**

Nació en Arévalo → (Avila) del matrimonio Pedro de Zúñiga y Antonia Palomeque. Quedó huérfana de madre a los once años. Se trasladó luego a → Salamanca ingresando en las Descalzas de esta ciudad en septiembre de 1592, a los 23 de edad. Profesó el 14 de septiembre de 1593. Al año siguiente conoció allí por primera vez a la madre → Ana de Jesús (Lobera) con quien intimó inmediatamente convirtiéndose en su compañera y secretaria perpetua. Salieron juntas en 1604 para las fundaciones de Francia y Bélgica. Convivió con Ana de Jesús a partir de 1505 en París, Pontoise, Dijon y Bruselas, sin separarse de ella más que los tres meses pasados por Ana en Mons. Al morir la madre Ana (4.3.1621), Beatriz de la Concepción fue nombrada priora de Bruselas, repitiendo el cargo en 1624 y 1627. Regresó a Salamanca en 1630, siendo elegida priora en 1640, cuando contaba 62 años. Falleció en esta ciudad el 12 de abril de 1646. Contando con el apoyo y la amistad de la infanta Isabel Clara Eugenia promovió intensamente la glorificación de su íntima y admirada Ana de Jesús. A su instancia redactó la biografía Angel Manrique para quien reunió materiales en España y remitió a Flandes (se guardan en el Archivo de las Descalzas de Bruselas). Promovió igualmente el proceso de beatificación de la madre Ana antes de regresar a España. Está vinculada a J. de la Cruz, no sólo por el contacto prolongado con la destinataria del *Cántico espiritual*, sino también por otros motivos más concretos. Fue ella la que hizo imprimir en Bruselas, en 1627, la primera edición de este

escrito sanjuanista sirviéndose de la copia que conservaba en su poder la venerable Ana de Jesús. Se conserva una biografía manuscrita de Beatriz y un abultado epistolario, editado parcialmente en francés por Pierre Serouet, *Lettres choisies de Béatrix de la Conception*, Desclée de Brouwer, París 1967.

*E. Pacho*

## **Beatriz de san Miguel, OCD (1549-1626)**

Nació en Toledo, del matrimonio Pedro Sánchez de Andrada y María de la Torre. Profesó en → Toledo el 15 de agosto de 1571; acompañó a → S. Teresa a la fundación de → Beas (1575), y en 1581 salió con J. de la Cruz para → Granada, donde fue elegida priora el 28 de noviembre de 1586, sucediendo a Ana de Jesús; firma su elección J. de la Cruz en calidad de vicario provincial. Repitió otras tres veces el oficio de priora en la misma comunidad. Murió en aquella comunidad el 17 de septiembre de 1626. Fue una de las discípulas predilectas del Santo en Beas y en Granada.

*E. Pacho*

**Belleza** → Hermosura

## **Bernabé de Jesús, OCD (1566-1623)**

Al parecer debe identificarse con el religioso donado (no sacerdote) que realizó el noviciado en → Segovia en 1589, siendo superior de la comunidad J. de la Cruz, a quien conoció y trató allí durante un par de años (BMC 14, 293). El mis-

mo asegura en el proceso ordinario de → Avila que “teniendo este testigo por ejercicio ocuparse en obras de manos, veía que los más días se iba el santo padre fray Juan donde él estaba” (ib.). Seguía de conventual en Segovia en 1592, pasando posteriormente a la comunidad de Avila, donde fue interrogado durante el proceso ordinario, el 5 de julio de 1616, cuando contaba 50 años de edad (BMC 14, 293-297 y 22, 285, aquí con indicaciones biográficas no exactas). Falleció en Avila a los 56 años de edad y 34 de religioso en 1623. En los registros antiguos aparece alguna vez como Bernabé de san José (*MteCarm* 106, 1998, 429-430).

*E. Pacho*

**Biblia** → Escritura Sagrada

**Bienaventuranza** → Escatología

**‘Bodega interior’**

El texto de Cant 2,4 ha sido referencia obligada en la tradición mística cristiana al tratar de los últimos grados del amor divino. Bastará recordar los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* de san Bernardo. A lo que parece, es el primero en aplicar el texto de la “cela vinaria”, no sólo al alma-esposa, sino también a la Iglesia (cf. Sermón 49, ed. *Obras completas*, BAC, t. V, p. 638-645). Abría así la puerta a otros maestros espirituales para ampliar la adaptación del mismo texto a diferentes realidades del misterio divino según el sentido literal, tropológico y anagógico, como harán, por ejemplo, E. Herp (*Teología mística*, lib. 3, 3, cap. 17) y , con posterioridad a J. de la Cruz y Luis

de la Puente (en su *Comentario al Cantar de los Cantares*, lib. 4).

El mencionado texto bíblico es familiar al Santo, que lo cita en dos ocasiones manteniendo a la letra en su traducción el latinismo “cela vinaria” (S 2,11,9; LIB 3,50). En otro lugar no lo reproduce literalmente (N 2,17,2). Su presencia en las páginas del Santo es mucho más importante de lo que pudieran sugerir las citas implícitas o explícitas. No parece dudoso que en ese texto bíblico se inspira la estrofa del CE que comienza: “En la interior bodega / de mi Amado bebí” (CA 17 / CB 26). Forma unidad poética y temática con la siguiente: “Allí me dio su pecho” (CA 18 /CB 27). Este grupo estrófico de dos liras es, a su vez, perfectamente paralelo en la temática con otro bloque, también de dos canciones: el que describe la misma escena “en el ameno huerto deseado” (CA 27-28 / CB 22-23). J. de la Cruz se sirve de estos dos símbolos alegóricos para describir la celebración del → matrimonio espiritual.

En el → “huerto ameno deseado” conjuga el “topos” tradicional de la lírica renacentista del “locus amoenus” (el deleitoso jardín) con otro texto clave de Cant (5,1: cf. CB 22,6). En éste de la “bodega interior”, o “cela vinaria”, la conexión se establece con el tema de la → embriaguez mística (“el adobado vino”: CB 25), en el que convergen también la referencia bíblica del Cant (1,3) y la tradición literaria de la “borrachera de amor”. Lo decisivo es comprobar que ambos grupos estróficos y sus correspondientes alegorías simbólicas describen en la pluma sanjuanista idéntica situación espiritual; la que el autor designa como matrimonio espiritual,

aunque a veces lo llama en los mismos lugares → desposorio.

Conviene advertir que la colocación de los dos bloques estróficos paralelos es distinta en cada una de las redacciones del *Cántico*. En el CA aparece primero la “interior bodega” (canc. 17); después de diez estrofas, el “huerto ameno” (27). Se invierte el orden en la segunda redacción (CB), que coloca primero el “huerto ameno” (22) y luego la “bodega interior” (26). Lo que no se altera es el contenido atribuido a los versos de las estrofas correspondientes. En ambos casos es sustancialmente idéntica la descripción del matrimonio espiritual con apenas leves diferencias en los matices.

Al iniciar la correspondiente a la “bodega interior” establece explícitamente enlace con lo expuesto al comentar la estrofa relativa al → “lecho florido” (CB 26,1). La conexión está plenamente justificada, ya que también dicha canción presenta el matrimonio espiritual bajo la figuración del “lecho nupcial”, que está “tendido en púrpura”, defendido por leones y “de paz edificado” (CB 24 / CA 15). La descripción del matrimonio, celebrado en la “bodega interior”, arranca de la confesión de absoluta inefabilidad (CB 26,3-4). La situación espiritual corresponde al “último y más estrecho grado de amor en que el alma puede situarse en esta vida”. Por eso se llama “interior bodega”, lo que no vale para otros grados más inferiores (ib. 3).

A esta “última y más interior” bodega llegan pocas almas en esta vida, “porque en ella es ya hecha la unión perfecta con Dios, que llaman matrimonio espiritual” (ib. 4). La realidad maravillosa de esta entrega mutua de Dios y el

alma se presenta como una “estrecha junta” en que Dios se comunica al alma “con admirable gloria de transformación de ella en él, estando ambos en uno... no empero tan esencial y acabadamente como en la otra vida” (ib. 4).

La figuración de la unión divina en la “bodega interior” permite explicarla en consonancia con las fórmulas propuestas en la *Subida* (2,5). La comunicación de Dios al alma invade y empapa todo el ser, como si fuese una bebida que “se difunde y derrama por todos los miembros y venas del cuerpo”. Llaga a la sustancia y a las potencias del alma (ib. 5-9), por lo que cabe hablar de unión según la sustancia y las potencias, pero con una salvedad: “Aunque está el alma siempre en este alto estado de matrimonio después que Dios le ha puesto en él, no empero siempre en actual unión según las dichas potencias, aunque según la sustancia del alma sí; pero en esta unión sustancial del alma muy frecuentemente se unen también las potencias y beben en esta bodega” (ib. 11).

La bebida deleitosa de la bodega interior, que es el amor divino, consume todas las manchas del alma, quedando “limpia y pura y vacía de todas las formas y figuras que antes tenía” (ib. 17). Allí se consumen todos los “ganados de imperfecciones del alma” más fácilmente que “el orín y moho de los metales en el fuego” (ib. 19). Lo que sucede al alma que entra en la bodega interior del último y más elevado grado de amor se compendia así: “Se juntaron en comunicación él (Dios) a ella (el alma), dándole el pecho ya libremente de su amor, en que la enseñó sabiduría y secretos; y ella a él entregándose ya toda de hecho, sin ya reservar nada para sí ni para otro,

afirmandose ya por suya para siempre” (CB 27,3). Es el sí de la fidelidad definitiva. → *Desposorio, huerto ameno, lecho florido, matrimonio, transformación, unión.*

*Eulogio Pachó*

## **Boecio, Severino y J. de la Cruz**

Boecio, recordado con el sobrenombre de Severino, tenía otros tres que recuerdan su pertenencia a las más altas familias romanas: Anicio, Manlio, Torcuato. Este, sobrenombre de su padre, perteneciente a la familia senatorial de los Anicios. Torcuato por su madre, de la estirpe de ese nombre. Nació en Roma (hacia el 480 y murió el 525). Después de una primera iniciación en los estudios en esta ciudad vivió durante casi dos décadas en Atenas, donde recibió una espléndida formación en todos los aspectos de la cultura griega. Esa extensa información puede constatarse en las numerosísimas referencias de escritores clásicos y contemporáneos que se encuentran en sus escritos.

Ese encuentro con la cultura ateniense explica sus grandes proyectos culturales que fueron posibles como consecuencia de la creación en el norte de Italia del estado de Teodorico el Grande, que era rendido admirador de la cultura romana en todos los aspectos, tanto de la administración como de la cultura literaria. Para ello se rodeó de dos grandes colaboradores: Boecio y Casiodoro. El primero, investido de la dignidad senatorial desde su regreso de Atenas a Roma, fue creado cónsul en 510 y posteriormente “magister palatii

et magister officiorum” en Ravena, la capital del floreciente estado.

El proyecto cultural de Boecio fue actualizar y extender la cultura griega, traduciendo los grandes textos al latín e intentando una síntesis del platonismo y aristotelismo. A este empeño dedicó buena parte de su esfuerzo. Entre los textos traducidos están algunos tan significativos como las *Categorías* y *Perihermenías*.

Por su cuenta escribió tratados de filosofía y teología: *Introductio ad syllogismos categoricos*, *De syllogismo categorico*, *De divisione*, *De differentiis topicis*, *De institutione musica*. Y entre otros estudios de teología: *De Sancta Trinitate*, *De hebdomadibus*, *De fide catholica*. La obra más importante, sobre todo la que le ha merecido la fama, y ha tenido mayor influencia en la posteridad, es *De consolatione philosophiae*, escrita durante el último año de su vida, 524, en la prisión donde fue encerrado por Teodorico por sospechas de traición y connivencia con el emperador Justino en el proyecto de liberar Italia del dominio de los godos. En ella aborda con sentido cristiano los grandes problemas sobre los bienes verdaderos, sobre la esencia de la felicidad, sobre la presciencia de Dios y la libertad. Muchas de las ideas de este libro se convirtieron en patrimonio de la cultura cristiana del medioevo.

Boecio fue el mayor maestro de Europa durante la Alta Edad Media, quien preparó el advenimiento de la escolástica. Según Gilson: el “profesor de lógica de la Edad Media”. El libro de la *Consolación* fue traducido a las nuevas lenguas desde los mismos comienzos de las mismas. Boecio fue ejecutado en la cárcel en 525. El culto que se le



tributó como mártir en algunos lugares fue permitido por la Iglesia en 1883 para las diócesis de Brescia y Pavía.

Figura en los escritos sanjuanistas con varias menciones explícitas y algunas implícitas. Aparece citado textualmente dos veces en la *Subida* (2,21,8 y 3,16,6), pero en ambas se copia la misma frase del *De consolatione philosophiae* (lib. I, met. 7: PL 63, 656-658); en el primer caso, en latín y español; en el segundo, únicamente en romance. Es oportuno reproducir ambos textos sanjuanistas para que se vea la libertad con que procede el Santo en su alegación: “Lo cual es conocimiento natural, para el cual basta tener el ánimo libre de las pasiones del alma, según lo dice Boecio por estas palabras: ‘Si vis claro lumine cernere verum, gaudia pelle, timorem spemque fugato, nec dolor adsit’, esto es: “si quieres con claridad natural conocer las verdades, echa de ti el gozo y el temor, y la esperanza y el dolor” (S 2,21,8). Advirtiendo que las pasiones andan siempre juntas, por lo que deben dominarse todas conjuntamente, añade el Santo: “Que por eso te dijo Boecio que si querías con luz clara entender la verdad, echases de ti los gozos, y la esperanza, y temor y dolor” (S 3,16,6). En ambos lugares le interesa al autor recordar que las → pasiones del alma son cuatro: gozo, esperanza, temor y dolor, tal como se contiene en el texto de autoridad indiscutible en la materia.

Una vez asumida la teoría boeciana de las cuatro pasiones, J. de la Cruz se mantiene fiel a la misma y a ella adapta su pensamiento. Por ello, Boecio está presente de manera implícita cuando el Santo menciona las cuatro pasiones aunque no le cite explícitamente (S 1,13,5; N 1,13,15; CB 20-21,4; 26,19;

28,4; 40,4). Semejante reiteración y la relativa importancia de las pasiones en el esquema sanjuanista de cara a la purificación espiritual inducirían a colocar a Boecio entra las fuentes importantes. No llega a tanto. El filósofo medieval no desarrolla una teoría sobre las cuatro pasiones, aunque su enunciado fuese luego asumido tópicamente por la escolástica posterior. A ésta es a la que sigue J. de la Cruz. Con toda probabilidad no tenía ante los ojos la obra boeciana cuando componía sus escritos, especialmente la *Subida*. De hecho la cita textual en latín no reproduce literalmente el texto de Boecio, sino alguna de sus reproducciones medievales que, al multiplicarse, fueron deformándose paulatinamente o abreviándose, como en la *Suma teológica* de S. Tomás de Aquino (I-II, 25,4), de donde quizás lo tomó J. de la Cruz. Al fin de cuentas, la deuda de éste respecto a Severino Boecio es muy limitada.

*Alberto Pachó*

## **Bonifacio, Juan, SJ (1538-1606)**

Nació en San Martín del Castañar (Salamanca) en 1538, del matrimonio Andrés Martínez y Catalina Benítez. Tuvo otros dos hermanos, uno de ellos dominico. Cursó los estudios clásicos en → Alcalá y los de derecho o cánones en → Salamanca. Realizó su noviciado de jesuita primero en Simancas (los ocho primeros meses) continuándolo en → Medina del Campo, a partir de 1557, y contando de 19 a 20 años. Durante el noviciado ya comenzó a “leer en la 4ª clase de mayores”, sustituyendo en la retórica al padre Juan de la Cuadra. En el primer curso (1556-1557) comenzó con 170 alumnos, de los cuales 40 eran

clérigos de Medina. Los años siguientes aumentó la matrícula y, entre sus alumnos, estaba Juan de Yepes. Permaneció en Medina desde 1557 hasta 1567; luego, en un segundo periodo, desde 1592 hasta 1600. En 1567 pasó al colegio recién fundado de → Avila y al año siguiente el general de la Compañía, Francisco de Borja, le propuso que iniciara los estudios de teología, que aún no había cursado, a lo que renunció por juzgar más urgente y más propio de sus cualidades dedicarse a la enseñanza de los niños, como le decía al General en carta fechada en → Avila el 4 de noviembre de 1568. Accedió éste a sus deseos y le concedió la profesión de los tres votos, que emitió el 12 de abril de 1569 en manos del P. Gil González Dávila, en el mismo Colegio de San Gil (Avila). Durante su estancia en esta ciudad alternó sus clases con el estudio privado de la teología, con particular interés por la Sda. Escritura y Santos Padres.

A los diez años, fue destinado a la nueva fundación del Colegio de San Ambrosio de → Valladolid, donde permaneció hasta 1592, año en que regresó a Medina del Campo. En Valladolid desplegó variada actividad, primero como maestro de prosodia y prefecto de latín; luego, como profesor de retórica. Por indicación suya se abrió en Palencia el "Seminario de Letras Humanas". Con su regreso a Medina en 1592 culmina la actividad docente de este preclaro pedagogo, que dedicó 40 años a la enseñanza. Con notable exageración se dijo que 1.200 discípulos suyos abrazaron la vida religiosa en distintas órdenes. Pasó los seis últimos años de su vida en el noviciado de Villagarcía, edificando a todos con la ejemplaridad de su conducta. Falleció

allí el 4 de marzo de 1606, a los 67 de edad y 48 de vida religiosa. Destacó este insigne humanista por sus dotes pedagógicas, alabadas por todos sus discípulos y biógrafos. Publicó cuatro obras de en latín: *Christiani pueri institutio* (Salamanca 1575-76), *De sapiente fructuoso epistolares libri quinque* (Burgos 1589), *Epistolae et orationes variae* (s. l.), *Historia virginalis de Beatissimae perpetuae Virginis Matris* (Basilea 1605).

BIBL. — FÉLIX GONZÁLEZ OLMEDO, *Juan Bonifacio (1538-1606) y la cultura literaria del Siglo de Oro*, Santander 1938, 2ª ed. 1939; LUIS FERNÁNDEZ MARTÍN, "El Colegio de los Jesuitas de Medina del Campo en tiempo de Juan de Yepes, en *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma 1991, 41-61.

*Eulogio Pachó*

## Boscán, Juan y J. de la Cruz

Nació en Barcelona (1485). Fue discípulo de Lucio Marineo Sículo, quien sintió por él singular aprecio. Pasó la etapa juvenil de su vida como paje en la corte de Fernando el Católico, cultivando la lengua, el estilo y las formas de vida castellana. También estuvo como ayo en la casa del duque de Alba. En 1522 tomó parte en la expedición de auxilio a Rodas del Maestre de los Caballeros Sanjuanistas, aunque sin llegar a la isla. A su regreso se casó con doña Ana Girón de Rebolledo de los barones de Andilla. Fue esta mujer de gran cultura y extraordinaria sensibilidad su verdadera musa, y quien supo convertir su familia en un ámbito de tranquilidad y felicidad. Sus relaciones culturales fueron numerosas, algunas de las cuales marcaron su itinerario poético. Entre las que deben recordarse la del nuncio Baltasar Castiglione,

de quien tradujo la famosa obra, *El Cortesano*.

Más influencia tuvo en Boscán el embajador veneciano en España desde 1525-1528, Andrés Navagero, humanista, filólogo y entusiasta ciceroniano. Este más que ningún otro de sus amigos, más incluso que su casi doble, Garcilaso de la Vega, le animó a ensayar en castellano las formas métricas ya probadas en Italia. Especialmente algunas composiciones como el soneto, el terceto, la canción. A partir de su relación con Navagero versificó constantemente en endecasílabos, si bien hubo precedentes en castellano en el siglo XV.

La influencia de Petrarca y del poeta valenciano Ausias March se puede seguir en muchos de sus sonetos y canciones de la etapa abiertamente italiana, es decir, posterior al encuentro con Navagero. Al año siguiente de su muerte, 1543, apareció una edición de sus obras, ya preparada por el mismo y ultimada por su viuda, doña Ana. Consta de cuatro libros, el último de los cuales es de poesías de Garcilaso. Es la edición más completa. Posteriormente apenas se han descubierto algunas otras composiciones. Más que su poesía, de calidad inferior a otros contemporáneos, debe su fama al hecho de haber contribuido a las nuevas formas poéticas importadas de Italia, que fueron estímulo para la renovación de la poética castellana, en la que comprometió a su amigo Garcilaso, quien de hecho fue la gran revelación de la lírica castellana del momento.

La vinculación de Boscán a J. de la Cruz se reduce a la mención hecha por éste antes de iniciar el comentario al poema de la *Llama de amor viva*. Dada la peculiaridad estrófica del mismo (liras

de seis versos) creyó el Santo oportuno ilustrar su adopción de modelos anteriores aclarándolo así: "La compostura de estas liras son como aquellas que en Boscán están vueltas a lo divino, que dicen: 'La soledad siguiendo, / llorando mi fortuna / me voy por los caminos que se ofrecen', etc". La indicación "vueltas a lo divino" da la pista para identificar la fuente aludida. Remite de hecho a Sebastián de Córdoba, vecino de Ubeda, quien "volvió a lo divino" las poesías de Garcilaso y de Boscán (reunidas en un mismo volumen desde la primera ed. de 1543) en su libro: *Las obras de Boscán y Garcilaso trasladadas en materias cristianas y religiosas*, Granada 1575. Los versos citados por el Santo se hallan en el f. 229v; en la ed. moderna de Glen R. Gale, Madrid, Castalia, 1971, p. 123. Los versos vueltos a lo divino, no son de Boscán, sino de la II Canción de Garcilaso.

BIBL. — DÁMASO ALONSO, *La poesía de san Juan de la Cruz*, Madrid, 1958, 189-192.

*Alberto Pacho*

## Bretón, Juan, OMin.

Figura entre los plagarios más madrugadores y más generosos de san JC. Uno entre tantos otros de la misma Orden de los Mínimos o de san Francisco de Paula. Los datos principales de su biografía pueden resumirse así. Nació en Babilafuente (Salamanca) en fecha desconocida, pero que parece situarse entre 1553-1556. Su familia era una de las más numerosas de Babilafuente, cabeza de las "Siete Villas", a unas cuatro leguas de la capital. Se ignora el nombre de sus padres. Cuando contaba unos 16 ó 17 años Juan ingresó en la Orden de los

Mínimos, a lo que parece en el convento de Salamanca, fundado en 1554, “extramuros de la ciudad”. Convertido el convento en colegio, sirvió también de noviciado y allí se formó y profesó el joven religioso.

Entre 1574 y 1579 cursó los estudios de Artes y Teología en la universidad de Salamanca. Recibió la ordenación sacerdotal entre 1575 y 1577. En la universidad salmantina siguió los cursos de grandes maestros, como Henrique Henríquez, Francisco Meneses, Bartolomé Barrientos, Francisco Zumel, el Brocense, Luis de León, Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina, León de Castro y otros. Completó las lecciones universitarias con las clases que se daban en el propio colegio, como sucedía en otras órdenes religiosas. Su primer destino fue el de Pasante en teología en el Colegio de Valladolid, fundado en 1544, siendo nombrado luego profesor de la misma materia. Fue nombrado también “Consultor y calificador del Santo Oficio”.

En Valladolid y más tarde en Madrid y en otras ciudades, como Valencia, cultivó con intensidad el apostolado de la predicación y de la dirección espiritual. A partir de 1602 trabajó en una obra espiritual, concluida en 1613; de ella se trata a continuación. Pasó los últimos años de su vida en Madrid, en el convento de Nuestra Señora de la Victoria. Entre las personas dirigidas allí espiritualmente por él se cuenta al monje benedictino Pelayo de San Benito, discípulo aventajado que años más tarde compendia la obra de J. Bretón, a quien califica de venerable y gran “maestro en el ejercicio de la oración”, en su libro *Sumario de oración en que para mañana y tarde se ponen en prac-*

*tica dos ejercicios de ella...* Burgos, 1626 (cf. f. 141r). Se ignora también la fecha en que falleció J. Bretón, probablemente dentro del año 1618. Sus restos mortales fueron sepultados en el claustro de su convento de Madrid.

La obra que le ha dado cierto renombre se titula: *Teología mística y doctrina de la perfección evangélica a la que puede llegar el alma en esta vida, sacada del espíritu de los Sagrados Doctores...* Madrid 1614, en casa de la viuda de Alonso Martín. Según confesión del propio autor, “tardó catorce años” en escribirla. Él mismo indica otros detalles de su composición, como que el libro primero (de los cinco que contiene, además del prólogo y nueve preludios) estaba elaborándose en 1612. Existen indicios en el escrito para pensar que el orden de composición no se corresponde con el que aparece en la edición. Por otra parte, los catorce años de trabajo pueden entenderse con cierta elasticidad: pueden aludir lo mismo a la recogida de material y su clasificación, que a la simple redacción. En cualquier caso, su comienzo se colocaría en 1598, si es cierto que la elaboración duró catorce años.

La aparición de la obra cuatro años antes que la primera edición de los escritos sanjuanistas (1618) asegura que las extensas citas literales del Doctor místico proceden de copias manuscritas, no del texto impreso. Este detalle acrecienta el interés de la *Teología mística* –de escasa originalidad– por incidir en la problemática textual de los escritos sanjuanistas y de su transmisión. Ha sido ya ampliamente estudiada en el aspecto de la dependencia y las conclusiones de la investigación resultan muy desfavorables para

J. Bretón. La abundancia de citas sanjuanistas no sólo denuncia su abultada deuda con el autor de la *Subida* y de la *Llama*; pone al descubierto además un descarado saqueo sin la atenuante de confesión alguna sobre el mismo. Los primeros en denunciarla fueron el biógrafo Jerónimo de san José y el crítico sanjuanista Andrés de la Encarnación. Insistió en ella el editor Gerardo de San Juan de la Cruz. La acusación de plagio no es exagerada, más bien mitigada. Sus copias textuales proceden precisamente de la *Subida* y de la *Llama*. Son tan abundantes que alguien ha calificado el conjunto como “editio princeps” de ambas obras (E. Llamas).

Realizado por el autor citado el recuento y cotejo entre la obra de Bretón y los escritos sanjuanistas, no hace al caso repetirlo aquí. Se resume a continuación la lista de las referencias textuales de Bretón, siguiendo la confrontación llevada a cabo para la edición crítica en marcha de la *Llama*, señalando las estrofas y números marginales: canción 1ª, nn. 11, 12, 13, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25; canción 2ª, nn. 24, 25, 26, 27, 28; canción 3ª, nn. 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 50, 51, 55, 57, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75.

Conviene advertir que Bretón, al igual que otros imitadores, como Inocencio de san Andrés, Jorge Serrano, José Quiroga, etc. Al copiar los textos sanjuanistas, introducen ciertas modificaciones, añadiendo palabras o frases, para encajarlos mejor en su escritura, o suprimen líneas y frases por el mismo motivo. Tratan de mantener correcta la secuencia gramatical entre lo que es de propia cosecha y lo que acarrean de otros autores.

Contrasta el método seguido con JC si se le compara con el aplicado a otros “doctores” antiguos y contemporáneos (san Agustín, san Gregorio, el Pseudo-Areopagita, santo Tomás, san Buenaventura, san Bernardo, Taulero, Ruusbroec, Dionisio Cartujano, etc.; entre los modernos: Francisco Suárez, Granada, Bartolomé de los Mártires, al agustino R. Solís, etc.). No tiene reparo en copiarlos y mencionar explícitamente sus nombres. Jamás lo hace con fray JC, pese a que ciertas insinuaciones permitían ya en su tiempo reconocer la procedencia sanjuanista de algunos textos alegados.

Tratando del conocimiento de Dios en la contemplación mística confiesa conocer dos autores que han abordado el asunto: “el uno impreso, el otro no” (lib. IV, c. 9, f. 157v). El segundo pudiera referirse a JC. Más clara parece la alusión al copiar un texto relativo al verso de la tercera canción de la *Llama*: “Los cuales fondos, que otros llamaron cavernas, sin haber explicado qué sean, mas ya explicadas algo digo, que cuando no están vacías” (lib. IV, c. 16, f. 190). Recordando diversas opiniones sobre la “teología mística”, escribe Bretón: “Y así dijo muy bien un moderno doctísimo y santo, que la mística teología es ciencia escondida, porque en el secreto escondido del corazón la enseña el divino Maestro, que para sí solo quiso conservar este magisterio, del cual nos dio a sus siervos menos partes” (lib. IV, c. 1, f. 110v). El calificativo de “moderno” parece cuadrar mejor a JC que a Osuna o Laredo, si bien no pueden excluirse en tan genérica alusión.

Las anteriores no son las únicas que sugieren la intención de remitir veladamente al Doctor místico. Queda en pie,

no obstante, la pregunta inevitable: ¿por qué Bretón silencia sistemáticamente el nombre de JC? No es probable que pensase únicamente en ocultar sus cuantiosas deudas con él. Mientras componía su obra circulaban por círculos religiosos de Madrid y otros lugares traslados manuscritos de los escritos sanjuanistas. Cualquier lector familiarizado con ellos podía descubrir el plagio y denunciarlo. Los superiores de la Orden andaban preocupados por casos como el de Bretón y otros saqueadores, que ponían en riesgo la autenticidad del pensamiento sanjuanista. De ahí que se afanasen por ofrecer al público una edición correcta del texto. Lo insinúan repetidamente en la presentación de la que, por fin, apareció en 1618.

Seguramente que la intención del buen fraile mínimo no era crear problemas a la circulación de la genuina doctrina sanjuanista; todo lo contrario, creyó explicarla adecuadamente anticipándose a la edición, pero sin nombrar al maestro moderno a quien copiaba con tanta generosidad y casi descaro. Por tratarse de un “autor moderno” y juzgarlo doctísimo, pero poco conocido aún del público, pudo temer algún percance con la Inquisición, de la que él era calificador. Acaso fue esta razón la que motivó su sistemática ocultación del nombre. Al margen de sus deseos e intenciones, ha pasado a la posteridad como uno de tantos plagarios de su época. Atestigua en cualquier caso la temprana recepción del sanjuanismo entre los autores espirituales a comienzos del siglo XVII.

BIBL. – GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz*, t. I, Toledo 1912, p. XL-XLIX; J. DUHR, en DS I (1937), 1938-399; M. ANDRÉS, *Los recogidos*, Madrid,

1975, p.569-575; ENRIQUE LLAMAS, “La “Editio princeps” de la “Subida” y de la “Llama de amor viva” de san Juan de la Cruz, a nombre de Juan Bretón”, en el vol. misceláneo “*Juan de la Cruz, espíritu de llama*”, Roma 1991, p. 523-547.

*E. Pacho*

## **Brígida de la Asunción, OCD (1571-)**

Nació en Galapagar (Madrid), del matrimonio Pedro Martín e Isabel Aguado el 1571, profesó en → Segovia en 1589; le dio el hábito el propio fray J. de la Cruz, como ella misma asegura. Le trató luego asiduamente. Parece que es a esta religiosa a quien el Santo escribió una carta, hoy desaparecida, pero que conoció el biógrafo de → Francisco de Yepes, José de Velasco, según cuenta en su *Vida y virtudes...* lib. 2, cap. 3 (ed. de 1992, p. 169). Declaró en los procesos informativo y apostólico de Segovia, en los que aporta muchos detalles interesantes sobre el Santo (BMC 14, 243-247 y 451-454).

*E. Pacho*

## **Bujalance**

Provincia y diócesis de Córdoba. Se inauguró la presencia carmelitana con la fundación de los Descalzos (24.6.1587) y se completó con el monasterio de Descalzas (24.6.1708). Se hallaba J. de la Cruz tramitando la fundación de Descalzos, en su calidad de vicario provincial de Andalucía, por febrero de 1587 (Peregr XIII, 193; HCD 5, 550-551 y 563-564), cuando era llamado a → Madrid, por → N. Doria para tratar asuntos importantes. Viajó a la Capital en el crudo invierno (BMC 23, 368). Meses más tarde, en el mismo año, vol-

vía a Castilla, hasta → Valladolid, para asistir al Capitulo provincial intermedio (17.4.1587) De regreso a Andalucía, ultimaba los trámites para la fundación de Bujalance. Nada concreto se sabe de su actuación inmediata y posterior, pero realizó ciertamente varias visitas a la villa, desde Jaén y desde → Córdoba (BMC 14, 90-91 y 23, 364 y 365).

BIBL. — *San Juan en Bujalance. Reseña histórico-documental. IV centenario de su muerte*, Bujalance, 1991; CARLOS M<sup>a</sup> LÓPEZ FE, *Caminos andaluces de san Juan de la Cruz*, Sevilla, Ed. Miriam, 1991.

**E. Pacho**

## Búsqueda de Dios

En la obra sanjuanista, el amor es un tema esencial. El amor es la tensión existencial del hombre, el dinamismo que realiza plenamente la auto-trascendencia de la persona. El amor rompe el aislamiento del hombre, le impide el repliegue sobre sí mismo; por medio del amor la persona se abre progresivamente y se proyecta más allá de sí misma en orientación dinámica hacia el otro. Una de las formas fundamentales de expresión del amor es la “búsqueda”. Búsqueda del otro totalmente orientada al encuentro personal en que culmina, en plena donación y acogida recíprocas.

Cuando contemplamos este dinamismo dentro de la relación del hombre con Dios, no podemos olvidar la “asimetría” radical que implica esta relación. Dios y el hombre no se encuentran en el mismo plano, y la relación entre ambos es posible, única y exclusivamente, desde la libre y gratuita iniciativa de Dios, hecha condescendencia hacia el ser humano.

## I. Desde la gratuidad de Dios

Uno de los consejos más famosos entre los salidos de la pluma de J. de la Cruz reza así: “Y adonde no hay amor, ponga amor, y sacará amor” (Ct a María de la Encarnación: 6.7.1591). Escrito apenas unos meses antes de la muerte del Santo, refleja la experiencia de toda una vida. En él pone fray Juan de relieve la gratuidad absoluta del amor: sólo un amor gratuito es capaz de suscitar el amor, que brota así como eco, resonancia, respuesta. Así, Dios ha “sacado amor” de nosotros –donde no lo había– “poniendo” en nosotros su amor.

Profundamente arraigado en esta certeza, tanto desde la fe como desde la experiencia, puede el Santo exigir una actitud que sea reflejo de la de Dios. Y así, en uno de los últimos textos que de él conservamos, exhorta: “Ame mucho a los que la contradicen y no la aman, porque en eso se engendra amor en el pecho donde no le hay, como hace Dios con nosotros, que nos ama para que le amemos mediante el amor que nos tiene” (Ct a una religiosa carmelita, finales de 1591).

“Como hace Dios con nosotros”. Es el estilo de Dios con el hombre. Y el punto de partida del amor teológico. Dios es siempre iniciativa, amor gratuito en total donación. El es quien “nos ama”, quien “engendra amor” en nuestro corazón, “donde no le hay”, de manera que si llegamos a amar a Dios es, siempre y sólo, “mediante el amor que nos tiene”. De ahí que el primer paso del hombre en su itinerario hacia Dios sea el tomar conciencia (“caer en la cuenta”) de la absoluta iniciativa divina, que le precede siempre, abriéndose así a la experiencia de ser amado con un amor eterno, gra-

tuito, desbordante, capaz de movilizar toda su capacidad de respuesta. Es la experiencia que el Santo ha descrito de manera insuperable en la anotación a la primera estrofa del *Cántico espiritual* (CB 1,1). Una toma de conciencia que desencadena una progresiva apertura del hombre en la acogida del don de Dios y en la urgencia de una respuesta total y radical al mismo: salir tras él, en búsqueda infatigable.

## II. Dios, buscador del hombre

La Historia de la Salvación es, esencialmente, la historia de una búsqueda. En ella Dios mismo desde el momento inicial se manifiesta como el gran buscador del hombre, saliendo a su encuentro, llamándolo, interpeleándole: “¿Dónde estás?” (Gén 3,9). Será la actitud constante de Dios a lo largo de la historia; actitud con la que Dios intenta permanentemente despertar en el corazón humano la nostalgia de sí, y colocar así al hombre en una dinámica de búsqueda, como actitud religiosa esencial: “Buscadme y viviréis” (Am 5,4). Un Dios buscador del hombre, empeñado en hacer del hombre un buscador de Dios.

Para J. de la Cruz es un principio fundamental. Si el amor de Dios, como hemos visto, precede, fundamenta y posibilita el nuestro, resulta evidente que la búsqueda (expresión dinámica del amor) es también anterior en Dios. La nuestra, nuestra búsqueda de Dios, no puede ser sino posterior y, consecuente, fundamentada y posibilitada por ella. El Dios de fray Juan es el Dios Vivo, el Dios Amor, el Dios de la Historia de la Salvación, que toma toda iniciativa, que sale al encuentro del hombre, que busca con amor al hombre antes y más aún

de lo que el hombre pueda imaginar. Es un presupuesto importante que no deja de recordar con énfasis en su obra: “Cuanto a lo primero, es de saber que si el alma busca a Dios, mucho más la busca su Amado a ella” (LIB 3,28). No tener en cuenta esta verdad puede conducirnos a un nefasto desenfoque de la vida espiritual, a una falsa perspectiva en la cual podría el hombre creerse el principal protagonista del camino hacia Dios.

Teniendo presente esta absoluta prioridad de Dios con respecto al hombre, podrá confiadamente expresarse así en su oración: “¡Oh Señor mío!; ¿quién te buscará con amor puro y sencillo que te deje de hallar muy a su gusto y voluntad, pues que tú te muestras primero y sales al encuentro de los que te desean?” (Av 1, 2). Dios, efectivamente, “se muestra”, se revela, manifiesta su misterio y su amor, “saliendo al encuentro” del hombre, buscándolo “primero”.

Es imprescindible leer la anotación a la canción 22 del *Cántico espiritual*, donde, a la luz evangélica de las parábolas de la oveja y la dracma perdidas, el Santo cantará el ansia y el deseo de Dios que, en Cristo, busca al hombre “por muchos rodeos”, y la alegría, el placer y el gozo que experimenta al hallarlo y cargarlo “sobre sus hombros” (CB 22,1). A esta altura crucial del *Cántico*, corrige así el Santo la impresión subjetiva que hasta aquí podía dominar al alma, pensando que era ella quien se empeñaba en la fatigosa búsqueda de Dios, siendo más bien ella la buscada y ahora hallada. Y es éste, precisamente, el estilo de Dios, su pedagogía con nosotros: hacernos percibir su búsqueda en el deseo vehemente de



Dios que él mismo hace nacer en nuestro corazón; pues la búsqueda de Dios “atrae y hace correr hacia él”, suscitando en el alma un correspondiente movimiento que la levanta y la impulsa radicalmente hacia Dios (LIB 3,28; CB 25,4).

### III. El hombre en busca de Dios

“Habiéndola Dios herido de su amor” (CB 1,2), el alma enamorada comienza a vivir una fuerte tensión existencial entre la “presencia” y la “ausencia” de su Amado. Se trata de una presencia “encubierta” (CB 11,4), percibida como “ausencia” (CB 1,2), que deja al alma “tocada de dolor y aflicciones y ansias de amor” (N 2,4,1). “Dolor de ausencia” lo llama el Santo (CB 1,15.16.18; 2,1; 6,2.6; 8,2; 9,1.3; etc.). Y se convertirá, desde dentro del corazón humano, en dispositivo de apertura y tensión total hacia Dios. Este es el punto de partida del itinerario de búsqueda que define la actitud más característica del hombre ante Dios. El hombre de fe es, sustancialmente, un “buscador de Dios”.

1. BUSCAR “DENTRO DE SÍ”. Para J. de la Cruz el ser humano se define desde su interioridad, donde la mirada de fe descubre y acoge la presencia fundante de Dios, que sustenta la excelsa dignidad del hombre como “templo de Dios”. “Templo vivo” llamará el Santo al alma (S 3,40,1), donde “secretamente solo mora” Dios, en el fondo del alma (LIB 4,14). En sus diversas obras se hace eco de esta verdad, y analiza, bajo diversos aspectos, las modalidades de esta presencia divina en el ser del hombre (S 2,5,3; CB 11,3; LIB 4, 14-15). Presencia de Dios en el hombre; de las tres Personas divinas. Se hace eco así a

la palabra y la promesa evangélicas: “Vendremos a él, y haremos morada en él” (Jn 14,23), cuando comenta: “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).

Seguidamente describe cómo el reconocer y acoger esta presencia divina en el propio ser, es para el alma “cosa de grande contentamiento y alegría” (CB 1,7), fuente de un nuevo sentido para la propia vida, para la autoconciencia que el hombre tiene de sí mismo. Los números 6-10 de esa primera canción del *Cántico*, de insoslayable lectura, son una apremiante invitación a hacer el descubrimiento de la propia interioridad habitada por Dios, y a “entrar” en ella haciendo de la propia vida una búsqueda amorosa del Señor, superando en actitud teológica la habitual superficialidad en que el hombre está acostumbrado a moverse, ignorante de la riqueza interior que le constituye en su dignidad.

2. SALIR ENTRANDO. El descubrimiento de la presencia interior de Dios al hombre, conduce a J. de la Cruz a utilizar un registro semántico de honda y extensa resonancia en el campo de la espiritualidad: los verbos de movimiento espacial “entrar” y “salir”, en torno a los cuales trata de describir el sentido preciso que debe tomar, visto desde el ser humano, el movimiento espiritual de éste. El Santo utiliza, para describir el punto de partida del mismo, la expresión: “salir de todas las cosas” (CB 1,2.6.20, etc.). El punto de llegada, horizonte último del itinerario espiritual, queda también bien perfilado: “entrar en Dios” (CB 1,19). En medio, como elemento central del camino espiritual, nos

encontramos con una doble expresión sanjuanista: es preciso, para el hombre, “entrar dentro de sí” mismo (CB 1,6.8.9.10, etc.), y al mismo tiempo “salir de sí” (CB 1,19-20) para “entrar en Dios”.

Parece una paradoja. Es, sencillamente, un recurso lingüístico para describir de algún modo el necesario paso por la propia interioridad humana, si se quiere no errar el camino hacia Dios, si se quiere ir “a lo cierto” y no “vaguear en vano” (CB 1,6). “Entrar en sí” - “salir de sí”. La búsqueda de Dios es un proceso de interiorización, un “entrar dentro de sí mismo”, pero no para finalizar ese movimiento en el propio yo, en cualquier forma de repliegue autocomplaciente, sino para autotranscenderse teológicamente en el itinerario interior hacia Dios, única meta del movimiento existencial del hombre. Por eso, para nuestro Santo, el “entrar en sí” conlleva, en perfecta simultaneidad, el “salir de sí” mismo. Las dos expresiones, sin embargo, le sirven para expresar matices distintos, diversas dimensiones de una sola realidad vital.

3. BÚSQUEDA TEOLOGAL. Habla fray Juan de “buscar con amor” a Dios (CB 1,6). Luego matizará aún más: “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 amor, ... que esos son los mozos del ciego que te guiarán por donde no sabes, allá a lo escondido de Dios” (CB 1,11). La búsqueda de Dios es una búsqueda teologal. Y está sostenida e impulsada por las actitudes o virtudes teologales del hombre: la fe, la esperanza y el amor. Aquí es necesario, una vez

más, reconocer la genialidad de J. de la Cruz al insistir en la centralidad de la vida teologal, y hacer de su dinamismo el eje permanente y el camino unitario de toda su experiencia y su pedagogía espiritual.

*“Buscarle en fe”*: significa, ante todo, renunciar a toda actitud posesiva frente a Dios. Renunciar a identificar a Dios con la experiencia que de él se pueda tener en cualquier momento del camino. Es exigencia permanente de trascender, en la fe, la propia “experiencia” de Dios: lo que de Dios el hombre “entiende”, “siente” o “gusta”. Detenerse en la propia experiencia espiritual paraliza y bloquea la búsqueda, repliega al hombre sobre sí mismo, le impide avanzar hacia el misterio de Dios. Dios nunca se identifica plenamente con la experiencia que de él tiene el hombre, está siempre más allá, “más alto y profundo”, la trasciende, está y permanece “escondido”. Y a quien el hombre debe buscar es a Dios mismo en persona, en tensión permanente de todo su ser (CB 1,4.12. Ver, por contraste, la búsqueda inmadura tal como se describe en N 1, 11,4 o en N 2,4,1). “Sólo Dios –dirá el Santo– es el que se ha de buscar y granjear” (S 2,7,3).

*“Buscarle en amor”*: es “tener el ánimo continuo con Dios”, y “el corazón con él más entero con afección de amor” (CB 1,13-14). Y es que sólo el amor es el modo adecuado para tratar con Dios, y sólo por el amor Dios se deja “ligar” y a solo él se “rinde” ante la búsqueda amorosa y sincera del hombre (S 3,44,3; CB 31,8; 32,1). Y es que “de Dios no se alcanza nada si no es por amor” (CB 1,13).

*“Buscarle en esperanza”*: no queda excluida la esperanza en la búsqueda

de Dios, más bien al contrario, la esperanza es la que imprime dinamismo y tensión a la fe y al amor, proyectándolos hacia su perfección última, hacia su consumación final en el encuentro definitivo con Dios, donde el anhelo teologal del hombre hallará no sólo “satisfacción”, sino “hartura” (CB 1,14). Hay una frase del Santo que refleja perfectamente esta actitud de búsqueda esperanzada: “revolviendo estas cosas en mi corazón, viviré en esperanza de Dios” (LIB 3,21). Se vuelve imprescindible aquí releer en profundidad el denso capítulo 21 del libro segundo de la *Noche oscura*, dedicado a describir magistralmente el papel fundamental desempeñado por las virtudes teologales en el camino del hombre hacia Dios.

4. LA VERACIDAD DE LA BÚSQUEDA. J. de la Cruz aparece siempre obsesionado por la veracidad de los planteamientos y las actitudes espirituales del hombre. Basta comprobar el uso amplísimo que hace de la expresión “de veras” en sus obras. En cuanto a la búsqueda de Dios por parte del alma, asegura que “por cuanto el deseo con que le busca es verdadero y su amor grande, ... no empereza hacer cuanto puede por hallar al Hijo de Dios, su Amado” (CB 3,1). Dedicó toda la canción tercera del *Cántico espiritual* a describir las actitudes auténticas del hombre espiritual que sirven para comprobar la veracidad y sinceridad de la búsqueda. Dicha canción describe la estrategia de una ascesis verdaderamente teologal, más que penitencial, donde el deseo y el amor se van aquilatando en un corazón radicalmente orientado hacia Dios en la medida en que se va liberando de todo lo que no es el objeto de su búsqueda.

Trata fray Juan de indicar cómo “buscar a lo cierto a Dios” (CB 3,4), y afirma con rotundidad: “Para buscar a Dios se requiere un corazón desnudo y fuerte, libre de todos los males y bienes que puramente no son Dios” (CB 3,5). → Desnudez, fortaleza, libertad, nacen para el Santo de la orientación radical hacia Dios de todo el propio ser de hombre. Por eso hablamos de “ascesis teologal”. En la superación de toda división interior al hombre, y de toda seducción externa, contempla el Santo “el estilo ... que le conviene tener para en este camino buscar a su Amado” (CB 3,10).

5. TENSIÓN MÁXIMA DEL SER. Fiel a este “estilo” teologal de búsqueda, el hombre, orientado radicalmente hacia Dios, va experimentando en sí el crecimiento continuo del deseo de Dios, del anhelo por hallarlo en comunión plena de amor. Todo su ser se transforma en “hambre” y “sed” de Dios, en “deshacimiento y derretimiento del alma por la posesión de Dios” (LIB 3,19-21), en que “con tanto deseo desea el alma” (CB 12,2), que “la sustancia corporal y espiritual parece al alma que se le seca en sed de esta fuente viva de Dios” (CB 12,9). Hambre y sed de Dios. Tensión radical de toda la persona hacia su Dios. Como una fuerza interior, inscrita en lo más profundo del alma, que orienta e impulsa todo el ser del hombre hacia su Creador, como a su centro de gravedad, origen y fin de su existencia (LIB 1, 11-12). Una tensión vital hacia Dios que se actúa y expresa mediante el amor que “es la inclinación del alma y la fuerza y virtud que tiene para ir a Dios” (LIB 1,13).

Fruto de la purificación pasiva del espíritu, en que Dios obra en el íntimo

ser del hombre lo que excede la capacidad y alcance de éste, será el nacimiento de un amor vehemente, radical, impetuoso, impaciente, incontenible, que dará cauce y dinamismo a la tensión teologal del hombre para quien ya sólo Dios es horizonte y meta (N 2, cap. 11,13,19 y 20).

#### IV. Maduración de la búsqueda: la acogida de la gratuidad divina

El sentido específico de la búsqueda viene determinado por la finalidad última de la misma, que podemos descubrir en un creciente anhelo de la “presencia” del Amado, única capaz de curar la “dolencia de amor” del hombre en la plena identificación del amante con el Amado (CB 11). El encuentro con Dios, término final de la búsqueda, no es nunca fruto del esfuerzo humano. Lo más que el hombre logra hacer ante Dios es abrir el vacío de su ser, en tensión teologal, como apertura ante un don –autodonación– que sólo puede ser recibido en gratuidad. Así, el alma puede, al máximo de sus fuerzas, exclamar: “Decid a mi Amado que, pues adolezco, y él solo es mi salud, que me dé mi salud; y que, pues peno, y él solo es mi gozo, que me dé mi gozo; y que, pues muero, y él solo es mi vida, que me dé mi vida” (CB 2,8). Salud, gozo, vida del hombre, que no son, ni pueden nunca ser, alcanzadas o conquistadas por el hombre, sino sólo recibidas, acogidas como un don que Dios le hace de sí mismo.

En efecto, cuando el término de la búsqueda no es una cosa inerte sino una presencia personal, el sentido de la misma cambia radicalmente. La búsqueda se libera de la innata tendencia humana a la posesión egocéntrica (pro-

pia del “apetito” sanjuanista), para configurarse más como apertura y acogida ante el “Otro” que, en expresión máxima de su libertad personal, se ofrece, se entrega, se da, en comunión interpersonal, en gratuidad absoluta.

Por eso, en una estrofa especialmente elaborada para ser introducida en el *Cántico espiritual* en su segunda redacción, J. de la Cruz apela a esa donación libre de Dios al hombre, cuando hace exclamar al alma: “Descubre tu presencia” (CB 11). Es necesario releer detenidamente el comentario completo de esa canción, y comprender su significado en medio de la descripción sanjuanista de la búsqueda de Dios por parte del alma, para advertir la razón profunda que indujo al Santo a introducirla en este lugar preciso del poema. No es el hombre quien “alcanza” a Dios a fuerza de buscarlo, sino que es Dios quien se “descubre” libremente al hombre que lo busca. Lo más que el hombre puede lograr con su búsqueda activa es “cierta disposición para recibir” (LIB 3,22). Por eso, además, “después que ha hecho todo, no se satisface ni piensa que ha hecho nada” (CB 3,1). Es solamente Dios quien lo hace todo. Se abre así un nuevo espacio de pasividad teologal, desde el cual el alma renuncia a su pretensión de poseer a Dios; ahora sólo desea “verse poseída ya de este gran Dios” (CB 11,2). El cambio de perspectiva es notable. Toda la tensión activa de la búsqueda se ha transformado en receptividad acogedora de la autodonación amorosa de Dios.

Ya en la canción sexta había abierto este horizonte con su verso “acaba de entregarte ya de vero”, y con el comentario sabroso del Santo hecho súplica ardiente: “Esto, Señor mío Esposo, que

andas dando de ti a mi alma por partes, acaba de darlo del todo; y esto que andas mostrando como por resquicios, acaba de mostrarlo a las claras; y esto que andas comunicando por medios, que es como comunicarte de burlas, acaba de hacerlo de veras, comunicándote por ti mismo... Entrégate, pues, ya de vero, dándote todo al todo de mi alma, porque toda ella tenga a ti todo, y no quieras enviarme ya más mensajero" (CB 6,6).

Todo comienza en la gratuidad de Dios, y todo termina en la gratuidad de

Dios. El encuentro con Dios no acontece en virtud de ninguna necesidad intrínseca, ni viene provocado por ninguna disposición humana. Dios, suma libertad y gratuidad plena, se comunica "graciosamente" (CB 14,29; 33,5; LIB 2,16; 3,24), y todo lo que el hombre puede hacer ante él es disponerse en apertura radical, en libre acogida, a la auto-donación gratuita y amorosa del Dios-Amor.

BIBL. — AA.VV. *La búsqueda de Dios*, Madrid 1984.

**Alfonso Baldeón**



# C

**Calvario** → El Calvario

## **Camino espiritual**

Como todo maestro de espíritu, cuando Juan de la Cruz se pone a escribir, lo que intenta es guiar a las almas por el camino que conduce a la santidad. Comparte con los demás que camino equivale al desarrollo de la vida del espíritu desde su inicio en el bautismo hasta su meta final. Crecimiento o desarrollo análogo al de la vida corporal. Camino es el trayecto a recorrer desde el nacimiento en Cristo hasta la plena identificación con él, que es el término o la meta final.

La tradición cristiana, arrancando del Evangelio fue perfilando a lo largo de los siglos el proceso, los requisitos y los contenidos de la vida espiritual que ha de culminar en la unión amorosa con Dios. El itinerario de la santidad cristiana tiene como pauta el seguimiento de Cristo Jesús, que se proclamó el camino la verdad y la vida (Jn 14,6). Asumido y respetado ese núcleo intocable, ha sido presentado y enseñado con matices y rasgos diferentes por los diversos maestros según las épocas históricas, los estados de vida y las situaciones

personales. Grandes maestros son considerados aquellos que han alumbrado propuestas más claras, precisas y eficaces o con mayor originalidad.

Se han designado con fórmulas y expresiones variadas, por lo general figurativas, en cuanto lo espiritual se acomoda a lo que es el andar una senda o camino para lograr algún objetivo en la vida humana. Lo más corriente es presentar explícita o implícitamente la andadura espiritual como camino: *Camino de perfección* (Teresa de Jesús, Pedro Ruiz), camino espiritual, itinerario de la santidad y similares. Considerando la perfección como elevación hacia lo alto otros han preferido hablar de escala o escalera con grados o escalones al estilo de san Juan Clímaco, *Subida del Monte Sión* (Laredo), *Subida del Monte Carmelo* (Juan de la Cruz), *Monte de contemplación* (A. de Orozco). También existen fórmulas que prefieren la salida de sí y la entrada dentro de sí. Todas las figuraciones o metáforas corresponden a una de las espiritualidades del caminar por llano, de elevación y de introversión.

Una lectura atenta de los escritos sanjuanistas permite comprobar que el Santo asume fielmente los ingredientes

fundamentales del proceso espiritual de la tradición cristiana en busca de la santidad. Propone, a su vez, muchos términos para designarlo e incluso formula propuestas notablemente diferentes para diseñar ese itinerario. La primera que sale al encuentro al lector es el rótulo de su obra más extensa *Subida del Monte Carmelo*. A ésta se sobreponen otras muchas: algunas comunes y corrientes, otras más raras y personales. La ascensión o “subida” se vuelve sinónima de camino, como cuando escribe: “Es menester que el *camino* y *subida* para Dios sea un ordinario cuidado de hacer cesar y mortificar los apetitos” (S 1, 5, 6).

Es verdad que remite con frecuencia a la “subida” con la simple llamada a “este camino”, pero no es menos cierto que hace lo propio para referirse a otras formulaciones del mismo, como: “camino de la unión” (S pról. 3; 1,2,1; 2,14,3)<sup>1</sup>; camino de la perfección; “camino de Dios”; “camino de Cristo”; “camino de la virtud”; “camino espiritual”. El sintagma más congenial y comprensivo puede ser el formulado en sentido gramatical inverso: “camino para venir a Dios”; “camino para ir a Dios” (S 2,7,3; N 2, 17,8).

Al margen de matices secundarios, es fácil comprobar que en todas estas expresiones y en otras similares se alude a la misma realidad: al camino que conduce a la meta de la unión o perfección. Diferente es el caso de otras que parecen recortar o reducir la comprensión de las anteriores, como: “camino de la fe”; camino de la humildad; “camino de la soledad y desnudez”; “camino de oscura contemplación”; “camino de la oscura noche”; “camino altísimo de oscura contemplación y sequedad” (S

2,9,5; 2,18,2). Entre las designaciones de índole más general aparecen: “camino de la vida eterna” (S 3,18,3); “camino de perfección /de la perfección” (S 3, 28, 7; N 1,7,2; CB 25,2; Carta 16); “camino espiritual” (N 1,2,2; 1,6,2; 1.12,9; 1,13,4; CB 3,10; 29,11); “camino de la virtud” (N 1,8,3); “camino puro de la virtud y verdadero espíritu” (N 2,2,3) “camino de Dios” (N 1,8,3; LI 3,29; 3,49,57); “camino de ir / venir a Dios” (N 2,17,8; CB 3,5,7; 4,1); “camino para ver y sentir la verdad de Dios” (N 1,12,6); “camino de la unión de amor de Dios” (N 2,23,1.2).

El que admita que Dios lleva a las almas por diferentes caminos, casi tantos como personas, no quiere indicar que éstas y otras formulaciones parecidas por él usadas correspondan a otros tantos itinerarios completos de la perfección desarrollados por él. Señalan fracciones, medios, aspectos o contenidos del camino integral. En consonancia con su típico modo de expresarse, se sirve de una sinécdoque para designar la parte por el todo.

Al margen de lo figurativo, menciona y describe fracciones o trechos y etapas del camino espiritual sin detenerse a colocarlas debidamente en su conjunto. Lo hace con frases como éstas: “los que comienzan el camino”; “Cristo es el principio del camino”; “los que van adelante” en él; “los ya adelantados” (S pról. 3; 2,7,2) y otras similares. En este sentido, el recurso más utilizado es el de servirse de los clásicos estadios señalados por la tradición: principiantes, aprovechados (o aprovechantes, que van aprovechando) y los perfectos. Lo mismo sucede - con menor frecuencia - con las tres vías correlativas: purificativa, iluminativa y unitiva. No es



infrecuente que mencione aisladamente uno o dos de los tres estadios al referirse a un momento concreto del camino.

Todos estos términos y otros de parecida índole apuntan al progreso, al ir adelante por el camino espiritual. Puestos los ojos ante el diseño o dibujo colocado al comienzo de la *Subida*, representando el “monte de la perfección”, al lado de la senda de la perfección se ven dos “caminos de imperfección según lo sensual y exterior (S 1,13). Presenta gráficamente la vertiente negativa de los vicios e impedimentos del verdadero camino espiritual, ampliamente descrita en otros lugares y por todos los maestros que tratan de ese tema. Son obstáculos que, si no dominados, en lugar de avanzar hacen retroceder.

El diseño sanjuanista es mucho más completo y sistemático de lo que pudiera parecer en un primer momento. Lo que no es tan fácil es su reconstrucción a base de todos los escritos. Hay que recomponerlo analizando proyectos parciales e indicaciones dispersas, no siempre colocadas dentro de una exposición sistemática. Se trata de hacer aflorar la visión subyacente a lo largo y ancho de todos sus escritos. Antes de intentarlo aquí conviene tener presente la óptica en que se coloca el Santo; los fundamentos teológicos en que apoya su construcción y las diferentes propuestas del camino espiritual.

## 1. Enfoque sanjuanista

Preocupación constante de los escritos sanjuanistas es la de conducir a las almas hacia la perfección cristiana, definida como «unión amorosa con Dios». El desarrollo espiritual, que cul-

mina en esa unión, se contempla habitualmente como una preparación dilatada y esforzada; por ello simbolizada en la dura ascensión del «monte de la perfección». Camino y meta se confrontan constantemente como el «antes» y el «ahora»: antes de llegar a la unión y la situación propia de ese estado.

Uno de los recursos más frecuentes para describir el crecimiento espiritual es el de comparar ambas situaciones: desde el presente – el «ahora de la unión» – se contempla el pasado – el «antes de llegar a la unión» –. También a la inversa: analizando los requisitos para conquistar la meta se adelantan esbozos de lo que en ella alcanza el alma. Esa dialéctica permanente entre el «antes» y el «después» condiciona toda la propuesta sanjuanista. Tiene su razón de ser en la génesis misma de las grandes obras. Todas ellas nacen para comentar un poema místico que canta el estado de la unión y contempla en mirada retrospectiva el camino recorrido para llegar a ella.

A la hora de redactar esos comentarios o «declaraciones» se sitúa con frecuencia en otra perspectiva: desde el arranque mismo del camino contempla todo el proceso ascensional hasta la cima del «monte». La visión anamórfica del poeta se sustituye entonces con la ordenación cronológica del maestro espiritual. Con no poca frecuencia ambos enfoques se cruzan y se interfieren.

En todo caso, queda claro que la visual del Santo al proponer un programa de santidad resulta dinámica, como lo es el crecimiento progresivo. Lo que le interesa en última instancia es el dinamismo, el desarrollo de la vida, no la

propuesta estática o abstracta en su rigor lógico.

Siente también impelente la necesidad de fundamentar doctrinalmente el programa ofrecido. Por ello se detiene en consideraciones teológicas y trata de acomodar las situaciones descritas a los clásicos compartimentos del itinerario espiritual (principiantes, aprovechados y perfectos; vía purgativa, iluminativa y unitiva). Se percibe con facilidad que todo ello es marginal y secundario frente a la preocupación fundamental de ofrecer una visión propia, centrada en los momentos clave de la vida espiritual, tal como él los ha experimentado y piensa se realizan ordinariamente. De ahí que la organización original suya gire en torno a la «noche oscura», como proceso de depuración y como tránsito del «antes» al «después».

Ahí radica una de las peculiaridades más destacadas de la propuesta sanjuanista. No se detiene a enumerar y describir uno a uno los pasos que conducen a la «cumbre del monte». Analiza y describe con fuerza las situaciones básicas y desde ellas apunta la secuencia ininterrumpida del proceso espiritual.

Teniendo en cuenta estas premisas metodológicas obligadas, carece de sentido preguntar por todos y cada uno de los elementos que integran el crecimiento de la vida en Cristo. JC no intenta nunca un tratado sistemático, riguroso y exhaustivo de teología espiritual. Presupone, por conocidos y asumidos, los datos teológicos elaborados por los maestros del pasado y de su tiempo. Afronta argumentos doctrinales en función de apoyo y soporte de su propuesta espiritual, en tanto en cuanto son reclamados o requeridos por la misma.

Idéntica explicación tienen otras ausencias, consideradas por muchos como lagunas importantes. Tales, por ejemplo, la vertiente eclesial, sacramental, litúrgica, comunitaria de la espiritualidad. No es el caso de deficiencias comprometedoras. Tienen mayor dimensión real en la síntesis sanjuanista de lo que comúnmente se cree, pero lo decisivo para el caso, es tener en cuenta el enfoque propio del Santo.

Conscientemente ha renunciado a tratar temas de sobra conocidos y manoseados, como declara en el prólogo de la *Subida* e insinúa frecuentemente en la *Noche*. Abrigaba el convencimiento de que lo suyo, en lo que tenía «grave palabra y doctrina», era algo más específico y urgente. Ante todo, llamar la atención sobre puntos desatendidos y fundamentales. Aspectos de la vida espiritual que afectan a la raíz misma de la persona. No tanto espiritualidades, cuanto actitudes básicas. Ni teología pura ni simple antropología. Lo que interesa a fray Juan es enseñar a situarse correctamente al hombre frente a Dios; a conocer el camino que tiene trazado para cada uno.

Se apoya siempre sobre sólidos fundamentos y adopta criterios bien definidos. Aunque no los ha reunido en un cuerpo específico, iluminan constantemente su exposición. Por ahí ha de comenzar cualquier reconstrucción de su síntesis doctrinal y todo empeño de configurar el itinerario espiritual dibujado en sus escritos

## 2. Bases y criterios de partida

Se hallan diseminados a lo largo y ancho de su obra y se repiten con suficiente insistencia como para poder

identificarlos sin forzar textos ni opiniones. No agotan, ni mucho menos, la teología sanjuanista. Todo queda condicionado y orientado por el «intento» perseguido y por el objetivo prefijado. Se anuncia en el título original de las «obras mayores» (el epígrafe corriente procede de los editores) y se explicita con precisión en los prólogos respectivos.

La finalidad es siempre idéntica: enseñar a las almas «el modo de subir hasta la cumbre del monte de la perfección», que se llama «unión del alma con Dios» (S pról. 2-3; 2,28,2). En buena lógica, lo primero es aclarar en qué consiste esa unión-perfección, meta ideal a que se quiere conducir a los discípulos.

Por ahí debe comenzar la lección práctica, según confesión del propio Santo: «Entendido esto, se da mucha luz para lo que luego se ha de decir». Desde el primer momento conoce el lector-discípulo lo que se le propone como objetivo de su empeño espiritual. Es una opción radical: colocar en el centro de la vida a Dios, bien absoluto, renunciando a cuanto impide poseerle en plenitud. Conseguirlo es empresa ardua, pero merece la pena. Nada hay comparable a vivir en perfecta sintonía con ese bien absoluto, que confiere al hombre plenitud de vida y realización cabal del propio ser. La unión con Dios, en cuanto meta ideal de la vida conquistada día a día, no es otra cosa que comunión de voluntades ( S 2,4,8; CB 11,2-6; LI 2,32-33).

A todos se ofrece indistintamente esa comunión de vida divina, que da razón de ser a la existencia humana. Todos los hombres están llamados a esa meta ideal y todos cuentan con medios para conquistarla. La universalidad del objetivo final no significa identi-

dad de realización. Dentro de la plenitud que colma ansias y esfuerzos se dan grados y niveles, lo mismo que en la perfección consumada de la vida bienaventurada. El más o el menos no equivale a frustración o discriminación. Es el misterio de la vocación personal (S 2,5,10-11; N 1,14,5).

La diversidad de grados y formas en la unión-perfección implica también variedad de medios. Pese a ello, hay exigencias comunes que establecen vinculación necesaria entre el camino y la meta final. La obra, la conquista, es convergencia permanente entre la acción divina y el esfuerzo humano; disponibilidad y respuesta del hombre frente a la intervención decisiva de Dios. Nadie llega a la cima del monte sin esfuerzo. No hay posibilidad de retroceder; quien se detiene, de hecho no avanza. Hay que caminar siempre, insiste JC (S 2,4,5; 1,11,5-).

Armonizar el empeño humano con la acción divina obedece a ciertas normas supremas, que orientan y ayudan en la fatigosa ascensión del monte. Son como las reservas para el camino y como la señalización para no extraviarse. Tiene que estar siempre iluminada la senda por la gloria de Dios y por su palabra revelada. Las mediaciones humanas, en particular la Iglesia, alejan nieblas y obstáculos del camino. Dios quiere que hasta sus comunicaciones sobrenaturales pasen por el «arcaduz» de otro hombre (S 3,17,2) .

La generosidad y condescendencia de Dios supera los mezquinos cálculos humanos. Respeta siempre la libertad de la persona. Mientras los hombres tienden a imponer moldes y esquemas prefabricados, Dios abunda en posibilidades. A cada uno le permite caminar

por senda propia. Tan variada es la realidad, que fray Juan no duda en afirmar: «Apenas se hallará un espíritu que en la mitad del modo que lleva convenga con el modo de otro». Dios lleva por caminos muy diferentes dentro de lo que es exigencia universal (LI 3,59; S 2,17,4).

Norma única e indefectible para todos es Cristo, «camino, verdad y vida». Recapitulando en sí todas las cosas, nada se coloca al margen de él. Centro de la creación y salvación, de él parte todo y en él converge todo. Por más que se manifieste y revele, permanece misterio insondable de infinitas riquezas. En Cristo, palabra única y definitiva del Padre, ha comunicado Dios al hombre todo lo que puede desear y saber. No necesita pedir ni indagar más. Se presenta él mismo como «camino» con su palabra y con su vida. Ser cristiano consiste simplemente en reproducir esa vida. En su dimensión práctica y concreta se expresa en la imitación, en seguir a Cristo con la cruz (CB 5,4; S 2,22).

Nadie debe desanimarse ante la angostura del camino dificultoso del seguimiento de Cristo. Tampoco debe presumir de las propias fuerzas. A su lado está siempre Dios, como padre inmenso y madre tierna. No hay afición de madre, ni amistad humana que se pueda comparar a la generosidad de Dios, cuando «da en regalar a un alma». Lo que importa es dejarse conducir y no hacer como el «niño tierno» que patalea por ir a pie cuando su madre quiere llevarle en brazos. Entonces se camina poco y mal; al paso del hombre y no al de Dios (LI 3,29).

El hombre debe tomar conciencia permanente de que «la vida de su alma es el Espíritu Santo». Vivir espiritual-

mente es un renacer constante en el Espíritu. Él es, por lo mismo, quien guía y acompaña siempre; el que ilumina y «acomoda» al espíritu del hombre; es el amor que, como llama viva, consume los defectos y consume en amor divino (LI 3,46; S 2,29,11; CB 14, 4-6.17).

La filiación adoptiva y el renacimiento en el Espíritu se produce mediante la incorporación en la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Como casa de Dios, disfruta de «los mejores y principales bienes» que el Padre comunica a su Hijo. El Espíritu la asiste para que guarde fielmente esos tesoros y los distribuya como carismas entre los fieles. La participación de éstos en la misma vida, generada por Cristo, implica necesariamente comunión y servicio mutuo. Esta comunión se prolonga y conecta con la porción de la Iglesia que ya ha llegado a término. De ahí que unos mismos bienes son los del suelo y los del cielo (CB 33,8; 36,5).

Esplendorosa y atractiva la meta radiante de la unión-comunión con Dios en plenitud y vislumbres de gloria. A todos se les propone y ofrece; todos pueden alcanzarla cualquiera que sea el camino predispuesto por Dios. «Muchos los llamados y pocos los escogidos». La afirmación del Evangelio está refrendada por la constatación de cada día. Es que a la generosa invitación divina se da respuesta muy limitada. Son muchos, asegura fray Juan, los que desearían verse en la cima del monte y disfrutar del «iuge convivium», pero son pocos los que están dispuestos a escalar la montaña; «se querrían ver en el término del camino sin haber pasado por los medios». La razón final pertenece también al misterio de la gracia y de la vocación (LI 2,27; S 2,7,12; CB 35.12).

Estos principios y criterios son los que guían la pluma sanjuanista al redactar su proyecto de itinerario espiritual. Lo presenta, en realidad, con variantes o trazados relativamente diferentes, aunque no los considera explícitamente como alternativos. Los considera más bien parciales y por ello destinados a integrarse en un único camino. Ofrece a sus lectores elementos suficientes para reconstruir el que fray Juan tiene en mente, pero que no ha formalizado cabalmente a causa del género literario de sus escritos. Queda esbozado en la estructura y en el conjunto de su obra escrita.

Lo que aparece en un primer plano son dos rutas, sendas o veredas correspondientes a sendas vertientes del itinerario espiritual, y diseñadas en dos dípticos: el de la *Subida-Noche* y el de *Cántico-Llama*. Será oportuno describirlas sumariamente por separado antes de presentar su integración en el proyecto unitario del camino.

### 3. Rutas diferentes para la misma meta

Son diferentes porque intentan conducir a la misma meta por trazados distintos o por vertientes diversas. Resultan en parte parciales en cuanto se limitan de intento a exponer más o menos ordenadamente partes o aspectos del itinerario espiritual, renunciando a un desarrollo global, sin que ello implique ausencia de suficientes elementos dispersos para hacerse idea de cómo contempla fray Juan el camino que lleva a la perfección. Esta aparente incongruencia debe achacarse al género literario seguido en las obras en prosa,

compuestas en plan de comentario o glosa a tres de sus poemas.

El sujetarse a la letra de los poemas le impide establecer esquemas doctrinales y didácticos autónomos. La temática y su desarrollo quedan sujetos al ritmo poético de cada composición. El resultado final ha cuajado en dos propuestas del itinerario espiritual: el correspondiente a la declaración de la *Noche oscura* y el derivado del *Cántico espiritual* y de la *Llama de amor viva*.

El Doctor místico, que procede siempre por acumulación y repetición, ha cuidado de integrarlos de tal manera que, sin perder cada uno su autonomía, permiten comprobar que no son caminos contrapuestos, sino que se integran en una misma unidad temática. Lo ha logrado a través de remites, referencias, repeticiones y digresiones. Colma así las respectivas lagunas de cada uno.

La clave de esta especie de recomposición esquemática de todo el conjunto está en la ya recordada contraposición dialéctica del dinamismo. Consiste en confrontar la situación del alma que camina a la unión-perfección entre obstáculos con la que ya ha llegado y disfruta en ella. La diferencia entre el "término" y el medio o camino es decisiva. Aunque en ambos extremos existen grados y ulteriores posibilidades de crecimiento, vistos en su conjunto, la diferencia que los separa es determinante.

Tal que fray Juan lo reduce todo a un *antes* y a un *ahora* correlativos. Desde el ahora de la unión contempla en visión retrospectiva el antes de llegar a ella; es el camino recorrido; describiendo éste puede proyectarse en el término del mismo, la unión. Esta perspectiva, dialécticamente contrastante, es la

que preside las dos propuestas parciales del único camino espiritual que tiene en mientes JC. Bastará una sumaria presentación de ambas.

### *Senda de la noche oscura- purificación*

Corresponde al contenido de las dos primeras estrofas del poema de la *Noche*, comentadas en el díptico *Subida-Noche*. Es confesión explícita del autor: "En las dos primeras canciones se declaran los efectos de las dos purgaciones espirituales: de la parte sensitiva del hombre y de la espiritual". Las otras seis canciones tratan de los admirables efectos de la iluminación y unión con Dios. Promete declararlas todas, pero no lo hace. Quedan sin declaración las seis últimas. Su contenido, desvelado por el autor, es fundamentalmente idéntico al del *Cántico* y de la *Llama*. La otra aclaración proemial advierte que el alma dice las canciones "estando ya en la perfección, que es la unión de amor, habiendo ya pasado por los estrechos trabajos y aprietos, mediante el ejercicio espiritual del camino estrecho de la vida eterna".

El alma de fray Juan, cuando rompe a cantar las estrofas de la *Noche*, ha gozado ya los deleites de la divina unión y sabe por experiencia lo que ha supuesto el penoso camino de renuncia, purificación y desnudez recorrido antes de llegar a esa meta. Al redactar los comentarios al poema, promete "declarar el modo que tiene el alma en el camino espiritual para llegar a la perfecta unión de amor con Dios".

El modo de caminar el alma hacia la unión se detalla más en el amplio epígrafe de la *Subida*, en la que el comentario se suplanta casi desde el principio por el tratado, como adelanta ya el

siguiente epígrafe: "Trata de cómo podrá el alma disponerse para llegar en breve a la divina unión. Da avisos y doctrina, así a los principiantes como a los aprovechados, muy provechosa para que sepan desembarazarse de todo lo temporal y no embarazarse con lo espiritual, y quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión".

En el *argumento* que precede al poema aclara que toda la doctrina a tratar está incluida en las estrofas que encierran "el modo de subir hasta la cumbre del monte, que es el estado de la perfección, que aquí llamamos unión del alma con Dios".

De haber cumplido la reiterada promesa, entre *Subida* y *Noche* nos habría ofrecido la visión completa del camino espiritual tal como él la tenía mentalmente elaborada. No ha sido así. Al no glosar más que las dos primeras estrofas se ha limitado a una parte, a describir la senda no la cima ni las bellezas de la misma. En lugar de describir el camino hasta la unión en mirada retrospectiva, como en *Cántico* y *Llama*, lo hace a la inversa: mirando al horizonte, en marcha y de cara al término del viaje, al "allá" de la unión.

Con razón apunta en el subtítulo de la *Subida* que dará doctrina para los principiantes y aprovechados, sin aludir a los perfectos, a quienes han llegado ya a la unión. Lo propuesto atañe directamente a principiantes y aprovechados (S 1,3,2-3). No es la única limitación de este proyecto; afecta también a la temática, en cuanto queda sin describir la última etapa del camino. Resulta igualmente parcial porque lo desarrollado se presenta desde una visión o perspectiva incompleta. Presenta en primer plano el

aspecto negativo, lo que ha de eliminarse como obstáculo par alcanzar la meta de la unión.

El “puro y recto camino de la unión” consiste en purificarse de todo apego y apetito a las cosas que no son Dios ni llevan a Dios (S pról. 3). La renuncia a todo lo que es incompatible con él oscurece el sentido y la razón, por lo que se compara a una noche oscura, en la que se produce una desnudez absoluta y un vacío total de todo lo criado. Depuración y el vacío no son fines a sí mismos, sino medios para la posesión plena de Dios. Ésta se produce progresivamente a medida que se crea el vacío de las cosas. Así lo hace ver reiteradamente JC. El aspecto negativo de la purificación-noche y el positivo de la posesión de Dios caminan paralelos pero en sentido inverso.

Puede hablarse, pues, de limitación relativa de este primer proyecto o trazo del camino sanjuanista. En primer plano aparece la vertiente negativa, pero está presente también la positiva, como de rechazo o referencia permanente. Siguiendo su método de acumulación e integración, complementa lo expuesto sobre la noche-purificación con digresiones y aclaraciones sobre el feliz estado a que conduce (S 2,5; N 2,6; LI 3,31).

Por otra parte, deja bien claro el sentido en que ha de tomarse la aniquilación exigida; no cae en las exageraciones de otros autores (S 2,7,5; 3,24,7; 3,35,3; N 2,19,1; LI3,55). Escribe a este propósito: “Llamamos esta desnudez noche para el alma, porque no tratamos aquí del carecer de las cosas: porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino de la desnudez del gusto y apetito, que es lo que deja al alma libre

y vacía de ellas, aunque las tenga. Porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entran en ella, sino la voluntad y apetito de ellas, que moran en ella” (S 1,3,4).

Aclarado que se trata de un proceso doloroso y prolongado, adelanta varios esquemas correspondientes a las etapas del mismo. En relación a los clásicos estados de la tradición, señala dos noches: la de principiantes y la de aprovechados. No sigue de hecho tal esquema. Tampoco el que propone inmediatamente, emparejando los pasos de la noche purificadora con las tres partes de la noche natural: oscurecer, media noche, los levantes de la aurora (S 1,1,2-3; 1,2,5).

Termina por formular un esquema que resulta definitivo y pauta para su exposición, dentro de la libertad frecuente con que se aparta de sus propuestas. Dado que las capacidades y la actividad de la persona se realizan a través del sentido y del espíritu, o como se expresa gráficamente de la urdiembre del cuerpo y espíritu, es necesario que la purificación se realice en ambas partes, en la porción inferior y en la superior. Doble es, en consecuencia, el proceso depurador: en el sentido y en el espíritu.

Como en cualquier otra obra humana de índole y finalidad espiritual intervienen conjuntamente dos agentes: Dios y el alma. Por ello, en la labor de purificación distingue el aspecto activo, que corresponde a la persona, y el pasivo o lo que recibe de Dios. Partiendo de estos datos, JC establece un esquema de cuatro miembros: purificación del sentido y del espíritu, ambas activa y pasivamente (S 1,2,2). El desarrollo global de la *Subida* trata de conjugar los

cuatro elementos, pero se impone como hilo conductor el esquema bímembre de sentido y espíritu, quedando al margen lo que se realiza pasivamente. Se suple y complementa precisamente en la *Noche*. En el conjunto de ambos escritos, aparece como básica y prioritaria la purificación total de la persona con su cuerpo y su espíritu.

Al aclarar los aspectos activo y pasivo, lo que el alma puede realizar con su esfuerzo y lo que le viene de Dios, el Santo, recalca que Dios es siempre el “principal agente”, incluso cuando se habla de lo que activamente realiza el alma; ésta es la “paciente o que recibe” vitalmente (S 2,17,1; 13,2,13; 2,3,3; N 2,3,3; LI 3,32,39). Todo lo que el alma puede hacer por sí misma no es otra cosa que “disponerse” para acoger la obra de Dios en ella, y así se presenta lo tratado en el subtítulo mismo de la *Subida* y repetido de muchas formas a lo largo y ancho de sus páginas.

Si en la purificación del sentido juegan papel importante las llamadas obras de mortificación o ejercicios de la vida ascética (S 1,8,4); el medio eficaz y seguro para purificar el espíritu es el de las virtudes teologales, como hace ver con extraordinaria fuerza y originalidad JC en la *Subida*. Son los únicos medios que pueden conducir directamente a la unión con Dios, según repite machaconamente el autor.

Teniendo en cuenta la estructura de la antropología humana, con la interdependencia de sentido y espíritu, no puede haber completa depuración ni activa ni pasiva del sentido mientras no se realice también la del espíritu. Lo que precede a ésta “mas se puede y debe llamar cierta reformación y enfrenamiento

del apetito” (N 2,3,1). Permanecen ocultas las raíces de muchos vicios e imperfecciones que impiden la íntima unión con Dios. No descuida el Santo el análisis y ponderación de sus daños para el crecimiento en la vida espiritual. Ocupan abundantes páginas de la *Subida* y de la *Noche*, completando así la temática de este proyecto.

El remate normal del mismo quedó reservado para las otras dos obras, *Cántico* y *Llama*. Comprendió muy pronto el gran maestro que las continuas referencias a la unión, como término del recorrido propuesto desde las primeras páginas de la *Subida*, reclamaban del lector alguna aclaración sobre ella. Algo ya avanzado el segundo libro, cumplió ese requerimiento implícito y redactó un capítulo para “declarar qué cosa sea unión del alma con Dios” (S 2,4,8). Esta precisa aclaración no es obstáculo para hablar en otras ocasiones con más o menos detenimiento al tema de la divina unión.

JC está persuadido de que este camino es seguro y rápido para llegar a la perfección. Desde luego, mejor que el habitualmente propuesto a base de penitencias y ejercicios voluntarios de piedad, según queda señalado. Por eso él renunció intencionadamente el tratar de “cosas morales y sabrosas para todos los espíritus que gustan de ir por cosas dulces y sabrosas a Dios”. Se ciñe “doctrina sustancial y sólida, así para unos como para otros, si quisieren pasar a la desnudez de espíritu que aquí se escribe” (S pról. 8).

La garantía y seguridad de su proyecto la fundamenta en que se basa en su conformidad con la vida y la enseñanza de Cristo, tal como la expone en un capítulo dedicado expresamente a



identificar al auténtico discípulo y seguidor de Cristo. Es síntesis, de hecho, todo lo propuesto en su diseño del itinerario espiritual (S, 13,3-4).

Al comparar las dos propuestas fundamentales del caminar “a Dios”, JC no puede ser más claro en sus preferencias. El camino de la noche oscura es el de mayor garantías: “El camino de padecer es más seguro y aún más provechoso que el de gozar y hacer: lo uno, porque en el padecer se le añaden fuerzas de Dios, y en hacer y gozar ejercita el alma sus flaquezas e imperfecciones; y lo otro, porque en el padecer se van ejercitando y ganando virtudes y purificando el alma y haciendo más sabia y cauta” (N 2,16,9).

#### *Por la senda del amor*

Lo que se propone como desarrollo espiritual en el *Cántico* y en la *Llama* está aún más adherido a los respectivos poemas que el anterior al de la “noche oscura”. Es la otra cara del sanjuanismo. Complementa la visión parcial del camino con su vertiente positiva; en lugar del proceso de renuncia y purificación, se ofrece el de la posesión y plenitud. Resulta complementario, no divergente del anterior. El trazado integro y global del camino planificado por el Maestro resulta de la integración de los dos parciales.

A la inversa que en el anterior, éste se centra en la meta o llegada; en la descripción minuciosa de la unión-perfección, ocupándose sólo tangencialmente de la purificación noche. Los elementos y rasgos de ésta se integran en el recorrido general aprovechando ocasiones propicias o a base de referencias comparativas. Son como curvas ocasionales dentro del trazado rectilíneo.

Tales ondulaciones están motivadas por los tiempos verbales de los versos. El presente y el pasado se alternan en el orden anamórfico de los poemas, y es entonces cuando el comentario en prosa juega con el artificio del *antes* y el *ahora*, especialmente en el caso de la *Llama*. Concentrada toda ella en cantar y contar la fiesta permanente del Espíritu Santo, que “llamea” en el alma, contempla desde ese panorama radiante lo que ha supuesto el arduo camino hasta llegar a la cima. Aparecen versos que remiten a ese pasado, al antes de llegar: “Pues ya no eres esquivo”, como eras un tiempo (1ª, 5); el sentido “que estaba oscuro y ciego” (3ª, 4) en otro momento.

La confrontación del estado presente del alma con situaciones precedentes era obligada para el comentarista. De ahí, que en tales casos se ve forzado a largas digresiones para describir la sustancia de cuanto ha expuesto en la *Subida-Noche*. Lo mismo le sucede al glosar el verso “toda deuda paga” (2ª, 5). La felicidad de la unión paga con creces todo lo superado por el alma hasta alcanzarla. Estas miradas al pasado sintetizan, según afirmación explícita del autor, el contenido del mencionado dístico. Se encuentran en las tres primeras estrofas (1,18-26; 2, 25-31; 3, 70-76 y 16-22).

Idéntico fenómeno se produce en el *Cántico*, pero con mayor frecuencia. La secuencia estrófica de poema es ondulada; a ciertos grupos estróficos en los que se dibuja un estadio avanzado de la vida espiritual les suceden otros que remiten a situaciones anteriores; desde el estado de unión o matrimonio espiritual se vuelve reiteradamente la mirada a lo que le ha preparado. El primer

comentario sufre especialmente de estas idas y venidas del poeta, al intentar presentar un itinerario cronológicamente correcto.

El comentarista remedió en lo posible las irregularidades reordenando las estrofas, pero no pudo forzar los tiempos verbales de las mismas en la segunda redacción o CB, por lo que persisten bastantes disonancias. A la altura de la estrofa 27 de la primera redacción ensayaba fray Juan una distribución de las estrofas como si su orden coincidiese con el desarrollo espiritual presentado al margen de las mismas. Revisó la misma esquematización al rehacer el texto en la segunda escritura (canción 22, 3). La nueva ordenación de las estrofas corrige algunas disonancias, pero no todas.

En ambas redacciones la canción que comienza “Entrado se ha la Esposa / en el ameno huerto deseado” describen con generosidad de detalles la celebración del matrimonio espiritual, el más alto estado a que se puede llegar en esta vida. Siguen inmediatamente otras estrofas cuyo contenido se centra en los obstáculos a superar para llegar a semejante estado. Queda roto, como en otras ocasiones, el proceso real que conduce a la perfecta unión.

Pese a todo, JC está persuadido de que en el *Cántico* se describe con bastante exactitud todo el itinerario que conduce a tal estado, tanto que en la advertencia o “argumento” introducido en la segunda redacción a seguido del poema; afirma que el orden de las canciones “es desde que el alma comienza a servir a Dios hasta que llega al último estado de perfección, que es matrimonio espiritual”. Es más, se ajustan a las tres vías: purificativa, iluminativa y unitiva, correspondientes a los tres estados

clásicos “del ejercicio espiritual”: principiantes, aprovechados y perfectos.

A la hora de establecer correspondencia entre estos y las estrofas, no se atreve a precisar el número de cada bloque, se contenta con apuntar la secuencia genérica: “El principio de ellas trata de los principiantes, que es la vía purgativa. Las de más adelante tratan de los aprovechados, donde se hace el desposorio espiritual, y ésta es vía iluminativa. Después de éstas, las que se siguen tratan de la vía unitiva, que es la de los perfectos, donde se hace el matrimonio espiritual. La cual vía unitiva y de perfectos se sigue a la iluminativa, que es de los aprovechados. Y las últimas canciones tratan del estado beatífico, que sólo ya el alma en aquel estado perfecto pretende” (CB, argumento).

Basta una lectura rápida del texto para comprobar que todo esto no pasa de una aproximación y que el contenido atribuido a cada estrofa no encaja cabalmente en la esquematización propuesta. Lo que sí puede aceptarse es que en su conjunto desarrollan la temática señalada, pero no siguiendo la pauta de las tres vías o tres estados. El hilo conductor de la obra es el amor entre Dios y el alma, entre Cristo y el alma su esposa. El poema mismo aparece como un animado diálogo entre estos dos protagonistas. Introduce así la referencia fundamental de todo el contenido y por lo mismo del comentario: el simbolismo nupcial. En consecuencia, la clave del proceso espiritual descrito reside en el amor.

El amor humano en sus grados y formas se traslada simbólicamente al amor entre Dios y el alma. La trama del camino descrito en el *Cántico* se desgrana en torno a ese tema central; lo

demás es complemento o integración. El desarrollo amoroso pasa por estas etapas: amor inicial, amor impaciente de amistad, amor de desposorio, amor de matrimonio y consumación de amor de cara al estado beatífico.

Visión muy distinta de la presentada en el proyecto de *Subida-Noche*. Es la vertiente positiva y atractiva de la vida espiritual; demasiado risueña si oculta-se la otra cara, la depuración de la noche oscura. Ocupa espacio relativamente reducido en *Cántico* y *Llama*, pero no está ni olvidada ni oculta. Se repite el caso inverso de S-N relativo al estado de la unión. Las exigencias de la purificación quedan sintetizadas con vigor en el *Cántico* lo mismo que en la *Llama*.

Los tiempos verbales en pasado ofrecen ocasión para describir la vida del alma antes de escalar peldaños tan elevados como el desposorio y el matrimonio espiritual. Bastará leer las “anotaciones para la canción siguiente” a partir de la estrofa 13 hasta la 22 (según el orden de CB) y el contenido general de los comentarios a las mismas. Otro tanto puede decirse de las estrofas 23, 29, 33 y las que comparan directamente presente y pasado, como el grupo 31-33.

Soterrados bajo la fronda florida del simbolismo poético y de su “declaración” en prosa es fácil descubrir los pasos precisos recorridos por el alma retratada por fray Juan en el *Cántico*. Son los que se integran en el proyecto completo que sigue.

#### 4. «El camino de ir a Dios»

A los animosos y decididos les sale al encuentro JC para conducirles sin

riesgos, con seguridad y rapidez al triunfo final. Seguridad y rapidez son los dos valores capitales que ofrece la propuesta sanjuanista. Reconoce la pluralidad de caminos; los respeta todos, pero propone uno que juzga especialmente rápido y expedito. Nadie tiene que llamarse a engaño. Repite hasta la saciedad que él habla para quienes quieren «caminar de prisa», para quienes desean sinceramente llegar pronto a la meta. Para los otros, para los que lo toman con calma - «que no quisiera Dios ver en ellos tanta paciencia»- les servirán muchas de sus enseñanzas, pero no podrán aprovecharse de todo el conjunto; no sacarán todo el partido posible. No les faltarán otros maestros y otras recetas.

Aunque toma de la mano directamente a quienes se han «determinado» a seguir de veras a Cristo y se han «convertido sinceramente a Dios», no deja de recordar y describir el arranque mismo del «camino de ir a Dios»( N 1,5,3; CB anotación inicial).

Está diseñado por Dios para cada persona desde “el día de la eternidad, en el cual día predestinó Dios al alma para la gloria, y en eso determinó la gloria que le había de dar, y se la tuvo dada libremente sin principio antes que la criara” (CB 38,8). Estragada y violada la naturaleza humana por el pecado original fue “redimida y reparada en el árbol de la Cruz ... donde el Hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana, y consiguiientemente a cada alma, dándole él gracia y prendas para ello en la Cruz”, Este desposorio se hace “dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo con cada alma”.

A partir del bautismo comienza el desarrollo espiritual que ha de culminar en el perfecto desposorio de la divina unión con Dios y que “va haciéndose poco a poco “al paso del alma” (CB 23,2-3, 5-6; 26, 31-32; S 1,15,1; N 2,2,2.). La primera gracia es consecuencia de la “mirada graciosa de Dios”, ya que “el mirar de Dios es amar”, Dios inclinándose “al alma con misericordia, imprime e infunde en ella su amor y gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace consorte de la misma Divinidad”( CB 32,4).

La gracia bautismal no sólo limpia del pecado original eliminando del alma el “color moreno del pecado; alimenta el espíritu como linfa vital mientras no se la apaga u obstaculiza. Está creciendo ininterrumpidamente ya que Dios “da gracia por la gracia que ha dado”. Por eso “en cada obra, por cuanto la hace en Dios, merece el alma el amor de Dios; porque, puesta en gracia y alteza, en cada obra merece al mismo Dios” (CB 32,6 y 32-33).

La correspondencia es, en el fondo, nueva gracia; como gracia especial es la conversión o decisión de entregarse por entero a Dios. Es entonces cuando se toma en serio el empeño espiritual, el propósito decidido de llegar a la plenitud de la vida en Dios, según queda dicho.

Los primeros pasos reclaman especial cuidado. Dios, en su sabia pedagogía divina, dispone medios adecuados a cada situación y trata a las almas con particular condescendencia. Se porta como la madre tierna y amorosa con el niño. A medida que éste crece debe ir afrontando dificultades. Los primeros esfuerzos han de orientarse a robustecerse con las virtudes, a superar los

obstáculos más fáciles, a luchar contra los enemigos (CB 3-5-10; 4-5). Es la hora de la ascesis y de la mortificación.

El contacto con Dios es todavía a través de discursos racionales y de consideraciones propias de la meditación. El empeño es indispensable, pero insuficiente, pese a que ciertas apariencias pudieran hacer pensar que ya se ha caminado mucho en la vía del espíritu. Todavía se busca a Dios por la asidua meditación y por la contemplación de las criaturas lo que tiene serias limitaciones. Se le ama todavía con superficialidad, a lo sumo como amigo y padre bueno. No son más que los comienzos de la verdadera vida espiritual. Pueden durar mucho tiempo. Dependerá de la decisión y de la generosidad personal el progresar de manera consistente.

En realidad, las conquistas logradas a través de la ascesis y el esfuerzo denodado tardan mucho en cuajar en virtud sólida. Mientras perdura el gusto y el apego a las cosas, mientras la satisfacción es el criterio supremo de actuación, incluso en cosas espirituales, resulta manifiesto, según JC, que no se ha pasado de principiantes, que el espíritu está todavía dominado por el impulso sensual. El hombre sigue atado a la materia, a lo inmediato, por apegos y «apetitos» que le impiden disfrutar auténticamente de Dios y, a la vez, le cansan y atormentan. Es igual que sean muchos o pocos los apegos, mientras esté atado no podrá volar. Basta un solo apego o afecto desordenado para que no vaya adelante, “El estilo que llevan los principiantes en el camino de Dios es bajo y que frisa mucho con su propio amor y gusto”(N 1,8,3).

Por ese motivo se impone necesariamente la purificación, el eliminar esas

ataduras. Cualquier apetito voluntario que instaure en el centro del obrar humano algo que no sea compatible con Dios impide la unión o comunión plena con él. Resulta inevitable hacer lugar al bien absoluto eliminando los bienes marginales y pasajeros (S 1,11,1-6; 2,24,3; 3,26,7-8; CB 26, 18-19).

El proceso purificador, simbolizado en el tránsito por una «noche oscura», en su vertiente negativa o de eliminación consiste precisamente en eso: en ir vaciándose de cosas inútiles, desnudándose de lastre pesado. No es exigencia caprichosa, sino que arranca de motivaciones inapelables. La depuración es necesidad ineludible porque el hombre tiende a centrar su afecto en las cosas criadas, bienes pasajeros que no pueden sustituir a Dios, bien supremo, como ideal de vida. Todo lo que se entrega a las realidades temporales se le sustrae efectivamente a Dios. La atracción amorosa tiende a la igualdad. No es posible, arguye fray Juan, identificarse con Dios y con la criatura. La opción por Dios impone el vacío de lo contingente y contaminante (cf. S 1,4, 1-3; 1,5,4).

El esfuerzo por romper amarras y desnudarse de afectos no compatibles con la entrega total a Dios tiene su expresión concreta en la disponibilidad. Todo lo que hace y puede hacer la persona humana no es más que eso: disponerse, adaptarse a la obra que en ella realiza Dios cuando halla esta disposición. No se trata de pasivismo interesado. La disposición consiste en el esfuerzo generoso, en poner lo que está al propio alcance, en llegar hasta donde se puede en el vaciarse. Comienza por el empeño generoso para dominar el sentido o la inclinación natural a la satisfac-

ción y goce inmediato de las cosas (cf. S 1,13,3-13; 1,15,2).

A medida que se afianza el despeggo de las cosas perecederas se va intensificando la amistad con Dios, y su amor se vuelve cada vez más intenso y exclusivo. Es sincero y auténtico, pero a la vez impaciente; crecen las ansias de conocerle cada vez mejor y se poseerle más plenamente. Cuanto mejor descubre “sus semblantes” mejor descubre lo que le queda por contemplarle tal cual. Suplica con ansia creciente que se le descubra su “presencia y su figura”. Se siente. Comienza a sentirse enferma y herida de amor divino e invoca a su Amado “sane su corazón llagado”; que se haga presente y “apague sus enojos cf. CB 6-11).

Lo conseguido con la propia lucha por dominar el sentido el y purificar el sentido no es todavía suficiente. Por ello se vuelve a la fe “como la que más al vivo le ha de dar de su amado luz, tomándola por medio para esto; porque a la verdad no hay otro medio por donde se venga a la verdadera unión y desposorio espiritual con él” (CB 12,2).

Partiendo de la vinculación natural e interdependencia entre sentido y espíritu en el quehacer humano, la raíz última de las tendencias y decisiones radica en el espíritu. Por ello es imprescindible crear actitudes, motivaciones y tendencias interiores que impulsen hacia Dios y dominen la inmediatez de la satisfacción sensual. Es el papel decisivo atribuido por el Santo a las virtudes teologales en la obra purificadora del espíritu. Son las que ponen realmente en contacto directo con el Dios vivo y verdadero, con Dios tal como es (cf. S 1,14,2; 2,2,2; 3,2,1-2; N 2,7,7; 2,16,3; 2,21).

Únicamente por la fe se llega a descubrir a ese Dios verdadero y, por consiguiente, a tender el puente directo de comunicación con él. Sólo la luz de la fe, enfrentándose a la luz de la razón humana, aporta el medio apropiado e inmediato para conectar con la realidad de lo divino. Por eso mismo ejerce una función purificadora decisiva y guía infaliblemente en el camino hacia Dios (cf. S 1,14,2; 2,2,6; N 2,7,7; 2,16,3; 2,21).

La disponibilidad radical exigida al hombre para que la acción divina produzca los frutos deseados tiene expresión concreta y profunda en la esperanza. Cuando ésta está pura y entera en Dios resulta imposible que el recuerdo de las cosas pasadas se reviva como apego y afecto dañino en presente. En éste se pierde el sentido de posesión y dominio, que ocupan la capacidad humana de desear, cuando la esperanza proyecta en el bien supremo de Dios (cf. S 2,9 y 2,3-3; CB 12).

Fuerza motriz de todas las energías y capacidades puestas en la obra de catarsis y de aproximación a Dios es la caridad. El hombre es como una fortaleza - en expresión sanjuanista - con sus tendencias, pasiones, potencias e inclinaciones. La función de la caridad radica precisamente en eso: en hacer que todo ese caudal, toda esa fuerza se mueva por Dios y para Dios. Es lo que sintetiza el precepto del amor a Dios sobre todas las cosas. De ahí que la caridad sea el elemento vivificante y determinante que orienta todo al fin supremo. Los bienes del suelo - la creación entera - sirven al hombre en tanto en cuanto el uso y el gozo se ordenan a Dios. Sólo la caridad es capaz de crear esa relación decisiva y determinante (S 3,34,1).

Gracias al empeño decidido y al desarrollo de la vida teologal puede el hombre dominar progresivamente sus apegos y «apetitos» para ordenarlos a las cosas divinas. Es absolutamente imprescindible esta correspondencia fiel a la gracia. No es, con todo, suficiente para llegar a la raíz de las tendencias malsanas o desordenadas. Después de lucha prolongada se constata con harta frecuencia que la vida espiritual es todavía frágil, que tiene más de apariencia que de consistencia. Está dominada por el infantilismo, no por la madurez. Todo ello se hace patente si se mira con atención a ciertas manifestaciones vinculadas a los llamados «vicios capitales». El análisis penetrante de JC desenmascara la sutileza y los repliegues de ciertas desviaciones vendidas a veces como «cosas espirituales exquisitas» (cf. S 3, 2,14;3,36-45; LI 3, 73-74).

Para esa situación, propia de «principiantes», se impone una cura radical. La obra depuradora tiene que penetrar más hondo en las raíces del obrar humano. Se hace indispensable una intervención más fuerte de parte de Dios, que pone a prueba la receptividad y disponibilidad del hombre. Se hace presente la obra divina a través de ciertas sensaciones o experiencias nuevas. Como si la persona se sintiese tratada de manera diferente a lo que hasta entonces estaba acostumbrada (cf. N 1,1; 1,2,8; CB 13,1).

Entre los síntomas que denuncian las nuevas experiencias destaca la dificultad, y hasta imposibilidad, de meditar con fruto y satisfacción en las cosas de Dios. Como si la mente se sintiese bloqueada e incapacitada para discurrir y pensar. En cambio, se siente atenta con facilidad y sin dispersión en la pre-

sencia de Dios. Advierte afectivamente que se encuentra con él, sin necesidad de suscitar su recuerdo. Se está produciendo entonces un cambio sintomático. La virtualidad de la oración meditativa está llegando a sus límites y se está instaurando la «contemplación», la «advertencia o noticia amorosa de Dios». Un modo de comunicarse con él que da la sensación de superar la propia iniciativa y capacidad. Como que se ofrece algo «sobrenatural» lleno de frutos sazonados (S 2,12-15; N 1,9; LI3, 33-35).

En otro plano las comunicaciones de Dios al alma se vuelven más altas y singulares. En ocasiones irrumpe en el alma con tanta fuerza e ímpetu que no puede resistir su presencia y le pide que se aparte porque no puede sufrir las repercusiones somáticas al no estar el cuerpo tan espiritualizado que se acomode al espíritu. Son visitas de Dios en forma de raptos, éxtasis y otros fenómenos similares. En determinado momento el amor impaciente y arrebatado de situaciones anteriores se vuelve sereno y pacífico; se celebra el desposorio entre Dios y el alma instaurándose un nuevo estado de relaciones amorosas, con intercambio de dones y visitas (cf. CB 13. 14 y 15 hasta la 22).

A partir de entonces se abren nuevos horizontes para la vida del espíritu. No todo son intercambio de dones y deleites de desposorio. Las visitas se alternan con ausencias y con pruebas de fidelidad muy dolorosas. El alma encuentra todavía resistencias en el hombre; le quedan raíces profundas en sus inclinaciones que no ha logrado arrancar de cuajo. La purificación total no ha llegado a su punto; subsisten vicios y apegos muy radicados; el senti-

do no termina de someterse por entero al espíritu. Ante esa situación, la intervención divina, a través de la contemplación, se hace exigente y purificadora. Envuelve al hombre en una «noche oscura» para ponerle a prueba. Es la purificación pasiva del espíritu a que la va sometiendo Dios y a la que ha de responder con reacción muy activa y plena aceptación. Se trata de la última prueba de su fidelidad, antes de pasar al matrimonio espiritual, a la posesión total de Dios ( cf. N 1,10,1-3; 1,8,5).

A través de esa prueba catártica el hombre consigue frutos muy maduros, como un conocimiento exacto de sí y de la propia miseria, un respeto grande de Dios y de su santidad, un robustecimiento sólido de las virtudes y una grande libertad de espíritu (N 1,12-13; 2,13 2 y 10-13; CB 24-25).

La prueba de la «noche oscura» del espíritu se prolonga según las exigencias de purificación y el nivel de perfección a que cada uno está llamado. Por lo regular, son pruebas prolongadas y duras. Tanto, que, ante la posible incapacidad humana de resistirlas, Dios dispone pedagógicamente momentos de pausa, intervalos de penas y alivios, presencias y ausencias. Como si se tratase de un «amanecer y oscurecer a menudo» para el alma. Cuanto mayores son las comunicaciones recibidas en determinado momento, mayores son luego las penas al sobrevenir de nuevo el sentimiento de la ausencia. En ese crisol van purificándose el amor y afianzándose las virtudes (CB 13,1,3-5; 15,17-18; 16,11; 17,6-7; 30, 4-6; N 2,12; N 1,14,1).

Se afina tanto la sensibilidad espiritual que, pese a la oscuridad de la noche, se percibe claramente la exigen-

cia de llegar en la purificación hasta la raíz más honda del ser. Hasta que la pureza sea total –a manera de la del purgatorio– y destruya hasta las inclinaciones más radicadas en el espíritu. Supone la perfecta adaptación del sentido al espíritu; no basta con que aquél esté como embridado. Es necesario que se sujete en todo al espíritu. Para llegar ahí se hace absolutamente imprescindible la intervención de Dios. Se realiza a través de la «noche oscura de contemplación» en su fase más dura y penetrante. Es la prueba definitiva de la fe que somete al hombre a horribles penas y aflicciones, hasta consumirle - como el fuego en el leño - todos los humores y apegos humanos no ordenados a Dios. La prueba suele llegar a tales extremos que, si Dios no dispusiese también instantes de calma y descanso, resultaría insuperable (N 2,1,3; 2,2,1-5; 2,6,5; CB 28,7; 26, 18-19).

En contra de cuanto suele decirse, la “horrenda noche del espíritu” la coloca JC como vigencia última para pasar del desposorio al matrimonio. Lo asegura explícitamente al concluir la descripción de la celebración del desposorio: “aunque habemos dicho que el alma goza de toda tranquilidad y que se le comunica todo lo de más que se puede en esta vida, entiéndese que la tranquilidad sólo es según la parte superior; porque la parte sensitiva, hasta el estado del matrimonio espiritual nunca acaba de perder sus resabios, ni sujetar del todo sus fuerzas ... y que lo que se le comunica es lo más que se puede en razón de desposorio. Porque en el matrimonio espiritual hay grandes ventajas; porque en el desposorio, aunque en las visitas goza de tanto bien el alma esposa, como se ha dicho, todavía

padece ausencias y perturbaciones y molestias de parte de la porción inferior y del demonio, todo lo cual cesa en el estado del matrimonio” (CB 15,30).

Gracias a esos intervalos de paz y «amigabilidad» se mantiene encendida la fe e inflamado el amor para seguir adelante. El alma va acercándose a la cima del monte, a la meta a la perfecta con unión Dios. Sus virtudes se consolidan y robustecen, hasta volverse heroicas. La vida teologal domina cada vez más plenamente el panorama de la vida. Las motivaciones se vuelven casi espontáneamente sobrenaturales. Se percibe la liberación total de ataduras y apegos. El crisol del amor ha purificado totalmente el sentido y el espíritu, que goza ya de plena libertad. Dios, presente en el más profundo centro del ser, se hace sentir cada vez con más intensidad. El lecho florido del alma, adornado de todas las virtudes y dones recibidos, está defendido contra todas las asechanzas. No queda más que la ratificación del matrimonio espiritual; la entrega mutua de Dios y el alma. Dios da su pecho y el alma se entrega a él y le promete ser su esposa para siempre. Puede ya cantar: “Entrado se ha la esposa / en el ameno huerto deseado, / y a su sabor reposa / el cuello reclinado / sobre los dulces brazos del Amado”. Entregado todo su caudal al Amado, puede decir con verdad: “Ya no tengo otro oficio, que ya sólo en amar es mi ejercicio” (CB 22, 24.26-28).

## 5. “El gemido pacífico de la esperanza”

Lo que al principio del camino se ofreció como meta a conquistar no era una utopía inalcanzable. Se vuelve



gozosa realidad cuando queda rematada la obra de purificación; cuando se ha producido el trueque de los bienes del suelo por los del cielo; cuando Dios se ha convertido en auténtico “todo” para el hombre. Se produce, en consecuencia, una transformación en el ser humano; sin dejar lo que es, logra perfecta armonía interior y exterior, equilibrio perfecto entre deseos y realidades. Desaparece el «hombre viejo» y se realiza el nuevo. Se produce una especie de vuelta a la situación del paraíso, donde reinan la paz y la tranquilidad imperturbables (CB 26,17; 20,10-11; 40,1; LI 3, 24; 4,12).

Una vez conquistada la cumbre del monte, la unión con Dios se vuelve comunicación recíproca de amor en un estado que tiene su mejor representación en el del «matrimonio». Es el «matrimonio espiritual» entre el alma y el Esposo Cristo. El intercambio de dones y prendas de amor es constante. El alma se siente y está verdaderamente «endiosada o endivinada», como dice fray Juan. Vive de Dios y toda para Dios sin dejar de relacionarse con el mundo, con los demás. Aspira a igualar su amor con el que recibe de Dios. Lo consigue en cierto modo, por amar con el mismo amor con que Dios se ama, que es el Espíritu Santo (CB 20-21, 1-2; 22,3; 26,4.11; 31,2; 36, 1-2; LI 4,3, 70-80).

El matrimonio espiritual con su unión transformante es el último grado de amor a que puede llegar el alma en esta vida. Lejos de implicar una situación de estancamiento definitivo está llena de vitalidad; el amor nunca está ocioso, al contrario, siempre en movimiento. Aclara oportunamente JC que si bien es verdad que se trata del “más perfecto grado de perfección a que en

esta vida se puede llegar ... y no se puede pasar de allí en cuanto tal, pero - el alma - puede con el tiempo y ejercicio calificarse y sustanciarse mucho más el amor” (LI, pról. 3).

El alma transformada, insertada en la misma vida trinitaria, vive en permanente fiesta. De hecho, llega a sentir dentro de sí la obra de la Trinidad santísima. Como si cada una de las personas hiciese sentir en ella su propia obra, de tal modo que produce una auténtica transformación en Dios Uno y Trino. La divinización del hombre llega así hasta los límites posibles en la tierra. Al borde mismo de la glorificación (cf. LI 1,14.35-36; 2,22. 26; 3,10-15; 4,3-4; CB 39,3-6).

No queda más distancia que poseer a Dios por fe o por visión clara. Es una tela, un velo tenue que puede romperse por cualquier ímpetu de amor. Efectivamente, cuando el alma llega a sentir «sabor a vida eterna», «golosina de gloria», asegura JC que puede sobrevenir la muerte por infarto de amor, aunque tenga las apariencias de una muerte «como las demás». Lo que arranca la vida es un ímpetu de amor «más poderoso y valeroso» que puede romper la tela y «llevarse la joya del alma» (LI 1,27-31; CB 39,14).

Mientras vive en la tierra y no se produce ese ímpetu poderoso y valeroso que rompe la tela de la existencia terrena, el alma siempre ansía la perfecta visión de la bienaventuranza. Suspira porque Dios “acabe ya si quiere” de romper la delicada tela que la separa de él. Cuando andaba por las primeras etapas del camino espiritual y sentía la falta de Dios, esta ausencia le causaba un continuo gemido porque en nada descansaba ni recibía alivio (CB 1, 14). Ahora “porque vive en esperanza, en

que no se puede dejar de sentir vacío, tiene tanto de gemido, aunque suave y regalado, cuanto le falta para la acabada posesión de la adopción de los hijos de Dios" (LI 1, 17). Es un "gemido pacífico, y no penoso, en la esperanza de lo que le falta" (CB 1,14; LI, 1,17.).

BIBL. – P. SÁINZ RODRÍGUEZ, *Las metáforas en la literatura espiritual*, en *Antología de la literatura espiritual española*, t. IV, Madrid 1985, p. 680; E. PACHO, *Vértice de la poesía y de la mística. El Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1983; *La otra cara del sanjuanismo: el amor razón de fin en "Cántico" y "Llama"*, en *Estudios sanjuanistas*, Burgos, 1997, p. 107-126. Id. "Desarrollo genético del sanjuanismo: del Cántico A al Cántico B", en *Estudios sanjuanistas*, II, p. 433-633; Id. "Juan de la Cruz, místico de confluencias y de síntesis", en la revista *Vida Religiosa* 68 (1990) 4656-466; Id., "El gemido pacífico de la esperanza. Síntesis definitiva del pensamiento sanjuanista", en *Studies in Spirituality* 6 (1996) 153-167; ERNEST E. LARKIN, "The Prayer Journey of St. John of the Cross", en "Juan de la Cruz. Espíritu de llama", p. 705-717. Amplia exposición del itinerario sanjuanista puede verse en F. A. ÁLVAREZ NAVARRO, *Al paso del hombre, al paso de Dios. Pedagogía de la experiencia cristiana en san Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 2000; J. A. MARCOS, *Un viaje a la libertad. San Juan de la Cruz (La experiencia mística en metáforas cotidianas)*, Madrid, EDE, 2003, 2ª ed, 2006; C. MERÍ CUCART, *El camino espiritual de Juan de la Cruz*, Madrid, San Pablo, 2008.

**E. Pacho**

## **'Cántico espiritual' (obra)**

Con este título es conocida históricamente la obra más famosa y representativa de Juan de la Cruz; con la que se abre su carrera de escritor y con la que prácticamente se cierra. El y sus contemporáneos distinguían entre *Canciones espirituales* y *Declaración de las canciones*, según aludiesen al poema o a su explicación en prosa. La primera vez que el conjunto de ambas

cosas recibió el rótulo de *Cántico espiritual* fue en la edición madrileña de 1630, preparada por el biógrafo Jerónimo de san José. La iniciativa editorial hizo fortuna y ha perdurado hasta hoy.

La distinción entre *Canciones* y *Declaración* respondía al proceso mismo de composición, en el que existieron dos momentos relativamente distanciados: primero fue el poema; luego llegó el comentario en prosa. Esto quiere decir que la obra, tal como ahora se conoce, no nació así; durante un lapso de tiempo relativamente largo el poema vivió solo, libre o exento de toda explicación. Es dato fundamental para la interpretación del escrito. La problemática del mismo puede desglosarse en tres apartados fundamentales: proceso histórico de composición, estructura redaccional y síntesis doctrinal.

## **I. Proceso redaccional**

Hacia años que J. de la Cruz había concluido sus estudios en → Salamanca (1568) cuando se le encargó la dirección del colegio carmelitano de → Alcalá de Henares (1571). Era conectar de nuevo con ambientes culturales de primer orden. Un año después abandonaba Alcalá para trasladarse a → Avila como confesor del monasterio de la Encarnación, gobernado por la → Madre Teresa (1572). El contacto con la Santa durante los años de permanencia en el nuevo ministerio fue extraordinariamente fecundo en el plano espiritual y también en el literario. De Avila proceden las primeras páginas conocidas de fray Juan; son algunas poesías de "arte menor", glosas y coplas, compuestas en sencillos torneos poéticos promovi-

dos por la Santa. Ensayos modestos, pero decisivos porque abren cauce a la vena poética del gran místico. En los primeros días de diciembre de 1577, J. de la Cruz es violentamente arrebatado de su morada de Avila y trasladado al convento carmelitano de → Toledo, donde es encerrado en una estrecha celda carcelaria. Allí le visitan las musas.

1. COMPOSICIÓN DEL POEMA. Meditar, rezar, pensar y esperar eran las únicas ocupaciones del prisionero. Noches y días interminables sin otro quehacer. Más penoso que las refinadas penitencias impuestas era consumir tantas horas en la inercia, en la monotonía y en la incertidumbre de cara al futuro. Se entretenía a ratos componiendo mentalmente versos y poesías; no tenía otro registro para guardarlas que el de la memoria. Hasta que a los cuatro o cinco meses de encarcelamiento se produjo cambio de guardia; llegó un carcelero más sensible al dolor y más comprensivo; quedó pronto prendado de la increíble paciencia de fray Juan y de su exquisita delicadeza; surgió la corriente de confianza mutua y el encarcelado le pidió un día “en caridad” utensilios para escribir “cosas de devoción”: pluma y papel.

Desapareció de momento la terrible ociosidad. Versos y estrofas guardados hasta entonces en la memoria quedaron para siempre inmortalizados en signos gráficos. Cuando, al cabo de varios meses (en agosto de 1578), J. de la Cruz consiguió escaparse de la cárcel conventual llevó consigo un cuadernillo en el que figuraban las poesías compuestas durante su encierro toledano. Semanas más tarde, de camino a su destino de El Calvario (Jaén), prestaba su repertorio poético a las Carmelitas de

Beas para que sacasen copia. Una de ellas recordaba a distancia de años la lista de las composiciones del cuadernillo; una comenzaba: “Adónde te escondiste, Amado”, y terminaba con la estrofa: “Oh ninfas de Judea”. Sumaba, por lo tanto, 31 liras de cinco versos (→ Magdalena del Espíritu Santo: BMC 10, 325). Era el primer núcleo del poema, el llamado “protocántico”.

La misma religiosa, dotada de excelente memoria, asegura que J. de la Cruz compuso luego, probablemente en → Baeza (1589-1581), otras estrofas y las añadió a este primer bloque. Alude, a lo que parece, a las canciones 32-34, ya que las últimas (35-39) tienen documentado distinto origen. Otra religiosa de la misma comunidad de Beas atestigua que las compuso en → Granada y a sugerencia suya, al hablarle de la hermosura de Dios; por tanto, después de 1582. La composición del poema, tal como aparece en copias manuscritas y ediciones, es discontinua y abraza tres bloques, que se suceden así: 31 estrofas en Toledo; 3, en Baeza y cinco en Granada (E. Pacho, *Escritos* 112-149, 188-204).

2. EL PRIMER COMENTARIO. También la explicación del poema en prosa siguió un curso accidentado y discontinuo. Testimonios y protagonistas de la elaboración aseguran que comenzó por “declaraciones” de versos y estrofas aislados a petición de las religiosas de Beas, que conocían las poesías del cuadernillo llegado de Toledo. Estaban sorprendidas de lo mucho que “comprendían” aquellas expresiones tan extrañas y deseaban sacarles todo el jugo posible. Juan de la Cruz se prestó complacido a responder a sus preguntas. De este modo tan singular y, por otra parte tan

natural, comenzó la glosa de las “Canciones”. Perdían su pureza originaria y se vestían de extraño ropaje; lo que había nacido como poesía exenta adquiriría cuerpo de libro doctrinal.

A las explicaciones orales, anteriores, sin duda, a la composición de los últimos grupos estróficos, siguieron breves ensayos comentando por escrito algunas canciones, sin que puedan precisarse las agraciadas con esa primicia. No es ni siquiera seguro el número, ya que las señaladas en algún biógrafo antiguo carecen de refrendo documental.

En determinado momento cambió el panorama. La superiora de Beas, → Ana de Jesús, pidió formalmente al Santo que extendiese un comentario completo, es decir, explicación de todas y cada una de las estrofas del poema, a lo que accedió J. de la Cruz. La petición está expresada en el título mismo: “Declaración de las canciones ... a petición de la Madre Ana de Jesús, priora de las Descalzas de Granada”. Se reafirma por dos veces también en el prólogo a la obra (nn. 2-3). De lo que no consta es del momento en que la destinataria adelantó la solicitud, si fue en Beas o más tarde, cuando pasó a la fundación de Granada (1582), acompañada precisamente de fray Juan. Era priora de esta última comunidad cuando recibía el texto completo del comentario a finales de 1584; no quiere decir que lo fuese cuando el autor recibió la petición y comenzó a componerlo. Lo más probable es que la súplica de Ana de Jesús llegase cuando ya estaban ensamblados en un solo poema de 39 estrofas los tres grupos escritos por separado. En ese caso, habría que colocar el comienzo del comentario completo en Granada, por lo tanto, a partir de 1582; lo que quiere

decir que la elaboración debe colocarse entre 1582 y 1584. La fecha final figura en la portada con que se abre el libro: “año de 1584 años”. Consta además que durante la composición J. de la Cruz pasaba a las religiosas de Granada los cuadernillos, según los licenciaba.

3. REVISIÓN Y AMPLIACIÓN DEL PRIMER TEXTO. No era la única obra que traía entre manos el Santo cuando se hizo cargo, a primeros de 1582, del convento de Los Mártires en Granada. Había comenzado también la *Subida del Monte Carmelo* y alternó su composición con el *Cántico*, ultimando primero éste. Se trata, pues, de la primera obra concluida. Acaso por eso sintió el autor deseo de revisarla, cuando ya había comenzado a difundirse en copias manuscritas. Realizó en alguna de ellas ciertos retoques (o autorizó que se introdujesen), que no afectaban al contenido sino a la gramática y al estilo. El texto así acicalado se ha conservado en bastantes manuscritos y es conocido como CA’.

No quedó satisfecho J. de la Cruz con tan insignificante corrección. La relectura de su texto y los datos reunidos en otros escritos posteriores le sugirieron la conveniencia de revisar en profundidad su primera obra. Había en ella desajustes e incongruencias que podían desorientar a más de un lector. El punto más confuso era el que describía la situación espiritual del desposorio y del matrimonio espiritual; se entrecruzaban sin claridad ambas situaciones, porque la “declaración” seguía rígidamente la colocación de las estrofas del poema, en las que no se seguía necesariamente un orden riguroso en correspondencia al esquema doctrinal. Existían otros puntos que reclamaban ulterior clarificación.

Fue apostillándolos en una excelente copia realizada para él (la que se conserva en las Descalzas de → Sanlúcar de Barrameda = S). Al finalizar su faena de corrector y apostillador firmó en la portada del mismo manuscrito esta advertencia: “Este libro es el borrador de que ya se sacó en limpio”. Para él, “limpio” era el nuevo comentario corregido y alargado, el que se designa como *segundo Cántico* o *Cántico B* (CB). Con posterioridad al primer comentario había compuesto algunas poesías, que no figuran en las registradas en el manuscrito sanluqueño, entre ellas una estrofa en liras que comenzaba: “Descubre tu presencia”. Le pareció que encajaba perfectamente en el nuevo texto revisado y la introdujo en él con su respectivo comentario, no al principio o al fin, sino en el puesto once.

La ampliación del poema en una estrofa (40 en lugar de 39) y su respectiva declaración es una de las notas diferenciales más palpables entre la primera y la segunda redacción del *Cántico*. Existen otras fáciles de identificar hasta del lector menos atento. La más notable afecta al orden en que se suceden las “canciones” y sus declaraciones. Es idéntico hasta la estrofa 10; desde aquí aumenta de una cifra el CB, lo que desplaza de un puesto las siguientes hasta la 15 inclusive. A partir de la 16 se produce una transposición del orden hasta la 34/35, en que se sigue la secuencia primitiva (CA) con la única diferencia de un número más en la numeración. El grupo estrófico 16-34 está reorganizado de modo que las canciones en que se describe el desposorio espiritual formen un bloque unitario y las del matrimonio, otro, lo que no sucedía en la primera escritura (CA).

Otra diferencia notable entre las dos redacciones consiste en la introducción en el CB de un párrafo nuevo para unir o enlazar los diversos comentarios. Se identifica como “anotación” (antes de la primera y en el paso de la 15 a la 16) o más habitualmente “anotación para la canción siguiente”. Comienza la serie al principio de la quinta y se estabiliza en la séptima, manteniéndose hasta el fin. Estas piezas no deben colocarse tipográficamente después de abrirse la canción que sigue (como hace algún editor moderno); carece de respaldo textual y se opone a la intención del autor.

Se habla habitualmente del CB como *Cántico* alargado no sólo por estos añadidos y la estrofa once, ya que existen otros párrafos incorporados de sana planta al CA: unas veces dentro del comentario a versos determinados (como el primero de la canción 1ª); otras, lo más frecuente, al fin de la declaración anterior. En su conjunto el CB resulta así un tercio más amplio que el CA.

De menor entidad, pero no desdeñables, son otras diferencias menos perceptibles. Son frecuentes las correcciones y ampliaciones de textos del CA para hacerlos más claros y comprensibles. Muchas de tales revisiones y ampliaciones siguen las apostillas puestas por J. de la Cruz en el manuscrito sanluqueño (S\*). En mis ediciones he distinguido con una + los números o párrafos añadidos en el CB, y con un \* los retocados. Ha sido imitada esta clave por otros editores posteriores, alterando simplemente las señales indicadoras de las alteraciones. En esta serie de adaptaciones hay que colocar también la eliminación de citas bíblicas en latín, tan frecuentes en el CA y en la pri-

mera parte de la *Subida*. El CB las elimina sistemáticamente en los textos exclusivos y en los que retoca del CA; se ajusta así a la norma seguida por J. de la Cruz en todos los escritos menos en los dos primeros libros de la *Subida*.

No es posible fijar documentalmente la fecha en que J. de la Cruz realizó la obra de revisión y ampliación. El análisis interno de la obra y su comparación con los otros escritos del Santo obligan a colocarla después de la → *Llama de amor viva*, en su primera composición. La cita explícita del CB en un párrafo exclusivo (CB 31,7) impone esta conclusión. Se afianza al comprobar que el *Cántico* ampliado incorpora ideas, expresiones y frases, a veces casi literales, de la *Llama* (cf. ed. crítica del CB en BMC 30, introducción). Estas constataciones orientan la datación del CB hacia 1586-1588, resultando así la última síntesis del pensamiento sanjuanista, ya que con posterioridad a esa fecha no se conocen otros escritos fuera de la revisión de la *Llama* (LIB) que no aporte novedad doctrinal alguna, reduciéndose a ligeras modificaciones de la primera escritura (LIA). Con el *Cántico* se abre y se cierra la carrera literaria de J. de la Cruz.

## II. Estructura y género literario

El *Cántico* es la obra estructuralmente más armónica y uniforme del autor. Responde exactamente a un comentario, o una “declaración” según el término usado en sentido clásico por el Santo. Trató de repetir este modelo en otras obras, pero no lo respetó. → La *Noche* y la *Llama* se acercan bastante al mismo patrón, pero lo alteran notablemente, porque el comentario no es

homogéneo; mientras en unas estrofas resulta amplísimo, en otras se vuelve compendioso, como sucede en la *Llama* entre las canciones tercera y cuarta. En la *Noche* se ofrecen dos comentarios de la primera estrofa y uno de la segunda, interrumpiéndose al comenzar el de la tercera. Las “declaraciones” son tan extensas que la tradición editorial ha hecho desaparecer el módulo típico del comentario para presentar el texto como un tratado, a semejanza de la *Subida*. El epígrafe original deja bien claro que el autor la entendía como una “declaración”. La única obra que se atiene realmente al canon del comentario regular y homogéneo es el *Cántico*. Desde el principio hasta el fin sigue la misma estructura enunciada al fin del prólogo (n. 4). Es sabido que la propuesta inicial de la *Subida*, según el epígrafe y el argumento, quedó eliminada desde las primeras páginas, para adoptar la estructura propia del “tratado”.

1. ESTRUCTURA ESQUEMÁTICA. En el *Cántico* se mantiene fielmente a lo largo del comentario el plan anunciado al fin del prólogo de colocar al principio el poema íntegro y de ir comentándolo estrofa por estrofa y verso por verso. A veces se juntan en el comentario varios versos, por exigirlo así la secuencia gramatical o el contenido que se atribuye a los mismos. Ello no altera la estructura general, que se ajusta a este esquema: introducción de la estrofa con la “anotación” o advertencia (sólo en el CB), reproducción de la estrofa correspondiente, presentación general del contenido y “declaración” o explicación pormenorizada de los versos.

En la “anotación” previa y en la síntesis que sigue a cada canción se trata de enlazar unas estrofas con otras,

haciendo ver que siguen un orden progresivo en consonancia con lo que es el desarrollo de la vida espiritual. Dentro del comentario a cada estrofa o verso se entrecruzan sin orden fijo preestablecido varios aspectos: el histórico o narrativo, el explicativo, el descriptivo y el justificativo o doctrinal. El primero alude veladamente a la experiencia vital del autor sustituyendo la referencia personal por “el alma esposa”; en la interpretación o explicación se ofrece el significado inmediato (a veces literal) del verso; en el aspecto descriptivo se dibuja la situación espiritual de cada momento en relación a todo el proceso desarrollado en la obra; en la parte doctrinal se suele razonar y prolongar lo anterior adoptando la forma habitual del tratado o explicación teórica.

No existe norma fija en la disposición de estos elementos constitutivos, pero la lectura atenta permite distinguir lo que corresponde a la experiencia encerrada en los versos y lo que es análisis y justificación doctrinal. Esta trama sencilla favorece, sin duda, la lectura de la obra y la vuelve atractiva, pero al mismo tiempo dificulta la comprensión global de su contenido, al carecer de un esquema orgánico de los contenidos doctrinales.

2. GÉNERO LITERARIO. Aunque no suele caerse en cuenta, se trata de un género literario muy peculiar, prácticamente desconocido en la tradición espiritual de Occidente. Apenas si existen antecedentes conocidos, mientras ha tenido algunas imitaciones, entre las más conocidas las de Cecilia del Nacimiento. Puede considerarse único, o al menos excepcional, el género literario del *Cántico*, de la *Llama* y de la *Noche*.

Existe el comentario en casi todos los campos literarios: bíblico, filosófico, jurídico, filológico, etc. Abunda en la parcela espiritual: a los libros de la → Sda. Escritura, al Credo, al Padre-nuestro, al Magnificat, etc. Lo excepcional del caso es que aquí no se comenta un texto preexistente y de otro autor; lo que se explica es un texto propio y además poético. La técnica del comentario se adapta a las “Canciones espirituales”, a la poesía comenzada en Toledo y rematada en Granada. Nunca puede perderse de vista este detalle a la hora de interpretar la obra sanjuanista.

Tiene igualmente importancia identificar el tipo de comentario. Por lo apuntado anteriormente se excluye el comentario literal, al estilo de las glosas o “apostillas”. Su misma amplitud lo desmiente. Teniendo como referencia un texto poético de índole mística se hace casi inevitable el comentario con predominio de la “alegoría”. En realidad, el comentario sanjuanista no encaja tampoco perfectamente en ninguna de las categorías tradicionales. Se inspira y sigue el comentario bíblico tradicional en el ámbito de la espiritualidad, lo que quiere decir que adopta libremente los varios sentidos atribuidos a la letra, pasando con la mayor naturalidad y espontaneidad del significado histórico-literal al alegórico-espiritual. Asume naturalmente lo expresado en el célebre dístico: “Littera gesta docet; quid credas allegoria; / moralis quid agas; quo tendas anagogica”, reproducido, entre otros, por S. Tomás (1,1,10; *Quodlib.* 7, a. 14-16, etc.)

En una misma estrofa, incluso en el mismo verso, se yuxtaponen hasta cuatro sentidos diferentes. Aquí reside la clave para explicar la desconcertante

polisemia de muchas palabras. Al mismo término se le atribuyen significados completamente diferentes, como “mon-te”, “flores”, “guirnalda”, “vuelo”, etc. El no tener en cuenta este dato ha llevado a buscar explicaciones peregrinas al lenguaje de la obra sanjuanista.

Gracias a esta clave es posible deslindar con bastante aproximación lo que pertenece a la interpretación “auténtica” y lo que es ampliación o aplicación, es decir, lo que realmente corresponde a la experiencia resellada en los versos y lo que es su aplicación práctica, como pedagogía o explicación y justificación doctrinal. Todo es sanjuanista, pero no todo tiene el refrendo de la experiencia personal.

3. RELACIÓN ENTRE POEMA Y COMENTARIO. Se roza así uno de los problemas básicos de la hermenéutica del *Cántico*, es decir, el que se refiere a la relación entre experiencia, poesía y comentario. Nadie lo ha explicado mejor que el propio Santo en el prólogo de la obra. Arranca del reconocimiento o confesión de su protagonismo personal. Ha sido agraciado con experiencias profundas, imposibles de traducir adecuadamente en lenguaje humano. Es la inteligencia o sabiduría mística (pról. 1). Su comunicación menos inapropiada y más natural es la figurada, a base de imágenes, metáforas, símbolos y comparaciones, como sucede en la Sda. Escritura (ib.). Para quien no ha compartido experiencias semejantes, ese lenguaje resulta desconcertante; los versos le parecerán “dislates” más que “dichos puestos en razón”. Es lo propio del poema, todo él cargado de simbolismo e imágenes atrevidas (ib.).

Para quien lo ha compuesto, el poema traduce mejor que el comentario

la experiencia radical; para cualquier extraño a la misma sugiere mucho pero aclara poco. De ahí la necesidad de la “declaración”. Esta tiene el inconveniente de encoger o reducir la “anchura” de la experiencia y de la poesía por servirse del lenguaje denotativo, “puesto en razón”. Lo que en apariencia es más rico, realmente es un empobrecimiento, una limitación. Por eso, asegura J. de la Cruz que la interpretación por él dada, no debe tomarse como exhaustiva ni definitiva. No es capaz de “declarar al justo” el contenido encerrado en el poema, que es ya “recortado”, sino sólo dar alguna luz u orientación. Cada uno puede aprovecharse de la anchura poética para profundizar y encontrar otros sentidos y otras aplicaciones (ib. 2). Deja bien aclarados estos puntos: que primero fue la experiencia, luego la poesía y al fin el comentario; en segundo lugar, que la poesía fue el vehículo de expresión más inmediato y apropiado, aunque oscuro y hermético para cualquier lector sin experiencias similares a las que se cantan en el poema.

Aunque el comentario esté más alejado de la experiencia, resulta más asequible y comprensible para el lector corriente, si está formado en la teología escolástica. En gracia al mismo, J. de la Cruz ha querido incorporar al comentario determinados puntos de oración o de vida espiritual, ya que se rozan muchos necesariamente al explicar los versos; de alguna manera están contenidos en ellos (ib. 3). A la simple “declaración” se añade así la explicación, lo que el autor llama “tratar”, es decir, que desde este punto de vista el comentario amplía la materia del poema o, si se



quiere otra fórmula, acepta interpretaciones no “auténticas”.

En este sentido el comentario no es empobrecimiento, sino enriquecimiento del poema, cosa que no acaban de entender los intérpretes sanjuanistas “profanos”, comenzando por Baruzi. El enriquecimiento no se reduce a la ampliación, casi material, de la temática; va mucho más allá. J. de la Cruz progresó y maduró en su experiencia íntima con posterioridad a la composición de las “Canciones”. Reincidió en más de una ocasión en las mismas “inteligencias místicas”, lo que significó acumulación progresiva. La mejor prueba está en la *Llama de amor viva*. La composición de este poema es prolongación manifiesta de la penúltima estrofa del *Cántico*, como revela la propia confesión del autor (LI pról. 3). Resulta, pues, una “recaída” en el mismo *pathos* con nueva sobrecarga experimental. Por eso, al declarar este último poema, afirma que siempre es posible una ulterior “calificación” y “substanciación” de la inteligencia místico-amorosa (ib.). Las reincidencias y el “recordar-despertar” los lances místicos sugeridos por los versos al momento de comentarlos suscitaban, sin duda, en el ánimo del comentador aspectos y matices complementarios de los “entendidos” en los versos. Es legítimo, por tanto, hablar de extensión experiencial en el comentario por este lado. Es más y es menos que el poema.

### III. Síntesis doctrinal

Hay que distinguir dos aspectos o enfoques: el que aparece en la secuencia de las estrofas y el que resulta del conjunto de las afirmaciones. En el pri-

mero, se propone un proceso o desarrollo dinámico de la vida espiritual al hilo de situaciones “contadas” en el poema; en el segundo se dibuja un esquema independiente de los versos, pero sujeto a los elementos doctrinales del comentario. En el fondo, el primero corresponde a la interpretación “auténtica” del poema; el segundo, a su acomodación doctrinal. Para la correcta conjugación de ambos, juegan papel determinante los tiempos verbales del poema.

1. VISIÓN POÉTICA DEL ITINERARIO ESPIRITUAL. Dado el género literario y el método adoptado de seguir fielmente la colocación de estrofas y versos, según las pautas señaladas en el prólogo (n. 4), es presumible, *a priori*, que no exista perfecta coincidencia entre la configuración del itinerario espiritual al hilo del poema y el esquema subyacente en el comentario. La confrontación de las dos redacciones de la obra (CA y CB) confirma la sospecha. Se detectan a lo largo de la primera “declaración” frecuentes incongruencias a la hora de establecer correspondencia entre las etapas del recorrido espiritual y la colocación de las estrofas. Según la interpretación “auténtica”, en las canciones 15 y 17 (de CA) se describe el estado del matrimonio espiritual, definido como el más alto a que puede llegarse en esta vida. Poco después, en la 25 y 26, se afirma que el alma está disponiéndose para celebrar el matrimonio espiritual, en el que cesan todas las perturbaciones de la sensualidad y del demonio. En las canciones 27-28 se describe de nuevo el matrimonio espiritual en términos perfectamente idénticos a los de 15 y 17, pero como si fuese la primera vez que se desarrolla ese argumento. A pesar de afirmarse con insistencia que desapare-

cen en esa situación las contrariedades e inseguridades anteriores al matrimonio, las estrofas siguientes (29-31) vuelven a presentar en presente el estadio anterior de lucha y purificación. No son los únicos lugares en que se rompe la secuencia ascensional, o de progreso, reafirmada con insistencia y propuesta de manera explícita al principio de la canción 27 (n.2).

Se dio cuenta de estos desajustes o incongruencias el comentador, confesando que se debían a la trama poética, no sujeta a un esquema perfectamente lógico (CA 31,6), sino al ritmo de la inspiración poética. Eso fue lo que le movió a profunda revisión, que dio como consecuencia una nueva reorganización de las estrofas, en consonancia con las aclaraciones del comentario. De esta preocupación de orden lógico-cronológico nació la segunda redacción, el CB. En él se ha buscado la máxima aproximación posible entre la propuesta del poema y el esquema del tratadista o teólogo. No difiere fundamentalmente de lo señalado en el CA, pero se vuelve visible y patente lo que en él está desordenado y confuso, especialmente en lo que se refiere al desposorio y al matrimonio.

Al mismo tiempo que el comentarista realizaba esa labor de reordenación estrófica aprovechó la ocasión para incorporar al primer comentario algunos aspectos ausentes en él, pero desarrollados en otras obras. Destaca entre todos el elemento catártico, desconocido prácticamente en el CA. La incorporación se realiza sin alterar el enfoque o perspectiva que domina esta obra. En lugar de la dinámica purificativa, propia de *Subida y Noche*, el *Cántico* contempla la vida espiritual como crecimiento y

desarrollo del amor, por tanto, como dialéctica entre entrega y posesión, entre ausencia y presencia. Para describir las situaciones y etapas del dinamismo del amor entre Dios y el hombre asume J. de la Cruz el simbolismo tradicional de la mística cristina inspirado en el *Cantar de los cantares*. Al compás del ritmo poético señala las situaciones siguientes.

a) *Búsqueda: dialéctica ausencia-presencia*. Aplicando a su caso el simbolismo nupcial, el *Cántico* sanjuanista presenta este panorama. Superada una fase de esfuerzo y búsqueda sincera de Dios, éste comienza a dejarse sentir. A medida que el alma fiel experimenta la felicidad del amor divino, aumenta en ella el deseo del encuentro con él y de la entrega por amistad. En el desarrollo de esta amistad, la inflamación propia del amor va adquiriendo grados hasta que consigue manifestaciones muy especiales. Comienza a experimentar ansias y penas cuando pierde la sensación de la presencia del Amado. Su amor a Dios se vuelve impaciente. Le llama, le suplica, le busca con afán porque no le siente presente.

En esa situación se coloca el arranque del *Cántico*. El círculo inicial (canción 1ª) se cierra en la 12 (CA) /13 (CB), porque narra la historia amorosa de fray Juan. Este, después de haber gozado de una singular experiencia divina, se sintió vacío, como si Dios se le hubiese oscurecido o ausentado. En su angustia se dirigió a él indagando su paradero y pidiéndole la presencia clara y definitiva de la gloria (CB 1,2/ CA 1,1). Durante doce estrofas sigue cantando o describiendo ese estado de ausencia y de búsqueda. Es un periodo de “amor impaciente”, de amistad verdadera y

auténtica, pero insatisfecha. Cuando, al fin, se produce de nuevo el encuentro y la presencia suplanta a la ausencia, se aplacan las ansias amorosas y cae en cuenta el alma que aún no está preparada para la entrega total; su amor es aún limitado y está mezclado con eskorias, de las que necesita purificarse (CB 13,1) para merecer la posesión del Amado. No pide ya la vista clara y esencial de la gloria (como en la canción 1ª), sino la entrega y posesión en esta vida (CB 13-15).

Es de suma importancia para la comprensión global de la obra tener en cuenta el giro que el comentarista hace dar a estrofas y versos en el paso de la primera canción a las dos siguientes (2-3). En lugar de situar al alma-esposa en el momento espiritual del que arranca el poema, la coloca en los comienzos de la vida espiritual: en un conocimiento y búsqueda de Dios a través de las criaturas y del propio conocimiento. Las estrofas cargadas de admiraciones e interrogaciones hacen palpable esa adaptación, en clara anamórfosis, ya que patentizan una situación idéntica a la primera canción, que se cierra en la trece (12 en CA). Se trata de un caso típico de adaptación del poema a los esquemas mentales del comentarista, pero afecta por igual a ambas redacciones. Ello quiere decir que en este primer bloque del *Cántico* predomina la ordenación sistemática del comentarista sobre la visión del poeta. En cualquier caso, se configura un estado o situación espiritual anterior y diferente de las que se describen en el resto del comentario. Los contenidos fundamentales se indican en el apartado siguiente.

b) *Desposorio espiritual*. La etapa del amor impaciente, con sus heridas y

penas, se cierra en un determinado momento, cuando Dios irrumpe en el alma con su presencia. Comienza por fecha señalada, calificada por J. de la Cruz como “el dichoso día del desposorio” (CB 14-15, 2). A partir de entonces, escribe el Santo, “no solamente se le acaban al alma sus ansias vehementes y querellas de amor, que antes tenía, mas ... comiéndale un estado de paz y deleite y suavidad de amor” (ib.). Es el estado del desposorio espiritual.

Su arranque tiene características especiales. Se inicia con una gracia o presencia perturbadora del Esposo; no porque en sí no sea muestra de amor, sino porque no halla la adecuada disposición o preparación para cosas tan elevadas. No existe aún la conveniente adaptación del sentido al espíritu. La ansiada presencia del Amado produce dolorosos efectos en el cuerpo: son los fenómenos típicos del éxtasis, raptó y arrobamiento, cuya característica es precisamente la repercusión somática dolorosa (CB 13 y 14-15, 18-20.30)

Será precisamente tarea propia de este nuevo estado conseguir la total purificación que haga posible la armonía perfecta entre sentido y espíritu (14-15,30), de modo que todo el “caudal del alma” esté ordenado a Dios. Según el *Cántico* la purificación radical de la noche oscura se produce precisamente como preparación al matrimonio, como prueba definitiva de la fidelidad a Dios.

Aunque el estado del desposorio se caracterice por las frecuentes visitas de Dios y altas mercedes, como regalos a la esposa, los momentos de paz y deleite se ven interrumpidos por pruebas y penas. El alma tiene que luchar aún por dominar las pasiones y las acometidas de la parte inferior, así como las ase-

chanzas del demonio (CB 16-21). Es el momento de fortalecer las virtudes y dejarse guiar por el Espíritu Santo (CB 17). Naturalmente, las pruebas de amor se vuelven cada vez más frecuentes y exquisitas. El desposorio, según el Santo, es el periodo del intercambio de bienes y dones, todo ello como “arras” para el matrimonio espiritual.

c) *Matrimonio espiritual*. Del intercambio de dones se pasa a la entrega y posesión mutua de las personas. Concluido el proceso catártico, de desnudez y vacío, llega la plenitud de la unión transformante, con entrega recíproca de voluntad. La sensualidad está totalmente dominada y la armonía del ser recuperada. Las comunicaciones divinas, por muy altas que sean, no tienen normalmente repercusión somática dolorosa, de ahí que desaparezcan fenómenos como el éxtasis o el rapto.

Aunque en el matrimonio espiritual existan situaciones parecidas a las del desposorio, la diferencia entre ambos es clara. J. de la Cruz pone empeño en recalcar tales diferencias, precisamente porque en el CA no deslindó con claridad ambos estados. Volvió sobre ello en la *Llama* (LIA 3,23-24) y remató su explicación en el CB (22-24 y 27), con esta precisión: “Es mucho más sin comparación que el desposorio espiritual, porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida” (22,3).

d) *El gemido pacífico de la esperanza*. Aunque el alma en estado del matrimonio goza de la posesión de Dios en cuanto se puede en esta vida, no se

siente plenamente satisfecha, porque todavía le queda “una cosa por desear, que es gozarle –a Dios– perfectamente en la vida eterna” (CB 36,2). Mientras no satisface ese deseo “se emplea en pedir al Amado este beatífico pasto en manifiesta visión de Dios” (ib.).

Es la vida en tensión ante la bienaventuranza, porque nunca se apaga en la tierra el ansia de la gloria esencial, si siquiera en el más alto estado del matrimonio espiritual. “Y así, no le basta la paz y tranquilidad y satisfacción del corazón a que puede llegar el alma en esta vida, para que deje de tener dentro de sí gemido, aunque sea pacífico y no penoso, en la esperanza de lo que le falta; porque el gemido es anejo a la esperanza” (CB 1, 14). Falta únicamente que se “rompa la tela del dulce encuentro”; es lo único que separa la felicidad de acá y de la de allá.

La configuración del proceso espiritual en clave poético-figurativa, según la reordenación operada en el CB queda, pues, enmarcada en estos pasos sucesivos: búsqueda ansiosa del Amado-Esposo (1-12), encuentro sorpresivo y gozoso (13-15), dilaciones de la entrega total (16-21), unión plena de las personas (11-23), canto triunfal por la meta conquistada (24-30), comparación entre la situación presente y la del pasado (31-35), gozosa vida de unión y aspiraciones de gloria (36-40).

2. EL PLAN DESARROLLADO DOCTRINALMENTE. En lugar del enfoque adoptado en *Subida-Noche*, se contempla todo bajo el prisma del amor. El desarrollo de la vida espiritual se identifica con el crecimiento en el amor divino. Es la otra cara del sanjuanismo. Todo se ajusta en el *Cántico* a los principios que rigen el dinamismo del amor. Entre los recorda-

dos con insistencia se hallan los siguientes: “El amor tiene razón de fin”, por eso “encuentra iguales o los hace” (28,1; 32,6); “Dios es la plenitud del amor” (11,1.4; 28,1); quien ama a Dios “no ha de pretender ni esperar galardón de sus servicios, sino la perfección de amar a Dios” (9,7); se conoce “el que de veras ama a Dios, si con alguna cosa menos que él se contenta” (1,14). Toda relación amorosa entre el hombre y Dios procede necesariamente de éste que es quien da la capacidad de amar (32,6). El “ejercicio de amor”, como camino de ir a Dios, arranca de la gracia que mueve a secundar la llamada divina.

a) *La mirada graciosa de Dios.* “Mirar Dios es amar Dios, así como el considerar Dios es ... estimar lo que considera” (CB 31,5). Cuando la Divinidad misericordiosa se inclina “al alma con misericordia imprime e infunde en ella su amor y gracia, con que la hermosa y levanta tanto, que la hace consorte de la misma Divinidad” (32,4). En consecuencia, “en cada obra, por cuanto la hace en Dios, merece el alma el amor de Dios; porque puesta en esta gracia y alteza, en cada obra merece al mismo Dios” (32,6). Dios no sólo ama a cada alma, la “adama”, que es “amar duplicadamente”; de ahí, prosigue el Santo, que “poner Dios en el alma su gracia es hacerla digna y capaz de su amor ... da gracia por la gracia que ha dado, que es dar más gracia; porque sin su gracia no se puede merecer su gracia” (32,5).

La primera mirada de Dios borra del alma el “color moreno de pecado” y la fealdad de sus culpas (32,5-8). A causa del primer pecado en el paraíso, la naturaleza humana quedó estragada en los primeros padres (23,5), pero fue repara-

da por Cristo en la Cruz. El Hijo de Dios no sólo redimió a la naturaleza humana, sino que la “desposó consigo” y, por consiguiente a cada alma, “dándole él gracia y prendas para ello en la Cruz” (23,3). Este desposorio “se hizo de una vez, dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo con cada alma”. En cambio, el desposorio que lleva a la perfección “no se hace sino muy poco a poco por sus términos, que aunque todo es uno, la diferencia es que uno se hace al paso del alma, y así se va poco a poco, y el otro, al paso de Dios, y así hácese de una vez” (23,6). Reparada la “bajeza de condición natural” por la gracia del bautismo (mirada y desposorio de Dios), el alma puede comenzar su andadura camino de la unión amorosa con Dios.

Morando él agradado en ella (11,3) y “viéndola graciosa a sus ojos, mucho se mueve a hacerla más gracia” (33,7). No exige otra cosa que fidelidad y correspondencia. No siempre se produce por parte del hombre; con frecuencia tarda en decidirse.

b) *Conversión, decisión y búsqueda.* El amor divino va envolviendo al alma hasta que la toca en lo hondo. Poco a poco ésta se va rindiendo a las pruebas del amor divino. En un determinado momento “cae en cuenta” de lo que significan los beneficios recibidos, a los que no ha sabido corresponder, olvidándose de quién se los ha concedido. “Tocada ella de pavor y dolor de corazón interior”, es decir, de una nueva gracia, renuncia a todas las cosas, “dando de mano a todo negocio” y con “gemido salido del corazón, comienza a invocar a su Amado (1,1). Es la compunción del corazón, la conversión a Dios, la “determinada determinación” teresiana

de entregarse a él, de comprometerse seriamente a seguirle y servirle.

La salida de sí y de todas las cosas equivale a una búsqueda o descubrimiento y a una respuesta amorosa. El camino hacia la perfección del desposorio-matrimonio se hace “al paso del alma”, poco a poco. No bastan deseos ni buenos propósitos. Aunque puede aprovecharse de mediaciones y recomendaciones (CB 2), no es suficiente. En los primeros pasos el alma ha de trabajar arduamente en plan ascético con ejercicios de vida activa y contemplativa (3,1) para conseguir un “corazón desnudo y fuerte, libre de todos los males y bienes que puramente no son Dios” e impiden “el derecho camino de Cristo” (3,5). Se trata de una lucha ardua contra los obstáculos y enemigos (mundo, demonio carne), “que son los que hacen guerra y dificultan el camino” (3,6).

En esta ardua batalla contra obstáculos y enemigos descubre el hombre su miseria; ahonda en el “conocimiento propio, que es lo primero que tiene que hacer el alma para ir al conocimiento de Dios” (4,1). La meditación sobre su condición y la consideración de las criaturas van aproximándole poco a poco a Dios y encendiendo progresivamente su amor. Oración y mortificación son los dos pilares de la ascesis propia de los principiantes que caminan en busca del encuentro con Dios.

c) *De la meditación a la contemplación. Ansias y penas de amor impaciente.* A medida que el alma avanza en su esfuerzo ascético y su oración meditativa se vuelve más íntima y simplificada, el amor se va inflamando progresivamente. “En la viva contemplación y conocimiento de las criaturas echa de ver el alma haber en ellas tanta abun-

dancia de gracias y virtudes y hermosura de que Dios las dotó, que le parece estar todas ellas vestidas de admirable hermosura y virtud natural, sobredeterminada y comunicada de aquella infinita hermosura sobrenatural de la figura de Dios, cuyo mirar viste de hermosura y alegría el mundo y los cielos” (CB 6,1).

La consideración de las maravillas de la creación, como conocimiento discursivo, va dejando paso a la contemplación admirativa e inflama el corazón. Es la puerta o entrada a la “vía contemplativa, en que pasa por los vías y estrechos de amor” (22,3). El amor impaciente ya no conoce reposo; no se satisface con ver a Dios reflejado en las criaturas; ansía contemplar su “invisible hermosura” (6,1). Como quiera que “el corazón no puede estar en paz y sosiego sin alguna posesión” (9,6), llama, invoca, increpa al Amado, solicitando su presencia (6-11).

Aumenta sin cesar la pasión del amor impaciente hasta sentirse el alma en situación angustiosa, como herida y llagada de amor: “Está como el vaso vacío, que espera el lleno, y como el hambriento, que desea el manjar, y como el enfermo, que gime por la salud, y como el que está colgado en el aire, que no tiene en qué estribar. De esta manera está el corazón bien enamorado” (9,6). La vida del sentido va trocándose en vida del espíritu, porque la contemplación amorosa intensifica su acción catártica (N 2,6).

Al lado de los consuelos y regalos se suceden las pruebas purificativas. Existe una especie de correlación entre ambas vertientes: purificativa y posesiva: “Conforme a las tinieblas y vacíos del alma, son también las consolaciones y regalos que Dios la hace” (13,1). El

alma se siente ya centrada en Dios, pero no está aún suficientemente purificada para que él se haga presente. Cuanto más se va aproximando a él, “más siente el vacío de Dios y gravísimas tinieblas” (13,1). Es la doctrina de la *Subida-Noche* incorporada por el CB, ya que estaba ausente del CA.

A medida que la noche purificadora va depurando escorias crece el ansia por el encuentro con Dios. Llegan momentos en que el alma se siente con “tanta vehemencia de ir a Dios, como la piedra se va más llegando a su centro” (12,1). No dura mucho esa situación, porque “entonces está Dios bien presto para consolar al alma y satisfacer en sus necesidades y penas, cuando ella no tiene ni pretende otra satisfacción y consuelo fuera de él” (10,6).

d) *El ansiado encuentro*. “*Dichoso día y estado de desposorio*”. Las mercedes y visitas de Dios ordinariamente guardan proporción con los fervores y ansias de amor del alma (13,2). En una de esas comunicaciones divinas, después de mucho ejercicio espiritual, descubre Dios al alma “algunos rayos de su grandeza y divinidad” (13,2). Puede ser con tal fuerza que no sea capaz de sufrírselos el alma y se vea como salir fuera de sí por arrobamiento o éxtasis (13,2-5). En una de esas visitas o comunicaciones se produce el encuentro misterioso con el Amado: es el dichoso día del desposorio espiritual. “Al principio que se hace esto, que es la primera vez, comunica Dios al alma grandes cosas de sí, hermoseándola de grandeza y majestad, y arreándola con dones y virtudes ... bien así como a desposada en el día de su desposorio” (14-15,2).

Aunque en los primeros tiempos “es a veces tan grande el tormento que se

siente en las semejantes visitas ... que no hay tormento que así descoyunte los huesos y ponga en estrecho al natural”. La razón está en la unidad de la persona humana. La irrupción del Espíritu divino es tal, que la carne no puede aún recibirla sin detrimento, porque todavía no está purificada y adaptada al espíritu. “De aquí es que ha de padecer la carne y, por consiguiente, el alma en la carne, por la unidad que tienen en supuesto” (13,4).

Pese a todo eso, en el dichoso día del desposorio, “no solamente se le acaban al alma sus ansias vehementes y querellas de amor que antes tenía, mas comiéndole un estado de paz y suavidad de amor”: es el estado feliz del desposorio (14-15,2). A lo largo del mismo son frecuentes y abundantes las mercedes que el alma recibe de Dios. Es el momento de las gracias místicas caracterizadas por fenómenos de repercusión somática, como raptos, éxtasis, arrobamientos, visiones, etc. (13-15). La experiencia de la presencia de Dios es profunda y duradera, pero aún no permanente como en la unión transformante.

Le falta aún al alma el último toque de purificación. La sensualidad no está totalmente dominada ni “acaba de perder sus resabios, ni sujetarse del todo sus fuerzas”. Padece todavía el alma “ausencias y perturbaciones y molestias de parte de la porción inferior y del demonio” (14-15,30). No debe olvidarse que, según J. de la Cruz, la etapa del desposorio se caracteriza por un alternarse de gracias divinas y de pruebas purificadoras. Los encuentros y presencias de Dios son transitorios y dejan paso a las ausencias de la noche oscura. Son las “interpolaciones” de luz y

tinieblas de que habla en la *Noche* (2,1,1)

Se prolonga la lucha contra las tendencias del sentido (16,2; 19,1; 20-21 enteras). Persisten las asechanzas del demonio y sus turbaciones (16,2-3); las acometidas de los sentidos interiores y exteriores se refuerzan con la presión de las cuatro pasiones (18 y 20-21). El “ganado de apetillos y gustillos” se resiste a desaparecer (26,18-19) para que “todo el caudal del alma” sea de Dios (28 entera) y la vida sea “ya sólo ejercicio de amor”.

Parece claro que en el CB J. de la Cruz coloca la última fase de la noche purificadora en el paso del desposorio al matrimonio espiritual. Esto no impide que el alma reciba “muchas y grandes comunicaciones y visitas y dones y joyas del esposo, bien así como desposada”. De este modo se “va enterando y perfeccionando en el amor de él” (22,3).

e) El “*beso de la unión*”: el *matrimonio espiritual*. Aunque el amor es recíproco, la iniciativa es siempre de Dios, deseoso de liberar al alma de la sensualidad y del demonio para juntarla consigo en la “deseada junta y unión” (22,1). Después de haber sido el alma algún tiempo esposa en entero y suave amor con el Hijo de Dios, éste la llama “y la mete en este huerto florido a consumir este estado felicísimo del matrimonio consigo, en que se hace tal junta de las dos naturalezas y tal comunicación de la divina a la humana, que, no mudando alguna de ellas su ser, cada una parece Dios, aunque en esta vida no puede ser perfectamente” (22,5).

Con una gracia especial, al modo del desposorio, se produce el tránsito al matrimonio espiritual. Dios favorece al alma con “una soberana merced, reco-

giéndola en lo íntimo de su amor, que es la unión y transformación” con él (26,1). “Es mucho más sin comparación que el desposorio, porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra”. Piensa J. de la Cruz que esto no sucede “sin que esté el alma confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes” (22,3).

Entre los rasgos destacados de la vida en el “estado felicísimo del matrimonio” cabe destacar los siguientes. La unión es estable, aunque no siempre actual en las potencias (26,11). Nada queda ya oculto entre los esposos. Como “el verdadero y entero amor no sabe tener nada encubierto al que ama”, Dios descubre “con gran facilidad y frecuencia al alma sus maravillosos secretos, como su fiel consorte”. La comunica especialmente “dulces misterios de su Encarnación, y los modos y maneras de la redención humana” (23,1).

La → unión transformante llega a tal punto, que en el alma no hay nada que pueda contrariar a Dios; está tan endiosada que ni siquiera siente primeros movimientos contra “lo que es voluntad de Dios, en todo lo que ella puede entender (27,2.7). Ha conseguido tal limpieza, que su situación es semejante a la de Adán en el paraíso, en el estado de inocencia (26,14; cf. 32-34 enteras). La vida es simple ejercicio de amor afectivo y efectivo: “De manera que ahora sea su trato acerca de lo temporal, ahora sea su ejercicio cerca de lo espiritual, siempre puede decir esta alma que ya sólo en amar es su ejercicio” (28,9). Las virtudes están ya en grado tan heroico, que nunca faltan del alma; son como una guirnalda de



flores en que se deleita el Amado Esposo (30-32).

f) *Igualdad de amor y suspiros de gloria* J. de la Cruz lleva hasta sus últimas consecuencias el principio tantas veces repetido de que “la propiedad del amor es igualar el que ama con la cosa amada” (28,1). El alma hecha esposa del Hijo de Dios en el matrimonio espiritual tiene ya “perfecto amor”, lo cual “significa igualdad con él, en la cual igualdad de amistad todas las cosas son comunes a entrambos” (28,1). La posibilidad de esa “igualdad de amor” radica en que Dios, gracias a la unión transformante, le da al alma “su misma fuerza con que pueda amarle ... haciéndolo juntamente con ella” (38,4).

Esa fuerza no es otra que el Espíritu Santo, con quien unida el alma ama a Dios (39, 1.3-4). De este modo, el alma obra “juntamente con la Trinidad”, y por consiguiente, ama a Dios con el amor conque él se ama (38,3). El alma devuelve así al Amado lo que de él recibe, pero como si fuera cosa propia, “regraciándole” y “refiriéndoselo a las demás almas”: es la “reentrega” de su amor (24,1; 25,1).

Mientras dura la peregrinación terrena siempre puede aumentar y calificarse el amor, pero por mucho que aumente nunca saciará plenamente los deseos del alma esposa. Aún no lo goza “en revelado y manifiesto grado como en la otra vida” (39,4.6), por eso gime en la pacífica espera “de la manifiesta visión de gloria” (31,6), para “ver allá cara a cara” a su Amado y “entender de raíz las profundas vías y misterios eternos de su Encarnación” (37,1).

Esta apertura escatológica ausente en el CA es propia del CB, pero resulta incorporación de lo escrito en la a lo lar-

go y ancho de la *Llama*, especialmente en el comentario de los versos “acaba ya si quieres / rompe la tela del dulce encuentro”. Reconociendo “que es imposible venir a perfecto amor de Dios, sin perfecta visión de Dios” (28,5), el alma en estado de matrimonio espiritual desea la “clara transformación de gloria, en que llegará a igualar con el dicho amor” de Dios (38,1).

BIBL. — EULOGIO PACHO, *Vértice de la poesía y de la mística: el “Cántico espiritual” de san Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1983; Id. *Reto a la crítica. Debate histórico sobre el Cántico espiritual de S. Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1988; JOSÉ LUIS MORALES, *El Cántico espiritual de san Juan de la Cruz: su relación con el cantar de los Cantares y otras fuentes escriturísticas y literarias*, Madrid, EDE, 1971; C. P. THOMPSON, *The Poet and the Mystic. A Study of the Cántico Espiritual of San Juan de la Cruz*, Oxford, University Press, 1977, versión española, El Escorial, Ed. Swan, 1985.

*Eulogio Pacho*

## Capacidad humana

El alma sanjuanista es por definición *capaz de → Dios*. La capacidad, entendida en esta amplitud, viene mencionada ya en los primeros capítulos del libro 1 de *Subida*, en clave de luz/tinieblas: “de las cuales (tinieblas) estando el alma vestida no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída de la pura y sencilla luz de Dios, si primero no las desecha de sí” (S 1,4,1) ; claro, que al situarnos en el comienzo del proceso de → purificación mística, esta capacidad es enfocada en negativo, y será necesario pasar por la → noche oscura para comprender su verdadero alcance y aprender a reconocer y a negar los objetos y operaciones que la impiden desplegarse y la inhabilitan para recibir a Dios.

Como exponíamos en otro lugar –*En torno a la pregunta ¿qué es el hombre?*– flamea la *Llama de amor viva* iluminando fondos y cumbres, purificando lastres, ensanchando horizontes de sentido. Habiendo pasado por estados de deshacimiento (*Noche*) y concentración del deseo (*Cántico*), *Llama* viene a expresar la experiencia de máxima extensión e intensión vital de un ser –el ser criatura– que se define justamente *por su capacidad, por poder dar cabida en la pobreza de su deseo* (pues el deseo es constitutivamente carencia) a la anchura de un Amor infinito” ( M. S. Rollán, *Cuerpo y lenguaje como epifanía en San Juan de la Cruz*, 1993).

La capacidad expresa la versión sobrenatural de → *habilidad*, como habilidad propia del ser humano, por eso no sería del todo adecuado hablar aquí de capacidad humana, y sí lo es de habilidad; aunque los términos habilidad y capacidad a veces son utilizados juntos, y pudieran ser entendidos como sinónimos. Es necesario seguir atentamente las secuencias y desviaciones de los textos en los que aparecen ambos términos y compararlos con los contextos más o menos explícitos en los que el autor da preferencia al uno o al otro, hay que fijarse también en los adjetivos que acompañan a cada uno de ellos o a los dos juntos, entonces podemos señalar que –frente a su *habilidad natural*–, la verdadera capacidad del → alma es infinita, por ser su objeto infinito: “Es, pues, profunda la capacidad de estas cavernas, porque lo que en ellas puede haber que es Dios, es profundo e infinito; y así será en cierta manera su *capacidad infinita*” (LIB 3,22). Así encontramos que la metáfora que mejor expresa esta hondura inconmensurable, que es

a la vez la del destino humano, –en cuanto que el hombre ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza–, es la de las cavernas del libro de *Llama*.

La capacidad es, pues, la disposición del alma para ser semejante a Dios y unirse con él. El término en cuestión tiene un alcance ontológico que remite al ser del hombre en su totalidad y en su esencia, mientras que habilidad es una noción restringida al campo de la psicología, es decir, apta a significar o describir lo relativo al → espíritu humano (la mente, diríamos hoy), en sus percepciones, aprehensiones, motivaciones, hábitos, etc. En definitiva, J. de la Cruz hace uso de la palabra capacidad, cualificándola, o bien en su infinitud, o bien en relación a su objeto, Dios. Es lo mismo en ambos casos, pues igualmente remite a la posibilidad trascendente, o mejor dicho, a la vocación –en cuanto llamada que genera un deseo articulándose como deseo místico en el horizonte de la unión– la vocación de la semejanza con Dios, del amante de hacerse conforme al amado: “No porque el alma se hará tan capaz como Dios, porque eso es imposible, sino porque todo lo que ella es se hará semejante a Dios; por lo cual se llamará, y lo será, Dios por participación” (N 2,20,5)

Pero esa capacidad originaria para la → divinización humana que se fundamenta en la imagen y semejanza de Dios está enturbiada por el → pecado, está embarazada de otros deseos y → pasiones, a los que el hombre entrega “la voluntad de la carne”, o “el albedrío de la habilidad y capacidad natural” (S 2,5,5). Será necesaria la privación de la noche, para que la habilidad natural propia, de por sí limitada, sea despejada, y en consecuencia se abra el alma en toda la

anchura de su ser, hasta “la capacidad de este perfecto amor” (CB 39, 14). El alma es capaz, pero no está hábil. Dicho de otro modo: es necesario *habilitar* (rehabilitar o redimir en términos de historia de la salvación) la capacidad originaria, y quien habilita es el → Espíritu Santo, como queda explicitado en el comentario a la canción 39 del *Cántico*, donde el “aspirar del aire es una *habilidad* que el alma dice que le dará Dios allí en la comunicación de el Espíritu Santo, el cual, a manera de aspirar, con aquella su aspiración divina y 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” (CB 39,3). El alma cuya capacidad original ha sido rehabilitada entra así de lleno en el misterio insondable del amor trinitario, que es don, como señalaremos al final de este artículo.

Pero volvamos al comienzo de la purificación, para desglosar lo que hasta aquí hemos expuesto de modo sintético, con el fin de ayudar al lector que se acerca a la obra del místico como un sistema unitario, presentado sin embargo en obras escritas muy distintas, a saber: *Subida*, *Noche*, *Cántico*, y *Llama*. A continuación iremos explicando la capacidad junto a otra noción especialmente significativa para san Juan de la Cruz, por determinar la capacidad puesta en juego en cada momento del proceso de purificación.

## I. Capacidad y deseo

Si empezamos por el libro de *Subida* nos encontramos el estado de inhabilitación en que se encuentran los

principiantes al inicio del proceso de la andadura nocturna. Como ya se ha indicado la capacidad puede entenderse como la versión → sobrenatural de la habilidad natural, y así en estos comienzos se trata de una capacidad caracterizada por la rudeza y la pequeñez, así como por la insatisfacción del deseo. Dios se acomoda al principio a esta situación, “comenzándola a comunicar lo espiritual desde las cosas exteriores, palpables y acomodadas al sentido, según la *pequeñez y poca capacidad* del alma” (S 2,17,5). Se pone en ello de manifiesto la pedagogía de Dios, y en este sentido podemos establecer algunos paralelismos entre el vocabulario más familiar de las noches, y el sentido –quizá más abstracto– de capacidad.

La *noche activa* es disposición ascética, por parte del alma, para la purificación, mortificación y privación de la *habilidad natural*, ya que ésta se irá reconociendo poco a poco limitada en la expresión y operación de sus sentidos y potencias. La *noche pasiva*, sin embargo, puede entenderse como ensanchamiento e invasión, “embestimiento” por parte del mismo Dios de la *capacidad sobrenatural* de recibirlo el alma en sí y de asemejarse a El. Desde los comienzos de la purificación nocturna, la capacidad del alma está puesta en juego, se acusa su incompetencia para el destino que fue criada y será puesta en suspenso –privada–, en cierta manera cancelada en la expresión de sus habilidades y operaciones, en la medida en que va teniendo una cierta conciencia de su estrechez y rudeza natural. Porque la capacidad infinita del alma, a causa de sus posesiones y apetitos, del estado de dispersión en el que se encuentra el deseo, no es siempre

conocida por la propia alma: “Lo cual es harto de doler que, teniendo el alma capacidad infinita, la anden dando a comer por bocados del sentido, por su poco espíritu e inhabilidad sensual” (S 2,17,8). El → alma que salió de noche en ansias habrá de pasar de la avidez del deseo inquieto (actividad), del apetito voraz e insaciable vertido ciegamente en las criaturas, a la receptividad serena (pasividad) de la acogida, liberados e iluminados los espacios de visitación, para recibir al mismo Dios que la libera y la ilumina en toda su anchura. “El alma que no llega a pureza competente a su capacidad, nunca llega a la verdadera paz y satisfacción” (S 2, 5,11).

## II. Capacidad y racionalidad

El reconocimiento de su verdadera capacidad es paralelo al vaciamiento del deseo y a la negación del espíritu de posesión que éste —el deseo— pone de manifiesto. Así apunta san Juan de la Cruz, a modo retrospectivo en *Llama*: “Es de notar que estas cavernas de las potencias, cuando no están vacías y purgadas y limpias de toda afección de criatura, no sienten el vacío grande de su profunda capacidad” (LIB 3,18).

Cierto que la parte racional del alma tiene capacidad para comunicar con Dios (CB 18,7). Sin embargo no se trata de la racionalidad en el sentido filosófico, como pensamiento capaz de operaciones e ideas “claras y distintas”, ya que “el alma en esta vida no es capaz de recibir clara y distintamente sino lo que cae debajo de género y especie” (S 3,12,1), mientras que Dios, que es a lo que esta capacidad se ordena, no cae en estas formas aprehensibles. Este es el objetivo del libro 2 de *Subida*: la puri-

ficación del entendimiento en la tiniebla de la → fe. En efecto la obra de J. de la Cruz, y en consecuencia su experiencia y el lenguaje en el que ésta puede decirse, se sitúan en los albores de la conciencia moderna, y si bien hay en él una alta valoración de la razón, no se trata de un humanista ni de un filósofo, por tanto la razón humana en cuanto tal queda superada en su antropología mística, y el espíritu racional absorbido en el abismo de la fe, según “este presupuesto: que cuanto el alma más presa hace en alguna aprehensión natural o sobrenatural distinta y clara, menos capacidad y disposición tiene en sí para entrar en el abismo de la fe donde todo lo demás se absorbe” (S 3,7,2).

Ese abismo es, como decimos, el de las cavernas del sentido de *Llama*, donde arde un fuego incombustible de calor y luz (LIB 3, 78), cuando el alma ha llegado a su más profundo centro. “El centro del alma es Dios, al cual, cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios, que será cuando con todas sus fuerzas entienda, ame y goce a Dios” (LIB, 1,12). En la geometría mística del alma, centro y capacidad última coinciden, como símbolos del instante sublime de la unión mística, en su expresión más sutil. Y aún más, las nociones de centro (profundo) y capacidad (infinita), vienen a confluir en el libro de *Llama*, con la de *sustancia*, como la sustancia más íntima, objeto de los “toques” de Dios, donde se realiza la más alta transformación a que en esta vida se puede llegar. Con cierta frecuencia esa sustancia viene también relacionada de una

manera más o menos directa con la memoria espiritual.

### III. Capacidad y memoria

Al tratar del → *olvido* y la memoria, descubrimos cómo la capacidad rememorante del hombre, entendido como un ser espiritual con una vocación trascendente, tiene en la obra de nuestro autor un alcance más amplio que el que pudiera sugerir una simple lectura psicologista de la experiencia mística, o que el que concede a la memoria, como memoria histórica, la consideración del hombre como ser social. Una reflexión atenta sobre la → memoria se hace indispensable para comprender la estrecha relación entre la virtud teologal de la esperanza y el ahondamiento de las cavernas del sentido, es decir, de su capacidad sustancial.

La → esperanza es pobreza, en la posesión y en el deseo, instaura en el alma un movimiento de vacío contrario al primer impulso de apropiación del → apetito, y por tanto libera la capacidad interior y la pacifica: “Cuanto menos se posee de otras cosas, más capacidad hay y más habilidad para esperar lo que se espera, y consiguientemente más esperanza” (S 3,15,1).

La capacidad de la memoria –como “memoria Dei”– pone en relación al hombre con el misterio insondable de su filiación divina, y recoge todo el caudal de endiosamiento de las otras potencias, significando en último término la sustancia misma del alma, que encarecidamente se pone de manifiesto en el comentario al verso del “más profundo centro”: “Deleitándome en la sustancia del alma con el torrente de tu deleite en tu divino contacto y junta sustancial,

según la mayor pureza de mi sustancia y la capacidad y anchura de mi memoria” (LIB 1,17). A su vez la capacidad colmada llama a la paz que viene de la satisfacción, mas no clausura el deseo, sino que lo transforma en deseo de don, como veremos más adelante.

### IV. Capacidad como receptividad

En el final de *Cántico* y en *Llama* confluye la acción de Dios sobre cada una las tres potencias; el entendimiento divinamente ilustrado, la voluntad incendiada de amor, y la → memoria en un sueño amoroso de gloria. Desde el comienzo de la → purificación nocturna hasta su deificación, el alma pasa por momentos de despliegue de su capacidad original, según la determinación de las potencias, que son otras tantas maneras de recibir a Dios y sus dones. “Todas las cuales cosas se *reciben* y asientan en este sentido del alma, que como digo, es la virtud y capacidad que tiene el alma para sentirlo, poseerlo y gustarlo todo, administrándoselo las cavernas de las potencias” (LIB 3,69).

La última reflexión sobre la capacidad debería de centrarse, pues, en “la receptividad”. Es éste un término moderno en la psicología y la literatura espiritual, que no aparece como tal en los escritos del místico, y no obstante ha tenido una gran difusión por el estudio de F. Kelly Nemeck sobre San Juan de la Cruz y Teilhard de Chardin que lleva este título: *Receptividad*. Se trata de una sustantivación moderna del verbo recibir. Pero recibir tiene varias acepciones en san Juan de la Cruz. Quizá considerando los objetos que el alma recibe y el modo como los recibe se podría también hacer un recorrido de la capacidad espi-

ritual, que es manifiestamente rebosada, pues recibe más de lo que puede contener y decir, como queda patente en el prólogo del *Cántico*.

La primera acepción de recibir es *aceptar* o *admitir*, y como sabemos el camino místico consiste no en ir admitiendo, sino negando (S 3,2,3). Todo el escrito de *Subida* se articula precisamente en la negación –como la necesidad de no admitir en sí el alma las formas que de ellos recibe–, de los sentidos y de las potencias, justificándose por esta articulación minuciosa en gran parte la prolijidad de algunos capítulos. Y efectivamente donde niega: lo suyo, lo propio, lo natural, lo limitado, los “bocados de criatura”, el alma enamorada *da lugar* a los espacios de visitaación, dar lugar es otra de las acepciones de recibir, la que estrictamente corresponde al despliegue de su capacidad sobrenatural.

Así como la noción misma de capacidad es de uso más frecuente o definido en *Subida* y en *Llama*, el verbo *recibir* que expresa propiamente el dinamismo de esta capacidad, es de uso abundantísimo en *Cántico*. Y esto se explica en la medida que los dos libros citados antes hacen explícita de alguna manera la estructura del alma, ya sea en su vertiente existencial (*Subida*) o en su dimensión propiamente teológica (*Llama*). Sin embargo *Cántico* no se ocupa de estructuras sino de dinamismos, es por excelencia el poema de la búsqueda, del éxtasis, del encuentro, del intercambio y el don entre los amantes. Lo que el alma recibe constante y abundantemente, desborda su decir, como ya queda indicado no sólo en el prólogo, sino en el comentario a la estrofa 26 del *Cántico*: “Y así para dar a entender

el alma lo que en aquella bodega de unión *recibe* de Dios, no dice otra cosa, ni entiendo la podrá decir más propia para decir algo de ello que decir el verso siguiente, de mi Amado bebí. Porque así como la *bebida se difunde y derrama* por todos los miembros y venas del cuerpo, así se difunde esta comunicación de Dios sustancialmente en toda el alma, o por mejor decir, el alma se transforma en Dios” (CB 26,4-5).

## V. Capacidad y don

La satisfacción del deseo, a que aludíamos más arriba, no es, como decíamos, clausura del mismo. De tal modo se ha ensanchado en esta abundancia la capacidad del alma, y en tal manera es rebosada, transformada por la operación en ella del amor divino, que su propia capacidad de recibir se vuelve capacidad de don, es cuando ella desea amar tanto como es amada. “Porque el verdadero amante entonces está contento cuando todo lo que él es en sí y vale y tiene y recibe lo emplea en el amado, y cuanto más ello es, tanto más gusto recibe en darlo” (LIB 3,1).

Si al comienzo de este artículo habíamos indicado que la capacidad sanjuanista expresa la vocación trascendente del hombre, y el alcance infinito de su ser para asemejarse a Dios, podemos terminar subrayando, que esta capacidad de Dios se culmina en el don de sí, cuanto se ve potenciada y estimulada por el mismo Dios a darse y entregarse del todo a las fuentes del amor trinitario. → **Disposición, habilidad, receptividad, talento.**

BIBL. — JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2ª ed. Alcan, París 1931; PEDRO CEREZO GALÁN, “La antro-

pología del espíritu en Juan de la Cruz” en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, III. *Pensamiento* (1993) 127- 154; MARCEL DE CORTE, “L’ expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix”, en *EtCarm* 20 (1935) 164-215; OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Misterio, Memoria, Mística”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, III. *Pensamiento* (1993) 429-453; MANUEL MORALES BORRERO, *La geometría mística del alma en la literatura española del siglo de oro*, Madrid, FUE, 1975; FRANCIS KELLY NEMECK, *Receptividad*, EDE, Madrid 1985; MARÍA DEL SAGRARIO ROLLÁN, *Extasis y purificación del deseo*, Avila, 1991; Id. “El vaciamiento del yo: una aproximación a la introspección sanjuanista”, en *Antropología de san Juan de la Cruz*, Avila 1988; Id., “Amour et désir chez saint Jean de la Croix”, en *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991) 498-515; Id. “Cuerpo y lenguaje como epifanía en San Juan de la Cruz”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, III. *Pensamiento* (1993) 395-406; HENRI SANSON, *L’ esprit humain selon saint Jean de la Croix*, PUF, Paris 1953.

*María del Sagrario Rollán*

## Caravaca de la Cruz

Provincia y diócesis de Murcia. Se inicia la presencia carmelitana con el monasterio de las Descalzas (1.1.1576) al que sigue el de Descalzos (18.12.1586). La santa Madre Teresa estableció una comunidad en Caravaca (Murcia), que narra en el capítulo 27 de sus *Fundaciones*. Allí residen sus hijas desde el 1.1.1576. Desde finales de 1579 y principios de 1580, serán también hijas de J. de la Cruz por especial recomendación de la Madre Fundadora: “Trátenle [...] como si yo misma fuera” (Ct a → Ana de S. Alberto: 1. 1580). La presencia del Santo en la Villa tuvo como finalidad fundamental guiar a las religiosas por los caminos de la santidad. A ellas va dirigido su magisterio, tal como ellas reflejan en sus cartas y declaraciones: “Sus palabras pegaban espíritu y daban luz”, lo mismo que el magisterio

escrito. Usaron concretamente el *Montecillo*, algunos poemas (BMC 13,400), una copia del *Cántico Espiritual* (Ct 5, a Ana de S. Alberto del 6. 1586) y varias cartas: una de ellas bien conservada; tres, sólo en fragmentos.

Otros quehaceres urgieron la presencia del Santo en Caravaca. Su primera visita está motivada por la cura espiritual de una religiosa enferma, Inés de Jesús, que se somete a la obediencia (BNM, ms. 7019, f. 34 ). Hermana de otra religiosa, Ursula de los Santos, profesa el 10. 11. 1577, es la primera que entra en el convento después de otras tres con el nombre de Francisca (las tres Franciscas). El Santo mantiene relación de aprecio con un bienhechor del convento, Gonzalo Muñoz, y padre de una religiosa, María del Nacimiento. J. de la Cruz recibe su profesión el 18.1.1587 y escribe, de su mano, el acta en el *Libro de Profesiones*. También es de notar la defensa que hace a favor de las Carmelitas en un litigio que éstas tienen con los padres de la Compañía. Estos fundan en Caravaca el 23.2.1570. Pocos años después les resulta pequeño el lugar y buscan otro, precisamente inmediato al huerto de las Madres Carmelitas. Francisca de la Cruz, Cuéllar, hija de D. Rodrigo de Moya y Luisa Muñoz de Avila, ha heredado un huerto entre el convento de las Carmelitas y el de la nueva fundación de Jesuitas. Uno de los hermanos de Francisca, Carlos Moya, entra en la Compañía por este tiempo. Viendo las posibilidades de negociación éstos pugnan para quedárselo y J. de la Cruz, viendo sus manejos, aconseja a sus hijas que no cedan, pues también ellas lo necesitan. El juicio sobre los padres de la Compañía es duro y se ha evitado publicarlo en algunas ediciones

de las obras completas del Santo (Gerardo y Apostolado de la Prensa). Coincidiendo con la última visita del santo a la Villa y con fecha del 2.3.1587, da licencia a las descalzas de Caravaca para que puedan poner pleito a los padres de la Compañía.

El hecho más importante de su presencia en la Ciudad de la Cruz es la fundación de los carmelitas descalzos, que se realiza el 18.12.1586. El Santo que tanto la ha deseado (“Ojalá tuviera yo comisión para esa fundación como la tengo para éstas! que no me esperara yo muchas andulencias”, Ct a Ana de S. Alberto del 6. 1586), sólo puede estar al traslado que se hace “desde la casita harto pobre que está junto a la ermita de la Concepción”, al puesto actual, el 18. 3.1587. En la línea sanjuanista del convento cabría destacar el priorato de → Juan Evangelista (1604-1607), en cuyo trienio se redactan las primeras informaciones recogidas para el proceso ordinario de beatificación del Santo (AHM Protocolos 7065, 1604, f. 182-189) celebrado el 1615 (BMC 14, 187-214).

La presencia de J. de la Cruz en la villa murciana hay que valorarla de modo particular teniendo en cuenta las distancias que tiene que recorrer desde → Baeza, → Beas de Segura, → Málaga, → Granada o → Madrid. De todos estos caminos impacta especialmente por sus dificultades el que realiza a través de la sierra de Segura. Esta, situada entre las sierras de Cazorla y Alcaraz, delinea el camino que recorre el viajero desde Beas de Segura hasta la villa murciana; lo recorre una y otra vez con Gaspar de S. Pedro, Luis de S. Jerónimo y Diego de la Concepción, éste caravaqueño. El lugar es apacible, lleno de soledades, montaraz y bosque. Cuando

en Caravaca se piensa en Juan se le imagina caminante, desafiando la inclemencia del tiempo y enamorado de su vocación. Es así como la Ciudad lo vive y perpetúa en el monumento que ha levantado en su honor.

BIBL. — F 25, HF 661; HCD 3, cap. 29 y 5, 582.592; BARTOLOMÉ ALCÁZAR, *Chronohistoria de la compañía de Jesús en la provincia de Toledo*, Madrid 1710.

*Dionisio Tomás Sanchis*

## Caridad teologal

Como no podía ser menos, la caridad es tema central en toda la síntesis sanjuanista, tan reciamente cristiana. No importa que el Santo no lo desarrolle específicamente en determinadas páginas; está presente de alguna manera en la mayoría de ellas. Más que disertar sobre el concepto teológico, le interesa analizar el papel decisivo y determinante de la caridad en el proceso espiritual. No deja de ser sintomático que para designar esta realidad básica de la vida teologal prefiera el término “amor” al de “caridad”. Acepta, de hecho, la identidad sustancial de ambos vocablos porque asume la doctrina tradicional sobre la virtud teologal de la caridad.

### I. Concepto y papel de la caridad

La caridad, ante todo, es amor, ya que “nos obliga a amar a Dios sobre todas las cosas” (S 2,6,4). No es un “amor-pasión” o un “amor-apetito”, sino un “amor-personal”, que tiende a la unión con el amado. La caridad es un amor de benevolencia, un amor de amistad. Pero la verdadera amistad es irrealizable sin la experiencia de la cari-



dad teologal. El motivo por el cual se ejerce la caridad para con Dios es su bondad, o Dios en sí mismo, supremamente amable. “Debe, pues, el hombre gozarse no en si tiene las tales gracias y las ejercita, sino en si ... sirve a Dios en ellas con verdadera caridad” (S 3,30,5). Sin embargo, la bondad de Dios, que motiva nuestro amor hacia él, lo hace en cuanto se comunica al hombre, en el cielo por la → visión beatífica, y en la tierra por gracia. “Cuanto más pura y esmerada está el alma en fe, más tiene la caridad infusa de Dios. Y cuanto más caridad tiene, tanto más la alumbra y comunica los dones del → Espíritu Santo, porque la caridad es la causa y el medio por donde se les comunica” (S 2,29,6).

Así, pues, la caridad asume la forma de amor humano que tiende a la comunión de las personas, se sirve del dinamismo y de los mecanismos propios de la amistad y los actúa a un nivel superior en el plano antropológico y, al mismo tiempo, teologal. Abre al hombre a Dios, en una íntima relación personal y derriba las barreras que hacen imposible la comunión entre un hombre y otro. “San Pablo amonestaba a los Efesios que ... estuviesen bien fuertes y arraigados en la caridad ... para saber también la supereminente caridad de la ciencia de Cristo, para ser llenos de todo henchimiento de Dios” (CB 36,13).

La caridad tiene encomendadas las funciones más graves y delicadas de la vida humana y espiritual: es la energía humana primordial y criterio máximo de madurez personal. Tiene encomendado el primer mandamiento. Es el → alma de todo el proceso teologal, centrado, de principio a fin, por la unión de amor. No

en vano “es la caridad el vínculo y atadura de la perfección” (CB 30,9).

La caridad, pues, es la virtud que hace que la voluntad se oriente a Dios, liberándose de la prisión que hacen en ella las → pasiones (S 3,17,2). Es también la virtud que, en el sistema sanjuanista, ha de educar a la voluntad para que se aleje de todo → apego no conforme a Dios, ya que “el que las manosea con la voluntad quedará herido de algún → pecado” (S 3,18,1). Por ello, la caridad se convierte en el medio más apropiado para la unión con Dios: “Las obras y milagros sobrenaturales poco o ningún → gozo del alma merecen; porque, excluido el segundo provecho, poco o nada le importa al hombre, pues de suyo no son medio para unir el alma con Dios, si no es la caridad” (S 3,30,4). Los provechos que saca el alma de alejarse de todas las pasiones y apetitos, enderezando por la caridad la voluntad a Dios, son decisivos para la unión. De hecho, “el alma ... apartando la voluntad de todos los testimonios y señales aparentes, se ensalza en fe muy pura, la cual le infunde y aumenta Dios ..., y juntamente le aumenta las otras dos virtudes teologales, que son caridad y → esperanza ... Todo lo cual es un admirable provecho que esencial y derechamente importa para la unión perfecta del alma con Dios” (S 3,32,4). Finalmente, la caridad tiene la misión de ordenar las pasiones de la voluntad para dirigir las a Dios. No se trata, pues, de eliminar las pasiones. La caridad ha de educar y encaminarlas hacia la unión, de tal modo que sirvan de estímulo al alma para llegar a la unión perfecta: “Debe, pues, el espiritual, en cualquiera gusto que de parte del sentido se le ofreciere ... aprovecharse de él sólo

para Dios, levantando a él el gozo del alma para que su gozo sea útil y provechoso y perfecto, advirtiendo que todo gozo que no es en → negación y aniquilación de otro cualquiera gozo, aunque sea de cosa al parecer muy levantada, es vano y sin provecho y estorba para la unión de la voluntad en Dios” (S 3,24,7).

## II. Función purificadora

En el proceso hacia la unión con Dios se observa una evolución paralela del comportamiento teologal, en su doble dimensión: purificativa y unitiva, y del comportamiento oracional. La caridad, en la doctrina sanjuanista, aparece íntimamente ligada a la purificación de la voluntad. Presenta, por eso, el tema de la caridad como elemento “formador-director” de la voluntad. El objetivo del Santo es claro: conducir al alma a la unión con Dios, “pues el intento que llevamos en esta nuestra obra es encaminar el espíritu por los bienes espirituales hasta la divina unión del alma con Dios” (S 3,33,1). Para ello, será necesario “pasar la noche”, que consiste en la privación del gusto en el apetito de todas las cosas (S 1,3,1). Dada la conexión entre las tres potencias del alma, no purificar la voluntad por su virtud, que es la caridad, haría nula toda la tarea de purificación llevada a cabo sobre las demás potencias: “Sin obras de caridad la fe es muerta” (S 3,16,1). La purificación de la voluntad es algo que aparece como urgente para la → unión del alma con Dios. La razón de esta urgencia se halla en que la voluntad es la potencia que gobierna las “potencias”, los → apetitos y las pasiones del alma: “La → fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos; todo lo

cual es gobernado por la voluntad; pues cuando estas potencias, pasiones y apetitos endereza en Dios la voluntad y las desvía de todo lo que no es Dios, entonces guarda la fortaleza del alma para Dios, y así viene a amar a Dios de toda su fortaleza. Y para que esto pueda hacer el alma trataremos aquí de purgar la voluntad de todas sus afecciones desordenadas, de donde nacen los apetitos, afectos y operaciones desordenadas, de donde le nace también no guardar toda su fuerza para Dios” (S 3,16,1).

Al igual que la fe se encarga de ordenar la potencia del entendimiento y la esperanza educa a la memoria, la virtud teologal que se ocupa de ordenar la voluntad es la caridad. “No hubiéramos hecho nada en purgar al entendimiento para fundarle en la virtud de la fe, y a la memoria en la de la esperanza, si no purgásemos también la voluntad acerca de la tercera virtud que es la caridad, por la cual las obras hechas en fe son vivas y tienen gran valor, y sin ella no valen nada” (S 3,16,1). Con ello J. de la Cruz confirma el valor fundamental de la caridad como norma para una adecuada y recta voluntad según Dios. La fe y la esperanza no serían nada sin la caridad, según la enseñanza paulina. Pero, sin una voluntad recta, ordenada por la caridad, no es tampoco posible una fe y una esperanza verdaderas. Es la caridad la que da viveza y valor a las obras de la fe y de la esperanza. De ahí que el papel de la virtud teologal de la caridad en la purificación de la voluntad sea crucial.

Insiste J. de la Cruz en la necesidad de purificar la voluntad para que el alma se vea libre y pueda llegar a la unión. Pues las pasiones “no dejan estar al alma con la tranquilidad y paz que se

requiere para la sabiduría que natural y sobrenaturalmente pueda recibir" (S 3,16,6); porque las pasiones arrastran la voluntad y no la permiten "volar a la libertad y descanso de la dulce contemplación y unión" (ib.). Poner el gozo en cualquiera de los bienes temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales o espirituales en los que se puede detener produce graves daños en este camino. Por ello, es necesario caminar "poniendo la voluntad en razón, para que no, embarazada con ellos, deje de poner la fuerza de su gozo en Dios" (S 3,17,2), ya que "la voluntad no se debe gozar sino sólo de aquello que es gloria y honra de Dios" (ib.). Y la mayor gloria y honra que se le puede tributar es siempre la de "servirle según la perfección evangélica", ya que fuera de ello, todo lo demás "es de ningún valor y provecho para el hombre" (ib.).

Arrancando de estos principios, J. de la Cruz está en grado de entender y comprender pedagógicamente las exigencias del → camino. Afirma sin rodeos que "el hombre ni se ha de gozar de las riquezas cuando las tiene él ni cuando las tiene su hermano, sino si con ellas sirven a Dios. Porque si por alguna vía se sufre gozarse en ellas, como se han de gozar en las riquezas, en cuanto se expenden y emplean en servicio de Dios; pues de otra manera no sacará de ellas provecho" (S 3,18,3). Para ello necesita "pasar de todo eso" (S 3,41,1), ya que las pasiones "tanto más reinan en el alma, cuanto la voluntad está menos fuerte en Dios y más pendiente de criaturas" (S 3,16,4). Y ello porque las pasiones "hacen al alma todos los vicios e imperfecciones cuando están desenfrenadas" (S 3,16,5). El esfuerzo y el trabajo, pues, han de orientarse a

"ordenarlas" y "componerlas". Pero no basta hacerlo una a una, ya que dichas pasiones están fuertemente ligadas entre sí, y si se permite una, inmediatamente brotarán las otras. Por ello, "es de saber que, al modo que una de ellas se fuere ordenando y poniendo en razón, de ese mismo modo se pondrán todas las demás, porque están tan aunadas y tan hermanadas entre sí ... que donde actualmente va la una, las otras también van virtualmente" (S 3,16,5).

Al exponer cómo actúa la caridad sobre la voluntad y cómo ha de realizarse → "la noche y → desnudez activa de esta potencia, para enterarla y formarla en esta virtud de la caridad de Dios" (S 3,16,1) J. de la Cruz lo reduce todo a ordenarla y ponerla en razón. Y esta ordenación, por la caridad, consiste o conlleva el poner la fuerza de la voluntad en Dios y apartarla de todas las demás cosas. Porque, y esta es la razón fundamental, poner la fuerza y el gozo de la voluntad en algo que no sea Dios constituirá un estorbo para la unión, ya que "la fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad; pues cuando estas potencias, pasiones y apetitos endereza en Dios la voluntad y las desvía de todo lo que no es Dios, entonces guarda la fortaleza del alma para Dios, y así viene a amar a Dios de toda su fortaleza" (S 3,16,2). Pero para esto tendrá que "purgar la voluntad de todas sus afecciones desordenadas, de donde nacen los apetitos, afectos y operaciones desordenadas, de donde le nace también no guardar toda su fuerza a Dios" (ib.). El Santo describe bellamente esta función de la caridad bajo la alegoría de un → disfraz. En toda esta

“aventura” el alma se disfraza también “con una excelente toga colorada, por la cual es denotada la tercera virtud, que es caridad, con la cual ... hace levantar tanto al alma de punto, que la pone cerca de Dios” (N 2,21,10), y “hace válidas a las demás virtudes” (ib.), ya que “sin caridad ninguna virtud es graciosa delante de Dios” (ib.). La caridad vaciando y aniquilando “las aficiones y apetitos de la voluntad de cualquier cosa que no es Dios” (N 2,21,11), mete al alma “en el arca de su caridad y amor” (CB 14,1), haciéndola reclinar “en este → florido lecho” (CB 26,1) “echando fuera todo temor” (CB 11,10).

### III. Origen y desarrollo de la caridad

Alude el Santo en estas frases a su forma de presentar la raíz y el progreso de la caridad. Brota de Dios y vuelve a Dios, ya que en última instancia no es otra cosa que participación de la vida divina. Todo comienza con la mirada graciosa de Dios al alma, “porque mirar Dios es amar Dios” (CB 31,5; 32,3). El efecto de esa mirada se describe así: La divinidad “inclinándose al alma con → misericordia imprime e infunde en ella su amor y → gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace consorte de la misma Divinidad” (CB 32,4). En términos menos figurativos se afirma: “Poner Dios en el alma su gracia es hacerla digna y capaz de su amor” (CB 32,5). De ahí la atrevida conclusión del Santo: “Por tanto, amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así ama al alma en sí consigo, con el mismo amor con que él se ama. Y por eso en cada obra, por cuanto la hace en Dios, merece el alma el amor de Dios; porque, puesta en

esta gracia y alteza, en cada obra merece al mismo Dios” (CB 32,6). Señalan estas frases los límites extremos de la caridad o amor divino. Arranca de la “mirada graciosa de Dios” y culmina en la → “igualdad de amor” entre ambos, Dios y el alma.

Desde el comienzo hasta su culminación recorre un desarrollo ininterrumpido y unitario, aunque conozca en el alma altibajos, ascensos y descensos. Ese crecimiento en la caridad es, ante todo, obra de Dios, ya que es él quien la infunde, “la aumenta, y el acto de ella, que es amar más, aunque no se le aumente la noticia” (CB 26,7-8). En la propia correspondencia encuentra el alma el motivo del progreso, ya que Dios no se deja ganar en generosidad. No tiene límites su generosidad para engrandecer “a un alma cuando da en agradarse de ella. No hay poderlo ni aun imaginar, porque, en fin, lo hace como Dios, para mostrar quién él es. Sólo se puede dar algo a entender por la condición que Dios tiene de ir dando más al que más tiene, y lo que va dando es multiplicadamente, según la proporción de lo que antes el alma tiene” (CB 33,8).

Aunque alude J. de la Cruz en distintas ocasiones al progresivo crecimiento en el amor divino, no pone interés en seguir las diversas graduatorias propuestas por otros autores espirituales. Recuerda con especial complacencia dos famosas. Al referirse a la gracia mística del “matrimonio espiritual” simbolizado en la “interior bodega”, asegura que es “el último y más estrecho grado de amor en que el alma puede situarse en esta vida”, lo que equivale a decir –prosigue el Santo– “que hay otros no tan interiores, que son los grados de amor por do se sube hasta este último”.

Añade que son siete, “los cuales se vienen a tener todos cuando se tienen los siete dones del Espíritu Santo en perfección” (CB 26,3). En ninguna parte se detiene a describir esta escala de siete peldaños. Resume, en cambio, otra de diez grados atribuyéndosela a san Bernardo y a santo Tomás conjuntamente (N 2,19-20).

Se trata de un paréntesis dentro de su exposición, no de un molde al que ajuste la exposición de su pensamiento. J. de la Cruz no se sujeta a ningún esquema preestablecido a la hora de describir el crecimiento de la caridad; sabe que es imposible reducirla a esquemas o compartimentos estancos. Prefiere hablar del amor incipiente, del amor impaciente en las primeras estrofas del *Cántico*, de la inflamación de amor necesaria para afrontar la prueba definitiva de la purificación, en la *Noche*, y de la culminación o perfección de la caridad, que cierra el proceso con la igualdad de amor (CB 38,3-4; 39,4). Puesto a ponderar los quilates del amor perfecto en esta vida, J. de la Cruz encuentra insuficiente todo lenguaje. Lo que escribe en la *Llama* le parece pálido reflejo de la realidad. El hábito de la caridad que “el alma puede tener en esta vida tan perfecto como en la otra, mas no la operación y fruto” (LIB 1,14). Llegar aquí significa tener “visión de paz” y “perfección de amor” (LIB 1,16) en “el resplandor del oro que es la caridad” (LIB 4,13), porque el alma ya no busca ni quiere ni “pretende para sí sus cosas, sino para el Amado” (LIB 1,27), que es lo que “hace venir al Esposo corriendo a beber de esta fuente de amor de su Esposa” (CB 13,11). La caridad es la que enlaza perfectamente la existencia terrena y la bienaventuranza.

Por mucho que crezca con el tiempo, siempre puede “calificarse y sustanciarse mucho más” (LIB pról. 3). → ***Afecto, amor, dilección, pasión.***

BIBL. — SECUNDINO CASTRO, “El amor como apertura trascendental del hombre en san Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 35 (1976) 431-463; BALDOMERO J. DUQUE, “El amor divino en san Juan de la Cruz”, en *Teología Espiritual* 24 (1980) 399-419; LUCIEN-MARIE DE ST. JOSEPH, “Dynamisme de l’amour”, en *EtCarm* 25 (1946) 170-188; JUAN DE JESÚS MARÍA, “Le amaré tanto como es amada”, en *EphCarm* 6 (1955) 3-103; JOSEP VIVES, *Examen de amor. Lectura de san Juan de la Cruz*, 2ª ed. Bilbao, Desclee De Brouwer, 1998; ANDRÉ BORD, *Les amours de saint Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1998.

Aniano Alvarez-Suárez

## Carne

Con naturalidad asume Juan de la Cruz el esquema clásico de los tres → enemigos del alma: mundo, demonio y carne (N 1, decl. 2; N 1,13,11; 2,21,3; CB 3,1; CB 3,6; Ca 1, etc.), que “son los que siempre contrarían este camino” hacia Dios (N 1, decl. 2). De entre ellos, el Santo acentúa a veces al → demonio, porque “sus tentaciones y astucias son más fuertes y duras de vencer y más dificultosas de entender que las del → mundo y carne” (CB 3,9). Otras veces, sin embargo, pone más énfasis en la carne: “El mundo es el enemigo menos dificultoso; el demonio es más oscuro de entender; pero la carne es más tenaz que todos, y duran sus acometimientos mientras dura el hombre viejo” (Ca 2).

En el → hombre, la carne está indisolublemente unida al → espíritu “por la unidad que tienen en un supuesto” (CB 13,4), de modo que hay entre ambos como una “trabazón” (LIB 1,32), una

“urdimbre” (LIA 1,25). Pero esta unión carne-espíritu no es pacífica. La profunda división interior que el pecado ha introducido en el hombre hace que la carne y el espíritu actúen dentro de él al modo de dos fuerzas antagónicas que luchan entre sí: la carne “milita contra el espíritu” (S 3,22,2), “contradice al espíritu” (N 2,16,13), tiene “repugnancias y rebeliones” contra él (CB 3,10), “codicia contra el espíritu, y se pone como en frontera resistiendo al camino espiritual” (CB 3,10; cf. CB 16,5), hasta llegar incluso a tener como “enfrenado” al espíritu (LIB 2,1,3).

Se hace, pues, necesario luchar abiertamente contra el enemigo “carne” si se quiere despejar el → camino espiritual y avanzar por él, “no admitiendo los contentamientos y deleites de la carne” (CB 3,5), mortificando con el espíritu “las inclinaciones de la carne y apetitos” (CB 3,10; cf. LIB 2,32; LIA 3,9).

Las → *Cautelas* se presentan como una estrategia de lucha global y simultánea contra estos tres enemigos del alma (Ca 1-3). De las nueve *Cautelas*, el Santo dedica explícitamente las tres últimas a la lucha contra la carne (Ca 14-17). Otra estrategia propuesta por el Santo para vencer a estos tres enemigos (en N 2,21) está centrada en el desarrollo de las → virtudes teologales. La → caridad se presenta orientada directamente a “amparar y encubrir el alma del tercer enemigo, que es la carne” (N 2,21,10).

La finalidad de esta lucha contra la carne, cualquiera que sea la estrategia elegida, no puede ser otra que la integración global de la persona en la armonía interior recuperada. Se trata de superar la escisión interna creada por el pecado, y conseguir así restaurar la

armonía entre la carne y el espíritu “no desechando nada del hombre ni excluyendo cosa suya de este amor” (N 2,11,4).

Conseguido esto, → el alma se hallará “libre de todas sus imperfecciones que contradicen al espíritu, así de su misma carne como de las demás criaturas” (N 2,16,13), pues la carne estará ya “sujeta” al espíritu (N 2,19,4). Será uno de los logros propios del matrimonio espiritual: “En este estado, ni demonio, ni carne, ni mundo, ni apetitos molestan” (CB 22,8); la carne ya no se le atreverá (CB 24,5) y “de aquí es que está ... el alma pacífica, mansa y fuerte, que son tres propiedades donde no puede combatir guerra alguna ni de mundo, ni de demonio, ni de carne” (CB 24,8). → ***Cuerpo, concupiscencia, enemigos del alma, demonio, mundo.***

Alfonso Baldeón-Santiago

## Caro, Cristóbal, SJ

Gran propagador de los escritos del Santo (BMC 13, 373, 405 y otros testimonios en esos procesos), llegó a Medina en 1578, distinguiéndose muy pronto como director espiritual entre muchos sectores de la ciudad, entre ellos el de las Descalzas. Tuvo especial relación con él → Francisco de Yepes, el hermano del Santo, según informa su biógrafo → J. de Velasco, que dedica al tema dos capítulos (13-14 del libro 1º, pp. 128-136 en ed. de 1992). Los elogios del P. Caro a la doctrina sanjuanista se repitieron en las ediciones antiguas, lo mismo que los del → P. Juan de Vicuña, SJ, que difundió también el sanjuanismo en Andalucía (BMC 13, 404-405 y 14, 56-57). El P. Caro poseía una copia manuscrita del CE, que pres-

tó a varias personas para que sacasen traslados de la misma. El P. Vicuña difundió copias del “Montecillo de la perfección”, dibujado por el Santo. Entre los varios testimonios sobre el P. Caro, cf. BMC 22, 86, 90, 135, 139, 145, 159; 24, 83, 118, 131, 148, 155, 312, 343.

*E. Pacho*

## Cartas de J. de la Cruz

Comparar el epistolario sanjuanista con el teresiano, por no hablar de otros grandes maestros espirituales de su tiempo (S. Juan de Avila, S. Ignacio de Loyola), produce la sensación de una tragedia. Para justificar la pérdida indudable de muchas cartas suele recurrirse al episodio de la última persecución movida por → Juan Evangelista contra el Santo. No es suficiente para explicar el panorama desolador de la correspondencia epistolar de fray Juan. Llega apenas a una treintena el número de cartas conservadas íntegramente. Con los fragmentos conocidos se redondea la cifra global, según la mayor o menor generosidad de los editores, en 33/34 piezas. Los mismos editores apuran las referencias de las fuentes históricas a cartas desaparecidas para reunir otra treintena de cartas mencionadas de tanto en tanto con frases más o menos literales o resumen del contenido. Todo ello poca cosa para lo que se desearía y se sospecha que existió.

Acaso la laguna más lamentada es la de la correspondencia familiar. No ha llegado hasta nosotros ni una sola carta de fray Juan a su madre, a su hermano → Francisco o algún allegado próximo. Todas las piezas conocidas proceden de los diez últimos años de su existen-

cia terrena. Nada tiene de extraño, por lo mismo, que la mayoría estén dirigidas a destinatarios andaluces. → Granada y → Segovia se reparten casi todos los remites. Fuera de algún caso excepcional, son cartas breves, pero compensan la brevedad con la densidad y con la adherencia a la realidad.

Una distribución de personas agraciadas con su trato epistolar evidencia estas categorías: 20 están dirigidas a religiosas Carmelitas; 5 a religiosos de la misma Orden y 7 a personas seglares. Algunas Descalzas fueron agraciadas con más de una carta (de las conservadas), como → Ana de san Alberto, Leonor de san Gabriel, María de la Encarnación. El carteo más asiduo con personas seglares fue con → Juana de Pedraza y → Ana del Marcado y Peñalosa, ambas dirigidas espirituales del Santo.

Por lo que al contenido se refiere, casi todas las cartas son de dirección espiritual. No existe ninguna de asunto estrictamente profano. Trata de negocios propios de la institución religiosa a que pertenece en las cartas a los Descalzos: → Nicolás Doria y → Ambrosio Mariano. La pieza más extensa de todo el epistolario tiene por destinatario a un religioso carmelita descalzo (14.6.1589/90); en ella traza una síntesis apretada de todo su magisterio. Este aflora inconfundible en otras muchas piezas, especialmente en las destinadas a las religiosas de la misma Orden. Llevan todas las cartas un sello tan personal, que sería fácil reconocer la paternidad sanjuanista aunque no llevaran su firma. → *Autógrafos*.

*Eulogio Pacho*

## Castellar de Santisteban

Provincia y diócesis de → Jaén, a unos 5 km. de Sorihuela, en dirección Sur. En este lugar solitario estaba situada la granja o cortijo de Santa Ana, cerca de Castellar, donada al convento de → Baeza (1580), siendo rector del mismo J. de la Cruz. La donación (acta en *MteCarm* 91,1983, 468) conllevaba algunas obligaciones, como asistencia religiosa a la población de los alrededores y la presencia de cuatro religiosos. En un primer momento J. de la Cruz envió dos a tomar posesión; eran Juan de Jesús y Juan de santa Ana, que canónicamente siguieron perteneciendo a la comunidad de Baeza, teniendo como único superior a J. de la Cruz. A estos primeros se unieron luego otros dos hermanos donados o legos. La explotación de la finca ayudaba con sus frutos a la economía del Colegio de San Basilio.

El propio J. de la Cruz aprovechaba sus viajes al cortijo de El Castellar para traer a Baeza provisiones y dinero de aquella finca. No siempre sus desplazamientos tenían esa motivación. El mismo testigo refiere que en ocasiones viajaba para tratar y consolar a los religiosos allí establecidos; otras, para disfrutar de la soledad y descansar. Paseaba por los campos cantando salmos, especialmente al anochecer. En ocasiones llevaba consigo al propio → Juan de santa Ana, hablándole de la belleza del cielo y de la luz de las estrellas (BNM, ms. 8568, 404-406). Disfrutaba este testigo de la confianza y el afecto del Santo, que le distinguió con algunas cartas. De ellas se conserva un fragmento de la enviada desde → Ubeda a Málaga, poco tiempo antes de morir, en

respuesta a otra suya en que manifestaba temor de que quitasen el hábito al Santo (n. 30). Tampoco se conserva la que escribió a Juan de santa Eufemia, morador también en la granja de Santa Ana, y de la que él mismo nos informa (BMC 14, 26).

*Eulogio Pachó*

**Castidad** → Pureza

## Catalina de Jesús († 1599)

Nació en Valderas (León), profesó en el monasterio de → Valladolid el 13 de diciembre de 1572, pero no para este convento, sino para el “que nuestra Madre fundase y quisiese llevar”. En 1580 acompañó a → S. Teresa a Palencia, donde quedó hasta 1582, en que pasó con la Santa a la fundación de Burgos, siendo elegida allí primera supriora (29.4.1582). Pasó luego a la de Soria (1581), donde firma el acta de profesión de María de la Trinidad (25.11.1584). Falleció en Soria el 14 de marzo de 1599. Al parecer conoció a J. de la Cruz en Valladolid por los años 1572-73. De la duración de su amistad da fe la carta a ella dirigida el 6 de julio de 1581 (la primera de las conservadas).

BIBL. — BMC 6, 386; ALBANO GARCÍA, “Una valderense dirigida predilecta de san Juan de la Cruz”, en *Ecos del Carmelo y Praga* 44 (1961) 66-67.

*E. Pachó*

## Catalina de Jesús, OCD (1540-1586)

Nació en → Beas el 24 de febrero de 1540, del matrimonio Sancho Rodríguez de Sandoval y Catalina Godínez



(*Fundaciones*, cap. 22). En 1562 moría su padre y en 1567 la madre, lo que allanó su deseo de ser religiosa. Por consejo del maestro Avila y de su director jesuita se orientó al Carmelo Teresiano. Ingresó en el monasterio de Beas, junto con su hermana María de Jesús, recibiendo el hábito de manos de la Santa (24.2.1575) y profesando el 14 de septiembre de 1576. Catalina sucedió en el priorato de la comunidad a la madre → Ana de Jesús el 11 de junio de 1582, siendo reelegida para el cargo el 1584. Fue una de las dirigidas en esta comunidad por J. de la Cruz. Falleció el 24 de febrero de 1586, siendo priora. En 1618 fueron exhumados sus restos mortales (HCD 6, 203-208). Desde que se encontraron en Beas C. y J. de la Cruz (1578) entablaron profunda relación espiritual que duró toda la vida. A la hora de morir se hallaba J. de la Cruz en → Caravaca y, según declaración de alguna religiosa de Beas, se habría aparecido a J. de la Cruz, quien lo contó a las religiosas de Beas poco después en una visita (BMC 14, 117). El rasgo más destacado de la vinculación sanjuanista es la copia –al parecer autógrafa– que de la relación autobiográfica de Catalina hizo J. de la Cruz (BNM, ms. 5807; reproducción facsimilar por Eduardo de S. Teresita, Vitoria-Bilbao 1948).

BIBL. — Relaciones y escritos de Catalina en SERRANO Y SANZ, *Apuntes para una Biblioteca de Escritoras* (NBEE) I, 553-554; *Ref* II, 233-278; HCD 7, 215-240.

*E. Pacho*

### **Catalina de san Alberto, OCD († 1599)**

Nació en → Jaén, del matrimonio Luis Muñoz y Teresa Cana de Ludeña;

ingresó en la fundación de → Beas, donde profesó como lega el 4 de diciembre de 1576. Desempeñó el oficio de cocinera. Falleció en aquella comunidad el 24 de agosto de 1599. Mantuvo estrecha amistad espiritual con J. de la Cruz, que la trataba con gran familiaridad. Una compañera de comunidad afirma en el proceso de beatificación que Catalina escuchaba atentamente todo lo que J. de la Cruz decía a las religiosas de Beas y con esos apuntes llegó a formar “un libro que tendría dos dedos de alto, el cual le servía de maestro para la oración y el trato espiritual de su alma” (BMC 14, 118).

*E. Pacho*

### **Catalina de san Alberto, Salazar Molina, OCD (1569-)**

Nació en → Ubeda, de María de Molina, casada en segundas nupcias con Francisco Díaz. Profesó en las Descalzas de Ubeda en 1595. Siendo aún seglar atendió con mucho cuidado al Santo en la última enfermedad, junto con su hermana Inés Salazar, beata, lavando sus vendas (BMC 14, 337). Por ello, son muy detalladas y concretas sus referencias a la enfermedad y muerte del Santo: una primera relación, a petición del Provincial (BMC 13, 424-426) y luego en los procesos: ordinario (BMC 23, 269-280) y apostólico (BMC 25, 524-535).

*E. Pacho*

**Caudal** → Fortaleza

**‘Cautelas’** (Escrito)

Esta palabra la usa J. de la Cruz 24 veces. Con este nombre es conocido

uno de sus escritos breves. El título completo que lleva en las ediciones es: “Instrucción y Cautelas de que debe usar el que desea ser verdadero religioso y llegar a la perfección”. El uso de cautelas, es decir, precaución y reserva con que se procede y también astucia, maña y sutileza para engañar, en la vida corriente, prescindiendo del mundo espiritual, supone que otros van a usar las suyas. J. de la Cruz lo sabe y tiene experiencia de que “no se puede vencer a veces una cautela sin otra” (Ct a Ana de s. Alberto: jun. 1586). También sabe que el demonio tiene “sus cautelas y asechanzas” (N 2,23,2).

En este pequeño tratado por cautela entiende la prudencia y precaución con que la persona ha de proceder y el cuidado con que ha de comportarse y prevenirse para no dejarse engañar “y evitar los peligros o impedimentos, que pueden ocurrir con color de virtud” en el itinerario de la perfección.

## 1. Tiempo, lugar y primeras destinatarias

Las escribió a instancia de las carmelitas descalzas de → Beas de Segura, sus primeras destinatarias, en los primeros años de su estancia en Andalucía 1578-1581. Acababa de pasar la gran prueba de la cárcel en la que había aprendido tanta prudencia y santa sagacidad; y después de haber sido durante cinco años confesor y consejero de comunidad tan grande como la de La Encarnación de → Avila, estaba muy bien preparado para impartir este tipo de consejos prácticos para la buena marcha de la vida religiosa. Una de las monjas de Beas testifica que J., confesor y padre de la comunidad, cuando,

después de haberlas instruido y confesado, se volvía a su convento, “les dejaba unas Cautelas de los enemigos del alma” (→ Ana de Jesús, BMC 14, 176).

Las descalzas de Beas fueron, como decimos, las primeras destinatarias, pero el escrito era también para otros monasterios y también para sus frailes, algo así como hizo con la figura de “El Monte de la Perfección o Monte Carmelo”.

## 2. Estructura y practicidad

Es de lo más sencillo: pequeña introducción o prólogo; siguen nueve cautelas, tres contra cada uno de los tres → enemigos del alma: mundo, demonio y carne. El tono del librito es totalmente práctico, como se echa de ver ya por el título y la introducción. En ella se invita dulcemente a la cumbre, poniendo ante los ojos los bienes que se ofrecen a quien quiera llegar en breve a conseguirlos. Y son: –santo → recogimiento, silencio espiritual, → desnudez y pobreza de espíritu, refrigerio del → Espíritu Santo, unidad con Dios, y librarse de los impedimentos de toda criatura de este mundo, y defenderse de las astucias y engaños del → demonio, y libertarse de sí mismo.

¿Lo quiere de verdad? Entonces tiene que observar las nueve cautelas que le va a dar contra los tres enemigos: mundo, demonio y carne. Este es el proyecto y el camino que tendrá que seguir. Antes de formular las cautelas correspondientes ofrece, con buena estrategia, la caracterización de cada uno de los enemigos: mundo, menos dificultoso; demonio, más oscuro de entender; carne, más tenaz de todos.

### 3. Las nueve cautelas

Identificados los enemigos, siguen las nueve cautelas.

a) *Contra el mundo* para librarse perfectamente del daño de él: 1ª) Igualdad de amor, igualdad de olvido. No atándose a nadie indebidamente por títulos puramente humanos. Poner el afecto debido en Dios para así cumplir mejor con todos, parientes o no parientes, con el amor teologal con que hay que amarlos. Si no se obra así, no se puede uno librar “de las imperfecciones y daños que saca el alma de las criaturas”. 2ª) Aborrecer toda manera de poseer y confiar en la providencia de Dios, “pues no se ha de olvidar de ti el que tiene cuidado de las bestias”. Emplear todo el cuidado en Dios y en su reino. 3ª) Evitar el celo indiscreto en la vida comunitaria, no escandalizarse de nada, no darse a la crítica, advertir las cosas debidamente “a quien de derecho conviene decirlo a su tiempo”. Refrenar la lengua interior y exteriormente.

b) *Contra el demonio*, las tres siguientes: Advierte ante todo que es una astucia diabólica tentar a la gente espiritual bajo especie o apariencia de bien para engañarla. 1ª) Regirse por la obediencia, recordando que *Dios más quiere obediencia que sacrificios* (1 Re 15, 22). 2ª) Ver en el superior religioso al representante de Dios. No fijarse en su modo de ser y de obrar. Hacer lo contrario es una ruina para la perfección y la obediencia pierde sus valores y se desvirtúa. Obediencia fundada en la fe. 3ª) Procurar humillarse siempre en palabras y en obras. Sin esto “no llegarás a la verdadera caridad ni aprovecharás en ella”.

c) *Contra sí mismo y sagacidad de su sensualidad*. Este título hace ver qué entiende por “carne” como enemigo del alma: el propio “yo” y todas sus artimañas. 1ª) Has venido al convento a que todos te labren y pulan. Piensa que todos son obreros para esa labor: de palabra, de obra, de pensamiento. Has de estar quieto como una imagen bajo la mano del que la labra, la pinta, y la dora. 2ª) Nunca dejes de hacer lo que debes por falta de gusto o sabor. No lo hagas tampoco “por sólo el sabor y gusto”. Hacerlo por amor y servicio de Dios. Como comentario sólido a esta cautela puede considerarse S 3, cc.27-29. Igualmente en S 3, 41, 2, hay unas reflexiones acertadísimas acerca del gusto sensible elevado a norma de conducta y la consiguiente inestabilidad en todo –hasta en el campo vocacional–. Todo ello motivado por la inconstancia del gusto mismo “porque falta muy presto”. 3ª) Nunca pongas los ojos en lo sabroso de las prácticas espirituales para apegarte a ellas. Tampoco se ha de huir lo amargo de ellas, más bien escoge lo disgustoso y desabrido, “porque, de otra manera, ni perderás amor propio ni ganarás amor de Dios”.

### 4. Comentarios y advertencias

1. Este resumen imperfecto no dispensa a nadie de leer con toda atención estas normas y fijarse bien en los detalles, que son fruto de una larga experiencia. Son normas no de pura ética o moralidad, sino de vida espiritual y teologal, urgida y llevada por la vía más breve.

2. Vistos los destinatarios que son personas religiosas que viven en comunidad y visto el aliento teologal que

sopla en todas estas normas, podría definirse este librito como un pequeño manual de vida comunitaria para quienes quieren llegar por la senda más corta a la perfección de su propio llamamiento. Viviéndolas se evitan tantos daños y se obtienen todos los provechos propuestos por el autor en la introducción y los recordados a propósito de cada una de las cautelas en el lugar correspondiente.

3. No pocos lectores encuentran dificultad en algunas de las afirmaciones cautelares, especialmente en la primera cautela contra el mundo, al hablar de los parientes o deudos (nn. 5-6) La dificultad ante un lenguaje de corte exigente y evangélico de renuncia y desasimiento se desvanece si pensamos que J. no habla contra el amor debido a la familia y a otras personas, sino que alerta para que nada del amor debido a Dios se ponga en nadie más, como no se debe poner tampoco en uno mismo. Una vez que alguien acepta la invitación con que se abre el librito: “El alma que quiere llegar en breve”, donde no sólo se recaba el consentimiento de la voluntad sino el deseo de seguir el camino más corto para alcanzar rápidamente todos los bienes que allí mismo se especifican, es fácil entender y asimilar las nueve cautelas.

J. de la Cruz habla de mortificar, es decir, poner en orden y en razón, no de extirpar o exterminar el amor. Habla de mortificar el amor puramente natural para llegar a la perfección espiritual y humana, aún más, *perfección religiosa*, es decir, dentro de la vida religiosa. Y habla sobre todo a personas que por definición comienzan o van en camino hacia esa meta de la perfección en que se integran tantas cosas buenas, como

ha propuesto en el pequeño prólogo. Para una mejor intelección de esa 1ª cautela, léase S 3,23,1, y atiéndase a lo que llama “caridad general para con los prójimos”.

Con todo, algunos autores han pensado, con razón, que la letra de esta 1ª cautela contra el mundo, no bien entendida, “resta simpatías al Doctor del Carmelo, y también las ganas de seguir leyendo” (Lucas de san José, *La santidad en el claustro*, 5ª ed. p. 50). Y tratan de explicar cómo se podrá conocer la mente del santo escritor. Buscan su perfil exacto en su correspondencia epistolar y en tantos gestos de su vida hacia la propia familia natural y religiosa, para concluir que el fin que persigue “cualquiera que parezca el sonido de la letra, no es enfriar el corazón de sus hijos y devotos ni en el amor a Dios ni en el amor a los hombres” (ib. p. 92).

El gran biógrafo y sanjuanista Crisógono de Jesús piensa que esas expresiones rotundas de fray J. en orden al afecto de amigos y familiares mal entendidas, han “creado en torno a su figura una leyenda negra de insensibilidad y tortura; no son en la mente del Santo una finalidad, sino un medio, utilizable en los primeros momentos de la vida espiritual, para evitar el peligro del afecto desordenado en el corazón aún imperfecto. Pero, una vez realizada la purificación, desaparece la necesidad de esa actitud, porque el corazón, limpio ya y ordenado, sacará bien de todo eso. Entonces no sólo puede, sino que tiene que amarlo todo, surgiendo las predilecciones que imponen la diferencia de las personas y la naturaleza del corazón, que en los santos es más auténticamente humano y sensible que en los demás, por lo mismo que han

desaparecido por la purificación las desfiguraciones pasionales, recuperadas y robustecidas sus energías afectivas" (*Vida de san Juan de la Cruz*, 12ª ed. p. 415-416). Comprueba sus afirmaciones con los ejemplos de la vida del Santo.

4. Dentro de la mentalidad altamente teologal que tiene J. es fácil descubrir en este pequeño tratadito de vida espiritual para personas consagradas la presencia de las tres virtudes teologales, que son las auténticas normas cautelares contra los tres enemigos. En concreto: esperanza contra el mundo; fe contra el demonio; caridad contra la carne. Esto, simplificando mucho, porque lo mismo que hay una interacción entre los tres enemigos, la hay entre las tres virtudes teologales. Por eso J. dirá que "para vencer a uno de estos tres enemigos es menester vencerlos a todos tres; y enflaquecido uno, se enflaquecen los otros dos" (n. 3). Por lo mismo las tres virtudes teologales son contra los tres enemigos, aunque a cada una se asigne su labor correspondiente más específica.

## 5. Presencia activa de lo teologal

La 1ª contra el → mundo es la aplicación concreta y encarnada de la caridad, más bien hacia quienes han quedado fuera del convento: caridad de puertas afuera. Y caridad bien entendida hacia uno mismo, hacia esa persona que comienza el itinerario de su vida religiosa y tiene que romper ataduras que le puedan impedir la buena marcha; y que tiene que asegurar la perseverancia en el género de vida que ha emprendido libremente, optando por el seguimiento de → Cristo.

La 2ª contra el mundo pone en acción sobre todo la → esperanza, desapegándose de los bienes temporales, y viviendo la más auténtica pobreza de espíritu.

La 3ª contra el mundo pone en marcha de nuevo la caridad más acendrada y delicada dentro del convento y de las circunstancias de la vida comunitaria para con los demás compañeros de comunidad: caridad de puertas adentro en pensamientos, palabras y obras.

La 1ª y 2ª contra el → demonio subrayan el espíritu y la vida de la → obediencia, cuyo fundamento y razón de ser no es sino la → fe, la mirada en fe.

La 3ª contra el demonio se cifra en la → humildad, pero en orden a la verdadera → caridad, mejor aún: se trata de caridad humilde, de esa humildad que "tiene los efectos de la caridad" (S 3, 9,4).

La 1ª contra la → carne exige la fe para aceptar ese modo de vida intraconventual y las exigencias espirituales que trae consigo en las relaciones de unos con otros. No ha venido nadie a labrar a los demás sino a dejarse labrar y pulir por todos.

La 2ª y 3ª contra la carne, además de la fe, fundamento de la obediencia y de la vida religiosa entera, hace presente la esperanza en los consejos de "no buscar, ni asirse al gusto o al sabor", siendo esta pobreza de espíritu igual a actuación de la esperanza. Finalmente, y del modo más pleno en estas se encuentra la caridad, objetivo final, principio, medio y fin de todo.

## 6. Eficacia especial de la obediencia

J. da una importancia singular a la obediencia en las *Cautelas* contra el

demonio. La noción que tiene de este ser obediente la deja expresada en aquella afirmación: "...sujeción y obediencia que es penitencia de razón y discreción y por eso es para Dios más acepto y gustoso sacrificio que todos los demás" (N 1,6,2). Sobre el valor de la obediencia aun en el caso límite de "un prelado muy necio y vicioso y comedor y mal acondicionado", puede verse en *Obras* de Santa Teresa en el llamado *Desafío Espiritual*. Allí aparece también el desafío del "venturero", el propio J. Y no deja de ser significativo que ambos, santo y santa, desafíen respectivamente (nn. 25 y 28) a la obediencia. Pronto le tocaría a J. intervenir en el engaño diabólico de que era víctima y responsable la monja poseesa de Santa María de Gracia en → Avila. ¿Cómo y por qué había sido tan engañada la poseesa?

Al caracterizar a la carne como enemigo del alma asegura el Santo que duran sus acometimientos mientras dura el hombre viejo (n. 2). Toda la doctrina sanjuanista sobre la noche oscura, sobre el hombre viejo (=la carne) es, en realidad, una inmensa *cautela* no sólo contra la carne sino también contra los otros dos enemigos, según la dialéctica recordada sobre el común acuerdo entre los tres enemigos, que hace que las nueve cautelas, sean válidas contra todos y cada uno, aunque sean más directamente contra cada uno de ellos las enunciadas de esa manera individualizada.

## 7. Fundamentos bíblicos

El amor y el conocimiento de J. a la sagrada Escritura hace acto de presencia también en estos textos breves. Como citas explícitas con las que corro-

bora sus afirmaciones encontramos sólo cuatro: Mt 6, 33; Gén 19, 26; Sant 1, 26; 1 Re 15, 22.

La primera, de Mt, *lo demás nos será dado por añadidura*, aparece en la 2ª contra el mundo al exhortar a la esperanza y a la confianza en la providencia, sin agobiarse por comida, vestido, día de mañana. Para que se cumpla la promesa del Señor hay que emplear todo el cuidado "en otra cosa más alta, que es buscar el reino de Dios, esto es, no faltar a Dios" (n. 7).

La 2ª cita, de Gén, se encuentra en la 3ª contra el mundo (n. 9). Además de cita bíblica contiene una tipología especial, que el Santo recuerda alguna otra vez en un contexto parecido (4 A 2). Está aconsejando en la cautela no andar espionando las faltas de los demás, "porque, si quieres mirar en algo, aunque vivas entre ángeles, te parecerán muchas cosas no bien, por no entender tú la sustancia de ellas". Y aquí aconseja: "Para lo cual toma ejemplo en la mujer de Lot, que, porque se alteró en la perdición de los sodomitas volviendo la cabeza a mirar atrás, la castigó el Señor volviéndola en estatua y piedra de sal; para que entiendas que, aunque vivas entre demonios, quiere Dios que de tal manera vivas entre ellos que ni vuelvas la cabeza del pensamiento a sus cosas, sino que las dejes totalmente, procurando tú traer tu alma pura y entera en Dios, sin que un pensamiento de eso ni de esotro te lo estorbe".

La 3ª cita, de Santiago, aparece al final de la misma 3ª cautela (n. 9), cuando cargando la mano sobre el mismo proceder de celo indiscreto en la rebusca de las faltas ajenas, por más buen fin e intenciones que uno lleve, asegura que en una cosa o en otra será víctima

del demonio: “te cogerá el demonio; y harto cogido estás cuando ya das lugar a distraer el alma en algo de ello”. Y amonesta: “Y acuérdate de lo que dice el apóstol Santiago: *si alguno piensa que es religioso no refrenando su lengua, la religión de éste vana es*”. El breve comentario que sigue es contundente: “Lo cual se entiende no menos de la lengua interior que de la exterior”.

La 3ª cita, de 1 Re, aparece en la 1ª contra el demonio (n. 11). Exaltando la obediencia e insistiendo en que hay que guiarse por ella en actividades extra que se quieran emprender, “por buena que parezca y llena de caridad” cualquiera de ellas, enseña que “aunque más te parezca que aciertas, no podrás dejar de ser engañado del demonio o en poco o en mucho”. El texto bíblico aparece inmediatamente con vigor: “Aunque no sea más que no regirte en todo por obediencia, ya yerras culpablemente; pues *Dios más quiere obediencia que sacrificios*”.

Esto por lo que se refiere a citas explícitas de la Escritura. Un examen atento descubriría otras citas implícitas o al menos resonancias bíblicas, tales como cuando habla de los acometimientos de “el hombre viejo” (n. 2), alusión paulina evidente (Rom 6,6; Ef 4,22; Col 3,9). “Vencerás el mal en [con] el bien”, alude claramente a Rom 12, 21. Claras resonancias bíblicas, paulinas y petrinas, en la 3ª contra el demonio, al exhortar a la humildad constante, a alegrarse del bien del otro, a la estima mutua, etc.

La expresión “pacífico refrigerio del Espíritu Santo” (n. 1) suena también a Biblia (Mt 11,10). Además de estas fuentes bíblicas, explícitas o implícitas, el precepto de la Regla Carmelitana acer-

ca de la deferencia y humildad con que ha de ser tratado el Prior, sea quien fuere, fijándose más que en su persona en la de Cristo, está perfectamente formulado en la 2ª contra el demonio. El precepto de la Regla se apoya en las palabras del Señor: “*Quien a vosotros os escucha, a mí me escucha; quien a vosotros os rechaza, a mí me rechaza*” (Lc 10,16).

## Conclusión

Las Cautelas son fruto de la experiencia sanjuanista, como hemos dicho, y en ellas hay mucho también de los postulados de → santa Teresa sobre la vida religiosa. A lo largo de los siglos han sido contrastadas en la vida comunitaria de no pocas personas consagradas. Quien quiera ahora mismo vivirlas dentro de la lectura teológica que están proclamando, recogerá los frutos que el autor se prometía de la observancia de esas normas. La vida religiosa ha cambiado mucho, es cierto, pero la sustancia que rezuman estas consignas, está en la más perfecta sintonía con lo teológico y trinitario con que ahora concebimos la vida religiosa entregada con amor único y de enamorados al seguimiento de Cristo y al servicio de la Iglesia. La calidad del amor fraterno que propicia J. en estas pocas páginas va en busca del amor más puro que él canta como algo tan “precioso delante de Dios y del alma” y que tanto “provecho hace a la Iglesia” (CB 29,2). Y ese amor más puro y quintaesenciado va naciendo y alcanzándose, por gracia de Dios, en la vida comunitaria, ungida de caridad fraterna y desinteresada.

BIBL. — ANTONIO ARBIOL, *Mística fundamental de Cristo Señor Nuestro*, Zaragoza 1723, 538-556,

comenta las nueve *Cautelas*, poniendo primero el texto de cada una y a continuación su reflexión; JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz profeta, enamorado de Dios y Maestro*, Madrid 1987, 168-177; Id., en AA.VV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca 1993, 326-331; Id., “San Juan de la Cruz: magisterio oral y escritos breves”, en *Místico e Profeta*, Roma 1991, 140-142; JUAN DE LA ASUNCIÓN, *Pastor del Monte Carmelo San Juan de la Cruz*, Madrid 1729, 547; LOUIS DE LA TRINITÉ, “Précautions spirituelles. Avis et Maximes de Saint Jean de la Croix”, en *Carmel* V/12 (1925) 213-220; LUCAS DE SAN JOSÉ, *La santidad en el claustro. Comentarios a las “Cautelas”*, Barcelona 1920, 5ª ed. Barcelona 1968. Esta última ed. en la era posconciliar lleva un prólogo luminoso de Lucinio Ruano (9-23); THOMAS M., KILDUFF, *Pathway of light, Conferences on The Cautions of S. John of the Cross*, Boston (Mass) 1962.

**José Vicente Rodríguez**

## ‘Cauterio de amor’

Como tantos otros términos merece mención especial, no por la frecuencia ni por el relieve que tiene en los escritos sanjuanistas, sino por su peculiar incorporación al simbolismo místico en la pluma de J. de la Cruz. Aparece únicamente en la *Llama* en el verso 1º de la estrofa 2ª y en su comentario. El “cauterio suave” se convierte en una gracia mística asociada por el Santo al ámbito de la experiencia táctil, en la línea del “toque místico” (LIB 2,8). En la transposición figurativa, el Santo pasa espontáneamente del significado activo (medio-instrumento) al pasivo (efecto-llagascara), por eso en el comentario se juntan los dos primeros versos de la citada estrofa.

En sentido activo (de instrumento) el referente figurativo es siempre la llama o el → fuego, por lo mismo, el → Espíritu Santo (2,2-3); en el pasivo, el efecto del mismo (la llaga de amor). Explicando la clave de la traslación figurativa escribe

el Santo: “Así como en el cauterio está el fuego más intenso y vehemente, y hace mayor efecto que en los demás ignitos, así el acto de esta unión –con Dios– por ser de tan inflamado fuego de amor más que todos los otros, que por eso le llama cauterio respecto de ellos. Y, por cuanto este divino fuego, en este caso, tiene transformada toda el alma en sí, no solamente es cauterio, mas toda ella está hecha cauterio de vehemente fuego” (2,2).

Resalta mejor el contenido espiritual del simil analizando el referente real, es decir, el cauterio-fuego natural, y comparándolo con el figurativo: “Es de saber que el cauterio del fuego material en la parte do asienta siempre hace llaga, y tiene esta propiedad: que si asienta sobre llaga que no era de fuego, la hace que sea de fuego. Y eso tiene este cauterio de amor, que en el alma que toca, ahora esté llagada de otras llagas de miserias y pecados, ahora esté sana, luego la deja llagada de amor, y ya las que eran llagas de otra causa, quedan hechas llagas de amor”. Frente a esa coincidencia, se apunta inmediatamente la gran diferencia entre el cauterio material y el espiritual. El primero “la llaga que hace no la puede volver a sanar, si no se aplican otros medicables, pero la llaga del cauterio de amor no se puede curar con otra medicina, sino que el mismo cauterio que la hace la cura, y el mismo que la cura, curándola la hace” (2,7).

La experiencia de esta acción del → Espíritu Santo en el alma, en que ésta queda “toda cauterizada y hecha una llaga de amor”, es “el más alto grado que en este estado puede ser”. Pero, añade el Santo: “Hay otras muchas maneras de cauterizar Dios al alma, que



ni llegan aquí ni son como ésta, porque ésta es toque sólo de la Divinidad en el alma, sin forma ni figura alguna intelectual ni imaginaria" (2,8). Cualquier tipo o forma de "cauterio-cauterización", en cuanto obra del Espíritu Santo, produce inapreciables efectos en → el alma, porque, "como sea de infinita fuerza, inestimablemente puede consumir y transformar en sí el alma que tocar". El efecto depende de la disposición particular: "A cada una la abrasa y absorbe como la halla dispuesta: a una más, y a otra menos, y esto cuando él quiere y como y cuando quiere" (2,2).

Entre las formas particulares de cauterizar al alma "con forma intelectual", asegura J. de la Cruz, "suele haber una muy subida": la transverberación, cuando "un serafín con una flecha o dardo encendidísimo en fuego de amor, transpasando a esta alma que ya está encendida como ascua, o por mejor decir, como llama, y cauterízala subidamente; y entonces, con este cauterizar, transpasándola con aquella saeta, apresúrase la llama del alma y sube de punto con vehemencia, al modo que un encendido horno o fragua cuando la hornaguean o trabucan el fuego" (2,9). La sintonía con la descripción teresiana (V 29,13-14) es tan singular que hace pensar naturalmente en alguna comunicación personal entre ambos, máxime si se tiene en cuenta lo que añade J. de la Cruz sobre el carisma de los fundadores (2,11-12), con velada alusión a → S. Teresa.

El Santo parece asociar también a la merced del cauterio la estigmatización, al estilo de S. Francisco, citado explícitamente aquí. Advierte con cuidado que las llagas se producen primero en el alma y luego puede salir su efecto fuera,

en el cuerpo (LIB 2,13). Resumiendo los datos aportados, el cauterio se presenta como una gracia mística, un toque espiritual de carácter indefinido que, en ocasiones puede tener repercusiones somáticas. No siempre es así, y cuando se producen son repercusiones de lo que sucede interiormente en el espíritu. → *Herida, llaga, llama, toque, transverberación.*

*Eulogio Pacho*

### **'Cavernas del sentido'**

Merece atención este vocablo por su incorporación al simbolismo sanjuanista. Aunque en la acepción real coincide sustancialmente con → "cuevas" (S 3,42,2; CB 14-15,14), la aplicación simbólica o figurativa de ambos sustantivos es diferente. El de *cuevas* es exclusiva del *Cántico* (canc. 24), mientras la de *cavernas* ofrece dos elaboraciones distintas: una en el *Cántico* y otra en la *Llama*.

a) En el *Cántico* las "cavernas de la piedra", que son "subidas" y "están bien escondidas", simbolizan "los subidos y altos y profundos misterios de Sabiduría de Dios que hay en Cristo sobre la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino, y en la correspondencia que hay a ésta de la unión de los hombres en Dios, y en las conveniencias de justicia y misericordia de Dios sobre la salud del género humano en la manifestación de sus juicios" (CB 37,3).

El simbolismo arranca, pues, de la idea-figura de una roca-piedra en la que hay muchas cuevas o cavernas. La piedra-roca es → Cristo, como recuerda J. de la Cruz citando explícitamente el texto paulino (1 Cor 10,4). Conjugaba así el Santo la doble enseñanza del Apostol:

Cristo es el “misterio de Dios” y la piedra de donde brota el agua viva. Desentrañando la unidad del símbolo explica sus componentes de esta forma.

Las “cavernas de la piedra” son profundas y, por ello, “escondidas”, porque así son los misterios de Cristo y los juicios de Dios. “Por ser tan altos y profundos, bien propiamente los llama –el alma– subidas cavernas, subidas por la altura de los misterios subidos, y cavernas por la hondura y profundidad de la Sabiduría de Dios en ellos; porque así como las cavernas son profundas y de muchos senos, así cada misterio de los que hay en Cristo es profundísimo en sabiduría, y tiene muchos senos de juicios suyos ocultos de predestinación y prescencia en los hijos de los hombres” (CB 37,3).

Como las cavernas están “bien escondidas”, así sucede con los misterios de Cristo. Por mucho que se descubra, todo se queda por entender, “y así mucho hay que ahondar en Cristo, porque es una abundante mina con muchos senos de tesoros, que, por más que ahonden, nunca los hallan fin ni término, antes van en cada seno hallando nuevas venas de nuevas riquezas acá y allá”. Por eso decía san Pablo que “en Cristo moran todos los tesoros y sabiduría escondidos” (CB 37,4). La aplicación práctica es natural para el Santo: hay que desear entrar en esas cavernas y absorberse y embriagarse en el “amor de la sabiduría de los misterios de Cristo” (ib. 5).

b) El simbolismo de las “cavernas” en la *Llama* es mucho más complejo en su trama. Forma parte de una cadena figurativa en la que se integran las “lámparas de fuego” y el “sentido oscuro y ciego” (estrofa 3ª, vv. 1-4).

El simbolismo alegorizante se estructura así: Las “lámparas de fuego”, que son los atributos divinos (LIB 2-3.9), iluminan y calientan al → alma, no como hacen las lámparas materiales, “que con sus llamaradas alumbran las cosas que están en derredor, sino como las que están dentro de las llamas, porque el alma está dentro de sus resplandores” (n. 9). De ahí que su efecto llegue hasta lo más íntimo y profundo de ella: hasta “las profundas cavernas del sentido”.

Contra lo que pudiera parecer, dado el uso sanjuanista de la palabra “sentido”, las cavernas en cuestión “son las potencias del alma, → memoria, entendimiento y voluntad, las cuales son tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan menos que infinito, las cuales con lo que cuando están vacías, echaremos en alguna manera de ver lo que se gozan y deleitan cuando de Dios están llenas, pues que por un contrario se da luz a otro” (LIB 3,18). Para J. de la Cruz, en las “profundas cavernas del sentido” se simboliza la capacidad radical del alma a través de sus potencias. Si están llenas de criatura, “no sienten el vacío grande de su profunda capacidad”. En cambio, cuando están purgadas, limpias y vacías, sienten “intolerable sed y ansia del espiritual sentido; porque, como son profundos los estómagos de estas cavernas, profundamente penan, porque el manjar que echan de menos también es profundo, que, como digo, es Dios” (ib.).

Discurre luego ampliamente por cada una de las potencias-cavernas para comparar las dos situaciones (vacío-lleño de criaturas-Dios) y, al cabo de una larguísima digresión, vuelve al símil de las “cavernas del sentido” (n. 68) fusionando el símbolo de las lámpa-

ras con el de las “unciones-ungüentos” (3,68-69). Antes de que las “lamparas de fuego” alumbrasen las “profundas cavernas del sentido”, éste se hallaba “oscuro y ciego”, es decir, no estaba purificado ni vacío de apegos y gustos de criatura (3,70-71). Conviene recordar que mantiene el significado simbólico de “sentido” como equivalente de la capacidad del alma: “Porque la ceguera del sentido racional y superior es el apetito”. Puede explicarse comparativamente su actuación con la forma de obrar los sentidos corporales (ib. 72).

Resumiendo el sentido-contenido del simbolismo de las “cavernas”, concluye el Santo: “Este sentido, pues, del alma que antes estaba oscuro sin esta luz de Dios, y ciego con sus apetitos y afecciones, ya no solamente con sus profundas cavernas está ilustrado y claro por medio de esta divina unión con Dios, pero aun hecho ya como una resplandeciente luz él con las cavernas de sus potencias” (LIB 3,76). → *Atributos de Dios, cueva, misterios de Cristo, seno.*

BIBL. — HELMUT HATZFELD, “Las cavernas del sentido. Estructura de un símbolo de san Juan de la Cruz”, en el vol. *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, Gredos, 1955, p. 351-358.

*Eulogio Pacho*

## Celda

Es sabido que el mundo interior de una persona tiende a expresarse espontáneamente en su entorno exterior, sobre todo cuando este último se puede elegir o crear libremente. Para un religioso cenobita, la propia celda es el único espacio material de dominio personal, donde de alguna manera puede reflejarse su propia forma de ser o sus opciones más íntimas.

### a. *La celda de fray Juan*

Quienes lo conocieron dicen que J. de la Cruz “era pobre y amaba la pobreza” (BMC 14, 177), “muy desasido” (BMC 22, 340); más aún, “era tan pobre de espíritu, que nada tenía y todo le sobraba” (BMC 25, 517). A menudo denunció como imperfección toda clase de “asimientillo”, aun pequeño, a cualquier cosa, por ejemplo, la celda (S 1,11,4; Av 2,42). Así el Santo se acreditó la fama unánime de que “siempre escogía la celda más pobre y estrecha que había en el convento donde estaba” (BMC 14, 146; cf. 14, p 94; 23, 47, 369, 394; 24, 389, 407, 417, 530, 575; 25, 165, 353, etc.). Parece ser ésta una opción temprana, manifestada ya en sus tiempos de estudiante en → Salamanca donde habitaba una “celda estrecha y oscura” (BMC 24, 74). De su tiempo de prior en → Granada sabemos que escogió una “muy pequeña y pobre” (BMC 23, 490), “una celdilla oscura, terriza, debajo de una escalera por donde se subía al noviciado; que era tal, que antes había sido habitación de un ermitaño, y la dicha celda estaba muy desacomodada. Y habiendo otras muy buenas en el dicho convento y siendo el dicho siervo de Dios prior, pudiendo tomar la mejor, escogió la que tiene dicho, que era la más mala y ruin del convento” (BMC 24, 389-390). Igualmente, tenemos noticias precisas de su celda en → Segovia, donde también siendo prior, “había escogido por su celda el hueco de una escalera” (BMC 23, 251; cf. 14, 112, 200), y que estaba situada “junto al coro” (BMC 14, 285, 296, 383). Finalmente, también de su estancia final en Ubeda nos dicen los testigos que habitaba “la más pobre y estrecha” celda del convento (BMC

14, 146, 329; 23, 394; 24, 407; 25, 198, 353).

Hombre de esencias, el Santo quiso su celda “con solo lo esencial” (BMC 24, 563), “en todo desnuda” (BMC 24, 248), “sin ornato ninguno, ni cosa que pareciese vanidad” (BMC 25, 188), y así “evitaba de tener cosas curiosas, aunque fuesen de devoción, porque decía se asían al corazón y eran causa de inquietud a los religiosos” (BMC 23, 251). A la hora de describir hay casi unanimidad en los testigos al enumerar el ajuar de la celda del Santo: una cruz de palo, una imagen de la Virgen (¡de papel!, BMC 23, 251), el Breviario y una Biblia (BMC 24, 248, 389, 407, 417, 575, 587; 25, 77, 253). Alguno añade alguna cosilla más: “una calavera y su disciplina” (BMC 25, 198), o algunos libros: “San Agustín, *Contra Gentes* y un *Flos sanctorum*” (BMC 24, 530).

Impresionó también a los testigos la cama del Santo “muy humilde y pobre” (BMC 25, 188, 253), “que era una tarima de madera, un codo levantada del suelo, donde no había más de una frezada” (BMC 25, 198; cf. 14, 296; 24, 417). Otros hablan de “dos” mantas o frezadas (cf. BMC 14, 330; 25, 77, 255). En algunos conventos usó “una cama de sarmientos” (BMC 14, 94; 23, 369). En La Peñuela “era un zarzo de varas, tejidas con unas tomizas” (BMC 23, 99) y en el Calvario “unos manojos de romero tejidos y de sarmientos, a modo de zarzo” (BMC 23, 367).

b. *La celda, lugar de oración y “lectio divina”*

La *Regla* del Carmelo exhorta a los frailes a permanecer en sus celdas “meditando día y noche la ley del Señor

y velando en oración”. Sabemos que el Santo fue fiel a este mandato de la *Regla*. Más aún, él mismo exhorta a quien desee madurar espiritualmente a que busque “la soledad santa, acompañada de oración y santa y divina lección” (Av 1,79). Los testigos de su vida nos dicen que era amigo de estar en la celda “por estar más a solas para la oración” (BMC 24, p.417; cf. 14, 113, 200, 424; 24, 587; 25, 163). Le vieron también “en continua lectura de la Sagrada Escritura, en que gastaba muchas vigili-  
as” (BMC 24, 407; cf. 24, 393; 25, 166), reduciendo a veces su sueño a “dos o tres horas escasas” (BMC 23, 367; cf. 25, 166).

En lo que sí sabemos que ocupaba gran parte de esas horas robadas al sueño, amparado en la soledad de su celda, era en quedarse por las noches “en la ventana de su celda, donde se veía el cielo y el campo ... puesto en oración” a veces “hasta la mañana” (BMC 24, 237; cf. 14, 256, 294).

c. *De la celda material a la “celda interior”*

Bastará aludir aquí a cómo el Santo se inscribe en una corriente de espiritualidad donde el descubrimiento de la propia interioridad, habitada por Dios, es el desencadenante de un proceso de interiorización hacia esa celda interior, lugar de la presencia y del encuentro. El Santo lo llamará el “retrete interior del espíritu” (CB 1,9).

Todo el comentario a la estrofa primera del *Cántico espiritual* se convierte así en una gozosa descripción de esa → presencia escondida del Dios-Amor “en el íntimo ser del alma”, y en una apremiante exhortación a entrar dentro de sí,

en ese espacio interior, al encuentro con el Dios que nos habita, y allí permanecer y hacer nuestra morada (CB 1, 6-10). A ello habría que añadir el comentario al verso tercero de la cuarta canción de la → *Llama*: “donde secretamente solo moras” (LIB 4,14-15) y todo cuanto se dice en el CE sobre “la interior bodega” (CB 26; cf. BMC 14, 22-25). → *Retiro, silencio, soledad*.

Alfonso Baldeón

### ‘Centella/s de amor’

Sustantivo mucho más usado en el siglo XVI que ahora, sobre todo en el sentido de la “chispa” –término éste no empleado nunca por J. de la Cruz– del pedernal o del → fuego; adopta entre los místicos un sentido figurativo, como en el Santo. En los escritos sanjuanistas “centella” tiene también el uso corriente de la chispa que, pese a ser insignificante, puede “encender grandes fuegos” (S 3,19,1; cf. S 1,11,5; 3,20,1). Penetrando el fuego en el madero lo pone candente e inflamado hasta “centellear de sí” (LIB pról. 3, cf. ib. 1,33). En la aplicación moral, el Santo sigue el texto del Eclesiástico (11,34) citado explícitamente (S 1,11,5).

Es únicamente en el *Cántico* donde J. de la Cruz trata de la “centella” como gracia mística específica, propia de quienes están ya adelantados en la vida espiritual. La describe así: “Este toque de centella, que aquí dice, es un toque sutilísimo que el Amado hace al alma a veces, aun cuando ella está más descuidada, de manera que la enciende el corazón en fuego de amor, que no parece sino una centella de fuego que saltó y la abrasó; y entonces con gran presteza, como quien de súbito recuerda,

enciéndose la voluntad en amar, y dese-ar y alabar, y engrandecer, y reverencias, y estimar, y rogar a Dios con sabor de amor; a las cuales cosas llama → emisiones de bálsamo divino, que responden al toque de centellas salidas del divino amor que pegó la centella, que es el bálsamo divino que conforta y sana al alma con su olor y sustancia” (CB 25,5).

Comparándola con otras mercedes divinas, afirma que es una gracia fugaz, como sucede con la → “embriaguez, que no pasa tan presto como la centella, porque es más de asiento; porque la centella toca y pasa, más dura algo su efecto y algunas veces harto”. Sin comprometerse con delimitaciones precisas, concluye que “las emisiones o efectos de la centella ordinariamente duran más que ella, antes ella los deja en alma, y son más encendidos que los de la embriaguez, porque a veces esta divina centella deja al alma abrasándose y quemándose de amor” (CB 25,8). La alusión de *Llama* (1,33) apenas añade nada nuevo, sino que la llama de amor puede prender y en cada acto “centellear”.

El texto sanjuanista del *Cántico* trae inevitablemente a la memoria el de las *Moradas* teresianas, del que parece calcado en algunos detalles, aunque la Santa piensa que la centella “a veces dura gran rato” (M 6,2,4). Puede referirse, como en J. de la Cruz, a su efecto. El paralelismo supera la pura coincidencia, cosa que no sucede con otros lugares teresianos (V 15,4 y M 6,1,11), donde se trata de la “centellica” que produce gran fuego. No tiene, en cambio, resonancia en las páginas sanjuanistas la concepción de la “scintilla animae” como la parte más elevada del espíritu, o la “inteligencia más simple y pura”, de

la que hablan otros místicos, especialmente Ruysbroeck. → *Ascuá, brasa, embriaguez, fuego, llama, vibramiento.*

*Eulogio Pacho*

## Centro

En el vocabulario sanjuanista el *centro* sustituye a lo que en la tradición mística de Occidente, especialmente nortea, suele designarse con el término “hondón”, traducido por el Santo habitualmente por “fondo” o “más profundo centro”. Siguiendo las teorías físicas de su tiempo, tal como las había codificado la escolástica, el centro se relaciona natural y necesariamente con la “esfera”, y corresponde al punto en el que convergen todos los radios. En la esfera del cosmos todo tiende naturalmente al centro, como la piedra que rueda o el fuego que “siempre sube hacia arriba, con apetito de engolfarse en centro de su esfera” (N 2,20,6).

Estas ideas elementales, trasladadas al ámbito espiritual, le sirven a J. de la Cruz para ilustrar su doctrina. Arranca de una definición descriptiva del centro: “En las cosas, aquello llamamos centro más profundo que es a lo que más puede llegar su ser y virtud y la fuerza de su operación y movimiento, y no puede pasar de allí” (LIB 1,11). La fuerza y movimiento impulsan naturalmente las cosas hacia el centro, cualquiera que sea su dirección: “Así como el fuego o la piedra que tiene virtud y movimiento natural y fuerza para llegar al centro de su esfera, y no pueden pasar de allí ni dejar de llegar ni estar allí, si no es por algún impedimento contrario o violento”. Prosigue la ejemplificación con estas observaciones: “Según esto, diremos que la piedra, cuando en alguna

manera está dentro de la tierra, aunque no sea en lo más profundo de ella, está en su centro de alguna manera, porque está dentro de la esfera de su centro y actividad y movimiento, pero no diremos que está en el más profundo de ella, que es el medio de la tierra; y así siempre le queda virtud y fuerza e inclinación para bajar y llegar hasta el más último y profundo centro, si se le quita el impedimento de delante, y, cuando llegare y no tuviere de suyo más virtud e inclinación para más movimiento, diremos que está en el más profundo centro suyo” (LIB 1,11).

Habiendo advertido poco antes el Santo que “el alma, en cuanto espíritu, no tiene alto ni bajo, ni más profundo, ni menos profundo en su ser, como tienen los cuerpos cuantitativos” (ib. n. 10), se ve obligado a justificar su apelación a este vocabulario; insiste por ello en la diferencia entre el espíritu y los cuerpos físicos. En el alma no hay partes, “no tiene más diferencia dentro que fuera, que toda ella es de una manera y no tiene centro de hondo y menos hondo cuantitativo; porque no puede estar en una parte más ilustrada que en otra, como los cuerpos físicos, sino toda de una manera, en más o en menos, como el aire que todo está de una manera ilustrado y no ilustrado en más o en menos” (LIB 1,10).

La posibilidad de adaptar el léxico de la física al espíritu y la validez del mismo está precisamente en la idea del centro del alma. “El centro del alma es Dios, al cual cuando ella hubiere llegado, según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios” (LIB 1,12). Estirando la analogía con lo que

antes dijo del más o menos profundo centro de los cuerpos físicos, añade: “Cuando no ha llegado a tanto como esto, cual acaece en esta vida mortal (en que no puede el alma llegar a Dios según todas sus fuerzas) aunque esté en su centro, que es Dios, por gracia y por comunicación suya que con ella tiene, por cuanto todavía tiene movimiento y fuerza para más, no está satisfecha, aunque esté en el centro, no empero en el más profundo, pues puede ir todavía al más profundo de Dios” (ib.). Se repite, en el fondo, la idea agustiniana del “amor meus, pondus meus”.

Que mientras peregrina en el mundo, el alma pueda ir siempre más hacia Dios, su centro, se explica precisamente porque nunca se agota esa fuerza y virtud, que es el amor. Lo señala explícitamente J. de la Cruz: “Es de notar que el amor es inclinación del alma y la fuerza y virtud que tiene para ir a Dios, porque mediante el amor se une el alma con Dios, y así cuantos más grados de amor tuviere, tanto más profundamente entra en Dios y se concentra con él. De donde podemos decir que cuantos grados de amor de Dios el alma puede tener, tantos centros puede tener en Dios, uno más adentro que otro” (ib. 13).

Partiendo de estas ideas fundamentales, J. de la Cruz abunda en aplicaciones espirituales y comparaciones ilustrativas. Una de las más frecuentes es la del amor y el fuego. Asumiendo la tradición que asimilaba ambas cosas, repite el símil del fuego, que busca su centro subiendo hacia arriba, como el amor impulsa al alma hacia Dios (N 2,20,6). Más gráfica es otra comparación: la de la piedra rodando veloz al centro de la tierra. Cuando el amor del alma es intenso y refinado “está con aquella

gran fuerza de deseo abisal por la unión con Dios”. En este trance, “cualquier entretenimiento le es gravísimo y molesto; bien así como a la piedra, cuando con gran ímpetu y velocidad va llegando hacia su centro, cualquier cosa en que topase y la entretuviese en aquel vacío le sería violenta” (CB 17,1 y 12,1).

Cierta “violencia” experimenta siempre el alma en esta vida, aunque la llama del amor “hiera en su más profundo centro”. Es el → Espíritu Santo el que hiere y embiste hasta alcanzar “la sustancia, virtud y fuerza del alma”, pero nunca puede ser “tan sustancial y enteramente como la beatífica vista de Dios en la otra vida ... pero es tanto mayor y más tierno, cuanto más fuerte y sustancialmente está transformada y reconcentrada en Dios” (LIB 1, 14). Emplea formas similares para expresar la misma idea del Espíritu Santo embistiendo en la sustancia o en el más profundo centro del alma al hablar del “cauterio suave”, que puede tocar hasta “el centro de la sustancia del alma” (LIB 2,8), y al describir los “resplandores de fuego”, que penetran en las “profundas cavernas del sentido”. Son movimientos, “vibramientos y llamaradas” que no “hace sola el alma transformada en las llamas del Espíritu Santo, ni las hace sólo él, sino él y el alma juntos” (LIB 3, 10). Estos movimientos semejan a los del aire inflamado que porfía por penetrar en su propia esfera. “Motivos del Espíritu Santo, que son eficacísimos en absorber al alma en mucha gloria”, aunque durante esta vida “no acaba hasta que llegue el tiempo en que salga de la esfera del aire de esta vida de carne y pueda entrar en el centro del espíritu de la vida perfecta en Cristo” (ib.).

Diffícilmente podría estirarse más la aplicación metafórica del centro y del movimiento hacia el mismo. J. de la Cruz ha ido más lejos que sus predecesores encariñados con los términos de “fondo” y “hondón” del alma. A la luz de lo escrito en la *Llama*, es fácil comprobar que “el ser íntimo del alma, donde mora el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo esencial y presenciamnte” (CB 1, 6), equivale exactamente al “centro del alma”. Es el “retrete y escondrijo donde está escondido” (ib. n. 7. 11) y donde ha de buscarle el “buen enamorado” (ib. 10-12). La doctrina sanjuanista sobre la → presencia o inhabitación divina (S 2,5; CB 11,3; LIB 4,3-5) está necesariamente conectada con la idea del centro del alma. → *Esfera, fondo, hondo, sustancia*.

BIBL. — B. GARCÍA RODRÍGUEZ, “El fondo del alma”, en *Rev. Española de Teología* 8 (1948) 70-78; JOSÉ LUIS SÁNCHEZ LORA, *San Juan de la Cruz en la revolución copernicana*, Madrid, EDE, 1992, p. 41-50.

### *Eulogio Pacho*

## **Cielo** → Escatología

## **Ciencia**

La noción general que subyace en los escritos sanjuanistas concuerda con la propuesta por la tradición escolástica. No ofrece, por ello, una exposición directa y sistemática. Aporta algunos matices peculiares que conviene tener en cuenta para la comprensión de su síntesis.

Ante todo, que relaciona y contrapone frecuentemente ciencia a → experiencia y a sabiduría (S, pról. 1.3; LIB 1,5, etc.), aludiendo al diferente mecanismo del conocimiento en cada una de estas

categorías: intuición en la experiencia, especial infusión en la sabiduría y discurso o razonamiento en la ciencia. En los tres casos se trata de un enriquecimiento del entendimiento.

En otro sentido, la ciencia se presenta como luz o iluminación del mismo entendimiento. Es natural si no interviene elemento alguno que sobrepase la capacidad del hombre; al conocimiento o ciencia natural se contrapone la luz proveniente de la fe, que es conocimiento sobrenatural (S 2,3,1.3.4). Aunque puede hablarse de un “don de ciencia” natural, cuando se entiende en su recto sentido, habitualmente se trata de un don sobrenatural, una gracia “gratis data” (S 3,30,14).

La contraposición entre ciencia y fe se establece en razón de su procedencia u origen, ya que el contenido de la fe se resuelve en última instancia en luz y conocimiento. Tomando postura decidida en el viejo problema de la relación entre el amor y el conocimiento, afirma el Santo que en el plano sobrenatural basta “la fe infusa por ciencia de entendimiento, mediante la cual infunde Dios caridad y la aumenta, y el acto de ella, que es amar más, aunque no aumente la noticia” (CB 26,8).

En el mismo plano del conocimiento sobrenatural, sanjuanísticamente puede considerarse ciencia la contemplación mística, que “es ciencia de amor, la cual ... es noticia infusa de Dios amorosa” (N 2,17,6). Como es sabido, la doctrina sobre la → noticia amorosa domina el panorama del magisterio sanjuanista. Sus abundantes variaciones en todas las obras no alteran la visión fundamental de esa gozosa realidad hecha de luz y amor (CB 25,5; 27,5; 36,10.13). En cuanto sabiduría mística pertenece al



ámbito de la fe, por lo mismo, es “un entender no entendiendo” (CB 26, 8.13.16). Implica un proceso noético o cognoscitivo diverso del natural (CB 14-15,14; 39, 12-134) y se vuelve sabiduría de Dios, es decir, visión de las cosas a la luz de Dios. Frente a ella, la sabiduría del mundo es pura ignorancia (CB 26,13-17).

A fin de cuentas, es a éste supremo saber a lo que ha de conducir, en la óptica sanjuanista, toda ciencia humana, porque “delante de lo que es saber a Dios”, todo lo demás “es como no saber, porque donde no se sabe a Dios, no se sabe nada” (CB 26,13). → *Ciencia, conocimiento, discurso, noticia.*

*Eulogio Pacho*

## Ciervo

Entre los símbolos sanjuanistas procedentes del bestiario, el del ciervo tiene relativa amplitud y variedad de connotaciones. Arrancan de la Biblia (Sal 42,2-3; Cant 2,7: 2,9; 3,5) con citas explícitas, pero se colorean con las figuraciones de la literatura profana. Excepto la cita bíblica de la *Noche* (2,20,1), el símil del ciervo es exclusivo del *Cántico* y de la *Llama*; en ésta con sólo tres presencias. En realidad, la referencia de *Noche* procede del apócrifo tomista *De decem gradibus amoris*, donde se dice que el “ciervo es raudó”. Sin embargo, la ampliación del Santo acoge una de las facetas del símil más repetidas en el *Cántico*. Las variantes principales del simbolismo del ciervo son las siguientes.

a) La más general se limita a destacar la “ligereza” o “presteza” del ciervo en su huida en busca de seguridad y soledad. Es la aplicación a → Dios,

Esposo del alma, que ha huido de ella con presteza de ciervo (“como el ciervo huiste”), cuando la esposa creía tenerle ya presente (CB 1,15-16.19). El alma ha quedado herida de su amor y decide salir en su busca. Es oportuno notar que en este caso no se establece relación simbólica entre la herida del alma y la presteza o velocidad del ciervo, precisamente por la inversión de planos. Lo habitual o normal es que el ciervo-cierva se identifique con el → alma, no con Dios, como sucede en las otras aplicaciones.

b) La segunda establece precisamente la relación ciervo / cierva-alma. Cuando ésta se halla herida o “tocada de la yerba del amor”, se encuentra en la misma situación que el ciervo “cuando está herido con yerba: no descansa ni sosiega, buscando por acá y por allá remedios, ahora engolfándose en unas aguas, ahora en otras ... así el alma que está tocada del amor” (CB 9,1). Prolongando esta versión del símbolo, añade en otros lugares que la búsqueda del agua refrigeradora se hace “con gran prisa”, a toda velocidad (CB 13,9; LIB 3,19), la misma que siente el alma de hallar al Amado.

c) Intimamente relacionada con esta versión del símbolo está otra, según la cual el ciervo tiene la “propiedad de subirse a los lugares altos” (CB 13,9), por lo cual puede representar a Dios cuando comienza a mostrarse al alma por la → contemplación (CB 13,2), ya que ésta es precisamente como un “otero” o “puesto alto por donde Dios en esta vida se comienza a comunicar al alma y mostrarse, mas no acaba” (CB 13,10).

d) La versión más alejada del núcleo a que hacen referencia las ante-

riores aplicaciones es la que establece comparación entre la potencia o tendencia concupiscible y el ciervo. La potencia del apetecer –escribe el Santo– tiene dos efectos: uno de cobardía y otro de osadía. “Los efectos de cobardía ejercita cuando las cosas no las halla para sí convenientes, porque entonces se retira, encoge y acobarda. Y en estos efectos es comparada a los ciervos; porque así como tienen esta potencia concupiscible más intensa que otros animales, así son más cobardes y encogidos” (CB 20-21,6).

Mientras las anteriores figuraciones sanjuanistas hallan refrendo contextual en la Biblia y en la tradición literaria profana, especialmente el “topos” del ciervo herido con la flecha-yerba envenenada, no ha podido localizarse fuente alguna que explique esta última figuración. Es chocante la afirmación sanjuanista de que el ciervo tiene más intensa la “potencia concupiscible” que otros animales. → *Gamo/s*.

BIBL. — CISTÓBAL CUEVAS, “El bestiario simbólico en el Cántico espiritual”, en el vol. *Símbolos sobre san Juan de la Cruz*, Ávila 1986, p. 183-185.

*Eulogio Pacho*

## Cine y J. de la Cruz

Juan de la Cruz, hombre de vivencias con “atención al interior”, no es sujeto llano para el arte figurativo del celuloide en acción. De ahí que no sea muy copiosa ni destacada su presencia en el séptimo arte. Baste evocar algunas leves muestras del género.

1. *Segovia morada del alma*. Cortometraje que enmarca el *Cántico Espiritual* de J. de la Cruz en la panorámica de la ciudad monumental de

Segovia. Intento de encuadrar mística y plástica a la par.

2. *Noche oscura del alma*. Cortometraje presentado a concurso en la Semana Internacional de Cine de Valladolid en abril de 1972. Es la interpretación simbólica de esta obra sanjuanista bajo la dirección de Joaquín Hidalgo y la voz de Juana Ginzo. También está presente la perspectiva segoviana y ofrece un fondo musical de estrofas del *Cántico*, de la *Llama de amor viva* y del poema *Aunque es de noche*.

3. *Paisaje con figura - San Juan de la Cruz*. De Antonio Gala. Primero fue representación de teatro en la obra *Paisaje andaluz con figuras*, del mismo autor, publicada por Ediciones Andaluza Unidas, en 1984. Entre esas figuras, el único santo y no andaluz es San Juan de la Cruz (pp. 131-157).

Es una habilidosa figuración del Santo con mucha acción y diálogo, a la vez que concentración mística. Emergen como fondo → Úbeda y → Toledo y como figuras → Antonio de Jesús y → Teresa de Ávila. Contrasta la mediocridad humana del entorno y la elevación de alma de fray Juan, que expira musitando: *Quedéme y olvidéme ...* Esta obra teatral de Antonio Gala, hecha película, ha sido proyectada repetidas veces por Televisión Española.

4. *La Noche oscura*. De Carlos Saura, quien llevó al cine, en 1988, la *Noche oscura* de San Juan de la Cruz, ceñida exclusivamente a su “noche oscura” en la cárcel conventual de Toledo. Comienza con una espectacular parafernalia del apresamiento, conducción aparatosa y encarcelamiento inmisericorde de fray Juan. Termina con la huida de aquella prisión, expuesta más

convencionalmente desde la visión del espectador de cine que desde la objetividad histórica. Lo mismo se diga del Juan onírico en la lobreguez de aquel tugurio: es más reflejo de los sueños de Saura que no producto de un genuino Juan de Fontiveros, a quien se le supone bien en letargo o bien en vigilia. Tuvo poca resonancia este film, al margen de ciertos atisbos geniales y a pesar de algunas reseñas laudatorias, más musicales que merecidas.

*Ismael Bengoechea*

**Codicia** → Avaricia

## **Coimbra (Portugal)**

La presencia carmelitana comienza con la fundación de los religiosos en 1540 o 1545 y se prolonga luego con el convento de los Descalzos (18.7.1603). No existe constancia de que J. de la Cruz visitase la célebre ciudad universitaria portuguesa, como es el caso de → Lisboa. Con todo, ha quedado vinculada a su memoria por haberse celebrado allí un proceso informativo sobre el Santo, tomando declaración al P. Pedro de la Purificación OCD, con fecha del 6 de agosto de 1603. (BMC 25, 663-669). Tiene especial interés por la data temprana, antes de que se redactara el rótulo o interrogatorio para los procesos oficiales (HCD 8, 269-273; *Crónica Portuguesa*, I, 404-415).

*E. Pacho*

**Comunicaciones** → Dones, gracia

**Concupiscencia** → Sensualidad

**Confesores** → Dirección espiritual

## **Conocimiento**

Como en tantos otros puntos básicos de su filosofía, J. de la Cruz sigue la doctrina escolástica basada en la teoría de la abstracción. La da por descontada sin detenerse a explicarla ni exponerla directa y sistemáticamente. Es uno de los fundamentos de su sistema de pensamiento, que el lector debe tener siempre presente. Lo afirma explícitamente al “declarar” el “fin y el estilo que Dios tiene” en comunicarse a las almas. Hay que recordar tres cosas: que “las obras que son hechas, de Dios son ordenadas”; que Dios “dispone todas las cosas con suavidad”; que “Dios mueve todas las cosas al modo de ellas”. Siendo esto así –añade el Santo– “está claro que para mover Dios al → alma y levantarla” a su divina → unión lo ha de hacer “ordenada y suavemente y al modo de la misma alma” (S 2,17,2).

En la explicación de este “modo” J. de la Cruz se apela a la mencionada teoría abstractiva del conocimiento: “Como quiera que el orden que tiene el alma de conocer sea por las formas e imágenes de las cosas criadas, y el modo de su conocer y saber sea por los sentidos, de aquí es que para levantar Dios al alma al sumo conocimiento, para hacerlo suavemente ha de comenzar y tocar desde un fin a otro fin y extremo de los sentidos del alma, para así ir la llevando al modo de ella hasta el otro fin de su sabiduría espiritual, que no cae en sentido. Por lo cual, la lleva primero instruyendo por formas e imágenes y vías sensibles a su modo de entender, ahora naturales, ahora sobrenaturales, y por discursos, a ese sumo espíritu de Dios” (S 2,17,3).

En estos principios se basan precisamente los esquemas propuestos para organizar las diversas formas de conocimiento con sus correspondientes aprehensiones, especies, formas, ideas o noticias (términos sustancialmente idénticos en su pluma) en los sentidos exteriores e interiores y en las potencias del alma. Aunque el conocimiento pertenece directamente al entendimiento, en cuanto activo y pasivo o posible (CB 14-15-14; 39,14), exige interconexión con las otras potencias, extendiendo el cuadro noématico también a la memoria y a la voluntad, por lo menos en el plano de la mística (S 2,10; 3,2; 3,16, etc.).

## I. Grados y formas

En su sentido más amplio conocimiento es lo mismo que → noticia o novedad, que ilumina y enriquece la inteligencia. Conocer es ver con el entendimiento a semejanza de lo que sucede con la vista corporal del ojo; ver claro es lo propio del entendimiento (S 2,26,11), como amar lo es para la voluntad. La correlación entre conocer y amar, conocimiento y amor, engloba toda la actividad humana. Esta se explicita en dos planos distintos, pero convergentes y complementarios: uno → natural y otro → sobrenatural. Sobrenatural para J. de la Cruz es todo aquello que supera la capacidad natural del hombre en todas sus dimensiones y niveles. Para el conocimiento natural “basta tener el ánimo libre de las pasiones del alma” (S 2,21,8).

El conocimiento, por razón de su objeto y de su procedencia, es material o espiritual, sensitivo o intelectual. En el vocabulario sanjuanista se contraponen también el conocimiento natural y el

conocimiento espiritual. Este se toma en doble sentido: como descubrimiento del valor espiritual de las cosas (S 2,26,12) y como “conocimiento de espíritus”, correspondiente a la categoría tradicional del “discernimiento de espíritus”, es decir, la gracia “gratis data” o carisma paulino (S 2,26,12.14).

El conocimiento sobrenatural comprende todas las noticias o inteligencias recibidas infusamente de Dios; se compendian, en cierto sentido, en la contemplación mística. Los esquemas generales sobre las “aprehensiones sobrenaturales” recogen todas las formas concretas estudiadas analíticamente por J. de la Cruz (S 2,10; 3,2; 3,16-17). Asumiendo formulaciones de la tradición patristica, especialmente agustiniana, distingue dos formas de acceder al conocimiento de Dios y sus misterios: la noticia matutina y esencial, que es conocimiento en el Verbo, y la noticia vespertina, “que es sabiduría de Dios en sus criaturas y obras y ordenaciones admirables” (CB 36,6; cf. 37,2.4.6-8; 39,2.6). La misma idea, con otras expresiones menos técnicas, aparece en el texto siguiente: “Conocer por Dios las criaturas, y no las criaturas por Dios, que es conocer los efectos por su causa y no la causa por los efectos, que es conocimiento trase-ro, y esotro esencial” (LIB 4,5).

Repetida con insistencia la correlación entre conocer y amar, conocimiento y amor, J. de la Cruz adopta postura decidida en la vieja discusión sobre la posibilidad de amar sin conocer. En tres ocasiones se plantea el problema resolviéndolo siempre en el mismo sentido. Conoce que hay opiniones contrastantes, pero mantiene firme su tesis: “Es de saber, acerca de lo que algunos dicen que no puede amar la voluntad sino lo

que primero entiende el entendimiento, hase de entender naturalmente, porque por vía natural es imposible amar si no se entiende primero lo que se ama; mas por vía sobrenatural bien puede Dios infundir amor y aumentarle sin infundir ni aumentar distinta inteligencia” (CB 26,8). Esta tesis formulada ya en la primera redacción del CE (CA 17,6) permanece inalterada en los escritos posteriores (N 2,17,7) hasta en la segunda escritura del CE y de la *Llama*.

El paralelismo con el texto copiado del CB es perfecto, aunque el contexto literario es notablemente diferente: “Dirás que si el entendimiento no entiende distintamente, la voluntad estará ociosa y no amará ... La razón es porque la voluntad no puede amar si no es lo que entiende el entendimiento. Verdad es esto, mayormente en las operaciones y actos naturales del alma, en que la voluntad no ama sino lo que distintamente entiende el entendimiento, pero en la contemplación de que vamos hablando, por la cual Dios... infunde de sí en el alma, 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” (LIB 3,49). Es oportuno recordar que la doctrina sobre la “noticia general confusa y amorosa” es punto clave en la síntesis sanjuanista.

## II. Plano espiritual: el conocimiento propio

Lo que interesa a J. de la Cruz en materia de conocimiento no es disertar

sobre la problemática filosófica del mismo, sino señalar pedagógicamente lo que representa y vale el “conocimiento de sí y de las cosas” para ir al conocimiento de Dios. Lo demás es simple soporte explicativo y justificativo. En el ámbito espiritual, que le es propio, el Santo arranca de la idea agustiniana del conocimiento propio como paso previo al conocimiento de Dios. Una vez que el alma está bien dispuesta para ir a Dios tiene que ahondar “en el conocimiento de sí, que es lo primero que tiene que hacer para ir al conocimiento de Dios” (CB 4,1). Del conocimiento de sí, asegura en otra parte, “como de fundamento sale esotro conocimiento de Dios, que por eso decía san Agustín a Dios: ‘Conózcame yo, Señor a mí, y conocer-te he a ti’ (N 1,12,5).

Otro escalón o paso sucesivo en el acercamiento a Dios es “la consideración de las criaturas ... para ir conociendo a Dios, considerando su grandeza y excelencia por ellas” (ib.). La autoridad paulina (Rom.1,20) le sirve para demostrar cómo a través de la creación se llega al conocimiento del Creador, confirmandolo de nuevo con la doctrina agustiniana, según la cual “la pregunta que el alma hace a las criaturas es la consideración que en ellas hace del Criador de ellas” (ib. y toda la canción 4ª).

El autoconocimiento conduce necesariamente a comprender la infinita distancia que separa al hombre de Dios. Solamente el amor puede salvar tal distancia, pero a condición de que supere todo egoísmo y se vuelva entero en Dios. La correlación entre el puro amor de Dios y el propio conocimiento queda formulada así: “El estado de perfección, que consiste en perfecto amor de Dios y desprecio de sí, no puede estar sino en

estas dos partes: que es conocimiento de Dios y de sí mismo". Por lo tanto –razona J. de la Cruz– “de necesidad ha de ser el alma ejercitada primero en el uno y en el otro” (N 2,18,4).

Como quiera que el conocimiento de sí lleva a la constatación de la propia miseria, afinando la sensibilidad espiritual, por necesidad causa pena, aflicción y tormento, convirtiéndose en instrumento de purificación (S pról. 5). Contrario a éste es el autoconocimiento superficial, que termina “en propia estimación y vana presunción”, como acontece en quienes “piensan que basta cierta manera de conocimiento de su miseria, estando juntamente con esto llenos de oculta estimación y satisfacción de sí mismos, agradándose más de su espíritu y bienes espirituales que del ajeno, como el fariseo” (S 3,9,2).

El empeño activo en el propio conocimiento sirve para purificar la autoestima, pero la catarsis auténtica es más bien fruto de la acción divina. “Este es el primero y principal provecho que causa esta seca y oscura noche de contemplación: el conocimiento de sí y de su miseria” (N 1,12,2). Ese radical reconocimiento no se consigue hasta que no llegan las pruebas permitidas o enviadas por Dios. Hasta entonces el hombre no conoce la auténtica verdad de sí, porque en el tiempo de fiesta, cuando encuentra en Dios “mucho gusto y consuelo y arrimo”, anda muy satisfecho y contento, pareciéndole que en algo sirve al Señor; “porque esto, aunque entonces expresamente no lo tenga en sí, a lo menos en la satisfacción que halla en el gusto, se le asienta algo de ello y ya puesta en estotro traje de trabajo, de sequedad y desamparo, oscuras sus primeras luces, tiene más

de veras éstas en esta tan excelente y necesaria virtud del conocimiento propio, no se teniendo en nada ni teniendo satisfacción ninguna de sí; porque ve que de suyo no hace nada ni puede nada” (N 1,12,2).

Con razón afirma J. de la Cruz que los provechos espirituales más exquisitos de la purificación, “como de su fuente y origen del conocimiento propio proceden” (ib). Su acción directa es destruir la soberbia, alumbrando la verdadera humildad (S 2,12,7.8). Todo el proceso catártico se identifica o concentra, hasta cierto punto, en esa labor de la llama consumiendo cualquier resabio de vanagloria. Hasta llegar a la verdadera unión de amor, cuando esa llama, “reficcionadora y pacífica”, es para el alma “consumidora y argüidora, haciéndola desfallecer y penar en el conocimiento propio”, porque la “pone miserable y amarga en luz espiritual que le da de propio conocimiento” (LIB 1,19).

En la visión sanjuanista todo está relacionado a la “noche” como proceso catártico que culmina en la luz, ya que “alumbra Dios al alma, no sólo dándole conocimiento de su bajeza y miseria ... sino también de la grandeza y excelencia de Dios” (N 1,12,4). Solamente el alma purificada por el propio conocimiento “tendrá luz para ver y conocer los bienes de Dios” (N 2,13,10). Advierte el Santo que por muy alto que sea ese conocimiento en esta vida será muy remoto y lejano en comparación con el de la otra (CB 1,7.11; 6,5; LIB 4,17). → *Ciencia, discurso, noticia, sabiduría.*

*Eulogio Pachó*

**Consejeros** → Dirección espiritual

**Consideración/es** → Contemplación, meditación

## Constanza de la Cruz, OCD

Nació en Molina de Aragón y profesó en → Toledo el 1579; era novicia cuando llegó allí huyendo J. de la Cruz. Pasó luego a la fundación de Villanueva de la Jara (1580), donde fue superiora, siendo priora la Ven. Ana de san Agustín (1596); fue luego vicaria de la comunidad desde el 3.5.1600 hasta el 16.5.1601 (BMC 18,520-525). Escribió allí una detallada relación del primer encuentro de J. con la comunidad toledana. Es una de las más minuciosas y precisas sobre el episodio (BMC 13, 263-265). Declaró también en el proceso de beatificación de S. Teresa (BMC 18, 520-525).

*E. Pachó*

## Contemplación

La → oración, porque relación interpersonal Dios-creyente, es esencial, intrínsecamente dinámica, proceso e historia. Un proceso y una historia en los que se revela cada vez más la verdad de cada uno de los protagonistas; y, ésta, al ser más personal en la relación, es más comunión, más “igualdad de amistad” (CB 28,1). En el lenguaje sanjuanista, la contemplación, forma de oración, abarca un largo período: el que va desde el final de la meditación, propia de los principiantes, hasta la terminación del proceso espiritual. Una larga jornada, un proceso con sus secuencias bien definidas, aun cuando hay un hilo conductor, también bien definido desde el principio. Hay que recorrer ese camino con detenimiento y ojo avizor para que

no se nos escape ningún detalle, siempre iluminador, de este mosaico espiritual que ha creado el Doctor místico. Esto es más necesario si se tiene en cuenta que el Santo, no obstante sus reiteradas promesas (S 2,14,6.14; 24,4), no nos ofrece nunca una exposición directa y sistemática de la contemplación, de la “contemplación oscura y general” (S 2,10,4), de la “noticia general, confusa, amorosa” (S 3,33,5).

### I. Prenotandos

Juan de la Cruz se puso a escribir por motivos pastorales, catequéticos si se quiere. Sabía que hay “muchas almas” con “mucha necesidad” en este campo, y que, por otra parte, faltaban “guías idóneas y despiertas que las guíen hasta la cumbre” (S pról 3). Sabía igualmente que la contemplación inicial “es común y acaece a muchos” (N 1,8,1) “todos los más entran en ella” (ib. 4). Y, aunque diga que “se hallan más cosas escritas” (ib. 2), y que “no quiere gastar tiempo” en ella (ib. 5), nos ofrece unas preciosas enseñanzas. A veces parece que le descompone un tanto el panorama desolador que contempla, particularmente debido a la desafortunada actuación de los “acompañantes” que “crucifican” a quienes están en este trance (S pról. 5).

La necesidad pastoral de iluminar este campo de la vida espiritual se hace a sus ojos urgentísima, cuando el contemplativo progresa en el → camino de relación con → Dios y se encuentra en una densa, “horrenda y espantosa” noche purificadora, la del espíritu (N 1,8,2), antesala de la “noche serena” y del “ameno huerto deseado” (CB 22) de la comunión transformante. De esta eta-

pa contemplativa hay “muy poco lenguaje”, “y aun de experiencia muy poco” (ib.). Manifiesta la urgencia de tratar de ésta, de la cual, dice, “tenemos grave palabra y doctrina” (N 1,13,3).

La contemplación es un término con “un valor paradigmático” (J. García, *Los procesos del conocimiento en san Juan de la Cruz*, Salamanca 1992, p. 141), “uno de los puntales del sistema místico de san Juan de la Cruz” (ib.), “la palabra con que interpreta la experiencia y la realidad de la noche”, el cambio en el camino espiritual, producido por una acción de Dios con unos efectos que estudiaremos.

El término está emparentado con la → “noche oscura”, con la → “mística teología”, y, por tanto, con las virtudes teologales que son la estructura básica del sistema espiritual sanjuanista; mejor, y antes, de la vida cristiana en sí misma. Todo esto irá siendo evocado a su tiempo.

## II. Primera aproximación a la contemplación

Porque la contemplación cubre un largo espacio de tiempo, necesariamente es una realidad cambiante, viva. Ni es, ni significa en todo el trayecto espiritual lo mismo, ni será idéntica la experiencia del creyente, ni uno mismo el discernimiento ni el comportamiento que ha de tener el orante. Aunque, como acabo de decir, el hilo conductor, o los elementos esenciales aparecen en todas las etapas, sin embargo hay matices que van apareciendo y que sólo se pueden captar en toda su entidad y significación si se sitúan en el momento preciso del proceso. Por eso, la aproximación a la contemplación tiene que ser

gradual, progresiva, señalando qué es, cuál la experiencia, a qué atender en el discernimiento, y qué comportamiento requiere del orante. La adhesión a la traducción que va haciendo el Santo es metodológicamente necesaria para captar su pensamiento. Es lo que intento hacer.

En S 2 introduce el discurso de la contemplación, advirtiéndole al lector que habla de quienes “han comenzado a entrar en estado de contemplación” (6,8), a quienes “Dios ha hecho merced de poner en el estado de contemplación” (7,13). Llama a esta nueva forma de oración “noticia general” (14,6; 15,tít), “noticia amorosa” (13,7), “noticia sobrenatural” (15,1), “confusa, oscura y general... que es la contemplación que se da en fe” (10,4).

La contemplación es “vía del espíritu” (S 2,13,5; 14,1; LIB 3,44; N 1,9,9), “trato más espiritual” (S 2,17,7), “lenguaje de Dios al alma de puro espíritu a espíritu puro” (17,4). “La contemplación pura consiste en recibir” (LIB 3, 36). Así, reiteradamente, afirma el Santo la pasividad del orante, la acción de Dios que empieza a ser constatable, y el “dónde” de esa acción de Dios, o el modo de la misma: en el → espíritu y sin la → mediación del discurso o de la actividad natural de las potencias del alma. Aunque escriba J. que, como en todas las acciones de la persona muchos actos engendran hábito, y que así aquí “muchas de estas noticias amorosas ... se hace hábito en ella”, inequívocamente la contemplación de la que habla es “sobrenatural”, pasiva. → Sobrenatural es “lo que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad natural” (S 2,10,2) o “sin ministerio de los sentidos» (S 2,16,2). Escribe: “Dios comienza a poner en esta



noticia sobrenatural» (S 2,15,1; 17,13; 14,2), “la contemplación y noticia” que decimos, es “de lo ya recibido y obrado” (2,14,7). Lo mismo apunta cuando identifica contemplación y *teología mística*: “Y de aquí es que la contemplación, por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios, llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta”(S 2,8,6).

De ahí que diga el Doctor místico que “descansan las potencias y no obran *activamente*, sino *pasivamente*, recibiendo lo que Dios obra en ellas” (S 2,12,8), que las potencias “están actualizadas” (2,14,26), que “el alma (está) empleada” (2,14,7). Por eso la experiencia del orante de “que no hace nada” (2,14,11.13; 2,15,5), y “que pierde el tiempo” (2,14,4). El maestro carmelita contesta que “cesa la obra de las potencias en *actos particulares* (2,12,6; 15,2); y explica que le parece al → alma “que no hace nada” porque “no obra con los sentidos y potencias” (2,14,11), esto es, “se pone en un acto general y puro” (2,12,6).

En *Llama*, último texto en que se ocupa J. de esta contemplación inicial, se explaya más sobre la dimensión pasiva de esta forma de oración y la experiencia que comporta en el orante, señalando también que se trata de un comienzo, de los primeros pasos de un camino que supone un corte, una superación de la manera anterior de relacionarse con Dios.

Atrás queda el ejercicio meditativo ya asentado en el orante, ya “habitado a las cosas del espíritu en alguna manera” (LIB 3,32). Ahora “comienza Dios ... como dicen a destetar el alma y ponerla en estado de contemplación ... y pasan su ejercicio al espíritu, obrándolo Dios

en ellos así” (ib. y 43). “Es Dios el principal agente” (n. 29) o, simplemente, “sólo Dios es el agente” (n. 44), o “el artífice sobrenatural” (n. 47). En otras ocasiones atribuye al Espíritu Santo esta acción (n. 46). En todo caso la contemplación es “lenguaje de Dios” (n. 37), en el que “sobrenaturalmente” se le comunica (n. 34); “Dios lo hace en ella” (n. 46). Distingue: *primero* padeciendo, *después* en suavidad de amor (n. 34). Esto lo afrontará con más detenimiento en N 2 cuando hable de la → purificación pasiva del espíritu.

También aquí en *Llama* presenta esta acción de Dios como “noticia amorosa” (n. 32), “noticia sobrenatural amorosa”, o “noticia general oscura” (n. 49), “sin inteligencias *distintas*” (n. 48), “sin obrar nada con las potencias, esto es, acerca de actos particulares, no obrando *activamente*” (S 2,15,2). Frente a la manera “natural” de conocimiento que se da en la meditación, que produce “noticias distintas”, “particulares”, en la contemplación “le mudan el caudal al espíritu” (LIB 3, 32) con una “noticia general”, es decir, “sin su operación propia”, o sea, natural (n. 38), “sin operación del sentido”, discursiva, plural y sucesiva (n. 54); por lo tanto, “sin especificación de actos” (n. 33), “sin ninguna obra ni oficio suyo activo” (CB 39,12). “Contemplación *oscura*”, dirá no pocas veces. Así, por ejemplo, en *Cántico*: “Esta noche de la contemplación”, así introduce el sentido del verso “En la noche serena”. Y continúa: “Llámala noche porque la contemplación es oscura, que por eso la llama por otro nombre mística teología, que quiere decir sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual, sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni

espiritual..., a oscuras de todo sentido y natural, enseña Dios ocúltisima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo" (39,12).

Por esto, la contemplación inicial es "novedad insensible" y "no se echa de ver" (S 2,13,7; 14,8), y apenas se experimenta a los principios. Y surge la tentación de volver atrás. Aquí tiene su raíz la inefabilidad. Razona: "Porque, como aquella sabiduría interior... no entró al entendimiento envuelta ni paliada con alguna especie o imagen sujeta al sentido, de aquí es que el sentido e imaginativa, como no entró por ellas ... no saben dar razón ni imaginarla para decir algo de ella" (N 2,17,3).

El *discernimiento* de este cambio en la relación con Dios es necesario, y tiene que ejercerse cuidadosa y atentamente. El Santo habla de "señales". Y anota tres: 1ª, imposibilidad de meditar "ni gustar en ello como solía" (S 13,2; cf 14,1; N 1,9,8; LIB 3,32.36.53); 2ª, tampoco le atraen "otras cosas particulares" (ib. 13,3), "que son de mundo" (ib. 14,5; cf. 2-5; N 1,9,2); 3ª, "gusta de estar a solas con atención amorosa a Dios" (ib. 13,4; cf 14, 6-8; N 1,9,6; LIB 3,43.53). Cuando vuelva sobre esto en el libro primero de *Noche*, añadirá que la persona inmersa en esta purificación –"oscura contemplación"– "ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios" (N 1,9,3). Además de estas "señales", que bien pueden llamarse psicológicas, y que más directamente se refieren al ejercicio del acto de oración, Juan insistirá, sobre todo, en el cambio moral que produce la contemplación, en "los inmensos bienes" que

produce en el alma, y de los que hablaré más adelante.

El *comportamiento* es también capítulo muy atendido por el Santo. No podía ser de otro modo. El es un acompañante espiritual, un guía en los caminos de Dios. Por eso tenía que prestar la debida atención a la respuesta que el orante debe dar a esta acción de Dios en su interior, en su espíritu.

El discurso sobre la "noticia general amorosa" viene introducido por un principio que se desarrolla y explicita en los consejos de comportamiento que ofrece. Escribe: "Cuando un alma se pone más en espíritu, más cesa en obra de las potencias en actos particulares" (S 2,12,6). Tal vez más sencilla, porque más en consonancia con el pensamiento filosófico de occidente, convertido en sentido común, es la breve formulación que encontramos en *Llama*: "Conviene que el que recibe, se haya al modo de lo que recibe" (3,34).

En la aplicación de este principio el Santo abre dos direcciones: negativa y positiva, es decir, lo que ya no tiene que hacer la persona, y lo que sí debe hacer para adecuar su comportamiento a la gracia que Dios está obrando en ella. Una respuesta a Dios será buena si parte del conocimiento de la acción o gracia previa de Dios. Pues su voluntad, lo que él quiere, es que "respondamos" a la concreta gracia que él nos otorga. "Si no conocemos que recibimos", escribe → Teresa de Jesús, "no (nos) despertaremos a amar" (V 10,4). No sólo, sino que nuestra respuesta no será la adecuada.

La palabra de Juan es inequívoca, segura y firme: el orante que experimenta esta contemplación inicial debe conducirse "por modo totalmente contra-

rio” al que tenía cuando meditaba (LIB 3,33), “ha de mudar estilo y modo de oración” (n. 57). Apunta de nuevo la razón: pues “le mudan el caudal al espíritu” (n. 32).

Recordé con el Santo, al hablar de las “señales” que acompañan y revelan el paso a la contemplación, que el orante “no puede meditar ni discurrir..., ni gusta de ello como antes solía” (S 2,13,2). Su primer consejo, pues, para quien se encuentra en esta situación es que no medite, que no siga con el discurso meditativo (S 2,15,3), ni “se entremeta en formas, meditaciones e imaginaciones, o algún discurso” (n. 5), aunque piense, al “no saber el misterio de aquesta novedad” contemplativa, que “es estarse ocioso y no haciendo nada” (ib. 12,7).

Así pues, “si antes la daban materia para meditar y meditaba, que ahora antes se la quiten y no medite” (LIB 3,33). Choca con la experiencia de “no poder” y “no gustar” hacer lo que antes hacía con gusto y provecho. Por eso se le aumenta el malestar y la desazón. Y no sólo no consigue ya fruto alguno, sino que impide el que se le está dando. Explica el Santo: “En cierta manera se le ha dado al alma todo el bien espiritual que había de hallar en las cosas de Dios por vía de la meditación y discurso” (S 2,14,1; 12,6; LIB 3,33); ahora “ya los bienes no se los dan por el sentido como antes” (LIB 3,33). En este libro abunda en esta dirección: “no aten el sentido corporal ni espiritual a cosa particular interior o exterior” (LIB 3,46), “ni se emplee en inteligencias distintas” (n. 48). Se dirige directamente a estas personas: “¡Oh, pues, almas! Cuando Dios os va haciendo tan soberanas mercedes que os lleva por estado de soledad y

recogimiento, apartándoos de vuestro trabajoso sentir, no os volváis al sentido. Dejad vuestras operaciones, que, si antes os ayudaban ... ahora que os hace ya Dios merced de ser el obrero, os serán obstáculo grande y embarazo” (n. 65). Y a los acompañantes espirituales les dice que ayuden “procurando aniquilarla (al alma) acerca de sus operaciones y afecciones naturales, con las cuales ella no tiene habilidad ni fuerza para el edificio sobrenatural” (n. 47).

Apunta el Santo un hecho que no se puede olvidar y que abre dos convergentes líneas de comprensión: primero, que la persona humana es por constitución sensitiva-espiritual en su acceso a la verdad, por lo tanto progresiva; y, segundo, que Dios, activo en su relación con ella, se atiene a este modo de ser de la persona: “va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre” (S 2,17,4); “la lleva primero instruyendo por formas e imágenes y vías sensibles a su modo de entender, ahora naturales, ahora sobrenaturales, y por discursos, a ese sumo espíritu de Dios” (n. 3), “de grado en grado hasta lo más interior” (n. 4). Y concluye que “así, a la medida que va llegando más al espíritu acerca del trato con Dios, se va más desnudando y vaciando de las vías del sentido, que son las del discurso y meditación imaginaria. De donde, cuando llegare perfectamente al trato con Dios de espíritu, necesariamente ha de haber evacuado todo lo que acerca de Dios podía caer en sentido” (n. 5).

De ahí la crítica frecuente a quienes quieren relacionarse “siempre” con Dios a través de las “formas e imágenes discursivas” que son propias de la primera etapa espiritual, la meditativa. “No se estén siempre en ellos” –los medios

remotos– (S 2,12,5), “pensando que siempre había de ser así” (n. 6); “si el alma se quisiese siempre asir a ellas” –las cosas del sentido– (S 2,17,6); o cuando se refiere a los espirituales que quieren que “siempre trabaje [el alma] y obre de manera que no dé lugar a que Dios obre” (LIB 3,55.58). Por eso el Santo insiste: “ha de mudar estilo” (n. 57).

Con más claridad e insistencia todavía se pronuncia sobre la actitud positiva que debe adoptar el orante, y en la que se le debe acompañar para que no decaiga, no obstante la experiencia negativa, de inutilidad que le acompaña en los primeros compases de este cambio. Escribe: “desasiéndose de los modos y maneras” anteriores, “aprenda a estar con atención y advertencia amorosa a Dios” (S 2,12,8), a “andar sólo con advertencia amorosa” (LIB 3,33), “habiéndose pasivamente” (ib. y 34), “en soledad y ociosidad” (n. 46), “déjese en manos de Dios” (n. 67).

Aun cuando admite alguna excepción, por lo demás razonable. En el título del capítulo de S 2,15 escribió: “cómo a los que comienzan a entrar en esta noticia general de contemplación les conviene a veces aprovecharse del discurso natural y obra de potencias naturales”. Y da la razón inmediatamente: “porque a los principios ... ni está tan perfecto el hábito de ella [la contemplación] ... ni, por consiguiente, están tan remotos de la meditación, que no puedan meditar y discurrir...” (n. 1). Y precisa que ha de meditar cuando el orante “eche de ver que no está el alma empleada en aquel sosiego y noticia” (ib.). Aunque “con suavidad de amor”, anota (ib. 12,8).

Porque la comunicación de Dios no es tan fuerte y continuada, y porque está muy próxima la meditación, en su último tramo muy gustosa, la tentación de volver atrás es fuerte y frecuente. Máxime si se tiene en cuenta otro dato aportado por el Santo: “cuando comienza este estado [de contemplación], casi no se echa de ver esta noticia amorosa” (S 2,13,7). Porque “a los principios suele ser esta noticia amorosa muy sutil y delicada y casi insensible” (ib.; cf. 14,8); y porque ha estado habituada “al ejercicio de la meditación” (ib. 13,7).

Asegura el Doctor místico, sin el más mínimo asomo de duda, que “cuanto más se fuere habituando el alma en dejarse sosegar, irá siempre creciendo en ella y sintiéndose más aquella amorosa noticia general de Dios” (ib.). Se entiende, así, el larguísimo paréntesis sobre “los ciegos que la podrían sacar del camino” de la contemplación, y que, según él son tres: “el maestro espiritual, y el demonio, y ella misma” (LIB 3,29). Prácticamente todo el paréntesis (LIB 3, 29-67) se lo lleva el maestro espiritual (30-62, dedicando al demonio tres números (63-65) y dos solamente al alma (66-67).

### III. “Noche de contemplación”

Cualquier lector atento de los escritos sanjuanistas advierte pronto que el místico carmelita establece un cierto “paralelismo entre noche y contemplación”<sup>1</sup>. A la contemplación, como nota F. Ruiz, “son atribuidos los frutos de transformación operados y también los efectos dolorosos que se experimentan”. Aunque hay que tener en cuenta lo que añade un poco más abajo: “Con ser tan importante esta definición –de la

contemplación– no hay que identificar contemplación con noche oscura, pues contemplación se da también en formas que no producen noche” (*Obras de san Juan de la Cruz*, Madrid 1988, p. 431). Los textos son, por su abundancia y claro pronunciamiento, extraordinariamente significativos. Ya en el prólogo de *Subida* se refiere en varios pasajes a “esta noche oscura” (3), “al altísimo camino de oscura contemplación” (4), “noche de contemplación” (5). Esta identificación de contemplación y noche aparece desde la primera página de los dos libros de *Noche*: “este salir de sí y de todas las cosas fue una noche oscura, que aquí entiende por la contemplación purgativa” (N 1, decl 1), “noche de contemplación purgativa” (ib. 2), “esta noche, que decimos ser la contemplación” (N 1, 8,1; N 2,25,2). En *Cántico* escribe: “Esta noche es la contemplación” (39,12), subrayando que es “oscura por ser contemplación” (ib.). La oscuridad es una nota íntimamente unida a contemplación, afectándola y calificándola intrínsecamente en un período del camino místico, aunque no es coextensiva con ella, pues, aparte de que el Santo habla de “contemplación unitiva” (N 2,23,14) y de la “suma contemplación” (S 2,4, tít.; CB 13,2), se refiere a la “contemplación ya clara y beatífica” (C 39,13) de los bienaventurados, y a tantos períodos en los que se experimenta luminosa y sabrosamente. La contemplación, la acción de Dios, es luz.

También cabe notar la reiterada aproximación, hasta la identificación, que establece entre contemplación y mística teología (cf. S 2,86; N 2,5,1; 12,5; 17,2; 20,6; CB 39,12), lo que, además de señalar el aspecto de oscuridad y purificación, abre y profundiza con

más claridad el significado de la contemplación en la experiencia y en la palabra del Doctor místico, como vamos a ver a continuación. Aunque antes quiero dejar constancia también de la frecuente aproximación entre → fe y contemplación, tanto en su dimensión purificativa como unitiva, en su significación de “camino” y de culminación. Así escribe: “En deleites de mi pura contemplación y unión con Dios, la noche de la fe será mi guía” (S 2,3,6). Cuanto en el libro segundo de *Subida* dice de la fe, lo atribuye a la contemplación en los libros de *Noche*. Muy particularmente los efectos de purificación y unión de la noticia general amorosa, o ciencia amorosa, con las que presenta la fe y la contemplación.

“La contemplación infusa” (N 1,10,6), o “esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo. Esta contemplación infusa, por cuanto es *sabiduría de Dios amorosa*, hace dos principales efectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor con Dios” (N 2,5,1).

Empiezo destacando las palabras en cursiva: “sabiduría de Dios amorosa”: “La teología mística, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación, la cual es muy sabrosa, porque es ciencia por amor” (CB 27,5). Así también en N 2,12,4 donde afirma que “nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde”, que por eso se llama “sabidu-

ría secreta, la cual... se comunica e infunde en el alma por amor, lo cual acaece secretamente a oscuras de la obra del entendimiento y de las demás potencias" (N 2,17,2).

Tenemos, pues, reafirmado y bien subrayado el elemento noético, cognoscitivo de la contemplación infusa. La contemplación "es noticia y amor divino junto, esto es, noticia amorosa" (LIB 3,32; N 2,12,4). "Hablando ahora algo más sustancialmente de esta escala de contemplación, diremos que la propiedad principal por qué aquí se llama *escala* es porque la contemplación es ciencia de amor ... noticia infusa de amor" (N 2,18,5); por ella Dios "le comunica esta ciencia e inteligencia por amor" (CB 27,5). Muy frecuentemente escribe el Santo que Dios instruye al alma "en perfección de amor" (N 2,5,1), que la enseña "a amar pura y libremente sin interés" (CB 38,4). La contemplación –"abismo de sabiduría"–, mete al alma "en las venas de la ciencia de amor" (N 2,17,6). El amor es la causa de este conocimiento: "le va el amor enseñando lo que merece Dios" (N 2,19,3), "el amor es el maestro" de esta ciencia (CB 27,5). Esta ciencia "es sobrenatural" (CB 26,13.16). Y en ella "siempre puede entrar más adentro", pues Dios es inmenso (CB 36,10; cf. Po 8).

La contemplación adentra en el conocimiento de Dios y de sí mismo. "Para conocer a Dios y a sí mismo, esta noche oscura es el medio". Y añade a continuación "aunque no con la plenitud y abundancia que en la otra del espíritu, porque este conocimiento es como principio de la otra" (N 1,12,6). Conocimiento de la "grandeza y excelencia de Dios" (N 1,12,4), "de la excelencia de Dios en sí y en sus criaturas"

(CB 15,26), "grandes y admirables novedades y noticias extrañas alejadas del conocimiento común que el alma ve en Dios" (ib. 8), "levantado (el entendimiento) con extraña novedad sobre todo natural entender a luz divina", "es abismo de noticia de Dios la que posee" (CB 15,24).

Y, al mismo tiempo, conocimiento de sí. "De su miseria", precisa el Santo refiriéndose a esta etapa purificadora de la "oscura contemplación" o "noche". Conocimiento de su realidad moral, que subraya como experiencia fuerte, envolvente de este período del → camino espiritual. Con progresiva profundidad en la percepción y en la consiguiente experiencia dolorosa de su situación personal antes desconocida. Una experiencia que termina con un "antes" en el que tenía "tan poco conocida su bajeza y miseria" (N 1,6,4), o sólo tenía "cierta manera de conocimiento de su miseria" envuelta "de oculta estimación y satisfacción de sí mismo" (S 3,9,2).

Este "conocimiento de sí y de su miseria", dice, ya desde el prólogo de *Subida*, que es "la mayor pena" que experimenta (5), al mismo tiempo que "el primer provecho" que "causa esta seca y oscura noche de contemplación" (N 1,12,2). Subraya que "sólo conoce su miseria y la tiene delante de sus ojos" (N 1,12,8; LIB 1,19.23; N 2,6,4; 7,3.7). Matiza, marcando bien los tiempos y la intensidad de este conocimiento de la propia miseria, que "esta luz divina siempre es luz", aunque no siempre la experimente así "luego que embiste en ella (el alma), como lo hace después". Las tinieblas y males son del alma, no de la luz divina "que la alumbra para que lo vea". "Pero con ella no puede ver el alma *primero* sino lo que tiene más cer-

ca de sí, que son sus tinieblas o miserias”, que “antes no las veía, porque no daba en ella esta luz sobrenatural” (N 2,13,10; cf. 14,3; LIB1,23).

Siempre a la luz de los “dos contrarios”, afirmará que “conviene mucho y es necesario” que antes de gozar de las “grandezas de esta noche”, “la aniquile y deshaga *primero* en sus bajezas” (N 2,9,2.4); que “el mismo Dios que quiere entrar en el alma por unión y transformación de amor es el que *antes* está embistiendo en ella y purgándola” (LIB 1,25). Es una profunda inmersión “en el conocimiento de sus males y miserias” (N 2,5,5), en “las potencias del alma”, en lo profundo de su ser (LIB 1, 20). Bajo la potente luz de la contemplación el alma “se siente estar deshaciendo y derritiendo” (N 2,6,1). De ahí arranca el lacerante sentimiento que tienen “por qué ser aborrecidos y desechados de Dios con mucha razón para siempre” (N 2,7,7; 9,7).

Si el peso del propio conocimiento recae sobre el → pecado y miseria, no por eso J. de la Cruz deja de insinuar y dejar constancia de que “esta noche” es “encubridora de las esperanzas de la luz del día” (N 2,9,8) que si “oscurece al espíritu, es para ilustrarle y darle luz” (ib. tít), que si sufre es por la “flaqueza e imperfección que entonces tiene el alma, y disposiciones que en sí tienen, y contrarios para recibirlos” [los efectos positivos de la contemplación] (n. 11). Efectos que ya produce aunque todavía no los experimente quien padece esta infusión divina. A intervalos se tendrá la experiencia de “abundancia y bonanza”, auténtica “fiesta” de la comunión con Dios (N 2,18,3), pues el → Espíritu Santo “aspira” por el huerto del alma y hace que “corran sus olores” de las flo-

res de las virtudes (CB 17,4-7), que preanuncia “la fiesta del Espíritu” (LIB 1,9) en la que “anda interior y exteriormente” el alma “en conocimiento de su feliz estado” (LIB 2,36; cf. CB 39,8-10).

La luz contemplativa da al alma un conocimiento “también de la grandeza y excelencia de Dios”, “le va ... instruyendo en su divina sabiduría” (N 1,12,4) o, en general, como afirma igualmente el Santo en este texto, por la purificación “queda limpio y libre el entendimiento para conocer la verdad”. Purificada, la persona reconoce que Dios, mirándola, la ha hecho “agradable a sus ojos, y digna de ser vista” por él, y, también, que ella “mereció” “adorar lo que en ti vían”: “beneficios innumerables que de él había recibido”, y “a cada paso recibe” (CB 32,7-9). Mirada que lleva al alma a la profundidad de la visión de Dios desbordantemente gratuito, desmedido en sus dones, que contrasta más, si cabe, sobre el trasfondo de su pobreza ontológica y moral: ve “que de su parte ninguna razón hay ni la puede haber para que Dios la mirase y engrandeciese, sino sólo de parte de Dios, y ésta es su bella gracia y mera voluntad”. Por eso, se atribuye “a sí su miseria y al Amado todos los bienes que posee” (CB 33,2).

#### IV. Discernimiento

Justamente sobre esta línea del don de Dios que hace posible el amor a Dios y del centramiento en él que va operando la contemplación abundará J. de la Cruz para discernir la → “gracia” que es esta realidad y esta experiencia purificadora. Puede servirnos de guía la afirmación genérica que avanza apenas ha empezado a mostrar la situación moral

de la persona que ha entrado en la primera noche purificadora, la del sentido. Escribe: “Cuando el alma entrare en la noche oscura, todos estos amores pone en razón” (N 1,4,8). En este amor que la contemplación purificadora “pone en razón” insiste el Santo para discernir la verdad y el alcance del cambio interior que empieza a producirse con la primera forma de purificación pasiva, la del “sentido”.

He recordado anteriormente que la contemplación, desde la inicial hasta su culminación, es una acción de Dios, contemplación “infusa”. Si es de Dios, y Dios es amor, tiene que ser comunicadora de bienes, del gran bien del amor de Dios que, por la respuesta fiel de la persona, se convertirá en amor a Dios. Y ya recordé también que en la contemplación “muda Dios los bienes y fuerza del sentido al espíritu” (N 1,9,4). Y que este cambio es “la causa de la sequedad” que experimenta quien padece esta acción de Dios (ib.). Una sequedad que, si proviene de Dios, “tiene consigo ordinaria solicitud con cuidado y pena ... de que no sirve a Dios”. Añade a continuación una aclaración que resalta más la verdad de la nueva experiencia de sequedad: “Y ésta, aunque algunas veces sea ayudada de la melancolía u otro humor, como muchas veces lo es, no por eso deja de hacer su efecto purgativo del apetito ... aunque la parte sensitiva está muy caída y floja y flaca para obrar por el poco gusto que halla, el espíritu, empero, está pronto y fuerte” (N 1,9,3). Vuelve sobre esto en los números siguientes reafirmando que “el espíritu que recibe el manjar anda fuerte y más alerta y solícito que antes” (4); “el espíritu ... siente la fortaleza y brío para obrar en la sustancia que le da el man-

jar interior” (6). Es el efecto de la contemplación que, “habiendo purgado algo el sentido..., va ya encendiendo en el espíritu este amor divino” (ib. 11,2). La contemplación purgativa le afina el amor, se lo gratuíza, hace “al alma andar con pureza en el amor de Dios, pues ya no se mueve a obrar por el gusto y sabor de la obra ... sino sólo por dar gusto a Dios (N 1,13,12.5). “Es tan grande el amor de estimación que tiene a Dios, aunque a oscuras sin sentirlo ella, que no sólo eso, sino que se holgaría de morir muchas veces por satisfacerle” (N 2,13,5).

Insiste en *Subida*, siempre con el mismo estribillo: “Sin saber el alma cómo ni de dónde le viene”, crece el amor, aquí, en este contexto, vinculado a la fe, y no a la contemplación como sucede en *Noche*: “Porque, aunque es verdad que la memoria de ellas (las gracias místicas) incita al alma a algún amor de Dios y contemplación, pero mucho más incita y levanta la pura fe y desnudez a oscuras de todo eso” (2,24,8). Se arraiga más la fe y, por tanto, el amor y la esperanza. Amor no percibido, pero real y más fuerte y limpio que antes: “Pero este amor algunas veces no lo comprende la persona ni lo siente, porque no tiene este amor su asiento en el sentido con ternura, sino en el alma con fortaleza y más ánimo y osadía que antes” (ib. 9; cf 26,7; 29,5-6). Un extraordinario y espléndido capítulo dedica a este amor, fruto de la contemplación, con el siguiente título: “Cómo el alma, por fruto de estos rigurosos aprietos, se halla con vehemente amor” (N 2,11). De este amor, o “inflamación de amor” dice que es “muy diferente” de la que se produjo en la contemplación inicial o noche pasiva del sentido (n. 1),



“diferentísima” (ib. 13,4). Escribe que en “esta inflamación de amor en el espíritu..., Dios tiene recogidas todas las fuerzas, potencias y apetitos del alma, así espirituales como sensitivas ... no desechando nada del hombre ni excluyendo cosa suya de este amor” (N 2, 11,4).

En general, el Santo habla de “innumerables bienes”, de “tantos bienes” (N 1,11,4), de “estos provechos ... y otros innumerables” (ib. 13,10), de “sabrosos efectos” (N 2,13,1), de “bienes ... inestimables” (LIB 3, 40.39.56). Tanto en N 1,11-13, como en N 2, 11-25 habla de los frutos y propiedades dichosas de la contemplación. Siempre guiado por un principio que enuncia así: en la medida que se opera la purificación de todos sus “miserias y males”, el contemplativo “tendrá ojos para que esta luz le muestre los bienes de la luz divina” (N 2,13,10).

## V. Comportamiento

Frecuentemente J. de la Cruz dice que la entrada en la noche oscura de la contemplación comporta la experiencia de una “gran novedad” (N 1,8,3); y que esta “novedad del trueque”, unida al hábito gustoso de la forma oracional anterior (ib. 9,4), alimenta la tentación de volver atrás (ib. 10,2) pensando que “no hace nada” (ib. 10,1) y que “pierde el tiempo” (n. 5).

Aparte cuanto he dicho más arriba sobre el comportamiento en el acto de la contemplación, aquí me limitaré a recordar la llamada del Santo a “perseverar con paciencia y humildad” (N 1,6,6; 10,3; 13,5), “con grande constancia y paciencia” (LIB 2,30), “con mayor constancia y fortaleza” para ir adelante no sucumbiendo ni hurtando el cuerpo

“a los primeros trabajos y mortificaciones” (LIB 2,27). “Sufriendo con paciencia su purgación” que comporta la experiencia más humillante de impotencia para hacer nada, pues “ni puede levantar afecto ni mente a Dios, ni le puede rogar” (N 2,8,1), y la más sola soledad de todos: “ningún medio ni remedio le sirve ni aprovecha para su dolor” (N 2,7,3).

## VI. Contemplación: encuentro interpersonal

La realidad se impone a las sospechas siempre amenazantes también en el campo de la contemplación. La realidad en la experiencia y palabra del Doctor místico es que la contemplación es un encuentro de personas, Dios y el creyente, y la sospecha recae sobre el posible platonismo que se cierne sobre la contemplación sanjuanista.

El Santo sentenció que la persona no ha de llevar “otro arrimo a la oración sino la fe y la esperanza y la caridad” (Av 118). Es la respuesta de quien sabe que la fe, don de Dios, “en sí encierra y encubre la figura y hermosura del Amado” (CB 12,1), o que “Dios es la sustancia de la fe” (CB 1,10). La oración es respuesta de comunión a quien en la fe se nos ofrece y nos llama a su compañía. En dos versos grávidos ha expresado J. su experiencia y comprensión de la contemplación. Concluye la sexta estrofa del poema de la *Noche* diciendo: “En mi pecho florido, /que entero para él solo se guardaba. Y en la décima del *Cántico* escribió con pasión de enamorado: “Y véante mis ojos, / pues eres lumbre dellos, / y sólo para ti quiero tenellos. A estos textos puede añadirse los versos y comentario de la canción

27 de *Cántico*, en donde habla de la entrega mutua, “él a ella ... y ella a él, entregándose ya toda de hecho, sin ya reservar nada para sí ni para otro” (3).

La contemplación es concentración amorosa mutua, encuentro de dos que se buscan: “Si el alma busca a Dios mucho más la busca su Amado a ella” (LIB 3,28); comunión de vida, movimiento de la persona a la Persona. Dejó bien formulada esta realidad en la carta a una carmelita descalza: “La quiere el Señor, porque la quiere bien, bien sola, con gana de hacerle él toda compañía. Y será menester que advierta en poner ánimo en contentarse sólo con ella” (Ct a Leonor de san Gabriel: 8.7.1589). → ***Advertencia amorosa, asistencia en Dios, experiencia mística, meditación, noticia amorosa, oración, sabiduría, teología mística, unión.***

BIBL. — ANTONIO QUERALT, “Meditazione e contemplazione: Ignazio di Loyola e Giovanni della Croce. Due pedagogie spirituali”, en AA. VV., *Dottore mistico. San Giovanni della Croce. Simposio nel IV Centenario della sua morte*, Roma, Teresianum, 1992, 235-281; JOAQUIN GARCIA PALACIOS, *Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz*, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1992; MAXIMILIANO HERRAÍZ, “Contemplazione”, en *Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, 1998, p. 345-348. Id. *Espiritualidad y contemplación*, SM, Madrid, 1994; Id. “La oración, experiencia teologal”, en AA. VV. *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid 1990, p. 195-223.

**Maximiliano Herraíz**

## Córdoba

La presencia carmelitana en la Ciudad de la Mezquita era relativamente reciente cuando J. de la Cruz recaló en Andalucía a mediados de 1578, ya que el convento de los Calzados databa de 1542. Le tocaría a él afianzar y

ampliar esa presencia con la fundación de Descalzos (18.5.1586) y tres años más tarde con la de las Descalzas (28.6.1589). No residió nunca allí de manera permanente, pero pasó repetidas veces por Córdoba y se ocupó de asuntos de importancia. Contribuyeron a que cuajara allí su fama monjas y religiosos trasladados a Córdoba desde otros conventos, por ejemplo, → Magdalena del Espíritu Santo, → Leonor de san Gabriel y → María de Jesús (Sandoval); a las tres escribió J. de la Cruz mientras residían en Córdoba.

Es precisamente en una carta suya a → Ana de san Alberto (Caravaca) donde mejor se recuerda la intervención personal en la fundación de los religiosos en Córdoba. Escribía a mediados de 1586 (mayo-junio) desde → Sevilla: “Al tiempo que me partía de Granada a la fundación de Córdoba, la dejé escrito de prisa ... Acabóse de hacer la fundación de Córdoba de frailes con el mayor aplauso y solemnidad ... fue domingo después de la Ascensión ... Está la casa en el mejor puesto de la ciudad, que es en la collación de la Iglesia Mayor”. El domingo después de la Ascensión cayó en 1586 el 18 de mayo. J. de la Cruz ejercía como vicario provincial de Andalucía, y los preparativos de la fundación la habían obligado a desplazarse más de una vez desde → Granada; en ocasiones permaneció semanas enteras en Córdoba, hospedándose mientras se arregla la fundación en casa del deán Luis Fernández de Córdoba, luego obispo de Málaga (BMC 22, 326-27). Durante esos preparativos fundacionales, J. de la Cruz, firma en Córdoba (27/28 de abril de 1586) la escritura de donación y aceptación de la ermita de Nuestra Señora de la Encarnación y de

los santos Roque y Julián. Al día siguiente (28 de abril) toma posesión de las propiedades donadas al convento, cerca de la mezquita-catedral, a la otra parte del río, “con las tierras y cosas a ellas anejas” (*MteCarm* 101, 1993, 271-287).

Una de sus primeras actuaciones fue nombrar vicario de la nueva fundación al → P. Agustín de los Reyes, quien afianzó la comunidad, siempre favorecida por el obispo don Antonio Mauricio de Pazos y Figueroa. La fundación establecida en la ermita de San Roque y en unas casas adosadas a la misma, compradas por el Santo (actualmente en la calle del Buen Pastor), se trasladaba en 1614 cerca de la “puerta del Colodro”, bajo la advocación de San José. Como otros conventos que reunían los requisitos exigidos, Córdoba acogió un noviciado durante bastantes años. Ultimados los trámites fundacionales, J. de la Cruz salió de Córdoba a primeros de junio, en dirección a Sevilla, según cuenta él en la carta antes arriba copiada.

Aunque no es fácil precisar fechas, consta de otras visitas suyas a Córdoba, especialmente durante su vicariato provincial en Andalucía. Recuerdan algunas los testimonios de los procesos, como fray → Martín de la Asunción, hermano donado, asiduo compañero de viajes. Menciona una ocasión en que estando allí, siendo vicario provincial, reprendió a un padre por cosas que había dicho en el sermón (BMC 23, 360-61). El mismo testigo refiere otro caso en que intervino él personalmente por orden del Santo: acompañar a siete novicios y un donado desde Córdoba a Sevilla sin un céntimo para el camino. (BMC 23, 361-62; curiosa e interesante narración para muchas

cosas). Una tercera ocasión de estancia en Córdoba fue por Navidades, de año imprecisado, con un suceso de típico sello conventual (ib. p. 363). En otra ocasión llamativa, viajando ambos desde Córdoba a → Bujalance, tuvo lugar la conversión de una mujer pública, por intervención del Santo, quien la remitió a Córdoba para confesarse en el convento por él fundado (ib. p. 365). Son muestra de hechos repetidos aquí y en otras localidades.

Desde tierras lejanas de Castilla, J. de la Cruz actuó decisivamente en la fundación de las Descalzas de Córdoba, realizada en junio de 1589. Era entonces definidor mayor y presidía con frecuencia la Consulta, en ausencia del padre → N. Doria. Recuerda → Magdalena del Espíritu Santo, una de las escogidas para la nueva fundación: “En el año de mil y quinientos y ochenta y nueve se trató y concertó la fundación de este convento de la gloriosa Santa Ana y S. José de Córdoba, y el nombramiento de las religiosas que vinieron a la fundación fue hecho por nuestro venerable y santo Padre. Por perlada nombró a la madre María de Jesús, de cuya virtud y partes tenía grande satisfacción” (BMC 10, 330). No se conoce el documento, pero seguramente lo extendió y firmó J. de la Cruz en → Segovia, como presidente de la Consulta. Las religiosas escogidas eran discípulas espirituales muy estimadas. Había llevado algunas de Beas a Málaga; de esta comunidad las trasladaba ahora a la de Córdoba. Así se explica la correspondencia entablada desde entonces con la comunidad cordobesa o con religiosas de la misma. Asegura Magdalena que cuidaba con gran interés las novicias de Málaga y Córdoba (BMC 10, 331). La

serie de cartas a las religiosas de Córdoba se abre con una del 7 de junio a la que va de priora, María de Jesús. Me figuro que fue dirigida a Málaga, ya que aún no estaba inaugurada la fundación de Córdoba. También pudo ser a Córdoba, pero antes de la inauguración. En ella se menciona explícitamente la “licencia” y los asuntos de la nueva fundación tratados en la Consulta bajo su presidencia. La última carta dirigida a la misma priora de las Descalzas de Córdoba es junio-julio del año siguiente.

Dadas estas muestras de predilección, nada tiene de extraño que los numerosos y fieles discípulos y discípulas de Córdoba guardasen con afecto los recuerdos sanjuanistas; destacan las copias manuscritas de sus obras, especialmente de la *Llama de amor viva*.

BIBL. — HCD 5, 539-548; 7, 95-99; DHEE 1, 616-618; GABRIEL BELTRÁN, “San Juan de la Cruz en Córdoba: fundación y primeras comunidades, 1586-1591”, en *MteCarm* 101 (1993) 271-287.

*Eulogio Pacho*

## Creación

Los términos “creación”, “creador”, “criar”, “cosas criadas”, “criaturas”, aparecen en los escritos de Juan de la Cruz unas 500 veces. En sentido equivalente usa también con frecuencia el término → “mundo”, que aparece en él unas 200 veces. Este simple dato estadístico da una idea de la densidad del tema. Aunque el vocablo más empleado sea el de “criatura” (273 veces), damos preferencia al de “creación”, que engloba todos los demás y es el marco teológico del pensamiento sanjuanista.

El Santo no habla de la creación como tema, sino como experiencia.

Toda su relación con ella y con las criaturas está mediada por esa experiencia, que convierte a la creación en una realidad viva y llena de sentido. La ve ante todo como obra de → Dios y rastro de su → hermosura. La contempla también como el marco de las relaciones humanas, fuente de profundas vivencias: unas de → gozo, otras de dolor. Pero entre ellas destaca la experiencia de esclavitud y de alienación, a que se ve sometido el hombre por las criaturas, o mejor por su apego a ellas. Por eso el Doctor místico asume la tarea de liberarlo de este apego, para que alcance el señorío sobre todas las cosas y llegue a la plena relación con Dios su creador. Alcanzada esta meta, se produce un reencuentro con la creación, que se convierte en servicio al → hombre, al ofrecerle lo más íntimo de su ser y el sentido pleno de su existencia.

### I. “Palacio para la esposa”: Dios al encuentro de la criatura

La primera perspectiva sanjuanista de la creación es la que aparece en los *Romances de la creación*. Esta es descrita como “palacio para la esposa”, que el Padre quiere dar a su Hijo. Una esposa que sea su compañía y comparta el amor del Padre y del Hijo: “Una esposa que te ame, / mi Hijo, darte quería, / que por tu amor merezca / tener nuestra compañía” (Po 9,75-80). Esta esposa es el hombre, llamado a compartir los bienes divinos en un admirable trueque. El Padre quiere que el hombre participe del bien del Hijo y el Hijo quiere dar al hombre el bien del Padre (ib. 85-90).

Tiene así lugar la creación en el tiempo, en relación con el Verbo, que

dignificará a la “esposa” con su encarnación. Aparece de este modo el cristocentrismo de la creación, propio de San Pablo (Col 1,15-20), en el que se inspira también el *Cántico espiritual* (CB 5,1). La creación en el tiempo es evocada en el diálogo que el Padre mantiene con el Hijo como un “hágase”: “Hágase, pues –dijo el Padre– / que tu amor lo merecía; / y en este dicho que dijo, / el mundo criado había / palacio para la esposa / hecho en gran sabiduría” (Po 9,100-105).

Este “palacio de la esposa” está dividido en dos aposentos: ángeles y hombres. Estos están en desventaja con relación a aquéllos. Pero la situación queda compensada por una segunda iniciativa del esposo, “porque en todo semejante /él a ellos se haría / ... y que Dios sería hombre, / y el hombre Dios sería” (ib. 135-140). En la perspectiva, pues, de la creación aparece no sólo el cristocentrismo sino también la vocación del hombre a la comunión con Dios, que es la raíz más honda de su dignidad, según el pensamiento cristiano.

Pero J. de la Cruz, enlazando con el pensamiento patrístico, contempla en la encarnación del Verbo la dignificación de toda la creación. Esta perspectiva la desarrolla más ampliamente en las primeras estrofas de *Cántico*: “Mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura, / y, yéndolos mirando, / con sola su figura, / vestidos los dejó de hermosura” (CB 5).

Estos versos, que cantan la belleza de la creación, son el eco poético del pensamiento de los Padres griegos acerca de la dignidad que la humanidad entera ha adquirido frente a Dios por la encarnación del Verbo. El Doctor místi-

co lo expresa bellamente y con precisión teológica: “Dios crió todas las cosas con gran facilidad y brevedad y en ellas dejó algún rastro de quien él era, no sólo dándoles el ser de nada, mas aun dotándolas de innumerables gracias y virtudes, hermoseándolas con admirable orden y dependencia indeficiente que tienen unas de otras, y esto todo haciéndolo por la Sabiduría suya por quien las crió, que es el Verbo, su Unigénito Hijo” (CB 5,1).

Por eso las criaturas son reflejo de Dios, llevan la impronta de su ser, de manera que a través de ellas pueden rastrearse las huellas del creador: “Las criaturas son como un rastro del paso de Dios, por el cual se rastrea su grandeza, potencia y sabiduría y otras virtudes divinas” (CB 5,3). La creación es camino hacia Dios: “Por la consideración y conocimiento de las criaturas [llega el alma] al conocimiento de su Amado, Criador de ellas” (CB 4,1). Es el conocimiento que propone el Apóstol para llegar a través de “las cosas visibles creadas” a las “cosas invisibles” (Rom 1,20). Comenta el Santo: “Y así, el alma mucho se mueve al amor de su Amado Dios por la consideración de las criaturas, viendo que son cosas que por su propia mano fueron hechas” (CB 4,3).

J. de la Cruz, situándose en una perspectiva eminentemente paulina, contempla siempre la creación primera en relación con la segunda, esto es, con la nueva creación en Cristo, llevada a cabo por el misterio de la encarnación del Verbo. Califica esta segunda como “obra mayor”: “Las criaturas son las obras menores de Dios, que las hizo como de paso; porque las mayores, en que más se mostró y en que más él reparaba, eran las de la Encarnación

del Verbo y misterios de la fe cristiana” (CB 5,3). Por eso les comunica no sólo el ser natural, sino también el ser sobrenatural: “Es, pues, de saber que con sola esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándoles muchas gracias y dones naturales, haciéndolas acabadas y perfectas, según dice en el Génesis (Gn 1,31) por estas palabras: ‘Miró Dios todas las cosas que había hecho, y eran mucho buenas’. El mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo, su Hijo. Y no solamente les comunicó el ser y gracias naturales mirándolas, como habemos dicho, mas también con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios, y, por consiguiente, a todas las criaturas en él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre” (CB 5,4).

A la perspectiva paulina se añade también la joaneá, que contempla simultáneamente unidos el misterio de la Encarnación y de la Crucifixión, como fuente de la dignificación de la creación. Es la conocida interpretación del evangelista san Juan sobre la crucifixión del Señor como su plena glorificación, de la que hace partícipe al hombre: “Por lo cual dijo el mismo Hijo de Dios (Jn 12, 32): ‘Si ego exaltatus a terra fuero, omnia traham ad me ipsum’, esto es: Si yo fuere ensalzado de la tierra, levantaré a mí todas las cosas. Y así, en este levantamiento de la Encarnación de su Hijo y de la gloria de su resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, mas

podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad” (ib.).

En las últimas estrofas de *Cántico y Llama* el alma pide al que le fue dado como Esposo en la misma creación que le dé a conocer esta “hermosura y dignidad” de las criaturas; que le infunda la sabiduría de Dios “en sus criaturas y misteriosas obras” (CB 36,7), para comprender cómo “todas las cosas en él son vida, y en él viven y son y se mueven” (LIB 3,83). Pero esta revelación tiene lugar al término de un proceso de purificación y desprendimiento de las criaturas, que conduce a un reencuentro con la creación y a descubrir las fuentes mismas de su ser. Lo cual viene a confirmar hasta qué punto el tema sanjuanista de la creación está mediado por la experiencia religiosa. Esta experiencia supone, por una parte, la superación del antagonismo ontológico entre el ser infinito de Dios y el ser finito de las criaturas; por otra, el trascendimiento del conocimiento creatural sensitivo por el conocimiento espiritual y, definitivamente, místico. Será el tema del siguiente apartado.

## II. La criatura al encuentro con Dios

El camino de encuentro de la criatura con Dios (el camino hacia la unión) pasa, paradójicamente, por el desprendimiento de las mismas criaturas. Es el planteamiento de base que hace J. de la Cruz en el libro primero de *Subida*: “Para comenzar a ir a Dios, se ha de quemar y purificar todo lo que es criatura” (S 1,2,2), “porque todas las cosas de la tierra y del cielo, comparadas con Dios, nada son” (S 1,4,3); y “todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito [ser] de Dios, nada es”. Y lo mismo

ocurre con su hermosura, con su gracia, con su bondad y demás atributos, “porque lo que no es no puede convenir con lo que es” (S 1,4,4).

El Santo ha cambiado totalmente la decoración del escenario, aunque éste continúe siendo el mismo: el escenario de la creación. Pero los personajes de la escena han variado sus papeles. Dios parece lejos de la criatura y ésta ha dejado de ser reflejo de Dios y la creación rastro de su grandeza. La distancia entre ellos es inmensa: “Por lo dicho se puede echar, en alguna manera, de ver la distancia que hay de todo lo que las criaturas son en sí a lo que Dios es en sí... La cual distancia, por echarla bien de ver san Agustín, decía hablando con Dios en los Soliloquios: ‘Miserable de mí, ¿cuándo podrá mi cortedad e imperfección convenir con tu rectitud? Tú verdaderamente eres bueno, y yo malo; tú piadoso y yo impío; tú santo, yo miserable; tú justo, yo injusto; tú luz, yo ciego; tú vida, yo muerte; tú medicina, yo enfermo; tú suma verdad, yo toda vanidad’” (S 1,5,1).

La distancia es infinita: “Porque ¿qué tiene que ver criatura con Criador, sensual con espiritual, visible con invisible, temporal con eterno?” (S 1,6,1). “La distancia que hay entre su divino ser y el de [las criaturas] es infinita” (S 2,8,3). “Todas las cosas criadas... no pueden tener alguna proporción con el ser de Dios” (S 2,12,4). “Porque las criaturas, ahora terrenas, ahora celestiales... ninguna comparación ni proporción tienen con el ser de Dios” (S 3,12,1). “Dios es de otro ser que sus criaturas, en que infinitamente dista de todas ellas” (S 3,12,2). Dios “no es semejante a ellas” (Av 1,25).

Y no solamente la distancia es infinita, sino que la criatura tiende a alejarse cada vez más, en la medida en que pone su afición en el ser de las cosas creadas: “Y, por tanto, el alma que en él pone su afición, delante de Dios también es nada, y menos que nada; porque... el amor hace igualdad y semejanza, y aun pone más bajo al que ama. Y, por tanto, en ninguna manera podrá esta alma unirse con el infinito ser de Dios, porque lo que no es no puede convenir con lo que es” (S 1,4,4). Y lo mismo ocurre con las demás aficiones a las cosas creadas: su hermosura, su bondad, su sabiduría, sus riquezas, porque “lo miserable y pobre sumamente dista de lo que es sumamente rico” (S 1,4,7).

Los testimonios del Santo abundan en este sentido, acentuando el drama de la escena. El decorado ha cambiado por completo. Parece haberse roto aquel idilio de la creación entre el Padre y el Hijo –cantado en los *Romances*–, que deciden venir al encuentro de la criatura para levantarla y hacerla partícipe de sus bienes divinos. La situación descrita ahora es muy distinta: “Ninguna criatura ... puede servir de próximo medio para la divina unión con Dios” (S 2,8,tít). “Ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser” (ib. 3). “No hay escalera con que el entendimiento pueda llegar a este alto Señor entre todas las cosas criadas” (ib. 7).

Dios parece inalcanzable y la criatura, sumida en la oscuridad, cada vez más lejos de él: “Porque todas las afeciones que tiene en las criaturas son delante de Dios puras tinieblas, de las cuales estando el alma vestida, no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída

de la pura y sencilla luz de Dios, si primero no las desecha de sí, porque no pueden convenir la luz con las tinieblas; porque, como dice san Juan (1,5): ‘Tenebrae eum non comprehenderunt’, esto es: Las tinieblas no pudieron recibir la luz” (S 1,4,1). La luz (Dios) y las tinieblas (las criaturas) son incompatibles: “Son contrarios y ninguna semejanza ni conveniencia tienen entre sí, según a los Corintios enseña san Pablo (2 Cor 6,14), diciendo: ‘Quae conventio lucis ad tenebras?’, es a saber: ¿Qué conveniencia se podrá dar entre la luz y las tinieblas?” (S 1,4,2).

Esta evocación de la lucha entre la luz y las tinieblas, de que hablan el prólogo de san Juan y la carta de san Pablo a los Corintios, acentúan el dramatismo de la escena, al mismo tiempo que ofrecen una explicación del drama: es el rechazo de Dios. “Vino a su casa –dice san Juan– y los suyos no lo recibieron” (Jn 1,11). Es la realidad del pecado la que produce ese distanciamiento y esa enclaustración de la criatura: “El alma, después del primer pecado original, verdaderamente está como cautiva en este cuerpo mortal, sujeta a las pasiones y apetitos naturales” (S 1,15,1). El alma que está en pecado está “ciega” y “en tinieblas” (LIB 3,70-71).

Pero esta situación se produce no sólo por el pecado, sino también por los → apetitos y afecciones de las criaturas: “De aquí es que en el alma no se puede asentar la luz de la divina unión si primero no se ahuyentan las afecciones de ella” (S 1,4,2). “El alma mediante el apetito se apacienta y ceba en todas las cosas” (S 1,3,1). “Los apetitos ciegan y oscurecen al alma” (S 1,8, tít). Por eso, la necesidad de “carecer el alma de todos los apetitos, por míni-

mos que sean” (S 1,11, tít). Todos los “apetitos voluntarios, ahora sean de pecado mortal, que son los más graves; ahora de pecado venial, que son menos graves; ahora sean solamente de imperfecciones, que son los menores, todos se han de vaciar y de todos ha el alma de carecer para venir a esta total unión, por mínimos que sean” (S 1,11,2). El Santo ilumina este principio con un ejemplo muy gráfico: “Porque eso me da que una ave esté asida a un hilo delgado que a uno grueso, porque, aunque sea delgado, tan asida se estará a él como al grueso, en tanto que no le quebrare para volar. Verdad es que el delgado es más fácil de quebrar; pero, por fácil que es, si no le quiebra, no volará. Y así es el alma que tiene asimiento en alguna cosa, que, aunque más virtud tenga, no llegará a la libertad de la divina unión” (ib. 4).

Es necesaria, pues, una profunda purgación y desnudez de todos los apetitos, a la cual no se llega sino por la noche del espíritu: “A este bien ninguno llega si no es por íntima purgación y → desnudez y escondrijo espiritual de todo lo que es criatura” (N 2,23,13). “No se puede venir a esta unión sin gran pureza, y esta pureza no se alcanza sin gran desnudez de toda cosa criada y viva mortificación” (N 2,24,4).

Esta → purgación por la noche del espíritu –“tempestuosa y horrenda noche” (N 2,7,3)– es el mejor reflejo del drama humano en relación con Dios. Pero en ella se apunta ya el camino de superación, su desenlace final. Está marcado también por el dramatismo; históricamente, dice relación al drama de la Cruz, en la que “fue redimida y reparada [la naturaleza humana]..., alzando las treguas que del pecado ori-



ginal había entre el hombre y Dios" (CB 23,2). Espiritualmente, significa la ruptura con el → pecado, como opción contraria a Dios, y la victoria sobre "la rudeza natural que todo hombre contrae por el pecado" (N 2,2,2). Es el camino de purificación de todos los → apetitos y de toda afición a las criaturas: "Se ha de desnudar el alma de toda criatura" (S 2,5,4); "de todo lo que es de parte de las criaturas ha de ir desembarazada" (S 2,7,4). Hasta alcanzar ese estado en el que "está el alma ... en cierta manera como Adán en la inocencia ..., que no entiende el mal ni cosa juzga mal..., habiéndole Dios raído los hábitos imperfectos y la ignorancia, en que cae el mal de pecado, con el hábito perfecto de la verdadera sabiduría" (CB 26,14).

Este camino pasa por la purificación de la → noche oscura, que es participación en el drama de la → cruz. Así interpreta → Edith Stein, en su *Ciencia de la cruz*, la experiencia de la noche sanjuanista, a la luz de la experiencia de la cruz del Señor. Esta ocupa un lugar central en la enseñanza del Doctor místico. Basta leer el capítulo séptimo del segundo libro de *Subida*.

Esta es la espina dorsal del sistema sanjuanista, como historia de salvación y camino hacia la unión. Comprende tres grandes momentos: 1º) La revelación de la *hermosura* de Dios, manifestada en los seres de la creación. 2º) La *purificación* de la criatura para percibir esta hermosura y acoger la invitación que el Padre hace en el Hijo a la comunión con él. 3º) El *reencuentro* con Dios y con la creación, salida de sus manos y llamada a volver a ellas. Será éste el tema del apartado siguiente.

Esta interpretación, que recoge sustancialmente el pensamiento sanjuanis-

ta sobre la creación, responde también a una de las corrientes de la teología actual, impulsada por Urs von Balthasar en su gran obra teológica, que arranca de la prioridad de la *belleza*. Forma una trilogía: *Gloria* o "Estética", es la manifestación de Dios que se revela, la *belleza* del misterio; *Teodramática*, es la gloria ofrecida a la libertad del hombre como *bien*, por la que se establece un diálogo y un drama en el que se desarrolla la misión de cada hombre; y *Teología*, es la expresión de la *verdad* de lo que se manifiesta y se ofrece. También en la espiritualidad de J. de la Cruz cabe hablar de tres grandes etapas, según el ritmo interno de su pensamiento: Revelación de Dios a la criatura (*misterio*); diálogo de la criatura con Dios, expresado en la pasión por Dios o en el *pati divina* (*teopatía*); el conocimiento y la experiencia del misterio de Dios, revelado y padecido, y ahora expresado en su verdad plena (*mística*). Los artículos sobre teología, antropología y teología mística completan esta perspectiva.

### III. El reencuentro con la creación

Purificado el corazón del hombre de la afición a las criaturas, queda con un gran señorío sobre todas ellas, no como esclavo sino como hijo. Dios ya no mora "en el corazón sujeto a querer, porque éste es corazón de esclavo, sino en el libre, porque es corazón de hijo" (S 1,4,6). Tiene todas las cosas "en gran libertad" (S 3,20,3). Hablando "de los provechos que se siguen al alma en apartar el gozo de las cosas temporales", señala la virtud de la liberalidad, la libertad de ánimo y el gozo: "Adquiere más gozo y recreación en las criaturas

con el desapropio de ellas” (S 3,20,2). Asimismo, “adquiere, en el desasimiento de las cosas, más clara noticia de ellas para entender bien las verdades acerca de ellas, así natural como sobrenaturalmente” (ib. 2). Pero, sobre todo, “deja el corazón libre para Dios” (ib. 4), “para poder gozarse más a solas de criaturas con [él]” (S 3,39,3). Innumerales bienes, en fin, “se consigue en salir el alma según la afección y operación, por medio de esta noche, de todas las cosas criadas” (N 1,11,4).

Alcanzada la purificación de la afección a las criaturas, por medio de la noche, cambia el decorado de la escena: se produce un reencuentro con la creación. Las criaturas recuperan su papel de mediadoras entre el alma y Dios. El alma trata de descubrir entonces el rastro de la grandeza divina y se siente remitida por ellas a la misma presencia del Amado. En él encuentra, finalmente, lo que deseaba y la fuente de la perfecta armonía de todas las cosas criadas. Este es el proceso escénico narrado en *Cántico* y *Llama*.

Purificado el → gusto y deleite de las cosas, “en esta canción comienza a caminar por la consideración y conocimiento de las criaturas al conocimiento de su Amado, Criador de ellas. Porque, después del ejercicio del conocimiento propio, esta consideración de las criaturas es la primera por orden en este camino espiritual para ir conociendo a Dios, considerando su grandeza y excelencia por ellas, según aquello del Apóstol (Rom 1, 20), que dice: ‘Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur’, que es como si dijera: Las cosas invisibles de Dios, del alma son conocidas por las cosas visibles criadas e invi-

sibles. Habla, pues, el alma en esta canción con las criaturas, preguntándoles por su Amado” (CB 4,1). Descubre en ellas el rastro de su presencia, concentrada en el hombre, “cuando [el Verbo] se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios, y, por consiguiente, a todas las criaturas en él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre” (CB 5,4).

Por eso va preguntando a las criaturas –primero a las irracionales y después a las racionales– por el Amado: “Y porque por estas criaturas racionales más al vivo conoce a Dios el alma, ahora por la consideración de la excelencia que tienen sobre todas las cosas criadas, ahora por lo que ellas nos enseñan de Dios; las unas interiormente por secretas inspiraciones, como lo hacen los ángeles; las otras exteriormente por las verdades de las Escrituras, dice: ‘De ti me van mil gracias refiriendo’, esto es: danme a entender admirables cosas de gracia y misericordia tuya en las obras de tu Encarnación y verdades de fe que de ti me declaran; y siempre me van más refiriendo, porque cuanto más quisieren decir, más gracias podrán descubrir de ti. Y todos más me llagan” (CB 7,6-7). Y dice que se “quedan las criaturas balbuciendo, porque no lo acaban de dar a entender” (ib. 10).

Pero el camino hacia Dios a través de las criaturas corre el peligro de torcerse, por la tendencia a apegarse a ellas. Por eso J. de la Cruz vuelve a insistir en las exigencias de purificación. Es el proceso purificador de *Cántico* y *Llama*, que presenta perfiles menos dramáticos que los de *Subida* y *Noche*, por estar ya aquí el alma más puesta en amor de Dios. La primera exigencia para hallar al Esposo, es salir de las cosas

según su afección: “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” (CB 1,6). Y así –le dice al alma– “convendrá que para que tú le halles, olvidadas todas las tuyas y alejándote de todas las criaturas, te escondas en tu retrete interior del espíritu” (CB 1,9).

Asimismo, es necesario dar muerte al hombre viejo, apegado a las criaturas: “Lo que aquí el alma llama muerte es todo el hombre viejo, que es el uso de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad, ocupado y empleado en cosas del siglo, y los apetitos en gustos de criaturas” (LIB 2,29). De este modo, “vacío y purgado [el apetito espiritual] de toda criatura y afección de ella ... está templado a lo divino” (LIB 3,18).

Alcanzada por fin la meta de la unión, llega al conocimiento de las cosas en Dios y a poseerlas todas en Él: “Lo que aquí siente el alma [no] es como ver las cosas en la luz o las criaturas en Dios, sino que aquella posesión siente serle todas las cosas Dios” (CB 14,5). Ya el alma “está perdida en todas las cosas, y sólo está ganada en amor, no empleando ya el espíritu en otra cosa” (CB 29,1). Entonces “ya no busca [a Dios] por consideraciones ni formas ni sentimientos ni otros modos algunos de criaturas ni sentido” (CB 29,11), pues “todas las criaturas... en él tienen su vida y raíz” (CB 39,11).

En este estado se produce la revelación de Dios y de las demás cosas en Dios. El Santo la llama noticia “matutina” y “vespertina”. La primera “es conocimiento en el Verbo divino”; la llama “hermosura de la Sabiduría divina”. La

segunda “es sabiduría de Dios en sus criaturas y obras y ordenaciones admirables”; la llama “sabiduría menor, que es en sus criaturas y misteriosas obras; lo cual también es hermosura del Hijo de Dios, en que desea el alma ser ilustrada” (CB 36,6-7).

En *Llama* especifica más este conocimiento, llegando a decir que las conoce mejor en el ser de Dios que en ellas mismas: “Echa allí de ver el alma cómo todas las criaturas de arriba y abajo tienen su vida y duración en él ... Y, aunque es verdad que echa allí de ver el alma que estas cosas son distintas de Dios, en cuanto tienen ser criado, y las ve allí con él con su fuerza, raíz y vigor, es tanto lo que conoce ser Dios en su ser con infinita eminencia todas estas cosas, que las conoce mejor en su ser que en ellas mismas. Y éste es el deleite grande de este recuerdo: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa, y no la causa por los efectos, que es conocimiento trasero, y esotro es esencial” (LIB 4,5).

Así llega al descubrimiento de Dios como principio y raíz de todo movimiento: “Se le descubre con tanta novedad aquella divina vida y el ser y armonía de toda criatura en ella con sus movimientos en Dios parecele que Dios es el que se mueve y que tome la causa el nombre del efecto que hace ... Y es no porque ella se mueva, sino porque es el principio y raíz de todo movimiento; permaneciendo en sí estable, como dice luego, todas las cosas innova” (LIB 4,6).

Pero Dios no aparece sólo como principio del movimiento, sino que comunica su presencia: “Dios siempre se está así como el alma lo echó de ver, moviendo, rigiendo y dando ser y virtud

y gracias y dones a todas las criaturas, teniéndolas todas en sí virtual, presencial y sustancialmente, viendo el alma lo que Dios es en sí y lo que es en las criaturas en una sola vista, así como quien, abriéndole un palacio, ve en un acto la eminencia de la persona que está dentro, y ve juntamente lo que está haciendo” (LIB 4,7).

Este conocimiento de Dios y de todas las cosas en él aviva en el alma el deseo de la “beatífica transformación”. Comprende estos aspectos: “El primero dice que es la aspiración del Espíritu Santo de Dios a ella y de ella a Dios. El segundo, la jubilación a Dios en la fruición de Dios. El tercero, el conocimiento de las criaturas y de la ordenación de ellas. El cuarto, pura y clara contemplación de la esencia divina. El quinto, transformación total en el inmenso amor de Dios” (CB 39,2).

Conclusión. En el tema de la creación y de las criaturas está siempre presente, como tema de fondo, la relación del hombre con Dios, concebida ésta de una forma dinámica, a partir de las cosas creadas. Asimismo, está relacionado con el obrar natural y sobrenatural y con el proceso de purificación de la noche, en el que Dios hace sentir al hombre la desproporción absoluta de su ser. Guarda también relación con la teología mística y la unión con Dios, en la que el Dios excelso se hace cercano al hombre, se le comunica, y en él entra en comunión con la creación. → *Antropología, creador, criatura, Dios, mundo, teología*.

BIBL. — FRANCIS KELLY NEMECK *Receptividad. De San Juan de la Cruz a Teilhard de Chardin*, Madrid 1985, pp. 37-55; MIGUEL ANGEL DíEZ, “Nueve Romances: Glosa bíblica”, en *MteCarm* 99 (1991) 477-555; XAVIER PIKAZA, *El “Cántico espiri-*

*tual” de san Juan de la Cruz. Poesía. Biblia. Teología*, Madrid 1992, p. 95-183.

Ciro García

**Criatura** → Creación

**Cristo** → Jesucristo

**Cruz de Cristo**

Ni la cruz puede separarse de → Jesucristo, ni Cristo puede contemplarse sin cruz. Para un creyente, hablar de la cruz es hablar de “la cruz del Esposo Cristo”, o del “camino de la cruz del Esposo Cristo” (CB 3,5). Y hablar de Cristo es hablar de Cristo “crucificado”: “no busque a Cristo sin cruz” (Ct a Luis de S. Angelo, 1590), pues no existe el Cristo “sin cruz”. La cruz no es un accidente —jaunque accidente glorioso, para él y para nosotros!— que le llega al final de la vida y que “termina” con él, sino que es la existencia de Jesús de Nazaret: es *el* Crucificado. De este Crucificado somos seguidores los cristianos. Por eso, en la “espesura de la cruz” hay que adentrarse si queremos llegar a la “espesura” de la resurrección y de la vida. Todo esto quiere decir que la cruz no es algo sectorial de Cristo o del cristiano, sino algo envolvente, identificador, coextensivo, en extensión y profundidad, con la vida de Jesús y con la nuestra.

Si no hay “Cristo sin cruz”, tampoco hay cristiano sin ella. No hay seguimiento de Jesús que no esté marcado de principio a fin por “su” cruz, por la cruz del Esposo Cristo, por el → *camino* de la cruz del → Esposo Cristo. La cruz es coextensiva a la vida cristiana. No se trata de tal o cual cosa, con una identidad objetiva bien precisa. La cruz es el

“espíritu” de quien asume la vida, *toda* la vida por unos motivos y unos objetivos bien determinados: los de Jesús de Nazaret.

## I. “El camino de la cruz del Esposo Cristo”

Me parece muy oportuno empezar este apartado con una “definición” sanjuanista del cristiano que tiene como trasfondo justificatorio a Cristo, por lo tanto con fuerte apoyo evangélico. Escribe: “El que hace algún caso de sí no se niega ni sigue a Cristo” (S 3,23,2). La → “negación” evangélica, cristiana de sí es centramiento amoroso en Dios y su Reino, que comporta necesariamente, como reverso “no hacer caso de sí”. Esto es seguimiento de Cristo, y de Cristo crucificado, del hombre Jesús de Nazaret, “el dulcísimo Esposo de las fieles almas” (CB 40, 7).

Y puesto que Jesús es “el mensajero y los mensajes” (CB 6,7), el enseñante y lo enseñado, Persona y palabra, a su Persona y palabra recurrirá el Santo para “justificar” poderosamente su doctrina sobre “el camino de la cruz del Esposo Cristo” (CB 3,5). *Todo* en la vida de un cristiano es cuestión cristológica, confesión o negación de Jesús, conocimiento o desconocimiento de Quien se nos presenta como verdad y amor, amor de Dios al mundo, al mismo tiempo que como toda la verdad y amor, toda la respuesta de la criatura a Dios.

Lo comprendió bien J. de la Cruz y nos dejó explícita constancia de ello en tres pasajes, clara y decididamente cristológicos, recapituladores de su visión de la vida cristiana, los dos primeros presentados también como “puerta” de acceso a su personal visión del ser cris-

tiano; y otro, el último que presentaré, como colofón de una confesión sostenida de amor, expresión también de la única manera de acceder a la realización de cristificación de su existencia. “Sólo le queda una cosa que desear, que es gozarle perfectamente en la vida eterna” (CB 36, 2): entrar con él “en la espesura de la cruz”.

## II. Un solo apetito

Se trata, como reza el título del capítulo 13 (de S 1) “de la manera y modo que se ha de tener para entrar en esta noche del sentido”. Amigo de brevedad y concisión, comido también por la urgencia de llegar adonde quiere llegar, a una participación más honda y radical, envolvente en la cruz de Cristo, o en la existencia crucificada del amor humanado de Dios, y consciente de que tiene “grave palabra y doctrina” (N 1,13,3), comienza el autor de *Subida* diciendo que va a dar “algunos avisos” (n.1). Da la impresión de que sin mucha gana y convencimiento, simplemente para “llenar” un poco la exposición: “porque parece quedaba muy corto y no de tanto provecho no dar luego algún remedio o aviso” (ib.). Se agranda esta impresión cuando el lector advierte que el grueso de los “avisos” nos llega por medio del trasvase de otro, breve, escrito: buena parte de la literatura que acompaña al dibujo de *El Monte Carmelo*. La brevedad, aumentada por la autocita, viene en cambio compensada sobre la conciencia que manifiesta el autor de su absoluta validez: “Estos avisos ... aunque son breves y pocos, yo entiendo que son tan provechosos y eficaces como compendiosos”. Por eso no duda en afirmar que “el que se qui-

siese ejercitar en ellos, no le harán ningunos, antes en éstos los abraza todos” (n. 2).

Puede herir la sensibilidad de algunos el tono “dogmático”, hiriente, provocador que adopta el Santo en la redacción de estos apotegmas en “verso”. Aquí, como en el texto que estudiaré a continuación, más que el tono interesa la lectura que hace de la vida de Jesús de Nazaret. Pues es esto de lo que se trata. E, indudablemente, es aquí donde nos convoca Juan de la Cruz. Nos envía al Evangelio para ver si y en qué medida *su* lectura del mismo y la propuesta espiritual que nos propone se sostienen o no confrontadas con la existencia y la palabra de Jesús. La urgencia “añadida” es que, según él en esto está en juego el cristianismo, la forma de vida nueva que Jesús ha inaugurado y llevado a plenitud en la historia. Y con carácter definitivo: él es “una Palabra suya (del Padre), que no tiene otra..., y no tiene más que hablar” (S 2,22,3). Tanto, “que Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar” (ib. 4).

Vuelvo al texto sanjuanista, y a las palabras con que abre estos avisos “breves y cortos”. Escribe con fuerza incontenible: “Lo primero, traiga un *ordinario* apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar, y haberse en todas las cosas como se hubiera él” (Av 159). Huelga cualquier comentario. El teólogo y artista del lenguaje ha logrado una formulación precisa. Centra nuestra atención en la persona de Jesús, una contemplación estable, contemplativa, amorosa. “Un ordinario apetito”. Más adelante nos dirá que “único”: “un solo deseo”.

Deseo fuerte, impetuoso, de enamorado.

Todavía no nos ha dicho nada de él. Pero ya nos adelanta que es “lo primero”, por lo tanto, lo más importante y decisivo, la perspectiva y el horizonte en que se ha de comprender todo lo que sigue, clave doctrinal y, por tratarse de una Persona que es el rostro humano de Dios, Tú entrañable y cálido. Por tanto, que baña de vida las duras, restallantes consignas que siguen, sin disminuir ni disimular su dureza, y, menos, su verdad. Nos apremia a considerar “su vida”. No quiere voluntarismos ciegos, tantas veces –¿o siempre?– suicidas, sino comportamientos alimentados racionalmente. Según su fórmula: “hay razón natural y ley y doctrina evangélica, por donde muy bastantemente se pueden regir” (S 2,21,4). La voluntad es buena cuando es racional.

Y “lo segundo”. Así introduce una serie escalonada de aplicaciones de “lo primero” para educar sentidos, pasiones y concupiscencia. Conexión que establece con seguridad y sin titubeos. “*Para poder bien hacer esto*, cualquier gusto que se le ofreciere a los sentidos, como no sea puramente para honra y gloria de Dios, renúncielo y quédese vacío de él por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto, ni le quiso, que *hacer la voluntad de su Padre*, lo cual llamaba él *su* comida y manjar” (Jn 4,34: S 1,13,4).

A quien vivió y aconsejó vivir a Cristo “desnudamente” (Ct 16), sin adornos que lo desfiguran y le quitan inmediatez y frescor, le basta ahora el recurso a la palabra del Maestro. Le sobran los comentarios sobre la comprensión de la misma. Por lo demás, no estamos ante un islote perdido en el

océano de los escritos sanjuanistas. Sin ir más lejos, capítulos atrás, y también con el soporte del texto lucano 14,33 en el que se nos dice de renunciar a todo si queremos ser sus discípulos, ya había escrito con su contundencia y seguridad acostumbradas: “Y esto está claro, porque la doctrina que el Hijo de Dios vino a enseñar fue el menosprecio de todas las cosas, para poder recibir el precio del espíritu de Dios; porque, en tanto que de ellas no se deshiciere el alma, no tiene capacidad para recibir el espíritu de Dios en pura transformación” (S 1,5,2).

Y terminará este capítulo, denso y de sencilla contextura expositiva, con abundante soporte bíblico, con otra perentoria afirmación: “No consiente Dios a otra cosa morar consigo en uno”, que “sólo aquel apetito consiente y quiere que haya donde él está, que es guardar la ley de Dios perfectamente y llevar la cruz de Cristo sobre sí” (ib. 8).

Cuando aborde directamente el reordenamiento evangélico del amor, nos ofrece también el principio a cuya luz advierte que hay que entender todo lo que va a exponer a continuación. Con solemnidad, pero sin afectación, como una profesión de fe que le sale de sus entrañas de creyente, escribe: “Para todo ello conviene presuponer un fundamento, que será como un báculo en que nos debemos ir siempre arrimando. Y conviene llevarle entendido, porque es la luz por donde nos habemos de guiar en esta doctrina y enderezar en todos estos bienes el gozo a Dios, y es: que la voluntad no se debe gozar sino sólo de aquello que es gloria y honra de Dios, y que la mayor honra que le podemos dar es servirle según la perfección evangélica; y lo que es fuera de esto, es

de ningún valor y provecho para el hombre” (S 3,17,2).

“La honra y gloria de Dios” está en que el creyente viva “según la perfección evangélica”. Admitida esta premisa puede afrontarse con ánimo sereno la conclusión: lo que no es esto “es de ningún valor y provecho” para la persona. Para ser hay un camino. Y éste no es otro que Jesús, su buena nueva, el Evangelio.

Aplicará sin reservas estos principios en el acompañamiento espiritual de quienes se lo solicitan. Marcando bien la “cronología” y el contenido de la relación Dios-persona, escribe a una carmelita descalza: “Por eso la quiere Dios, porque la quiere bien, bien sola, con gana de hacerle él toda compañía”. Es Dios quien pone en movimiento el reloj de la relación amistosa con cada uno de nosotros: “nos quiere bien”. Y quien define bien el contenido y alcance: él quiere ser “toda compañía”. El único amor, todo el amor. Con esta insondable gracia por delante, y todavía hablando de Dios, la conclusión, que es también enorme gracia, no pesado, externo mandamiento, “porque la quiere Dios, la quiere bien sola”. Y continúa, ahora ya cambiando de sujeto, diciendo: “Será menester ... en poner ánimo en contentarse sólo con ella [la compañía del Dios]” (Ct a Leonor de S. Gabriel: 8.7.1589). Como Dios, en respuesta a su propuesta, hay que ser personas de un solo, totalitario amor. Qué duda cabe que se trata de un amor incluyente, no excluyente, amando todo lo que quiere Dios y como lo quiere Dios. En suma, un amor que nace y se alimenta de la fuente de la verdad y del amor.

Por aquí, por la verdad, conecto ya con el segundo texto en el que J. de la

Cruz nos entrega una exposición más amplia, dentro de su natural sobriedad, de su inteligencia del misterio de Cristo, que es tanto como decir, de la “ciencia de la cruz” de Cristo.

### III. Cristo, amor crucificado

El capítulo cristológico (el 7 de S 2), que merecería estar en cualquier antología del género, es paralelo y juega el mismo papel clarificador que el que escribió poco antes —el 5º— sobre la unión: “entendido esto [qué es unión del alma con Dios] se dará mucha luz en lo que de aquí adelante diremos (4,8). Aquí, en el capítulo siete del libro segundo de *Subida*, apenas iniciada la exposición de la purificación que se requiere para la unión, J. va a explicar su radicalidad y, sobre todo, su fundamento, apelando a la doctrina y a la misma persona de Jesús. Unión y purificación son las dos caras de una misma moneda: la una incluye, exige y requiere la otra. Es éste el planteamiento que hizo en el capítulo anterior, el sexto, presentando las virtudes teologales, en las que consiste la unión y el “vacío” “de todo lo que no es Dios” (S 2, 6,1-2; N 2,21), dimensión mística y ascética de la vida cristiana, en unidad indisoluble.

Y porque ahora va a hablar prevalentemente, por no decir exclusivamente, de la → “desnudez”, de “cuán angosto sea el camino que dijo nuestro Salvador que guía a la vida” (ib. 7,1), le urge poner al lector frente a frente con la palabra de Jesús y con él mismo. Nadie podrá dudar razonablemente de la preocupación sanjuanista por buscar en Cristo el apoyo y “justificación” de su doctrina sobre la necesaria purificación para la unión con Dios. En

estas páginas, densas y apretadas, viene a decirnos, como Pablo de Tarso, su comprensión del misterio de Cristo, de un Cristo crucificado, fundamento único de todo edificio que se bautice cristiano.

Al final del capítulo, terminando, “aunque no quisiera acabar de hablar en ello”, nos sorprende con una durísima afirmación: “Veo que es muy poco conocido Cristo de los que se tienen por sus amigos”. Y nos ofrece, a renglón seguido, unas brevísimas palabras, síntesis de toda su exposición. Nos dice: “Pues los vemos andar buscando en él sus gustos y consolaciones, amándose mucho a sí, mas no sus amarguras y muertes, amándole mucho a él” (12). De nuevo Cristo viene contemplado y presentado como la única clave de verificación de una propuesta espiritual cristiana. Pues Jesús es la respuesta de la criatura al amor que el Padre le otorga como gracia absoluta, que es absolutamente capacitadora de respuesta: un amor que lleva a la muerte “de todo lo que no es Dios”, muerte a sí y a sus cosas.

Inevitablemente, como no podía ser de otro modo, J. hará derivar el discurso hacia el amor “que es pasar de sí al Amado” (CB 26,14), que “es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios” (S 2,5,7). Sólo que aquí, en este capítulo séptimo, tiene un sabor más poderosa y cálidamente cristológico, es decir, un sabor con raíz biográfica de Quien “no buscó su propio agrado”.

Una tesis, con dos convergentes, complementarias expresiones, una realidad con dos caras, que cada una de las cuales puede expresar por sí sola, y que en la realidad no pueden darse por



separado. Aunque aplace para otro momento la expresión positiva del amor, la afirmación de la persona a la que se entrega incondicionalmente, con totalidad, no puede silenciar que éste es el suelo y la raíz del que se alimenta, y en la que cobra validez la dimensión negativa de “desnudez” y → negación, de cruz. En definitiva, entrar por la puerta angosta de Cristo significa “amar a Dios sobre todas” las cosas (ib. 2). En “esta senda de la perfección” “sólo Dios se busca y se granjea, sólo Dios es el que se ha de buscar y granjear” (ib. 3). Pero lo fuerte de su discurso va ahora en la dirección de lo que implica y exige esta opción por “solo Dios”. Y esto lo hace apoyándose en la palabra evangélica y contemplando la persona misma de Jesús.

Estos son los textos evangélicos de los que se sirve: Mc 8,34-35 (4), Jn 12,25 (6), 14,6 y 10,9 (8), Mt 20,22 y 11,30 (7). Apuntala en ellos su pensamiento, su visión personal del camino espiritual, y critica con fuerza la postura de algunos espirituales “que se tienen por amigos de Cristo”, pero que, según él, “huyen de ello [de la cruz de Cristo] como de la muerte” (5). Empiezo por esta crítica y continúo luego por la exposición de su doctrina.

Jesús habla a sus seguidores en el texto de Mc de “negarse a sí mismo” y de “tomar la cruz”. Los espirituales a los que se refiere J. “entienden que *basta*” para vivir este consejo de Jesús con “cualquiera manera de retiramiento y reformación en las cosas; y otros se *contentan* con en alguna manera ejercitarse en las virtudes y continuar la oración y seguir la mortificación”. (5; cf. 8). Ya en S 1,8,4 había hablado también de quienes “se cargan de extraordinarias

penitencias y otros muchos voluntarios ejercicios”, añadiendo también la coletilla “y piensan que les bastará para llegar a la unión. En Dichos sentenció: “Aunque obres muchas cosas, si no aprendes a negar tu voluntad y sujetarte, perdiendo cuidado de ti y de tus cosas, no aprovecharás en la perfección” (Av 7).

Aparecen en esta sentencia dos propuestas netamente diferenciadas: la primera, la de “algunos espirituales”, habla de “muchas cosas”, de “extraordinarias penitencias”. Piensan que esto basta. El Doctor místico dice que esto “es andar por las ramas” (S 2,7,8), “huir de imitar a Cristo” (ib.), y que, por lo tanto, “no aprovecharán en la perfección”. Y la segunda propuesta es la del santo carmelita, que ha sintetizado con estas palabras: “negar tu voluntad ... perdiendo cuidado de ti y de tus cosas” (Av 71). Es sobre lo que abunda en el capítulo que estudiamos. El camino cristiano es “desnudez y pobreza, o enajenación o pureza espiritual” (ib. 5), o “suma desnudez y vacío de espíritu” (3), o “viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es, interior y exterior” (ib. 11). Contrapone las dos propuestas ayudándonos así a una comprensión mejor de cada una. La primera es puro egoísmo; la segunda es amor. Aquella hace a sus seguidores “enemigos de la cruz de Cristo”; ésta “es seguir a Cristo”.

Una lectura atenta del densísimo número cinco llevará al lector a una comprensión, como mínimo, de la fuerte convicción del Santo sobre lo que está en juego. Después podrá juzgar, y desde la luz que proyectan los textos bíblicos aducidos, sobre la validez de una y otra postura con relación a la “cruz de Cristo” en la vida cristiana.

Escribe el maestro que “la cruz pura espiritual y desnudez de espíritu pobre por Cristo” es “la aniquilación de toda suavidad en Dios”; y que “buscar a Dios en sí mismo es no sólo querer carecer de eso y de esotro por Dios, sino inclinarse a escoger por Cristo todo lo más desabrido, ahora de Dios, ahora del mundo; y esto es amor de Dios”. Mientras que “andar dulzuras y comunicaciones sabrosas en Dios” “no es negación de sí mismos y desnudez de espíritu”, antes es “buscarse a sí mismos en Dios, lo que es harto contrario al amor”.

El Santo identifica la “cruz” y el “amor”. Y una y otro con el seguimiento de Jesús. El amor es negación de sí, por cuanto es afirmación de otro como razón y centro de la propia vida. Y esta negación, “en que consiste la cruz pura espiritual”, “ha de ser una muerte y aniquilación” “en la estimación de la voluntad, en la que se halla toda negación”. Parafraseando los dos textos joaneos que cita, dice que “el que quiere *poseer* algo o buscarlo *para sí*, ése la perderá [su vida, su alma]”. Mientras que “el que renunciare por Cristo a todo lo que puede apetecer y gustar, escogiendo lo que más se parece a la cruz ... ése la ganará” (ib. 6).

Beber del cáliz del Señor, del que habla Mt 20,22, “es morir a su naturaleza, desnudándola y aniquilándola”, para poder caminar el camino de Jesús, “en el que no cabe más que la negación ... y la cruz, que es el báculo para poder arribar, por el cual grandemente se aligera y facilita” (ib. 7). Y continúa apoyándose en el texto del mismo evangelista, 11,30, que el yugo suave y ligero “es la cruz, que es determinarse de veras a

querer hallar y llevar trabajo en todas las cosas por Dios” (ib).

Todo esto que nos dice con el soporte de la palabra evangélica, lo refuerza presentándonos la Persona misma de Jesús: su vida es una muerte a lo sensitivo, “espiritualmente en su vida y naturalmente en su muerte”, en la que quedó “aniquilado en el alma sin consuelo y alivio alguno”. Pero en este momento “del mayor desamparo”, “hizo la mayor obra que en toda su vida”, que fue “reconciliar y unir al género humano por gracia con Dios” (ib. 11).

De este modo, su tesis de “que Cristo es el camino, y que este camino es morir” (ib. 9), adquiere un refrendo absoluto en la palabra y en la vida de Jesús, y, por eso, un alcance universal. Lo grita, más que lo dice: “Para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se aniquilare por Dios ... tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace”. Y líneas más abajo culmina su discurso con esta afirmación: “no consiste, pues, (el camino de Cristo) en recreaciones y gustos, y sentimientos espirituales, sino en una vida muerte de cruz” (ib. 11). El Santo emplea “aniquilación”, “aniquilar” once veces en este capítulo, cuatro de ellas referidas a Cristo (todas en el n. 11) y siete para designar la “cruz”, el “camino” del cristiano (cf. CB 26,17).

Pienso que podemos concluir que este capítulo siete es el manifiesto más radical del estatuto del cristiano, porque antes de su Maestro: la cruz. Lo que está aquí en juego es una lectura en profundidad, radical de la vida y de la palabra de Jesús. Si J. de la Cruz acierta o se equivoca todo su sistema doctrinal, y su misma vida, se sostiene o se

hunde. Es clara su intención a la hora de escribir este capítulo, como lo advierte en el primer número: “que no se maravillen del vacío y desnudez” de la que hablará como camino de la → unión.

#### IV. Espesura de la cruz, espesura de la vida

J. de la Cruz es consciente y sabedor de las resistencias inmensas que hay en nosotros a la “cruz”, es decir, al “amor” (CB 36, 10-13). Dios comienza a probar a quienes andan “crecidillos” en la vida espiritual. De estos dice el Santo que “están inclinados a estos gustos ... y son muy flojos y remisos en ir por el camino áspero de la cruz” (N 1,6,7); y que, “en ofreciéndoseles algo de esto sólido y perfecto ... huyen de ello como de la muerte” (S 2,7,5). Son personas que “se ofenden de la cruz”, “en que está el deleite del espíritu” (N 1,7,4).

En la *Llama* se pregunta por qué hay “tan pocos que lleguen a tan alto estado de perfección de unión con Dios”. Y la respuesta es escueta, nítida: porque “hay pocos vasos que sufran tan alta y subida obra”. Por ello, Dios, “no hallándolos fuertes y fieles en aquello poco ... no va adelante en purificarlos”. Pues para esto “era menester mayor constancia y fortaleza” (2,27).

Una constancia y fortaleza que Dios, condescendiente, con paciente amor se empeña en engendrar en nosotros, para que podamos comer el manjar “más fuerte y sólido de los trabajos de la cruz de su Hijo, a que él querría echasen mano más que a otra alguna cosa” (S 2,21,3). En *Llama*, en una exclamación vibrante, sale al paso de quienes andan detrás de sus gustos diciéndoles que, “si supiereis cuánto os

conviene padecer ... en ninguna manera buscaríais consuelo, ni en Dios ni en las criaturas; mas antes llevaríais la cruz, y, puestos en ella, querríais beber allí la miel y el vinagre puro ... viendo cómo, muriendo así al mundo y a vosotros mismos, viviríais a Dios en deleites de espíritu” (2,28). Y habla de la “paciencia y fidelidad” y “constancia” para sufrir “en lo exterior” para que “pusiese Dios los ojos en vosotros para purgaros y limpiaros más adentro con algunos trabajos espirituales más de adentro, para daros bienes más adentro”, que es “una señalada merced de tentarlos más adentro, para aventajarlos en dones y merecimientos” (ib. 28), y “para levantarlos todo lo que puede ser” (ib. 29).

Hacer el camino de la cruz del Esposo Cristo es antes que nada gracia, “aventajada merced”. Pero también empeño fiel de quien percibe esa gracia. Así lo expresa el Santo en CB 3. “El alma que de veras a Dios ama, no empereza hacer cuanto puede por hallar al Hijo de Dios, su Amado” (3,5); y hace esto “confiada del amor y favor de él”, para liberarse de todo lo que impide “el camino de la cruz del Esposo Cristo” (5). Con el mismo lenguaje y con la misma fuerza se expresa en CB 29: “que, estando enamorada / me hice perdidiza, y fui ganada”: “El que anda de veras enamorado, luego se deja perder a todo lo demás ... A sí mismo, no haciendo caso de sí en ninguna cosa sino del Amado”, y “a todas las cosas, no haciendo caso de todas sus cosas sino de las que tocan al Amado” (ib. 10). Una vez más J. de la Cruz contrasta su planteamiento con el de “algunos espirituales” que “se tienen por los de muy allá”, pero que “nunca se acaban de perder en algunos puntos ... para hacer las

obras perfectas y desnudas *por Cristo*”, “pues no están perdidos a sí mismo en el obrar”. Sentencia: “no viven en Cristo de veras” (ib. 8).

Pero el amor, que es siempre el que redime el dolor y levanta la cruz como trofeo de victoria, y convierte todo en gracia, en “ganancia” para sí y para todos, necesita él mismo purificarse, redimirse del egoísmo, hasta en sus raíces más profundas. El amor es un grito callado y denso, impetuoso de “entrar más adentro”. De entrar con el mismo Cristo. “Entremos más adentro en la espesura”. Una cruz compartida por un “nosotros” solidario. Es lo que canta y cuenta el poeta y teólogo en *Cántico* 36, con la que empieza la última etapa del proceso místico, la aspiración de glorificación, cuando la vida se concentra en un deseo, como anota: “Sólo le queda una cosa que desear, que es gozarle perfectamente en la vida eterna” (lb. 2). Deseo que traduce: “transfórmame y aseméjame en la hermosura de la Sabiduría divina” (7). Un deseo que se acelera por momentos: “cuanto más ama, más adentro de ellas (las maravillas del Verbo encarnado) apetece entrar” (CB 36,9). Insiste en que “muere en el deseo de entrar” (CB 36,11) y en que “se olgaría de morir muchas veces por satisfacerle” (N 2,13,4). Movimiento que va en aumento, “porque esta espesura de sabiduría y ciencia de Dios es tan profunda e inmensa, que ... siempre puede entrar más adentro”.

En esta estrofa 36 dice más todavía: que con tal de entrar más adentro en ese conocimiento amoroso de Dios, “le sería grande consuelo y alegría entrar por todos los aprietos y trabajos del mundo ... y por las angustias y trances de la muerte, por verse más adentro en

su Dios” (11). Esto no es teoría. Es historia “pasada”. Es lo que cuenta e interpreta en el libro segundo de *Noche*. Escribe: “Se anda siempre tras su Dios con espíritu de padecer por él” (19,4). Camino que “es más seguro y aún más provechoso” (16,9), “porque le es medio para entrar más adentro en la espesura del deleite” (CB 36,12).

Y así lo explica en los últimos números de la declaración del quinto verso de esta estrofa: “Por esta espesura... se entiende harto propiamente la espesura y multitud de trabajos y tribulaciones en que desea el alma entrar”. Y termina con una exclamación que le arranca de lo más hondo de su conciencia cristiana, de su visión del “misterio de Cristo”: “¡Oh, si se acabase ya de entender cómo no se puede llegar a la espesura y sabiduría de las riquezas de Dios ... si no es entrando en la espesura del padecer de muchas maneras, poniendo en eso el alma su consolación y deseo! ¡Y cómo el alma que de veras desea sabiduría divina, desea primero el padecer, para entrar en ella, en la espesura de la cruz”. Y después de citar Ef 3,17-19, termina: “Porque, para entrar en estas riquezas de su sabiduría, la puerta es la cruz” (13).

Así se juntan, en la experiencia del deseo, y en la realidad, el entrar más adentro en el conocimiento amoroso, vivencial del misterio de Dios manifestado en Cristo, y el entrar más adentro en el misterio de la cruz, dos “espesuras” que se unen en la Persona de Jesús, que el Padre nos ha dado “por hermano, compañero y maestro, precio y premio” (S 2,22,5). Y así se unen necesariamente en cada persona.

No es un principio “ideológico” del que parte. Es una conclusión a la que

llega, y no desde unas premisas más o menos fundamentadas, sino desde la lectura que hace de la vida de Jesús. Participar en la cruz de Cristo, “pasar por esta puerta de la cruz”, no es una opción entre otras que puede tomar un cristiano; es *una gracia* que se nos otorga para *poder* participar en la “misma hermosura del Verbo” (ib. 5). “La espesura de la cruz” es uno de esos bienes que tenemos en común con Jesús por vocación, y que llega de hecho a ser realidad, en todo el esplendor de realización, en la culminación del proceso: “De donde las almas esos mismos bienes poseen por participación que él por naturaleza; por lo cual verdaderamente son dioses por participación, iguales y compañeros suyos de Dios” (CB 39,6). “Iguales y compañeros”, también en el camino conduce a esa explosión de gloria: la cruz.

## Conclusión

A mediados de 1589 J. de la Cruz escribe a la priora de la nueva comunidad de Córdoba: “Den a entender lo que profesan, que es a Cristo desnudamente”. Y exhortándoles a que tomen “muy de nuevo el camino de la perfección... con voluntad robusta”, les concretiza este camino: “Sigan la mortificación y penitencia, queriendo que les cueste algo este Cristo, y no siendo como los que buscan su acomodamiento y consuelo, o en Dios o fuera de él; sino el padecer en Dios, y fuera de él en silencio y esperanza y amorosa memoria” (Ct a María de Jesús: 18.7.1589). El Santo sabe muy bien que “esta vida, si no es para imitarle, no es buena”. Y que “imitarle” es desear “hacerse en el padecer algo semejante a este gran Dios nues-

tro, humillado y crucificado; pues que esta vida, si no es para imitarle, no es buena” (Ct a Ana de Jesús: 6.7.1591). Por eso, cualquiera que “le persuadiere ... alguna doctrina de anchura, aunque la confirme con milagros, no la crea ni abraza ... no busque a Cristo sin cruz” (Ct a Luis de S. Angelo, 1590).

De su preocupación por pautar el comportamiento propio y ajeno, de “medirse” siempre con Jesús da buen testimonio también el consejo que ofrece a una comunidad de descalzas: “Sirvan a Dios..., siguiendo sus pisadas de mortificación en toda paciencia, en todo silencio y en todas ganas de padecer, hechas verdugos de sus contentos, mortificándose si por ventura algo ha quedado por morir que estorbe la resurrección interior del espíritu” (Ct del 18.11.1586). Cristo tiene que “costar algo” (Ct del 18.7.1589).

¿No es ésta su “doctrina sustancial y sólida”, la del misterio y ciencia de la cruz, frente a la de los “espirituales que gustan ir por cosas dulces y sabrosas a Dios?” (S pról. 8). Si esto es así, como lo pienso, ¿no nos sitúa J. de la Cruz, no sitúa *todo* el mensaje cristiano en el centro de la pasión-muerte-resurrección de Jesús, paradigma y parábola de la de toda persona? “Ame mucho los trabajos y téngalos en poco por caer en gracia al Esposo, que por ella no dudó en morir” (Av 93) “¿Qué sabe quien no sabe padecer *por* Cristo?” (Av 186). Y *como* Cristo. → ***Aprieto, calvario, dolor, noche oscura, padecimiento, pena, sufriendo, tormento, tribulación, tristeza.***

BIBL. — EULOGIO PACHO, “La ‘croce’ nella mistica di san Giovanni della Croce e di san Paolo della Croce”, en AA.VV., *La sapienza della Croce*, II, Torino, 1976, p. 181-196; ALFONSO BALDEÓN, “El camino de la cruz del Esposo Cristo (La otra cara

del Cántico Espiritual)", en *MteCarm* 97 (1989) 17-37; SECUNDINO CASTRO, "Cristo vivo en san Juan de la Cruz", en *RevEsp* 49 (1990) 439-474; GIUSEPPE FURONI, "S. Giovanni e il mistero della Croce", en *Quaderni Carmelitani* 7 (1990) 161-185; J. DAMIÁN GAITÁN, "El camino de la cruz. Transfiguración del hombre sanjuanista", en *RevEsp* 53 (1994) 43-118; LUCINIO RUANO, *El misterio de la Cruz. Comentario al poema de san Juan de la Cruz 'Un pastorcico'*, Madrid, BAC, 1994.

*Maximiliano Herráiz*

**Cuerpo** → Alma, antropología, hombre

**Cuerpo del Santo** → Sepulcro

**'Cuevas'**

Tiene presencia muy reducida en las páginas sanjuanistas, pero ofrece la particularidad de convertirse en un símbolo espiritual para designar las virtudes. En este sentido aparece únicamente en el *Cántico espiritual*, ya que la única vez que emplea la palabra en *Subida* (3,42,2) se toma en sentido real de celda o → caverna.

Cuando las virtudes alcanzan su grado de madurez en el estado de unión con Dios guardan al alma de todo peligro, como hacen las cuevas de los leones. Explica así J. de la Cruz la transposición metafórica: "Las cuevas de los leones están muy seguras y amparadas de todos los animales; porque temiendo ellos la fortaleza y osadía del león que

está dentro, no sólo no se atreven a entrar, mas ni aun junto ella osan parar. Así cada una de las virtudes cuando ya las posee el alma en perfección, es como una cueva de leones para ella, en la cual mora y asiste el esposo Cristo, unido con el alma en aquella virtud y en cada una de las demás virtudes como fuerte león" (CB 24,49).

Invirtiendo los elementos y miembros de la atrevida metáfora el alma se vuelve fuerte león en su cueva, de manera que protegida por las "cuevas-virtudes" nadie la puede molestar, ni siquiera el demonio. Por eso puede completar el simbolismo del "lecho florido" del alma afirmando que está "enlazado de cuevas de leones", es decir, de "cuevas de virtudes". Cuando el alma llega a la perfección, "de tal manera están travadas entre sí las virtudes y unidas y fortalecidas entre sí unas con otras, y ajustadas en una acabada perfección del alma, sustentándose unas con otras, que no queda parte abierta ni flaca, no sólo para que el demonio pueda entrar, pero ni aún para que ninguna cosa del mundo, alta ni baja, la pueda inquietar ni molestar ni mover" (CB 24,5). → *Agujero, cavernas, seno*.

*Eulogio Pacho*

**Culpa** → *Pecado*

**Culto (del Santo)** → Glorificación



## **Daño/s**

Este sustantivo, contrapuesto a → “provecho/s”, tiene interés particular en el vocabulario sanjuanista. Ambos sirven para valorar los efectos producidos en el alma por las realidades que afectan al hombre en su dimensión espiritual. Según la actitud adoptada frente a las cosas, buenas en sí en cuanto procedentes de Dios, recoge el hombre provechos o daños. Todo lo criado y todo don divino es un bien en sí, pero puede volverse negativo según el uso y estimación de la persona. Es un principio fundamental en la pedagogía sanjuanista: las cosas de este → mundo “no ocupan al alma ni la dañan, pues no entran en ellas, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella” (S 1,34,4).

Al hablar de “daños y provechos” se coloca, por tanto, en el plano moral y espiritual. Toda la enseñanza de la *Subida* gira en torno a la dialéctica bienes-provechos o daños, cosa que apenas tiene presencia explícita en las otras obras, aunque está de hecho presente. La alternativa provechos-daños se resuelve siempre a nivel de → apetitos. Si estos están purificados o reordenados, según su original orientación a

→ Dios, bien único y supremo, todo redundará en provecho (CB 28-29); si, en cambio, prevalece su tendencia o inclinación “sensual” causan daños y estragos incluso en el uso de cosas espirituales y sobrenaturales. De ahí la insistencia sanjuanista en depurar “todos los apetitos por mínimos que sean” (S 1,11); porque cualquiera de ellos es suficiente para producir daños irreparables en el camino de la santidad (S 1,12).

Tratando de sintetizar la interminable casuística o fenomenología, J. de la Cruz reduce los “daños” o inconvenientes a dos categorías fundamentales: daños privativos y daños positivos. Los primeros “privan del espíritu de Dios”; los segundos, “cansan, atormentan, oscurecen, ensucian, enflaquecen y llagan al alma” (S 1,6,1). La fundamentación procede del principio de contrariedad invocado a este propósito por el Santo: “Afición de Dios y afición de criatura son contrarios; y así, no caben en una voluntad afición de criatura y afición de Dios” (S 1,6,1; cf. 1,4,2-3). Tan ardua es la labor de armonizar ambas aficiones, que J. de la Cruz no duda en afirmar: “Más hace Dios en limpiar y purgar un alma de estas contrariedades, que en criarla de nonada; porque estas con-

trariedades de afectos y apetitos contrarios más opuestas y resistentes son a Dios que la nada, porque ésta no existe” (S 1,6,4).

Una vez descritos en general los daños positivos (S 1,6-10) del apetito desordenado, J. de la Cruz analiza detalladamente las diversas realidades a que puede vincularse, siguiendo los esquemas desarrollados a lo largo de la *Subida*, según cada una de las tres potencias del alma (2,10; 3,2; 3,16). La exposición del Santo adquiere especial relieve y claridad al tratar de las cosas en que puede gozarse la voluntad. Mientras en las otras dos potencias sirven de referencia sus respectivas “aprehensiones o noticias”, en el caso de la voluntad (a través del gozo) se habla de “bienes”. Según el Santo, seis géneros de cosas o bienes pueden producir gozo: temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales y espirituales. Uno por uno va examinándolos para poner “la voluntad en razón, para que no embarazada con ellos deje de poner la fuerza de su gozo en Dios” (S 3,17,2).

En desarrollo simétrico analiza primero los daños que se siguen de poner el gozo en cada uno de los géneros; luego los provechos que se alcanzan en apartar el gozo de los mismos. En esta dialéctica “daños-provechos” se enfoca toda la doctrina propuesta en la *Subida* como purificación o noche activa del → espíritu. En la *Llama* se contempla en otra perspectiva: considerando el origen de los “gravísimos daños” que puede padecer el alma, no sólo por su propia condición (LIB 3,66), sino también por indiscreción de directores espirituales incompetentes (LIB 3,27-56) y por engaño y cebo del demonio (LIB 3,64). Sea cual fuere la fuente originaria del apego

desordenado, siempre lleva consigo “daños” al alma. J. de la Cruz no concede excepción alguna. → *Bienes, detrimento, provechos, estragos*.

*Eulogio Pachó*

**Deleites** → Gozos

## Demonio

Ya se habla del demonio en las voces → *Cautelas*, enemigos del alma, etc. Es un personaje tan siniestro en los caminos de Dios, según Juan de la Cruz, que conviene tratar de él todavía aparte, y dar algunas pinceladas más. J. usa la voz demonio 262 veces; Satanás, 2 veces; maligno, 2 veces; lo llama Aminadab 11 veces.

Los rasgos para un retrato robot o foto-robot o identikit del Satán sanjuanista ya los di hace años y ahora me ratifico en ellos, añadiéndole un último matiz y alguna variante: envidioso, mentiroso-engañoso; malicioso-astuto-zorro, soberbio, fuerte y terrorífico, miedoso.

Estos calificativos se postulan recíprocamente. La envidia alimenta la malicia, la malicia atiza la envidia, y así sucesivamente. A J. de la Cruz, además de sus conocimientos teológicos le sirvió grandemente el mundo de la experiencia personal y ajena para configurar de esa manera al demonio.

*Envidioso*. – Descubrió rápidamente la envidia diabólica al ver cómo la posea de → Avila, en cuyo caso tuvo que intervenir, “lloraba porque había quien amase a Dios” (BMC 14,205; cf. José V. Rodríguez, *Demonios y exorcismos*, infra bibl. El caso de la posea, p. 307-321). Y llega a dar este juicio sin piedad,



pero exacto: el demonio, *“por su gran malicia, todo el bien que en ella (en el alma) ve, envidia”* (CB 16,2).

Su envidia va funcionando a lo largo de todo el → camino espiritual (CB 3,6; 3,9). En la famosa digresión de los tres ciegos que podrían sacar al alma del camino, el segundo ciego es el demonio (LIB 3,29), que quiere que “como él es ciego, también el alma lo sea (ib. 63). Cuanto más envidioso más agresivo, saliendo su envidia de su malicia y de su ceguera.

*Malicioso-astuto.* – La malicia del demonio la describe el Santo (CB 30,10), recurriendo a un texto del libro de Job (41, 6-7). En el libro bíblico se habla de Leviatán, monstruo marino, y se dice de él que “su cuerpo es como escudos de metal colado, guarnecido con escamas tan apretadas entre sí, que de tal manera se junta una con otra, que no puede entrar el aire por ellas”. Vestido de, guarnecido de, fundido de, indica no un traje externo, sino algo embebido en el ser y en el hacer del sujeto, como cuando habla del alma vestida de fe, de esperanza y de caridad (N 2,21,3; 6,10). La malicia diabólica tan apretada se disfraza, a veces, de bondad, para engañar más fácilmente y buscar la perdición de los hombres.

Como además de malicioso es astuto, se ocupa de arruinar particularmente a las almas que van más prósperas en el camino del cielo, y trata de engañarlas y derribarlas como sea. Obra así porque “tiene grave pesar y envidia, porque ve que no solamente se enriquece el alma, sino que se la va de vuelo y no la puede coger en nada” (LIB 3,63); envidia y ataca asimismo a esta categoría de personas para así estorbar

el bien que estas almas hacen a las demás en la Iglesia.

De manera muy gráfica pinta la astucia y malicia diabólicas comparando al demonio, en las guerras que organiza contra las almas, a las “raposas, porque así como las ligeras y astutas raposillas con sus sutiles saltos suelen derribar y estragar la flor de las viñas al tiempo en que están floridas, así los astutos y maliciosos demonios con estas turbaciones y movimientos ya dichos, saltando, turban la devoción de las almas santas” (CA 25,2). En la segunda redacción suple este paso con “así como las raposas se hacen dormidas para hacer presa cuando salen a caza”, etc. (CB 16,5). Siempre usando de su astucia para hacer daño y estorbar la obra de Dios en la persona humana.

*Fuerte y terrorífico.* – Aunque J. asegure que “todas las malicias” diabólicas son “en sí flaquezas” (CB 30,10) lo califica de “fuerte” (CB 3,6,9) y sabe que algunas de sus acometidas y artes son terroríficas, como cuando, en una especie de experiencia mística, la comunicación del maligno “va de espíritu a espíritu desnudamente” y entonces “es intolerable el horror que causa el malo en el bueno, digo, en el [espíritu] del ánima, cuando le alcanza su alboroto” (N 2,23,5). En los casos de esta turbación y horror, esa experiencia le “es al alma de mayor pena que ningún tormento de esta vida le podría ser; porque como esta horrenda comunicación va de espíritu a espíritu algo desnuda y claramente de todo lo que es cuerpo, es penosa sobre todo sentido; y dura esto algún tanto en el espíritu; no mucho, porque saldría el espíritu de las carnes con la vehemente comunicación del otro espí-

ritu; después la memoria que queda aquí basta para dar gran pena” (ib. n. 9).

Habla igualmente de otras intervenciones o ataques diabólicos sumamente peligrosos (ib., n. 4, 8) “porque, a la misma medida y modo que va Dios llevando al alma y habiéndose con ella, da licencia al demonio para que de esa misma manera se haya él con ella” (ib. n. 7).

*Miedoso.* – No obstante, con toda su malicia el demonio es miedoso y va teniendo cada vez más miedo de las almas que en virtud de su unión con Dios van adquiriendo más de día en día las cualidades de Dios y de Cristo: la fortaleza, la fuerza, el poder, la humildad (CB 24,4). Habla, a este propósito, del Esposo Cristo que mora en el alma y está unido con ella en cada una de las virtudes “como fuerte león”. Ante una persona amparada por la fuerza de Dios, “no sólo no se atreven los demonios a acometer a la tal alma, mas ni aun osan parecer delante de ella por el gran temor que le tienen viéndola tan engrandecida, animada y osada... tanto la temen como al mismo Dios y ni la osan aun mirar. Teme mucho el demonio al alma que tiene perfección” (ib. 4)

Engañador como es, recurre frecuentemente a sus artimañas y con su poder de sugestión va sembrando falsedades en el entendimiento de los incautos e inclinados a fenómenos super o preternaturales “y le va precipitando y engañando sutilísimamente con cosas verosímiles”. Este modo de comunicarse lo emplea Satanás “con los que tienen hecho algún pacto con él, tácito o expreso, y como se comunica con algunos herejes, mayormente con algunos heresiarcas, informándoles el entendimiento con conceptos y razones muy

sutiles, falsas y erróneas” (S 2,29,10). Escribe esto a propósito de las palabras interiores sucesivas; hablando de las palabras sustanciales dice que el demonio no tiene las tales palabras de manera que pueda imprimir en el alma “el efecto y el hábito de su palabra” (S 2,31,2). Pero establece una excepción pavorosa: “Si no fuese que el alma estuviese dada a él por pacto voluntario y, morando en ella como señor de ella, le imprimiese los tales efectos, no de bien, sino de malicia. Que, por cuanto aquella alma estaba ya unida en nequicia voluntaria, podría fácilmente el demonio imprimirle los efectos de los dichos y palabras en malicia” (ib. 2). Lo temeroso, más que nada, es que, como dice, el demonio pueda morar en el alma como dueño y señor de ella, y estar no simplemente tentándola, sino imprimiéndole por dentro el sello de su malicia y cuasi configurándola a su imagen y semejanza. Aquí habla el Santo como alguien que, en su menester de exorcista, se ha encontrado con esa persona víctima del dominio y señorío diabólico, por haberse entregado a Satanás con pacto voluntario, firmando la cédula de tal entrega con su propia sangre.

*Mentiroso-engañador.* – Sabe también por su teología y por su experiencia que el demonio es muy hábil y astuto en *transfigurarse en ángel de luz* (2 Cor 11,14: S 2,11,7; S 3,10,1; S 3,37,1); personas incautas, engañadas así con visiones y revelaciones, “tuvieron mucho que hacer en volver a Dios en la pureza de la fe, y muchas no pudieron volver, habiendo ya el demonio echado en ellas muchas raíces” (S 2,11,8).

*Soberbio.* – En un momento dado habla J. de algunos “pestíferos hombres persuadidos de la soberbia y envidia de

Satanás” (S 3,15,2). En su vida le tocó descubrir en poco o en mucho los efectos de esa soberbia envidiosa o de esa envidia soberbia. Encargado J. de dictaminar sobre el espíritu de una carmelita descalza, se encontró con cinco defectos “para juzgarle por verdadero espíritu”. El cuarto y principal es la falta de humildad, como en el maligno la soberbia es su mayor y peor pecado. Como remedio en el caso examinado propone: “...y pruébenla en ejercicio de las virtudes a secas, mayormente en el desprecio, humildad y obediencia, y en el sonido del toque saldrá la blandura del alma en que han causado tantas mercedes; y las pruebas han de ser buenas, porque no hay demonio que por su honra no sufra algo”. → *Enemigos del alma*.

BIBL. — JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, “La imagen del diablo en la vida y escritos de San Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 44 (1985) 301-336; Id. “Demonios y exorcismos, duendes y otras presencias diabólicas en la vida de San Juan de la Cruz”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (Avila 23-28 septiembre 1991) II. *Historia*, Valladolid 1993, 295-346; Id. “San Juan de la Cruz exorcista en Avila (1572-1577)” en el vol. colectivo *Fray Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma, Kok Pharos P.H.K. The Netherlands 1991, 249-264; LUCIEN-MARIE DE ST. JOSEPH, “Le démon dans l’oeuvre de Saint Jean de la Croix”, en *EtCarm* 27 (1948) 86-97; MARIE RÉGIS DE SAINT JEAN, “Vie mystique et démon. Essai sur l’ingérence du démon dans la vie spirituelle d’après le docteur mystique Saint Jean de la Croix et le romancier Georges Bernanos”, en *Cahiers Carmélitains* 6 (1955) 26-64; NILO DI SAN BROCARDO, “Demonio e vita spirituale”, en AA.VV., *Sanjuanistica*, Roma 1943, 135-223.

*José Vicente Rodríguez*

## Desamparo

Tiene resonancia especial en el léxico sanjuanista para calificar con exactitud la situación propia de quien atraviesa las pruebas de la → noche oscura.

Puede servir de justificación lo que escribe a una religiosa: “En fin, es lima el desamparo, y para gran luz las tinieblas” (Ct a Catalina de Jesús: 6.7.1581). El desamparo se describe como abandono de parte de → Dios y de los hombres con la pena consiguiente, expresada en muchos sinónimos (cf. N 2,4,1; 2,6,4; 2,7,3; LIB 2,25, etc.). Puede tener motivaciones diferentes, pero en la visión sanjuanista el desamparo aparece como prueba querida por Dios para probar la fidelidad y efectuar la catarsis propia de la noche oscura.

J. de la Cruz describe la situación de desamparo como una de las pruebas más horrendas y tempestuosas de la → “purgación y noche espiritual”. Sus rasgos peculiares son éstos: “No hallar consuelo ni arrimo en ninguna doctrina ni en maestro espiritual”; estar el alma “tan embebida e inmersa en aquel sentimiento de males en que ve tan claramente sus miserias”, que los demás intentan consolarla no sintiendo lo que ella siente, y “en vez de consuelo, antes recibe nuevo dolor, pareciéndole que no es aquel el remedio de su mal, y a la verdad así es. Porque hasta que el Señor acabe de purgarla de la manera que él quiere hacer, ningún medio ni remedio le sirve ni aprovecha para su dolor”. Se siente “como el que tienen aprisionado en una mazmorra atado de pies y manos, sin poderse mover ni ver, ni sentir algún favor de arriba ni de abajo” (N 2,7,3).

Reafirmando que sin trabajos y penas no es posible llegar a la verdadera → unión, J. de la Cruz pinta la imagen del desconsuelo con una serie de sinónimos o parónimos en la forma siguiente: Los trabajos que han de padecer los que aspiran a la perfección “son en tres

maneras, conviene a saber: trabajos y desconsuelos, temores y tentaciones de parte del siglo, y esto de muchas maneras: tentaciones y sequedades y aflicciones de parte del sentido; tribulaciones, tinieblas y aprietos, desamparos, tentaciones y otros trabajos de parte del espíritu" (LIB 2,25).

La noche oscura se realiza precisamente como una salida en busca de Dios "en pobreza, desamparo y desarrimo de todas las aprensiones del alma", esto es, en oscuridad del entendimiento y aprieto de la voluntad, en afición y angustia acerca de la memoria, "a oscuras en pura fe" (N 2,5,1). El desamparo de parte de las criaturas resulta particularmente penoso, en especial si se trata de personas amigas, pero es necesario para que en la soledad, sequedad y vacío se purifique totalmente el alma (N 2,6,3-4). La prueba puede afectar a todas las potencias y capacidades del hombre; llegar incluso a padecer "en la sustancia del alma desamparo y suma pobreza, seca y fría y a veces caliente, no hallando en nada alivio, ni un pensamiento que la consuele, ni aun poder levantar el corazón a Dios" (LIB 1,20). Paradigmas o tipos de la purificación a través del abandono y desamparo son para J. de la Cruz algunas figuras del A.T. en especial Job (N 2,7-8), Jeremías (N 1,7,2-3; LIB 1,21) y otros profetas. A ella aluden también, según su interpretación, muchos salmos.

No menciona el Santo curiosamente el paradigma supremo del abandono y desamparo, el de → Cristo en la → cruz, para ilustrar este punto importante de su doctrina. Se han propuesto muchas conjeturas para justificar este silencio. La explicación hay que buscarla, a lo que parece, en que el sentimien-

to de desamparo de Cristo en la cruz no tenía, ni podía tener, sentido catártico.

J. de la Cruz apela al ejemplo de Cristo y a sus sufrimientos, en cuanto es → "camino" para todos. "Este camino –escribe– es morir a nuestra naturaleza en sensitivo y espiritual"; por eso añade: "Quiero dar a entender cómo sea esto a ejemplo de Cristo, porque él es nuestro ejemplo y luz" (S 2,7,9). Se explica así: "Cierto está que él murió a lo sensitivo, espiritualmente en su vida, y naturalmente en su muerte; porque, como él dijo (Mt 8,20), en la vida no tuvo dónde reclinar su cabeza, y en la muerte lo tuvo menos" (ib. 10).

Sobre el abandono supremo en la cruz escribe a continuación: "Cierto está que al punto de la muerte quedó también aniquilado en el alma sin consuelo y alivio alguno, dejándole el Padre así en íntima sequedad, según la parte inferior, por lo cual fue necesitado a clamar: ¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has desamparado? Lo cual fue el mayor desamparo sensitivamente que había tenido en su vida ... Y esto fue al tiempo y punto que este Señor estuvo más aniquilado en todo, conviene a saber: acerca de la reputación de los hombres, porque, como lo veían morir, antes hacían burla de él que le estimaban en algo; y acerca de la naturaleza, pues en ella se aniquilaba muriendo; y acerca del amparo y consuelo espiritual del Padre, pues en aquel tiempo le desamparó porque puramente pagase la deuda y uniese así al hombre con Dios" (ib. n. 11). Continúa ilustrando cómo este desamparo y aniquilación de Cristo ha de ser modelo para "el buen espiritual", que tiene necesidad de purificarse radicalmente, mientras Cristo sufrió el desamparo para "pagar la deuda" del hom-

bre con Dios. Por eso es siempre “la puerta y el camino para unirse con Dios”.

Menciona J. de la Cruz otro “desamparo” de índole muy diversa. Tiene también un componente doloroso, pero no procede del sentimiento de la ausencia de Dios, sino, al contrario, de una irrupción imprevista de su presencia. Es tan fuerte y fuera de lo normal que produce en quien la recibe una sensación especial, como si se separasen el cuerpo y el espíritu, o como si éste volase “fuera de la carne”. Es una comunicación o visita del → Espíritu Santo con profundas repercusiones somáticas, porque el cuerpo no está aún convenientemente sujeto al espíritu. De ahí que ante la irrupción divina el alma “deja de sentir en el cuerpo y de tener en él sus acciones, porque las tiene en Dios”.

Es una extraña sensación, pero “no por eso se ha de entender que destituye y desampara el alma al cuerpo de la vida natural, sino que no tiene sus acciones en él”. Según J. de la Cruz, tal es la sintomatología típica del éxtasis, raptó y traspaso del espíritu (CB 13,6-7). Aunque en el *Cántico* coloca esta fenomenología en el estadio de aprovechados, destaca el aspecto positivo no el catártico, ya que no se trata propiamente del “desamparo”, sino de una sensación de violencia que repercute en la armonía de la persona. → *Consuelo, éxtasis, raptó, soledad.*

*Eulogio Pachó*

## Deseos

La frecuencia con que aparecen en los escritos sanjuanistas el verbo “desear” (276) y el sustantivo deseo (154), dan una idea de su importancia. Con todo, el

Santo no ofrece una definición técnica del deseo. En ocasiones junta el vocablo deseos al de → apetitos y → afectos (CB 2,1-2; 20,7; 28, 5; LIB 1,28.33). Forman una tríada inseparable. Todos brotan de la voluntad pero no son lo mismo. El Santo, en algunos textos, utiliza el término deseos como sinónimo de apetitos. Para distinguirlos podemos decir que el deseo tiene unas connotaciones positivas: concentración, unificación, integración, que se ponen de manifiesto en *Noche, Cántico* y *Llama*. El apetito, en torno al cual gira más la *Subida*, hace referencia a desorden y dispersión. Ambos –apetitos y deseos– necesitan de la purificación: unos, de su desorden; los otros, de sus ilusiones.

En el proceso de la → unión del alma con Dios los deseos tienen un papel determinante. El deseo es capital en la → búsqueda de Dios, “porque el deseo de Dios es disposición para unirse con Dios” (LIB 3,26). Se alcanza cuanto se desea, porque “cuando el alma desea a Dios con entera verdad tiene ya al que ama ... cuanto mayor es el deseo, pues tanto más tiene a Dios” (LIB 3,23), por eso “ha de desear el alma con todo deseo venir a aquello que en esta vida no puede saber ni caer en su corazón y, dejando atrás todo lo que temporal y espiritualmente gusta y siente y puede gustar y sentir en esta vida, ha de desear con todo deseo venir a aquello que excede todo sentimiento y gusto” (S 2,4,6). Con todo, para SJC es fundamental verificar la objetividad y validez de los deseos que nos guían e impulsan en el proceso espiritual. La clave de tal verificación reside en el amor: “porque no todos los afectos y deseos van hasta él, sino los que salen de verdadero amor” (CB 2,2). En efecto,

solamente cuando el deseo espiritual nace del amor teológico auténtico, y lo expresa fielmente, puede conducirnos hasta el encuentro personal con el Dios de Amor.

El proceso de la vida espiritual va de la dispersión de los apetitos, pasiones, afectos y deseos a la unificación de todos en una voluntad que se manifiesta en pura ansia y deseo de Dios. Por eso el Santo distingue entre “deseo” y “deseos”: “Niega tus deseos y hallarás lo que desea tu corazón” (Av 15). Hay un deseo esencial, abisal en el ser humano; una fuerza infinita que tiende y lo arrastra hacia su destino último y plenificante, pero para ello hay que acallar los “deseos”, que dispersan y desparraman a la persona, y así poder percibir ese deseo único, verdadero y sobre todo unificante para el hombre. Un deseo originario y originante que tiene su orientación y destino: Dios, y que el alma “con grande deseo desea” (CB 17,8; cf. CB 12,2; 13,3).

## I. El hombre, ser de deseos

El hombre, tal como lo describe J. de la Cruz, es un ser abierto a Dios, al Infinito, por naturaleza y por gracia. Es “una hermosísima y acabada imagen de Dios” (S 1,9,1); capaz de comunicación con el Dios que “está siempre en el alma dándole y conservándole el ser” (S 2,5,4). El → hombre sanjuanista está total y radicalmente orientado hacia Dios pues en Él “tiene su vida y raíz” (CB 39,11; cf. CB 38; LIB 4, 5-6); el ser humano tiene “su vida radical y naturalmente ... en Dios, según aquello de san Pablo que dice: en él nos movemos y somos; es decir: en Dios tenemos nuestra vida y nuestro movimiento y nuestro

ser” (CB 3, 8). Desde esta perspectiva Dios es el objeto de los deseos del “alma enamorada del Verbo Hijo de Dios, su Esposo, de-seando unirse con él por clara y esencial visión, propone sus ansias de amor” (CB 1,2). El *Cántico espiritual* es ardiente tensión deseante y ansia infinita de conquistar a “Aquel que yo más quiero”, de ver su esencia, que será lo único que apague sus deseos.

Para el Santo el hombre es un ser deficitario, incompleto, aún por hallar su plena realización. Eso hace que lleve inscrito en sí mismo un dinamismo de apertura, de tensión, de anhelo, que lo proyecta más allá de sí mismo, auto-trascendiéndose continuamente y buscando con todo su ser la plena realización de sí mismo, el cumplimiento de su perfección.

El deseo, como dinamismo radicado en la entraña de lo humano, se inscribe en el núcleo mismo de esta apertura y tensión del hombre, y las expresa fielmente.

Pero los deseos concretos que el hombre vive no siempre son expresión auténtica y genuina de su apertura radical y de su tensión ontológica. A veces el hombre cultiva deseos que contradicen abiertamente lo que debería ser su apertura y su orientación. De ahí la necesidad permanente de discernir y purificar. La purificación de la noche oscura lleva al ser humano al encuentro de sus deseos más verdaderos y auténticos.

## II. Dios, inspirador de los deseos

Según el *Cántico espiritual*, los deseos se encienden en el alma, con toda su ansia y ardor, cuando ésta cae “en cuenta” (CB 1,1) de lo que es Dios

para ella. Es el primer encuentro con el Amado que suscita su atracción y búsqueda como sumo bien del alma al que tiende con un deseo irreprímible de poseerle y gozarle. Los deseos del alma giran en torno al Dios que la ha dejado “herida de amor” y al que ha descubier-to como razón única y última de su existencia. Para el Santo, Dios está a la base de los deseos del alma, siendo Él mismo el inspirador, el que se los suscita y el que se los fomenta; la persona tiene la responsabilidad de poner de su parte el realizarlos: “Huélgame de que Dios le haya dado tan santos deseos, y mucho más me holgaré que los ponga en ejecución” (Ct a un carmelita descalzo: Segovia 14.4.1589).

Dios es el que hace entender, sentir y desear a las almas enamoradas hasta un nivel que raya con la inefabilidad: “Porque, ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde él mora, hace entender? Y, ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y, ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Cierto, nadie lo puede” (CB pról. 1).

La pedagogía de Dios consiste en dar más para acrecentar los deseos del alma para conseguir mayores provechos: “Lo ha hecho Su Majestad para aprovecharla más; porque, cuando más quiere dar, tanto más hace desear” (Ct a Leonor de San Gabriel: 8.7.1589). El alma que pena por verle pide al Amado que le descubra su presencia, “en la cual le mostró algunos profundos visos de su divinidad y hermosura, con la que la aumentó mucho más el deseo de verle y fervor” (CB 11,1). Estas comunicaciones de “ciertos visos entreoscuros de su divina hermosura ... hacen tal efecto en el alma, que la hace codiciar y

desfallecer en deseo de aquello que siente encubierto allí en aquella presencia” (CB 11, 4).

### III. Dimensión teológica del deseo

Aunque recurre con frecuencia en todos los escritos sanjuanistas el vocablo en cuestión, resulta algo predominante en el *Cántico espiritual*. Esta obra gira constantemente en torno a los deseos como el gran resorte que mueve al alma en todo el proceso de búsqueda del Amado. Los deseos en el *Cántico* son expresión de una necesidad, de una carencia, de una ausencia; todo se desarrolla entre el alma deseante y el Dios deseado, como tensión dialéctica entre las ansias de la ausencia y la posesión o satisfacción.

Desde la primera estrofa del CE, los deseos están en estrecha relación con la búsqueda del Amado. Después de haber sido “herida de amor”, comienza un proceso de búsqueda impulsado y orientado por el deseo de “unirse con la divinidad del Verbo” (CB 1,5). El término u objeto deseado por el alma enamorada se presenta con diversidad de nombres y matices, pero siempre en clave teológica. Las referencias más frecuentes y destacadas son las siguientes:

*Dios*. A menudo la meta teológica del deseo humano se expresa con el término genérico de “Dios” (N 1,11,1; 2,7,7; 2,11,5; 2,20,1; CB 7,6; 12,9; 20,11; 25,5; 28,5; LIB 3,19; 3,23. 26). *Cristo-Amado Esposo*. El deseo de Dios se realiza en Cristo, única mediación plena del encuentro con Dios. De ahí la frecuencia con que nos habla del deseo que el alma tiene con respecto a Cristo, el Amado, el Esposo (CB 1,8.10; 11,12; 13,3; 36,3). Variación de la misma

expresión es la de “padecer por el Amado” (CB 25,7; 36,12-13). *Unión con Dios*. El deseo teologal se concreta en un anhelo intenso de encuentro personal, de comunión plena, de unión con el Amado (CB 1,2.5; 12,2; 17,1; 20,3.11; N 2,21,2; LIB 3,26). A la misma categoría puede reducirse el deseo del “matrimonio espiritual” (CB 22,2; 4,7). *Cumplimiento y perfección del amor*. Si el único medio de realizar esa comunión plena que es la unión con el Amado es el amor (LB 1,13), es lógico que el deseo espiritual se exprese genuinamente como un deseo del amor más perfecto y consumado, (CB 9,6.7; 20,3; 38,2.3; N 2,9-10; 2,19,4; LIB 1,36; 3,28; Ct 13). *Los bienes espirituales auténticos*. Encontramos aquí una amplia gama de términos y expresiones que expresan en su esencia lo mismo: “aquello” (S 2,4.6; CB 11,4; 38,6); “vida de Dios” (CB 8,2); “aire del Espíritu Santo” (CB 17,9); “comunicación de Dios” (CB 19,1.5); “sabiduría divina” (CB 36,13); “salud espiritual” (CB 10,1); “gracia” (CB 11,5); “paz y consuelo” (Av 79). *Libertad auténtica* (N 2,9,2; 22,1, i.). *La muerte*, como condición de paso indispensable para la consumación plena del encuentro con el Amado (CB 11,7.9.10; 36,2; LIB 1,2; 1,31; Ct. 21). En el fondo, todas las fórmulas y realidades pueden sintetizarse en ésta: deseo de la *plena transformación en Cristo*, como meta y fruto logrado del encuentro decisivo con él (CB 12,12; 13, 2; 36, entera; 37,1; 40,1; LIB 1,1).

#### IV. Deseo infinito: “profundas cavernas”

El camino hacia la unión con Dios, como proceso de armonización del cau-

dal y → fortaleza del alma, lleva a tal reordenación de los deseos, apetitos, pasiones, aficiones y potencias, que la tensión ansiosa de Dios se vuelve totalizante e infinita, pues “hacia el cielo se ha de abrir la boca del deseo, vacía de cualquiera llenura”. El deseo se va concentrando en un único objeto, cuando se halla vacío de todo, y se vuelve deseo infinito de Dios, como anhelo de la totalidad. El comentario a la estrofa 17 del *Cántico* comienza hablando de lo aflictivas y penosas que son al alma las ausencias de su Amado; la razón es que “como ella está con aquella gran fuerza de deseo abisal por la unión con Dios, cualquiera entretenimiento le es gravísimo y molesto; bien así como a la piedra cuando con grande ímpetu y velocidad va llegando hacia su centro, cualquiera cosa en que topase y la entretuviese en aquel vacío le sería muy violenta” (CB 17,1). Un deseo abisal, infinito, lleva al alma con gran fuerza y velocidad hacia su centro que es Dios.

Con la imagen de las *profundas* → *cavernas*, que son memoria, entendimiento y voluntad, presenta el Santo la capacidad infinita de desear y de recibir que tiene el ser humano. Estas cavernas son capaces de grandes bienes, “pues no se llenan con menos que el infinito” (LIB 3,18). Cuando están vacías y purgadas de toda afección de criatura, el entendimiento es sed de Dios; la voluntad es hambre de Dios, de la purgación de amor que ella desea; y el vacío de la memoria es “deshacimiento y derretimiento del alma por la posesión de Dios” (LIB 3,21). Las profundas cavernas, vacías y limpias, son ansia, sed, hambre, deseo vehemente, intolerable e infinito de Dios (LIB 3,19-22).



Los grados de amor que el Santo comenta en N 2,19-20, son una tensión deseante y progresiva del alma, hasta llevarla a su meta, que es la asimilación a Dios. El amor inflama al alma y la enciende en tales deseos de Dios, que la hace “apetecer y codiciar a Dios impacientemente ... y, cuando se ve frustrado su deseo, lo cual es casi a cada paso, desfallece en su codicia” (N 2,19,5).

## V. Los “deseos” de Dios

No sólo el hombre es un ser de deseos, también Dios tiene sus deseos con respecto al ser humano. El único deseo de Dios coincide con lo que “el alma pretende, que es el matrimonio espiritual ... Por lo cual, para venir a él, ha menester ella estar en el punto de pureza, fortaleza y amor competente”. El Espíritu Santo, que es el que interviene y hace esta junta espiritual” (CB 20,1; cf. 22,2), interviene para que el alma tenga las virtudes fuertes y la fe necesaria para tan alto estado. Para esto la esposa ha de ser rescatada de la sensualidad y el demonio. Deseo del Esposo, que es directamente proporcional al gozo de verla liberada: “Tanto era el deseo que el Esposo tenía de acabar de libertar y rescatar esta su esposa de las manos de la sensualidad y del demonio, que ya que lo ha hecho, como lo ha hecho aquí, de la manera que el buen Pastor se goza con la oveja sobre sus hombros... así este amoroso Pastor y Esposo del alma es admirable cosa de ver el placer que tiene y gozo de ver al alma ya así ganada y perfeccionada, puesta en sus hombros y asida con sus manos en esta deseada junta y unión” (CB 22,1).

Los deseos de Dios respecto al hombre no brotan, sin embargo, de su necesidad sino del amor y la gratuidad: “Todas nuestras obras y todos nuestros trabajos, aunque sea lo más que pueda ser, no son nada delante de Dios; porque en ellas no le podemos dar nada ni cumplir su deseo, el cual sólo es de engrandecer al alma. Para sí nada de esto desea, pues no lo ha menester, y así, si de algo se sirve, es de que el alma se engrandezca; y como no hay otra cosa en que más la pueda engrandecer que igualándola consigo, por eso, solamente se sirve de que le ame” (CB 28,1).

El gran deseo de Dios es engrandecer al alma, llevarla a la igualdad de amor, al “aspirar del aire” del que nace en el alma “la dulce voz de su Amado a ella” (CB 39,8), es decir, el “canto de la dulce → filomena”, que es la voz del Esposo que ella siente en su interior y también la suya como “canto de jubilación a Dios ... Que por eso, él da su voz a ella, para que ella en uno le dé junto con él a Dios, porque esa es la pretensión y deseo de él, que el alma entone su voz espiritual en jubilación de Dios ... Los oídos de Dios significan aquí los deseos de Dios de que el alma le dé esta voz de jubilación perfecta” (CB 39,9). No sólo desea el → Esposo esta voz del alma sino también permanecer como un dibujo grabado en su interior, “porque con eso se contenta grandemente el Amado; que, por eso, desean-do él que le pusiese la Esposa en su alma como dibujo, le dijo en los Cantares: Ponme como señal sobre tu corazón, como señal sobre tu brazo” (8,6: CB 12,8).

Los grandes deseos que Dios tiene de engrandecer y regalar al alma se manifiestan en las muchas mercedes,

divinas inspiraciones y toques que de él recibe. Entre estas gracias está la → *llaga regalada* que hace el → Espíritu Santo “sólo a fin de regalar, y como su deseo y voluntad de regalar el alma es grande, grande será la llaga, porque grandemente sea regalada” (LIB 2,7). Pero ¿cuál es el deseo de Dios con estas mercedes? Disponerla para engrandecerla más: “Y así, ha de entender el alma que el deseo de Dios en todas estas mercedes que le hace en las unciones y olores de sus ungüentos es disponerla para otros más subidos y delicados ungüentos, más hechos al temple de Dios, hasta que venga en tan delicada y pura disposición, que merezca la unión de Dios y transformación sustancial en todas sus potencias” (LIB 3,28).

En la *Llama de amor viva*, al hablar de los directores espirituales, que por no entender meten su “tosca mano donde Dios obra” estorbando la acción de Dios, el Santo presenta otro de los deseos de Dios que es “poderles hablar al corazón, que es lo que él siempre desea, tomando ya él la mano, siendo ya él el que en el alma reina con abundancia de paz y sosiego” (LIB 3,54).

## VI. Dios, cumplidor de los deseos humanos

En dos sentidos puede entenderse este enunciado: en cuanto Dios es el que cumple, el que lleva a consumación los deseos del alma; en cuanto Dios es, en sí mismo, el cumplimiento o realización de los deseos, el objeto que satisface y colma con creces los deseos del ser humano.

Como ser de deseos que es, el hombre está ante Dios “como vaso

vacío que espera su lleno” (CB 9,6). Su larga y fatigosa aventura existencial le va demostrando cómo con las criaturas “nunca se satisface” (S 1,6, 6; cf. CB 6,4), antes al contrario, crece su desventura. Por eso, podrá confesar, ya rendido ante la evidencia, “nada podrá satisfacerme” (CB 6, 3). Desde esta convicción, la apertura teologal hacia Dios aparece como el único camino posible hacia la plena realización humana, pues sólo Dios “basta a satisfacer su necesidad”, y así ya “no pretende otra satisfacción y consuelo fuera de él” (CB 10,6). El hombre no se satisface con menos que de infinito. Las potencias del alma “son profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan con menos que infinito” (LIB 3,18). Por eso los deseos del alma no se colman más que con Dios, pues fuera de Él todo le resulta estrecho (Ct. a un carmelita descalzo: Segovia, 14.4.1589). Dios en sí mismo es el único que puede satisfacer plenamente los deseos del alma y darle hartura: “Y así parece que, si el alma cuanto más desea a Dios más le posee, y la posesión de Dios da deleite y hartura al alma... tanto más de hartura y deleite había el alma de sentir aquí en este deseo cuanto mayor es el deseo” (LIB 3, 23). Hartura que causa el Espíritu Santo que es “como aguas de vida que hartan la sed del espíritu con el ímpetu que él desea” (LIB 3,8).

En la canción 34 del *Cántico* aparecen dos textos en los que se ve con claridad cómo en su Esposo el alma ve cumplidos sus deseos y puede cantar “la buena dicha que ha tenido en hallar a su Esposo en esta unión, y le da a entender el cumplimiento de los deseos suyos y deleite y refrigerio que en él

posee" (CB 34,2). Pero no sólo el alma canta la dicha de hallar en su Esposo cumplida satisfacción de sus deseos, también lo hace el Esposo cantando "el fin de sus fatigas y el cumplimiento de los deseos de ella, diciendo que ya la tortolica, / al socio deseado, / en las riberas verdes ha hallado" (CB 34,6). Al final de su aventura espiritual, le queda el convencimiento profundo, basado en la propia experiencia, de que el corazón humano "no se satisface con menos que Dios" (CB 35,1), pues Dios es para él "la fuente que solamente le podía hartar" (S 3,19,7).

Un texto sanjuanista, referido a Dios, como cumplidor de los deseos humanos que no puede faltar; resulta curioso e interesante en su formulación. Viene a decir que Dios cumple los deseos del ser humano, pero no lo hace al modo formal que el hombre piensa o entiende, pero sí al modo "formal que él deseaba". Dios le cumple los deseos mucho más satisfactoriamente de lo que él mismo puede esperar, pero a su modo y por formas insospechadas. Es larga la cita pero vale la pena: "Está un alma con grandes deseos de ser mártir. Acaecerá que Dios le responda diciendo: 'Tú serás mártir', y le dé interiormente gran consuelo y confianza que lo ha de ser. Y, con todo acaecerá, que no muera mártir y será la promesa verdadera. Pues, ¿cómo no se cumplió así? Porque se cumplirá y podrá cumplir según lo principal y esencial de ella, que será dándole el amor y premio de mártir esencialmente; y así, le da verdaderamente al alma lo que ella formalmente deseaba y lo que él la prometió. Porque el deseo formal del alma era, no aquella manera de muerte, sino hacer a Dios aquel servicio de mártir y ejercitar el

amor por él como mártir. Porque aquella manera de morir, por sí no vale nada sin este amor, el cual amor y ejercicio y premio de mártir le da por otros medios muy perfectamente; de manera que, aunque no muera como mártir, queda el alma muy satisfecha en que le dio lo que ella deseaba. Porque tales deseos, cuando nacen de vivo amor y otros semejantes, aunque no se les cumpla de aquella manera que ellos los pintan y los entienden, cúmpleselos de otra y muy mejor y más a honra de Dios que ellos sabían pedir" (S 2,19,13).

En una carta a doña Ana de Peñalosa, La Peñuela, 21.9.1591, hace también alusión a Dios como el que cumple los deseos del alma: "Heme holgado mucho que el señor don Luis sea ya sacerdote del Señor. Ello sea por muchos años, y Su Majestad le cumpla los deseos de su alma".

Con todo, para J. de la Cruz el cumplimiento pleno de los deseos del corazón humano, en esta vida, es solamente relativo. Mientras vivamos de este lado de la realidad se puede vivir solamente "con alguna satisfacción, aunque no con hartura" (CB 1,14). Sólo en el cielo, cuando el ser humano alcance su plenitud total en Dios, alcanzará la hartura plena y el cumplimiento perfecto de todos sus deseos. Sólo allí, "todos están contentos, porque tienen satisfecha su capacidad" (S 2,5,10). Y así puede el Santo hacer suya la exclamación del Salmista: "Cuando pareciere tu gloria me hartaré" (CB 1,14; cf. LB 1, 27). Es de notar la gama de verbos que, en una sola cita, acumula el Santo para describir la acción de Dios en el corazón humano: henchir, hartar, acompañar, sanar, dar asiento y reposo cumplido (cf. CB 9,7).

Y es que, como él mismo se complace en recordar para el alma ansiosa, sólo el Amado es “tu hartura” (CB 9,7).

## Conclusión

El deseo en la obra sanjuanista es clave para entender todo el proceso espiritual del alma. Los deseos son vislumbres de las posibilidades múltiples que yacen en nuestro ser. La propuesta sanjuanista es la de una orientación radical de todo el ser humano, y sus dinamismos hacia la búsqueda de Dios y el encuentro plenificante con él.

Podríamos concluir, pues, con este sugerente texto del Santo: “Pero, ¡válgame Dios!, pues que es verdad que, cuando el alma desea a Dios con entera verdad, tiene ya al que ama ... y así parece que, si el alma cuanto más desea a Dios más le posee, y la posesión de Dios da deleite y hartura al alma, ... tanto más de hartura y deleite había el alma de sentir aquí en este deseo, cuanto mayor es el deseo” (LIB 3,23).

La mística sanjuanista, es la del deseo aguijoneado por la esperanza que le hace capaz de infinito, “porque esperanza de cielo/ tanto alcanza cuanto espera;/ esperé solo este lance,/ y en esperar no fui falto,/ pues fui tan alto tan alto,/ que le di a la caza alcance” (Po 10, 31-36). Arde el deseo del alma en ansias de posesión de Dios que le llevan a cantar: “¡Oh cristalina fuente,/ si en esos tus semblantes plateados/ formases de repente/ los ojos deseados/ que tengo en mis entrañas dibujados” (CB 12). No se puede expresar mejor la infinita tensión deseante que quedará plenamente saciada cuando el alma vea la gloria de Dios, su “presencia y figura”, mientras tanto su deseo vive entre la satisfacción

sin hartura y la frustración de lo deseado (CB 11,4).

BIBL. — MARÍA DEL SAGRARIO ROLLÁN ROLLÁN, *Éxtasis y purificación del deseo*, Institución Gran Duque de Alba, Ávila 1991.

*Miguel F. de Haro Iglesias*

## Desierto

No extraña nada encontrar un elogio del desierto en Juan de la Cruz. Se le identifica fácilmente con ese paradigma. Podemos partir de esa preferencia biográficamente bien comprobada: “Allí [en una carta anterior] decía cómo me había querido quedar en este desierto de → La Peñuela, seis leguas más acá de → Baeza, donde habrá nueve días que llegué. Y me hallo muy bien, gloria al Señor, y estoy bueno; que la anchura del desierto ayuda mucho al → alma y al cuerpo, aunque el alma muy pobre anda. Debe querer el Señor que el alma también tenga su desierto espiritual. Sea muy enhorabuena como él más fuere servido; que ya sabe Su Majestad lo que somos de nuestro. No sé lo que me durará... Sea lo que fuere, que en tanto, bien me hallo sin saber nada, y el ejercicio del desierto es admirable” (Ct. 28). Desierto físico y desierto espiritual se juntan en esta última vivencia de un valor que le acompañó siempre con su ambigüedad.

### I. Programa e ideal de vida

El desierto ha sido en J. práctica, programa e ideal; fue parte de su agenda y estrategia de reforma. Parte sólo, pues otra parte es la presencia en la ciudad. Cuando en su obra reformadora, bajo el influjo ideal de los descalzos franciscanos sobre todo, busca marcar

su nuevo territorio, su política de fundaciones, de presencias y ausencias intencionales, evitadas o buscadas, será preferida, idealmente al menos, la huida al desierto, la fuga a las soledades. No es el desierto de los arenales y las dunas, no es la Cartuja lo que realizará efectivamente J. Su doctrina sobre el desierto es solo la espiritualización de la tensión eremítica que habita en todo carmelita y tira de él desde la Regla primitiva hacia los espacios de la soledad, el silencio y el *vacare Deo*. Hacia la única cosa necesaria (C 29,1). El grupo inicial con J. a la cabeza parte hacia el desierto con un fuerte componente contemplativo agregado por los ideales de → S. Teresa. Busca refugio y primera realización en → Duruelo; esta preferencia rural frente a lo urbano no es del todo desagradable a la Madre, pero ante todo por su valor apostólico más que por su nota eremítica. “Iban a predicar a muchos lugares que están por allí comarcas sin ninguna doctrina, que por esto también me holgué se hiciese allí la casa” (F 14, 8). De hecho, en la vida de J. de la Cruz el impulso hacia el desierto físico es evidente.

Ya se ha observado cómo traza su recta línea vital y vocacional saltando en zigzag desde los espacios atareados y poblados de la ciudad al desierto, desde períodos de afanosa actividad pastoral, apostólica y científica hacia los espacios de la soledad y retiro más estricto. Entre estos dos polos de atracción marca su rumbo, la brújula lleva siempre el camino de su vocación descalza y contemplativa. De la posibilidad de hacer carrera humanística o eclesiástica en → Medina (ruido) al noviciado de los carmelitas (desierto y soledad); de los estudios salmantinos y sus posibles

ascensos (ruido) a la soledad de Duruelo (desierto); de ahí a la populosa → Alcalá (ciudad), de allí a la Encarnación (ciudad), a la cárcel (desierto), al → Calvario (desierto) a → Baeza (ciudad), a → Granada (ciudad). Y de allí por fin a → Segovia (desierto-ciudad) y a La Peñuela último desierto, primera isla en que “se apareja ya para subir por el desierto de la muerte” (C 40, 2) hacia el paraíso más acompañado y poblado. *Ubi Iesus ibi coelum*. Los polos de atracción han mantenido su imán orientando a J. que ha trazado su rumbo, entre lo dado y lo creado por él, recto y fijo hacia lo absoluto, hacia el futuro.

## II. Emblema de doctrina

Desierto es uno de los lemas de su doctrina, un emblema que condensa y simboliza un conjunto de ideales, aspiraciones y experiencias que superan la mera misantropía o el deseo de aislamiento y soledad que puede caber en el eremitismo. J. de la Cruz no es eremita. Su desierto como la noche, la → soledad, la → sequedad, la desnudez, la descalcez, el vacío, la pobreza es un emblema místico de curso corriente en su época y en su doctrina. Lo recibe acuñado y lo usa con nuevos valores y más brillo gracias a sus propios y poéticos contextos.

De ser una experiencia que ha vivido y saboreado ha pasado a ser una clave en su experiencia vital y en su mensaje doctrinal. Lo que eran inicialmente vivencias, añoranzas y nostalgias de hombre ocupado y lleno de proyectos y tareas de gobierno vino a ser al fin un valor religioso que juega un importante papel en su aventura vital, poética y doctrinal de unión con Dios. No está

lejos de la tradición el uso que hace de este símbolo religioso.

Naturalmente su germen está en el libro del Éxodo. Desde allí lo transporta a sus libros y doctrinas ya cargado de valencias y evocaciones religiosas. En varias ocasiones hace la referencia alegórica o relectura intimista y espiritual de la espiritualidad del Desierto. Entra sin ninguna violencia en su sistema y experiencia.

Su enseñanza y su crítica de las formas, mediaciones, espacios y gestos de la oración y la religiosidad popular llevan ya explícitamente este componente biográfico de sus preferencias y aprecio por el desierto como realidad física apta o adaptada a las necesidades de la comunión teologal que quiere enseñar; antes de ser una actitud moral que se puede ejercitar y practicar en todo lugar, el sujeto que busca la unión con Dios puede empezar trasladándose en busca de la belleza natural o mejor aún ir buscando el desierto en el desierto “pues así lo hacían los anacoretas y otros santos ermitaños que en los anchísimos y graciosísimos desiertos escogían el menor lugar que les podía bastar, edificando estrechísimas celdas y cuevas y encerrándose allí” (S 3,42,2).

Y en ancho desierto, estrecha → celda, Dios no está atado a lugar alguno, pero la → belleza, la → memoria de experiencias sentidas y de gracias recibidas en determinados sitios, la condición encarnada del hombre hace que nosotros necesitemos distinguir unos de otros y que por tanto nos podamos ayudar de los lugares retirados; pero es la voluntad la que hace desierto de todo lugar, de cualquier espacio lugar de comunión. Desde cualquier sitio se llega a la tierra santa del encuentro en espíri-

tu y verdad (S 3,40,1; 42,3-5). Sin la voluntad educada e informada por el amor todo lugar es pagano; la voluntad es el poder que hace decente todo lugar corporal. Cualquier lugar vale: “No me da más esos desiertos que otros cualesquiera” (S 3 42,3) para el encuentro de fe y amor con el omnipresente amor y palabra de Dios.

Si algún espacio hubiese que privilegiar es el preferido por la práctica del Maestro de toda oración: “El escondrijo de nuestro retrete, donde sin bullicio y sin dar cuenta a nadie lo podemos hacer con más entero y puro corazón... o si no en los desiertos solitarios como él lo hacía y en el mejor y más quieto tiempo de la noche” (S 3,44,4).

### III. Paradigma espiritual

Pero además y después de ser un ejercicio corporal de retraimiento o mental de recogimiento que hay que aprender, el desierto es un paradigma espiritual que resume perfectamente las etapas del proceso de crecimiento cristiano que J. de la Cruz describe: llamada de Dios, salida (éxodo) en búsqueda de la libertad (S 1), aprendizaje de la soledad como libertad del corazón y la mente (S 2-3), noche y desierto como prueba de resistencia y de fidelidad (N 1 y 2), como espacio de renovación de la alianza (CB 1-3) y lugar de purificación del amor para ser al fin también espacio de la soledad, del secreto y de la intimidad de los amantes (CB 13-22) y escondrijo de la exclusividad, la totalidad y la intimidad del amor místico (CB 23-40). En *Llama* (3,38) se hace una rápida lectura alegórica de toda la historia esquemática del Éxodo trasponiéndola a su propia aventura espiritual y a su expe-

riencia mística en general. Las equivalencias que importan son el hijo de Dios, es el pueblo de Israel, es el alma que sale de la esclavitud (la etapa del sentido) y entra por el desierto en la tierra prometida. “Pon, recomienda al maestro, el alma en paz, sacándola y libertándola del yugo y servidumbre de la flaca operación de su capacidad, que es el cautiverio de Egipto, donde todo es poco más que juntar pajas para cocer tierra (Ex 1,14; 5,7-19), y guíala, ¡oh maestro espiritual!, a la tierra de promisión que mana leche y miel (Ex 3,8.17), y mira que para esa libertad y ociosidad santa de hijos de Dios llámala Dios al desierto, en el cual ande vestida de fiesta y con joyas de oro y plata ataviada (Ex 32,2-3), habiendo ya dejado a Egipto, dejándolos vacíos de sus riquezas, que es la parte sensitiva”. Para J. de la Cruz se puede decir que la tierra prometida es el desierto, esa es su patria y promesa, esa soledad y santa ociosidad es la contemplación, ese es su deseo y su meta; el valor máximo que orienta su camino.

En él –desierto y paraíso– se ahoga todo perseguidor, él es la libertad, ahí tiene su alimento verdadero: “Y no sólo eso, sino ahogados los gitanos en la mar (Ex 14,27-28) de la contemplación, donde el gitano del sentido, no hallando pie ni arrimo, se ahoga y deja libre al hijo de Dios, que es el espíritu salido de los límites angostos y servidumbre de la operación de los sentidos, que es su poco entender, su bajo sentir, su pobre amar y gustar, para que Dios le dé el suave maná... Pues, cuando el alma va llegando a este estado, procura desarriarla de todas las codicias de jugos, sabores, gustos y meditaciones espirituales, y no la desquieten con cuidados

y solicitud alguna de arriba y menos de abajo, poniéndola en toda enajenación y soledad posible; porque, cuanto más esto alcanzare, y cuanto más presto llegare a esta ociosa tranquilidad ... Y un poquito de esto que Dios obra en el alma en este ocio santo y soledad es inestimable bien, a veces mucho más que el alma ni el que la trata pueden pensar. Y, aunque entonces no se echa tanto de ver, ello lucirá a su tiempo. A lo menos lo que de presente el alma podía alcanzar a sentir es un enajenamiento y extrañez, unas veces más que otras, acerca de todas las cosas, con inclinación a soledad y tedio de todas las criaturas del siglo, en respiro suave de amor y vida en el espíritu. En lo cual, todo lo que no es esta extrañez, se le hace desabrido; porque como dicen, gustado el espíritu, desabrida está la carne” (LIB 3, 38-39).

Este es el desierto sanjuanista, esta extrañez, esta comunicación al corazón, es decir, sin los intermedios mediadores y mediatizados del sentido y las capacidades humanas. El desierto es una posibilidad universal, de todo hombre, en todo tiempo y en todo lugar. No es un lugar, es una gracia desarrollada, es la posibilidad de vivir como hijos y en la intimidad de Dios.

Naturalmente el desierto es *el espacio del amor puro* sin arrimo de interés ni de otras ocupaciones; es el lugar de la → contemplación amorosa. La obra más importante, lo único necesario (CB 29,1) se posibilita con la salida al desierto. La obra que ejercita María holgando a los pies del Señor, la que recomienda el Señor a Marta (ib.), la que provoca el conjuro de la Esposa del Cantar para que la dejen disfrutar y fructificar en este ocio santo, la que llevó a Magdalena, la

apasionada amante, primero a predicar y finalmente al desierto: “Porque es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas otras obras juntas. Que, por eso, María Magdalena, aunque con su predicación hacía gran provecho y le hiciera muy grande después, por el grande deseo que tenía de agradar a su Esposo y aprovechar a la Iglesia, se escondió en el desierto treinta años para entregarse de veras a este amor, pareciéndole que en todas maneras ganaría mucho más de esta manera, por lo mucho que aprovecha e importa a la Iglesia un poquito de este amor. De donde, cuando alguna alma tuviese algo de este grado de solitario amor”... (ib. 3). “Que al fin, para este fin de amor fuimos criados” (ib.). Por eso es valioso el desierto entendido como ejercicio espiritual de total consagración al amor de Dios, porque “habla Dios al corazón en esta soledad que dijo por Oseas (2,16) en suma paz y tranquilidad” (LIB 3,34). Esta es la patria del hombre, su tierra prometida: “Porque cumple en ella lo que prometió por Oseas (2,14), diciendo: “Yo la guiaré a la soledad y allí hablaré a su corazón. En lo cual da a entender que en la soledad se comunica y une él en el alma. Porque hablarle al corazón es satisfacerle el corazón, el cual no se satisface con menos que Dios” (CB 35,1). Este cuando llega a confirmarse en la quietud del único y solitario amor de Dios entonces llega al desierto. Esa es la alianza perfecta, allí es hijo y no esclavo, ahí está su libertad y corona.

Para alcanzarla como meta ha de preceder según J. el desierto pasivo como experiencia de extrañez de todo,

de exilio y compañía, ha de haber andado largo tiempo por “tierra desierta seca y sin camino (Ps 63, 2-3: S 3,32,2 y N 1 12,6) que las sequedades y desarrimos de la parte sensitiva se entiende aquí por la tierra seca desierta y sin camino” (ib.). El desierto educa a la soledad y prepara con privaciones y abnegación la fecundidad de la intimidad y la unión de amor. “Estos que comienza a llevar Dios por estas soledades del desierto son semejantes a los hijos de Israel, que luego que en el desierto les comenzó a dar Dios el manjar del cielo ... lloraban y gemían por las carnes entre los manjares del cielo” (Núm. 11,4-6: N 1,9,5). Desierto es pedagogía divina de adecuación y engolosinamiento de otros manjares que los que el hombre cultiva y alcanza por sí. Nuevo alimento y nuevo vestido exige el tránsito que J. de la Cruz experimenta y enseña en la noche, el otro nombre del desierto.

El *desamparo del desierto* exige nuevos vestidos, el conocimiento de sí y la verdad humilde. El desierto es el espacio del conocimiento propio y de la verdad desnuda. El hombre en el desierto está solo ante Dios solo. No hay máscaras en el desierto y se ve abocado a la verdad y en su impotencia ha de probar su humillación y preparar su receptividad. Escuela de verdades. Así aparece en toda la alegoría de Ex 33, 5 en N 1,12, 2 donde se lee un midrash místico que traspone el mandato de cambiar vestidos de fiesta por el de trabajo al plano espiritual y se interpreta como todo, como cobertura autorizada de la experiencia “de la seca y oscura noche de contemplación oscura y su efecto de producir conocimiento propio... de su miseria y bajeza” (N 1,12, 2). El desierto le pone al hombre el traje de trabajo, de



sequedad y desamparo, le desnuda y reduce a su mera verdad, “que de suyo no hace nada ni puede nada” (ib.).

Todavía en *la segunda noche*, la horrible y espantable noche del espíritu, el desierto se evoca para afirmar la trascendencia santísima de Dios y la necesidad de transformación y refacción del hombre, pues sin esta transformación de la noche pasiva del espíritu “no puede llegar a gustar los deleites (maná o pan de los ángeles) del espíritu de libertad según la voluntad desea” (N 2, 9, 2). Pero la experiencia de la oscura contemplación llena el alma de un tan particular que ni se puede decir. Es secreto, como el camino sobre el mar, como la estancia en el desierto, soledad sin caminos, de modo que poderlo decir “ya no es en razón de pura contemplación, porque ésta es indecible y por eso se llama secreta”. El desierto místico es “un abismo secreto” (N 2,17,6) en el que el alma “echa de ver claro que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura; de suerte que le parece que le colocan en una profundísima y anchísima soledad donde no puede llegar alguna humana criatura, como en un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin, tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, cuanto más profundo, ancho y solo” (ib.).

“Debe querer el Señor que el alma también tenga su desierto espiritual” (Ct. 28), dice Juan de sí mismo cuando próximo a la muerte experimente sequedad y desamparo. El desierto, en cuanto pena o dolor, es pedagogía divina, pero “el inmenso amor del Verbo Cristo no puede sufrir penas de su amante sin acudirle.

Acordádome he de ti apiadándome de tu adolescencia y ternura cuando me

seguiste por el desierto, [que] hablando espiritualmente es el desarrimo que aquí interiormente trae el alma de toda criatura no parando ni quietándose en nada” (N 2, 19, 4). El desierto es una actitud moral de despegue y de salto hacia Dios a través del desarrimo de toda criatura. Es una actitud que se debe traer interiormente y que Dios premia con su presencia. Presencia que a su vez desertiza el entorno de todo otro interés por realidades menores. A la vez condición y resultado del encuentro y de la unión, eso es el desierto espiritual. La noche, paisaje y territorio desértico por excelencia, tiene esta eficacia en su sequedad y desabrigo para ocasionar la luz de Dios.

Aun, acabada la purificación de esta vida, hay un desierto que atravesar: *la muerte*. Por dos veces J. de la Cruz evoca el poder de la muerte con esta imagen tan poderosa. La última prueba, quizá el último obs-táculo para el alma, su último éxodo y su fuerte y su frontera que asaltar es el desierto, magnífico y escueto laberinto, que se interpone entre el deseo y la posesión definitiva. La estrofa final del *Cántico* es por excelencia un canto al cumplimiento del ya cristiano, un gozo sereno de la posesión y la visión, pero es también la estrofa del ansia de atravesar este amenazante y pavoroso desierto. Entonces es “cuando el alma ya está bien dispuesta y aparejada y fuerte, arrimada en su esposo (Cant. 8,5) para subir por el desierto de la muerte ... con deseo que el esposo concluya ya este negocio ... para moverle a la consumación” (CB 40, 1). La muerte es desierto fronterizo. Vuelve a su pluma la misma imagen para hablar de la plenitud y la valentía del alma ya rica y dispuesta a partir llena de rique-

zas que pide la muerte: “¡Acaba ya si quieres!” Hablando con la llama de amor viva, es decir, con el Espíritu Santo, dice que “de mí se puede decir ¿quién es ésta que sube del desierto abundante de deleites estribando sobre su amado acá y allá vertiendo amor? Pues esto es así, acaba ya si quieres, acaba de consumir conmigo perfectamente el matrimonio espiritual con tu beatifica vista” (LIB 1,26-27). El desierto último es la muerte, ese es el paso decisivo que deja ver la plenitud de un oasis esperado y una arcadia en que sólo hay un habitante (LIB 2,36). “Et in Arcadia dilectus meus et ego”. → *Desnudez, silencio, soledad.*

*Gabriel Castro*

**Desmayo/s** → Extasis

## **Desnudez espiritual**

En el vocabulario sanjuanista “desnudez” es una noción contigua a *despojo*, *desasimiento*, *desapropiación* y → *negación*, *purgación* o → *purificación*, *vacío* y *pobreza de espíritu*. Parecería a veces que es el primer analogado en relación con otros términos: “Llamamos a esta desnudez noche para el alma” (S 1,3,4). Más de treinta reenvíos a paralelos hacen las concordancias para completar el significado de desnudez con términos próximos o vagamente sinónimos. Se opone a *apropiación* y *espíritu de asimiento*, a *apetito* y *apego*, a *interés* y *estimación* y *embarazo*.

En su escala de valores ocupa un alto grado. Precede y es condición para cualquier otro logro en la vida espiritual y, por tanto, se presenta como preliminar en el proyecto espiritual, primera en la

intención y última en la ejecución. No desaparece del todo de ninguna de las etapas. Acompaña al discípulo del Santo como alto ideal, como deseo de pureza y garantía de comunión con Dios. Siempre le recomienda esta actitud moral.

No tiene nunca sentido propio o recto, siempre la usa con valor derivado, aplicado a la vida moral o espiritual. Sin duda ya estaba formada como noción espiritual en el vocabulario teológico o ascético de su tiempo. San Juan de la Cruz la integra en su sistema de pensamiento y entre sus perennes consignas pedagógicas; logra que brille con nuevos significados al explotarla en nuevos contextos.

Aunque la noción es útil y válida en toda situación espiritual, predomina netamente en las etapas primeras del camino espiritual, así encuentra su lugar propio en los libros de la *Subida*. No es una meta en sí, pero incluso en las fases más altas ha de aplicarse esta actitud personal a todo tipo de experiencias y mediaciones en la relación con Dios.

## **I. Raíz bíblica**

El origen radical de esta noción está en la Escritura. En el mundo paulino de las cartas de la cautividad especialmente. Las consignas “despojaos del hombre viejo y revestíos del hombre nuevo”. (Ef 4, 22-24 y su paralelo Col 3, 9-10, citado en N 2,3,3; 6,1; 9,4; CB 20,1; cf. Gál 3,16-17) son los textos donde J. de la Cruz ha meditado más frecuentemente el asunto; las exhortaciones a revestirse de las armas de la luz que se incluían en la *Regla carmelitana* (1 Tes 5, 8) o el himno de Fil 2, 7 que habla del despojo de Cristo y su vaciamiento también

operan subrepticamente en la conformación y uso sanjuanista de este concepto ascético-místico.

Simbólicamente han reforzado el uso de esta noción textos como Ex 33,5 donde se habla de dejar el “traje festivo” y vestir ropa de trabajo (Ct 5,7 y 3, 4; N 2, 24,3-4) donde se evoca la desnudez y despojo del manto de la esposa del *Cantar*, o Gén 35,2 que habla de mudar vestiduras (S 1, 5,7).

Relativamente pocas veces (Av, pról.; Ct. 16; S 1,6,1) se alude a Cristo desnudo, pero en ellas resuena el adagio medieval y patrístico, ‘nudus Christum nudum sequi’ (DS, “Nudité”, 509-514). Sin embargo, en la exhortación evangélica a dejarlo todo y seguir a Cristo desnudamente se encuentra el genuino origen y el fundamento radical de las exigencias ascético espirituales que J. asocia a esta noción. Todo el cap. 7 de *Subida 2* justifica y funda en → Cristo las exigencias de desnudez en su seguimiento. También en relación con la paradoja evangélica, el que quiera ganar su vida la perderá, introduce J. esta alusión que habla suficientemente de las motivaciones cristológicas de la desnudez sanjuanista: “Esta tan perfecta osadía y determinación en las obras, pocos espirituales la alcanzan; porque, aunque algunos tratan y usan este trato, y aun se tienen algunos por los de muy allá, nunca se acaban de perder en algunos puntos, o de mundo o de naturaleza, para hacer las obras perfectas y desnudas por Cristo, no mirando a lo que dirán o qué parecerá. Y así ... todavía tienen vergüenza de confesar a Cristo por la obra delante de los hombres; teniendo respeto a cosas, no viven en Cristo de veras” (C 29, 8). Esta exigencia evangélica de fondo se expresa en

sentencias estereotipadas y en formaciones léxicas muy variadas. Abundan ‘desnudez espiritual’, ‘desnudez de espíritu’, ‘desnudez y pobreza’, ‘desnudez y negación’, ‘obrar, andar en pureza y desnudez’, ‘llegar, pasar a desnudez’, ‘desnudamente’, ‘alma desnuda desasida y sola’, etc.

## II. Experiencia personal

Juan de la Cruz antes de proponer tales exigencias como las que se nos imponen en sus obras ha vivido de ellas. Los *escritos menores* y poemas transmiten la primera versión de esta noción teológico espiritual, la que estuvo en su práctica y en su enseñanza ordinaria. La descalcez, como vida y como estilo de vida cristiana elegido y recreado por Juan, como familia y movimiento en la iglesia (S, pról. 9) lleva en el nombre ya esta nota de despojo y de desnudez a que apunta el modo entero de vida. Desnudarse, simbólicamente descalzarse, apunta en dirección a la simplificación, al despojo y a la kénosis de quien se acerca al origen y a la humilde tierra, de quien se abaja a lo menor, desciende y se aproxima a lo pobre. En el orbe mental sanjuanista el gesto vital y ritual de la descalcez indica la misma dirección que los símbolos y términos de la ‘desnudez espiritual’.

En el magisterio oral estaba activo este ideal; en el mismo umbral de su construcción en el *Montecillo* consta ya este punto de referencia: “En esta desnudez halla el espíritu su descanso, porque no comunicando nada, nada le fatiga hacia arriba, y nada le oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad” (S 1,13). En toda la pieza está condensada la doctrina de la desnudez.

En el arranque de las *Cautelas* se dice: “El alma que quiere llegar en breve al santo recogimiento, silencio espiritual, desnudez y pobreza de espíritu, donde se alcanza ... tiene necesidad de ejercitar los documentos siguientes” (Ca 1).

En los *Dichos de luz y amor* está en el pórtico donde dice claramente su propósito válido para toda su obra: “Lo que es seguir a Nuestro Señor Jesucristo, y hacerse semejante a él en la vida, condiciones y virtudes, y en la forma de la desnudez y pureza de su espíritu” (Av, pról.).

En el pórtico mismo de su proyecto teórico la desnudez ocupa un punto central en sus objetivos. Así en el rótulo de *Subida*: “Da avisos y doctrina para que sepan ... quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión”. Desnudez es el tema de su obra o bien es la condición indispensable para lograr la unión con Dios en Cristo. Cuando trata de explicar el sentido de las canciones “En una noche oscura” dice que en ellas “canta el alma la dichosa ventura que tuvo en pasar por la oscura noche de la fe, en desnudez y purgación suya, a la unión del Amado”.

Igualmente en el prólogo de *Subida*, pieza de extraordinaria importancia para fijar el tema central, los límites y la intención del autor, vuelve el tema: “Aquí no se escribirán cosas muy morales y sabrosas para todos los espíritus que gustan de ir por cosas dulces y sabrosas a Dios, sino doctrina sustancial y sólida, así para los unos como para los otros, si quisieren pasar a la desnudez de espíritu que aquí se escribe”. Este es el tema de su primera obra sintética y sistemática. También a sus primeros

lectores les exige esta previa lealtad y comunión de ideales “como ya están bien desnudos de las cosas temporales de este siglo, entenderán mejor la doctrina de la desnudez del espíritu” (S pról. 8-9).

Para probar esta privilegiada posición de la doctrina de la desnudez bastará considerar que entra en varias definiciones sanjuanistas del amor. La resumida en el *Aviso* 35: “El amor no consiste en sentir grandes cosas, sino en tener grande desnudez y padecer por el Amado” es una buena muestra como esta más famosa y escueta: “Amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios” (S 2,5,7). Los apotegmas sintetizan su ascética radical alrededor de este eje de la desnudez espiritual: “No andar buscando lo mejor de las cosas, sino lo peor, y traer desnudez y vacío y pobreza por Jesucristo de cuanto hay en el mundo” (Av 3).

### III. Noción central y permanente

Conocida la centralidad de la noción importa averiguar su concepto, su modulación y versatilidad para estar activa y operativa en los diversos contextos y etapas de proceso espiritual. Unos breves avisos previos son necesarios para la recta comprensión de su propuesta: “No tratamos aquí del carecer de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga. Porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entra en ellas, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella” (S 1,11,1). Se trata

de una actitud espiritual nacida de aquel paulino poseer como si no poseyera. Su proyecto no insiste en la oración, en prácticas, en ejercicios o en experiencias y métodos, es la desnudez espiritual lo que le preocupa, de lo demás, en su criterio, ya hay mucho escrito.

La perfección se corona con esta actitud clave sanjuanista. Las virtudes son imprescindibles, pero les hace falta un cierto estilo, robusto y libre, sobrio y sencillo. “Para buscar a Dios se requiere un corazón desnudo y fuerte, libre de todos los males y bienes que puramente no son Dios” (CB 3, 5). Sin esto no hay trabajo espiritual válido: “Mas hasta que cesen, no hay llegar, aunque más virtudes ejercite, porque le falta el conseguirlas en perfección, la cual consiste en tener el alma vacía y desnuda y purificada de todo apetito”. Si la unión es la meta que orienta y atrae al camino, la desnudez es la condición y el motor de avance. La condición para el progreso de todo camino espiritual.

“La disposición para esta unión no es sino la pureza y amor, que es desnudez y resignación perfecta de lo uno y de lo otro sólo por Dios” (S 2 5,8). Entra en la misma definición del amor y en el logro de su ejercicio. El → hombre por la desnudez se pone en condiciones de cumplir el precepto “que es amar sobre todas las cosas, lo cual no puede ser sin desnudez y vacío en todas ellas” (LIB 3, 51), pues “el amor no consiste en grandes cosas sino en tener grande desnudez y padecer por el Amado” (Av 114).

#### **IV. Desarrollo en el proceso espiritual**

Percibe el Santo la dificultad y tiene que dedicar un capítulo a justificar esta

exigencia tan radical: “Porque parece cosa recia y muy dificultosa poder llegar el alma a tanta pureza y desnudez, que no tenga voluntad y afición a ninguna cosa” (S 1,11,1). La motivación para este camino tan recto está en el seguimiento de Cristo. “Lo cual es la cruz pura espiritual y desnudez de espíritu pobre de Cristo” (S 2,7,5).

Pero no se trata de una doctrina inicial que pueda ser superada después de los primeros pasos por más valientes y decididos que sean. En todo el camino ha de perseverar en esta actitud que se compone de osadía, determinación, valentía, libertad de espíritu, sobriedad, pureza y abnegación. Esta actitud que se identifica con la negación sanjuanista es de raigambre teologal, es decir la energía para el despojo es de origen divino, viene de la fe, la esperanza y el amor derramado en nuestros corazones. Ellas operan la desnudez y por tanto su avance pasa por la educación teologal del sentido (S 2,12,1), por la purificación activa del espíritu humano mediante la misma vida teologal (S 2,6,6). La desnudez es el fruto de la → fe en el entendimiento que se desnuda con la luz de la fe (S 2,24,8-9); en la voluntad que es desnudada por la → caridad (S 3,16,1) y la → memoria que se ha de vaciar y desnudar por la acción de la esperanza (S 3,3,6).

En toda experiencia sea ordinaria o extraordinaria, sea íntima o exterior, ha de encontrar el creyente el camino de tratar y “haberse” con ella desnudamente. En el campo de la religiosidad popular y litúrgica y en el ámbito de la oración ritual aplica el mismo criterio que a toda otra experiencia humana donde se ejercita o no la fe desnuda (S 3,40,1-2). Educación teologal en definitiva es

afianzamiento de esta actitud moral frente a todo bien interior o exterior, frente a toda experiencia ordinaria o extraordinaria, frente a toda mediación privada o pública de la fe. “Ordinariamente ha menester el alma doctrina sobre las cosas que acaecen para encaminarla por aquella vía a la desnudez y pobreza espiritual que es la noche oscura” (S 2,22,17). Desnudarse en definitiva consiste en gobernarse no por las facultades naturales y humanas simplemente, sino potenciarlas y purificarlas por la vida teologal. “Han de saber los espirituales desnudarse y gobernarse según estas tres virtudes” (S 2,6,7).

a) En la *noche oscura* permanece el mismo proyecto de alcanzar la desnudez para el amor; cambia el contenido experiencial y doctrinal. Con la misma palabra se habla ahora de algo más radical y de otro origen, ahora el desnudamiento es divino y pasivo en su actuación. Lo llama ‘contemplación desnuda’. “Por tanto, para venir a ella [la unión], conviéndole al alma entrar en la segunda noche del espíritu, donde desnudando al sentido y espíritu perfectamente de todas estas aprehensiones y sabores, le han de hacer caminar en oscura y pura fe” (N 2,2,5). El simbolismo de la desnudez y el vocabulario perduran en la fase de la noche oscura, pues también para las experiencias de purificaciones pasivas es válido este principio espiritual. Porque en definitiva es a Dios a quien más le importa lograr esta desnudez o libertad del hombre para llevarlo a la comunión perfecta. “No pierda el cuidado de orar y espere en desnudez y vacío que no tardará su bien” (S 3,3,6). De hecho, la desnudez ahora tiene aquí otro sinónimo, la → contemplación: “Entiendo ahora esta

canción a propósito de la purgación contemplativa o desnudez y pobreza de espíritu (que todo aquí casi es una misma cosa)”, dice al iniciar el tercer comentario a la primera estrofa de “En una noche oscura” (N 2,4,1).

La obra de Dios en la primera y en la segunda noche se puede describir como desnudez o desnudamiento; pero el Santo prefiere hablar, con palabras fuertes y mayores, de desollar, pues, la acción divina afecta a lo más íntimo, no sólo al vestido. El vestido es algo externo al hombre y ligado a su función social y sus apariencias, por eso la *noche* no sólo desnuda hábitos capitales, desuella al hombre para que el alma “así vacía esté pobre de espíritu y desnuda del hombre viejo” (N 2,9,4). “Queriendo Dios desnudarlos de hecho de este hombre viejo y vestirlos del nuevo que según Dios es criado en la novedad del sentido ... desnúdales las potencias y afecciones y sentidos así espirituales como sensitivos, así exteriores como interiores” (N 2,3,3).

Se nota en este período que la desnudez resulta insuficiente para encarar esta iniciativa de Dios, aquí no se trata ya de revestir el alma de un hábito nuevo, adquirido por la práctica y la repetición, sino de un verdadero cambio interior de lo profundo del hombre, labor inaccesible al mismo hombre y por tanto pasiva obra de Dios; lo describe así: “Que como el divino embiste a fin de renovarla para hacerla divina, desnudándola de las afecciones habituales y propiedades del hombre viejo, en que ella está muy unida, conglutinada y conformada, de tal manera la destrica y descuece la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar desha-

ciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel; así como si, tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriendo, padeciendo estas angustias como Jonás (2, 1) en el vientre de aquella marina bestia. Porque en este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la espiritual resurrección que espera" (N 2,6,1).

Hay que observar en este dramático y vigoroso texto cómo verbos nuevos vienen a sustituir y encarecer la obra de la noche pasiva. Desnudar resultaría aquí tibio y lacio, insuficiente. El autor ha de hablar de destricar, descocer la sustancia, deshacer, derretir, padecer digestión de bestia marina o de sepulcro. Aquí el símbolo de la desnudez queda desvaído y palidece al dar cuenta de la experiencia vivida.

b) En las etapas posteriores de la unión trasformante o en las contemporáneas de desposorio con su abundancia de experiencias místicas extraordinarias la desnudez en J. de la Cruz suele calificar un tipo de comunicación extraordinaria de Dios más directa, inmediata e interior. Habla aquí de "inteligencia sustancial desnuda" (CB 39,12). Ya no se trata de un programa de ejercitación y de una agenda espiritual concreta y factible, sino de una descripción de lo recibido en pureza de fe, pasiva y gratuitamente con resignación de toda retribución (v. gr. en S 2,26, 8-9). El concepto de desnudez se aproxima aquí al de soledad, es decir, denota una especial comunicación de Dios sin accidentes, "boca a boca, esto es, esencia pura y desnuda de Dios ... con esencia pura y desnuda del alma" (S 2,16, 9).

En el *Cántico* (ante todo en CB 14-15) aparece el adjetivo desnudo, aplica-

do a sustancia, esencia, fe, verdad; siempre se refiere a comunicaciones místicas sin participación de los sentidos, de alto valor para el autor; de este porte son los que llama toque de sustancias desnudas, el susurro (CB 14-15,24), el beso (CB 22,8), do mana el agua pura o la noticia y sabiduría de Dios limpia y desnuda de accidentes y fantasías (CB 36,9). Esta desnudez alude al resultado logrado en la lucha activa y en el aguante pasivo de las etapas anteriores. El efecto de la purificación ha terminado en iluminación y amor puro que revisten de gloria y paz al alma desnuda. Es un concepto relativo, insuficiente por sí solo, necesita del complemento de la unión lograda mediante este ejercicio

Desnudez, pues, es un concepto moral con que el autor apunta a la perfección (S 1,5,6) y es condición indispensable para la unión con Dios. Se define en negativo contraponiéndolo a los efectos de los apegos, los apetitos o el modo interesado y muy humano de trato con Dios sea en lo natural o en lo sobrenatural. Es al fin un don de Dios por el que la acción de la gracia bautismal en su desarrollo dinámico configura al creyente con Cristo pobre. Como la pobreza o la libertad de espíritu, la desnudez espiritual es la disposición obligada para recibir en gratuidad el don del amor de Dios y disponerse para abrir paso a la acción de Dios; "porque a Dios ¿quién le quitará que él no haga lo que quisiere en el alma resignada, aniquilada y desnuda?" (S 2, 4,2). → **Desamparo, desarrimo, pobreza, privación, soledad, vacío.**

BIBL. — JOSÉ DAMIÁN GAITÁN, *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid 1995; LUCIEN MARIE, "Ascèse de lumière", en *EtCarm* 1948, 201-219; Id. "Anéantissement ou restaura-

tion?" *EtCarm* 1954, 194-212; B. RORDORF, "La 'desnudez' chez Saint Jean de la Croix", *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* 38 (1986) 3-12; F. RUIZ SALVADOR, "Revisión de las purificaciones sanjuanistas", en *RevEsp* 31 (1972) 257-298.

*Gabriel Castro*

## Desposorio espiritual

Como todos los místicos de su tiempo, J. de la Cruz se apropia del simbolismo nupcial para describir la relación amorosa entre Dios y las almas. Ese simbolismo tradicional arranca del *Cantar de los Cantares*, según la interpretación iniciada por Orígenes y culminada por san Bernardo. El desposorio-noviazgo y el matrimonio son los momentos clave del proceso de enamoramiento entre el → esposo y la esposa, el amado y la amada. Conociendo la trama de los escritos sanjuanistas se explica por qué el simbolismo nupcial aparece sólo en el *Cántico* y en la *Llama*, mientras está ausente en la *Subida* y en la *Noche*; en ésta aparece el término desposorio incidentalmente dos veces. Consideración aparte merecen las poe-sías.

### I. Polisemia del término

Para comprender adecuadamente el pensamiento sanjuanista es conveniente tener en cuenta el sentido ambiguo de algunas expresiones en español, como sucede con el término básico "esposo", entendido unas veces como "prometido" y otras como "casado", "cónyuge". Es el caso, por ejemplo, de la estrofa que comienza "allí me dio su pecho" (CA 18/ CB 28). Lo mismo sucede con "desposorio", equivaliendo unas veces a noviazgo o esponsales, y otras,

a matrimonio o consorcio (en sentido bíblico).

Ejemplo elocuente de la interferencia lexical entre desposorio-matrimonio se halla al final de la *Noche oscura*. Ultimada la fase catártica, es decir, "estando ya mi casa sosegada", se produce perfecta armonía entre las distintas "porciones" del → hombre, "conforme al estado de la inocencia que había en Adán" (N 2,24,2). Todo está dispuesto para la "divina → unión de amor", según "sufre esta condición de vida". De esta divina unión se dice que "es el divino desposorio entre el alma y el Hijo de Dios" (N 2,14,3).

Si se repasa con atención el contexto en que aparece esta frase, resulta claro que "desposorio" aquí no equivale al estado anterior al matrimonio espiritual y disposición para el mismo. La pureza total conseguida por el alma a través de la → mortificación y de la noche oscura es propia del matrimonio. Basta comparar lo dicho en este capítulo con lo que escribe el Santo en el CB (14-15,30). Coinciden perfectamente menos en una cosa: en la última obra se define como "matrimonio espiritual", mientras en el texto de la *Noche* la misma situación se llama "desposorio". Por tanto, el "nuevo manto que pretendía del desposorio" tiene que entenderse como del "matrimonio" (N 2,24,4). Al igual que en otros casos, "desposorio" se entiende en el sentido de "bodas", o celebración del matrimonio.

Esta ambigüedad léxica se prolonga a lo largo del *Cántico espiritual*, pese a ser la obra que desarrolla en su integridad las etapas del simbolismo nupcial, apoyada muy de cerca en el *Cantar de los Cantares*. Es bien sabido que la clave diferencial de las dos redacciones del



escrito radica precisamente en la configuración textual del desposorio y del matrimonio. No atañe, en realidad, al léxico en sí mismo, sino a la ordenación de las estrofas (con relativos comentarios) propias de cada uno de los dos estadios y a determinadas aclaraciones relativas a las diferencias de ambos. Conviene tener presentes estos datos para seguir el pensamiento sanjuanista, que halla su definitiva formulación al respecto en el CB.

En las dos redacciones se afirma con claridad que la celebración del “desposorio” se inicia en la canción que comienza “Apártalos, Amado” (CA 12/CB 13) y se prolonga en las siguientes. La celebración del “matrimonio” se coloca poéticamente “en la interior bodega” y “en el ameno huerto deseado” (17 y 27 de CA / y 26 y 22 de CB). Antes de comentar esas estrofas emplea el Santo los términos en cuestión sin aplicación directa al simbolismo nupcial. Quienes están ya fortalecidos en el amor divino no temen morir, sino al contrario, lo desean ardientemente, por la siguiente razón: “No le puede ser al alma que ama amarga la muerte, pues en ella halla todas las dulzuras y deleites de amor. No le puede ser triste su memoria ... Tiénela por amiga y esposa, y con su memoria se goza como en el día de su desposorio y bodas, y más desea aquel día y aquella hora en que ha de venir la muerte que los reyes de la tierra desearon los reinos y principados” (CB 11,10). La identificación de “desposorio y bodas” con un día determinado parece aludir claramente al “matrimonio” no a su promesa, el desposorio.

Otro tanto sucede en la estrofa siguiente, cuando afirma que el alma, ansiando vivamente la unión con Dios,

no halla “medio ni remedio alguno en todas las criaturas”, por lo que se vuelve a la fe, porque no hay otro medio “por donde se venga a la verdadera unión y desposorio espiritual con Dios” (CB 12,2). La explicación que sigue y la cita de Oseas (2,20) atestiguan que también aquí “desposorio” se toma en sentido genérico o bíblico, pero indicando claramente lo que en el simbolismo nupcial J. de la Cruz considera “matrimonio espiritual”.

Donde la interferencia o intercambio de ambos sentidos alcanza mayor ambigüedad es en la declaración de la canción que comienza “Allí me dio su pecho” (CB 27, v.1º). El adverbio “allí” remite a la “interior bodega” de la estrofa precedente. En ella se describe con toda clase de detalles la celebración del “matrimonio espiritual, como el más estrecho grado de amor en que el alma puede situarse en esta vida”. Es el estado descrito con perfecta coherencia doctrinal en las estrofas anteriores y en las siguientes. El comentario al verso “allí le prometí de ser su esposa” (27, 5º) tropezaba con una dificultad manifiesta: lo que se había realizado ya, el matrimonio, podía interpretarse ahora como promesa o esponsales. Así lo entiende de hecho la “declaración” sumaria: “En esta canción cuenta la esposa la entrega que hubo de ambas partes en este espiritual desposorio ... de ella y de Dios” (CB 27,2).

Desconcierta al lector que se diga aquí “este desposorio”, cuando la entrega aludida ha sido, sin lugar a dudas, la del matrimonio, es decir, la “junta y comunicación de la interior bodega”. Lo confirma la explicación del verso perturbador “allí le prometí de ser su esposa”. Se le atribuye un contenido

propio y peculiar del “matrimonio”: “Así como la *desposada* no pone en otro su amor ni su cuidado ni su obra fuera de su Esposo, así el alma en este estado no tiene ya afectos de voluntad ... ni obra alguna que todo no sea inclinado a Dios” (CB 27, 7). Esposo y desposada están por “cónyuges”, esposos-casados. Esto no impide que líneas más adelante vuelva al equívoco del “desposorio”, escribiendo que “el alma que ha llegado a este estado de desposorio espiritual no sabe otra cosa sino amar y andar siempre en deleites de amor con el Esposo” (ib. 8).

El análisis textual autoriza a distinguir en la pluma sanjuanista por lo menos tres sentidos en el uso de “desposorio”, a saber: el consorcio-comunicación de Dios con las criaturas, unión amorosa entre Dios-Cristo y las almas en general, estado espiritual específico, anterior al matrimonio espiritual.

## II. Desposorio de Dios con la creación y la humanidad

El amor-comunión de vida en la → Trinidad y su expansión en la creación hace de hilo conductor a lo largo de los “Romances”. A partir del 3º, la “creación” entera se presenta como la esposa que Dios Padre ha querido dar al Verbo, su Hijo. No es posible reproducir aquí los magníficos versos en que se canta ese único y admirable desposorio; son de lectura obligada en este punto. Sirven de pauta algunos tan explícitos como los siguientes: “Una esposa que te ame, / mi Hijo, darte quería ... / Mucho lo agradezco, Padre, / el Hijo respondía: / a la esposa que me dieres” (n. 3º). “El mundo criado había / palacio para la esposa / hecho en gran sabidu-

ría / ... porque conozca la esposa / el Esposo que tenía” (n. 4º).

Prosigue describiendo la → creación: “La angélica jerarquía y la natura humana”, aunque diferentes en el ser y en dignidad, “todos son un cuerpo / de la esposa que decía; / que el amor de un mismo Esposo / una esposa los hacía” (ib.). A partir de estos versos se produce una identificación de la esposa con la creación y con la Iglesia: “Todos son un cuerpo”. En esa asimilación creación-Iglesia, distingue los bienaventurados (“los de arriba”), que poseen la alegría del esposo, y “los de abajo”, que viven en esperanza “de la fe que les infundía” (ib.), y que tras la Encarnación-redención “se gozarán juntos/ en eterna melodía”; / “porque él era la cabeza / de la esposa que tenía, / a la cual todos los miembros / de los justos juntaría, / que son cuerpo de la esposa”.

Después de cantar la larga espera del Redentor (n. 5º-6º) describe así la ratificación del desposorio en la Encarnación (n. 7º): “Ya el tiempo era llegado / en que hacerse convenía / el rescate de la esposa, / que en duro yugo servía ... / Ya ves, Hijo, que a tu esposa / a tu imagen hecho había... / Iré a buscar a mi esposa / y sobre mí tomaría / sus fatigas y trabajos, / en que tanto padecía; / y porque ella vida tenga, / yo por ella moriría, / y sacándola del lago / a ti la volvería” (n. 7º).

El nacimiento de Cristo (n. 9º) se presenta como el abrazo del esposo y la esposa: “Ya que era llegado el tiempo/ en que de nacer había, / así como desposado / de su tálamo salía / abrazado con su esposa, / que en sus brazos traía... / Los hombres decían cantares, / los ángeles melodía, / festejando el desposorio / que entre tales dos había. / Pero

Dios en el pesebre / allí lloraba y gemía,  
/ que eran joyas que la esposa / al des-  
posorio traía” (nº. 9).

La aplicación más explícita y concreta del simbolismo nupcial a la Iglesia aparece en el *Cántico espiritual*. Después de haber explicado el verso “haremos las guiraldas” (3º de canción 30) como una guirnalda de virtudes para ofrecer al esposo Cristo, J. de la Cruz propone otra interpretación: “Este versillo se entiende harto propiamente de la Iglesia y de Cristo, en la cual la Iglesia, Esposa suya...”. Las “guiraldas” pasan a ser “las santas almas engendradas por Cristo en la Iglesia”, y cada una de ellas “es como una guirnalda arreada de flores de virtudes y dones, y todas ellas juntas son una guirnalda para la cabeza del Esposo Cristo” (CB 30,7).

Con esta misma idea de Cristo cabeza y esposo de la Iglesia y, a la vez, de cada alma remata el CB: “Todas estas perfecciones y disposiciones antepone la Esposa a su Amado, el Hijo de Dios, con deseo de ser por él trasladada del matrimonio espiritual, a que Dios la ha querido llegar en esta Iglesia militante, al glorioso matrimonio de la triunfante, al cual sea servido llevar a todos los que invocan su nombre dulcísimo Jesús, Esposo de las almas” (CB 40,7).

## II. Desposorio por gracia

Íntimamente vinculados al desposorio universal de Dios con la creación y la humanidad están las otras dos formas fundamentales consideradas por J. de la Cruz. La primera es aplicación concreta a cada alma de ese desposorio de Cristo con la humanidad en su encarnación y redención (CB 5,4; 23 entera).

Cristo, comunicando al alma su gracia, se desposa con ella, al hacerla partícipe de su propia vida y consorte de la divinidad, según la conocida doctrina del N. T. Como la naturaleza fue estragada debajo del árbol del paraíso, así Cristo en la Cruz la restauró de tal forma que quedó reparada. En el árbol de la → Cruz fue “donde el Hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana, y consiguientemente con cada alma, dándola la gracia y prendas para ello en la Cruz” (CB 23,3).

La aplicación de la gracia redentora es, pues, desposorio de Cristo con cada alma en el momento del bautismo: “Es desposorio que se hizo de una vez, dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo con cada alma” (ib. 6). Todo comienza, según J. de la Cruz, con la mirada graciosa de Dios, ya “que mirar Dios es amar” (CB 31,5, 32,3-4). El Esposo divino “inclinándose al alma con misericordia imprime e infunde en ella su amor y gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace consorte de la misma Divinidad” (2 Pe 1,4: CB 32,4).

Las relaciones interpersonales hacen que en el simbolismo esponsal o nupcial la correspondencia de los protagonistas sea distinta de la anterior: el esposo es siempre Cristo, pero la esposa es el alma. Se trata naturalmente de una figura de lenguaje (sinécdoque) tomando la parte (alma) por el todo (la persona). J. de la Cruz mantiene siempre esta equivalencia hablando indistintamente del “alma esposa”, de la “esposa”, del “alma”.

## III. Desposorio “por vía de perfección”

El propio Santo formula así la diferencia respecto a los anteriores: “Este

desposorio que se hizo en la Cruz no es del que ahora vamos hablando; porque aquél es desposorio que se hizo de una vez, dando Dios al alma la primera gracia ... mas éste es por vía de perfección, que no se hace sino muy poco a poco por sus términos, que, aunque todo es uno, la diferencia es que uno se hace al paso del alma, y así va poco a poco; y el otro, al paso de Dios, y así hácese de una vez” (CB 23,6).

Poco a poco y al paso del alma quiere decir que el “desposorio por gracia” va desarrollándose progresivamente hasta que llega a su perfección última en el matrimonio espiritual. Estadio previo y de preparación es el llamado con su nombre específico “desposorio”. La configuración adecuada de ambos –matrimonio y desposorio– fue lo que llevó al autor a recomponer el *Cántico espiritual*. Consiguió su intento reorganizando las estrofas del poema primitivo y sus respectivos comentarios (CA).

1. ENCLAVE DEL DESPOSORIO. En esa primera redacción ya había diseñado el proceso de enamoramiento espiritual en correspondencia a las estrofas del poema. Comprendía los pasos siguientes: ejercicio de virtudes, mortificación y meditación; penas y estrechos de amor; “grandes comunicaciones y muchas visitas del Amado”, hasta entregarse a él “por unión de amor en desposorio espiritual, en que como ya desposada, ha recibido del Esposo grandes dones y joyas”; matrimonio espiritual “entre la dicha alma y el Hijo de Dios, Esposo suyo, el cual es mucho más que el desposorio, porque es transformación total en el Amado” (CA 27,2; cf. CB 22,3). La comparación o confrontación de ambos –desposorio y matrimonio– ayuda a definir las características de cada uno

de ellos. Es el método seguido además por el Santo. No interesa, con todo, analizar aquí lo propio del → matrimonio, sino en cuanto sirve para el desposorio.

Es sabido que el desarrollo doctrinal y la descripción de ambos estadios en el CA no es tan clara y lineal como se anuncia en el esquema recordado (CA 27,2). Al componer la *Llama* el Santo trató de esclarecer algunos detalles de su pensamiento. Mantiene explícitamente la precedencia cronológica del desposorio y la supremacía del matrimonio, pero recortando notablemente lo dicho sobre el primero en el CA respecto a la situación de “paz y tranquilidad imperturbables”. Empalmado con lo escrito en la *Noche* (2,24,24,3-4), reitera que no es posible llegar a la perfecta unión de amor, propia del matrimonio espiritual, si no se realiza previamente la total “purgación de entrambas partes”, sensitiva y espiritual (LIA 1,15-21; 2,21-22; 3,24), cosa no bien explicitada en el CA.

Una advertencia introducida de intento aporta la aclaración decisiva para relacionar convenientemente el binomio “desposorio-matrimonio” y situarlos en su justo puesto dentro del proceso espiritual: “En esta cuestión viene bien notar la diferencia que hay en tener a Dios por gracia en sí solamente, y tenerle también por unión: que lo uno es bien quererse y lo otro es también comunicarse, que esta es tanta la diferencia como hay entre el desposorio y el matrimonio” (LIA 3,23 / LIB 3,24). Parece claro que la unión, como estado, se limita aquí al matrimonio, por lo que el desposorio se colocaría en la fase iluminativa.

Tal es la afirmación explícita y reiterada en el CB, posterior a LIA (y en este texto idéntica a LIB). En el argumento con que se abre la segunda redacción del *Cántico* se dice que las canciones centrales “tratan de los → aprovechados, donde se hace el desposorio espiritual, y ésta es la vía iluminativa” (n. 2). La vía unitiva “es de los perfectos, donde se hace el matrimonio espiritual. La cual vía unitiva y de perfectos se sigue a la vía iluminativa” (ib). La equiparación aprovechados-vía iluminativa-desposorio no puede ser más clara, en consonancia con la *Llama*.

Inesperadamente sale al paso una dificultad textual. Al distribuir la secuencia estrófica (CB 22, 3) en correspondencia con el símbolo nupcial, el CB altera ligeramente el texto del CA estableciendo esta clasificación: el desposorio se realiza a la altura de la canción 13 (12 en CA) y a partir de entonces “va por la vía unitiva, en que recibe muchas y grandes comunicaciones y visitas y dones y joyas del Esposo, bien así como desposada”, hasta que en la canción 22 se efectúa el matrimonio espiritual (CB 22,3). Concuera con los demás textos la descripción del estado peculiar de desposorio; se aparta de ellos al colocarlo en la “vía unitiva”.

La diferencia no parece ir más allá de la expresión. Probablemente “vía unitiva” indica estado de unión imperfecta; en las clasificaciones del propio Santo (S 2,5): unión transitoria (S 2,5) y no actual (según CB 26, 11). Si se toman en sentido estricto las tres vías o estados (CB argumento) resulta claro y seguro que el Santo coloca el desposorio en la etapa de aprovechados o vía iluminativa. Desde luego, con notable elasticidad, ya que no existen según él

límites rígidos. Los requisitos exigidos para el matrimonio espiritual demuestran, sin duda alguna, que el desposorio no cuadra en la vía unitiva, en cuanto unión-comunión perfecta con Dios.

2. DICHOSO ESTADO DEL DESPOSORIO. La primera descripción del desposorio ofrecida por J. de la Cruz peca de optimista y risueña, por lo que va recortándose poco a poco a lo largo del mismo CA. Comienza por describir el feliz día del desposorio: “Al principio que se hace esto, que es la primera vez, comunica Dios al alma grandes cosas de sí, hermoseándola de grandeza y majestad ... bien así como a desposada en el día de su desposorio. Y en este dichoso día, no solamente se le acaban al alma sus ansias vehementes y querellas de amor que antes tenía, mas quedando adornada de los bienes que digo, comiéndole un estado de paz y deleite y suavidad de amor”. En tal estado todo es “ejercicio de dulce y pacífico amor” (CA 13-14,1 /CB 14-15,2).

Como si se hubiese excedido, añade el Santo: “Es de notar que en estas canciones se contiene lo más que Dios suele comunicar a este tiempo a un alma ... porque a unas almas se les da más, y a otras menos, y a unas en una manera y a otras en otra, aunque lo uno y lo otro puede ser en este estado del desposorio espiritual, más pónese aquí lo más que puede ser, porque en ello se comprende todo” (ib.). Quiere decirse que las situaciones pueden ser muy diversas y que los linderos entre desposorio y matrimonio no deben considerarse cerrados o infranqueables, sobre todo en lo que se refiere a las comunicaciones divinas.

Si esa paz y suavidad de amor, que se dice aquí “goza en la unión de des-

posorio”, fuese “lo más que puede ser”, contradeciría lo que el Santo afirma en otros lugares de la misma obra (CA 20. 25-26.29-31) y rechaza categóricamente en otros escritos. Apunta ya cierta corrección o mitigación al final de la misma estrofa (CA 13/ CB 14). Después de ilustrar con la autoridad de Job (4,12-16) ciertas turbaciones y penas, sobrevenidas después del feliz día del desposorio, añade: “Y no se ha de entender que siempre acaecen estas visitas con estos temores y detrimentos naturales, que, como queda dicho, es a los que comienzan a entrar en estado de iluminación y perfección y en este género de comunicación, porque en otros acaecen con gran suavidad” (ib.21). La matización afecta incluso al encuadramiento de estados y situaciones. En ningún otro lugar usa estas expresiones tan indefinidas: “comenzar a entrar en estado de iluminación y perfección”. Lo que sí queda claro es que las mismas gracias-visitas del Amado pueden ser muy diferentes y sin atenerse a clasificaciones teóricas.

Estas matizaciones un tanto veladas se complementan con las apuntadas al comparar explícitamente el desposorio y el → matrimonio (CA 27,2), pero en la primera redacción del *Cántico* no se formula nunca la diferencia fundamental; todo se reduce a mayor o menor nivel en la perfección del amor. Es en los escritos posteriores donde J. de la Cruz establece con claridad las fronteras entre los dos estadios del simbolismo nupcial. Es un punto en el que queda patente la evolución del pensamiento sanjuanista.

A los textos ya mencionados de la *Noche* hay que añadir otros explícitos y elocuentes: “Este es un alto estado de

desposorio espiritual del alma con el Verbo, en el cual el Esposo la hace grandes mercedes y la visita amorosísimamente muchas veces, en que ella recibe grandes favores y deleites. Pero no tiene que ver con el matrimonio, porque todas son disposiciones para la unión del matrimonio; que, aunque es verdad que esto pasa en el alma que está purgadísima de toda afección a criatura (porque no se hace el desposorio espiritual, como decimos hasta esto), todavía ha menester el alma otras disposiciones positivas de Dios, de sus visitas y dones, en que la va más purificando y hermoseando y adelgazando para estar decentemente dispuesta para tan alta unión. Y en esto pasa tiempo, en unas más y en otras menos, porque lo va Dios haciendo al modo del alma” (LIA 3,25/LIB 3,25).

Es ésta una de las descripciones más precisas y completas del desposorio en comparación con el matrimonio espiritual. Son fundamentales los puntos siguientes: visitas frecuentes del Amado, disposiciones para el matrimonio, gran pureza de afectos y cierto tiempo. El superlativo “purgadísima” haría pensar en la superación de la fase catártica, exigida siempre por J. de la Cruz para la unión perfecta. Se apresura a declarar que aún así el alma “ha menester otras disposiciones”, disposiciones promovidas por Dios, como apunta en las páginas siguientes (LIA 3,25-26 id. LIB).

En otro momento el Santo se vio como forzado a clarificar las “disposiciones” por parte del alma y el grado de purificación propio del desposorio en comparación al matrimonio. Lo hace como toque de atención o advertencia para el lector. Al momento de reorgani-

zar las estrofas y comentarios del CA, para reunir en sendos grupos las que describen el desposorio y el matrimonio, escribe: “Conviene aquí advertir que no porque habemos dicho que en aqueste estado de desposorio, aunque habemos dicho que el alma goza de toda tranquilidad, y que se le comunica todo lo más que puede ser en esta vida, entiéndese que la tranquilidad sólo es según la parte superior; porque la parte sensitiva, hasta el estado de matrimonio espiritual nunca acaba de perder sus resabios, ni sujetar del todo sus fuerzas ... y que lo que se le comunica es lo más que se puede en razón de desposorio. Porque en el matrimonio espiritual hay grandes ventajas; porque en el desposorio, aunque en las visitas goza de tanto bien el alma Esposa como se ha dicho, todavía padece ausencias y perturbaciones y molestias de parte de la porción inferior y del demonio, todo lo cual cesa en el estado del matrimonio” (CB 14-15,30).

La advertencia era obligada, en parte, porque los comentarios que siguen (CB 16-21) examinan precisamente esas perturbaciones y molestias de la parte inferior. Cuando ésta queda del todo sujeta a la superior –el sentido al espíritu– se ha consumado la total purificación, se ha restablecido la perfecta armonía y todo el ser humano se orienta a Dios. Ahí radica la diferencia fundamental entre el desposorio y el matrimonio: el primero es todavía fase de catarsis y disposición. Por eso, lo coloca J. de la Cruz en la etapa de aprovechados o vía iluminativa, aunque existan visitas-situaciones de unión con el Amado.

En el contexto recordado de la *Llama* ya había apuntado con precisión el diferente grado de purificación entre

desposorio y matrimonio, apelándose como siempre a las dos partes o porciones del ser humano: “Cuando el alma ha llegado a tanta pureza en sí y en sus potencias, que la voluntad está muy purgada de otros gustos y apetitos extraños, según la parte inferior y superior, y enteramente dado el sí acerca de todo esto a Dios, siendo ya la voluntad de Dios y del alma una en consentimiento pronto y libre, ha llegado a tener a Dios por gracia de voluntad, todo lo que puede por vía de voluntad y gracia. Y esto es haberle Dios dado en el sí de ella su verdadero sí y entero de su gracia” (LIA 3,24, id. LIB).

El sí del desposorio no implica armonía perfecta entre la parte inferior o sensual y la superior o espiritual. El sí del desposorio “está dado antes del matrimonio espiritual” (CB 20-21,2), ya que no se “viene a éste sin pasar primero por el desposorio espiritual y por el amor leal y común de desposados” (CB 22,5; 27,3.8.10). La relación entre ambos estados está bellamente descrita en el texto siguiente: “En el desposorio sólo hay un igualado sí y una sola voluntad de ambas partes y joyas y ornato de desposada, que se las da graciosamente el desposado; mas en el matrimonio hay también comunicación de personas y unión. Y en el desposorio, aunque algunas veces hay visitas del esposo a la esposa y las dádivas, como decimos, pero no hay unión de personas, que es el fin del desposorio” (LIA 3,23 / LIB 3,24).

La misma idea se lee casi a la letra en el CE: “A este huerto de llena transformación (el cual es ya gozo y deleite y gloria de matrimonio espiritual) no se viene sin pasar primero por el desposorio espiritual y por el amor leal y común

de desposados; porque después de haber sido el alma algún tiempo esposa en entero y suave amor con el Hijo de Dios, después la llama Dios y la mete en este huerto florido suyo a consumir este estado felicísimo del matrimonio consigo” (CB 22,5/CA 27,4).

3. PRUEBAS DE FIDELIDAD. El sí dado a Dios en el desposorio está expuesto todavía a pruebas. Antes de que la unión de voluntades pase a comunión de personas tiene que afianzarse definitivamente. Durante ese tiempo Dios culmina la obra de preparación purificando hasta los últimos resabios de afectos incompatibles con su amor pleno. La catarsis perfecta se produce, según expresión del Santo, como “interpolaciones” o alternarse de visitas graciosas y de pruebas dolorosas. Basta comparar las descripciones del CE para comprobar que esas pruebas corresponden a las señaladas para la última fase de la “noche pasiva del espíritu”.

A lo largo del desposorio espiritual el alma se ve acometida por el demonio (CB 16,2-3) y por los apetitos sensitivos (canc. 16 íntegra); padece ausencias dolorosas, “muy aflictivas y algunas son de manera que no hay pena que se le compare” (CB 17,1). Experimenta sensaciones de encarcelamiento. Lo describe gráficamente el Santo así: “En este estado de desposorio espiritual, como el alma echa de ver sus excelencias y grandes riquezas, y que no las posee y goza como querría a causa de la morada en la carne, muchas veces padece mucho, mayormente cuando más se le aviva la noticia de esto. Porque echa de ver que ella está en el cuerpo como un gran señor en la cárcel, sujeto a mil miserias, y que le tienen confiscados sus reinos e impedido su señorío y

riquezas, y no se le da de su hacienda sino muy por tasa la comida; en lo cual lo que podrá sentir, cada uno lo echará bien de ver, mayormente aún los domésticos de su casa no le estando bien sujetos, sino que a cada ocasión sus siervos y esclavos sin algún respeto se enderezan contra él, hasta querer cogerle el bocado del plato”. Una vez más reafirma que todo depende de la insubordinación de la parte sensitiva: “Pues que, cuando Dios hace merced al alma de darle a gustar algún bocado de los bienes y riquezas que le tiene aparejadas, luego se levanta en la parte sensitiva un mal siervo de apetito, ahora un esclavo de desordenado movimiento, ahora otras rebeliones de esta parte inferior, a impedirle este bien” (CB 18,1).

Cargando un tanto las tintas, afirma que en ocasiones “está tan hecha enemiga el alma, en este estado, de la parte inferior y de sus operaciones, que no querría la comunicase Dios nada de lo espiritual, cuando lo comunica a la parte superior, porque o ha de ser muy poco o no lo ha de poder sufrir por la flaqueza de su condición, sin que desfallezca el natural, y, por consiguiente, padezca y se aflija el espíritu” (CB 19,1). Esa flaqueza es la causa de que las gracias del desposorio, como éxtasis, raptos, etc. produzcan efectos somáticos dolorosos (CB 13-15; N 2,10-11) y tiendan a desaparecer en el matrimonio espiritual, una vez conseguida la perfecta armonía entre el sentido y el espíritu.

Para llegar a tanto, “no sólo le basta al alma estar limpia y purificada de todas las imperfecciones y rebeliones y hábitos imperfectos de la parte inferior ... sino que también ha menester grande fortaleza y muy subido amor para tan fuerte y estrecho abrazo con Dios” (CB



20-21,1). Reiterando las ideas de siempre, concluye el Santo: “Es menester que ella - el alma - sea puerta para que entre el esposo, teniendo ella abierta la puerta de la voluntad para él por entero y verdadero amor, que es el sí del desposorio, que está dado antes del matrimonio espiritual” (ib. 2).

Al término de sus análisis, J. de la Cruz deja bien claro que el alto estado del desposorio, pese a la excelencia de las virtudes y a lo exquisito de las gracias con que Dios suele regalar a las almas, se caracteriza por pruebas catárticas que disponen a la unión definitiva del matrimonio espiritual. Resumen y conclusión del pensamiento sanjuanista es el texto siguiente: “En este tiempo, pues, de este desposorio y espera del matrimonio, en las unciones del Espíritu santo, cuando son más altos los ungüentos de disposiciones para la unión de Dios, suelen ser las ansias de las cavernas del alma extremadas y delicadas. Porque, como aquellos ungüentos son ya más próximamente dispositivos para la unión de Dios, porque son más allegados a Dios, y por eso saborean al alma y la engolosinan más delicadamente de Dios, es el deseo más delicado y profundo, porque el deseo de Dios es disposición para unirse con Dios” (LIB 3,26). → **‘Bodega interior’, ‘huerto ameno’, ‘lecho florido’, matrimonio espiritual, transformación, unión.**

BIBL. — LAUREANO ZABALZA, *El desposorio según san Juan de la Cruz*, Burgos, El Monte Carmelo, 1964; FERNANDE PEPIN, *Noces de feu. Le symbolisme nuptial du “Cántico espiritual” de saint Jean de la Croix à la lumière du “Canticum Cantorum”*, Paris-Montreal, 1972; EULOGIO PACHO, “Del desposorio al matrimonio espiritual. “Interpolaciones de purificación”, en ES II, 173-198.

*Eulogio Pacho*

## Determinación

Determinarse se define como tomar resolución. Para Juan de la Cruz la veracidad, la firmeza y la eficacia son la médula de toda determinación (CB 1,13,14; 2,5; 3,1; 29,5,7-8; S 1,13,7; S 2,29,9; N 2,11,4; 13,9). El Santo emplea varios sinónimos de determinación, como fortaleza del alma, osadía, ánimo; brío y valor, en algunas ocasiones; también expresiones como ‘de veras’, ‘de corazón’, ‘estar entera’, ‘entrar en lo vivo’, ‘hacerse fuerza’, ‘enderezar la voluntad’, etc. El vocablo ‘propósito’ tiene escasa presencia en sus escritos. En ocasiones, también la antinomia ‘todo/nada’, significa decisión que se ha de tomar para cumplir la obra querida por Dios, como en el diseño del *Monte de perfección*.

En el mismo arranque de *Cántico* el Santo advierte que las canciones llevan un orden lógico “desde que un alma comienza a servir a Dios” (CB, argumento 1). Pero advierte que son muchas las indecisiones del alma hasta iniciarse con empeño en el camino de Dios, pues, “ordinariamente anda variando en las obras y propósitos, dejando unas y tomando otras, comenzando y dejando sin acabar nada; porque, como obra por el gusto, y éste es variable, y en unos naturales mucho más que en otros, acabándose éste, es acabado el obrar y el propósito, aunque sea cosa importante” (S 3,29,2). Todas las fuerzas y raíces del alma se le han ido en el gozo sensible. “Para comenzar a ir a Dios, se ha de quemar y purificar todo lo que es criatura con el fuego del amor de Dios” (S 1, 2,2). Es el planteamiento de las noches.

## I. Exigencia ineludible y punto de arranque

Condición inexcusable para recorrer la senda de la perfección es la decisión firme: “Aunque el camino es llano y suave para los hombres de buena voluntad, el que camina caminará poco y con trabajo si no tiene buenos pies y ánimo y porfía animosa en eso mismo” (Av 3). Viene a la mente el pensamiento teresiano reclamando “una muy determinada determinación” (C 21,2) si se quiere asumir seriamente el camino de la perfección evangélica. Con otras expresiones cabales el Santo afirma lo mismo. “Para buscar a Dios se requiere un corazón desnudo y fuerte ... libertad y fortaleza” (CB 3,5). Lamenta que haya “tan pocos que lleguen a tan alto estado de perfección de unión de Dios”, y no porque no sea voluntad divina que todos sean perfectos, sino por falta de determinación y propósito firme. Son flacos y no son fieles en aquello poco con que Dios empieza a desbistar y labrar (LIB 2,27). Son considerados como “aquellos que se les acaba la vida en mudanzas de estados y modos de vivir ... y nunca se han hecho fuerza para llegar al → recogimiento espiritual por la negación de su voluntad y sujeción en sufrir en desacomodamientos” (S 3,41,2). Estos tales son los que “llaman al Esposo Amado, y no es Amado de veras, porque no tienen entero con él su corazón; y así su petición no es en la presencia de Dios de tanto valor” (CB 1,13).

El alma muestra señales inequívocas de verdadero propósito “si con ninguna cosa menos que [Dios] se contenta ... pues, aunque todas juntas las posea”, no estará contenta, antes cuantas más tuviere estará menos satisfecha” (CB 1,14), porque “la sensualidad

con tantas ansias de apetitos es movida y atraída a las cosas sensitivas, que si la parte espiritual no está inflamada con otras ansias mayores de lo que es espiritual, no podrá vencer el yugo natural ... ni tendrá ánimo para se quedar a oscuras de todas las cosas, privándose del apetito de todas ellas” (S 1,14,2).

Es preciso someter la parte sensible del hombre de modo que sea gobernada por la espiritual. Para conseguirlo es “menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros” (S 1,14,2). Para ir adentrándose en el camino de Dios se requiere que el alma rompa las dificultades y eche “por tierra con la fuerza y determinación del espíritu todos los apetitos sensuales y afecciones naturales; porque, en tanto que los hubiera en el alma, de tal manera está el espíritu impedido debajo de ellas, que no puede pasar a verdadera vida y deleite espiritual” (CB 3,10). Para buscar a Dios e ir adelante conviene tener valor, ánimo y fortaleza para contrarrestar los contentos humanos, las ardidés del demonio y repugnancias del natural, según se describe en el *Cántico* (CB 3).

En el ámbito espiritual la verdadera determinación no es otra cosa que abrazar decididamente y de veras la cruz de Cristo. Cualquier otra postura es dudosa o sospechosa. Lo afirma con decisión el Santo: “De donde nuestro Señor por san Mateo (11,30) dijo: Mi yugo es suave y mi carga ligera, la cual es la cruz. Porque, si el hombre se determina a sujetarse a llevar esta cruz, que es un determinarse de veras a querer hallar y llevar trabajo en todas las

cosas por Dios, en todos ellos hallará grande alivio y suavidad para [andar] este camino, así desnudo de todo, sin querer nada. Empero, si pretende algo, ahora de Dios, ahora de otra cosa, con propiedad alguna, no va desnudo ni negado en todo; y así, ni cabrá ni podrá subir por esta senda angosta hacia arriba” (S 2,7,7; 2,29).

## II. Compromiso de todo el ser

Determinarse es medio para alcanzar el objetivo espiritual y la resolución ha de abarcar a la totalidad del ser. Todo cuanto es y tiene el hombre ha de ser encaminado a Dios, y nada se ha de excluir de ese amor supremo al que se subordina todo el obrar. En definitiva se trata de tener en cuenta y cumplir muy de veras el primer precepto que enuncia en el Dt. 6,5. Cuando → Dios recoge para sí todas las fuerzas, potencias y → apetitos del alma, ya espirituales, ya sensitivos, entonces el → alma se hace fuerte y firme (N 2,11,4). Irán apareciendo las pruebas de la noche, pero “crécele en esta noche seca el cuidado de Dios y las ansias por servirle” (N 1,13,13). El Santo aclarará: “La fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad; pues cuando estas potencias ... endereza en Dios la voluntad y las desvía de todo lo que no es Dios, entonces guarda la fortaleza del alma para Dios, y así viene a amar a Dios de toda su fortaleza ... Cuanto más se gozare el alma en otra cosa que en Dios, tanto menos fuertemente se empleará su gozo en Dios” (S 3,16,2; N 2,11,3).

Así, pues, todas las energías han de orientarse a Dios, de veras, con fortaleza,

con firmeza, ayudadas del impulso de la → gracia. El alma así armonizada, tiende hacia Dios y puede llamarle Amado, “cuando ella está entera con él, no teniendo su corazón asido a alguna cosa fuera de él; y así, de ordinario, trae su pensamiento en él ... porque de Dios no se alcanza nada si no es por amor” (CB 1,13).

La verdadera determinación de poner toda la capacidad en el servicio de Dios, no puede reducirse a propósitos ligeros y sin consistencia, como sucede con frecuencia a los principiantes que, “presumiendo, suelen proponer mucho y hacen muy poco” (N 1,2,3). La imperfección no se cura más que con propósitos serios y deseos firmes. Denunciando el Santo la tendencia de los principiantes a los propósitos fáciles escribe: “Hay otros que, cuando se ven imperfectos, con impaciencia no humilde se aíran contra sí mismos; acerca de lo cual tienen tanta impaciencia, que querrían ser santos en un día. De estos hay muchos que proponen mucho y hacen grandes propósitos, y como no son humildes ni desconfían de sí, cuantos más propósitos hacen, tanto más caen y tanto más se enojan, no teniendo paciencia para esperar a que se lo dé Dios cuando él fuere servido” (N 1,5,3). Quienes multiplican los propósitos sin nunca decidirse de veras andan como probando la paciencia de Dios: “Aunque algunos tienen tanta paciencia en esto del querer aprovechar, que no querría Dios ver en ellos tanta” (N 1,5,3).

## III. Proceso ininterrumpido de reafirmación

No obstante los verdaderos propósitos, el espiritual encontrará dificultades

des por parte del mundo, enemigo del hombre, hasta el punto de que le será óbice para poder comenzar el camino de la perfección (CB 3,7). Llegado el momento de salir en busca de la perfección con verdadero deseo y gran amor, “no quiere dejar de hacer alguna diligencia de las que de su parte puede; porque el alma que de veras a Dios ama, no empereza hacer cuanto puede por hallar al Hijo de Dios, su Amado” (CB 3,1). Mostrará su diligencia y que no hay negligencia, si las abraza de corazón y procura allanar la voluntad en las normas propuestas en la *Subida* (1,13). Este capítulo es a manera de programa que el espiritual ha de llevar a cabo. Allí dice el Santo que “si de corazón las obra, muy en breve vendrá a hallar en ellas gran deleite y consuelo, obrando ordenada y discretamente”. (S 1,13,7; N 2,13,9). De esta manera “aprenden a no hacer caso sino en fundar la voluntad en fortaleza de amor humilde, y obrar de veras y padecer imitando al Hijo de Dios en su vida y mortificaciones; que éste es el camino para venir a todo bien espiritual, y no muchos discursos interiores” (S 2,29,9). Se lamenta el Santo ante la falta de decisión de muchos espirituales: “Es lástima ver algunas almas como ricas naos cargadas de riquezas y obras y ejercicios espirituales, y virtudes, y mercedes que Dios las hace, y por no tener ánimo para acabar con algún gusto, o asimiento, o afición –que todo es uno– nunca van adelante, ni llegan al puerto de la perfección” (S 1,11,4; S 3,20,1-2).

En un momento del → camino espiritual, cuando el alma está en grado de cantar el verso: “Si por ventura vierdes Aquel que yo más quiero”, es verdad que “no se le pone nada por delante que la

acobarde de hacer y padecer por él cualquier cosa de su servicio. Y cuando el alma también puede con verdad decir lo que en el verso siguiente aquí dice, es señal que le ama sobre todas las cosas” (CB 2,5). Toda la fuerza de su voluntad la emplea en servicio del amor de Dios (CB 27,2; 20,3). Necesita “adquirir las virtudes con fuerza” (S 3,41,1). Es el momento de la noche del sentido. Mas, cuando el apetito de lo sensible se va purificando, “siente la fortaleza y brío para obrar en la sustancia que le da el manjar interior, el cual manjar es principio de oscura y seca contemplación para el sentido ... que da al alma inclinación y gana de estarse a solas y en quietud” (N 1,9,6).

Hay que anotar con el Santo que “esta tan perfecta osadía y determinación en las obras, pocos espirituales la alcanzan; porque, aunque algunos tratan y usan este trato, y aun se tienen algunos por los de muy allá, nunca se acaban de perder en algunos puntos, o de mundo o de naturaleza, para hacer las obras perfectas y desnudas por Cristo, no mirando a lo que dirán o qué parecerá ... teniendo respeto a cosas, no viven en Cristo de veras” (CB 29,7). A las reprensiones que a estas almas hacen los mundanos, siempre pendientes de los que de verdad quieren entregarse al servicio de Dios, ellas, dando la cara con osadía a cuanto el mundo quiere imponer, les dirá que todo lo tiene en poco, porque es mucho más vivo el amor de Dios (CB 29,5).

En la etapa del aprovechamiento espiritual “el alma también se ha de andar con advertencia amorosa a Dios, sin especificar actos, habiéndose ... pasivamente, sin hacer de suyo diligencias, con la determinación y advertencia amorosa, simple y sencilla, como

quien abre los ojos con advertencia de amor” (LIB 3,33). Determinarse constantemente hacia la virtud, hacia la oración no se excluye del camino de los aprovechados.

Las consecuencias del determinarse por las obras a seguir las huellas que el amor impone, aunque comporten trabajos y padecimientos, son claras. El alma, ante todo, “queda tan animada y con tanto brío para padecer muchas cosas por Dios, que le es particular pasión ver que no padece mucho” (S 2,26,7). Luego cae en la cuenta de que “Dios estimó su amor viéndole solo ... le amó viéndole fuerte ... Y así, es como si dijera: amástele viéndole fuerte sin pusilanimidad ni temor, y solo sin otro amor” (CB 31,5; 22,7). Otro fruto es que todas las virtudes, una por una y todas juntas, son osadas y fuertes, de modo que los enemigos no osen ni se detengan (CB 21,4). Sin embargo, y aunque “según la fuerza de su operación e inclinación habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios, que será cuando con todas sus fuerzas entienda, ame y goce a Dios, ... por cuanto todavía tiene movimiento y fuerza para más, no está satisfecha” (LIB 1,12). El alma ha alcanzado su cima a la espera de que se rompa la tela del dulce encuentro (LIB 1). Ve entonces el fruto de su determinación de seguir a Cristo.

*Antonio Mingo*

## Devoción/es

El argumento de las devociones lo trata Juan de la Cruz al final de la *Subida* (3,16-45) al hablar de la purificación de la voluntad acerca de todos los gozos vanos. Mantiene el Santo una posición equidistante y de mucho equi-

librio. Asume la doctrina de la Iglesia sobre las devociones, considerándolas mediaciones importantes y necesarias (S 3,35,2). Rechaza con decisión la postura iconoclasta, calificando de “pestíferos” a “aquellos hombres que persuadidos de la soberbia y envidia de Satanás, quieren quitar de delante de los ojos de los fieles el santo y necesario uso e inclita adoración de las imágenes de Dios y de los santos” (ib.). Esta firmeza no le impide, sin embargo, denunciar abusos manifiestos y postular la oportuna corrección, en busca de una piedad profunda, apoyada en lo sustancial y no asentada en exterioridades y caprichos tontos. Fustiga los malos hábitos en la materia para formar cristianos auténticos y responsables. Principio fundamental de su magisterio al respecto es que las devociones han de ser siempre medio, nunca fin en sí mismas, han de purificarse a medida que avanza la vida espiritual.

Descendiendo a ejemplificaciones concretas, se detiene especialmente en las imágenes y lugares de culto, particularmente los “oratorios”. Enseña cómo el espiritual ha de pasar de lo sensorial –estética o exteriores arquitectónicos– teniendo en cuenta que el oratorio es ante todo lugar de oración y que el verdadero oratorio es el corazón, por ser el templo del → Espíritu Santo. Recuerda la enseñanza evangélica, según la cual Dios ha de ser adorado “en espíritu y verdad” (Jn 4,23-24).

En la práctica, lo más importante en la pedagogía sanjuanista es educar la voluntad para no quedarse en el gusto o placer sensible que puede derivarse de la devoción. Por no seguir ese criterio, para muchos los oratorios y otros lugares de culto se convierten en ocasión de

distanciamiento de lo esencial, ya que “los tienen en más que sus camariles profanos” (S 3,38,5), ataviándolos más a su gusto que al de Dios y olvidando que lo importante es la “oración en Dios y el interior recogimiento” (ib.). Mientras queden a salvo el espíritu y verdad de la oración, los lugares, espacios u oratorios pueden servir de ayuda.

La educación devocional es fundamental para los → “principiantes” o iniciados en el camino del espíritu. No se trata de condenar las devociones, pero sí “el estribo que llevan sus limitados modos y ceremonias con que las hacen” (S 3,44,5). Lo mágico se confunde muchas veces con la verdadera devoción por no purificar convenientemente el gusto sensible. Es lo que sucede frecuentemente con la devoción a las imágenes sagradas. Según J. de la Cruz, muchas veces se confunde la devoción con la “vanidad y gozo vano”, quedándose en lo accidental de la “pintura y ornato de ellas que no en lo que representan”. La madurez espiritual es la que consigue en estos casos “enderizar” la voluntad a Dios, no haciendo caso de los “accidentes”. La postura sanjuanista es siempre la misma: la devoción es buena y provechosa si reúne las condiciones necesarias, si no invierte los valores haciendo que lo accesorio se vuelva esencial y lo que es medio para acercarse a Dios se convierta en fin. El Santo suscribiría gustoso la denuncia teresiana sobre la “devoción a bobas”.

*Francisco Vega Santoveña*

## ‘Dibujo’

Como tantos otros vocablos, “dibujo” adquiere en la pluma sanjuanista un

significado peculiar –casi técnico– dentro del lenguaje simbólico del → *Cántico espiritual*. La única presencia fuera de este escrito corresponde al verbo “dibujar” para indicar que las imágenes o figuras de las cosas se representan en la → fantasía-imaginación como en su propio órgano aprehensivo (S 3,13,8). Arrancando de ese sentido y trasladado al lenguaje figurativo, dibujo se convierte en “bosquejo” o “boceto” al comentar la estrofa “¡Oh cristalina fuente!” del *Cántico* (CA 11/CB 12). La figura dibujada en la fuente cristalina es la del Amado.

El alma enamorada de → Dios, después de haber gustado sabrosas comunicaciones divinas, se siente enferma y herida de amor sin poder acallar las ansias y quejas que produce en ella la ausencia del Amado. Su situación se parece a “la cera que comenzó a recibir la impresión del sello y no se acabó de figurar”, o como la → piedra cuando con gran vehemencia “se va más llegando a su → centro” (CB 12,1). Está en tensión y no cesa de reclamar la ansiada presencia del Amado.

No hallando “remedio alguno en todas las criaturas”, se vuelve a hablar con la → fe, “como la que más al vivo le ha de dar de su Amado luz” (ib. 2). Gracias a la misma fe, tiene ya cierta figura de lo que es verdaderamente el Amado, pero no le basta, ya que está en ella “como la imagen de la primera mano y dibujo”. Lo que ella busca y pretende es que quien “la dibujó la acabe de pintar y formar”. Se dirige a la fe “como a la que en sí encierra y encubre la figura y hermosura de su Amado” (CB 12,1), pero “encubierta con oscuridad y tiniebla”. Por eso llama “semblantes plateados” a las proposiciones y artícu-

los que enseña la fe, y la misma fe se compara a la plata, mientras las verdades que en sí contiene son comparadas al oro (CB 12,4). Lo encubierto de la fe y la sustancia desnuda de la misma, que es Dios, coinciden en el fondo, sólo que en la primera está “cubierto de plata”-oscuridad. Quedará claro “a la postre, cuando se acabe la fe por la visión de Dios” (ib. 4).

Traduciendo al lenguaje conceptual esta figuración, resulta que los contenidos de la fe son para el alma como dibujo (esbozo o boceto) de Dios. Cuando el alma está enamorada enteramente de él ansía algo más: que el dibujo-boceto se vuelva pintura cabal y perfecta en la doble vertiente de conocimiento y amor, dada su unidad funcional.

Las verdades de la fe están infundidas en el entendimiento, pero “la noticia de ellas no es perfecta”, por eso se dice que “están dibujadas”. Como el dibujo no es perfecta pintura, así la noticia de la fe no es perfecto conocimiento; por tanto, “las verdades que se infunden en el → alma por fe están como en dibujo, y cuando estén en clara visión, estarán en el alma como perfecta pintura” (ib. 6).

Algo semejante sucede con el amor, ya que “sobre este dibujo de fe hay otro dibujo de amor en el alma del amante, y es según la voluntad, en la cual de tal manera se dibuja la figura del Amado, y tan conjunta y vivamente se retrata en él, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante y el amante en el Amado” (ib. 7).

La perfecta → transformación de amor puede llegar a que la vida del alma sea la vida de Cristo, lo que no se alcanzará perfectamente hasta en el cielo “en todos los que merecieren verse en

Dios”. En esta vida no se alcanzará “perfecta y acabadamente”, aunque se llegue al → matrimonio espiritual; “porque todo se puede llamar dibujo de amor en comparación de aquella perfecta figura de transformación en gloria. Pero cuando este dibujo de transformación en esta vida se alcanza, es grande buena dicha, porque con eso se contenta grandemente el Amado” (ib. 8).

Partiendo de la metáfora de la “fuente cristalina” y el semblante en ella representado, J. de la Cruz ha elaborado una cadena lexical que, pese a su condición de recurso figurativo, se ha convertido en una de sus expresiones técnicas en el ámbito espiritual. Dios está dibujado en alma por el conocimiento y el amor, a través de la gracia y virtudes teologales. Así lo estará siempre en esta vida; toda representación del mismo será siempre imperfecta, como lo es el esbozo respecto a la pintura acabada y perfecta. Dios es siempre “inaccesible y escondido” y así hay que buscarle (CB 1,12). → *Amor, fe, imagen, pintura.*

*Eulogio Pachó*

## **‘Dichos de luz y amor’**

→ Avisos

## **Diego de Jesús, OCD (1570-1621)**

Nació en Granada hacia 1570, de la distinguida familia formada por Francisco de Salablanca e Isabel Galindo de Balboa. Desde niño estuvo al servicio del cardenal Quiroga, arzobispo de → Toledo, que le envió a estudiar a la Universidad de → Alcalá de Henares. Allí conoció y trató a Lope de Vega.

Tomó el hábito de descalzo el 1586, en el convento de Madrid, profesando allí al año siguiente, el 23 de noviembre, asistiendo al acto el citado Cardenal. Continuó sus estudios de artes y filosofía en el convento de Daimiel y los de teología en Alcalá de Henares, bajo el magisterio del → P. Tomás de Jesús (Sánchez). Concluidos los estudios fue nombrado profesor de artes y filosofía durante doce años en el Colegio de san Cirilo de Alcalá. Fruto de su magisterio fue el curso de filosofía en cuatro tomos, del que sólo se imprimió uno, con el título *Comentarii in universam logicam Aristotelis Stagiritae*, Madrid 1608. Fue superior en varios conventos, entre ellos, Sigüenza, Ocaña (1613) y Toledo, y dos veces definidor general (1613 y 1619).

Destacó también como orador sagrado, predicando en → Madrid, Alcalá y Toledo. Destacó también como poeta. Fruto de esta última faceta de su rica personalidad es la colección póstuma de poesías con el título *Conceptos espirituales y en particular de la contemplación y negación propia*, Madrid 1668. Abundan en los archivos de la Orden y en la BNM copias sueltas de sus versos. Reproduce algunas “Décimas espirituales” cuyas la *Cadena Mística* (p. 331, 333, 359-360, 363-369, 370-372). Murió el 3 de septiembre de 1621, en Toledo. Siendo prior de este convento le encargó el Definitorio general (21 de septiembre de 1617) la publicación de los escritos sanjuanistas, que apareció, como edición príncipe, en Alcalá de Henares en 1618, repitiéndose al año siguiente en → Barcelona. Además de la preparación del texto (a excepción del CE y escritos menores), el P. Diego imprimió al fin del volumen una defensa de las

obras publicadas; es conocida como *Apuntamientos y advertencias en tres discursos para más fácil inteligencia de las frases místicas y doctrina de las Obras espirituales de nuestro Padre fray Juan de la Cruz*. Se han reproducido después en numerosas ediciones y versiones. El texto en BMC 10, 347-395. Por esta labor es acreedor a un puesto destacado dentro del sanjuanismo (cf. HCD 9, 146).

Fortunato Antolín

### Diego de Jesús, OCD (1564-)

Natural de → Ubeda, hijo de Simón Ruiz e Isabel Cano, ingresó para hermano donado en → Baeza, dándole el hábito J. de la Cruz, rector entonces del Colegio de San Basilio. Pasó de aquí a → La Peñuela y fue conventual sucesivamente de → Ubeda, → Málaga, Bujalance y → Jaén. Trató directamente a J. de la Cruz en varios lugares, como Baeza, La Peñuela y Ubeda, “tiempo de ocho años, poco más o menos”, según él declara en los procesos de beatificación (ordinario, BMC 22, 297-303, apostólico, BMC 25, 100-111). Es testigo especialmente cualificado en lo que se refiere a la estancia del Santo en La Peñuela y Ubeda.

E. Pacho

### Diego de la Concepción, OCD (1554-1618)

Nació en → Caravaca, del matrimonio Gabriel Pérez e Isabel López; ingresó en el noviciado de → Granada, en 1583 y profesó allí el 4 de mayo de 1584, durante el primer priorato de J. de la Cruz. Más tarde fue procurador del



mismo convento con el Santo, y luego su compañero durante el período de Vicario Provincial en Andalucía, acompañándole por lo menos en un viaje a Málaga, el 1 de julio de 1586. Superior de → La Peñuela durante los meses que pasó allí J. de la Cruz el último año de vida. Por ello, puede decir que le conoció y trató desde 1583 hasta su muerte en 1591. Con posterioridad fue prior de → Guadalcázar, en el trienio 1594-1597. Declaró en el proceso ordinario de → Jaén, siendo conventual de la → Mancha Real, el 11 de enero de 1617 (BMC 23, 67-75). Anteriormente, el 25 de noviembre de 1603, había escrito una carta-relación sobre el Santo desde Bujalance. Es especialmente preciso en los sucesos sanjuanistas de Granada y La Peñuela.

*E. Pacho*

### **Diego de la Encarnación, OCD (1581-1618)**

Nació en Tineo (Asturias), del matrimonio Suero González de Paredes y Aldonza Pérez de la Espina, el 25 de marzo de 1581. Estuvo en la misión del Congo y se dice que escribió una relación sobre la misma, que se guardaba en la librería del convento de Calahorra, donde falleció este religioso el 14 de enero de 1618 (BNM, ms, 5631, f. 197). Cuatro años antes, 26 de abril de 1614, escribió una carta desde → Segovia con noticias sobre el Santo (BMC 13, 415-416). En ella asegura que allí conoció a J. de la Cruz (ib. p. 416). Fue vicario de Toro en 1589 y tercer definidor de Castilla la Vieja; en 1591 fue nombrado prior de la misma comunidad de Toro y en 1593 de nuevo definidor y superior de Toro. Aparece como vicario de Segovia entre

marzo y mayo de 1597. Falleció en 1618, siendo conventual de Calahorra.

*E. Pacho*

### **Diego de la Trinidad, OCD († 1582)**

Monje jerónimo durante diez años en Tendilla, Guadalajara (MHCT 3, 637-640), pasó al Carmelo Teresiano, profesando en → Pastrana el 11 de mayo de 1574; fue nombrado prior de la misma casa en 1576. En 1579 fue enviado a Roma con el P. Juan de Jesús Roca (bajo los pseudónimos de Diego de Heredia y Diego Hurtado de Almazán) donde permaneció año y medio, tramitando el breve de separación de los Calzados. A su regreso fue nombrado prior de → El Calvario; luego, en 1581, de los Remedios de Sevilla. El → P. J. Gracián le hizo su vicario provincial en Andalucía el 10.4.1581 (*MteCarm* 99, 1991, 329-31), dando los primeros pasos para la fundación del convento reformado de Granada, en cuya inauguración estuvo presente. En función de su cargo de Vicario provincial extiende una patente (13.11.1581: *MteCarm*. ib. p. 330) para que J. de la Cruz vaya a Avila y acompañe a → S. Teresa a la fundación de → Granada. (Alonso, *Vida* I, 12, f. 26). Asistió al Capítulo de la separación, como procurador del Calvario. Murió en Los Remedios de → Sevilla en 1582 (S. Teresa, Ct. del 6,7.1582 a María de S. José). Por razón de su cargo tuvo vinculación con J. de la Cruz, precediéndole en el Vicariato de Andalucía, pero no inmediatamente, ya que a Diego de la Trinidad sucedió el → P. Antonio de Jesús Heredia (cf. *MteCarm* 99, 1991, 329-333).

*E. Pacho*

## Diego Evangelista, López, OCD (1560-1594)

Nació en Sevilla en 1560, del matrimonio Simón López y Leonor de San Juan. Ingresó en Los Remedios de → Sevilla y profesó allí el 21 de enero de 1576, debiendo repetir la profesión el primero de agosto al cumplir los 16 años de edad, el primero de agosto de 1576. Era uno de los estudiantes en el Colegio de → Alcalá durante la celebración del Capítulo de la separación y declamó (4.3.1581) ante la asamblea el discurso preparado por → Ambrosio Mariano. (texto en *MteCarm* 71 [1963] 261-269, MHCT 2, 255-262). Siguió luego estudios en varias ciudades: → Lisboa (1584-85), Sevilla (1587), → Madrid (el mismo año). Fue fundador del convento de → Andújar (1590). Asistió en 1590 al capítulo especial, como representante de la Provincia de San Felipe (Andalucía la Baja y Portugal) junto con el provincial. Fue elegido 5º definidor-consiliario de la Congregación y visitador de las provincias de San Angel y de San Felipe en el Capítulo de 1591. En 1593 el → P. Nicolás Doria le invitó a que le acompañara al Capítulo general de la Orden en Cremona (HCD 5, 651; BMC 14, 389-393). Antes (1592) había sido nombrado Visitador general de los conventos de Italia (MHCT 9, 500). Aprovechó la estancia en esta nación con Luis de san Jerónimo para “hacer contradicción en Roma” al → P. J. Gracián (MHCT 9, 156 y 585) y a J. de la Cruz, muerto hacía dos años (BMC 14, 392-93). En el Capítulo general de 1594 fue elegido provincial de la Provincia de Andalucía la Baja. Durante el viaje a → Granada, para tomar posesión del cargo, cayó enfermo en Alcalá

la Real (→ Jaén) muriendo allí a los pocos días.

Gozó fama de gran predicador. Amonestado por J. de la Cruz, de entregarse con demasiada dedicación al púlpito y descuido de la vida comunitaria, parece que se volvió resentido hacia el Santo y en su condición de Visitador a los conventos de Andalucía, en noviembre de 1591, aprovechó para indagar, no sólo en contra de J. Gracián, sino también de J. de la Cruz, con escándalo de religiosos y religiosas (BMC 14, 37, 42, 391-93). Descubierta su abusiva intromisión, fue amonestado en el Capítulo general de 1594, lo que no impidió que fuese elegido provincial de Andalucía la Baja. En los procesos de beatificación del Santo figuran abundantes alusiones a esta persecución. A él alude también el Santo en algunas de sus últimas cartas (a Juan de santa Ana, n. 32) y en otras desaparecidas (27, 28, 29).

*E. Pacho*

**Dionisio, S.** → Areopagita

## Dios

La teología es la ciencia de Dios. La teología cristiana es la ciencia de Dios que se ha revelado en Cristo Jesús. La teología, pues, no estudia el misterio de Dios para creer en él sino porque cree en él. La teología habla de Dios porque la fe tiene necesidad de justificarse a sí misma ante la razón humana. Razón por la cual el creyente profundiza su conocimiento de Dios ya que debe testimoniarlo, transmitirlo.

## I. Perspectiva sanjuanista

Juan de la Cruz es un “buscador permanente de Dios”. A punto de morir,

en la pobre y humilde celda de → Ubeda (Jaén), el superior quiere leerle “la recomendación del alma”, él en cambio, pide que le lean el “Cantar de los Cantares”. Quien había buscado a Dios a lo largo de toda su vida no quiere vivir ese momento del tránsito sino como el momento del encuentro más bello en el amor. En ese gesto quedan englobadas todas las actitudes de su vida ante Dios. ¿Quién es para él? Es el gran interrogante de su existencia y se convierte, a la vez, en el valor o contravalor fundante de todo. J. de la Cruz lo afronta desde su convicción y desde su experiencia personal. No se pregunta “*utrum Deus existat*”, modo escolástico, para poder llegar a la respuesta ya prefijada. La pregunta tiene valor existencial: es desde el más profundo sentido de la propia vida desde donde brota la pregunta para J. de la Cruz. Es un creyente, un enamorado, un buscador, un buceador del misterio del amor, y es desde ahí desde donde brota el interrogante.

La primera constatación sobre Dios la intuye como → “noche oscura para el alma en esta vida” (S 1,2,1). Y la razón no es otra sino sólo ésta: Dios trasciende toda la realidad sensible; sólo trascendiendo esta realidad mundana se llega a él. No te entretengas, repetirá constantemente el Santo, porque “mientras reparas en algo dejas de arrojarle al todo” (S 1,13,12). En la constatación de esta realidad es donde empieza la historia y aventura del alma enamorada y buscadora de Dios. Siente la necesidad de buscar a Dios, no para saber filosóficamente quién es Dios, sino para vivir experiencialmente la realidad de Dios. Por ello, la aventura empieza en la noche: “En una noche oscura, con

ansias en amores inflamada” (N estrofa 1ª). Esto está obligando al alma a hacer, ya desde el principio, una opción totalitaria por Dios. El Evangelio recalca que no se puede servir a dos señores. Y J. de la Cruz dice: “El que quiera amar otra cosa, junto con Dios, sin duda es tener en poco a Dios, porque pone en una balanza con Dios lo que sumamente dista de Dios” (S 1,5,4). Para poder encontrarse con Dios, es necesario que el alma repita la experiencia de Moisés (Ex 20,24). Subir al monte, encontrarse con Dios, exige no sólo renunciar a todas las cosas que no son Dios y dejarlas abajo, sino también hacer cesar y mortificar todos los apetitos. Y hasta que no lo logre “no hay llegar aunque más virtudes ejercite, porque le falta el conseguirlas en perfección, la cual consiste en tener el alma vacía y desnuda y purificada de todo apetito” (S 1,5,6).

Esta es para el Santo la vía de acceso a Dios. Para el encuentro con él se exige “arrojar todos los dioses ajenos, que son todas las extrañas aficiones y asimientos; purificarse del dejo que han dejado en el alma los dichos apetitos; tener las vestiduras mudadas, teniendo un nuevo ya entender de Dios en Dios, dejando el viejo entender de hombre, y un nuevo amar a Dios en Dios, desnuda ya la voluntad de todos sus viejos querer y gustos de hombre y metiendo el alma en una nueva noticia (y abisal deleite), echadas ya otras noticias y imágenes viejas aparte y haciendo cesar todo lo que es de hombre viejo, que es la habilidad del ser natural según todas sus potencias; de manera que su obrar, ya de humano se ha vuelto en divino, que es lo que se alcanza en estado de unión, en la cual el alma no sirve de otra cosa sino de altar en que Dios es

adorado y en alabanza y amor, y sólo Dios en ella está” (S 1,5,7).

Esta exigencia, fijada por el Santo como presupuesto para poder encontrar y saber quién es Dios, deja bien claro cómo Dios no consiente que nada ni nadie que no sea él. En otras palabras, sólo podremos saber quién es Dios cuando estemos vacíos de todas las cosas. Y ello “porque el alma que otra cosa no pretendiere que guardar perfectamente la ley del Señor y llevar la → Cruz de Cristo será arca verdadera, que tendrá en sí el verdadero maná, que es Dios, cuando venga a tener en sí esta ley y esta vara perfectamente, sin otra cosa alguna” (S 2,5,8). Y ello, porque así como un acto de virtud produce en el alma suavidad, paz, consuelo, luz, limpieza y fortaleza, todo lo que no es virtud produce lo contrario: tormento, fatiga, cansancio, ceguera y flaqueza. Evidentemente, quien anda metido en esos apetitos no anda en Dios y, por ello, no puede ver lo que le impide a Dios (S 1,12,5).

Si aquí es donde comienza la “aventura” de encontrar a Dios, sólo después de apaciguar todas estas apetencias es cuando se pone en marcha el segundo momento: “Salí sin ser notada, estando ya mi alma sosegada” (N estrofa 1). Quiere ello decir que, a partir de este momento “sólo Dios es el que se ha de buscar y granjear” (S 2,7,3). Y ello porque el alma sabe que si no busca sólo a Dios se busca a sí misma, lo cual implica buscar regalos y recreaciones. Y “buscar a Dios en sí es no sólo querer carecer de eso y de eso-tro por Dios, sino inclinarse a escoger por Cristo todo lo más desabrido, ahora de Dios, ahora del mundo, y esto es amor de Dios” (S 2,7,5). Es claro que

para J. de la Cruz la realidad de Dios se descubre por la vida más que por la razón. Sólo la → fe ofrece a Dios tal como es.

## II. Los caminos para llegar a Dios

Aunque el Doctor místico contemple toda la realidad desde la presencia sentida de Dios, desde su → unión con él (S 3, 30,5; N 2,3,3; N 2,11,4), sabe que a la posesión ha precedido un largo → camino de búsqueda por itinerarios diferentes. Dos movimientos convergentes en la meta: uno hacia fuera en pos del rastro divino en la creación; otro hacia → dentro, ya que “el centro del alma es Dios” (LIB 1,12) y “Dios vive en el hondón del alma” (LIB 1,12.26; 3,2.78; 4,14). Todo el proceso espiritual comienza y termina en Dios por cuanto el hombre es ser para Dios. Según el Santo, la proyección hacia Dios, la apertura a Dios se encuentra en lo más íntimo del ser humano: “es su inclinación natural. Pero, para realizarla, necesita un corazón desnudo y fuerte, libre de todos los males y bienes que puramente no son Dios” (CB 3,5).

1. POR LA RAZÓN. Recuerda insistentemente y canta bellamente J. de la Cruz que el → mundo –*kosmos*– es obra de Dios. Más aún, es el reflejo de Dios y el trampolín para llegar a él (CA 4,1). Por ello, el “caminar” significa “hablar con las criaturas preguntándoles por su Amado” (ib. 4,1). La meta es altísima: llegar a Dios. Y en la búsqueda de Dios descubre que, de alguna manera, Dios está ya presente. Pero esa “presencia por inmensidad” no satisface a quien ama y busca al amado “herido por su amor” (CB 1,19). Es en esta tensión teleológica donde el alma busca los

“medianeros”, los “mensajeros” (CB 2,1), aunque se reconozca que éstos son insuficientes (CB 3,1). De ahí que la búsqueda de Dios sea la fuerza que lleva a personalizar la creación y dar un protagonismo particular a sus personajes: ‘bosques y espesuras’ (CB 4,2), “prado de verduras” (CB 4,5) ... “de flores esmaltado” (CB 4,6). Se trata, pues, de un orden jerarquizado entre los seres creados, a los que el hombre –“buscador de Dios”– pregunta: decid si por vosotros ha pasado; decid qué excelencias en vosotros ha creado (CB 4,7); decidme qué sabéis de Dios; decidme aquello que podáis decir para que yo conozca, reflejamente, lo que es Dios.

La respuesta se convierte en un verdadero diálogo, que testifica la grandeza y excelencia de Dios (CB 5,1). La teología enseña que Dios Creador imprimió en la creación una huella de su ser. De ahí que las criaturas sean los “vestigia Dei”, que con su grandeza y belleza responden a cuanto se les ha preguntado. La creación no es, pues, un libro sino un conjunto de personajes que hablan y testifican el paso de Dios. Un paso de Dios veloz, “con presura” (CB 5,3). El buscador de Dios reconoce que esta respuesta es limitada. Conoce los efectos, no la causa. Ciertamente que en los efectos conoce los atributos de Dios: grandeza, poder, sabiduría ... pero los atributos son signos no conocimiento íntimo del ser (CB 6,5). Las criaturas no pueden dar ese conocimiento esencial, aun cuando sirvan de estímulo para seguir buscando (CB 6,2; 6,4; S 2,8,3; 3,12,1).

2. POR LA FE. La aventura, a través de la creación, lleva al → hombre a encontrarse consigo mismo. Y en ese encuentro existencial se descubre guiado por la mano de Dios. Y Dios se le

comunica, en → Cristo, como Verdad y como Vida, ya que Cristo es el esplendor y la belleza de la creación, siendo la “palabra definitiva” de Dios y la “plenitud” de la revelación (N 2,22,5ss; CB 37,4-5). Este Cristo es el que lleva a la comunión de vida con la → Trinidad, al quedar envueltos, por el amor y → participación, en el flujo vital trinitario (CB 39,5). La → búsqueda y el → conocimiento de Dios quedan también iluminados y guiados por la fe. Bajo la luz de la fe queda el camino a recorrer para llegar al conocimiento de Dios. Y es que para llegar a la “unión con Dios” es imprescindible atravesar “la noche oscura por la cual pasa el alma” (S pról. 1), como camino de → purificación sensitiva y espiritualmente (S 1,1,2). Se trata de un camino oscuro, “como noche” (S 1,2,1; 2,1,3; 2,2,1), pero que es generador de luz para conocer a Dios (N 1,12,6). Es un medio de conocimiento que supone al alma libre “de todas las cosas de fuera, y de los apetitos e imperfecciones que hay en la parte sensitiva del hombre” (S 1,1,1), y al corazón purificado “para comenzar a ir a Dios” (S 1,2,2). Así, pues, el entendimiento conoce y la voluntad ama. Pero conocen y aman un objeto superior a sus fuerzas naturales, y ello quiere decir que, sin perder el propio modo de entender y amar, renunciando a sus objetos directos y a la ayuda de los sentidos, quedan potenciados y actuados por una fuerza sobrenatural. El contacto con Dios es una → “noticia amorosa” (N 2,5,1), es luz que ilumina (N 2,9,1.3.5; 2,13,10), es llama (N 2,12,1; 2,13,9). Es, además, don gratuito, inalcanzable por las solas fuerzas naturales y que requiere una → pasividad o disponibilidad para que Dios haga lo que el hombre no

puede por sus propias fuerzas (N 2,16,4). Fruto de esa apertura en fe es un conocimiento de Dios más allá de la razón; conocimiento imperfecto y limitado pero ajustado a la verdad: Dios uno y trino (S 2,9,1).

3. POR CRISTO. El destino del hombre es llegar a Dios; el camino es Dios mismo. Para recorrer ese camino, con la certeza y la seguridad, Dios envió a Cristo. Cristo es, así, la única Palabra que aún hoy Dios pronuncia: “En darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar” (S 2,22,3). Por eso, buscar otra palabra, es agraviar a Dios: “Por lo cual, el que ahora quisiere preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer alguna cosa o novedad” (S 2,22,5). De ahí que Cristo se convierta en la respuesta auténtica a los deseos más profundos del alma o del corazón (S 2,22,6).

Esta Palabra fue pronunciada por el Padre en eterno silencio (Av 21), razón por la cual “Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en el todo, que es su Hijo” (S 2,22,4). Por ello, el hombre, si de veras quiere llegar a la comunión con Dios por amor, ha de pasar necesariamente por Cristo, ya que “esta puerta de Cristo ... es el principio del camino” (S 2,7,2). Porque en él reside toda la divinidad, encierra todos los tesoros de Dios. Es el misterio insondable que cuanto más se ahonda mayores maravillas manifiesta a partir de la unión hipostática con la naturaleza

humana, como escribe magníficamente J. de la Cruz (CB 37).

### III. La experiencia de Dios

La experiencia de Dios en sus varias formas y diversos grados de intensidad, constituye la trama unificadora y profunda de toda su doctrina sanjuanista. El Santo describe la preparación ascética, con sus exigencias de purificación radical; su lenta evolución, a través de los varios estados de la contemplación mística; su plena actuación en la fruición del misterio de Dios, la cual anticipa, en una cierta manera, lo que será nuestra eterna bienaventuranza. A través de la dura y maravillosa aventura de la “noche oscura” el alma puede llegar a la pura experiencia en la cual se desarrolla el diálogo con el Amado.

En sus poemas, especialmente en el *Cántico*, traduce líricamente J. de la Cruz su experiencia de lo divino “con figuras, comparaciones y semejanzas” (CB pról. 1), tratando de hacer comprender algo de lo que siente, declarando con razones los misterios y secretos que de la abundancia del espíritu rebosan y se vierten los versos (ib.).

En los comentarios en prosa la experiencia personal del Santo se despoja de la carga emocional y se presenta como paradigma de lo que es presencia viva de Dios en las almas y las diversas percepciones de la misma a lo largo del itinerario espiritual, culminando en la → unión transformante, que se resuelve en auténtica → “divinización”, por cuanto el alma se siente “endiosada” o “endivinada”, en expresiones del Santo (CB 26,10; 27,7; LIA 2,18; LIB 1,35). Dejando a un lado el problema global de la → experiencia mística tal como se

plantea en los escritos sanjuanistas, conviene recordar que, para el autor, la experiencia mística, por muy alta y profunda que sea, no alcanza nunca a desvelar por completo el insondable ser de Dios. Permanece siempre inaccesible, incomprendible e inexpressable (CB 1,11-12). De ahí el obligado recurso a lo figurado en el momento de traducir las íntimas experiencias.

Esto no significa que la experiencia mística no aporte novedad en el conocimiento de Dios. Su carácter inmediato y global implica una percepción a la vez noética y afectiva a semejanza de la que se realiza en el conocimiento por contacto en el ámbito natural. Se resuelve en percepción, penetración o compenetración más profunda y global de lo que ha podido conocerse anteriormente por el proceso normal de la mente. Las expresiones gráficas de J. de la Cruz revelan bien claramente el sentido del conocimiento místico como un “beso”, un “abrazo”, un “toque” del alma que se gusta, se siente y se goza (CA 13-14,13, etc.). En la *Llama* el alma habla de “un rastro de vida eterna” (LIB 1,6), de un “sabor que sabe a vida eterna” (LIB 1,6). Es repetirse de este vocabulario sensible: “gusto, sabor, toque”, precisamente para expresar la proximidad, la presencia inmediata, el aspecto afectivo de la realidad que se experimenta. J. de la Cruz menciona expresamente esta → presencia o inhabitación que se desvela experimentalmente al alma cristiana (LI pról. 2; 1,15; CB pról. 1). Como todo conocimiento experimental, también la experiencia de Dios es conocimiento directo, inmediato y total. Y, a pesar de permanecer siempre en la esfera de la fe teologal oscura, el místico experimenta

a Dios presente y operante: Dios-amor; Dios-persona; Dios-inefable.

En la experiencia mística cristiana el dato de la fe tiene referencia fundamental, no sólo a Cristo, Verbo encarnado, sino también a la → Trinidad. La inhabitación trinitaria no es algo estático, inerte, recibido de una vez para siempre. La presencia de Dios en el alma es una realidad dinámica, destinada a desarrollarse en el conocimiento mismo de la gracia (CB 11,3). A todo progreso del alma en el camino espiritual corresponde una “nueva” visión de las divinas personas. El místico cuando recibe las comunicaciones o infusiones divinas toma conciencia de esta presencia operante en su alma, siente que una fuerza que no es suya irrumpe en su mundo interior y frente a esta fuerza divina irrupente se siente pasivo, receptivo, sintiendo sus facultades como renovadas, potenciadas por esta fuerza divinamente infusa, que la mueve (LIB 4,6; 3,44; 3,29; 3,33).

Esta presencia divina de Dios queda percibida en lo más profundo del centro del alma, en la intimidad de la persona humana, en las raíces mismas de sus facultades espirituales de conocimiento y amor donde quedan insertas las virtudes teologales. Por ello, J. de la Cruz habla de “toque sustancial” de Dios en el alma (LIB 2,19-21) para expresar la inmediatez y la profundidad de esta percepción de la acción de Dios que penetra sus facultades espirituales y penetrándolas en su moción eficiente le da el “sentimiento” de Dios presente y operante (LIB 3,69). En un determinado momento, esta acción divina de tal forma percibida por el alma, le da la impresión de que es el mismo Dios quien está en su intimidad (LIB 4,3). Y este movimiento es “un movimiento que hace el

Verbo en la substancia del alma, de tanta grandeza y señorío y gloria y de tan íntima suavidad que le parece al alma que todos los bálsamos y especies odoríficas y flores del mundo se trabucan y menean revolviéndose para dar su suavidad” (LIB 4,4.6).

Cuando el Espíritu Santo penetra tan a fondo, con su presencia operante, las raíces mismas de las facultades humanas, las actúa y eleva para hacerlas producir una actividad superior a su capacidad normal: el alma percibe una cierta fruición intelectual-afectiva e inmediata del misterio de Dios, donde quedan comprometidas las potencias operativas (LIB 2,34). Por medio de la unión con Dios, Dios comunica al alma ‘muchas y grandes noticias de sí mismo’ (LIB 3,1.77-82; CB 19,4). “Ve el alma y gusta en esta divina unión abundancia, riquezas inestimables, y halla todo el descanso y recreación que ella desea, y entiende secretos e inteligencias de Dios extrañas, que es otro manjar de los que mejor le saben, y siente en Dios un terrible poder y fuerza que todo otro poder y fuerza priva, y gusta allí admirable suavidad y deleite de espíritu, halla verdadero sosiego y luz divina, y gusta altamente de la sabiduría de Dios que en la armonía de las criaturas y hechos de Dios relucen, y siéntese llena de bienes y ajena y vacía de males, y, sobre todo, entiende y goza de inestimable refección de amor, que la confirma en amor” (CB 14-15,4).

Es Dios en sí mismo a quien el alma experimenta de manera inmediata “porque ésta es toque sólo de la divinidad en el alma, sin forma ni figura alguna intelectual ni imaginaria” (LIB 2,8; CB 39,12). Esto nos lleva a ver cómo incluso la voluntad experimenta a Dios en sí

mismo: “Esta llama de amor es el espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo, al cual siente ya el alma en sí, no sólo como fuego que le tiene consumida y transformada en suave amor, sino como fuego que además de eso, arde en ella y echa llama, como dije; y aquella llama, cada vez que llamea, baña al alma en gloria y la refresca en temple de vida divina” (LIB 1,3; 3,79-80). J. de la Cruz habla, a propósito de la experiencia de Dios, de “enlace”, “casamiento”, “matrimonio espiritual”, “comunicación de personas” entre Dios y el alma, del don de Dios al alma y del don del alma a Dios y distingue dos momentos o etapas en esta mutua donación entre Dios y el alma en la experiencia mística: “En esta cuestión viene bien notar la diferencia que hay en tener a Dios por gracia en sí solamente y en tenerle también por unión; que lo uno es bien quererse y la otra es también comunicarse; que es tanta la diferencia como hay entre el desposorio y el matrimonio” (LIB 3,24). Todo ello se realiza en la esfera de la fe teologal, confin con la visión de Dios: las personas divinas se dan, se comunican al alma, no ya como un objeto inerte, sino como una persona que se abre, se manifiesta, se ofrece a otra persona, la cual, a su vez, la comprende y la ama con igual apertura, amor y transparencia espiritual. Es el culmen de la comunión interpersonal, realizada entre el alma y su Amado en el conocimiento experimental de Dios.

#### IV. Conceptualización de Dios

A pesar de su lapidaria afirmación de que “Dios ... es noche oscura para el alma en esta vida” (S 1,2,1; 2,2,19), para J. de la Cruz la meta a conquistar es



fascinante: “la gloria es poseer a Dios” (S 1,12,3). Dos son las pautas señaladas por el Santo para definir conceptualmente a Dios: por una parte, el ser de Dios, lo que Dios es; por otra, el obrar de Dios, lo que hace. Recorriendo estos caminos es posible acercarse a Dios y comprender cómo es “noche” en esta vida y por qué la “gloria” del hombre radica en su posesión.

1. EL SER DE DIOS. Arrancando de la afirmación bíblica de que Dios es “lo que es” (S 1,4,4), J. de la Cruz le atribuye una serie tradicional de calificativos o atributos: es “puro espiritual” (S 2,16,11), “luz pura y sencilla” (S 1,4,1; 2,16,7), “Dios es infinito” (S 2,9,1), es “inmenso y profundo” (S 2,19,1), es “incomprensible” (S 2,24,9) y también “inaccesible” (CB 1,12), es “Uno y Trino Dios” (2,9,1). La multiplicidad de atribuciones no es capaz de abarcar su ser, ya que es totalmente trascendente y, por tanto, inabarcable para el lenguaje y la capacidad humana, porque “dista en infinita manera de Dios y del poseerle puramente” (S 2,4,4). Por esta razón se habla de Dios de una manera negativa en relación a las propiedades y cualidades de las criaturas: “ni el ojo vio, ni oyó oído, ni cayó en el corazón de hombre en carne” (S 2,4,4) y “no puede ver ni sentir en esta vida” (S 2,4,9). Dios “excede todo sentimiento y gusto” (S 2,14,4) y, por tanto, “la sabiduría de Dios ... ningún modo ni manera tiene, ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particular” (S 2,16,7). Es la reafirmación insistente de la transcendencia divina (cf. S 1,4).

Ello no es obstáculo para que tenga sentido y valor la atribución de las perfecciones reconocidas en la creación, aunque “Dios es de otro ser que sus

criaturas, en que infinitamente dista de todas ellas” (S 3,12,2), pero permaneciendo “en sí siempre de una manera, todas las cosas innova” (LIB 2,36) y “todas las perfecciones” atesora ((LIB 1,23), sobresaliendo en grado eminente la libertad como “una de las principales condiciones de Dios” (S 3,12,2). Repite con deleite el Santo 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 y amoroso” (LIB 3,2). Todo eso y cuanto puede atribuírsele lo posee de modo superlativo: “Dios es en sí todas esas hermosuras y gracias eminentísimamente” (S 3,21,2).

Pero frente a esa transcendencia y eminencia, J. de la Cruz recuerda la presencia e inmanencia de Dios, tanto que “mora en las almas y las asiste sustancialmente” (S 2,5,3; 16,4). “Dios, en cualquier alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente” (S 2,5,3), “dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia” (S 2,5,4); “si esta presencia esencial les faltase, todas se aniquilarían y dejarían de ser” (CB 11,3). Por ello, se afirma también que “Dios es como la fuente, de la cual cada uno coge como lleva el vaso” (S 2,21,2). Como Dios está presente en todos los seres prolongando la creación y actuando en ella (CB 11,3), así también obra misteriosamente en las almas en las que se halla presente.

2. EL OBRAR DE DIOS. Dando por supuesta la vida de Dios y, en consecuencia, su obrar, J. de la Cruz apunta con claridad la raíz de toda actuación divina: “No hace Dios cosa sin causa y verdad” (S 2,20,6). Al ser infinito y abso-

luto no puede moverle nada condicionante fuera de sí: “Así como no ama cosa fuera de sí, así ninguna cosa ama más bajamente que a sí, porque todo lo ama por sí, y así el amor tiene la razón del fin” (CB 32,6). La obra de Dios se identifica así con su amor: creación, encarnación, redención, como cantan los *Romances*. Aunque se sirve a veces de mediaciones –ángeles, hombres– estas son obras exclusivas suyas. Refiriéndose a la creación escribe el Santo que “nunca la hizo ni hace Dios por otra mano que la suya propia” (CB 4,3). Pese a ser tan maravillosa la creación es “obra menor de Dios”, hecha con presura y “como de paso”, porque las obras mayores. “en que más se mostró y en que él más reparaba, eran las de la Encarnación del Verbo y misterios de la fe cristiana, en cuya comparación todas las demás eran hechas como de paso, con apresuramiento” (ib.).

Las maravillas de la creación las presenta poéticamente el Santo como fruto de la “mirada de Dios”, símbolo utilizado constantemente para referirse al actuar divino en las almas. El obrar de Dios es amar; el mirar de Dios es amar a las almas e imprimir en ellas su gracia y amor (CB 32,3-5). Por ahí comienza la obra de Dios en cada uno. Esa acción inicial confiere la capacidad de respuesta (ib. 7-9 y 33 íntegra), respuesta y correspondencia humana que halla su culminación en la “igualdad de amor”, cuando el alma llega a participar de la vida trinitaria (CB 38,3-4).

La acción divina en el alma que se inicia con la “mirada amorosa” se prolonga durante toda la existencia pautando el desarrollo espiritual. La expresión más amplia de ese obrar divino en la pluma sanjuanista es la de comunica-

ción. La actuación de Dios es comunicarse. Hasta lo que parece iniciativa personal es fruto de la intervención divina: “Cuando el alma hace todo lo que es de su parte, Dios hace lo que es la suya en comunicársele” (LIB 3,46). Por esto, el encuentro con Dios, vida, amor, esperanza, entra dentro de la ordenación normal de Dios mismo. Dios quiere darse a conocer. Por ello se comunica. Y sólo después de esta comunicación se puede encontrar respuesta al gran interrogante. Dios es el gran enamorado del alma: “Si el alma busca a Dios, mucho más le busca su Amado a ella” (LIB 3,28). Y esto conlleva la doble dimensión: Dios es totalmente Otro, el inefable, indecible, al que hay que buscar más allá de las cosas; y Dios es el que acoge, recibe, busca y envuelve con su presencia y amor todo lo que es obra de sus manos.

El discurso de J. de la Cruz sobre Dios es consecuencia de su vida en Dios. De ahí que el teólogo de Dios, se convierta en “buscador” permanente de Dios, que testifica su lucha y su ansiedad humana, pero que sigue afirmando la realidad divina. Todo ello porque se ha sentido alcanzado por Dios. Se ha dicho que J. de la Cruz es el hombre de la plenitud, de los valores, de la vida. El ha demostrado que la búsqueda de un Dios hace feliz al hombre, no lo condena al vacío y a la soledad, le da la fuerza de su presencia y de su amor. Por ello, su vida, toda entera, se convierte en afirmación absoluta de Dios. Y el testimonio sobre Dios de J. de la Cruz es, al mismo tiempo, afirmación paradigmática para los demás hombres. El no puede callar. El Dios de quien se siente poseído debe ser comunicado a los demás para que se dejen también pose-

er. El teólogo, el poeta, el juglar, el místico, el testigo, el creyente del Dios de la vida y del Amor da fe de que “nada hay bueno sino solo Dios” (S 1,4,4). → *Espíritu Santo, Esposo, Jesucristo, Padre, Señor, Trinidad.*

BIBL. — AA.VV., *La comunione con Dio secondo San Giovanni della Croce*, Teresianum, Roma 1968; ADOLFO MUÑOZ ALONSO, “El Dios de San Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 27 (1968) 461-469; DIONISIO DE SAN JOSÉ, “Sentido teocéntrico del sistema de San Juan de la Cruz”, en *MteCarm* 56 (1949) 55-64; GIOVANNA DELLA CROCE, “La experiencia de Dios en San Juan de la Cruz y en los místicos del Norte”, en *RevEsp* 21 (1962) 47-70; JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, “Hacia una experiencia inmediata de Dios”, en *RevEsp* 5 (1946) 397-404; ANTXON AMUNARRIZ, *Dios en la Noche*, Roma 1991.

*Aniano Alvarez-Suárez*

## Dirección espiritual

Muchos son los títulos con los que podemos adornar la figura de Juan de la Cruz. Y, sin duda, uno de ellos es el de “guía de almas”. Se puede decir que destaca como uno de los más grandes directores de conciencia a través de toda la historia de la espiritualidad cristiana. Guía excepcional que reúne las cualidades que él mismo exige al buen director (LIB 3,30). Lo mismo dirige con acierto a las gentes sencillas de → Duruelo, como a los alumnos y profesores de las Universidades de → Alcalá y de → Baeza; a las almas selectas y muy adelantadas en el → camino de la perfección, como a pecadores que vuelven con sus vidas rotas a la casa del Padre.

J. de la Cruz da por supuesto, y afirma expresamente en múltiples ocasiones, que la dirección del → alma es, ante todo, teologal. Quizás sea ésta una de las afirmaciones que hace el Santo

con más frecuencia a través de sus escritos. Pocos autores han señalado como él la libertad soberana de Dios en la dirección de las almas. Todo el quehacer del hombre es quedarse en el vacío más absoluto a fin de que pueda ser movido y enseñado por el → Espíritu Santo (S 3, 6,3). La tarea positiva, en la subida a la unión perfecta, la realiza Dios mismo (LIB 3,46), si bien “el discípulo y el maestro, que se juntan a saber y a hacer la verdad” (S 2,22,12), deben esforzarse por mantener encendido el fuego del amor de Dios en el alma, ya que ese “es medio y modo por donde Dios lleva las almas” (S 2,22,19). No en vano J. de la Cruz dice que querría saberlo decir, ya que “es cosa dificultosa dar a entender el cómo se engendra el espíritu del discípulo conforme al de su padre espiritual oculta y secretamente” (S 2,18,5).

Para expresar todo este mundo del espíritu, usa el Santo una rica y variada gama terminológica en sus escritos. Encontramos los términos confesor, padre espiritual, maestro de espíritu, director espiritual, etc. Se ha optado por conjuntarlos todos en el término *dirección-director espiritual*, con la intención de respetar al máximo los textos sanjuanistas, aunque para la sensibilidad del hombre de hoy, parece más acorde hablar de mistagogía o acompañamiento espiritual.

### I. Maestro de espíritu

J. de la Cruz tiene, ciertamente, su concepción del papel de la dirección espiritual, de los directores espirituales y confesores. La mística es un camino por el que no podemos caminar solitariamente. Y Dios quiere que, por ese

camino, el hombre ayude al → hombre. “Porque es Dios tan amigo que el gobierno y trato del hombre sea también por otro hombre semejante a él y que por razón natural sea el hombre regido y gobernado que totalmente quiere que a las cosas que sobrenaturalmente nos comunica no las demos entero crédito ni hagan en nosotros confirmada fuerza y segura, hasta que pasen por este arcaduz humano de la boca del hombre. Y así siempre que algo dice o revela al alma, lo dice con una manera de inclinación puesta en la misma alma, a que se diga a quien conviene decirse; y hasta esto, no suele dar entera satisfacción, porque no la tomó el hombre de otro hombre semejante a él” (S 2,22,9). De ahí la atención que los “directores espirituales” deben tener al asumir el papel de la paternidad espiritual (S 2,18,5; 2,22,16-19).

S. Teresa, ya desde el principio, descubre en él al hombre de la “sabiduría divina”. Su “senequita” es “una de las almas más puras y santas que Dios tiene en su Iglesia”. Le ha infundido “Nuestro Señor grandes riquezas de sabiduría del cielo”. Por ello, invita a las monjas a estrujar ese tesoro. → Teresa, convencida de ese don, le pedirá que confiese a sus monjas de → Medina y → Valladolid cuando aún fray Juan estaba en rodaje vocacional. Lo mismo le pedirá para las monjas de la Encarnación, cuando, después de su obra pacificadora en el monasterio, se da cuenta de que las religiosas necesitan “crecer” en el espíritu. Y hace todo lo posible por tenerle con ella en esa labor silenciosa, callada, pero eficacísima de la “dirección de almas”. Teresa intuye que esa será la misión de Juan en la Reforma. Y cuando Teresa sabe que las

monjas de → Beas, → Sevilla, → Granada o Segovia, abren su alma a fray Juan, da gracias a Dios no sin experimentar también ella una cierta santa envidia. No extraña, pues, que el P. Provincial nombre a fray Juan maestro de novicios en Duruelo, siendo ésta su misión específica dentro del desarrollarse histórico del Carmelo Teresiano: formar y ayudar a crecer y madurar en el espíritu a cuantos, como él, se disponían a escalar las cimas del “Monte”: en Duruelo, → Mancera, → El Calvario, → Alcalá, → Baeza, → Granada, → Segovia.

Según J. de la Cruz, el consejero espiritual no es alguien que da una receta para un problema determinado; para él, el consejero, el director espiritual es aquel que conoce nuestro espíritu, nuestra problemática, nuestro modo peculiar de ser para más y mejor conducirnos a Dios. Aunque, ciertamente, el dirigido ha de saber en qué manos se pone; “porque cual fuere el maestro, tal será el discípulo, y cual el padre, tal el hijo” (LIB 3,26). En la *Llama* trata ampliamente del tema de la elección del director y de las cualidades que le han de acompañar, ya que puede llegar a entorpecer y atrasar la obra salvífica de Dios en el alma del dirigido: “Aunque el fundamento es el saber y discreción, si no hay experiencia de lo que es puro espíritu, no atinará a encaminar al alma en él, cuando Dios se lo da, ni aun lo entenderá” (LIB 3,29).

Los consejos y directrices de J. de la Cruz están llenos de una profunda vida teologal. Ahí hay que colocar al Santo a la hora de verle en toda su labor, pero especialmente en su labor de director de almas. Su visión de la vida, de los acontecimientos, de los problemas es en clave teologal: “Porque estas cosas no las hacen los hombres, sino

Dios, que sabe lo que nos conviene y las ordena para nuestro bien. No piense otra cosa sino que todo lo ordena Dios. Y donde no hay amor ponga amor y sacará amor” (Ct a María de la Encarnación: 6.7.1591).

El gran maestro se presenta como un consejero amable, lleno de profundidad y de un gran cariño. Frente a la ya tópica imagen del Santo austero, duro e intransigente, aparece lleno de una gran comprensión, de un cálido humanismo, un hombre que mira al mayor bien de los demás. Ciertamente, es un consejero de lo profundo, hacia lo profundo y en lo profundo. Con una vida empapada de sabor a lo divino, que sabe y lleva a Dios. Pero, a la vez, se nos presenta como un hombre exigente y claro, que no se calla las realidades distorsionadas de su entorno. Pero su exigencia siempre está en conexión con un programa: llevar las almas a Dios. No tiene reparos en hablar de sequedades, de abandonos, de penitencia, de mortificación; al contrario, su lenguaje espiritual está lleno de estos términos: “¿Hasta cuándo piensa, hija, que ha de andar en brazos ajenos? Ya deseo verla con una desnudez grande de espíritu y tan sin arrimo a criaturas que todo el infierno no baste a turbarla” (Ct a Ana de San Alberto: 1582). Insiste abundantemente en este dejar cosas y desembarazarse de ellas. El ve todo lo accesorio como algo que dificulta la → unión perfecta del alma con Dios, y no deja de luchar contra esto hasta ver al alma limpia del todo, para que sólo more en ella el Amado.

## II. Director de almas

El hombre “celestial y divino” de S. Teresa de Jesús fue director experimen-

tado y admirado, tanto que, al decir de la propia Santa, no había otra parangonable en Castilla. Ella misma se confesaba “hija suya”, porque verdaderamente había sido “padre de su alma”, especialmente durante los años que convivieron en Ávila. Son abundantes las relaciones sobre las excepcionales dotes de J. de la Cruz para dirigir a las almas. El mejor testimonio de su actuación son sus propias cartas; prácticamente todas ellas giran en torno a la dirección espiritual.

Todas las cartas de J. de la Cruz están llenas de recomendaciones, de consejos, de apoyo, de fuerza para con sus dirigidos o para aquellos que le consultan. La mayor parte de sus cartas están dirigidas a personas muy distintas. Pocas hay que se repitan con insistencia, exceptuando cuatro o cinco; las demás pertenecen a personas diferentes. Ello prueba el conocimiento, la fama, la capacidad del Santo en tratar con todo tipo de personas. Encontramos a una joven de un pueblecito, a diversas carmelitas descalzas, a prioras, a gente noble. Para él no existen diferencias en el trato espiritual por motivos sociales o económicos; el hecho está en sus cartas.

1. **DESCUBRIDOR.** Ante todo, J. de la Cruz hace ver a sus dirigidos lo que les va en este asunto del modo de hallar a Dios. Procura desvelar las excelencias de Dios, descubrir su rastro de amor y misericordia. Ayuda a descubrir a las almas sus verdaderos intereses en el camino hacia Dios, pues tantas veces se mezclan deseos que no van en armonía con la llamada de Dios. Es descubridor de la belleza de la soledad, de la vanalidad de las cosas, de lo pasajero de la vida, de que todo lo que no lleve a

Dios no sirve para nada. Enseña, sobre todo, a descubrir a Dios vivo, presente en el corazón de cada hombre, en lo más profundo de la interioridad: “No se asga del alma, que, como no falte oración, Dios tendrá cuidado de su hacienda, pues no es de otro dueño, ni lo ha de ser. Esto por mí lo veo, que, cuanto las cosas más son mías, más tengo el alma y el corazón en ellas y mi cuidado, porque la cosa amada se hace una con el amado; y así Dios hace con quien le ama. De donde no se puede olvidar aquello sin olvidarse de la propia alma; y aun de la propia se olvida por la amada, porque más vive en la amada que en sí” (Ct a Juana de Pedraza: 28.1.1589).

Es en su epistolario donde quedan patentes los rasgos inconfundibles del gran director espiritual y de su entrega a las necesidades particulares de cada alma, iluminando los más recónditos recovecos del espíritu. Aunque es consciente de su capacidad y preparación, no intenta nunca suplantar al Espíritu Santo: “Estos días traiga empleado el interior en deseo de la venida del Espíritu Santo, y en la Pascua, y después de ella continúe en presencia suya; y tanto sea el cuidado y estima de esto, que no le haga al caso otra cosa ni mire en ella, ahora sea de pena, ahora de otras memorias de molestia; y todos estos días, aunque haya faltas en casa, pasar por ellas por el amor del Espíritu Santo y por lo que se debe a la paz y quietud del alma en que él se agrada morar” (Ct a una Carmelita Descalza por Pentecostés de 1590). Norma general de conducta es la que recuerda en un caso particular: dejar todo cuidado en manos de Dios y olvidarse de toda criatura: “Lo que ha de hacer es traer su alma y la de sus monjas en toda perfec-

ción y religión unidas con Dios, olvidadas de toda criatura y respecto de ella, hechas todas en Dios y alegres con solo él, que yo les aseguro todo lo demás...” (Ct a la M. María de Jesús: 20.6.1590).

2. PORTADOR DE CERTEZAS. La firmeza con que aconseja J. de la Cruz confiere seguridad y serenidad. El apoyo en su experiencia y el refrendo constante de la palabra revelada dan siempre sensación de tranquilidad. Sus cartas le dibujan: seguro, claro, sencillo, profundo, cariñoso, exigente. Su certeza es más clara cuando la ve cimentada en la fe, en la esperanza, en el amor. Para más seguridad y certeza en los consejos lleva a las almas por el desasimiento de las cosas, de los gustos, del propio yo. El mejor modo de no equivocarse al alma es llevarla por lo más seguro: “En lo del alma, lo mejor que tiene para estar segura es no tener asidero a nada, ni apetito de nada; y tenerle muy verdadero y entero a quien la guía conviene, porque si no, ya no sería no querer guía” (Ct a Juana de Pedraza: 28.1.1589).

Una vez más se comprueba que la mayor seguridad del alma en su recorrer las moradas hacia Dios está en el confiarse y abandonarse en los consejos del guía y maestro espiritual. Dios ilumina a los que pone en camino para conducirlos a la → unión. Es fundamental la certeza de estar en buenas manos para abandonarse en los consejos y directrices del guía. El director de verdad y el que desee mayor bien para el alma es el que la conduce por el no gustar, por el no entender y por el no ver: “Y por eso, para unirse con él se ha de vaciar y despegar de cualquier afecto desordenado de apetito y gusto de todo lo que distintamente puede gozarse, así de arriba como de abajo, temporal o espiritual,

para que purgada y limpia de cualquiera gustos, gozos y apetitos desordenados, toda ella con sus afectos se empleen en amar a Dios" (Ct a un religioso Carmelita descalzo: 14.4.1589). Son las certezas de fray Juan, cimentadas en la vivencia, en las virtudes teologales, en la Palabra de Dios, en su teología y método particular de pensar, y en su experiencia como confesor y director de almas.

3. CREADOR DE EXIGENCIAS. Toda la doctrina sanjuanista converge en un continuo invocar la salida de todo aquello que no sea Dios o para Dios. Ello conlleva una serie de rupturas que aparecen a primera vista como dolorosas y creadoras de una cierta repulsa instintiva. Pero el Santo no repara en decirlas e indicarlas reiterativa e insistentemente. Todo ello en clave de amor cobra un sentido muy particular, que tantas veces ha sido olvidado por muchos espirituales. El alma sólo caminará y se moverá hacia algo más perfecto y mejor de lo que ya posee. Esta es la dialéctica del ser humano. No se deja lo mucho para no coger nada. Más bien es al contrario. Visto así se entiende mejor todo aquello que suena a exigencia, abandono, sequedad, oscuridad. J. de la Cruz es un hombre que crea en los demás la exigencia de amar, creando la exigencia del abandono de los sentidos y de los gustos de la tierra: "Mucho es menester, hijas mías, saber hurtar el cuerpo del espíritu al demonio y a nuestra sensualidad, porque si no, sin entendernos, nos hallaremos muy desaprovechados y muy ajenos a las virtudes de Cristo, y después amaneceremos con nuestro trabajo y obra hecho al revés ... Digo, pues, que para que esto no sea, y para guardar al espíritu, como he dicho, no hay mejor remedio que padecer y hacer

callar, y cerrar los sentidos con uso e inclinación de soledad y olvido de toda criatura." (Ct a las Carmelitas de Beas: 22.11.1587).

Es necesario resaltar cómo insiste en el vacío de la fe, de la voluntad y de la → esperanza. Es todo un tratado sobre cómo vaciar estas virtudes de posibles influencias negativas. Dirá que para caminar en auténtica fe es preciso no querer entenderlo todo ni desear hacer inteligibles las pruebas, las dificultades, los obstáculos, sino el abandonarse a Dios en pura → fe (Ct a un Carmelita descalzo: 14.4.1589). Respecto a la esperanza dirá que es necesario esperarlo todo de Dios y nada de sus propias fuerzas, de los demás, de las cosas o criaturas. Caminar en esperanza es abandonarse en los brazos de Dios sabiendo que él nos llevará a su Amor con una certeza basada en su Palabra (ib.). En lo referente al amor dirá que se ha de amar a Dios no por el gusto que se siente, sino por ser quien es, pues de lo contrario sería "ponerle en criatura o cosa de ella, y hacer del motivo fin y término, y, por consiguiente, la obra de la voluntad sería viciosa" (ib.). J. de la Cruz es exigente recomendando tantas renunciaciones, tantos desasimientos. Por ello pide un total abandono en Dios en clara perspectiva teológica.

4. CONFRONTADOR DE CAMINOS. En sus cartas J. de la Cruz invita continuamente a la ruptura, a optar por un camino u otro, a dejar unas cosas y a luchar por alcanzar otras, siempre en un continuo caminar y en un claro decidir. Los caminos del Santo son los caminos de la amistad con Dios, pero en permanente confrontación con lo que esa amistad exige: el callar y no hablar, el obrar y callar, el silencio y no el ruido, la humil-

dad y desprecio de sí en vez de vanagloriarse de los propios méritos; en definitiva, ofrece todo un análisis de cómo se ha de comportar un hombre que quiere vivir en la presencia de Dios de una manera habitual. En este sentido es como hay que leer lo que J. de la Cruz nos presenta. En la nada, en el vacío, en esconderse uno en sí para Dios es donde se encuentra todo: Dios mismo. Parece una contradicción a los ojos humanos, pero no para los ojos de Dios y para el espiritual de veras.

Todo esto crea en el hombre una serie de oscuridades, de incomprensiones y de tinieblas que son difíciles de rebasar si no se confía por entero en Dios. Lo explica así el Santo: "Como ella anda en estas tinieblas y vacío espiritual, piensa que todos la faltan y todo; mas no es maravilla, pues en esto también le parece le falta Dios. Mas no le faltaba nada, ni tiene ninguna necesidad de tratar nada, ni tiene qué, ni lo sabe ni lo hallará, que todo es sospecha sin causa. Quien no quiere otra cosa sino a Dios, no anda en tinieblas, aunque más oscuro y pobre se vea ... Buena va, déjese y huélguese" (Ct a Juana de Pedraza: 12.10.1589). La confrontación es tremendamente dura y exigente, pero, a la vez, esclarecedora y gozosa, porque descubre caminos que a los hombres les parecen absurdos y, sin embargo, resulta que en ellos está todo para ir al → Todo: "Y así es gran merced de Dios cuando las oscurece, y empobrece al alma de manera que no puede errar con ellas; y como no se yerre, ¿qué hay que acertar sino por el camino llano de la ley de Dios y de la Iglesia, y sólo vivir en fe oscura y verdadera, y esperanza cierta y caridad entera, y esperar allá nuestros bienes, viviendo acá como

peregrinos, pobres, desterrados, huérfanos, secos, sin camino y sin nada, esperándolo allá todo?" (ib.).

5. MISTAGOGO DEL REALISMO PERSONAL. El hombre cabal, en la visión sanjuanista, es sólo el que se realiza y descansa en Dios. Para ser auténtico hombre debe abrirse y abandonarse en manos de ese Dios Amor. Cada hombre camina hacia la unión con Dios. Y es desde ahí desde donde J. de la Cruz hace descubrir a sus dirigidos la realidad en la que se encuentran. Es un gran psicólogo que conoce al hombre en profundidad, con un gran sentido humano. Siempre se desenvuelve en los niveles íntimos de la persona, en lo más radical y fundamental del hombre. Sus palabras y consejos producen un profundo eco en los demás. Sabe que nos encontramos envueltos en un maremoto de tentaciones: sabe que estamos caídos y rotos. Por ello resalta en muchas ocasiones la gran misericordia de Dios por hacernos tan grandes mercedes. El mayor regalo que puede darnos es participar de su vida divina.

En sus cartas se encuentran casos muy concretos de cómo el Santo descubre a sus dirigidos el porqué de tal situación, los motivos de un estado concreto, los medios para acabar con determinados apegos: "Y confesando de esta manera, puede quedar satisfecha, sin confesar nada de esotro en particular, aunque más guerra haya. Comulgará esta Pascua, demás de los días que suele. Cuando se le ofreciere algún sinsabor y disgusto, acuérdesse de Cristo crucificado, y calle. Viva en fe y esperanza, aunque sea a oscuras, que en esas tinieblas ampara Dios al alma" (Ct a una Descalza escrupulosa, por Pentecostés de 1590).



### III. Doctrina sobre la dirección

El Santo arranca de esta afirmación fundamental: Dios quiere ir preparando progresivamente al hombre para el encuentro con El. Así “va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre” (S 2,17,4), “para confirmarlos más en el bien” (S 2,17,4) e “ilustrarlos y espiritualizarlos más” (S 2,17,4). “De esta manera va Dios llevando al alma de grado en grado hasta lo más interior” (S 2, 17,4).

En todo ello, la intención divina es que “cuando el hombre llegare perfectamente al trato con Dios de espíritu, necesariamente ha de haber evacuado todo lo que acerca de Dios podía caer en sentido” (S 2,17,5). De ahí otro principio basilar: “Sólo Dios es digno de nuestro corazón”. Por ello, recuerda también que “el alma no ha de poner los ojos en aquella corteza de figuras y objetos que se le pone de delante sobrenaturalmente, ahora sea acerca del sentido exterior ... ni tampoco los ha de poner en cualesquier visiones del sentido interior ... antes renunciarlas todas” (S 2,17,9). Esto recuerda cómo el alma ha de ser fuerte y valerosa para llevar a cabo el don de Dios. Por ello, “sólo ha de poner los ojos en aquel buen espíritu que causan, procurando conservarle en obrar y poner por ejercicio lo que es de servicio de Dios ordenadamente” (S 2,17,9). Si todas las gracias no llevan a un mayor enamoramiento de Dios, en la purificación y espiritualización del hombre, no se ha entendido lo que Dios quiere concediendo sus favores, ya que Dios “no las da para otro fin principal” (S 2,17,9).

Para J. de la Cruz es evidente que el “discernidor” es el “director espiritual” o

“maestro que gobierna las almas” (S 2,18,1), el cual debe ser la discreción definitiva ante el alma que se le confía. Encuentra, paradójicamente, “poca discreción ... en algunos maestros espirituales” (S 2,18,2). Esta “poca discreción” les lleva a “embarazar” a las almas con las gracias recibidas, lo cual conduce a la pérdida del verdadero “espíritu de fe”, ya que hacen caminar al alma por caminos ajenos a la verdadera humildad (S 2,18,2), buscando “que se le engolosine más el apetito en ellas (gracias) sin sentir y se cebe más de ellas, y quede más inclinado a ellas” (S 2,18,3).

Por eso el Santo pide a los “directores espirituales” que superen algunas imperfecciones, primero en ellos, para evitar la proyección “oculta y secretamente” (S 2,18,4) en el discípulo. La primera cosa a evitar es “la inclinación al espíritu de revelaciones” (S 2,18,6); también deben superar la falta de “recato que ha de tener en desembarazar el alma y desnudar el apetito de su discípulo en estas cosas” (S 2,18,7); y, no menos importante, es que los directores traten de no reducir a sus sentimientos la voluntad de Dios, evitando interpretar las manifestaciones de Dios según su gusto particular (S 2,18,8), “porque las revelaciones o locuciones de Dios no siempre salen como los hombres las entienden o como ellas suenan en sí” (S 2,18,9).

Dios es infinito e inmenso. Su profundidad nos desborda. Por eso nuestra capacidad humana puede, a veces, traicionar las palabras del Señor al no entender su sentido verdadero (S 2, 19,10). “El maestro espiritual ha de procurar que el espíritu de su discípulo no se abrevie en querer hacer caso de

todas las aprehensiones sobrenaturales, que no son más que unas motas de espíritu con las cuales solamente se vendrá a quedar y sin espíritu ninguno; sino, apartándole de todas las visiones y locuciones, impóngale en que se sepa estar en libertad y tiniebla de fe, en que se recibe la libertad de espíritu y abundancia, y, por consiguiente la sabiduría e inteligencia propia de los dichos de Dios. Porque es imposible que el hombre, si no es espiritual, pueda juzgar de las cosas de Dios ni entenderlas razonablemente, y entonces no es espiritual cuando las juzga según el sentido" ( S 2,19,11). El Santo trata de explicarlo con un ejemplo brillantísimo: "el martirio" (S 2,19,13).

Dios puede hablar o prometer algo no para que se cumpla inmediatamente. Y así "muchas cosas de Dios pueden pasar por el alma muy particulares que ni ella ni quien la gobierna las entienden hasta su tiempo" (S 2,20,3). Ya que "no hay que pensar que, porque sean los dichos y revelaciones de parte de Dios, han infaliblemente de acaecer como suenan, mayormente cuando están asidos a causas humanas, que pueden variar, o mudarse, o alterarse" (S 2,20,4). La razón por la que Dios a veces "calla la condición de sus revelaciones" (S 2,20,5) es ésta: "El está sobre el cielo y habla en camino de eternidad; nosotros, ciegos, sobre la tierra, y no entendemos sino vías de carne y tiempo" (S 2,20,5). Por ello, "no hay que asegurarse en su inteligencia sino en su fe" (S 2,20,8).

Las respuestas de Dios no siempre son expresión de la pureza de su voluntad: puede ser, a veces, por condescendencia con la "curiosidad" espiritual del creyente. ¿Por qué lo hace? Porque, a veces, no quiere entristecer a las bue-

nas y sencillas almas ( S 2,21,2), o porque "no son para comer el manjar más fuerte y sólido de los trabajos de la cruz de su Hijo a que él quería echasen mano más que a alguna otra cosa" (S 2,21,3).

El "buscar" directamente los → gustos, aunque sean sobrenaturales, es signo, al menos, de imperfección. J. de la Cruz es más tajante a este respecto: "Yo no veo por dónde el alma que las pretende deje de pecar por lo menos venialmente" (S 2,21,4), ya que "no nos queda en todas nuestras necesidades trabajos y dificultades, otro remedio mejor y más seguro que la → oración y esperanza que él proveerá por los medios que él quisiere" (S 2, 21,5). La actitud contraria, aparte de ser imperfección para el alma (S 2,21,4), es causa y motivo de "enojo" para Dios (S 2, 21,6.11.12).

1. EL PAPEL DE CRISTO. El destino del hombre es llegar a Dios. El camino, para llegar a Dios, es Dios mismo. Y para recorrer ese camino, con la certeza y la seguridad de su amor, Dios nos envió a → Cristo. Cristo es, así, la única Palabra, que aún hoy Dios pronuncia (S 2,22,3). Por eso, buscar otra Palabra, es agraviar a Dios: "Por lo cual, el que ahora quisiere preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer alguna cosa o novedad" (S 2,22,5). De ahí que Cristo se convierta en la respuesta más auténtica a los deseos más profundos del alma o del corazón: "Si quisieres que te respondiese yo alguna palabra de consuelo, mira a mi Hijo, sujeto a mí y sujetado por mi amor, y afligido, y verás cuántas te responde. Si quieres que te declare

yo algunas cosas ocultas o casos, pon solos los ojos en él, y hallarás ocultos misterios, y sabiduría, y maravillas de Dios, que están encerradas en él" (S 2,22,6). Ello comporta la exigencia de renunciar a todo por Cristo (S 1,13,4) y el profundo deseo de imitar a Cristo, conformando la propia vida con él (S 1,13,3). J. de la Cruz es claro. Seguir a Cristo, nos dirá, es "negarse a sí mismo", ya que de lo contrario se "huye de imitar a Cristo" (S 2,7,5). Y el alma, si de veras quiere llegar a la comunión con Dios por amor, ha de pasar necesariamente por Cristo, ya que "esta puerta de Cristo ... es el principio del camino" (S 2,7,2).

2. LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO. Aunque la unión del alma con Dios es obra del mismo Dios, es al → Espíritu Santo a quien atribuye el Santo la tarea de dirigir al hombre hacia las cumbres más elevadas de la unión divina: "Adviertan los que guían las almas y consideren que el principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos, sino el Espíritu Santo que nunca pierde cuidado de ellas, y que ellos sólo son instrumentos para enderezarlas en la perfección por la fe y la ley de Dios, según el espíritu que Dios va dando a cada una. Y así, todo su cuidado sea no acomodarlas a su modo y condición propia de ellos, sino mirando si saben (el camino) por donde Dios las lleva" (LIB 3,46). Esta acción del Espíritu Santo está presente desde los mismos inicios de la aventura espiritual. Por ello es necesario corresponder a sus inspiraciones para poder lograr el ideal de la unión divina. El alma será capaz de salir de su "bajo modo de entender" y de su "flaca suerte de amar" y de su "pobre y escasa manera de gus-

tar", no "con su fuerza natural, sino con fuerza y pureza del Espíritu Santo" (N 2,4,1-2) porque es el mismo Espíritu Santo el que viene en ayuda de nuestra flaqueza (CB pról. 1).

El Espíritu Santo no fuerza al alma, sino que actúa en ella con suma suavidad: propone, ilumina y enseña al alma (S 3,6,3) para que se vaya purificando y creciendo en libertad verdadera, recibiendo así el don de los frutos del Espíritu Santo (N 1,13,11), preparándola para la → unión transformante con Dios (S 3, 2,16). El Espíritu Santo reviste al alma de fuerza y deleite (CB 14-15,10), ahuyenta de ella la sequedad, la sostiene, mientras no desaparece y aumenta su amor al Esposo (CB 17 2.4). El Espíritu Santo prepara al alma para que el Esposo se le comunique en profunda intimidad (CB 17,8) y la dispone con sus ungüentos para el matrimonio espiritual (LIB 3,26). El Espíritu Santo "es el que interviene y hace esa junta espiritual" del matrimonio (CB 20-21,2). Luego lo perfecciona (CB 22,2), desarrollando y poniendo en ejercicio las virtudes (CB 24,6; 31,4), comunicándole un torrente de amor (CB 26,1), hasta elevarla al séptimo grado (CB 26,3), y haciéndole ignorar todo lo que no le importa (CB 26,13). Para J. de la Cruz el alma de la → Virgen María es la concreción y expresión más perfectas de esta acción del Espíritu Santo "la cual, estando desde el principio levantada a este alto estado, nunca tuvo en su alma impresa forma de alguna criatura, ni por ella se movió, sino siempre su moción fue por el Espíritu Santo" (S 3,2,10).

3. MISIÓN DEL DIRECTOR ESPIRITUAL. Reconoce J. de la Cruz que las comunicaciones de Dios deben ser discernidas y que los carismas deben ser verifica-

dos. Y esa será la primera misión del “director espiritual”, “juez espiritual del alma”. El fruto de ese discernimiento ha de ser “una nueva satisfacción, fuerza y luz y seguridad” (S 2,22,17) para el alma. Porque “ha menester el alma doctrina sobre las cosas que le acaecen”, de lo contrario, “se iría endureciendo en la vida espiritual y haciéndose a la del sentido” (S 2,22,17). El director ha de estar bien informado de la situación concreta del dirigido; “porque para la humildad y sujeción del alma conviene dar parte de todo, aunque de todo ello no haga caso ni lo tenga en nada” (S 2,22,18).

El Santo sintetiza así el proceder del director de las almas: “Encaminenlas en la fe, enseñándolas buenamente a desviar los ojos de todas aquellas cosas, y dándoles doctrina en cómo han de desnudar el apetito y espíritu de ellas para ir adelante, y dándoles a entender cómo es más preciosa delante de Dios una obra o acto de voluntad hecho en caridad, que cuantas visiones y comunicaciones pueden tener del cielo, pues estas ni son mérito ni demérito; y cómo muchas almas, no teniendo cosas de esas, están sin comparación mucho más adelante que otras que tienen muchas” (S 2,22,19). Completando el cuadro escribe en la *Llama*: “Procuren enderezarlas siempre en mayor soledad y libertad y tranquilidad de espíritu, dándoles anchura a que no aten el sentido corporal ni espiritual a cosa particular interior ni exterior, cuando Dios las lleva por esa soledad, y no se penen ni se soliciten pensando que no se hace nada; aunque el alma entonces no lo hace, Dios lo hace en ella” (LIB 3,46).

J. de la Cruz ve como absolutamente necesario para todos el guía, pues

nadie sería capaz por sí solo de caminar sin equivocarse. Ve al “director espiritual” como al valioso instrumento dispuesto por Dios para llevar más pronto y más fácilmente al encuentro con el Amado. Por eso se muestra tremendamente exigente y duro con aquellos “directores” que estropean y entorpecen el camino de las almas (LIB 3,52-62). “Pero estos por ventura yerran por buen celo, porque no llega a más su saber. Pero no por eso quedan excusados en los consejos que temerariamente dan sin entender primero el camino y espíritu que lleva el alma, y, no entendiéndola, en entremeter su tosca mano en cosa que no entienden, no dejándola a quien la entienda. Que no es cosa de pequeño peso y culpa hacer a un alma perder inestimables bienes, y a veces dejarla muy bien estragada por su temerario consejo” (LIB 3,56).

Lo más importante en la vida es conseguir la unión profunda con Dios, y para esta unión se necesita la ayuda del Espíritu, de la Iglesia, de los hombres. El enfoque que J. de la Cruz da a este recorrido, o mejor, el prisma desde el cual se entiende el porqué del ansia del encuentro, radica en el amor. Todo es visto desde ahí: desde la llamada profunda y amorosa de Dios en el corazón del hombre. Esto nos ayuda a entender cómo sus consejos y discernimientos están situados en clave de purificación, de ascesis, de lucha, de deseos de unión.

Sintetizando el pensamiento sanjuanista sobre la dirección espiritual puede decirse que para él los dirigidos han de confiarse plenamente a su director. Es fundamental. Han de buscar que su voluntad sea corregida y dirigida por alguien ajeno a la propia persona.

Teniendo en cuenta, eso sí, en qué manos se ponen. El director ha de llevar a las almas por los caminos de Dios, no por los gustos y propias complacencias. El caminar en la fe oscura, en la esperanza y en el amor han de ser las líneas de acción de todo buen director. Es fundamental purificar estas virtudes para lograr la perfecta unión.

Todo el panorama del Santo hay que verlo a través del prisma del amor, que exige sólo amor. Para ir a Dios sólo se puede ir desde él y por él. Precisamente por ello hay que despojarse de tantas apetencias y criaturas. Nos presenta con realismo y claridad lo que hay que purificar: desde el hablar, el trato, las amistades, el buscar regalos, el propio yo, hasta un gusto desordenado de poseer a Dios y tenerlo como un objeto a nuestro alcance. Por ello, el vacío, la soledad, la noche, el no querer poseer, ni gustar, ni ver nada, ni entender nada son los mejores remedios para echar las tinieblas fuera de nosotros. El proceso sanjuanista va en el sentido de dejar todo lo que no sea Dios para llevarnos a Dios. La perfecta unión con Dios por el amor, y sólo en clave de amor, es el fin y sentido de tanta noche, de tanta sombra y de tanto dolor.

Pero no todo es negación y oscuridad. Está siempre presente la invitación a “regustar” el amor que Dios nos tiene y el gran deseo de hacer morada en nosotros para llevarnos a él. Por ello podemos decir que J. de la Cruz es un trovador de lo divino, que enamora a las almas para que vayan a Dios en la más grande y sabrosa soledad. Verdaderamente es un descubridor de lo profundo del hombre, de su capacidad y de sus pecados, de sus posibilidades y de la grandeza de ser hijo de Dios. Podemos,

por ello, afirmar que el Santo es un auténtico mistagogo de espíritu que sabe situarse siempre en la perspectiva adecuada.

BIBL. — GABRIELE DI S. MARIA MAGDALENA, *San Giovanni della Croce, direttore spirituale*, Ed. Fiorentina, Firenze 1942; GIOVANNA DELLA CROCE, “La direzione spirituale dei contemplativi, secondo San Giovanni della Croce”, en AA.VV., *Mistagogia e direzione spirituale*, Roma-Milano 1985; JOSÉ CASERO RODRÍGUEZ, *La dirección espiritual en San Juan de la Cruz*, Valencia 1979; DENNIS R. GRAVISS, *Portrait of the Spiritual Director in the Writings of Saint John of the Cross*, Roma 1983.

**Aniano Alvarez-Suárez**

## Discreción

Generalmente se entiende por “discreción” la facultad peculiar para discernir con criterio, con tacto, con prudencia los distintos movimientos del espíritu humano. Y, desde esta óptica, la discreción se identifica con “el discernimiento de espíritus”. Por ello, hablar de “discreción” en Juan de la Cruz es sinónimo de hablar de “discernimiento de espíritus” y tiene mucho que ver con la “dirección espiritual”. El Santo no usa el sustantivo discernimiento, y sólo en dos ocasiones emplea el verbo “discernir” (S 2,16,14 y 2,17,7).

El punto básico de referencia en la discreción, para el Santo, es el de la comunión con Dios por amor, en el crecimiento de las virtudes. Y, para todo ello, es menester discreción. “El amor de Dios no es perfecto si no es fuerte y discreto en purgar el gozo de todas las cosas” (S 3,30,5). En el obrar espiritual la discreción se aproxima mucho a la prudencia: “Muy en breve vendrá a hallar en esas virtudes gran deleite y consuelo, obrando ordenada y discretamente” (S 1,13,7). La “indiscreción”,

pues, equivale a falta de respeto para con el Señor. Por ello, a falta de prudencia. “Por lo cual se denota el respeto y discreción en desnudez de apetito con que se ha de tratar con Dios” (N 1,12,3). Así, el alma con tacto, con prudencia, con discreción es particularmente amada por el Señor: “Amas, Tú, Señor, la discreción” (Av, pról.). Y la “discreción” que ama el Señor es el fruto del “buen entendimiento” (S 3,21,1).

Ambito muy vinculado a la discreción es el de → dirección espiritual. J. de la Cruz reconoce que la “discreción” es un don de Dios, y que pertenece “a la gracia que llama san Pablo don de discreción de espíritus” (S 2,26,11). Por ello, el alma debe saber pedirla con → humildad y confianza. Y el → alma, para alcanzarla, debe servirse de las orientaciones de su confesor o maestro de espíritu, ya que el alma “ha de manifestar al confesor maduro o persona discreta y sabia” (S 2,30,5) la andadura de su vida interior. El Santo es consciente de que el alma puede encontrarse con confesores poco discretos, que los hay. De ahí su esfuerzo por venir al encuentro de las almas: “Y la razón que me ha movido a alargarme ahora en esto un poco es la poca discreción que he echado de ver, a lo que yo entiendo, en algunos maestros espirituales” (S 2,18,2). Insiste en que el director espiritual “además de ser sabio y discreto ... es menester que sea experimentado” (LIB 3,30), ya que no se puede guiar las almas sin “el fundamento del saber y la discreción” (ib.).

Pero para poder llegar a vivir el amor de Dios en plenitud el alma necesita superar las indiscreciones en las que puede caer. Y, una de esas indiscreciones, puede ser el rigor excesivo

en las penitencias corporales. Por ello, el Santo aconseja: “Procure el rigor de su cuerpo con discreción” (Ct a una doncella de Narros del Castillo: 2-1589?). Lo más acertado y seguro es hacer que las almas “posean la sabiduría de los santos, de la cual dice la Sagrada Escritura que es prudencia” (S 2,26,13), y es “humildad prudente ... guiarse por lo más seguro” (S 3,13,9) para llegar a poseer “el obrar manso, humilde y prudente” (S 3,29,4), que será el fruto de un buen discernimiento, como don de Dios.

BIBL. — JUAN SEGARRA PIJUAN, *El discernimiento espiritual en san Juan de la Cruz (Subida)*, Roma 1989.

Aniano Alvarez-Suárez

## Discurso → Meditación

## Disfraz

En la pluma sanjuanista el lenguaje figurativo ha convertido también a este término en una expresión característica de su vocabulario místico. La aplicación al ámbito espiritual tiene su origen, como en tantos otros casos, en la creación poética. Por la misma razón, su uso se concentra en el comentario a determinado verso. En este caso al de la *Noche*: “Por la secreta escala disfrazada” (canc. 2ª, v. 2º).

Al margen del contexto poético, J. de la Cruz emplea el término en un par de ocasiones en el sentido corriente de máscara o artificio para despistar. Antes de llegar a la → unión, Dios se comunica a veces “mediante algún disfraz de visión imaginaria, o semejanza, o figura”, cosa que desaparece en el estado de unión transformante (S 2,16,9). Por su parte, el → demonio es tan astuto, que

sabe “disimular y disfrazar” de tal manera las cosas, que las malas representaciones parezcan buenas (S 2,11,7).

Una primera y sumaria aplicación del disfraz en sentido figurado, arrancando del poema citado, se halla al principio de la *Subida*, en la primera explicación sumaria de la segunda estrofa. El → alma, en la noche oscura, camina disfrazada por llevar “el traje y vestido y término natural mudado en divino”, para no ser conocida ni detenida por las cosas humanas ni por el demonio (S 2,1,1).

La detenida explicación del mismo verso se abre en la *Noche oscura* con esta advertencia: “Tres propiedades conviene declarar acerca de tres vocablos, que contiene el presente verso. Las dos, conviene a saber, *secreta escala*, pertenecen a la contemplación...; la tercera, conviene a saber, *disfrazada*, pertenece al alma por razón del modo que lleva en esta noche” (N 2,17,1). Esta última propiedad es la que aquí interesa.

Anteriormente, al sintetizar el contenido de toda la estrofa, había advertido J. de la Cruz que el alma cantaba su salida de noche, “a oscuras y segura”, “porque en ella se libraba y escapaba sutilmente de sus contrarios, que le impedían siempre el paso, porque en la oscuridad de la noche iba mudado el traje y disfrazada con tres libreas y colores que después diremos” (N 2,15,1).

Efectivamente, eso es lo que “dice” al explicar el sentido del calificativo “disfrazada”. Comienza por adelantar el significado de disfraz: “Conviene saber que disfrazarse no es otra cosa que disimularse y encubrirse debajo de otro traje y figura que de suyo tenía el alma” (N 2,21,2). Los objetivos que persigue

el alma en su salida de noche, por la secreta escala disfrazada, pueden ser varios: “Mostrar la fuerza de voluntad y pretensión que en el corazón tiene”; “encubrirse de sus émulos, y así poder hacer mejor su hecho” (ib.). En cualquier caso, toma aquellos trajes y librea “que más represente y signifique la afección de su corazón, y con que mejor se pueda de los contrarios disimular” (ib.).

La aplicación alegórica al alma “tocada del amor del Esposo Cristo” es sencilla: “Sale disfrazada con aquel disfraz que más al vivo represente las afecciones de su espíritu y con que más segura vaya de los adversarios suyos y enemigos, que son: demonio, mundo y carne” (ib. 3).

De aquí arranca la alegoría desarrollada por el Santo. En correspondencia a los tres → enemigos están los tres colores de la librea o disfraz del alma: blanco, verde y colorado. Cada uno de ellos denota una virtud teologal: el blanco, la fe; el verde, la esperanza, y el colorado, la caridad. La trama alegórica se desgana así: la fe, que es “una túnica interior de una blancura tan levantada, que disgrega la vista del entendimiento”, ampara contra el demonio más que todas las otras virtudes (ib.). A la túnica blanca de la fe se sobrepone el segundo color, “que es una almilla de verde, correspondiente a la virtud de la esperanza, por la cual el alma se libra del segundo enemigo, que es el mundo, porque teniendo el corazón tan levantado del mundo, no sólo no le puede tocar y asir el corazón, pero ni alcanzarle de vista” (ib. 6).

Para remate y perfección de este disfraz y librea, sobre el blanco y el verde, “lleva el alma aquí un tercer color,

que es una excelente toga colorada, por la cual es denotada la tercera virtud, que es la caridad” (ib. 10). Con esta librea, “no sólo se ampara y encubre el alma del tercer enemigo, que es la carne ... pero aun hace válidas a las demás virtudes, dándoles vigor y fuerza para amparar al alma, y gracia y donaire para agradar al Amado con ellas, porque sin caridad ninguna virtud es graciosa delante de Dios” (ib.).

Concluye su aplicación del disfraz a la noche purificativa recordando que la → fe oscurece y vacía al entendimiento de toda inteligencia natural; la → esperanza hace lo propio en la → memoria y la → caridad, “ni más ni menos, vacía y aniquila las afecciones y apetitos de la voluntad” (ib.11). Remata su pensamiento con estas palabras: “Sin caminar a las veras con el traje de estas tres virtudes es imposible llegar a la perfección de unión con Dios por amor”. No sólo es “necesario y conveniente este traje y disfraz”, sino también “atinársele a vestir y perseverar con él hasta conseguir la pretensión y fin tan deseado como la unión de amor” (ib. 12).

Frente a las apreciaciones y motivaciones puramente humanas, en la búsqueda y conquista de Dios, debe prevalecer la dimensión teologal. Es el disfraz frente a insidias y juicios humanos. Las virtudes teologales son el vestido necesario y adecuado para seguir el camino de Dios sin riesgo de extraviarse. → *Caridad, celada, esperanza, fe, librea, túnica.*

*Eulogio Pachó*

## Distracción/es

En su cuarta acepción, el *Diccionario* de la R. Academia define ‘distracer’

como ‘apartar a alguien de la vida virtuosa y honesta’. En Juan de la Cruz es sinónimo de divertir, apartar, desviar, errar. Para él, la distracción en sentido espiritual, equivale a errar el camino de la perfección, ya que el alma, después que se determina a servir a Dios, tiene en él su verdadero y único centro (LIB 1,13). Todo cuanto se le interponga será distraerle de su verdadero fin. La distracción mayor será lo que pueda ocasionar su perdición, su yerro. El gráfico y texto del *Monte de perfección* que dibujó el Santo, refleja el camino de espíritu errado.

El Santo no habla de las distracciones, referidas al ámbito de la → oración. J. de la Cruz siempre tiene ante sí un horizonte más vasto; por eso escribe acerca de todo aquello que es causa y origina distracciones, retraso e impedimento en el camino de la perfección cristiana. El Santo usa con categoría de sinónimos muchos otros términos que, en razón de su lenguaje alegórico, sirven a su propósito, tales como turbación, estorbo, estrago del → apetito espiritual, embarazar. “El alma nunca yerra sino por sus apetitos y gustos, o sus discursos, o sus inteligencias, o sus afecciones; porque de ordinario en éstas excede o falta, o varía o desatina, o da y se inclina a lo que no conviene” (N 2,16,2). “El apetito y las potencias aplicadas a cosas inútiles y dañosas divierten el alma” (N 2,16,3). Señalando la raíz de esta radical distracción escribe el Santo: “¡Huimos de [lo verdadero y claro]; lo que más luce y llena nuestro ojo lo abrazamos y vamos tras de ello, siendo lo que peor nos está y lo que a cada paso nos hace dar de ojos!”. El origen de este distraerse radica en que la razón, que tendría que guiar, es la que



se engaña para ir a Dios (S 1,9,3-6; N 2,16,12).

Los muchos oficios que sirven al propio apetito en los inicios del camino espiritual son fuente de las distracciones (CB 28,7). Los versos: “ni cogeré las flores, /ni temerá las fieras /y pasaré los fuertes y fronteras” de la 3ª estrofa de *Cántico* ofrecen en síntesis alegórica las distracciones que sobrevienen y en las que está inmersa el alma, antes de decidirse a caminar por la senda del seguimiento de → Cristo, a saber, bienes temporales, sensuales y espirituales; el mundo, el demonio y la carne.

Los bienes naturales causan distracción del amor de Dios (S 3,21,1) y llevan anejo un → daño que es “distracción de la mente en criaturas” (S 3,22,2); “el gozo de las cosas visibles producen vanidad y distracción de la mente, como oír cosas inútiles” (S 3, 25,2-3); “el gozo en el sabor de los manjares ... causa distracción de los demás sentidos y del corazón” (S 3,25,5); las romerías que se hacen con mucho bullicio y “más por recreación que por devoción” producen distracciones (S 3,36,3); quienes organizan fiestas religiosas “más se suelen alegrar por lo que ellos se han de holgar en ellas ... que por agradar a Dios ... con que se distraen” (S 3,38,2); los oratorios muy curiosos por asirse al ornato de los mismos (S 3,38,5), los bienes temporales y deleites corporales, “si se tienen con propiedad o se buscan”, también producen distracciones (CB 3,5).

El → mundo amenaza de diversas maneras “que hace dificultosísimo no sólo el perseverar ... mas aun el poder comenzar el camino” (CB 3,7; 10,3); el demonio (CB 3,9; 16,2) en ocasiones estorba el ejercicio de amor interior (CB 16,3; 16,6); la parte sensitiva → fanta-

sía, imaginación— trata de distraer a la parte racional de su interior para que atienda a las cosas exteriores (CB 18,4; 18,2; 18,7; 20 y 21,5) apartándola así de su centro. Las fuentes de la distracción son, pues, muchas y variadísimas. El Santo señala únicamente algunos ejemplos. → *Descuido, digresión*.

Antonio Mingo

**Divinidad** → Dios

**Divinización** → Endiosamiento

**Doctrina** → Ciencia

**Dolencia de amor**

Es vocablo típico del lenguaje figurado de J. de la Cruz dentro del simbolismo nupcial, de ahí que su uso sea exclusivo del *Cántico* y de la *Llama*. Trasladado del sentido corporal al ámbito del espíritu, dolor-dolencia corresponde a un efecto penoso del amor imperfecto o impaciente. Procede del ansia con que se busca al Amado-Dios, que se siente ausente. El sentimiento del vacío o ausencia, después de haber saboreado su presencia, causa en alma-amante esa sensación dolorosa. Escribe el Santo señalando la clave de la figuración: “Bien se llama dolencia el amor imperfecto; porque, así como el enfermo está debilitado para obrar, así el alma que está flaca en amor lo está también para obrar las virtudes heroicas” (CB 11,13).

La aplicación al plano místico-espiritual resulta sencilla: “El que siente en sí dolencia de amor, esto es, falta de amor, es señal de que tiene algún amor, porque por lo que tiene echa de ver lo que le falta. Pero el que no la siente, es señal

que no tiene ninguno o que está perfecto en él" (ib. 14). Deja así bien patente que la dolencia tiene sentido ambivalente: por una parte, supone que existe cierto grado o nivel de amor; por otra, que el amor es todavía flaco e imperfecto. Quienes no se han sentido atraídos por el amor de Dios y quienes ya lo tienen muy "calificado" no pueden sufrir dolor, no experimentan la dolencia.

Dentro del mismo cuadro simbólico y espiritual la dolencia se aproxima a otros fenómenos parecidos, como la herida, la → muerte y la pena de amor, sensaciones todas ellas procedentes del sentimiento de la ausencia del Amado. Así lo atestigua el comentario a los dos versos en que aparecen el sustantivo "dolencia" y el verbo "adolezco". Al declarar el verso "decilde que adolezco, peno y muero" (CB 2ª, 5º) escribe: "En el cual representa el alma tres necesidades, conviene a saber: dolencia, pena y muerte. Porque el alma que de veras ama a Dios con amor de alguna perfección, en la ausencia padece ordinariamente de tres maneras, según las tres potencias del alma, que son: entendimiento, voluntad y memoria" (CB 2,6). La dolencia o el adolecer se atribuye aquí acomodaticiamente al entendimiento, la pena a la voluntad y la muerte a la memoria.

Aunque el autor no las relaciona directamente con la dolencia, son sensaciones similares y muy próximas a la misma las "tres maneras de penar por el Amado acerca de tres maneras de noticias que de él se pueden tener" (CB 7,2), que son: "herida, llaga y llaga afistolada" (ib. 2-4). Dado que proceden de noticias o conocimiento podrían considerarse formas de la dolencia, en con-

formidad con lo señalado antes (CB 2,6).

El juego del lenguaje simbólico no permite extremar el rigor conceptual de los vocablos. Estos están sometidos a las exigencias acomodaticias de la creación poética con sus infinitas connotaciones. Sólo en este sentido cabe señalar peculiaridades a cada uno de los fenómenos o sentimientos afines a la dolencia. Esta sería una enfermedad general que encuadraría de algún modo las demás sensaciones penosas causadas por el amor: "La enfermedad de amor no tiene otra cura sino la presencia y figura del Amado". La razón "es porque la dolencia de amor, así como es diferente de las demás enfermedades, su medicina es también diferente; porque en las demás enfermedades, para seguir buena filosofía, cúranse contrarios con contrarios, mas el amor no se cura sino con cosas conformes al amor" (CB 11,11).

J. de la Cruz describe con extraordinario grafismo y belleza los rasgos peculiares de la dolencia amorosa. Quien la padece "está como un enfermo muy fatigado que, teniendo perdido el gusto y el apetito, de todos los manjares fastidia, y todas las cosas le molestan y enojan. Sólo en todas las cosas que se le ofrecen al pensamiento o a la vista tiene presente un solo apetito y deseo, que es de su salud, y todo lo que a esto no hace le es molesto y pesado" (CB 10,1).

La dolencia, como cualquier → enfermedad de amor, implica una situación espiritual notablemente avanzada, y en sí misma es efecto positivo del amor divino; por otra parte, y en cuanto causa pena y ansia, presenta un aspecto que puede considerarse nega-

tivo; por eso mismo se convierte en medio o instrumento de → purificación. El corazón llagado con el dolor de la ausencia, sólo se cura y sacia con el “deleite y gloria de la presencia”; de ahí que las heridas y dolencias son a la vez sabrosas y penosas (CB 9 entera). Como el alma enamorada de Dios reconoce que no “hay cosa que pueda curar su dolencia sino la presencia y vista de su Amado, desconfía de cualquier otro remedio”, pidiéndole insistentemente la “entrega de su posesión y de su presencia” (CB 6,2).

En toda prueba de amor la → fidelidad juega papel decisivo. El alma enamorada conoce por fe que su conocimiento y amor de Dios son siempre imperfectos en esta vida; están como en → dibujo o esbozo, por lo que siempre aspira a que se vuelvan perfecta pintura: “Aquí el alma se siente con cierto dibujo de amor, que es la dolencia ... deseando que se acabe de figurar con la figura cuyo es el dibujo, que es su Esposo el Verbo, Hijo de Dios” (CB 11,12). Hay momentos en que el ansia amorosa es tal, que “por fuerza ha de penar según la dolencia en la tal purga y cura” (LIB 1,21). El encarecimiento sanjuanista es significativo: “No se puede encarecer lo que el alma padece en este tiempo, es a saber, muy poco menos que en el purgatorio” (ib.; cf. N 2,6-7; 2,10,5; 2,12,1, etc.). Son las pruebas definitivas de la fidelidad antes de la → unión transformante del matrimonio espiritual. Entonces la dolencia, como gemido de esperanza, será ya pacífica y serena. → *Dolor, enfermedad, herida, llaga, muerte, pena.*

*Eulogio Pacho*

**Dolor** → Penas

**Dones** → Gracia

## Dones del Espíritu Santo

Tomado en sentido estricto el tema de los siete dones del → Espíritu Santo juega un escasísimo papel en el conjunto de la obra sanjuanista. Las menciones explícitas (CB 26,3; S 2,29, 6, estrictamente las únicas) son tan de pasada que no comportan convencimiento y experiencia particularmente importante en el pensamiento y en la expresión del mismo. No usa el esquema de los siete dones para ningún análisis particular, ni enumera nunca la lista clásica de forma ordenada y tradicional.

Sí es constante, sin embargo, en relacionar los dones del Espíritu Santo con la → caridad y con la fe; es decir, que la vida teologal ejercitada en las tres virtudes le parece suficiente mediación para dar cuenta de todos los fenómenos místicos y no precisa añadir este elemento al organismo espiritual. Con el término “dones”, “dones y virtudes” más frecuentemente, alude siempre genéricamente a gracias sobrenaturales actuales, virtudes, frutos o auxilios peculiares que enriquecen la experiencia espiritual, que tienen valor dispositivo para la unión con Dios o son consecuencia de alguno de los grados de esa unión. Ciertamente en el comienzo de este siglo y llevados por la fuerza de las escuelas, muchos autores han concedido importancia sobredimensionada a estas escasas menciones.

### I. El alcance de los textos

Los textos citados no ofrecen base para destacar los dones del Espíritu

Santo en el sistema espiritual sanjuanista. En *Subida* 2, 29 introduce el tema en su contexto de purificación del entendimiento por obra de la fe. Se plantea la cuestión de un supuesto adversario que interroga por qué y cómo el autor se atreve a negar el valor o la utilidad de una clase de experiencias místicas que llama “locuciones”. Trata de valorarlas en relación con la revelación general que nos ofrece la fe dogmática y alcanza la fe subjetiva y aprecia su aportación al crecimiento de la unión con Dios. Como siempre, recomienda aplicar a esa experiencia la fe desnuda que el Espíritu Santo, Maestro interior, enseña: “Y si me dijeres que ¿por qué se ha de privar el entendimiento de aquellas verdades, pues alumbra en ellas el Espíritu de Dios al entendimiento, y así no puede ser malo?, digo que el Espíritu Santo alumbra al entendimiento recogido, y que le alumbra al modo de su recogimiento y que el entendimiento no puede hallar otro mayor recogimiento que en fe; y así no le alumbrará el Espíritu Santo en otra cosa más que en fe; porque cuanto más pura y esmerada está el alma en fe, más tiene de caridad infusa de Dios; y cuanto más caridad tiene, tanto más la alumbra y comunica los dones del Espíritu Santo, porque la caridad es la causa y el medio por donde se les comunica” (ib. 6).

## II. Subordinación a las virtudes teologales

No hay para J. de la Cruz otro mayor don del Espíritu que la → fe y la caridad. La vida teologal es el primer y original y originante don de Dios. Todo añadido a las teologales le parece estructura redundante. En el contexto

se puede percibir referencias soterradas al don de ciencia, de sabiduría o de entendimiento. “Y, aunque es verdad que en aquella ilustración de verdades comunica al alma él alguna luz, pero es tan diferente la que es en fe, sin entender claro, de ésta cuanto a la calidad, como lo es el oro subidísimo del muy bajo metal; y cuanto a la cantidad, como excede la mar a una gota de agua. Porque en la una manera se le comunica sabiduría de una, o dos, o tres verdades, etc., y en la otra se le comunica toda la Sabiduría de Dios generalmente, que es el Hijo de Dios, que se comunica al alma en fe” (ib). La caridad es la fuente, la cumbre y la medida de los dones del Espíritu Santo. La fe y la caridad en el organismo espiritual juegan el mismo papel que el conocimiento y el amor en el ejercicio natural. En lo que tienen los dones de impulso e inspiración el Santo prefiere atribuir esas funciones a la inhabitación personal del mismo Espíritu Santo, “llama de amor viva” que hiere, cura, eleva y trasforma al hombre y lo une con Dios.

Junto a esta subordinación de los dones a la caridad y al Espíritu Santo el Doctor místico acoge eventualmente a “los dones del Espíritu Santo” en su proyecto como grados de medir el crecimiento en la caridad. Por dos veces entran los siete dones en su “sistema” con esta función de gradación. En CB 26 habla de la situación cumbre del camino espiritual: “En la interior bodega de mi Amado bebí. Esta bodega que aquí dice el alma es el último y más estrecho grado de amor en que el alma puede situarse en esta vida, que por eso la llama interior bodega, es a saber, la más interior; de donde se sigue que hay otras no tan interiores, que son los

grados de amor por do se sube hasta este último. Y podemos decir que estos grados o bodegas de amor son siete, los cuales se vienen a tener todos cuando se tienen los siete dones del Espíritu Santo en perfección, en la manera que es capaz de recibirlos el alma” (ib. 3). El influjo de la caridad en los dones no sólo es extrínseco. Los dones nacen de ella, que es la “causa y el medio por donde se les comunica” (S 2,29, 6). La expresión última “en la manera que es capaz de recibirlos el alma” sería la más cercana y concordante con la tesis tomista de los dones como “hábitos operativos necesarios para actuar “modo divino, pronta, fácil y fruitivamente la fe y la caridad, que sin ellos serían imperfectos”. Esta idea de la insuficiencia de la fe y la caridad es la que es por entero ajena a J. de la Cruz.

No habla de dones intelectivos que completen la fe. Contemplación es perfección de la fe y no considera que sean los dones los que dan el acto de la → contemplación. Si conoce la doctrina, como aquí parece dar a entender, no la considera de relieve, de tanto relieve como posteriormente alcanzó con Juan de Santo Tomás y los comentadores de esos pasos de la *Suma de teología* (I-II, q. 68-70). La diferencia entre modo pasivo y modo activo le parece suficiente para marcar la necesaria progresión y la gratuidad de todo inicio y avance en el camino de la fe. La caridad o la vida teologal en general para J. de la Cruz es fuerza suficiente para la perfección del hombre. Ella es la que activa y purifica el ejercicio de otros dones y carismas. No hay necesidad en su sistema práctico ni doctrinal para los dones, solo conveniencia.

Esta gradación en siete escalones parece tradicional y con evidentes paralelismos teresianos, pero no provoca doctrina sobre el septenario clásico, aunque el autor se deja envolver por la magia del siete y encadena símbolos numéricos en la continuación de esta cita: “De manera que, si venciére al demonio en lo primero, pasará a lo segundo; y si también en lo segundo, pasará a lo tercero; y de ahí adelante todas las siete mansiones, hasta meterla el Esposo en la cela vinaria (Cant. 2,47) de su perfecta caridad, que son los siete grados de amor”. La mención de la bodega, hace a este texto un claro paralelo del anterior de *Cántico* 26, pero no se prolonga el paralelismo con la mención de los dones del Espíritu Santo.

Sólo el don de *temor* se menciona expresamente y se le coloca en el grado más alto de la perfección: “Y así, cuando el alma llega a tener en perfección el espíritu de temor, tiene ya en perfección el espíritu del amor, por cuanto aquel temor (que es el último de los siete dones) es filial, y el temor perfecto de hijo sale de amor perfecto de padre, y así, cuando la Escritura divina quiere llamar a uno perfecto en caridad, le llama temeroso de Dios” (CB 26, 3). Perfectamente nos damos cuenta de que conoce la teoría pero no la usa. Otras veces ha propuesto escalas de amor (N 2,19-20), pero nunca ha empleado el septenario. La *Llama*, que abunda en doctrina y experiencias del Espíritu Santo, no menciona el “septiforme munus”.

El don de *ciencia* parece estar debajo de la especulación en algunos textos (cf. CB 26, 5.8.13.16; 27 4.5 y N 2,17,6). El don de *sabiduría* cabe enten-

derlo abundantemente disimulado en muchos textos, pero tanto estos como los demás no forman parte de ningún sistema, no juegan papel alguno en la articulación y ordenamiento de la materia teológica y mística, aunque su trasfondo mental evidentemente coincide con las ideas comunes que ordinariamente convoca en contextos próximos a la teoría tomista. Prefiere el Santo el lenguaje bíblico y sobre todo poético. Es decir, que ha descubierto nuevos nombres para la multiforme acción del Espíritu Santo y prefiere atenerse a esos productos de su propio jardín.

*Gabriel Castro*

**Doria, Nicolás** → Nicolás de Jesús María

## **Dositeo de san Alejo, OCD (1687-1731)**

El uso y abuso de los textos sanjuanistas por los alumbrados españoles, primero, y por los quietistas de otros países, después, obligó a salir en defensa de su ortodoxia a muchos admiradores y discípulos suyos especialmente entre los de la propia familia religiosa. Imitaban con frecuencia lo realizado en la edición príncipe de las obras (1618) por el encargado de la misma, → Diego de Jesús (Salablanca). Los *Apuntemientos* en defensa de los escritos sanjuanistas, impresos al fin del volumen, sustituidos a partir de la segunda edición francesa, debida al P. Cyprien de la Nativité de la Vierge (París 1641), por la *Elucidatio* de à Nicolás de Jesús María, Centurione, como en la de 1665. Fue un recurso casi obligado en las ediciones y versiones a lo largo del siglo XVII y par-

te del XVIII, prácticamente hasta la canonización del Santo en 1726.

En ocasiones, el expediente apolo-gético se trasladó de las ediciones a las biografías. El caso más destacado y representativo, en este sentido, es el de Dositeo de San Alejo, a quien se debe una de las mejores, más extensas y mejor documentadas biografías sanjuanistas hasta las aparecidas en tiempos modernos. El Carmelita francés la escribió precisamente con motivo de la canonización del beato fray Juan de la Cruz. Apareció en dos gruesos volúmenes Su ficha exacta dice: *La vie de St. Jean de la Croix, premier carme déchaussé coadjuter de Sainte Thérèse...*, París, Christophe David, 1727. La biografía va precedida de una historia abreviada de la Orden anterior al Santo. La superioridad sobre todas las obras similares aparecidas por entonces está atestiguada por el éxito alcanzado. Repetía edición, sin apenas modificaciones, en 1782 y de nuevo un siglo después, en 1872, revisada por la carmelita de Meaux, Marie-Elisabeth de la Croix. Traducida al flamenco, conseguía dos ediciones: 1854 y 1891. Ni la obra ni el autor han tenido resonancia entre los estudiosos modernos.

El P. Dosithée de Saint-Alexis (Guillaume Briard) nació en París el 11 de noviembre de 1687; profesó como carmelita descalzo en el convento de la misma ciudad el 30 de enero de 1707. Desempeñó durante muchos años la enseñanza de la filosofía y de la teología en los conventos de su provincia religiosa, de la que fue también Definidor provincial. Falleció en París en 1731. Los pocos datos biográficos reunidos por las bio-bibliografías de la Orden pueden ampliarse a través de los manuscritos

13526-13527 de la Biblioteca Nacional de París.

Los méritos contraídos por el P. Dositeo con el sanjuanismo no se limitan a su destacada biografía del Santo. Remata su extenso y documentado texto con una de las últimas y más originales apologías de su doctrina. La originalidad del escrito queda patente en su mismo epígrafe, a saber: *Dissertation sur la Théologie mystique. Où l'on fait voir que la doctrine de Saint Jean de la Croix est opposée à celle des faux mystiques qui ont été condamnés dans le dernière siècle*. Llena las p. 507-584 del II tomo de la citada biografía. Traducida al italiano, se publicó al final de la edición de las obras sanjuanistas preparada por el P. Marco di San Giuseppe (Venecia 1742), t. III, p. 391-443. Se repitió en la reimpresión de la misma (Venecia 1747).

Procede con un enfoque y una metodología diferentes a las demás defensas sanjuanistas. En lugar de analizar determinadas proposiciones y defender su genuino sentido ortodoxo, expone primero con rigor doctrinal lo que es la teología mística y el conjunto de las enseñanzas del Doctor místico, haciendo ver luego su disonancia con la de los quietistas condenados en el siglo XVII. La alusión explícita del título al “siglo pasado” indica a las claras que el autor no tiene a la vista ni intenta refutar a ningún “quietista” contemporáneo suyo, por lo que pudiera achacársele de embestir a molinos de viento o tildar de trasnochado su escrito.

Reaccionando contra tales suposiciones asegura que en su tiempo siguen atacándose a las almas espirituales favorecidas con gracias místicas como a gente visionaria o de imaginación tur-

bulenta. El hecho se debe a doble motivo: en primer lugar, a la difusa ignorancia sobre lo que es la verdadera mística; luego, al pulular por doquier de falsos místicos que, amparándose en la doctrina de los auténticos, encubren graves errores o abusos insoportables. Todos ellos pueden reunirse entre los discípulos de Molinos, conocidos bajo el nombre de quietistas. Molinos y Malaval, son de hecho los dos nominativos explícitamente citados en la Disertación de Dositeo. Se mueve, en realidad, en el ambiente típico del llamado abusivamente “semi-quietismo” francés. Lo demuestran las repetidas referencias explícitas a Bossuet, “el sabio prelado”, como le complace llamarlo, y el traslado literal de los famosos Artículos de Issy (p. 549-555). Es sintomático su silencio sobre Fénelon y M. Guyon, contra quienes iban dirigidas los ataques del obispo de Meaux. Entre los otros antiquietistas del momento cita con elogio al famoso Pierre Nicole, bien sospechoso de jansenismo.

Partiendo de estos presupuestos, Dositeo organiza su Disertación en tres secciones, lógicamente dispuestas: a) definición rigurosa de lo que es la teología mística, con la contemplación; b) errores fundamentales del quietismo; c) auténtica doctrina sanjuanista opuesta radicalmente al mismo. En la primera parte se detiene ampliamente en el esclarecimiento del vocabulario y la trayectoria histórica de la contemplación mística antes de afrontar la definición teológica de los conceptos. Para reunir los errores quietistas sigue a Bossuet en su *Instrucción sobre los estados de la oración* (1697), que copia los *Artículos de Issy*.

Es minuciosa la confrontación de la doctrina sanjuanista con tales errores, que pueden sintetizarse en dos fundamentales: la actividad e inactividad de las potencias de que habla JC no tiene nada que ver con lo que enseñan los quietistas; la desnudez o insensibilidad del espíritu en el tránsito por la noche oscura nada tiene que ver con el abandono y dejación de que hablan los quietistas. Las razones en que se apoya la postura del Santo son tres, a saber: considera la noche oscura como purificación y no como el término de la perfección; reconoce que el origen de las tinieblas y tentaciones no es Dios sino la debilidad misma de la naturaleza humana; las sequedades y tinieblas encierran en sí mucha luz y claridad para el alma.

BIBL.- C. VILLIERS, I, 422; DS 3, 1670-71; H. SANSON, *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon*, Paris 1953, p. 109, nota 2; E. PACHO, "Apología antiquietista de san Juan de la Cruz", en *Monte Carmelo* 68 (1960) 502-513; A. BORD, *Jean de la Croix en France*, Paris 1993, p. 84 y 121.

**E. Pacho**

## Duruelo

Lugarejo de la provincia de Avila, que se hizo famoso por haber comenzado allí la reforma de la Orden entre los frailes del Carmen en 1568. La prehistoria de Duruelo comenzó cuando el P. General del Carmen Juan Bautista Rubeo estuvo en → Avila en 1567. El obispo, don Alvaro de Mendoza, y otras personas le pidieron que diese licencia para que se fundasen conventos de frailes descalzos de la primera *Regla* en la diócesis. La Santa no dice que también ella se lo pidió, pero, la idea y la petición partían de ella, sin duda. El P. General "lo quisiera hacer, mas halló contradic-

ción en la Orden; y así, por no alterar la provincia, lo dejó por entonces" (F 2,4).

A los pocos días, volvió a pensar → Teresa sobre la necesidad de que hubiese frailes de la misma *Regla*, lo encomendó al Señor y escribió al General una carta, "suplicádoselo lo mejor que yo supe". En la carta le hablaba del gran servicio que con esto haría a Nuestra Señora. Este era el punto vulnerable de Rubeo: su gran devoción a la Señora; por eso la Santa no duda en decir: "ella debía ser la que lo negoció". Recibida la carta, el P. General "envió licencia para que se fundasen dos monasterios". La Patente está firmada en Barcelona 10 agosto 1567.

Tenía que contar con el permiso del provincial actual y del anterior. Intermedió el Obispo y entrambos consintieron. A la Madre, "cargada de patentes y buenos deseos", le faltaba lo principal: encontrar frailes que quisieran emprender dicha renovación de la vida carmelitana. Le faltaba también el sitio donde dar comienzo a la obra. Como todo le parecía posible, se embarcó en buscar frailes y casa y encontraría las dos cosas.

Estando en la fundación de → Medina del Campo en 1567 seguía con su preocupación, pero no sabía qué hacer. Se lo comunicó en secreto al prior de Medina, → Antonio de Heredia, que se alegró mucho con la noticia y "me prometió que sería el primero". La Madre tomó a broma la oferta, y le pidió que comenzase a "ejercitarse en las cosas que había de prometer" (F 3,16). Poco después se entrevistó con fray Juan, "y hablándole contentóme mucho"; él le "dio la palabra de hacerlo, con que no se tardase mucho" (ib. n.17).



Una vez encontrados los frailes, había que buscar la casa. Un caballero de Avila ofreció a la Santa una casa que tenía “en un lugarcillo de hartos pocos vecinos”. La Madre se empeñó en ir a ver en junio lo que se le ofrecía y después de un viaje atroz “porque hacía recio sol”, llegó allá con una compañera y con el famoso Julián de Avila. Vista la alquería comenzó, como buena tracista, a pensar cómo se podría allí organizar un conventito. Llegada a Medina, comentó con los dos frailes Antonio y Juan lo pequeño y pobre y estrecho de la casa y ellos aceptaron de buen grado. “Antonio dijo que no sólo allí, mas que estaría en una pocilga. Fray Juan de la Cruz estaba en lo mismo” (F 13,2-4). La Madre Fundadora se llevó consigo a fray J. a Valladolid y allí lo estuvo instruyendo acerca de lo que pretendía con la nueva obra.

Fray J. llega a primeros de octubre a Duruelo para ir con la ayuda de un albañil acomodando la casa a convento. Terminados los arreglos bien pronto “porque no había dinero, aunque quisieran hacer mucho” (F 14,2), se inauguró la vida descalza el 28 de noviembre de 1568: con Antonio de Jesús, Juan de la

Cruz y otros dos que fueron sólo en plan de experiencia.

La Santa, yendo a la fundación de → Toledo en la cuaresma de 1569 fue a visitarlos. Y es ella la cronista de aquel encuentro y del género de vida contemplativa y apostólica que llevaban sus descalzos (F 14, 6-8, 11-12). En junio de 1570 se trasladó la fundación a → Mancera de Abajo. Pero los frailes no olvidaron nunca aquel su “portalito de Belén” (F 14,6) de Duruelo y lo visitaban de vez en cuando con nostalgia. Años después se construyó una ermita y en 1637 se edificó allí mismo nuevo convento. Se perdió en 1835 con la exclaustación.

Desde 1947, 20 de julio, quedó allí establecido un nuevo conventito de Carmelitas Descalzas, que, por voluntad de la ya beata Madre Maravillas de Jesús, perpetúan la memoria de fray Juan de la Cruz en aquella soledad.

BIBL. — F 14; HCD 3, cap.7-8; DHGE 5, 1176; *El lugarcillo de Duruelo*. Avila, Diputación Provincial-Institución Gran Duque de Alba, 1995, 199 p. ilustr, 21,5 cm. (Serie Minor, 1); PABLO MARÍA GARRIDO, “En torno a la fundación de Duruelo y Mancera. Algunos datos nuevos sobre sus protagonistas”, en *SJC* 13 (1997) 153-163.

*José Vicente Rodríguez*





## **Ecija**

Provincia y diócesis de → Sevilla, gozó de antigua y numerosa presencia carmelitana iniciada con la fundación de religiosos en 1436, prolongada con la de Descalzos (19.9.1591) y Descalzas (21.4.1636). Por esta presencia, y por ser paso casi obligado en los caminos de Andalucía, J. de la Cruz hubo de transitar por allí en más de una ocasión en los viajes de Córdoba-Sevilla. No han quedado recuerdos concretos y preciosos de esos desplazamientos (cf. HCD 7, 122-123 y 9, 662-684).

**Edith Stein** → Teresa Benedicta de la Cruz, S.

## **Ejercicio/s**

Juan de la Cruz establece diferencia entre *ejercicio* y *ejercicios*, no tanto en la literalidad cuanto en lo contextual. Apela con frecuencia al uso de sinónimos e imágenes variadas para referirse a uno y a otros. Los más próximos son: camino, puerta, → búsqueda, seguimiento, servicio y acto, con sus correspondientes verbos; también obra-obrar,

y el genérico hacer, entre otros vocablos.

## **I. Ejercicio y ejercicios**

El *ejercicio* por antonomasia no indica un determinado número de prácticas espirituales; abarca todo lo que el hombre ha de hacer si quiere alcanzar la perfección; su referencia directa está en el texto evangélico de Mc 8, 34-35, comentado por el Santo en *Subida* (2,7). Este capítulo es como el eje de todo ejercicio del espíritu, y encierra “aquella tan admirable doctrina, no sé si diga tanto menos ejercitada de los espirituales cuanto les es más necesaria, la cual, por serlo tanto y tan a nuestro propósito, la referiré aquí toda y declararé según el germano y espiritual sentido de ella” (S 2,7,4). Prosigue el Santo: “¡Oh, quién pudiera aquí ahora dar a entender y a ejercitar y gustar qué cosa sea este consejo que nos da aquí nuestro Salvador de negarnos a nosotros mismos, para que vieran los espirituales cuán diferente es el modo que en este camino deben llevar del que muchos de ellos piensan! Que entienden que basta cualquier manera de retiramiento y reformation en las cosas; y otros se

contentan con en alguna manera ejercitarse en las virtudes y continuar la → oración y seguir la → mortificación, mas no llegan a la → desnudez y pobreza, o enajenación o pureza espiritual ... porque el verdadero espiritual antes busca lo desabrido en → Dios que lo sabroso, y más se inclina al padecer que al consuelo, y más a carecer de todo bien por Dios que a poseerle, y a las sequedades y aflicciones que a las dulces comunicaciones, sabiendo que esto es seguir a → Cristo y negarse a sí mismo, y esotro, por ventura, buscarse a sí mismo en Dios, lo cual es harto contrario al amor. Porque buscarse a sí en Dios es buscar los regalos y recreaciones de Dios; mas buscar a Dios en sí es no solo querer carecer de eso y de esotro por Dios, sino inclinarse a escoger por Cristo todo lo más desabrido, ahora de Dios, ahora del → mundo; y esto es amor de Dios” (S 2,7,4-5.8).

El proceso espiritual aparece así como un empeño permanente de recorrer → “el camino” que lleva a Dios “con ejercicios y obras exteriores” animadas por la disposición interior, que se define, a su vez, “el ejercicio que interiormente estas almas hacen con la voluntad” (CB 25,5).

Al describir el sendero de la perfección evangélica (S 1,13) reafirma el Santo la relación permanente, que existe, según él, entre el “ejercicio de seguir a Cristo” y las prácticas concretas de cada caso y momento. Los cuatro avisos fundamentales, “aunque son breves y pocos, yo entiendo que son tan provechosos y eficaces como compendiosos, de manera que el que de veras se quisiere *ejercitar* en ellos, no le harán falta otros ningunos, antes en éstos los abrazará todos” (S 1,13,2). El primer aviso y

más importante ejercicio es fundamento de todo lo que se sigue y reafirmación de lo precedente: “Traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él” (S 1,13,3; S 2,29,9). El reiterado *procure* de este capítulo es básico en la pedagogía sanjuanista y refunde la mayoría de los Avisos del Santo.

El criterio fundamental que ha de guiar en el “ejercicio espiritual”, según el Santo, reza así: “El camino y subida para Dios sea un ordinario cuidado de hacer cesar y mortificar los apetitos” (S 1,5,4 y 7; cf. LIB 2,28). Por desgracia, según él: “Son muy pocos los que sufren y perseveran en entrar por esta puerta angosta, y por el camino estrecho que guía a la vida” (S 2,7,11; N 1,11,4; N 2,16,9; CB 36,13; CB 37,4; LIB 2,27).

## II. Graduación y modalidades

Antes de que el alma llegue al matrimonio espiritual “primero se ejercita en los trabajos y amarguras de la → mortificación, y en la → meditación de las cosas espirituales ... Después entra en la vía contemplativa, en que pasa por las vías y los estrechos del amor” (S 2,14,7-8; CB 22,3; LIB 3,32). Experimenta el ejercicio interior de la noticia general amorosa, sin que haya de dejar la meditación (S2,13,7; 15,1; 15,5; N 1,10,3-4; LIB 3,33.35). Es el momento del sosiego y la quietud. Esto es todo su hacer, “para no estorbar y perder los bienes que Dios por medio de aquella paz y ocio del alma está asentando e imprimiendo en ella” (N 1,10,5). Habrá que estar alerta a las señales indicado-

ras de que se ha llegado a este estado (S 2,13,3,6). Para esto ha de perderse a sí misma progresivamente según Mt 16, 25 (CB 29,11).

Los primeros ejercicios concretos que se recomiendan al espiritual deben orientarse al dominio de lo sensible, es decir: “el ejercicio de los sentidos y fuerza de la sensualidad” (S 3,26,4), porque de este modo “han de crecer y aumentar las otras fuerzas contrarias” (S 3,26,4). La propuesta contiene una aparente paradoja. El ejercicio de los sentidos exteriores e interiores es impedimento para el progreso espiritual, pues “cuanto ellos de suyo más se ponen en ejercicio, tanto más estorban” (CB 16,11), como deduce el Santo de la autoridad paulina (1 Cor 2,14). Estando así las cosas, lo correcto sería frenar el ejercicio de los sentidos. Se resuelve la paradoja teniendo en cuenta el doble sentido que atribuye el Santo en este contexto al término ejercicio, distinguiendo entre su simple mecanismo físico y su actuación espiritual. Se expresa así: “Como quiera que el ejercicio de los sentidos y fuerza de la sensualidad contradiga ... a la fuerza y ejercicio espiritual, de aquí es que menguando y acabando las unas de estas fuerzas, han de crecer y aumentarse las otras fuerzas contrarias, por cuyo impedimento no crecían” (S 3,26,4).

De hecho, “las cosas del sentido y el conocimiento que el espíritu puede sacar por ellas son ejercicio de pequeño” (S 2,17,6). Contradecir la vida del sentido acarrea “una grande disposición para recibir bienes de Dios y dones espirituales” (S 3,26,4). Desfallecer a las cosas que no son Dios es el primer grado en la escala del amor (N 2,19,1).

La “vida espiritual perfecta, que es posesión de Dios por → unión de amor ... se alcanza por la mortificación de todos los vicios y apetitos y de su misma naturaleza totalmente; y hasta tanto que eso no se haga, no se puede llegar a la perfección de esta vida espiritual de unión con Dios” (LIB 2,32). El ejercicio de la mortificación y del padecer se ha de preferir al de otros ejercicios y penitencias para con la mitad de empeño y tiempo aprovechar más (S 1,8,4; LIB 2,25). Porque “todo uso de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad, ocupado y empleado en cosas del siglo, y los apetitos y gustos de criaturas” (LIB 2,33) es ejercicio del hombre viejo.

### III. Las virtudes, ejercicio permanente

En cualquier estadio de la vida espiritual el ejercicio de las → virtudes es imprescindible. Las virtudes son el mayor servicio que un alma puede hacer a Dios (CB 16,1). Lo percibe el alma cuando en la 3ª canción del *Cántico* canta: “Iré por esos montes y riberas”, que comenta el Santo: “Por los montes, que son altos, entiende aquí las virtudes: lo uno, por la altura de ellos; lo otro por la dificultad y trabajo que se pasa en subir a ellas, por las cuales dice que irá ejercitando la vida contemplativa. Por las riberas, que son bajas, entiende las mortificaciones, penitencias y ejercicios espirituales, por las cuales también dice que irá ejercitando en ellas la vida activa, ... porque, para buscar a lo cierto a Dios y adquirir las virtudes, la una y la otra son menester ... Esto dice, porque el camino de buscar a Dios es ir obrando en Dios el bien y mortificando en sí el mal” (CB 3,1-2; 3,4).

En otro lugar afirma el Santo: “Las virtudes por sí mismas merecen ser amadas y estimadas ... y ejercitarlas por lo que son en sí y por lo que de bien humana y temporalmente importan al hombre” (S 3,27,3). Son el medio idóneo para encontrar a Dios: “el que [a Dios] busca por el ejercicio y obras de las virtudes, dejado aparte el lecho de sus gustos y deleites, éste le busca de día, y así le hallará” (CB 3,3). Pues “el que quiere ... aprovechar en las virtudes y gozar de la consolación y suavidad del Espíritu Santo, no, no podrá si no procura ejercitar con grandísimo cuidado los cuatro avisos siguientes, que son: resignación, mortificación, ejercicio de virtudes, soledad corporal y espiritual” (*Avisos a un religioso* 1, 2 y 5). También se ha de tener en cuenta que las virtudes “que se adquieren ... con trabajo por la mayor parte son más escogidas y esmeradas y más firmes que si se adquiriesen sólo con el sabor y el regalo del espíritu, porque la virtud en la sequedad y dificultad y trabajo echa raíces” (CB 30,5; 22,7).

El ejercicio virtuoso ataja además la sequedad de espíritu (CB 17,2), ya que las virtudes se generan por los actos de amor (CB 30,4). El acto virtuoso “produce en el alma y cría juntamente suavidad, paz, consuelo, luz, limpieza y fortaleza” (S 1,12,5). Las virtudes son escudos que vencen los vicios y defensa; así como premio y corona del trabajo (CB 24,9). El ejercicio de las virtudes se alcanza en la experiencia de la noche (N 1,13,6): “Nace el amor al prójimo, porque los estima y no los juzga como antes solía cuando se veía a sí con mucho fervor y a los otros no” (N 1,12,8). La obediencia como virtud concreta obra en este momento de la

noche: “Como se ven tan miserables, no sólo oyen lo que les enseñan, mas aun desean que cualquiera los encamine y diga lo que deben hacer” (N 1,12,9). Si la noche purificadora alcanza sus frutos es porque en ella operan las virtudes en conjunto: “La paciencia y longanimidad, que se ejercita bien en estos vacíos y sequedades, sufriendo el perseverar en los espirituales ejercicios sin consuelo y sin → gusto. Ejercítase la caridad de Dios, pues ya no por el gusto atraído y saboreado que halla en la obra es movido, sino sólo por Dios. Ejercita aquí también la virtud de la fortaleza, porque en estas dificultades y sinsabores que halla en el obrar saca fuerzas de flaquezas y así se hace fuerte. Y finalmente, en todas las virtudes, así teologales como cardinales y morales, corporal y espiritualmente se ejercita el alma en estas sequedades” (N 1,13,5).

#### IV. En el centro, la caridad

Naturalmente la caridad es la que da valor y consistencia a las demás virtudes, incluso en la función purificativa: “Ni más ni menos, vacía y aniquila las afecciones y apetitos de la voluntad de cualquier cosa que no es Dios, y sólo se los pone en él; y así esta virtud dispone esta potencia y la une a Dios por amor. Y así, porque estas virtudes tienen por oficio apartar al alma de todo lo que es menos que Dios, le tienen consiguiientemente de juntarla con Dios” (N 2,21,11; N 2,19,2,3).

La centralidad de la caridad es reafirmada por el Santo de muchas maneras. “En el amor se asientan y conservan las virtudes; y todas ellas, mediante la caridad de Dios y del alma se ordenan y ejercitan entre sí” (CB 24,7). “Todas

estas virtudes están en el alma como tendidas en amor de Dios, como en sujeto en quien bien se conservan ... porque todas y cada una de ellas están siempre enamorando al alma de Dios, y en todas las cosas y obras se mueven con amor a más amor de Dios” (CB 24,7). La obra por excelencia del alma es amar a Dios como perfección y cumplimiento de los trabajos padecidos (CB 9,7). Las obras que hace por Dios, ni las esconde con vergüenza, no se afrenta por ellas ante el mundo, pero, sobre todo, “el alma con ánimo de amor, antes se precia de que se vea” (CB 29,7).

Para llegar a esta pureza y llaneza en el amor a Dios, el alma ha tenido que abandonar los gustos y sabores, incluso los que le proporcionaban los ejercicios y obras espirituales (N 1,13,12; CB 29,1). Para J. de la Cruz la “única cosa necesaria” del Evangelio (Lc 10,42) consiste en “la asistencia y continuo ejercicio de amor en Dios ... así en la vida activa como en la contemplativa”. Llegada el alma al estado de unión “no le es conveniente ocuparse en otras obras y ejercicios exteriores que le puedan impedir un punto de aquella asistencia de amor en Dios, aunque sean de gran servicio de Dios, porque es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas otras obras juntas” (CB 29,1-2).

En el estado de perfección que se puede adquirir en esta vida, hay un momento en que amar es el único ejercicio: el alma no deja nada para sí; toda su capacidad y habilidad, todas las potencias se emplean en el servicio del Esposo; no se ocupa en otras cosas ajenas a Dios (CB 27,8; 28,2-3; 28,8-9).

Es lo que llama el Santo ‘caudal del alma’ que, ahora en este estado privilegiado, hasta en los primeros movimientos obra en Dios y por Dios (CB 28,5). “Todo el ejercicio de la parte espiritual y de la parte sensitiva, ahora sea en hacer, ahora en padecer, de cualquier manera que sea, siempre la causa más amor y regalo de Dios ...; y hasta el mismo ejercicio de oración y trato con Dios ... ya todo es ejercicio de amor” (CB 28,9). Más adelante, cuando Dios ha levantado el alma a la unión de amor, lo único deseable es “emplear el alma y ejercitar en las propiedades que tiene el amor” (CB 36,3).

## V. Ejercicios y actividades

El ejercicio de la virtud de la humildad lleva consigo la tarea del conocimiento propio y el vencimiento del primer vicio capital que es la soberbia espiritual, siendo el conocimiento propio el ayo que educa en la humildad (N 1,12,7; 13,1). El conocimiento de sí consiste, según J. de la Cruz en “no se andar ya a deleites y gustos, y fortaleza para vencer las tentaciones y dificultades” (CB 4,1; 3,10), “sólo entendiendo en ir por los montes y riberas de virtudes” (CB 4,1) Este trabajo de conocerse bien a sí mismo es condición y el primer peldaño para ir al conocimiento de Dios, que es el fundamento (N 1,12,5), no sólo en los principios del camino espiritual sino en la consolidación de la vida de perfección (N 2,18,4). Es propio de la consideración y discurso racional del alma el ejercitarse en el propio conocimiento. El de las criaturas es el segundo escalón (CB 4,1). La → noche con sus sequedades y vaciamiento de las potencias, sitúa al hombre en el lugar

que le conviene “al conocer de sí la bajeza y miseria que en el tiempo de prosperidad no echaba de ver” (N 1,12,2).

En la óptica sanjuanista también puede extenderse el concepto de ejercicio espiritual a ciertas actividades, que “provocan o persuaden a servir a Dios”, por lo que se consideran “bienes provocativos” (S 3,45). Tales pueden considerarse los predicadores y directores espirituales. El ejercicio de la predicación tiene dos vertientes según J.: la de los predicadores y la de los oyentes. “A los unos y a los otros no falta que advertir cómo han de guiar a Dios el gozo de su voluntad ... acerca de este ejercicio” (S 3,45,1). Ha de buscarse el aprovechar al pueblo. La vanidad es mala arte para encaminar y hacer crecer la fe de los oyentes. Conviene tener presente que el ejercicio de la predicación “es más espiritual que vocal; porque, aunque se ejercita con palabras de fuera, su fuerza y eficacia no la tiene sino del espíritu interior” (S 3,45,2). Por lo que respecta al oyente, el Santo avisa que, si se inclina hacia lo sabroso del ropaje del lenguaje “muy poco o nada de jugo pega a la voluntad; porque comúnmente se queda tan floja y remisa como antes para obrar” (S 3,45,4).

También advierte a los ministros de la palabra que los hombres no se van a convertir, precisamente, por sus muchos sermones y obras exteriores. A ellos les recomienda sin paliativos que gasten la mitad del tiempo “en estarse con Dios en oración ... Ciertamente, entonces harían más y con menos trabajo con una obra que con mil, mereciéndolo su oración, y habiendo cobrado fuerzas espirituales en ella; porque de otra manera todo es martillar y hacer poco menos

que nada ... las buenas obras no se pueden hacer sino en virtud de Dios” (CB 29,3).

El Santo tiene una palabra de advertencia a los directores de espíritus, acerca de los ejercicios en que han de encaminar a sus dirigidos: “Han de enderezar [a las almas] en la perfección por la fe y la ley de Dios ... Y conforme al camino y espíritu por donde Dios las lleva, procuren enderezarlas en mayor soledad y tranquilidad y libertad de espíritu, dándoles anchura para que no aten el sentido corporal y espiritual a cosa particular interior ni exterior, cuando Dios las lleva por esta soledad, y no se penen ni se soliciten pensando que no se hace nada; aunque el alma entonces no lo hace, Dios lo hace en ella. Procuren ellos desembarazar el alma y ponerla en soledad y ociosidad, de manera que no esté atada a alguna noticia particular de arriba o de abajo, o con codicia de algún jugo o gusto, o de alguna otra aprehensión, de manera que esté vacía en negación pura de toda criatura, puesta en pobreza espiritual. Y esto es lo que el alma ha de hacer” (LIB 3,46). Un poco antes ha escrito el Santo acerca de la ineptitud de algunos maestros espirituales que no saben ejercitar convenientemente a las almas que van pasando del estado de principiantes al de aprovechados (LIB 3, 53). Los ejercicios en que ha de entrenar el alma son, además de lo dicho en el texto citado anteriormente, “desprecio del mundo y mortificación de sus apetitos”, –que es oficio de desbastador– “o, cuando mucho, entallador, que será ponerla en santas meditaciones, y no sabes más, ¿cómo llegarás esa alma hasta la última perfección de delicada pintura ... en la obra que Dios en ella ha de ir haciendo?



... Porque ¿en qué parará, ruégote, la imagen si siempre has de ejercitar en ella no más que el martillar y desbastar, que en el alma es el ejercicio de las potencias?” (LIB 3,58).

No puede cerrarse la consideración sobre el ejercicio de las virtudes sin recordar un principio fundamental, bien destacado por J. de la Cruz: las virtudes “no las puede obrar el alma ni alcanzarlas a solas sin la ayuda de Dios, ni tampoco las obra Dios a solas en el alma sin ella” (CB 30,6; 31,4; 24,3).

Tampoco se olvida el Santo de recordar que el ejercicio habitual y perseverante de la virtud ahuyenta al demonio, pues el alma entrada en el “escondrijo del interior recogimiento con el Esposo, donde ella, estando ya tan puesta, está tan favorecida, tan fuerte, tan victoriosa, con las virtudes que allí tiene ... con grande pavor [el adversario del alma] huye muy lejos y no osa parecer; y porque también, por el ejercicio de las virtudes ... de tal manera le tiene ahuyentado y vencido el alma” (CB 40,3). Así mismo las virtudes se vuelven fuertes, seguras y amparadas en el estado de unión como “cuevas de leones ... Teme mucho el → demonio al alma que tiene perfección” (CB 24,4). → *Virtudes*.

*Antonio Mingo*

## El Calvario

Provincia y diócesis de Jaén, a breve distancia de → Beas de Segura. La del Calvario era fundación relativamente reciente (1576) cuando llegaba allí J. de la Cruz. Había surgido como traslado o trasplante temporal de → La Peñuela (La Carolina) y con parecidas características de aislamiento y soledad; comuni-

dad auténticamente campesina con sus fincas de labranza y su huerto (HF p. 598-99, Peregr XIII, 83, HCD 4, 144-152). Gobernaba la comunidad Pedro de los Apóstoles, quien fue escogido en la reunión de → Almodóvar (1578) para ir a Roma, con otro compañero, para defender la causa de los Descalzos. En la misma reunión fue nombrado J. de la Cruz, para sustituirlo como vicario. A pesar de la anulación por el nuncio Felipe Segá de todo lo realizado en el mencionado Capítulo, el Santo llegó a su destino del Calvario en calidad de vicario, ejerciendo el cargo hasta que salió meses después para → Baeza.

La fecha de llegada al Calvario hay que colocarla en la segunda parte de octubre, o a primeros de noviembre de 1578, con diferencia de unos ocho días, según se acepte, o no, la visita de descanso a las Descalzas de → Beas. Partía definitivamente para Baeza en junio del año siguiente. Esto significa que su estancia regular en El Calvario fue breve, de unos ocho meses. Conviene tenerlo muy en cuenta para medir el alcance de su actuación en aquella comunidad.

Fue intensa y de efectos duraderos la obra allí realizada por él. Como casa de retiro y soledad, su vida y actividad estuvieron centradas en la disciplina religiosa y en el magisterio espiritual entre sus súbditos y las monjas de Beas. La enseñanza en ambos centros fue paralela y, a la vez, complementaria, con las adaptaciones inevitables para cada caso. Esta labor pastoral fue trampolín para la composición de sus escritos. Del Calvario proceden las primeras páginas en prosa de fray Juan, precisamente para responder a los requerimientos de sus discípulos. En el

Calvario inició el comentario del poema de la *Noche*, a instancias, entre otros, de → Inocencio de san Andrés; son páginas que corresponden, probablemente, a los primeros capítulos de la *Subida*.

Durante la estancia en El Calvario escribió también el opusculito de las *Cautelas*, en versión acomodada para religiosos y monjas. Proceden igualmente de aquel lugar algunas series de avisos y el dibujo o diseño del *Monte de perfección*, ambas cosas incorporadas luego al texto de la *Subida*. Fue especialmente fecundo el contacto espiritual con las Descalzas de Beas. A ruego de las mismas, en primer término de la priora, → Ana de Jesús, inició J. de la Cruz el comentario al poema del CE, rematándolo luego en → Granada. Las cinco últimas estrofas del poema primitivo o CA, surgieron también al contacto de sus dirigidas de Beas, en este caso, de → Francisca de la Madre de Dios (BMC 14, 170).

La asistencia a la comunidad serrena, con regularidad semanal, desde El Calvario se ha transmitido como paradigma de la mistagogía sanjuanista. Las visitas a las Descalzas de Beas continuaron desde Baeza y → Granada, aunque más distanciadas, como es natural. J. de la Cruz mantuvo correspondencia epistolar con algunas religiosas de aquella comunidad hasta los últimos meses de vida. Beas se convirtió así en uno de los centros de irradiación sanjuanista más calificados, gracias a varias fieles discípulas, destinadas más tarde a diversas comunidades, como → Sabiote, → Córdoba, → Málaga, etc.

Entre los acontecimientos más singulares de su gobierno en El Calvario destaca la estancia en el convento,

siguiendo el ritmo comunitario, de un antiguo colaborador en → Avila, al tiempo de la primitiva fundación de → Duruelo. En recompensa por los servicios prestados entonces, pidió ahora a fray Juan ayuda y acogida en su convento. Estaba perseguido por la justicia, acusado de haber incendiado un monasterio de monjas en Salamanca. → Francisco Henríquez de Paz, natural de Espinosa de los Caballeros (Avila) pudo disfrutar durante varios meses de aquella excepción a la norma conventual, gracias a la generosidad de J. de la Cruz. Correspondió, por su parte, detallando con emoción este gesto del Santo en el proceso de beatificación (BMC 22, 277-284). Durante algunos años se estableció en El Calvario el noviciado, como en otros conventos de Andalucía. Fue con posterioridad a la estancia de J. de la Cruz (HCD 4, 144-152; *MteCarm* 91, 1983, 475-477).

*Eulogio Pacho*

## Elías, Profeta

Los poquísimos datos seguros que conocemos del profeta Elías (= Yahvé es mi Dios) son los que nos ofrece la Escritura, tanto sobre su vida como sobre su misión. Nació en Tesbis, de Galaad en Transjordania (I Re 17, 1). Defendió el monoteísmo, es decir, el culto de Yahvé durante los reinados de Acad y su hijo Ococías (874-849), enfrentándose en guerra sin cuartel contra la reina Jezabel (I Re 18,19), lo que le obligó a desplazamientos por toda Palestina y regiones adyacentes: Sarepta (Fenicia), el Carmelo, lugar de los momentos más dramáticos de su lucha: El-Muhraqah, sudeste de la cordillera del Carmelo, con el sacrificio y

degollación de los profetas de Baal (I Re 18); visión de la nubecilla y la lluvia (ib 41-45); Gebel Musa, en la cumbre del Horeb, región del Sinaí, con la epifanía de Yahvé y la triple misión de ungir a los reyes de Damasco e Israel y a su propio sucesor, → Eliseo (ib 19, 15-16). Su muerte, el “rpto”, tuvo lugar en las proximidades de Jericó, pasado el Jordán.

También se encuentra en la Biblia (Eclo 41, 1-12) el retrato espiritual del Profeta, colocado entre las grandes figuras de Israel, desde los patriarcas a los que fueron fieles a Yahvé, exaltando su palabra ardiente y los prodigios que realizó en nombre de Yahvé; su poder sobre la muerte, su rpto y su misión futura. Esa desaparición o muerte misteriosa hizo surgir la certeza de su supervivencia y una misión futura (II Re 2, 15-18), que evoca su vida anterior de presencia y ocultamiento (I Re 18,12). Esa creencia fue recogida por el profeta Malaquías (4, 3-4), repetida por Jesús ben Sirac, y está presente en los sinópticos (Mt 17, 10-13; Mc 9, 11-12), con la correspondiente rectificación de Jesús, que fijó la realización de esa segunda presencia en Juan Bautista.

En la tradición judía la figura de Elías está muy desarrollada, pero llena de elementos fabulosos, idealizada, pero siempre como una realidad cercana y milagrosa. Desde la tradición judía y cristiana pasó al Islam. El Corán le recuerda (VI, 85, XXXVII, 123-130).

También entró en la tradición patrística, a partir del s. III, resaltando algunos rasgos peculiares: la oración y el poder de la misma. Pronto fue convertido en modelo de vida eremítica, a la par de Eliseo y Juan Bautista. S. Atanasio le propuso como modelo y patrono de vida solitaria (*Vita Antonii*: PG 26, 752).

La Edad Media se mantuvo siempre fiel a este ideal, acentuando las virtudes de las que se le hizo modelo.

El acceso de los Carmelitas a Elías se debe más que a la *Regla* de S. Alberto, que no le cita, al hecho del estacionamiento en el Monte Carmelo, donde resultaba tan fácil evocar al gran profeta. El paso del tiempo favoreció desde ese punto de partida la elaboración de la conocida leyenda de los orígenes elianos de la Orden.

Para J. de la Cruz, como para cualquier carmelita de su tiempo, Elías ocupaba puesto destacado en su vida espiritual; era Padre de la propia familia religiosa en doble sentido: como hipotético fundador y como paradigma espiritual. De ahí que el Santo introduzca siempre su nombre precedido de la designación familiar: “Nuestro padre Elías”. Todas las referencias sanjuanistas aparecen vinculadas al dato bíblico, no a sucesos específicos de la Orden o de la leyenda. Recuerda J. de la Cruz (S 2,20, 2) que Elías fue el mensajero escogido por Dios para comunicar al rey Acab el castigo por su grave pecado, según la narración del 3 de los Reyes (21,21). De la misma fuente bíblica proceden igualmente las otras referencias elianas, como cuando escribe el Santo (S 3,42,5) que Dios se apareció al profeta en el monte Horeb (3 Re 19,8).

Para J. de la Cruz la topología peculiar de Elías es muy concreta: es uno de los pocos paradigmas bíblicos que sirven para aceptar, o no, una visión clara, facial, de Dios en esta vida. En tres ocasiones aduce el Santo el caso concreto de Elías. Al momento de “probar” con argumentos bíblicos que ninguna “noticia” del entendimiento puede ser medio próximo para conocer a Dios como es,

se remite a los casos de Moisés (Ex 33,20) de Pablo (1 Cor 2,9) y de “Elías, nuestro Padre”, que “en el monte se cubrió el rostro en la presencia de Dios” (S 2,8,4). Tratando más adelante de las visiones de sustancias separadas o incorpóreas, sostiene que no son de esta vida, “si no fuese alguna vez por vía de paso y esto dispensando Dios no salvando la condición y vida natural”. De nuevo apoya su pensamiento el Santo en los casos de Moisés, Pablo y Elías. Escribe a este propósito: “Mas estas visiones tan sustanciales, como las de san Pablo y Moisés y nuestro Padre Elías, cuando cubrió su rostro al silbo suave de Dios, aunque son por vía de paso, raras veces acaecen, y casi nunca y a muy pocos, porque lo hace Dios en aquellos que son muy fuertes del espíritu de su Iglesia y ley de Dios, como fueron los tres arriba nombrados” (S 2,24,3).

La escena de Elías “a la boca de la cueva” escuchando el silbo delgado del aire, evoca siempre en J. de la Cruz el tema de la visión de Dios en esta vida. La idea y la cita obligada del texto anterior se repite en el *Cántico*: “Que por significar este silbo la dicha inteligencia sustancial, piensan algunos teólogos que vio nuestro Padre Elías a Dios en aquel silbo del aire delgado que sintió en el monte a la boca de la cueva” (3 Re 19,12: CB 14-15,14). Mantiene, pues, la opinión de que Elías ha sido uno de los pocos favorecidos con la visión clara de Dios en esta vida. No es fácil averiguar si J. de la Cruz incorporó en sus escritos otros rasgos peculiares de la tradición eliana del Carmelo. Es probable pero no ha dejado constancia explícita de ello. Era natural que viese al gran profeta como ejemplar de contempla-

ción y modelo del celo por la gloria de Dios. Era la imagen típica de familia, recordada además en la liturgia propia de la Orden.

BIBL. — AA. VV., *Elie le Prophète selon les Ecritures et les traditions chrétiennes*, 2. vol. Paris, Desclée de Brouwer, 1956; AA. VV., *Elie le prophète*. Ed. Peeters, Lovaina; MIGUEL ANGEL BARRERO, *Las narraciones de Elías y Eliseo en los libros de los Reyes. Formación y teología*. Murcia 1996; RAFAEL M<sup>a</sup> LÓPEZ MELÚS, *El profeta Elías, padre espiritual del Carmelo*, Onda 1986; AA. VV., *El profeta Elías, Padre de los Carmelitas*, Burgos, Monte Carmelo, 1998, versión de la revista *Carmel* 1983/3 y 1995/2.

**Alberto Pacho**

## **Elías de san Martín, OCD († 1614)**

Nació en Illana (Guadalajara), del matrimonio Martín Hériz y Catalina Martínez. Vistió el hábito carmelitano para lego en Altomira (1572), en la misma fecha que → J. Gracián lo hacía en → Pastrana. Profesó aquí, el mismo día que el padre J. Gracián, 25 de abril 1573 (BMC 17,184). Estudió artes y teología en Alcalá de Henares, dedicándose muy pronto a la predicación, en la que destacó mucho. Sobre su vocación y estudios puede verse la narración de J. Gracián (Peregr 13, BMC 17, 184 y en HF, MHCT 3, 554). Fue rector en Alcalá desde 1576 hasta 1581 y luego prior de Pastrana (1583) y de → Toledo (1586). En el Capítulo de 1587 fue elegido primer definidor y vicario provincial de Castilla la Nueva; en el de 1588, provincial del mismo distrito y cuarto definidor. Fundó en 1588-1589 el convento de Valencia, y en 1591 vuelve de prior a Toledo. A la muerte del → P. Nicolás Doria, en 1594, fue elegido primer general del Carmelo Teresiano, gobernándolo hasta 1600. Durante su cargo fomen-

tó la creación de los “Desiertos” y otras fundaciones, entre ellas la de → Avila. Desde 1600 hasta 1605 fue asistente, por encargo de Clemente VIII, de la Reforma de los Trinitarios, en la que ejerció incluso de general. Se retiró los últimos años al convento de Ocaña, donde murió el 1 de noviembre de 1614. No tuvo relación especial con J. de la Cruz, fuera de las implicaciones propias de sus cargos, mientras su actuación fue muy destacada en la causa de J. Gracián. Tuvo otro hermano en la Orden, Francisco de la Concepción, profeso en Pastrana el 11.4.1572 y fallecido en → Mancera, en enero de 1579.

BIBL. — HCD 8, 120-134; FLORIÁN DEL CARMELO, “El Reformador de los Trinitarios y el P. Elías de san Martín, General del Carmen Descalzo” en *MteCarm* 21 (1917) 333-336; *Acta Ord. SS. Trinitatis* 6 (1958-1964) 649-663; J. PUJANA, *San Juan Bautista de la Concepción. Carisma y misión*, p. 251-261.

### *Eulogio Pacho*

## **Eliseo, Profeta**

Eliseo (=Dios es mi salvación) está unido inseparablemente a → Elías. Primero como discípulo y posteriormente como sucesor suyo, escogido por el mismo Yahvé (I Re 19, 16). Como Elías y los demás profetas realiza la misión que les era encomendada: dirigir al pueblo, manifestándole la voluntad de Yahvé. Es el significado de la expresión con la que Eliseo se dirige a Elías: “¡Padre mío, padre mío! ¡Carro de Israel y auriga suyo!” (II Re 2, 12), que es la que le dirige a su vez a él Joás de Israel cuando el profeta enfermó de muerte (ib. 13, 14). Eliseo que se consideraba “primogénito” de Elías en el discipulado, pide a su maestro “dos partes” de su espíritu, es decir, una participación doblada en la

herencia, de acuerdo con Dt 21, 15. La presencia de Eliseo en el II libro de los Reyes es muy extensa. Se inicia en el c 2, continúa en la mayor parte del 3, enteramente dedicados a él los cc 4 y 5. También es el personaje de los cc 6, 7, 8 y 9. Al final del 13 se da cuenta de su enfermedad, muerte y sepultura (ib. 14, 20).

Los datos estrictamente biográficos que se dan en esas páginas de Eliseo son muy pocos: su pertenencia a una familia acomodada de Abel Meholah, hijo de Safat. En cambio, es extensa y variada la que se puede llamar historia taumatúrgica del profeta, que se inicia apenas ha sucedido a Elías: paso del Jordán en sentido inverso al que hizo antes del rapto de aquél, y la sanación de las aguas (II Re 14, 19-22). Esta actividad prodigiosa se prolonga durante toda su vida y más allá de la muerte, cuando un difunto resucitó al contacto con sus huesos en la sepultura (ib. 13,21). No es fácil aislar los posibles elementos legendarios de la larga serie de prodigios del profeta. Pueden distribuirse en dos series, si bien ambas acreditan su misión de conductor del pueblo: Unos son en favor de gentes pobres; otros, en cambio, en beneficio de acomodados, como la Sunamita (ib. 4, 8 ss; 8, 1 ss). Otras veces su acción afecta a los reyes o personajes de la corte, como el caso de Naamán de Siria (ib. 5) y la ayuda prestada a los ejércitos coaligados de Judá y Edom contra el moabita Mesa (ib. 3). Repetidas fueron sus intervenciones contra el rey de Damasco, Ben-Adad, enemigo de Israel (II Re 6, 8-23; ib 7, 20). Finalmente cumplió el encargo de Elías ungiendo por medio de un discípulo suyo a Jehú.

También se hace un elogio de Eliseo junto al de Elías en el Eclesiástico (48, 12-16), asegurando que “para él nada fue imposible” (ib. 14) y que ningún mortal le subyugó (ib. 13). En otros lugares de las narraciones del II de los Reyes se alude a su carácter terrible y a sus reacciones, característica de los profetas del tiempo (ib. 2, 23-24; 3, 14-15; 13, 19).

En la Orden del Carmen entró igualmente asociado a Elías. Aparte el culto litúrgico con que fue honrado, los Carmelitas tuvieron especial empeño en preservar sus reliquias y procuraron recuperar sus restos según mandato del Capítulo General de 1369. No deja de sorprender que, pese a esta acendrada tradición en la Orden, que distinguía también a Eliseo con el apelativo familiar de “padre nuestro”, J. de la Cruz, que asume este apelativo, no le recuerda más que en una ocasión (S 2,26, 15) comentando sendos episodios narrados en el 2º libro de los reyes (5,26 y 6,11-12). Ni la narración bíblica ni la tradición de la orden le sugerían otras aplicaciones espirituales.

*Alberto Pacho*

### **Eliseo de los Mártires, OCD (1550-1629)**

Nació en Burguillos (Badajoz), graduado en → Salamanca, tomó el hábito en → Granada y profesó, a lo que parece, allí. Fue el cuarto vicario de Los Mártires, en 1579. En 1581 pasó al convento de Los Remedios de → Sevilla y desde allí acompañó, como socio, a → J. Gracián al Capítulo de separación de 1581. En el Capítulo de 1585 fue elegido superior de → Almodóvar, y en el de 1586 nombrado prior del nuevo convento de La Manchuela o → Mancha

Real; luego, rector de → Baeza, el 5º de la serie (1587-1591). En abril de 1591 fue designado prior de Los Mártires de → Granada, levantando durante su trienio el campanario con tres campanas. En el Capítulo de 1594 fue designado Vicario provincial de Méjico, desembarcando en 1595 y llegando a Veracruz en septiembre de ese año. En enero del siguiente convoca el capítulo provincial en San Sebastián de Méjico. Al separarse en 1600 los oficios de provincial y comisario, Eliseo es elegido para éste segundo cargo hasta que tal oficio es eliminado por el general Francisco de la Madre de Dios. Falleció en Atlisco en 1629. Estuvo muy implicado en el famoso problema de las “Doctrinas de San Sebastián”. El mismo confiesa que “trató y comunicó muchas y diversas veces” a J. de la Cruz. Ha dejado un retrato descriptivo muy divulgado del Santo al comienzo de la colección de dichos sanjuanistas, conocida como *Dictámenes de espíritu*, publicada en la mayoría de las ediciones modernas de los escritos sanjuanistas. No merece tanto crédito literal, como suele concedérsele. Es en el conjunto donde debe verse el sanjuanismo.

BIBL. — ANTONIO DE LA ASCENSIÓN, *Tesoro escondido*, 3, cap. 24, ed. 319-320; DIONISIO VICTORIA MORENO, *Los Carmelitas Descalzos y la conquista espiritual de México*, México 1966.

*Eulogio Pacho*

### **Eliseo de san Ildefonso, OCD (1545-1635)**

Nació en Toledo, del matrimonio Martín Pérez y Luisa de Nava, fue bautizado con el nombre de Alonso de Castro. Profesó en → Pastrana el 14 de junio de 1571. Permaneció algunos

años en la misma comunidad de Pastrana; luego pasó a la de → Sevilla, donde desempeñó el cargo de maestro de novicios entre 1585 y 1586. Asistió al Capítulo general de 1588 como prior de Almodóvar del Campo. Murió en → Madrid el 1635 a los 90 años. Aunque conoció al Santo y trató repetidas veces con él, apenas ha dejado otra información fuera de la breve carta escrita desde → Alcalá de Henares, el 30 de octubre de 1614 (BMC 13, 393).

### **Elvira de san Angelo, OCD (1565-)**

Nació en → Medina del Campo en 1565, profesó en las Descalzas de la misma localidad, a la que gobernó como priora. Declaró en el proceso ordinario del lugar, el 20 de noviembre de 1614. Es uno de los testigos mejor informados de todo el proceso, aportando abundantes noticias y detalles muy concretos de J. de la Cruz (BMC 22, 70-86).

### **Embriaguez**

El topos de la “embriaguez” de amor está ampliamente representado en la tradición cristiana, y J. de la Cruz lo asume naturalmente sin detenerse de intento en el fenómeno ni aportar otra cosa que matices particulares. Es digno de notarse que nunca usa el sinónimo “borrachera”, tan empleado por otros autores espirituales contemporáneos suyos.

El Santo presenta la embriaguez como una gracia especial dentro de la fenomenología del amor místico. No es algo que pueda procurarse activamente. Corresponde a una merced especial que el Esposo divino concede a las

almas para hacerlas avanzar con rapidez en el → camino espiritual, animándolas y levantándolas en el amor (CB 25,2). Es a veces tal la abundancia de caridad que en ellas infunde y “de tal manera las embriaga, que las hace levantar el espíritu ... a enviar alabanzas a Dios y afectos sabrosos de amor” (CB 25,2).

Dentro del simbolismo general del *Cántico*, la embriaguez está vinculada a dos versos muy conocidos: “al adobado vino” (CB 25, v. 4º) “y el mosto de granadas gustaremos” (CB 37, v. 5º). El comentario de los mismos llevaba naturalmente al tema de la embriaguez. El primero se relaciona con otras gracias o mercedes, correspondientes a distintas situaciones amorosas.

Explicando el sentido metafórico del “adobado vino” escribe J. de la Cruz: “Este adobado vino es otra merced muy mayor que Dios algunas veces hace a las almas aprovechadas, en que las embriaga en el → Espíritu Santo con vino de amor suave, sabroso y esforzado, por lo cual le llama vino adobado” (CB 25,7). Este sabroso vino de amor “tal esfuerzo y abundancia de suave embriaguez pone en el alma en las visitas que Dios le hace, que con grande eficacia y fuerza le hace enviar a Dios aquellas emisiones o enviamientos de alabar, amar, y reverenciar ... y esto con admirables deseos de hacer y padecer por él” (ib.).

La merced de la embriaguez guarda semejanza con otra gracia designada como → “toque de centella”, pero es más duradera que ésta: “Es de saber que esta merced de la suave embriaguez no pasa tan presto como la centella, porque es más de asiento; porque la → centella toca y pasa, mas dura algo

su efecto y algunas veces harto; mas el vino adobado suele durar ello y su efecto harto tiempo ... y algunas veces un día o dos días; otras, hartos días, aunque no siempre en un grado de intensidad, porque afloja y crece, sin estar en mano del alma, porque algunas veces, sin hacer nada de su parte, siente el alma en la íntima sustancia irse suavemente embriagando su espíritu e inflamando de este divino vino" (ib. 8).

Esta prolongación ocasional hace que la embriaguez se vuelva a veces situación más o menos duradera, lo que no sucede con la centella.

Efectos peculiares de la embriaguez son los que el Santo llama "emisiones", es decir, exhalaciones o expansiones de divinas alabanzas: "Las emisiones de estas embriaguez de amor duran todo el tiempo que ella dura algunas veces; porque otras, aunque la hay en el alma, es sin las dichas emisiones, y son más y menos intensos, cuando las hay, cuanto es más y menos intensa la embriaguez. Mas las emisiones o efectos de la centella ordinariamente duran más que ella, antes ella los deja en el alma, y son más encendidos que los de la embriaguez, porque a veces esta divina centella deja al alma abrasándose y quemándose de amor" (ib.).

La intensidad y duración de la embriaguez le sirve al Santo de referencia para disertar sobre el amor nuevo y viejo, por semejanza a lo que acontece con el vino nuevo y el añejo (CB 25,9-11). Concluye la prolongada alegoría con estas palabras: "En este vino, pues, de amor ya probado y adobado en el alma, hace el divino Amado la embriaguez divina que habemos dicho, con cuya fuerza envía el alma a Dios las dulces y sabrosas emisiones" (CB 25,12).

En la *Llama* se sirve de estas ideas relativas a las mercedes de la centella y de la embriaguez (LIB 3,49) para reiterar la tesis de que la correlación natural entre conocimiento y amor se rompe en el orden sobrenatural, "ya que muchas veces se sentirá la voluntad inflamada o enternecida o enamorada sin saber ni entender cosa más particular que antes, ordenando Dios en ella el amor" (LIB 3,50). Cuando la "llama de amor" penetra en lo íntimo del alma la fortalece e impulsa como suele suceder con la embriaguez: "Juntamente con la estimación que ya tiene de Dios, tal fuerza y brío suele cobrar y ansia con Dios, comunicándose el calor de amor, que, con grande osadía, sin mirar en cosa alguna, ni tener respeto a nada, en la fuerza y embriaguez del amor y deseo, sin mirar lo que hace, haría cosas extrañas e inusitadas por cualquier modo y manera que se le ofrece por poder encontrar con el que ama su alma" (N 2,13,5). Como siempre, es perfecto el retrato plástico de la embriaguez "a lo espiritual".

El Santo encuentra una representación o paradigma en María Magdalena cabe el sepulcro: "Esta es la embriaguez y osadía de amor, que, con saber que su Amado estaba encerrado en el sepulcro con una gran piedra sellada y cercado de soldados ... no le dio lugar para que alguna de estas cosas se le pusiese delante, para que dejara de ir antes del día con los ungüentos para urgirle" (N 2,13,6), y para preguntar al hortelano quién le había hurtado (ib. 7).

En cuanto la embriaguez significa salir de sí, transformarse y absorberse en Dios, permanece siempre como deseo ardiente del alma que aspira a la vista esencial del Amado. Es lo que des-



criben las últimas estrofas del *Cántico* (en especial 37-38) con referencia al “mosto de granadas”. Las → granadas significan “los misterios de Cristo y los juicios de la sabiduría de Dios” (CB 37,7). El mosto “es la fruición y deleite de amor de Dios, que en la noticia y conocimiento de ellas –las granadas– redundan en el alma” (ib. 8). El alma ansía siempre penetrar más en el conocimiento y amor de Cristo, en sus profundas cavernas, que son “los subidos y altos y profundos misterios de su sabiduría” (CB 37,3). En estas cavernas de Cristo “desea entrarse bien de hecho el alma, para absorberse y transformarse y embriagarse bien en el amor de la sabiduría de ellos, escondiéndose en el pecho de su Amado” (CB 37,5; 38,5).  
→ *Centella, emisiones, enviamientos.*

*Eulogio Pachó*

## ‘Emisiones divinas’

J. de la Cruz siente cierta predilección por este vocablo, usándolo siempre en plural y con neto sabor cultista o latinizante, pero dentro del lenguaje simbólico propio del → *Cántico espiritual*. El mismo lo hace sinónimo o equivalente de “enviamientos” (CB 25,7), lo que puede dar lugar a confusión, si este término pasivamente se entiende como pasivo.

El significado atribuido por el Santo en el plano figurativo queda claro en el comentario al verso “emisiones de bálsamo divino” (CB 25, v. 5<sup>o</sup>). Las emisiones proceden del “bálsamo divino”, son emanaciones del mismo. En sentido activo el bálsamo emite o exhala “emisiones” y hace “enviamientos”. El bálsamo divino, identificado con el amor de Dios, produce las mercedes de la

→ centella y de la → embriaguez, de donde proceden igualmente las “emisiones”. Lo afirma explícitamente el Santo: “Al ejercicio interior de la voluntad que resulta y se causa de estas dos visitas –centella y embriaguez– llama emisiones de bálsamo divino” (CB 25,5). El “ejercicio interior de la voluntad” es en realidad un don singular que equivale al plural “emisiones”, por cuanto se expresa o realiza de muchas formas. Cuando el corazón se enciende en fuego de amor (bálsamo divino) levanta súbitamente la voluntad “en amar, y desear, y alabar, y agradecer, y reverenciar, y estimar y rogar a Dios con sabor de amor, a las cuales cosas llama emisiones de bálsamo divino” (CB 25,5 y 7). Todas y cada una de estas acciones son “las emisiones de bálsamo” que redundan en el alma del toque del amor divino (ib. 6).

Es indiferente que el toque del divino bálsamo pase como una centella o se asiente como embriaguez de amor. Siempre produce en el alma el efecto de las emisiones. El vino de amor, “ya probado y adobado en el alma, produce la “embriaguez divina, con cuya fuerza envía el alma a Dios las dulces y sabrosas emisiones”. El sentido global de la enigmática estrofa que canta “al adobado vino” resulta ser el siguiente: “Al toque de centella con que recuerdas mi alma, y al adobado vino con que amorosamente la embriagas, ella te envía las emisiones de movimientos y actos de amor que en ella causas” (CB 25,11).

Todo se abre y se cierra en el amor divino. El amor que Dios comunica al alma es el que mueve a ésta a responder con las emisiones”, es decir, con los actos de amor que en ella suscita y cau-

sa el bálsamo divino, el mismo Dios.  
→ *Embriaguez, enviamientos.*

*Eulogio Pacho*

## Enajenación

A la correspondencia general con  
→ desnudez-pobreza espiritual añade en el lenguaje sanjuanista dos aspectos o significados complementarios. La equiparación con desnudez-pobreza se expresa cuando el Santo comenta el consejo evangélico de “negarnos a nosotros mismos” para entrar por la puerta estrecha que conduce a la vida y seguir a Cristo. Hay muchos, incluso espirituales, que no comprenden el sentido de este camino. Piensan erróneamente que “basta cualquier manera de retiramiento y reformation en las cosas; y otros se contentan con en alguna manera ejercitarse en las virtudes y continuar la oración y seguir mortificación, mas no llegan a la *desnudez y pobreza o enajenación o pureza espiritual, que todo es uno* ... porque todavía antes andan a cebar y vestir su naturaleza de consolaciones y sentimientos espirituales que a desnudarla y negarla en eso y en esotro por Dios, que piensan que basta negarla en lo del mundo, y no aniquilarla y purificarla en la propiedad espiritual” (S 2,7,5).

Arrancando de esta idea general, J. de la Cruz distingue dos aspectos en la enajenación:

a) Por un lado, la enajenación activa o ascética, que consiste precisamente en el esfuerzo por aislarse, apartarse o vaciarse de todo lo que no es Dios o conduce a él. Corresponde al ejercicio de “enajenarse” voluntariamente, como quien de intento se aparta del mundo y de sus cosas para ganar a Cristo (S 2,7 entero; LIB 2,35; CB 16,10). Es lo que

explica el Santo comentando la estrofa del *Cántico* que comienza: “Pues ya si en el ejido” (CB 29 / CA 20).

El espiritual aprovechado, a medida que progresa en el amor de Dios, procura “desarrimarse de todas las codicias de jugos, sabores, gustos y meditaciones espirituales” sin desquietarse “con cuidados y solicitud alguna de arriba y menos de abajo, poniéndose en toda enajenación y soledad posible” (LIB 3,38).

b) En sentido pasivo, enajenación indica la obra o el efecto producido por la → contemplación purificativa en el alma; la vacía, la enajena de todo lo que no es Dios. De ahí que la enajenación se equipare en el vocabulario sanjuanista a → vacío.

Habitualmente se atribuye ese efecto catártico a la “noticia amorosa”, equiparada a la contemplación. Aunque sea brevísima, asegura el Santo, produce efectos sorprendentes, como son: “Levantamiento de mente a inteligencia celestial y enajenación y abstracción de todas las cosas, y formas y figuras y memorias de ellas” (S 2,14,11). Cuanto más pura es la “noticia amorosa” mayor es su efecto catártico, “porque la enajena –al alma– de sus acostumbradas luces, de formas y fantasías” (ib. n. 10).

La enajenación como tiniebla o negación de las formas naturales del conocimiento (S 2,14,10) corresponde al tema tradicional de la “docta ignorancia”, en clave sanjuanista, “al no saber”. Es una de las notas típicas de la noche purificativa y va acompañada de → desamparo o desconuelo y cierta imposibilidad de obrar naturalmente las potencias, hasta el extremo de que tiene “muchas veces tales enajenamientos y tan profundos olvidos en la memoria,

que se le pasan muchos ratos sin saber lo que se hizo ni qué pensó, ni qué es lo que hace ni qué va a hacer, ni puede advertir, aunque quieras, a nada de aquello en que está” (N 2,8,1).

El proceso dinámico de enajenamiento en su dialéctica vital es el mismo que el del vacío: “Así como cuanto más una cosa se va arrimando más a un extremo, más se va alejando y enajenando de otro, y cuando perfectamente se arrimare, perfectamente se habrá también apartado del otro extremo” (N 2,17,5). La aplicación práctica es bien sencilla: “Cuanto más se enajenare —el alma— de todas formas e imágenes y figuras imaginarias” tanto más se llegará a Dios (S 3,13,1; cf. N 2,11,2; LIB 2,17).

En la unión del → matrimonio espiritual es donde el alma adquiere total enajenación de lo terreno y pasajero, ya que “no sólo de todas las cosas, mas aun de sí queda enajenada y aniquilada, como resumida y resuelta en amor, que consiste en pasar de sí al Amado” (CB 26,14). Esta es la perfecta enajenación según el Santo: “Salir de sí para entrar en Dios” (CB 1,20 / CA 1,11). → *Ajenación, aniquilación, enajenamiento, negación, olvido, pureza.*

*Eulogio Pacho*

**Encarnación** → Jesucristo

## **Enclave histórico de la mística sanjuanista**

A san Juan de la Cruz hay que considerarle como un místico de encuentro, de confluencias y de integración. Original más en el enfoque, en el equilibrio y en la síntesis que en novedades parciales. A la vez, complejo, sencillo y

simplificador. Punto de convergencia, confluyen en él corrientes que vienen de lejos y de geografías dispares. Visibles y perceptibles, unas; ocultas y soterradas, otras; pocas, cercanas e inmediatas; abundantes, las generales y remotas.

Plantearse el problema de su identificación es reconocer de antemano que la teología mística de JC contiene una propuesta suficientemente específica como para no confundirse con ninguna otra. Los rasgos representativos y mejor definidos de la misma quedan configurados en otros trabajos del presente diccionario. Aquí se trata de encuadrar su mensaje dentro de las corrientes más representativas del misticismo cristiano.

### **Místico de confluencias y de integración**

La formulación en clave de raíces es la única pertinente y correcta. Evita el espejismo derivado de los apuntes sobre las consabidas fuentes, dependencias, reminiscencias y semejanzas. Todo ello, acopio inorgánico de datos marginales sin referencia precisa a su colocación en el conjunto. De dar fe a tantas indagaciones sectoriales, apenas queda frase o pensamiento en JC que no proceda de otros autores. «Si todo lo que no es tradición, es plagio», conviene aquilatar ambas cosas en este caso.

Como cualquier otra realidad humana, la mística adviene en la historia y se enmarca en contextos culturales y religiosos. JC no hace excepción, no es ningún aerolito. Su misticismo se corresponde con el occidente europeo de finales del siglo XVI. Por ello, impregnado de neoplatonismo, pero moldeado conceptualmente por el aristotelismo escolástico renacido. La raíz cultural

helenística o greco-romana le confiere coloración occidental, mientras el núcleo bíblico y la veta patristica le hacen radicalmente judeo-cristiano.

En esas coordenadas básicas se desenvuelve la mística sanjuanista, como representación culminante de la síntesis religioso-cultural del siglo de oro español en sus postrimerías. Tres son las referencias dominantes: renovación del legado greco-romano por el humanismo, tradición bíblico-patristica y filosofía escolástica. Colocada en ese marco histórico, permite indagar con ciertas garantías las raíces que la alimentan y las corrientes que la fecundan.

El soporte cultural del helenismo no pasa de elemento meramente formal y común a toda la literatura de Occidente. El estructuralismo escolástico, por su parte, tiene función exclusivamente expresiva o comunicativa. Las raíces específicas y vivificantes de la mística sanjuanista penetran y ahondan en la tradición cristiana.

Su identificación no es cuestión de préstamos directos de palabras, ideas o imágenes atribuidas explícitamente a determinados autores. Las citas o alusiones concretas y literales raras veces conducen a puntos fundamentales. Casi siempre afectan a detalles marginales y de relleno. En pocas ocasiones sirven de afluentes secundarios para llegar a los caudales que alimentan el conjunto.

Lo verdaderamente importante y definitivo son esas corrientes que arrastran y difunden el patrimonio secular constantemente asumido y enriquecido con aportaciones nuevas. Ese depósito espiritual o mística cristiana universal no exige para su incorporación y transmisión contacto directo e inmediato con todas las fuentes de donde fluye. Puede

realizarse con algunas en su origen, o también verificarse cuando las aguas comunes se han encontrado y condensado.

La constatación de una presencia –el eco de una voz– en la mística sanjuanista no requiere necesariamente la identificación del cauce por el que le ha llegado. Es a veces imperceptible y hasta impensable. Canales superficiales y de simple comunicación pueden conducirnos hasta fuentes remotas y abundosas. Hasta enlazar con el origen mismo de una tendencia y de una postura. Al alcance de cualquiera está la ejemplificación de los diversos conductos que vierten aguas en el sanjuanismo.

Una serie de escritos apócrifos establecen vinculación directa con corrientes agustinianas, bernardianas, bonaventurianas, y tomistas; y a través de ellas, con la gran tradición patristica y medieval. La mayoría de las citas concretas y literales de fray JC proceden de falsos literarios de extraordinaria difusión y de importancia capital en la transmisión del patrimonio espiritual anterior. Lo de menos es la paternidad concreta y la atribución equivocada. Su valor, a la hora de identificar corrientes y raíces, es determinante en muchas ocasiones.

Algo parecido sucede con autores puente tan representativos en el caso de JC, como san Gregorio Magno, el Cartujano, Gersón y otros similares. Al margen de la lectura directa por parte del Santo, es indudable que a través de ellos conecta con la mayoría de las místicas del pasado y recupera elementos importantes de la tradición patristica, incluso de la griega. Esa reconducción es el único camino para explicar la resonancia de ciertos temas y matices en la mística sanjuanista.

La continuidad entre la fuente de origen y la llegada a los escritos sanjuanistas hace pensar, en determinados temas, en una línea ininterrumpida de derivación. Por eso mismo, imposible de precisar en qué momento se produce el encuentro. Tal podría ser la doctrina sobre la depuración de imágenes y el conocimiento negativo vinculado a la mística de la oscuridad, que corre desde Filón y pasa por Gregorio Niseno, Evagrio Pónico, el Pseudo Areopagita, Guillermo de San Teodoro, los Victorinos y los místicos ingleses hasta desembocar en el Santo castellano.

Ante perspectiva tan compleja, carece de interés la indagación para apurar derivaciones directas y concretas respecto de autores y escritos. De mayor utilidad es comprobar la ascendencia histórica y doctrinal de algunos componentes fundamentales de la síntesis sanjuanista.

### «Teología mística» cristiana

Punto de partida puede ser su misma concepción de la «teología mística». Se mantiene todavía en una postura medieval, que la identifica con la contemplación. Es cierto que reflexiona sobre ella y trata de organizarla en doctrina sistemática; pero al hacerlo es consciente de elaborar «teología escolástica». La mística le ofrece materia para la escolástica, pero son dos cosas diferentes. Nada tan elocuente como la contraposición establecida en el prólogo del *Cántico espiritual*. JC no ha asumido el doble sentido sancionado ya por Juan Gerson al colocar en paralelo una teología mística práctica y otra especulativa o teórica.

Para el Doctor místico no hay más que una «teología mística», que se identifica con la contemplación, con la experiencia mística, con la noticia amorosa, con el conocimiento afectivo, con «el amor de conocimiento». Es sabiduría o conocimiento sapiencial. No sólo conocer, sino «padecer» las cosas divinas. Traduciendo el pathos del neoplatonismo y de la tradición patristica griega - según la formulación acuñada por el Pseudo Areopagita - JC define la teología mística como experiencia en que no «sólo se conocen las cosas divinas, sino que juntamente se gustan» (CE, pról. 3; S 2, 6,3; N 2, 12,3; 2,17, 2. 6; CB 27, 5; 39, 12).

Cuando trata de describir directamente la intuición y la vivencia de lo divino acude a la terminología y a la imagería del neoplatonismo en las claves comunes a toda la tradición mística cristiana, dejando bien claro que no se trata de un pathos indefinido y reducible a puro sentimiento humano. Dice referencia, obligada e infalsificable, a realidades concretas, aunque trascendentes, reveladas y comunicadas gratuitamente al hombre. La teología mística es para él un «padecer» o recibir lo divino tal como se revela y comunica en la Biblia. Por lo mismo, una mística radicalmente cristiana.

Es al tratar de explicarla por categorías y conceptos filosóficos cuando, JC se acoge al escolasticismo y propone una filosofía o metafísica de la mística. Habría que definirla una teología de la mística mejor que una «teología mística». En su elaboración asume las corrientes anteriores y se sirve de las técnicas expresivas que le ofrece la tradición cultural en que se halla inmerso. Es lo que hace posible rastrear huellas y

raíces del pasado. Queda a salvo la raíz esencialmente cristiana que vincula el origen de esa mística a la Biblia.

No es posible entroncar con esa inspiración primaria o brote radical ninguna otra corriente contaminante. La mística sanjuanista, medularmente cristiana, tiene su única referencia objetiva en el Dios revelado en la Escritura; se vincula inseparablemente al lenguaje y simbología de la misma, y se proyecta como relación existencial con el «Dios vivo y verdadero». Desbordando en su origen y contenido el pathos de la filosofía griega, traspasa igualmente en su dimensión espiritual el ethos y cualquier moralismo natural, incluso de inspiración cristiana. JC lo declara con fuerza. Por ello no le interesan las cosas morales aunque sean muy sabrosas, según declara en el prólogo de la *Subida* (n.8, cf. 3, 37, 3).

Lo que ha podido adherirse de otras culturas y de otras religiones sólo ha coloreado de alguna manera la mística de JC; no ha contaminado mínimamente la pureza del manantial cristiano. La insistente afirmación de su deuda con la mística islámica no desmiente esta afirmación. En primer término, porque los posibles puntos de convergencia tienen origen común. Buena parte de la mística islámica es derivación directa de la cristiana. En segundo lugar, porque no está demostrado - quizás no podrá hacerse nunca - que JC recoja elementos directamente de la tradición islámica. Los que hasta hoy se han apuntado afectan a la expresión y comunicación de la fenomenología mística más que a la esencia de la misma. Cuando se aborda ésta y se hallan coincidencias sintomáticas entre fray Juan y místicas no cristianas hay que pensar en aspectos y

elementos comunes a toda experiencia mística de tipo religioso monoteísta..

Dentro de la tradición mística cristiana, en la que se halla encuadrado y configurado JC, son muchos y variados los enfoques de la misma realidad. La experiencia radical de lo divino se ofrece desde ángulos diferentes y en perspectivas distintas, según primen en las propuestas unos u otros aspectos. Dentro de la unidad radical, subsiste variedad y complejidad tanto en la inspiración-experiencia como en la expresión-comunicación. De ahí arrancan las corrientes y cauces de transmisión. Su identificación procede de lo más característico de cada caso. ¿De cuáles se alimenta la mística sanjuanista? ¿A cuáles se acerca más?

### **Conciliación de formulaciones alternativas**

El talante claramente ecléctico del Santo se muestra reacio a exclusivismos. Por ello ha de considerarse místico de confluencias y de síntesis. No procede por alternativas excluyentes sino por integración armónica. Su cotejo con posturas antecedentes puede abrir pistas para rastrear huellas y raíces. Bastará aludir aquí a las tendencias generales más significativas.

#### *Mística de elevación y de introversión*

Entre las alternativas de especial resonancia histórica destacan la *mística de elevación* y la *mística de introversión* o introspección. Ambas conocen representantes cualificados y se prolongan a lo largo de la tradición espiritual. Se caracteriza la primera por un proceso de alejamiento del propio yo para alcanzar la unión con Dios. Suele presentarse en

doble sentido: de progresión o andadura horizontal, o en visión vertical como ascensión y elevación. En consonancia con cada una de estas ópticas, el itinerario que conduce a la unión mística se simboliza con figuras y expresiones diferentes: como senda, camino, atajo, como escala, subida o similares. Es, sin duda, la más corriente y llega hasta la época sanjuanista, recuperando la tradición griega de la anagogía, con representantes tan destacados en la literatura latina como Hugo de Balma, y Hugo de San Víctor.

Frente a ella y en curso paralelo, discurre la segunda, la mística de la introversión, o «conversión sobre sí mismo», para hallar a Dios en lo más íntimo y profundo del propio ser. En lugar del movimiento hacia fuera, centrífugo, se postula penetración hacia dentro, movimiento centrípeto. En la tradición dionisiana la mística de elevación se corresponde al movimiento lineal, mientras ésta se identifica con el movimiento circular. Viene de muy lejos y se asume por grandes figuras. De Clemente Alejandrino, Orígenes y maestros griegos pasa a la tradición latina con representantes tan caracterizados como san Agustín, san Gregorio, los Victorinos, la mística Renana y algunos autores de la inglesa del siglo XV.

La tentación de alinear a JC en una de las dos tendencias debe ser superada. No se decanta ni exclusiva ni definitivamente por una de ellas. Se sirve de la una o de la otra indistintamente y según las conveniencias de su magisterio. Si en la *Subida del Monte* parece primar la propuesta de elevación, en la *Llama de amor viva* domina con claridad la fórmula de la introversión. No se corresponden necesariamente con las

diferentes obras del autor. Se alternan e interfieren en un mismo libro, como sucede en el *Cántico espiritual*. Basta confrontar las primeras estrofas (cf. CB 1, 5-12; 34-35).

Es uno de tantos ejemplos en que se constata la superación de posturas y la reducción a síntesis de elementos comunes. Una prueba también de que no sigue las pautas de un autor concreto, sino que asume corrientes asociadas del pasado. A este propósito se notará que JC propone una mística de elevación al margen de la divulgadísima técnica o teoría de la «anagogía». Es de los pocos autores cultos de la época que no alude para nada a ella de manera explícita

#### *Mística de la luz y de la tiniebla*

Parecido es el caso de otro dualismo en la espiritualidad tradicional: el de la *mística de la luz y de la oscuridad o tiniebla*. Se trata también de modos diferentes de presentar el proceso en que se desarrolla el encuentro y comunión con Dios en la experiencia íntima. Son dos tipologías mejor definidas y más fáciles de individuar que las anteriores. La mística de la luz destaca la iluminación interior que produce la presencia de Dios. La contemplación mística es, ante todo, luz y transparencia producida por el Espíritu que inunda el alma y la hace reluciente. Si el rayo divino nubla la vista del hombre no se debe a su opacidad sino a la flaqueza propia del ser limitado. Es la corriente impulsada por las *Homilías* del Pseudo Macario y por Evagrio Pónico, y recuperada decididamente por san Gregorio, san Bernardo, Ricardo de San Víctor y Raimundo Lulio, entre otros.

Representantes no menos destacados tiene la corriente que prefiere la formulación inversa. Presenta además una continuidad histórica más compacta y una elaboración doctrinal más sólida. Arranca de la teología negativa, basada en la exaltación de la trascendencia de Dios, e insiste en la condición cegadora de la luz divina, hasta llegar a la fórmula clásica del «rayo de tiniebla». La comunicación divina en la contemplación es tan intensa y potente que oscurece necesariamente la capacidad humana. Tras las insinuaciones de Filón, se afianzó la corriente con Gregorio Niseno estructurándose doctrinalmente con el Pseudo Areopagita. De él pasó al Medioevo latino hasta convertirse en lugar casi común. Especial acogida tuvo en Guillermo de San Teodoro, en Hugo de San Víctor, en los místicos alemanes y en los ingleses Walter Hilton y *The Cloud of Unknowing*.

Existen predecesores de JC que intentaron con mayor o menor fortuna acoger ambas propuestas, como san Máximo, Guillermo de San Teodoro y Ruusbroec, pero ninguno lo hizo de manera tan armónica y consistente como él. Las insistentes referencias a la teoría dionisiana del «rayo de tiniebla» y la reiterada afirmación de la incomprensibilidad divina no deben entenderse como confesión unilateral de JC (S 2,8, 6; N 2, 5, 3; CB 14,16; LI 3,49). Para él, la noche-oscuridad mística sólo representa una vertiente que debe completarse con la dimensión luminosa. Bastará leer la *Llama de amor viva* para percatarse de ello. Las alusiones dionisianas se compensan con las de san Gregorio para proclamar que la presencia del Espíritu es luz radiante que esclarece lo más íntimo del alma (N 2,

20, 4; LI 2, 3). La misma vertiente de la tiniebla y de la oscuridad se traslada a un plano apenas aludido en la teoría dionisiana. La noche sanjuanista es a la vez de índole cognoscitiva y afectiva, cosa apenas insinuada en la tradición precedente.

### *Mística intelectualista y afectiva*

Por ahí se llega a otra superación o integración de preferencias con marcada trayectoria en la tradición espiritual cristiana. Frente a una *mística* de corte netamente *intelectualista* o esencialista, se ha cultivado otra más *sentimental* y *afectiva*. Es cuestión de tonalidad y acentuación, pero la insistencia y predominio llegan a crear corrientes bien definidas e identificables. San Gregorio Magno, san Máximo, san Bernardo, Guillermo de San Teodoro, Hugo de San Víctor y la mayoría de las místicas medievales de tendencia franciscana, con algunos autores de la «devotio moderna», han privilegiado con vigor el ámbito del afecto y del sentimiento en la vida mística, mientras otros autores han preferido insistir en los contenidos noéticos y en el enriquecimiento sapiencial de la experiencia divina. Es la tendencia dominante en el mismo Pseudo Areopagita y algunos de los místicos del Medioevo, especialmente Eckhart.

Si en Ruusbroec se da ya una equilibrada armonía, en JC la fusión íntima e irrompible entre conocimiento y amor se convierte en principio fundamental. Contemplación, teología mística y experiencia de lo divino se equivalen e identifican con la «noticia amorosa». La experiencia mística es para JC luz amorosa y amor luminoso, conocimiento y amor, saber y gustar. Nadie ignora que para él la doctrina de la «noticia amoro-



sa» se convierte en categoría determinante del sistema. La superación de las dos corrientes y su integración es cabal y perfecta. En sus escritos queda arrinconado el viejo pleito de la relación amor-conocimiento en la vida mística (CB 26, 8; N 2, 17, 7; LI 3, 49)

A vista de las constataciones que preceden, se comprende lo arriesgado que resulta catalogar la mística sanjuanista en cualquiera de esos casilleros. Porque los desborda ampliamente, no consiente que se la bautice con uno solo de esos calificativos alternantes. Otro tanto sucede si se la enfrenta a otras formulaciones igualmente representadas en la tradición espiritual por diversas corrientes, como pueden ser la mística de la trascendencia frente a la de immanencia, la mística teocéntrica frente a la mística cristocéntrica, la mística trinitaria frente a la pneumatocéntrica y otras similares. El hecho de que se haya discutido de todas ellas a propósito de san JC demuestra que tienen cabida o están presentes en sus escritos. Lo que pasa es que ninguna de ellas domina el panorama de manera incontrastable. No se da enfrentamiento ni exclusión, sino equilibrio y armoniosa integración en la síntesis final.

El hecho tiene explicación más sencilla de lo que pudiera sospecharse. Esa armonización sanjuanista no es producto de lecturas eruditas con afán de elaborar un conjunto ecléctico. No ha sentido tentación alguna de sincretismo. Su teología mística no es el resultado de estudios comparativos ni de derivaciones sucesivas de ésta o la otra corriente. Dos son los factores determinantes que convergen en la visión de conjunto. En primer lugar, la acumulación y condensación producida a la altura del siglo

XVI español de los diversos afluentes de la tradición espiritual anterior. Cualquier autor abierto a los aires del momento percibe ecos y resonancias de muy diversas proveniencias. Basta no adoptar posturas cerradas o aferrarse a experiencias personales.

En el caso de JC actúa como factor decisivo su extraordinaria capacidad para abordar la compleja realidad de la experiencia mística desde todas las angulaciones y enfoques posibles. Ninguna formulación agota la realidad. Todas las ofrecidas con anterioridad son parciales: reflejan aspectos concretos y limitados. Cuanto mejor sepan conjugarse y armonizarse mayor será la aproximación a lo que desborda cualquier molde humano de comunicación. JC ha producido el intento más logrado de confluencia y armonización de tendencias y corrientes.

### **Raíces medulares**

La recia personalidad de su síntesis no radica precisamente en la originalidad de las partes sino en la visión de conjunto. En pocos temas capitales de la mística puede presumir de ser el primero cronológicamente. La experiencia religiosa acumulada de siglos dejaba escaso margen a la novedad absoluta. Lo suyo ha sido asumir, armonizar, recuperar y potenciar, imprimiendo en datos del pasado el sello de la penetración y de la precisión. La ilustración sumaria de algunos capítulos fundamentales puede servir de incitación para pesquisas más documentadas.

Es fácil comprobar que los escritos sanjuanistas semejan al lago en que se remansan las aguas de la tradición espiritual cristiana. Lo comprometido es

identificar corrientes concretas y remontarse aguas arriba para saber cuándo y cómo llegan a él. Sirvan de ejemplificación los temas siguientes:

### **Misticismo bíblico**

Nadie duda de que la mística sanjuanista arranque de la Biblia, como de la fuente de origen; tampoco de una reproducción abundante y extensa de textos bíblicos en sus escritos. Son manifiestas sus confesiones a este propósito en todos los prólogos. Cuando se alude a una raíz profunda de su teología mística no se subraya este dato elemental ni tampoco la influencia decisiva de la Sda. Escritura en su doctrina. Se insiste aquí para poner de relieve dos aspectos menos atendidos de su síntesis en relación a las fuentes de inspiración y formulación. JC se coloca en una corriente que arranca de la patrística griega y se prolonga hasta su tiempo. Tiene influencia decisiva en su síntesis condicionándola desde dos puntos de vista fundamentales.

El primero afecta a la composición misma de los escritos. Es bien conocido que se definen en el título mismo como «declaración» de poemas compuestos con anterioridad «en abundante inteligencia mística». «Declaración» quiere decir comentario, glosa o perífrasis. Exactamente lo mismo que se ha practicado con la Sda. Escritura a lo largo de la tradición patrística. Esta literatura espiritual y religiosa de los «comentarios bíblicos» le sirve a JC de patrón o modelo. Cambia únicamente el texto de referencia: en lugar del texto sagrado se coloca su poesía. La dependencia formal es manifiesta. Aunque tenga también alguna semejanza con los comen-

tarios filosóficos y jurídicos, el Doctor místico tiene delante el cuadro literario de la exégesis bíblica. Crea, sin acaso intentarlo, un género literario nuevo en la espiritualidad. No existe nada igual en los autores que le preceden. Muestra típica de conjugación entre dependencia y originalidad.

De mayor importancia que la inspiración material en el comentario bíblico es la incidencia que tiene en la formulación misma del pensamiento sanjuanista. Va mucho más allá de la técnica exterior. Imitando corrientes y escuelas bíblicas, JC ofrece interpretaciones diversas de sus propios versos. Unas veces se atiene al sentido literal o directo; en otras se desentiende de él y los interpreta en sentido espiritual y místico. La misma frase, palabra o expresión puede entenderse en dos o más significados. Con razón se ha hablado del «lenguaje infinito» de JC. Por muy olvidado que esté, es obligado reconocer que la exégesis sanjuanista imita a la exégesis tradicional de la Biblia. En los comentarios sanjuanistas hay «declaraciones» auténticas o literales y «declaraciones» alegóricas o espirituales. Se trata de una dependencia manifiesta de la interpretación mística de la Sda. Escritura a lo largo y ancho de la tradición cristiana. Es la primera dimensión o vertiente del «misticismo bíblico» heredado por el Santo.

La segunda es aún de mayor incidencia en los contenidos. Resulta paso obligado desde la anterior. De la imitación técnica o formal se avanza hasta la realidad misma del sentido o significado. La exégesis de los propios versos se traslada al texto bíblico, asumiendo como fundamental la significación alegórica, espiritual o mística de la

Escritura. El hecho tiene un alcance de extraordinaria amplitud en la obra sanjuanista. Lo de menos es la explicación dada a cada texto bíblico. Lo decisivo para el caso es que adopta como criterio de base la interpretación de la Biblia por la Biblia y se identifica con la línea mística y alegorizante de la exégesis patristica. Desde ese momento, libros enteros adquieren un sentido preciso (caso de Job, del Cantar de los Cantares, Apocalipsis, etc.) y ofrecen abundante simbolismo o tipología mística estratificada en la tradición con casos tan representativos como Moisés, Elías, Raquel-Lía y tantos otros. Para darse idea aproximada de lo que la veta del «misticismo bíblico», forjado por la tradición patristica, significa en la síntesis sanjuanista bastaría aludir a la interpretación en clave nupcial del Cantar de los Cantares. No es caso único ni mucho menos, pero representa una línea bien definida.

Importa poco que fray JC enlace o no con el primer eslabón de la cadena en cada uno de los casos en que se puede documentar su vinculación a ese misticismo bíblico-patristico. Lo decisivo es comprobar que ahí hunde sus raíces más profundas. Pudo conectar con san Bernardo o llegar por otros caminos hasta la idea original de Orígenes en la mística nupcial, pero lo seguro es que asumió esa corriente caudalosa y la integró en su conjunto. De alguna manera se desparrama por la mayoría de los puntos clave de su síntesis.

### **Teología negativa y superación de lo sensible**

Punto neurálgico del sistema sanjuanista es el de la superación de imá-

genes y depuración de conceptos deformantes o limitativos de la realidad divina. La trascendencia de Dios y la unión con él exigen esa labor de remoción o negación. Dado que el mecanismo humano opera a través de imágenes y de ideas, la teología negativa produce tiniebla y oscuridad en la mente. Es la razón misma de la noche oscura en la vertiente intelectual.

La ascendencia de esa propuesta nos lleva hasta la patristica griega, enlazando incluso con Filón. Adquiere consistencia de relieve con Gregorio Niseno y queda sistematizada en los escritos del *Corpus Dionysianum*. A partir de ellos, se mantiene como doctrina intangible y se propaga tanto en Oriente como en Occidente. Máximo el Confesor, Guillermo de San Teodoro, Ricardo de San Víctor y la *Nube de la ignorancia* son algunos de los maestros que la acogen con mayor devoción. Entre los mismos escolásticos gozó de notable fervor.

JC remite reiteradamente al Pseudo Areopagita, pero no es necesario aceptar un contacto directo. Es secundario que existiese o no; lo indudable es que para el Doctor místico esa corriente aporta elementos muy valiosos para afianzar la propia idea sobre la trascendencia divina y la consiguiente exigencia de superación de lo concreto de cara a la unión con Dios. Ofrece además base firme para apoyar la noche oscura en cuanto purificación de la capacidad intelectual. También en este caso cuenta más la vinculación a la tendencia que el conducto inmediato a través de lecturas particulares. Como siempre, el sello de la originalidad sanjuanista se detecta en desplazamiento de acento. La purificación radical de imágenes y conceptos

naturales se encomienda a la fe que, si oscurece la racionalidad, entrega al hombre la realidad del Dios verdadero tal cual es.

Para fray JC la encrucijada entre la actividad natural del entendimiento y la experiencia mística se sitúa precisamente ahí: en el momento en que el discurso se sustituye por la intuición o contemplación de lo divino. Implica a la totalidad de la persona y se detecta por señales o síntomas descubiertos a través de la observación. Para él, pueden reducirse a tres fundamentales. Es bien sabido que coincide con otros maestros y probablemente es uno de los puntos en que su postura depende de información directa a través de Taulero, que, a su vez, recoge antecedentes de otros autores, como Ricardo de San Víctor (S 2, 13-14; N 1, 9)

### **Depuración de afectos y ataduras**

El esfuerzo por conjugar la trascendencia y la inmanencia divinas se ha intentado siempre, incluso entre los autores adictos a la «teología negativa». Dentro de la mística de la luz, ofrecen excelente visión las homilías del Pseudo Macario. JC pasa con toda naturalidad de la «teología negativa» a la teología bíblica de la participación y de la presencia, reafirmando con fuerza la inmanencia de Dios. Gracias a su imagen estampada en el hombre y a la participación graciosa y vital de la divinidad es posible la unión mística. No es otra cosa que culminación o desarrollo pleno del germen comunicado al hombre por Dios.

Desde esta perspectiva, queda superada la trascendencia y abierto el camino de la vida mística, que culmina en la unión en igualdad de amor. La

posibilidad se convierte en realidad gracias a un proceso de purificación y de maduración. Depuración de todo lo que se opone a la comunicación plena; maduración de la vida teologal centrada en el amor. Proceden en sentido inverso: la purificación en el plano afectivo es correlativa al intelectual: noche para la capacidad de amar como para la de entender –del entendimiento y de la voluntad– según la expresión sanjuanista. Ningún concepto humano representa fielmente a Dios. Tampoco ningún afecto o apego a lo humano en sí es compatible con el amor puro de Dios.

Por cerrada que sea la noche o tiniebla producida por el esfuerzo humano de depuración, no es suficiente para la plena comunión de amor con Dios. Debe intervenir de alguna manera el mismo Dios para que la catarsis sea completa y suficiente. El aspecto pasivo de la noche oscura purificadora corresponde a un punto fundamental del sanjuanismo. Se retiene como una de las aportaciones más originales del Santo.

Lo es, sin duda, en la fuerza de los análisis y en la penetración de las descripciones, pero no es arduo encontrarle precedentes. Él mismo confiesa que sobre esa materia posee «grave palabra y doctrina». También hay poca letra. Pese a todo, está convencido de no ser el primero en afrontar esa realidad espiritual. Como siempre, la dificultad está en dar con las raíces inmediatas, ya que las remotas son algo que fluye como una poderosa corriente secular. El simbolismo de la noche, tiniebla-oscuridad, es prácticamente universal en la mística cristiana y musulmana. La insuficiencia de la purificación humana o ascética se halla afirmada mil veces. Aparece ya en las homilías del Pseudo Macario y se rea-

firma en la mayoría de los místicos. Gregorio Niseno la relaciona íntimamente a la vida teologal en clave muy similar a la de JC. De la necesidad de la depuración pasiva se ocupan autores tan dispares como Máximo el Confesor, Guillermo de San Teodoro, Taulero, Ruusbroec, Walter Hilton y hasta místicas tan conocidas en el ambiente sanjuanista como Ángela de Foligno y Catalina de Génova. La ascendencia secular de la doctrina es clara. No es menos cierto que ningún autor anterior había estructurado un sistema tan explícito y coherente sobre la noche purificadora como JC.

La proximidad a tantos autores y corrientes, al margen de la cronología y de la geografía, autoriza a pensar que JC se abrió a todas las tendencias espirituales anteriores a él y compartidas en su tiempo. Recortó extremismos y desviaciones manteniéndose siempre en un ponderado eclecticismo en el que confluyen caudales variados y dispares. → **Fuentes, magisterio, Juan de la Cruz.**

BIBL. – LOPE CILLERUELO, *San Juan de la Cruz, místico de frontera*, en *Estudio Agustiniiano* 13 (1978) 427-463; LUCE LÓPEZ-BARALT, *Los lenguajes infinitos de san Juan de la Cruz e Ibn 'Arabi de Murcia*, en *Actas del VI Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto, 1980, p. 173-177; Id. *San Juan de la Cruz y el Islam*, México, FCE, 1985, 2ª ed. 1990; Id. *Sadilés y Alumbrados*, actualización de la obra de M. Asín Palacios, Madrid, Hiperión, 1990; FEDERICO RUIZ SALVADOR, *Unidad y contrastes. Hermenéutica sanjuanista*, en el vol. misceláneo, *Experiencia y pensamiento*, Madrid, 1990, p. 17-52; J. RICO ALDAVE, *S. Juan de la Cruz y la mística no cristiana. Paralelismo convergente de experiencia religiosa*, en el vol. misceláneo *Dottore Místico*, Roma, 2992, p. 401-417.

**E. Pachó**

## Endiosamiento → Unión

La → unión transformante, meta del camino espiritual enseñado por J. de la

Cruz, tiene como remate la conversión de lo humano en divino. Equivale a endiosarse o “endivinarse” (LIA 2,18), según expresiones del Santo. El hombre se vuelve deiforme cuando está totalmente poseído de Dios. “El alma, unida a la Santísima Trinidad, se ha deiforme y Dios por participación” en la medida en que ello es posible en esta vida (CB 49,4).

Las expresiones preferidas por J. de la Cruz para expresar esa realidad aparecen siempre vinculadas a la doctrina sobre la unión o transformación. Cuando alude a una situación o estado se designa con la clásica fórmula del → matrimonio espiritual. En este estado el alma “no tiene ya afectos de voluntad, ni inteligencias de entendimiento, ni cuidado ni obra alguna que todo no sea inclinado a Dios, junto con sus apetitos, porque está como divina, endiosada” (CB 27,7).

Ese endiosamiento reproduce el ser divino tal como se ha revelado por la fe, es decir, uno y trino. No sería transformación auténtica en Dios ni no fuese en la Trinidad (CB 39,3-4). Ese es el remate de la obra del → Espíritu Santo en el hombre, ya que con sus “embestimientos” le va penetrando siempre más, “endiosando la sustancia del alma, haciéndola divina, en lo cual absorbe al alma sobre todo ser a ser de Dios” (LIB 1,35). → **Deiforme, endiosar, endivinar, transformación, unión.**

**Eulogio Pachó**

## Enemigos del alma

No sólo en las → *Cautelas* habla J. de la Cruz de los enemigos del alma. A lo largo de sus libros vuelven a aparecer los tres clásicos: → mundo, demonio y

carne. Pero no son los únicos, pues con este nombre designa también a los → apetitos desordenados que viven en el alma y la vencen (S 1,7,2) Y estas pasiones y apetitos que son la gente de su casa, o sus domésticos, el mismo Señor en el Evangelio los llama “los enemigos del hombre” (Mt 10, 36: N 2,14,1). Enemigos son, pues, también “los apetitos imperfectos” que andan quitando “la vida espiritual” al alma (LIB 2,31). En realidad los apetitos o pasiones desordenadas vendrían a identificarse con la carne, como enemigo del alma, en cuanto que se trata más que nada del egoísmo, del amor propio, del yo imperfecto que se busca a sí mismo.

De los tres enemigos clásicos dice que son de tal naturaleza que siempre contrarían el → camino de la perfección que pueda llevar el alma (N 1, dclr 2). Están siempre alerta y al ataque. Por eso la persona ha de tomar posición ante ellos y afianzarse en sus propósitos. En los versos *ni temeré las fieras, / y pasaré los fuertes y fronteras* (CB 3, 5) se refiere a los tres enemigos “que son los que hacen guerra y dificultan el camino”. Y precisa: “Por *las fieras* entiende el mundo; por *los fuertes*, el demonio, y por *las fronteras*, la carne”. En el comentario se especifica el porqué de esos calificativos: el mundo se presenta ante quien comienza el camino de Dios como “a manera de fieras, haciéndole amenazas y fieros”. Tres son las fieras principales: 1ª) Faltará el favor del mundo, perderá los amigos, el crédito, valor y aun la hacienda. 2ª) Ya no tener nunca contentos ni deleites del mundo y privarse de todos sus regalos, le será insoportable. 3ª) Se levantarán contra ella las lenguas, será objeto de burlas, de dimes y diretes, de desprecios. Hay

gente que encuentra “dificultosísimo no sólo el perseverar contra estas fieras, mas aun poder comenzar el camino”.

A personas más generosas las acometen fieras “más interiores y espirituales: dificultades y tentaciones, tribulaciones y trabajos de muchas maneras” por las que, según las disposiciones de Dios tendrán que pasar los “que quiere levantar a alta perfección, probándolos y examinándolos como al oro en el fuego”. El secreto para superar todo esto, y más, es el enamoramiento del Amado, estimado más que todas las cosas. Con su amor y favor todo se supera (CB 3,8).

Los *fuertes* que son los demonios “con grande fuerza procuran tomar el paso de este camino”. Son más astutos, fuertes, engañadores, duros de vencer. Y sólo se les vence con el poder divino: humildad, oración, mortificación y la cruz de Cristo, que son “las armas de Dios” (ib. 9).

*Las fronteras*, que tiene que pasar son las repugnancias y rebeliones de la carne que “se pone como en frontera resistiendo al → camino espiritual”. Aquí la lucha contra “todos los apetitos sensuales y afecciones naturales” (ib. 10). En el estilo que quiere llevar el alma hacia Dios entra el “ánimo para no temer las fieras, y fortaleza para pasar los fuertes y fronteras” (ib.10).

Ha J. aludido anteriormente a las pruebas interiores dispuestas y enviadas por Dios, lo que en otros términos llama → noche oscura. En el caso de la noche pasiva del sentido en virtud de tales pruebas asumidas el alma “admirablemente se libra de las manos de los tres enemigos”, es decir, la va librando Dios, dejándose ella librar por él (N 1,13,11).

El camino más seguro para que el alma salga victoriosa de los tres enemigos es el de las virtudes teologales. J. lo explica poética y espiritualmente al comentar la palabra *disfrazada*. El → disfraz que escoge el alma tiene como motivación principal agradar al Amado y también la de ir más segura. Con las virtudes teologales cae, de hecho, en gracia al Amado y va “muy amparada y segura de sus tres enemigos” (N 2,21,3). Esta afirmación general va acompañada de las explicaciones sucesivas acerca de cada una de las virtudes y del enemigo más directo de cada una de ellas. Vestida de → fe, va “muy amparada, más que con todas las demás virtudes, contra el demonio, que es el más fuerte y astuto enemigo”. Vestida de → esperanza se libra del mundo, y va muy segura de él con este “yelmo de salud” (1 Tes 5,8).

Finalmente, revestida o disfrazada de → caridad, “que es ya la del amor que en el Amado hace más amor, no sólo se ampara y encubre del tercer enemigo que es la carne (porque donde hay verdadero amor de Dios, no entrará amor de sí ni de sus cosas), pero aun hace válidas a las demás virtudes, dándoles vigor y fuerza para amparar al alma” (ib. 10).

Contrariando siempre como por instinto la vida y el camino del alma a Dios, hay puntos o momentos, o encrucijadas donde su acción enemiga se muestra con más fuerza o astucia. Un campo fácil para estos engaños del demonio es el de las “cosas extraordinarias” de → visiones y revelaciones. El alma nunca se ha de atrever a admitirlas, “aunque sean de Dios, porque si las quiere admitir, hay seis inconvenientes” (S 2,11,7). El sexto de tales inconvenientes

es como abrir “puerta al demonio para que le engañe en otras semejantes”, sirviéndose de sus astucias. Ese mundo de comunicaciones hay que desecharlo “a ojos cerrados, sean de quien se fueren”. Si no se obra así, el demonio irá entremezclando sus visiones con las de Dios y todo se vendrá “a quedar en demonio y nada de Dios”. La experiencia lo demuestra, y para quienes se han dejado engañar y seducir les resulta difícilísimo volver a la → pureza de la fe, “habiendo ya el demonio echado en ellas muchas raíces” (S 2,11,8). Un nuevo daño que hace el demonio por ese camino es “injerir en el alma satisfacción de sí oculta, y a veces harto manifiesta”, creyéndose ya algo delante de Dios (S 2,11,5).

Otro campo de batalla se sitúa en el paso de la → meditación a la contemplación. El demonio acude con sus ardi-des al sentido de la imaginación y fantasía para ofrecer en esta “puerta y plaza de provisión” del entendimiento, “sus joyas de imágenes y formas sobrenaturales”, lo mismo que acude Dios (S 2,16,4); y no hay que olvidar que el demonio es un gran tratante (S 3,38,3).

Todos los daños y provechos que articula el Santo en S 3 (cc. 18-45) y que se originan positiva o negativamente de vivir desapegados o apegados a las clases de bienes que va examinando en esos capítulos, tienen que ver particularmente con el mundo, como enemigo vencido o vencedor. Con un par de ejemplos nos podrá bastar: por bienes temporales entiende riquezas, estados, oficios y otras pretensiones, etc.

Cuando comienza a enumerar los daños que se le pueden seguir al alma de poner el gozo en esos bienes temporales, dice que son tantos que “ni tinta

ni papel bastaría, y el tiempo sería corto” para hablar de ellos. Apartarse de Dios es la raíz de un daño privativo que engendra otros muchos (S 3,19,1-2). Apartarse de Dios equivale a juntarse indebidamente con las criaturas y dejarse vencer y esclavizar por el mundo como enemigo del alma (ib. nn. 3-11).

De los bienes naturales: → hermosura, donaire, dotes corporales, etc., abrazados con → gozo desordenado nace otra serie de daños con las mismas o peores consecuencias, y a través de esa complacencia guerrea y vence al mundo (S 3,22). Cuando el → hombre que es superior en dignidad a cualquier bien creado se sirve de él indebidamente está siendo enemigo de sí mismo. Y la gama de esas posibles y tantas veces reales esclavitudes es inmensa e interminable. → *Apetitos, carne, demonio, mundo.*

*José Vicente Rodríguez*

## Enfermedad

La situación corporal de la enfermedad se traslada metafóricamente al ámbito de la mística para describir sensaciones psicológicas y espirituales parecidas a las somáticas. Como existe la enfermedad física, se da una enfermedad espiritual producida por el amor. La enfermedad comprende todas las demás sensaciones vinculadas al dolor, como la → herida, la → llaga, la → dolencia, etc. En su aplicación a la mística el Santo se sirve de esta definición elemental: “La enfermedad no es otra cosa sino falta de salud” (CB 11,11).

Con su aguda capacidad de observación, J. de la Cruz pudo comprobar que la enfermedad física condiciona inevitablemente el temple de ánimo y la

disposición para obrar espiritualmente. Aplica en este caso su doctrina de la interferencia e inferencia necesaria entre → sentido y → espíritu, porción inferior y porción superior, dada la unidad en el “supuesto”-persona. Es un principio básico de su → antropología. A propósito de la enfermedad y su incidencia en la actividad espiritual hay que leer atentamente algunos capítulos de la *Subida* (cf. especialmente S 3,25-26).

Recuerda, a título de ejemplo, que del “destemple corporal” proceden las enfermedades con repercusión en el espíritu: “Nacen los malos movimientos, porque crecen los incentivos de la → lujuria. Críase derechamente gran torpeza en el espíritu, y estrágase el → apetito de las cosas espirituales, de manera que no puede gustar de ellas, ni aun estar en ellas ni tratar de ellas” (S 3,25,5).

No es este aspecto de la enfermedad el destacado en la pluma sanjuanista; la realidad física de la misma sirve simplemente de soporte para sus consideraciones o aplicaciones espirituales, de manera particular para trasladar al ámbito de la mística los síntomas y remedios de la enfermedad corporal. Desde esta perspectiva hay que distinguir dos acepciones fundamentales: una tradicional de índole moral y ascética; otra de carácter típicamente místico, vinculada al amor.

a) En su *sentido más corriente* la enfermedad de espíritu se identifica con la → culpa, la falta, el pecado o los defectos que dañan al alma. Los apetitos desordenados son la raíz o causa fundamental de las enfermedades morales; son como la fiebre en la enfermedad: “Cánsase y fatígase el alma que tiene apetitos, porque es como el enfer-



mo de calentura, que no se halla bien hasta que no se le quite la fiebre, y cada rato le crece la sed” (S 1,6,6). Según el Santo, “no hay mal humor que tan pesado y dificultoso ponga a un enfermo para caminar, o hastío para comer, cuanto el apetito de criatura hace al alma pesada y triste para seguir la virtud” (S 1,10,4).

El remedio o cura radical de esta enfermedad no es otro que la purificación de todos los apetitos, hasta los más pequeños, como enseñan los capítulos finales del primer libro de la *Subida*. Es, al fin, aplicación del principio invocado por el Santo: los contrarios se curan con sus contrarios. El pecado con la virtud; el amor desordenado con el amor bien ordenado. Mientras no se arranque la raíz de toda enfermedad moral que son los apetitos desordenados persistirá el peligro de la recaída. Solamente la acción divina es capaz de llegar con su virtud hasta las raíces más recónditas del mal humano. Cuando el hombre se somete dócilmente a la acción catártica, Dios “está medicinando y curando al alma en sus muchas enfermedades para darle salud”. En medio de la pena purificativa “van saliendo a luz sus enfermedades, poniéndoselas a cura y delante de sus ojos a sentir” (LIB 1,21).

La virtud curativa de la purificación se resuelve en última instancia en capacidad para amar más intensa y auténticamente a Dios. El desarrollo del amor puede alcanzar tales niveles que produzca situaciones penosas en el alma, no por razón de culpa o pecado sino por sed inapagada de presencia y posesión del Amado. Es la otra vertiente de la “enfermedad”, la que se sitúa en la experiencia mística.

Puente de enlace con la anterior es esta afirmación base del simbolismo sanjuanista: “Así como el enfermo está debilitado para obrar, así el alma que está flaca en amor lo está también para obrar las virtudes heroicas” (CB 11,13).

b) *La enfermedad de amor*. Tiene indudablemente antecedentes bien conocidos en la lírica profana y en la literatura renacentista, pero J. de la Cruz “vuelve a lo divino” el topos tradicional inspirándose directamente en el *Cantar de los Cantares* e incorporándolo al simbolismo nupcial.

A medida que el alma va inflamándose en el amor divino, crece el deseo de la presencia y posesión del Amado. El amor imperfecto es de por sí impaciente e insatisfecho; no descansa ni se serena con nada; las cosas terrenas no le complacen y, por otra parte, no disfruta de la anhelada presencia de Dios. El ansia permanente se vuelve lamento y gemido, hasta producir la sensación típica del enfermo (cf. CB 6.10.11.12 enteras). Hay momentos en que la enfermedad o herida de amor se vuelve deseo de morir, ya que “hace estar muriendo al alma de amor” (CB 7,1).

Justifica el Santo semejante situación con este argumento: “El corazón no puede estar en paz y sosiego sin alguna posesión, y, cuando está bien aficionado, ya no tiene posesión de sí ni de alguna cosa” (CB 9,6). Este es el estado del “bien enamorado” que todavía no posee plenamente a Dios. “En este término de amor, está como un enfermo muy fatigado que, teniendo perdido el gusto y el apetito, de todos los manjares fastidia y todas las cosas le molestan y enojan” (CB 10,1). Dibuja la angustiosa situación de enfermedad con una serie de comparaciones:

“Entonces está el alma como el vaso vacío, que espera el lleno, y como el hambriento, que desea el manjar, y como el enfermo, que gime por la salud, y como el que está colgado en el aire, que no tiene en qué estribar” (CB 9,6).

En la cadena alegórica de la enfermedad de amor pueden distinguirse manifestaciones variadas, entre ellas la simple → dolencia (CB 11,11), y tres maneras de penar por el Amado: → la herida, la → llaga y la llaga afistolada o fístula (CB 7,2-4). Son otras tantas manifestaciones o efectos de la enfermedad de amor; corresponden a diversos grados del mismo, ya que como en la enfermedad corporal existen mejorías y agravamientos. El caso más caracterizado en este sentido es la llaga y la fístula (CB 7,3-4).

En realidad, la enfermedad comienza con el primer grado de amor, ya que éste es el que “hace enfermar al alma provechosamente”, aunque esta enfermedad no es para muerte, sino para la gloria de Dios, porque en esta enfermedad desfallece el alma al pecado y a todas las cosas que no son Dios, por el mismo Dios”. Prosigue el Santo, copiando aquí al famoso apócrifo *De decem gradibus amoris*: “Porque así como el enfermo pierde el apetito y gusto de todos los manjares y muda de color primero, así también en este grado de amor pierde el alma el gusto y apetito de todas las cosas, y muda como amante el color y accidente de la vida pasada”. Pero advierte de inmediato: “Esta enfermedad no cae en ella el alma si de arriba no le envían el exceso de amor” (N 2,19,1).

La dolencia y la enfermedad de amor, lo mismo que sus manifestaciones en heridas y llagas, se diferencian de la

enfermedad corporal en lo relativo a la cura. Tal diferencia afecta también a la enfermedad moral del pecado. Todo tipo de enfermedades, a excepción de la enfermedad de amor, dice el Santo que siguen el principio de filosofía, según el cual “cúranse contrarios con contrarios” (CB 11,11), mientras “la enfermedad de amor no tiene otra cura sino la presencia y la figura del Amado” (ib.).

c) *Muerte de amor*. J. de la Cruz anota además otra peculiaridad del amor en relación a la salud y la vida. Sin que se considere factor de enfermedad, el amor de Dios puede llegar a tales límites que termine con la vida del hombre. Es tesis sostenida con decisión por el Santo: “Es de saber que el morir natural de las almas que llegan a este estado –de → matrimonio espiritual– aunque la condición de su → muerte, en cuanto el natural, es semejante a las demás, pero en la causa y en el modo de la muerte hay mucha diferencia; porque, si las otras mueren muerte causada por enfermedad o por longura de días, éstas, aunque en enfermedad mueran o en cumplimiento de edad, no les arranca el alma sino algún ímpetu y encuentro de amor” (LIB 1,30).

Si es natural y obligado buscar y cuidar la salud corporal, otro tanto rige en el ámbito espiritual. La receta sanjuanista es convincente: “La salud del alma es el amor de Dios, y así, cuando no tiene cumplido amor, no tiene cumplida salud, y por, eso está enferma ... cuanto más amor se le fuere aumentando, más salud tendrá y, cuando tuviere perfecto amor, será su salud cumplida” (CB 11,11). → *Dolencia, herida, llaga, medicina, pena*.

*Eulogio Pacheco*

**Entendimiento** → Conocimiento**Envidia**

Este término tiene en el léxico sanjuanista una acepción fundamentalmente negativa, y aparece como uno de los defectos de los que debe liberarse el creyente empeñado en progresar en la vida espiritual. Para el Santo, la envidia es uno de los daños que se siguen cuando el gozo de la voluntad no está correctamente enderezado a Dios, sino que se coloca en otros bienes. En concreto hace referencia explícita a los bienes temporales (S 3,18,2), y a los bienes sensuales, y entre estos últimos, menciona de modo particular, el gozo de las cosas visibles y el gozo de oír cosas inútiles (S 3, 25-26).

Una atención particular dedica el Santo a la *envidia espiritual*, que es la que nace de poner el gozo de la voluntad en los bienes morales o espirituales. Esta clase de envidia es propia de quienes se han iniciado ya en el camino de la virtud, y se encuentran en el estado de los “principiantes”, según la terminología del Santo (N 1,7,1). Con la agudeza que lo caracteriza, J. de la Cruz hace una vivísima descripción de los defectos acarreados por esta envidia espiritual: “Suelen tener movimientos de pesares del bien espiritual de los otros, dándoles alguna pena sensible que les lleven ventaja en este camino, y no querrían verlos alabar; porque se entristecen de las virtudes ajenas, y a veces no lo pueden sufrir sin decir ellos lo contrario, deshaciendo aquellas alabanzas como pueden” (ib.).

Este estado de imperfección en que se encuentra el principiante, necesita de la intervención directa de Dios, por eso

la purificación y superación de este vicio se realiza fundamentalmente, aunque no de modo exclusivo, a través de la purificación pasiva del sentido. Es la noche purificadora del sentido, propia de los principiantes; “es común y acaece a muchos” (N 1,8,1).

La obra purificadora y purgativa de Dios en el alma deja a quien la ha sufrido en una situación nueva, en la que puede encontrarse lo que el Santo denomina la *santa envidia*. Ésta tiene un sentido positivo, no es una envidia “viciosa”, sino “virtuosa”, ya no se siente pena por el bien espiritual del otro, sino que se desea imitarle (N 1,13,8); ya no se entristece de ver virtudes en los otros, sino, a lo más, se siente no tenerlas, alegrándose de que los otros las tengan (N 1,7,1). Esta santa envidia nace de la caridad purificada por Dios, es expresión del amor y la caridad.

Por último, el Santo hace referencia también a la envidia como a uno de los rasgos característicos del demonio, el gran envidioso. Envidioso del hombre amigo de Dios, del bien y provecho espiritual del alma, el demonio siente pesar de la paz y el gozo espiritual de que disfruta el cristiano cuando va progresando hacia los estados más avanzados de la vida espiritual. Por eso procura turbarle, provocando en él pensamientos, recuerdos o temores que lo distraigan y dificulten su unión con Dios (CB 20,9; LIB, 3,63).

*Miguel Valenciano*

**Epistolario** → Cartas**Escatología**

La escatología sanjuanista es deudora, ante todo, de los hechos más ele-

mentales implicados por ella (muerte, juicio, purgatorio y cielo). Pero no todos estos pasos alcanzan el mismo relieve dentro de sus preocupaciones sistemáticas y del ambiente teológico que las envuelven. Originalmente se funda en las fuentes bíblicas; en segundo lugar en el entramado teológico de su sistema espiritual y, por fin, en los acentos que pone en su marco del itinerario místico sobre determinados tránsitos o pasos a la vida eterna.

Dejando a un lado el carácter algo “escapista” del Santo ante la historia terrena (aunque sin negar su equilibrio entre talante contemplativo y activo), tratamos aquí dos eslabones concretos: *muerte* (física y de amor) y *cielo* (bienaventuranza, gloria, fruición y jubilación). El “juicio” escatológico apenas se alude en sus escritos como aviso para “los que viven lejos” (S 2,7,12; cf 22,15) o como misterio escondido de Dios (CB 37,7). El mismo “purgatorio” no recibe más relieve que su comparación con la “purificación” necesaria y singularizada antes de pasar a la “perfecta unión” con Dios (N 2,7,7; 20,5; LIB 1,21.24).

## I. La muerte

Es el primer novísimo considerado profusamente por J. de la Cruz. Lo presenta como acontecimiento final de la vida terrena, como muerte espiritual en conformidad con la de Cristo y como acontecimiento místico cuando es “por amor” como la del Señor.

1. MUERTE NATURAL. Es la muerte física, en todos “semejante a las demás” (LIB 1,30). El hombre se muere de muerte porque no mereció ningún don “preternatural”. Siempre es un enigma ante el que fracasan la imaginación

y discurso humanos (Vat. II, GS, 18). Poco importan su etiología o diagnóstico forenses (“por enfermedad o longura de días”: LIB 1,30). Al Santo tampoco le interesa mucho esa “espiritualidad del buen morir”, tan en boga entre muchos autores de su época. Sólo en uno de sus “dichos” nos da un aldabonazo para emplear el tiempo “como lo querías haber hecho cuando te estés muriendo” (Av. 79).

Esto supone que la muerte no es “amada ni amiga” sino el mayor contratiempo de la existencia terrena. En tal acepción negativa se toma como “privación de la vida” (LIB 2,32) y signo de una rebeldía o vacío para el “pecador”, que “siempre teme morir, porque barrunta que la muerte todos los bienes le ha de quitar, y todos los males le ha de dar” (CB 11,10). Se trasciende ya el significado “racional” de la muerte física con su valoración desde lo teológico. En tal sentido la “muerte” sucede cuando el alma no tiene ningún grado de amor (ib. 11) o “carece” de Dios (CB 2,7). Se rehúye instintivamente la muerte, pues “querer morir es imperfección natural” (CB 11,8) y a nadie atrae la “fealdad” de un cadáver (S 1,9,3). Así se lamenta el Santo de que se prefieran el suicidio u otros bienes (como el dinero, fama, etc.) antes que la libertad de espíritu ante el evento final (S 3,19,10; 22,3, etc.). Esto será ya otra opción muy distinta y positiva.

2. MUERTE ESPIRITUAL. Tiene un sentido metafórico, y no equivale a “pecado” sino a “mortificación espiritual” (“y toda deuda paga, / matando, muerte en vida la has trocado”: LIB 2,23-35). Para no ser cobardes ante este evento natural, es necesario captar bien esta simbólica de la muerte: su relación con la

de Cristo y su sentido derivado de “incorporación a su muerte”. Sin tal referencia positiva se puede dar también en el cristiano una especie de miedo espiritual, que el Santo compara varias veces a la “huida” instintiva ante la muerte (S 2,7,5; N 1,2,3).

Si, en cambio, se pretende seguir los pasos de Cristo, hay que hacerlo hasta su “anonadamiento en la muerte de cruz”, pues “cierto está que él murió a lo sensitivo, espiritualmente en vida y naturalmente en su muerte” (S 2,7,10), “aniquilado en el alma sin consuelo y alivio alguno” (ib. 11). Así ha de ser la suerte del discípulo fiel: “como una aniquilación temporal y natural y espiritual en todo” (S 2,7,6).

En la negación sensible y en la noche del espíritu, justo a través de la mortificación activa y pasiva, va surgiendo la “vida espiritual” como contrapunto al vacío dispositivo y purificación de todo apetito voluntario desordenado (S 1,12,3; N 2, 6,1.2; 7,3). Pero aquí la muerte y el silencio del sepulcro del “hombre viejo” (LIB 2,33.34) no son fines en sí mismos sino el paso obligado del misterio pascual: “para la resurrección que espera” (N 2,6,1; Ct 7).

3. MUERTE DE AMOR. Lo que da sentido y fecunda a la muerte de Cristo y a la espiritual del hombre es el “amor”. No se niega el realismo del “vivir en pobreza y morir en miseria” de Él (S 2,19,7; cf. S 2,7; 22, etc.), ni los “trances de muerte” como en la “noche oscura” del alma (N 2,5,6, etc.). Pero sólo el amor es la suprema referencia formal en este punto: “el pecho del amor muy lastimado” del Amado “pastorcico” (Po 6). Tampoco a los demás “conviene que no nos falte cruz, como a nuestro Amado, hasta la muerte de amor” (Ct 11).

El deseo de “morir de amor” está a la base de su poética primitiva, en que plastifica sus penas y ansias de amor. Coplas como las que glosan el certamen del “Vivo sin vivir en mí” (Po 8) o las primeras estrofas del *Cántico* compuestas en Toledo no dejan dudas sobre el estado anímico de su autor: “Que adolezco, peno y muero” // “y déjame muriendo un no sé qué que quedan balbuciendo” // “Mas ¿cómo perseveras, ¡oh vida! no viviendo donde vives, y haciendo por que mueras las flechas que recibes” // “¿Por qué, pues has llagado aqueste corazón, no le sanaste?” // “Descubre tu presencia, y máteme tu vista y hermosura” // “Apártalos, Amado, que voy de vuelo”, etc.

Pero en achaques de amor hay sus más y sus menos. Hay amores “impacientes” que suspiran por la vista del Amado y que no están todavía a punto de realizar sus ansias. “Muerte de amor”, propiamente hablando, no hay más que una. Así hay que acoplar las “declaraciones” de las primeras estrofas del *Cántico* (1-11) según los “diez grados de amor” que él conocía (N 2,19-20). Se pueden desear “mil muertes” por Dios (Po 8; C 1,19; 2,6; 8,2) y no acontecer ninguna; se puede pedir que “pues eres tú la causa de la llaga en dolencia de amor, sé tu la causa de la salud en muerte de amor” (CB 9,3), etc.

Es comprensible para un alma que no tiene ojos sino para buscar a su Amado, pedir “condicionadamente” la muerte (CB 10,8). Pero todo puede ser un espejismo del amor en camino (“ciertos visos entreoscuros de su divina hermosura”: CB 11,4). Justamente en este comentario al “descubre tu presencia y máteme tu vista y hermosura”, se detiene el Santo en explicarnos por qué aho-

ra “en la ley de gracia” se considera más sano “querer vivir poco y morir por verle” a Dios, cantando las “dulzuras de la muerte” física, “amiga y esposa”, “remate de todas sus pesadumbres y penas y principio de todo su bien” (C 11,9-10). La razón es siempre la misma: “el alma no teme morir cuando ama” (ib.).

Sin embargo, a estas “ansias de amor”, que tanto la purifican en su impaciencia, les falta todavía llegar a los dos últimos grados perfectos de la escala de amor, que consisten en “arder con suavidad ... del Espíritu Santo” y “asimilarse totalmente a Dios” (N 2,20,4-5). En el gozne de ambos grados ocurre la muerte amor: “habiendo llegado en esta vida al nono grado [de los “perfectos”], sale de la carne” (ib.).

Es lo que comenta en la declaración de las cinco últimas estrofas de *Cántico* y, sobre todo, en la primera de *Llama*. En las primeras J. de la Cruz tiene que reorientar la tensión espiritual de su primera redacción en “pretensiones” escatológicas del alma. Ahora el “entremos más adentro en la espesura” para gozarse con el Amado, implica el “gozarle perfectamente en la vida eterna...”, este beatífico pasto en manifiesta visión de Dios” (CB 36,2), “verle cara a cara” en su hermosura (ib.5), subir al “monte” de la “visión clara de Dios” (ib.7) y entrar “hasta los aprietos de la muerte, por ver a Dios” (ib. 12).

Se dice claramente que desea el alma “ser desatada y verse con Cristo” (CB 37,1: Fil 1,23), “más adentro del matrimonio espiritual que ahora posee, que será en la gloria, viendo a Dios cara a cara” (ib. 2) y gozando las “cavernas” de los misterios y “el mosto” de los atributos divinos aquí todavía escondidos (ib. 3-7). Es la “felicidad eterna”, “la gloria esencial” en que

pueda amar a Dios con el mismo Amor que es amada (CB 38 1-4) y “poseer sin fin... *aquello* para que Dios la predestinó sin principio” (ib. 6).

Allí, en la Jerusalén celeste, comerá el alma del “árbol de la vida que está en el paraíso”, recibirá “la corona de la vida” y “un nombre nuevo”, “potestad sobre las gentes”, la “estrella matutina”; “será vestida con vestiduras blancas”, “columna en el templo de mi Dios” y se sentará “conmigo en mi trono” (Ap 1-2: CB 38,7-8). Todo esto no lo dice sólo Juan en su Apocalipsis: lo dice el mismo Cristo, su Esposo, “son palabras del Hijo de Dios para entender aquello” (ib.) Todo ese “peso de gloria” a que fue predestinada en el día de la eternidad, recibirá el alma “cuando, desatándome de la carne...bebamos el mosto de las suaves granadas” (ib.9). Nada extraño, pues, que el alma “arimada en su Esposo para subir el desierto de la muerte” pretenda llegar “a los asientos y sillas gloriosas del Esposo” en el “glorioso matrimonio de la [Iglesia] triunfante” (CB 40,1.7).

Es lo mismo que, con acentos y pluma líricamente inefables, J. de la Cruz nos declara en el comentario místico a los dos últimos versos de la 1ª estrofa de *Llama*: “Acaba ya, si quieres: / ¡rompe la tela de este dulce encuentro!” (LIB 1, 27-36).

– *Acaba ya*: Petición bien definida. De conclusión inmediata, con la fuerza imperativa del “sácame” o “máteme”. Se sabe lo que se pide y cómo pedirlo: “encarecimiento afectuoso”, “rogar persuadiendo”, “gemido, aunque suave y regalado”, “sin pena”, con “deseo deleitable”, etc. (LIB 1,2.6.27.28). Sosiego del peregrino al arribo.

– *Si quieres*: Y sí que lo quiere el Espíritu del Esposo que le “provoca” y

“convida” a pedirlo (LIB 1,28). No es el “condicional” exagerado de otras veces (CB 11,8). Aquí el alma ya “en el vivir y en el morir está conforme y ajustada con la voluntad de Dios” (CB 20,11). Su querer es forma de oración perfecta: “lo que tú quieres pida, pido” (LIB 1,36); de fiat y de amén: “para que así sea” (LIB 1,28).

– *Rompe la tela*: Muerte de amor propiamente dicha (LIB 1,29ss). Es ruptura con pero para el “encuentro” sucesivo. Lo causa un ímpetu de amor más subido y poderoso con su efecto “rápido” (LIB 1,30). Hay nexo indeleble de realidades máximas: vida eterna de amor con Dios. La tela de unión entre alma y cuerpo es ya tan tenue, sutil, delgada y flaca que no puede trabar ambos estadios (LIB 1,29.32). Se adivina la acción continua de Dios para enlazar en presente con lo eterno. Una acción que es, al mismo tiempo, de la llama del Espíritu y del ascua incandescente, pues el amor es ya “uno” entre ambos (LIB 1,16).

– *De este dulce encuentro*: Transfinalización de toda petición y acción en la fiesta nupcial definitiva o “fiesta del Espíritu Santo” y “glorificación jocunda y festiva del alma” (LIB 1,8-9). Encuentro efusivo entre amados para siempre, como río ancho y tranquilo que desemboca en el “mar del amor” (LIB 1,30). Y también cántico final, “siempre nuevo”, en el destino jubiloso en que “todo se vuelve en amar y alabanzas” (ib.31). Victoria del amor sobre la muerte, pues “en viniendo la Vida, no queda rastro de muerte” (ib. 36). Esta “fortaleza de la otra vida” hace que Dios sea para ella su → “todo”, que es “la plenitud y hartura que desea mi alma sin término ni fin” (LIB 1,36).

## II. Cielo de verdad

El discurso sanjuanista sobre el cielo (gloria, vida eterna, bienaventuranza, etc.) refleja en sus escritos, ante todo, una *tensión vivencial* o existencial. Conecta así con su doctrina sobre la “muerte de amor” (cf. supra), y con su tendencia personal hacia el encuentro escatológico con Cristo.

En segundo lugar, el estado glorioso es un *punto de referencia* constante para valorar las gracias místicas del alma que “visea” su meta desde las ansias primeras de hallar al Amado hasta la realidad de su matrimonio espiritual con él. En tal sentido, hay un hiato bien claro entre lo alcanzado en esta vida y lo que se pide y espera como consumación definitiva de la misma: “Porque, aunque el alma llegue en esta vida mortal a tan alto grado de perfección como aquí va hablando (=matrimonio de amor “cualificado”), no llega ni puede llegar a estado perfecto de gloria” (LIB 1,14). Esta postura doctrinal es definitiva.

Entre la tensión y la comparación-distinción hay que ubicar su doctrina referida al estado escatológico celeste. La hallamos en todos sus escritos: *Romances*, *Subida*, *Noche*, *Cántico* y *Llama*. Las fuentes de inspiración y explicación de “aquello” no son otras que las consabidas: experiencia propia o constatada (“hombre celestial y divino” según santa Teresa), recurso a la Escritura (Apocalipsis y Pablo, especialmente) y la asimilación profunda del opúsculo pseudotomista *De beatitudine*, del que toma argumentos para ponderar lo que el alma desea en su matrimonio terreno (CA) o para el matrimonio “celeste” (CB y *Llama*). Entre unas fuentes y otras se enriquece la expresión literaria sanjuanis-

ta, hasta el punto de que su discurso sobre el “cielo” abunda en sinonimias y concordancias múltiples, tanto objetivas como subjetivas, hasta usar él mismo el “etc”. Nada fácil resumirlo todo en pocas líneas ni por orden lógico, sobre todo intentando lo imposible que es separar experiencia y doctrina.

1. CIELO COMO “TENSION HACIA EL FIN”. El “estado de gloria” (C 13,2) es la “posesión” efectiva de aquello para que Dios “predestinó” a la criatura inteligente, ángeles y hombres que forman el “cuerpo” de la “Cabeza gloriosa” del Unigénito del Padre, Amado y Esposo encarnado, muerto y resucitado.

Así lo contempla J. de la Cruz desde sus *Romances* primeros: “Una esposa que te ame, mi Hijo, darte quería, que por tu valor merezca tener nuestra compañía” (Romance 3º). Compañía eterna en la que “conozca”, posea la “claridad” (=gloria), el “eterno deleite” y “bondad sublimada” de la “vida” trinitaria (ib.). El hombre comparte con los ángeles el mismo destino (“que todos son un cuerpo”: Romance 4º), aunque en los primeros la “posesión” de Dios es en alegría inicial (cf. CB 7,6), mientras que en el hombre es todavía sujeto de “esperanza de fe” que se les “infunde” en él mientras de “este siglo que corría” (Romance 4º). La “eterna melodía” es un destino a ensayar en el cántico temporal del amor gracioso y agradecido. No le faltará “gozar de los misterios (=sacramentos) que entonces ordenaría” (Romance 5º) ni de la “noticia al mundo” (=evangelio) de su encarnación, redención y “vuelta” de la esposa al Padre (Romances 7º-8º). Misterio de “pasma” no sólo para María sino para cuantos contemplaban “el llanto del hombre en Dios/ y en el hombre la alegría” (Romance 9º).

La historia de esta redención progresiva en la fe, amor y esperanza, es la descrita en *Subida-Noche*. Aquí la purificación forma parte del “rescate” que Cristo realiza en su esposa como “dichosa ventura” en la “noche oscura”. Se “posee” a Dios por “gracia” como en la otra vida se unirá el alma con él “por gloria” (S 1,12,3; S 2,4,4). La “asimilación total con la divina esencia” será el “último grado de clara visión”, pero ésta sólo se realiza en la otra vida (N 2,20,5.6).

Esta diferencia entre una y otra forma de unión con Dios afecta sobre todo al → camino espiritual que, especialmente en *Cántico*, se nos presenta como una progresiva comunión de amor entre el alma y Cristo. “Sale” el alma (“sacándola Dios”: S 1,4,1; “sacaste mi alma”: CB 1,20) “gimiendo” tras su Amado “escondido”. No se ahorran ponderaciones a los deseos clamorosos del encuentro. “Deseando unirse con él por clara y esencial visión, propone sus ansias de amor” (CB 1,2). Este “intento” máximo incluye desde el inicio del camino el “poseer o ver clara y esencialmente a Dios...; la clara presencia y visión de su esencia en que desea estar certificada y satisfecha en la otra [vida]” (CB 1,4). Es decir, toda la vida espiritual presente está animada por la esperanza de las promesas escatológicas.

Entre tanto llega la carrera a su último tramo de las cinco postreras canciones que “tratan del estado beatífico, que ya sólo en aquel estado perfecto (matrimonio) pretende” (CB arg.), el alma propondrá muchas veces a su Amado “la dolencia y ansia de su corazón... sin poder tener remedio con menos que con esta gloriosa vista de su divina esencia” (CB 11,2); que la acabe



“de matar para verse y juntarse con él en vida de amor perfecto” (CB 1,18), “porque echa de ver que carece de la cierta y perfecta posesión de Dios” (CB 2,6) y que la dejan muriendo “un no sé qué que quedan balbuciendo” los mensajeros “al modo de los que le ven en el cielo” (CB 7,9); que la fastidia se lo impida “una vida tan frágil en cuerpo mortal” (CB 8,3) y que, pues la hirió, “la acabe ya de matar con la fuerza del amor” (CB 9,1) y “véate yo cara a cara con los ojos de mi alma” (CB 10,7); que, “desatándola de la carne... persevera penando por su amor, sin poder tener remedio con menos que esta gloriosa vista de su divina esencia (CB 11,2).

Así mientras se le comunican “ciertos visos entreoscuros de su divina hermosura” (CB 11,4). ¿Qué no codiciará el alma cuando, tras su “desposorio” (CB 13-21) y “matrimonio” místico (C 22-40), tenga y no sólo una fe “lustrada” (CB 12,1) sino “ilustradísima” que es el equivalente de “la lumbre de la gloria”? (cf. LIB 3,80). Pensará que “va de vuelo” si el Esposo no la invitase a esperar con más paciencia “ese estado de gloria que tú ahora pretendes” (CB 13,2).

Lo pregonado en esta vida no son más que “muy desviadas asomadas” (CB 13,11) o un “vislumbre” muy distinto de lo que es ver “a Dios esencial y claramente” (CB 14-15,5); un “silbo de los aires amorosos” o un “rayo de tiniebla” muy distinto del “ver a Dios”, “en que consiste la fruición” eterna (CB 14-15,14.16). Ni el matiz inefable de las gracias místicas recibidas ni su carácter “abisal” suprimen aquí ciertas “ausencias” del Amado (CB 14-15,30), cualquiera que sea el intento del Santo por ilustrarlas con las “visiones divinas” de Elías y Moisés (S 2, 8,4; 24,2-3; CB 11,4;

14-15,14; 37,4, etc.) o el rapto paulino al “tercer cielo” (S 2,4,4; 24,3; CB 13,6; 14,18; 19,5, etc.).

De hecho, por propia reflexión o inducido por su lectura del opúsculo *De beatitudine*, J. de la Cruz transmuta por elevación las ansias del alma en su matrimonio espiritual. Así tenemos las dos visiones de sendas redacciones del *Cántico* en las estrofas finales (CB 36-40). Aquí se pide “para la vida eterna” lo que sigue siendo todavía irrealizable: recibir-dar el sabor del amor mutuo en igualdad interpersonal por el Espíritu, escudriñar las cosas y secretos del mismo Amado, etc. (CB 36,3). Pero se precisará el “cara a cara” de la plena visión beatífica, es decir, “ver el ser de Dios” (CB 38,1.5). La perspectiva de la “gloria esencial” nos lleva a un “amor glorioso... que totalmente es inefable” (CB 38,4). Y así “aquello” se queda, pese a los esfuerzos por simbolizarlo con el Apocalipsis, más como un suspiro de esperanza-amor que como realidad adquirida.

Tampoco en la *Llama*, si bien se mira, los comentarios a los versos “acaba ya, si quieres, / rompe la tela de este dulce encuentro” no hacen más que explicitar el grito final del alma “al canto de salir a poseer acaba y perfectamente su reino” (LIB 1,30). Sabe, y por eso lo “pide” instigada por los ímpetus del Espíritu Santo, que todo lo aquí gozado (=poseído) “no llega ni puede llegar a estado perfecto de gloria” (LIB 1,14).

2. ELEMENTOS OBJETIVOS DEL “PERFECTO ESCATOLÓGICO”. No hace falta repetir que se inscriben dentro de la “tensión hacia el fin”, cielo o gloria bienaventurada. Referimos ahora brevemente dos aspectos complementarios en la escatología sanjuanista: recuento de eventos

objetivos y el rico vocabulario subjetivo que los arroja.

En primer lugar, para llegar a poseer a Dios gloriosamente hay que pasar antes por el “desierto de la muerte” (CB 40,1), es decir, por la “*disolución de la casa terrestre*”. Esta expresión paulina (Fil 1,23: CB 11,8-9; 37,1; LIB 1,31; etc.) o su equivalente “*desatarse de la carne*” (2 Cor 5,1) no es un fin en sí mismo sino un paso necesario para “ser sobrevestida de gloria” (2 Cor 5,4: CB 11,9), o sea, “cuando desatándome de la carne y entrándome en las subidas cavernas de tu tálamo, transformándome en ti gloriosamente, bebamos el mosto de las suaves granadas” (CB 38,9; cf. 1,2; 7,4; 11,2.8-9; 30,9; LIB 1,2.31.35.36; 2 32, etc.). Real y experimentalmente el “*cupio dissolvi*” es para “verse con Cristo... por verle allá cara a cara” (Fil 1,23; 1 Cor 13,12: CB 37,1).

El sintagma “*cara a cara*” de la primera a Corintios, que el Santo repite estereotipadamente (S 2,9,4; CB 1,11; 10,7; CB 36,5; 37,1.2, etc.), equivale al futuro escatológico tras los velos de la fe, incluso ilustradísima, a la “visión facial”, “la gloria esencial”, el “beatífico pasto” (CB 36,2) o “el día de su triunfo eterno” (ib. 5). Es la plena posesión del Reino prometida a los “pobres” (Mt 5,3: S 2,19,8): “de manera que transformada ella en estas virtudes del Rey del cielo, se vea hecha reina” (LIB, 4,13).

Todo ello será posible merced a la “*lumbre de gloria*” que reasumirá el conocimiento oscuro e imperfecto de la fe (1 Cor 13,10) “cuando viniere lo que es *perfecto*” (1 Cor 13,10: S 2,9,3; CB 1,10; 12,6). Aquí el término “perfecto” hay que entenderlo en sentido estrictamente escatológico (CB 1,10-11), no como cuando se habla de los espiritual-

mente perfectos en contraposición a principiantes y aprovechados. Y, a su vez, notar cómo la expresión teológica “*lumen gloriae*” que hace posible la “clara visión de Dios” (S 2, 24,4) no es para el Santo otro medio que “el Hijo de Dios” (CB 10,8: Ap 21,23).

En el cielo “*conocerá el alma ... como es conocida de Dios*” (1 Cor 13,12b: CB 38,3). Una fórmula paulina que implica toda la iniciativa y efectividad de Dios en el orden de nuestra salvación (Gál 4,9; 1 Cor 8,3). El hombre es y será lo que Dios conoce y hace en él, pues “el considerar Dios, es, como habemos dicho, estimar lo que considera” (CB 31,5). Tal conocimiento, aunque “esencial” e “inmediato” para los bienaventurados, será en “unos más, [en] otros menos” (S 2,5,10): “al modo de los que le ven en el cielo, donde los que más le conocen entienden más distintamente lo infinito que les queda por conocer” (CB 7,9). Por estas palabras podemos rastrear también algo de lo involucrado en la fórmula similar sanjuanista “*así amaré a Dios tanto como es amada*” (CB 37,2). Hay una dependencia clara de su lectura del opúsculo *De beatitudine* y una simetría del binomio “conocer por-en el Verbo” y “amar por-en el Espíritu Santo” (cf. LIB 3,81-85).

El hombre entero será beatificado con el “*peso de gloria*” que Dios le tiene reservado (2 Cor 5,1: LIB 1,28-29; 2,32). Incluso en el cuerpo glorificado redundarán las dotes de “agilidad y claridad” (S 3,26,8). Todo lo que psicológicamente es apetencia de felicidad hallará en el cielo su colmo de “beatífico pasto” (CB 36,2). No sólo habrá conocimiento, amor y comunión perfectos en-con Dios, sino “*glorificación*” de Dios “con su manifiesta gloria” (CB 11,4; LIB

1,1.15; 4,16, etc.). Y gozo activo y pasivo, fruición y dulzuras, alegría y júbilo, delectación y recreación, refrigerio y fiesta, satisfacción y contento y alabanzas infinitas... “Y no es de maravillar que el alma con tanta frecuencia ande en estos gozos, júbilos, y fruición y alabanzas de Dios” (LIB 2,36), pues “conoce que tiene tanta capacidad y senos, cuantas cosas distintas recibe de inteligencias, de sabores, de gozos, de deleites, etc. de Dios” (LIB 3,69). Todos los “extraños primores” se dan cita a una en todos y cada uno de los que poseen a Dios, que “es en sí todas esas hermosuras y gracias eminentísimamente, en infinito sobre todas las criaturas” (S 3,21,2). → *Bienaventuranza, cielo, fruición, gloria, jubilación, muerte, Pablo, paraíso, purgatorio, purificación.*

BIBL. — JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, “San Juan de la Cruz, evangelista de lo eterno: apuntes de escatología sanjuanista”, en *RevEsp* 33 (1974) 233-275; JOSÉ DAMIÁN GAITÁN, “San Juan de la Cruz: un místico ante la muerte. Anotaciones sobre un tema en el Cántico espiritual” en *RevEsp* 40 (1981) 105-118; Id. “Vida y muerte en la ‘Noche oscura’ de san Juan de la Cruz”, en el vol. *San Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma 1991, p. 745-760; FRANS MAAS, “Eschatologie bei Johannes vom Kreuz”, ib. p. 761-780; MIGUEL ÁNGEL DÍEZ, “Morir de amor”: aproximación sanjuanista al novísimo de Santa Teresa”, en *MteCarm* 88 (1980) 594-518; Id., “Consumación escatológica de la victoria cristiana”, en *Pablo en Juan de la Cruz*, Burgos 1990, 363-439; Id., “Cómo será el cielo”, en *Lecturas medievales de San Juan de la Cruz*, Burgos 1999, 263-319.

*Miguel Ángel Díez*

## Escritura Sagrada

Hablar de la Sagrada Escritura en Juan de la Cruz es hablar de la raíz y la flor de su experiencia y doctrina. La Biblia ha penetrado en sus genes y en

su sangre. No es un exégeta profesional pero ha interpretado la Escritura y dado algunas lecciones especiales sobre ella. El *sensus plenior* de la Palabra de Dios da en sus libros uno de los mejores frutos literarios, teológicos y espirituales. Es un componente esencial de su mensaje. Está ligado a todas sus obras desde su concepción hasta su expresión. En su experiencia y en su expresión la Biblia es savia y sustancia.

### I. Encuentro con la Sda. Escritura

La Biblia estaba en la atmósfera de su siglo y un poco en la sangre de su espíritu, es decir, disuelta en la lengua. Era el referente cultural más común, más extendido, más asimilado, más popular y más profundo. Así pues, hay una Biblia recibida por J. de la Cruz que es patrimonio común de sus contemporáneos. Hay algo propio, y esto nos importa aquí, en su manera de recibirla, asimilarla y transmitirla.

En la infancia, la Biblia, mediante la liturgia, sermones, fiestas populares y relatos le impregna mente y fantasía con imágenes y figuras que disueltos en la cultura penetran en el fondo de su alma y la configuran como el primer componente cultural de su mundo de referencias. Alfabetizado por milagro y por fuerza de su voluntad, accede al catecismo y a los primeros medios de acopiar saberes sobre la Escritura. Su formación humanística está ya impregnada de saberes bíblicos. El testimonio de su maestro el → P. Juan Bonifacio sobre lo que “leía y comentaba” en sus clases de latinidad incluye pasajes de la Escritura y del Breviario.

El noviciado le pone en contacto obligado y ya de por vida le acompaña-

rá con otros cauces transmisores de contenidos bíblicos de primer orden: el Breviario y las lecturas espirituales. El Breviario pone en comunión con el salterio y con las lecturas de maitines que cíclica y constantemente ofrecen los primeros capítulos de algunos otros libros de la Escritura. La *Regla* de la Orden del Carmen le manda “permanecer en la celda o en sus cercanías meditando día y noche la Ley del Señor” y por tanto, desde ese momento la Palabra de Dios va a ser el guía y motor de su piedad, de todo su trato de intimidad y de su trabajo de perfección cristiana y religiosa. Aún antes de que empiece el contacto de estudioso con la Escritura, ésta va a ocupar un puesto especialísimo en su vivencia, de modo que viene a ser el soporte de toda su vida de oración. Los demás instrumentos de formación carmelitana, la *Instructio primorum monachorum* y el *Speculum Ordinis* sobre todo, estaban transidos de este mismo espíritu bíblico. La inspiración eliana de la Orden le ofrece otro punto de contacto privilegiado para referir expresamente conducta y pensamiento a la Escritura.

No es necesario abundar en cómo las referencias inspiradoras fundamentales y los modelos de referencia son bíblicos por ser cristianos, pero incluso, expresa y declaradamente, se comprueba que las formas mentales más primigenias en su espíritu y mentalidad tienen esta raíz. La memorización de largos pasajes de los evangelios, de los salmos y las epístolas de San Pablo no son raras ni inexplicables; era caso común; la lectura repetida y constante de la Escritura en la liturgia tanto en el altar como en el coro, en el refectorio y en la celda daba casi espontáneamente

este fruto. Cuánto más con el añadido fervor y el interés comprobado de fray Juan. El rezo del oficio de la Virgen María que se leía casi a diario le familiarizó especialmente con el Cantar de los Cantares. Si bien una relectura tan personal y profunda no se explica por esta recepción pasiva y común. Ha habido otra lectura más aplicada y detenida que ésta litúrgica y devocional.

Ha tenido ocasión en → Salamanca asistiendo a clases de teología precisamente cuando la cuestión de la Escritura y su interpretación está llenando las mentes, cuando la teología positiva se está abriendo paso. Las conclusiones del estudio de Luis Enrique Rodríguez San Pedro Bezares sobre la base de los *libros de matrícula y las visitas de cátedra* no dejan lugar a dudas: J. de la Cruz ha asistido, sólo un año, es cierto, a clases de Sagrada Escritura en la Universidad de Salamanca y se puede conjeturar con fundamento sobre los comentarios y exégesis concretas que ha escuchado. “En el horario de invierno seguía a continuación de la cátedra de Prima (de Teología) la cátedra de Biblia Latina válida como la de Prima para probar curso. La regentaba como sustituto fijo, Gaspar Grajal ... Visto lo cual podemos establecer las materias que bien pudo oír Fr. Juan en Biblia: Los Salmos del 50 al 73 y posteriores junto con los primeros capítulos del profeta Miqueas” (L. E. Rodríguez San Pedro Bezares, *La formación universitaria de Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, 1992, p. 11-112).

Nos basta saber esto aquí: ciertamente ha asistido a la lectura de la Biblia científica en las clases de Salamanca; ha conocido los métodos y resultados de la exégesis en el punto en

que estaba la mejor ciencia bíblica del momento. Pero no son las lecciones universitarias las únicas. Las lecciones de estudio propio han sido muy profundas a vista de los resultados. Participó en las aulas salmantinas cuando la cuestión bíblica estaba en su punto álgido. Sin duda la conoció y con su obra, sin polemizar, toma un cierto partido por los escrituristas frente a los escolásticos. En todo caso se pertrechó de los recursos suficientes para apropiarse de la Escritura e incorporar la “lectio divina” científica, teológica y “espiritualmente”, con respeto y creatividad, a su experiencia y a su transmisión del misterio de la fe. “Sea como fuere es maestro consumado en la técnica de la Biblia aunque parezca un poco velada por la libertad de estilo” (Vilnet, p. 54). Se ha apropiado de los recursos “científicos” del tiempo. “En lo que fue más aventajado fue en teología positiva porque mostraba tener in promptu la Biblia, en que era su ordinario estudio y las exposiciones que daba sobre salmos y sobre otros lugares de ella, muchas se vio no podían ser parto propio sino luz del cielo” (BMC 23, 66). Ha conocido y quizá usado las silvas (especialmente la *Sylva allegoriarum* de Hieronimus Lauretus = Jerónimo Lloret OSB), catenas e isagoges que la ciencia del tiempo puso a su disposición. La teología, la filosofía y las humanidades con que se dotó le han bastado para una lectura creativa y contemplativa teológicamente fundada de la Sagrada Escritura.

En → Ávila, Alcalá y Baeza (BMC 24, 380) ha tenido contacto con los medios cultos donde se discuten modos de interpretación de algunos pasajes bíblicos. La biografía transmite sus ocasiones y florecillas. Juan

Evangelista testimonia esto en parte sorprendente: “Pero ninguno de estos libros y de otras muchas cosas que escribió y de pláticas que hizo infinitas jamás le vide abrir libro ni lo tuvo en su celda fuera de una Biblia y un *Flos Sanctorum*...” (BMC 10, 341). Muchos prefieren por sintomático el caso de → Lisboa: los frailes yendo a ver a la Monja de las Llagas y él con la Biblia junto al mar; define la escena algo de su estilo (BMC 24, 342,381). “Cuando los caminos eran largos, caminaba en un machuelo con su albardilla y de ordinario iba sentado leyendo en la Biblia” (BMC 23, 59). “Lo más de los caminos gastaba en oración y cantar salmos que es lo que ordinario cantaba” (BMC 10, 341). “No vio, dice otro testigo, tuviese otras alhajas más que el breviario, rosario, disciplina, Biblia y su hábito” (BMC 23, 61). Procesos y testigos hablan de esta predilección por la Escritura que no necesitaba otra confirmación después de la frecuentación de sus escritos.

## II. La Escritura en la obra

Las concordancias dan cuenta de las “recurrencias” de la Escritura. La estadística no añade nada a la comprobación personal de la abrumadora presencia que la más somera lectura puede percibir. Superior con exceso a cualquier otra citación de Padres, teólogos o autores profanos. Se puede decir que casi es la única fuente de autoridad que aduce y el principal lugar teológico de su doctrina. La Biblia viene a ser como el soporte sobre el que descansa todo el edificio místico y doctrinal. Ese cómputo no hace sino corroborar que componía sus libros con la Biblia abierta.

Introduce las citas con poca precisión o vagamente, pocas veces señala capítulo y ordinariamente hace hablar al autor: Moisés, el profeta, el Sabio o el Espíritu Santo, según las formas de aquel tiempo. Compone escenas con sinopsis de citas; otras veces acumula textos o reúne menciones que recuerda o cree recordar unidos. Otras veces es un largo tramo del texto bíblico el que se tiene presente y se cita como trasfondo permanente: CB 38 sobre Apoc 2-3; LI3, 16 sobre Ez 1; Lm 3 en N2, 7; LI 1, 21 y LI 3, 38, relectura espiritual de Ex. Somete todas las citas a glosa que a veces se germina en una traducción ya orientada por el propósito o prejuicio del comentador, o teñida por la presión del contexto. Como se ha dicho, “más que citar incorpora. Pero de modo tal que la Biblia penetra su ideario, su léxico, su lenguaje poético, su imaginación, y se hace visible hasta en rasgos de su estilo con antinomias y paralelos, aforismos y sentencias. La forma preferida de su mensaje es el comentario o declaración. Esta forma es el verdadero molde de su mentalidad y de su expresión. Sus palabras son ante todo palabras sobre la Palabra. Había recibido una formación hecha de comentarios y por comentaristas: de los filósofos, del maestro de las Sentencias, de la ‘Suma’ y ante todo de la Escritura. No es extraño que tome este módulo como recipiente de su mensaje. Incluso cuando comenta sus propios versos, está ciñéndose a este módulo de enseñanza aprendido y ejercitado en el comentario bíblico.

Es sabido que cita en latín y traduce la Vulgata en el *primer Cántico* y hasta el capítulo 28 del segundo libro de la *Subida*; abandona esa práctica, para citar traduciendo directamente a partir

de ese punto, a la vista del público que tiene en mente. Solo ocasionalmente y para citas memorizadas vuelve a recurrir al latín. Como traductor se muestra a veces muy literal y otras veces excesivamente creativo, siempre feliz.

Las citas de la Escritura quedan incorporadas a su texto con su propio relieve y van subrayados por sus modos de enmarcarla y prolongarla, protocolos han llamado a estas fórmulas de introducción de texto y de glosa. Nunca pierde la conciencia de estar citando, pocas evocaciones de textos dejan dudas de su referencia aunque no siempre esté explícita.

La Biblia, como todo lo suyo, ha estado antes en su magisterio oral que en su pluma. Los testimonios que le muestran en acto de comentar un verso o un paso de la Escritura son muchos. “Y en esto de hablar de Dios y exponer lugares de la Escritura asombraba, porque no le pidieran lugar que no lo dijera con muchas explicaciones; y en las recreaciones y algunas veces se gastaba la hora y mucho más en exponer lugares que le preguntaban” (BMC 10, 40). En determinadas páginas parece aún presente ese modo oral de comentar en diálogo con otra palabra y como en respuesta a una tácita o expresa pregunta por el sentido de tal o cual versículo. Los versículos de los Libros sagrados, al modo de los versos de sus poemas, funcionan como enigma que desencadena la pregunta y la respuesta. Muchos textos y algunas imágenes han desplegado una larga descendencia de materia y de sentidos.

### III. Usos y fines

¿Hay intención de devolver a los fieles la Biblia de la que se ven privados en

esos tiempos por la prohibición de las versiones romanceadas? Es posible, aunque indemostrable. La necesidad de un uso tan abundante y calificado de la Escritura le viene más bien de la necesidad de una coraza de defensa de su experiencia y de su doctrina.

En los prólogos, y también en algunos títulos de capítulo, da razón de sus fines, de sus propósitos y expectativas al invocar tan repetidamente la Sagrada Escritura. “Mas, no dejándome de ayudar en lo que pudiere de estas dos cosas, (ciencia y experiencia) aprovecharme he para todo lo que, con el favor divino, hubiere de decir –a lo menos para lo más importante y oscuro de entender– de la divina Escritura, por la cual guiándonos no podremos errar, pues que el que en ella habla es el → Espíritu Santo. Y si yo en algo errare, por no entender bien así lo que en ella como en lo que sin ella dijere, no es mi intención apartarme del sano sentido y doctrina de la santa Madre Iglesia Católica, porque en tal caso totalmente me sujeto y resigno no sólo a su mandato, sino a cualquiera que en mejor razón de ello juzgare” (S pról. 1). Desde el principio su mensaje completo “para todo lo que hubiere de decir” se atiene a la Escritura. Para autorizar su mensaje y para aclarar con ese saber común y eclesial lo que es oscuro y difícil para el autor mismo: “Y porque lo que dijere (lo cual quiero sujetar al mejor juicio y totalmente al de la santa Madre Iglesia) haga más fe, no pienso afirmar cosa de mío, fiándome de experiencia que por mí haya pasado, ni de lo que en otras personas espirituales haya conocido o de ellas oído (aunque de lo uno y de lo otro me pienso aprovechar), sin que con autoridades de la Escritura divina vaya

confirmado y declarado, a lo menos, en lo que pareciere más dificultoso de entender”.

La Escritura está en relación con la experiencia, es el primer mapa y brújula con la que el místico interpreta y se orienta en el bosque de sentimientos y vivencias que trata de transmitir. Para entenderse y hacerse aceptar “porque lo que dijere haga más fe” y para hacerse entender usará la Biblia. Lo mismo repite en el prólogo de la *Llama de amor viva* (pról. 1): “Y con este presupuesto, arrimándome a la Escritura divina, y como se lleve entendido que todo lo que se dijere es tanto menor de lo que allí hay, como lo es lo pintado que lo vivo, me atreveré a decir lo que supiere”. Al arrimo y amparo de la Escritura va a hacer su testimonio de que los bienes prometidos y revelados en ella se vivencian en todo tiempo (LIB 1, 15 y pról. 2) pues “no hay que maravillar... ni nos parecerá fuera de razón pues él lo dijo”. También esta función tiene la obra del Místico: testimoniar el cumplimiento perenne y actual de las promesas y palabras que son espíritu y vida (LIB 1,5-6).

Los prólogos, pues, dejan ya ver qué usos y finalidades se propone el autor al citar la Escritura: La invoca para sentar principios, para ilustrar doctrinas y apoyar argumentos y para autorizar su experiencia con el disfraz de los tipos de la Escritura. *Uso argumentativo*: prueba de autoridad de primer rango en el más amplio sentido. La palabra revelada se pone por encima de cualquier otro argumento o fuente de saber: la ciencia o la experiencia. *Uso ilustrativo*: a veces da la impresión de que su fuente está en su experiencia y después ha buscado imágenes o asociado textos

que conectan con su pensamiento sólo por una libérrima asociación de ideas bastante arbitraria. Este uso acomodaticio y espiritual es el más corriente en la superficie. *Uso 'típico'*: como dice en el prólogo de la *Subida*: Encuentra en la materia una resistencia y una dificultad que sólo puede autorizar directamente en la Escritura. Su aportación tiene tal novedad y sus vivencias tal originalidad que le dispensa de buscar y le imposibilita para encontrar recursos o paralelos en los contemporáneos o en otros autores antiguos, medievales o modernos “a lo menos para lo más importante y oscuro de entender” (S pról. 1). *Uso modélico*: la Escritura además le proporciona cobertura para su modo concreto de transmisión mediante recursos simbólicos y lenguaje simbólico y alegórico: pues “las semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos Cantares de Salomón y en otros libros de la Escritura divina, donde, no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas”. (CB, pról. 1). La Biblia le sirve de refugio para proteger bajo su autoridad no sólo las afirmaciones y principios doctrinales como primer lugar teológico, sino para autorizar y justificar ante los detractores eventuales o supuestos este tipo de lenguaje “místico” y simbólico. Al fin su manera es la misma que la Escritura Santa ha usado. El Cantar es su amparo y su desahogo: “pues de mí se puede decir lo que se cantó en los divinos Cantares” (LIB 1,26) o “y sintiéndolo así lo confiesa como la Esposa” (LIB 2,36).

Podemos así hablar de Escritura en la raíz (experiencias fundantes), Escritura en el tronco (argumentación teológica) y Escritura en las ramas y hojas (recursos expresivos) de su árbol doctrinal.

#### IV. Los sentidos de la Escritura

¿Qué valor atribuye J. a los textos que invoca? Tradicionalmente en la Escritura se han encontrado cuatro sentidos: es decir se ha leído en varios niveles de significación. J. de la Cruz se aviene a ese modo y mezcla sin rigor exegético, pero con resultados reconociblemente buenos estos diversos modos de darse y entenderse la Escritura:

En sentido *literal* o *propio*, sea histórico, dogmático, moral o profético, el Santo usa ordinariamente el Nuevo testamento ante todo. Lo llama “*sentido germano y espiritual*” (S 2,7,4). Literal es palabra que no entra en su vocabulario porque está contaminada por la oposición paulina letra - espíritu, carne - espíritu.

Su interpretación cristiana y contemplativa de la Palabra de Dios en sentido literal la lleva y eleva al ‘*sensus plenior*’. Es decir, hace de la Palabra algo vivo, eficaz y actual que se *plenifica* y “cumple” en su presente. En sus mensajes se desvela su valor de eterna y presente, precisamente por su capacidad de engendrar vida, de salvar, sanar y santificar al hombre. La Escritura la percibe San Juan como habitada por su Autor y en ella y mediante ella hace experiencia de santidad concreta actual y actualizable (S 2,19). En los capítulos 28, 29, 30 y 31 de S 2 tenemos ejemplo de una *mística de la Palabra* donde se relata la experiencia del “poder de su Palabra en el evangelio con que sanaba a los enfermos, resucitaba a



los muertos, etc... solamente con decirlo" (S 2,31,1).

Es sentido *típico* aquel en que la alegorización de personajes o sucesos del AT desempeña un papel de figura y anuncio de las realidades del Nuevo Testamento o de la Iglesia. Se puede decir que es el sentido alegórico en cuanto autorizado por la Tradición o por la propia Escritura que ha entendido así su mensaje como dado en figura y dado en realidad. San Pablo y san Juan ante todo. J. de la Cruz usa de este modo abundantemente. Se puede decir que el uso de Cantar de los Cantares, el cual ya estaba colocado como clave interpretativa de la entera *historia salutis*, comprendida a su luz como historia de alianza matrimonial, pasa a San Juan de la Cruz como clave de comprensión de las relaciones del Dios-Esposo con el Hombre-Esposa.

De igual modo se puede llamar *típico* o *analógico* al sentido dado por el autor a la experiencia cristiana mística del alma esposa que está prefigurada en los "tipos" o figuras bíblicas. Ya no como figuras de hechos dogmáticos (Esposa-Iglesia, Amado esposo-Cristo) sino figuras arquetípicas que representen la experiencia del místico. Ocurre que se encuentra el autor con vivencias desprotegidas por su rareza. Busca tipos en los que proyectar y autorizar su vivencia, personajes a los que hacer portadores de sus sentimientos y situaciones. Parece a menudo que el autor, después de narrar o describir la "experiencia que por mí haya pasado, o que en otras personas espirituales haya conocido o de ellas oído" (CB pról. 4) más o menos raras y extraordinarias, buscar soporte para publicarlas y encuentra en personajes de la epopeya

bíblica sus antecedentes más inmediatos, más conocidos y más autorizados: ¿Quién ha pasado por las penas de la → noche oscura? El Salmista, Jonás en el vientre del cetáceo, Jeremías en las Lamentaciones, Job, etc. ¿Quién ha pasado por los gozos místicos del → desposorio o por tal o cual gracia de revelación, locución, o sentimiento? La Esposa del Cantar, el Salmista, Moisés, la Virgen María, el Apóstol, etc.

El sentido *alegórico*, o simbólico, que consiste en servirse de un pasaje que no tiene ese concreto sentido literal para describir realidades o vivencias y doctrinas que en el autor original no tenían ese significado ni ese contexto, otorgándoles un valor acomodado a los intereses del comentador. Según su grado de desvío del sentido recto puede llegar a ser sentido *acomodaticio*, que no es sino mera adaptación arbitraria de un pasaje de la Escritura dislocado de su contexto y de su significación genuina, a los propósitos más peregrinos. Ambos sentidos son usados con complacencia e ingenuidad por San Juan de la Cruz. A veces en tal profusión que nos abrumba y desconcierta. Pero hay que observar que este uso medieval de la Escritura, con frecuencia precisamente eso, que parece más arbitrario y regido por mera asociación de ideas, resulta que tiene detrás de sí una larga tradición patristica y medieval. La consulta de la mencionada *Sylva allegoriarum* convence de que no hay tanto de arbitrariedad como de consentimiento a un modo de interpretar muy común, más regular y tradicional de lo que pudiera sospecharse en algunos casos.

Ateniéndonos a su vocabulario habría que añadir aquí el sentido que J. de la Cruz llama *espiritual* o anagógico.

Sentido que encuentra tanto en los textos de la Escritura como en sus propios versos. Se puede decir que la “relectura espiritual” que propone el Santo es una mezcla de todos o algunos de esos sentidos tradicionales: “Enfoca siempre la Biblia desde un punto de vista eminentemente ‘espiritual’ de tal manera que metáforas y frases corrientes las ve saturadas de valor y de enseñanzas útiles en la vida de las almas. Con lo que descubre en el Antiguo Testamento bajo toscas apariencias una riquísima vida espiritual, una santidad que resplandece en los perfectos” (Vilnet, p. 88).

Concluimos con esta observación de M. A. Díez que es aplicable no solo al corpus paulino sino al uso de toda la Escritura: «Los diversos usos, que con legítima libertad pueda hacer San Juan de la Cruz de los lugares bíblicos, no coinciden necesariamente con los “sentidos bíblicos” propiamente dichos. Una cosa es la libertad literaria y acomodaticia, y otra la “actitud espiritual” para captar el sentido “literal”, “moral”, o “allegórico” de la Escritura. Su insistencia sobre la inteligencia “espiritual” no resta importancia a la “palabra humana”, en que Dios vuelca su Verdad, ni se opone directamente al “sentido literal” clásico: acentúa la transcendencia del Autor principal y de sus designios mesiánico-eclesiales, tomando como índice de ello la misma impericia de ciertos hagiógrafos y apuntando a un sentido profundo muy cercano al *sensus plenior*.» (Pablo en Juan de la Cruz, p. 66).

## V. Principales meditaciones bíblicas de J. de la Cruz

*El Cantar*. En la órbita y bajo el esplendor de este libro se halla la ente-

ra producción poética del Santo, por tanto también el germen de su experiencia y de su doctrina; la verdadera raíz y primer fundamento de su experiencia mística. Antes de ser un recurso expresivo el Cantar bíblico ha sido un germen que se incubaba en la cárcel y que se despliega en todas las obras mayores. No necesita comprobación. Así como el libro inspirado ocupa en el conjunto del Antiguo Testamento un lugar central, de modo que es la clave interpretativa de toda la historia de salvación como alianza esponsal entre Dios y su pueblo, así en la doctrina sanjuanista ésta es la clave bíblica primera de comprensión del misterio de la salvación en cuanto objetivamente contemplado (*Romances*) y en cuanto subjetiva y existencialmente realizado o doctrinalmente propuesto (*Cántico*). Dios es Esposo y la humanidad es Esposa. Bajo esta clave se describen los elementos de esta Historia primordial: unión esponsal es la meta, Esposo y Amado es el mediador Cristo, esponsal de disposición activa y pasiva, el camino, de amor es la salida; y todos los elementos figurativos del Cantar entrarán en la descripción de la búsqueda del Amado y en el trazado del camino de purificación y ornato de la desposada; → desposorio es la redención; (CB 23: “debajo del manzano”) y esponsal es la clave simbólica elegida y permanentemente preferida para describir experiencias místicas sea en los poemas sea en sus satélites en prosa.

La meditación del Cantar es más socorrida cuando se trata de describir la → unión de amor transformante (CE y LI). “No ha interpretado el simbolismo del cantar con la exactitud con que lo haría la exégesis moderna... pero sí ha sabido captar la única y auténtica ense-

ñanza contenida en el libro: el amor anticipado y gratuito de Dios" (Vilnet, p.105). Y la hondura y sacramentalidad del amor humano, máximo signo de lo divino sobre el mundo. "Estrictamente hablando San Juan de la Cruz ha construido una preciosa parábola de amor en la línea del *Cantar de los cantares* y a la luz de la palabra y la experiencia de Jesús, el Cristo. De esta forma el *Cántico* retorna a los principios de la Biblia; al lugar donde el lenguaje vuelve a ser originario, recreando la aventura de Jesús en clave de amor enamorado" (X. Pikaza, *El 'Cántico espiritual' de San Juan de la Cruz. Poesía. Biblia. Teología*, Madrid, Ed. Paulinas 1992, p. 182).

*San Pablo.* Del paulinismo de J. de la Cruz hay estudio bastante en la aportación de Miguel A. Díez. Sea en citas explícitas, sea alegando calladamente sus ideas y lenguaje asimilados previamente, San Pablo aparece como garante de la experiencia y la doctrina sanjuanistas. Especialmente ha asimilado estos núcleos de doctrina paulina: el modo alegórico de usar la Escritura, su teología sobre la Palabra de Dios (S 2,19-22); la palabra de Dios culminada en Cristo (Heb.) plenitud definitiva de la revelación (S 2,19-22); la economía de la perfección cristiana y el esquema teológico de la historia de la salvación (Romances); la dialéctica de la renovación cristiana expresada en las antítesis paulinas: → todo-nada, carne - espíritu (subyacente al sentido - espíritu; hombre viejo carnal, hombre nuevo espiritual; vida - muerte (mortificación - resurrección; luz - tinieblas; sabiduría de Dios - ciencia del mundo, etc.); la función primordial de las virtudes teologales; su valor estratégico en la lucha espiritual (S 2 y S 3); la preeminencia y exce-

lencia de la caridad sobre toda vida carismática o sobre los dones místicos; la acción santificante del → Espíritu Santo; la índole escatológica de la consumación y de la victoria; la vivencia de la tensión del ya y el todavía no de la vida cristiana.

Todos son temas de probada rai-gambre paulina. Ha llevado el magisterio dogmático y parenético del Apóstol a su actualización y reformulación genuina y "plenior"; es decir, las realidades dogmáticas del Apóstol son descritas en el Doctor místico no en lo imprescindible sino en lo más: gracia, redención, divinización, triada teologal, hombre nuevo, vida en Cristo y según el Espíritu, el ser guiados por el Espíritu, la filiación divina. Todo es llevado a la consumación. De modo que la mística de san Juan de la Cruz puede ser definida como mística de la gracia común descrita por san Pablo.

*San Juan.* Del corpus joane se ha estudiado la dependencia en temas como la "unión del alma con Dios" que traduce la *koinonía* del evangelista (1 Jn); la centralidad del *ágape*, pues para ambos la vida moral y la última esencia del hombre y de Dios, de la entera realidad en último término, es el amor; el tema de la "*hermosura*" como traducción de la '*gloria*' del Teólogo; la importancia de la inhabitación o *morada* de Dios Trinidad escondido en el hombre, arranque del C y raíz de libros enteros como la *Llama de amor viva* (CB 1 y LI pról, 2 y 11, 15); la teología simbólica y afectiva de ambos y la *divinización*: les dio poder de ser hijos de Dios. El Apocalipsis juega un papel determinante en las descripciones de la predestinación y de los bienes escatológicos que el Místico "prueba" como anticipo de la

gloria. Especial papel por su relevancia doctrinal tienen las citas y su comentario de Jn 17, texto que sabemos recitaba de memoria y prefería en su magisterio oral (CB 36-39 y LIB 3, 77-85). Con el recurso a estos textos el teólogo Juan de la Cruz da fundamento a las más atrevidas afirmaciones y experiencias del Místico Juan de la Cruz.

*El Éxodo.* El estudio de F. Foresti ha rastreado y encontrado raíces bíblicas de libros como la *Subida* y la *Noche* más allá y por debajo de las citas explícitas o implícitas del Pentateuco; especialmente inspiradores son los preceptos del Éxodo sobre la prohibición de hacerse imágenes de Dios y el precepto apodíctico de adorar a un solo Dios. Todo el programa de liberación personal y el necesario paso por la noche y el desierto se leen cómodamente como reintrepretación del paradigma perenne del éxodo o del exilio y el camino hacia la tierra prometida. Como parte de la condescendencia y pedagogía que Dios usa con su pueblo y con cada hombre. Los salmos y profetas son el paradigma de la condescendencia y la educación de Israel que penetra el libro de la *Noche oscura*. David, Job, los Trenos de Jeremías y Jonás son los tipos portadores de la experiencia en este estadio. Sin embargo, son más las figuras personales que la obra escrita la que toma prestancia en el cuerpo sanjuanista.

## **VI. ‘Tratado’ sanjuanista de hermenéutica bíblica y de revelación (S 2, 19-22).**

En estos capítulos del segundo libro de la *Subida* encontramos un verdadero tratado de revelación y de interpretación de la Escritura. Se trata la Escritura en

cuanto revelación pública y en su relación con las revelaciones privadas. Se ventilan allí cuestiones de apariencia menor: la experiencia de la revelación privada y su valor frente a la revelación objetiva contenida en la Escritura. A propósito de este asunto muy de su época y circunstancia, se eleva como teólogo de la Palabra inspirada y pasa a establecer principios y normas de interpretación válidos para la recta comprensión del misterio de la Palabra viva y actuante. Habría que completarlo con lo dicho sobre los carismas proféticos en los capítulos 27-28 y 29 de ese mismo libro, con los principios declarados en los prólogos y con algunas piezas como LIB 1, 5-6 donde se habla de la Palabra de Dios como espíritu y vida.

Básicamente habría que extraer de allí esta sustancia tradicional, pero perfectamente asumida y aplicada por el Santo en lo referente al valor de palabra viva de Dios presente en la Escritura y actuando siempre en la Historia. Parte de su infalibilidad y su inerrancia, su inspiración y distingue su peculiar modo y grado de verdad.

Toda la Escritura es verdadera, pero toda su verdad está necesitada de interpretación, no cabe una lectura o comprensión fundamentalista de sus afirmaciones. “Se declara y prueba cómo, aunque las visiones y locuciones que son de parte de Dios son verdaderas, nos podemos engañar acerca de ellas. Pruébese con autoridades de la Escritura divina” (S 2,19, tit). Necesita la palabra de Dios del tiempo y del Espíritu para que la letra no mate. Es decir, la clave está en la lectura cristológica y “espiritual” o pneumatológica de sus verdades y “profecías”. Necesita la palabra el despliegue en la carne y en la

historia para mostrar su verdad última; verdad que en cierto modo, aún es futura, todavía está por verse o por cumplirse; la palabra no está cerrada en la "letra", está viva y dando de sí nuevos sentidos en cada situación. No se agota en ninguna época y en ninguna realización del presente o del pasado. La verdad definitiva de Cristo no quiere decir que se haya terminado de conocer su misterio "de donde se sigue que los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras" (CB, pról. 1). La palabra que "antes hablaba era prometiendo a Cristo; y las preguntas eran encaminadas a la petición y esperanza de Cristo" (S 2,22,5); habla de él y a él conduce; está por comprobar, pues "hay mucho que ahondar en Cristo" (CB 37,4).

Necesita la letra de la Escritura de la experiencia y de la continua comprensión o relectura eclesial o canónica. Y necesita de la asistencia del Espíritu para la comprensión de la palabra insondable de Dios "cuya sabiduría no entendieron hasta el tiempo que habían de predicarla, que fue cuando vino sobre ellos el Espíritu Santo, del cual había dicho Cristo que les declararía todas las cosas que él les había dicho en su vida" (S 2,20,3); se precisa igualmente que sea en la Iglesia donde se abra el sentido nuevo y pleno y donde se despliegue su verdad y firmeza, pues "no quiere Dios que ninguno a solas se crea para sí las cosas que tiene por de Dios ni se confirme y afirme en ellas sin la Iglesia y sus ministros" (S 2,22,11). El polo eclesial es fundamental para la interpretación de la Escritura. "Puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas

ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón; ya por la percepción íntima que experimenta; ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, en el decurso de los siglos la Iglesia tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios" (DV 8).

Entre la plenitud de los tiempos y la consumación de los tiempos la palabra de Dios y el Espíritu llenan la historia y la dirigen e iluminan, en "vías de carne y tiempo", en modos y mediaciones sacramentales y encarnadas, "porque no hay poder comprender las verdades ocultas de Dios que hay en sus dichos y multitud de sentidos. Él está sobre el cielo y habla en camino de eternidad; nosotros, ciegos, sobre la tierra, y no entendemos sino vías de carne y tiempo" (S 2,20,5). Las vías de carne y tiempo suponen riesgos para la interpretación, pero la hacen indispensable: "La causa de esto es porque, como Dios es inmenso y profundo, suele llevar en sus profecías, locuciones y revelaciones, otras vías, conceptos e inteligencias muy diferentes de aquel propósito y modo a que comúnmente se pueden entender de nosotros, siendo ellas tanto más verdaderas y ciertas cuanto a nosotros nos parece que no. Lo cual a cada paso vemos en la Sagrada Escritura; donde a muchos de los antiguos no les salían muchas profecías y locuciones de Dios como ellos esperaban, por entenderlas ellos a su modo, de otra manera, muy a la letra" (S 2,19,1). La hermenéutica es indispensable a pesar de su riesgo. La interpretación tiene tres agentes:

Iglesia, tiempo y carne, historia decimos hoy, y Espíritu Santo que actúa sobre la letra y sobre el creyente como Maestro y Enseñador de la fe (S 2,29,1-2); sin estos tres la Escritura quedaría muerta en una lectura “fundamentalista”, arbitraria, carnal, cuanto menos, otras supuestas revelaciones privadas: “De esta manera y de otras muchas acaece engañarse las almas acerca de las locuciones y revelaciones de parte de Dios, por tomar la inteligencia de ellas principal intento de Dios en aquellas cosas, es decir, y dar el espíritu que está allí encerrado, el cual es dificultoso de entender. Y éste es muy más abundante que la letra y muy extraordinario y fuera de los límites de ella. Y así, el que se atare a la letra, o locución, o forma, o figura aprehensible de la visión, no podrá dejar de errar mucho y hallarse después muy corto y confuso, por haber guiádose según el sentido en ellas y no dado lugar al espíritu en desnudez del sentido. Littera, enim, occidit, spiritus autem vivificat, como dice san Pablo (2 Cor 3,6), esto es: La letra mata y el espíritu da vida. Por lo cual se ha de renunciar la letra, en este caso, del sentido y quedarse a oscuras en fe, que es el espíritu, al cual no puede comprender el sentido” (S 2,19,5).

Toda la Escritura está orientada a Cristo: Él es el punto de llegada y de partida, la clave de interpretación: Pero ya que está fundada la fe en Cristo y manifiesta la Ley evangélica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle de aquella manera, ni para qué él hable ya ni responda como entonces. Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que

hablar. (S2, 22,3). Que, si antes hablaba, era prometiéndole a Cristo; y si me preguntaban, eran las (preguntas) encaminadas a la petición y esperanza de Cristo, en que habían de hallar todo bien, como ahora lo da a entender toda la doctrina de los evangelistas y apóstoles (ib. 6).

“Y así, en todo nos habemos de guiar por la ley de Cristo hombre y de su Iglesia y ministros, humana y visiblemente, y por esa vía remediar nuestras ignorancias y flaquezas espirituales; que para todo hallaremos abundante medicina por esta vía” (ib. 8). El tratado culmina en este capítulo magistral donde se contienen las más fuertes defensas de la preeminencia de Cristo y la necesidad de mediadores comunitarios, sacramentales y humanos, es decir, eclesiales para acceder ahora a su voluntad y palabra para nosotros con certeza. El sentido de la Escritura, en fin, es escatológico. No se ha de cumplir su verdad sino en el futuro, en el Cristo Total (F. Brändle, p. 40).

\* \* \*

“Donde no se sabe a Dios no se sabe nada”. De la Biblia como de toda mediación lo que le importa a San Juan de la Cruz es la presencia de quien en ella habla, interpela y se muestra. En la Escritura le importa la Palabra y en la Palabra el Hablante que se da, y al revelarse exige y produce fe; y busca a quien en la palabra promete y se promete y con esa promesa ha engendrado nuestra herida de esperanza y deseo; y en la Escritura en fin encuentra a Quien allí muestra su amor apasionado y espera nuestro correspondiente amor. Esta lectura de fe y amor teologal, esta lectu-

ra contemplativa es el enfoque propio de san Juan de la Cruz sobre la Biblia.

→ **Desposorio, Elías, esposa/o, Evangelio, Pablo, Palabra.**

BIBL. — JEAN VILNET, *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz*, Buenos Aires, Ed. Desclee de Brouwer, 1953 (ed. orig. francesa, París 1949); JOAQUÍN M<sup>a</sup>. ALONSO, “Biblia y mística en San Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 9 (1950) 18-40, 330-357, 467-477; DIVO BARSOTTI, “La Sacra Scrittura nella teologia mistica de san Giovanni della Croce”, en *Rivista di Ascetica e Mistica* 60 (1991) 249-265; JEAN BARUZI, “Dieu ineffable et Parole incarnée. Saint Jean de la Croix et le problème du 4<sup>e</sup> Evangile”, en *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 46 (1966) 227-240; FRANCISCO BRÄNDLE, *Biblia en San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1990; GABRIEL CASTRO, “El sentido alegórico de la Sagrada Escritura. San Juan de la Cruz y la “Sylva allegoriarum”, en *MteCarm* 93 (1985) 463-480; ALBERTO COLUNGA, “San Juan de la Cruz, intérprete de la Sagrada Escritura”, en *Ciencia Tomista* 63 (1942) 257-276; F. CONTRERAS MOLINA, “El Cantar de los Cantares y el Cántico espiritual”, en *SJC* 9 (1993) 27-63; MIGUEL ANGEL DIEZ, *Pablo en Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Burgos, Edit. Monte Carmelo, 1990; A. ERNST, *Studien zum Quellen des allegorischen Bibelexegesen bei San Juan de la Cruz*, Aachen 1967; FABRIZIO FORESTI, “Le radici bibliche della Salita del Monte Carmelo di S. Giovanni della Croce”, en *Carmelus* 28 (1981) 226-255; Id. *Sinai and Carmel. The biblical Roots of the spiritual Doctrine of St. John of the Cross and three other biblical Conferences*, Darlington 1981; CIRO GARCÍA, “Proyecto de vida cristiana según San Juan de la Cruz. Perspectiva bíblica”, en *MteCarm* 8 (1990) 379-418; PAUL MARIE DU CHRIST, “Job et Saint Jean de la Croix”, en *VieSpir* 95 (1956) 272-391; ROMÁN LLAMAS, “San Juan de la Cruz lector contemplativo de la Biblia”, en *Confer* 31 (1992) 67-98; JOSÉ LUIS MORALES, *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz. Su relación con el “Cantar de los Cantares” y otras fuentes escriturísticas y literarias*, Madrid, Edit. de Espiritualidad, 1971; EULOGIO PACHO, “La figura de Job en la mística sanjuanística”, en *MteCarm* 93 (1985) 122-134; FERNANDE PEPIN, *Noces de feu. Le symbolisme nuptial du “Cántico Espiritual” de Saint Jean de la Croix à la lumière du “Canticum Canticorum”*, Paris-Montreal 1972; XABIER PIKAZA, “Amor de Dios y contemplación”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*,

Avila, vol. III. p. 51-96; P. A. URBINA, “Los salmos de David en la ‘Subida del Monte Carmelo’”, en *Scripta Theologica* 23 (1991) 939-959.

**Gabriel Castro**

**Esfera** → Centro

## Especies aromáticas

El uso figurativo del término cultista está relacionado en el vocabulario sanjuanista con una cadena lexical muy amplia, en la que destacan por su frecuencia e importancia los verbos “menear” y “derramar”. La secuencia simbólica de las “especies aromáticas” se prolonga en la alegoría del “vino adobado” y del “bálsamo divino” (CB 25 entera). Las especias, según J. de la Cruz no sirven sólo para aderezar las viandas, sino también para impregnar el ambiente de fragancia. Este segundo uso es el que le sirve preferentemente como referente metafórico o simbólico.

Las especias aromáticas pueden mantenerse cerradas en sus recipientes o abiertas; pueden igualmente mantenerse estables o menearse, agitarse o “desenvolverse”. Cuando las “menean” es cuando “derraman abundancia de olor”. Partiendo de estas constataciones, J. de la Cruz elabora sus aplicaciones espirituales, inspirándose en los Cantares (sobre todo en 4,16; 5,1; 6,2, lugares explícitamente recordados por él).

Comienza con una especie de principio general: “Así como el agua caliente, no estando cubierta, fácilmente pierde el calor, y como las especias aromáticas, desenvueltas, van perdiendo la fragancia y fuerza de su olor, así el alma no recogida en un solo apetito de Dios, pierde el valor y vigor en la virtud” (S 1,10,1). La clave de la aplicación espiri-

tual es precisamente la virtud. Las → virtudes para el Santo están simbolizadas en las flores, y las flores se plantan y crecen en el → huerto-jardín del alma. Cuando están abiertas o las “menean” esparcen su fragancia a manera de especias aromáticas desenhueadas. Por eso, en la cadena simbólica los componentes del mismo aparecen vinculados a los versos que cantan el → “huerto florido” (CB 17) o el “ameno huerto deseado” (CB 22). El alma es “el huerto florido para el Amado” (CB 17,5), y las virtudes y perfecciones de la misma le recrean como si fueran especias aromáticas.

Cuando el → Espíritu Santo “aspira por ese huerto del alma”, moviendo y renovando sus virtudes, éstas “dan de sí admirable fragancia y suavidad al alma, bien así como cuando menean las especias aromáticas, que, al tiempo que se hace aquella moción, derraman la abundancia de su olor, el cual antes ni era tal ni se sentía en tanto grado. Porque las virtudes que el alma tiene en sí, adquiridas o infusas, no siempre las está sintiendo y gozando actualmente, porque ... en esta vida están en el alma como flores en cogollo cerradas, o como especias aromáticas cubiertas, cuyo olor no se siente hasta ser abiertas y movidas” (CB 17,5).

Prosigue la aplicación figurativa con estas ponderaciones: “Algunas veces hace Dios tales mercedes al alma Esposa, que, aspirando con su espíritu divino por este florido huerto de ella, abre todos estos cogollos de virtudes y descubre estas especias aromáticas de dones y perfecciones y riquezas del alma y, manifestando el tesoro y caudal interior, descubre toda la hermosura de ella” (ib. 6).

La asimilación especias aromáticas-virtudes puede extenderse hasta los frutos de las virtudes que adornan al alma en el → matrimonio espiritual. Es lo que descubre J. de la Cruz en Cant. 5,1. El texto sagrado la llama hermana y esposa, según él, “porque ya lo era en el amor y entrega que le había hecho de sí antes que la llamase a este estado de matrimonio espiritual, donde dice que tiene ya segada su mirra y especias aromáticas, que son los frutos de las flores ya maduros y aparejados para el alma” (CB 22,6).

Las virtudes y sus frutos permanecen como referente espiritual de las especies aromáticas incluso cuando éstas se vinculan no al “huerto florido”, sino al “vino adobado”, figura del amor añejo y seguro: “Así como el vino adobado está adobado y cocido con muchas y diversas especias olorosas y esforzadas”, así el amor probado de los perfectos, “está ya cocido y asentado en sus almas y adobado con las virtudes que ya el alma tiene ganadas; el cual con estas preciosas especias adobado, tal esfuerzo y abundancia de suave embriaguez pone en el alma en las visitas que Dios la hace” (CB 25,7).

Cuando las virtudes son perfectas no hay peligro de que se malee el amor; al contrario, se afianza y robustece con la fuerza del Espíritu y “el movimiento que hace el Verbo en la sustancia del alma, de tanta grandeza y señorío y gloria, y de tan íntima suavidad, que le parece al alma que todos los bálsamos y especias odoríferas y flores del mundo se trabucan y menean, revolviéndose para dar suavidad, y que todos los reinos y señoríos del mundo y todas las potestades y virtudes del cielo se mueven” (LIB 4,4). Las especies aromáticas



de las virtudes se vuelven flores odoríferas trabucadas y meneadas. → **Ambar, bálsamo, fragancia, perfume, ungüento, virtudes.**

*Eulogio Pachó*

**Esperanza** → Pasiones

## Esperanza teologal

La esperanza es, ante todo, un “don sobrenatural”, infundido por → Dios en la justificación, juntamente con la → fe y la caridad. “Por un bien tan grande mucho conviene sufrir”, escribe Juan de la Cruz (S 3,2,15). Es Dios mismo quien suscita en el hombre la tendencia activa y el deseo ardiente de tender a él, como la propia bienaventuranza: “Revolviendo estas cosas en mi corazón, viviré en esperanza de Dios” (LIB 3,21).

### I. Concepto y funciones

El objeto de la esperanza es Dios mismo, supremo bien del hombre, por eso “la esperanza de Dios solo dispone puramente a la → memoria para unirla con Dios” (N 1,21,11). Aunque el hombre ya posee, por gracia, la comunión de vida con Dios, sin embargo, su plenitud es una realidad futura, objeto de esperanza. “Porque esperanza de cielo / tanto alcanza cuanto espera; / esperé solo este lance, / y en esperar no fui falto, / pues fue tan alto, tan alto, / que le di a la caza alcance (Po 6,4). Puesto que el objeto de la esperanza sólo se alcanza por gracia de Dios, el acto de esperanza incluye la confianza y seguridad en el auxilio divino, que nunca falta, pues está garantizado por las promesas de Dios en Cristo. Centro y fundamento de la esperanza es siempre Jesucristo,

pues se apoya en las promesas divinas realizadas en Jesús, en las cuales están implicadas la misericordia, la fidelidad y el auxilio de Dios. La esperanza no ofrece certeza firme de la propia salvación, como lo hace la fe. Y ello, porque la salvación no depende sólo de las promesas de Dios, sino que depende también de la libre respuesta del hombre a la llamada divina. El temor y la incertidumbre, que de alguna manera acompañan a la esperanza, provienen de nuestra flaqueza. La certeza que nos ofrece la esperanza es una “convicción afectiva”, vivida en el amor intenso de Dios, revelado en → Cristo. A la plena esperanza cristiana sólo se accede por la fe. Por eso la fe es anticipo de esperanza. Es necesaria también una fuerte disposición de amor.

La esperanza, virtud plenamente teologal, es citada con menos frecuencia al desempeñar, según el Santo, una función subsidiaria de la fe y del amor. La esperanza ocupa un puesto entre la fe y la caridad. La existencia no ha de girar en torno a sus realizaciones, sino a lo que está por alcanzar. El futuro al que invita la esperanza, no es cosa hecha como las vivencias. Hay que abrirse a la insuficiencia. Por eso el vacío es su debilidad y, a la vez, su mayor fuerza. La esperanza inicial no es muy precisa en sus aspiraciones. Pues confunde fácilmente la unión de amor terrestre con la de la gloria dándose por satisfecha con la primera. Cuando la consigue ve que no bastaba, y se lanza a su propia meta, que es la unión con Dios. La esperanza quiere amar, poseer a Dios y sabe que esto sólo tendrá lugar al final de los tiempos. Por eso la esperanza no es evasión, sino que va por pasos, siendo, en definitiva, un don.

## II. Peculiar enfoque sanjuanista

La primera observación obligada al hablar de la esperanza en J. de la Cruz, es que él habla de la esperanza desde el punto de vista de la mística. Para él, esta virtud representa un nuevo aspecto del encuentro total con Dios y del seguimiento incondicional de Cristo en → pobreza y desnudez. La originalidad, a la hora de tratar la esperanza, está en hacer confluir memoria y esperanza. De esta forma logra iluminar un sector amplio del dinamismo humano y de las funciones importantes y delicadas de la vida espiritual. Al separar la memoria del entendimiento y la esperanza de la caridad, forma un tercer bloque con unas funciones relevantes. Rompe, de esta forma, con la construcción tomista, en la que sólo hay dos bloques: fe, entendimiento y memoria, esperanza y caridad que radican en la voluntad. J. de la Cruz arranca la función rememorativa y la convierte en potencia especial a la que encomienda la esperanza. Con esta ruptura parece asociarse a la tradición agustiniana, que habla también de tres potencias. Aunque el verdadero motivo pudo ser pedagógico.

La esperanza tiene por enemigo la posesión. Lo ya poseído y, por lo tanto, alcanzado no tienes que esperarlo ni luchar para darle alcance. Por tanto cuanto la memoria más se desposea de estas noticias sobrenaturales y de otras, más tiene de esperanza, pues es algo que no ha alcanzado todavía. “Y cuanto más de esperanza tiene, tanto más tiene de unión con Dios; porque acerca de Dios, cuanto más espera el alma, tanto más alcanza”(S 3,7). Sólo el que espera y se esfuerza por alcanzar a Dios lo alcanza si no se cansa en este empeño. Esta esperanza será fruto del despose-

er, del quitar del alma lo que se cree poseído, ya que “cuando se hubiere desposeído perfectamente, perfectamente quedará con la posesión de Dios en unión divina” (ib.).

La educación de la memoria y, por tanto, su → purificación, está en el filtro teologal para asumir únicamente lo que lleva de fidelidad y esperanza unitivas frente a Dios, y para rechazar las pasiones que ocultan el verdadero valor salvífico de hechos y cosas, lo que les hace no ser recuerdos sentimentales, sino personales de comunión con Dios. No se trata de una esperanza pasional, sino teologal, que se construye con el paso del tiempo. El fin de la esperanza es la unión con Dios. Por ello, para llegar, en esperanza, a la unión con Dios es necesario negar todo aquello que impida esa unión. La raíz última y el secreto de la negación será Jesucristo crucificado (S 2,7,7).

## III. Dinamismo catártico

Definida la noche como el “tránsito que hace el alma a la unión de Dios” (S 1,2,1), J. de la Cruz insiste en que solamente las virtudes teologales sirven de medio próximo para esa unión, purificando las potencias del alma. Para llegar a la unión ha de salir y carecer de los gustos de las cosas del mundo, lo cual es oscuridad para todos los sentidos del hombre. Dios es → noche oscura para el alma en esta vida, ya que nunca le alcanzará en ella. La finalidad de la noche es la de vaciar y hacer negar a las potencias su jurisdicción natural y sus operaciones para que sean llenadas de lo sobrenatural. Al trascender Dios las potencias, éstas no tienen capacidad para alcanzar a Dios, antes más bien

estorban. J. de la Cruz saca la memoria de sus límites naturales para que pueda llegar a Dios que es incomprensible. Para ello la empareja con la esperanza.

La memoria juega papel importante en la actividad humana a través de las noticias o aprehensiones y sentimientos suscitados como recuerdos del pasado, que se hace presente gracias a esa capacidad de rememorarlos y revivirlos. Puesto que Dios no se puede captar como es ni por los sentidos ni por las potencias, la purificación de estas noticias es imprescindible si se quiere llegar a la unión con él. J. de la Cruz apela una vez más a su radicalidad. El primer paso que propone para la purificación de la memoria es que se vacíe, que pierda la aprehensión de esos objetos, que se olvide de todo como si no hubiese tenido esas aprehensiones. En definitiva, que se aniquile.

1. MEDIO Y CAMINO PARA LA UNIÓN. La razón de esta radicalidad es siempre la misma: la imposibilidad de llegar a la unión con Dios a través de objetos y formas naturales: "Dios no tiene forma ni imagen que pueda ser comprendida de la memoria, de aquí es que, cuando está unida con Dios ... se queda sin forma y sin figura, perdida la imaginación, embebida la memoria en un sumo bien, en grande olvido, sin recuerdo de nada" (S 3,2,4). Condición indispensable para que las cosas divinas toquen al alma es apartar la memoria de las noticias aprehensibles (S 3,2,4). Podría parecer que el Santo persigue la destrucción del uso natural, dejando que el hombre quede "como bestia", "sin discurrir ni acordarse de las necesidades y operaciones naturales" (S 3,2,7). El proceso de "vaciamiento" de la memoria no es negativo en su resultado final: "Cuanto

más va uniéndose la memoria con Dios, más va perfeccionando las noticias distintas hasta perderlas del todo, que es cuando en perfección llega al estado de unión" (S 3,2,8), ya que Dios no destruye la naturaleza sino que busca perfeccionarla.

2. REENCUENTRO Y POTENCIACIÓN. La memoria cuanto más se acerca a Dios más perfecciona esas noticias, hasta perderlas en el estado de unión, en el que la memoria es absorbida en Dios (ib.). En el proceso de purificación, el alma encuentra dos dificultades, "que son sobre las fuerzas y → habilidad humana, que son: despedir lo natural con habilidad natural, que no puede ser, y tocar, y unirse a lo sobrenatural, que es mucho más dificultoso" (S 3,2,13). Por ello, ha de ser Dios quien haga posible esta unión. El alma sólo puede disponerse a esta unión de forma natural, aunque necesita también la ayuda que Dios le va dando. Cuanto más entre en la negación, más le dispone Dios para la unión, de forma pasiva. Una condición para alcanzar la purificación es la constancia, pues al principio no se siente provecho. No debe de cundir el desánimo, ya que "por un bien tan grande mucho conviene pasar y sufrir con paciencia y esperanza" (S 3,2,15). La regla práctica apuntada por el Santo para purificar la memoria suena así: "En todas las cosas que oyere, viere, oliere, gustare o tocare, no haga archivo de ellas en la memoria, sino que las deje luego olvidar" (S 3,2,14).

Superado el estadio de purificación, no desaparecen las operaciones de la memoria, aunque se haya perfeccionado la esperanza teologal. En el estado de unión se desarrollan las operaciones convenientes y necesarias, pero con

mayor perfección. Al estar la memoria transformada en Dios, todas las operaciones que realiza no son naturales sino divinas, pues Dios es señor de ellas: “El mismo es el que las mueve y manda divinamente según su divino espíritu y voluntad” (S 3,2,8). Esto no quiere decir que las operaciones sean distintas, sino que son las que le conviene y son razonables. Es el espíritu de Dios el que las mueve y guía en el conocimiento; ya no es la persona la que actúa por la razón. Las personas, en este estado de unión, ya no actúan según su voluntad, es Dios mismo quien mueve sus potencias (S 3,2,9). El ejemplo más impactante es el de la Virgen, que siempre actuó movida por el → Espíritu Santo (S 3,2,10).

#### IV. Dificultades a superar

Varios son los → daños a los que estará sujeto quien, para llegar al encuentro con Dios, quisiere servirse de las → noticias, y discursos y recuerdos de la memoria. Daños que pueden provenir del mundo, del demonio y de la carne o apetitos, y que han de eliminarse gracias a la esperanza.

1. DEL MUNDO. Entre los males o daños provenientes del → mundo, J. de la Cruz apunta, a título de ejemplo: “Falsedades, imperfecciones, apetitos, juicios, perdimiento de tiempo y otras muchas cosas, que crían en el alma muchas impurezas” (S 3,3,2). Las noticias que ofrece el mundo son apariencias y, por eso, conducen a la falsedad. La solución mejor es olvidarlas, para librarse, a la vez, de la “vana esperanza y vano gozo, que producen” en el alma. A estas aficiones llega a llamarlas el Santo “buenos pecados veniales” (S 3,3,3), que pueden provenir incluso de

discursos y noticias acerca de Dios. Producen también apetitos, que es desear aquellas noticias. A veces, estos apetitos son apariencias.

La única solución es hacer caso omiso de las noticias, pues de lo contrario se introducen en el alma imperfecciones que no se aprecian, pero que se van apagando poco a poco. Aunque puede pensarse que con el rechazo de las noticias se priva al alma de muchos buenos pensamientos provechosos de Dios, sin embargo, es más importante la pureza del alma, ya que de este modo no se pega ninguna afición: “Mejor es aprender a poner las potencias en silencio y callando, para que hable Dios” (S 3,3,4). Tampoco es conveniente pensar que el alma se distrae si no tiene la memoria en Dios (S.3,3,5), ya que si está recogida y cerrada a toda noticia, no puede tener distracciones, pues para estar distraída tiene que estar abierta. Por el contrario, si el alma está cerrada, Dios entrará en ella espiritualmente, como entró en el cenáculo después de resucitado (S 3,3,6). Ciertamente son necesarias la oración y la esperanza para llegar a Dios desde la desnudez. “No pierda el cuidado de orar y espere en desnudez y vacío, que no tardará su bien” (S 3,3,6).

2. DEL DEMONIO. Los daños u obstáculos provenientes del demonio los resume el Santo en la capacidad de añadir noticias que producen en el alma efectos malos, como son los vicios capitales: soberbia, avaricia, ira, envidia, etc. (S 3,4,1). El demonio suele asentar estas noticias en la fantasía, con lo cual engaña, al hacer que las cosas falsas aparezcan como verdaderas. También aquí la solución está en el vacío de la memoria, ya que “si se oscurece en

todas ellas y se aniquila en olvido, cierra totalmente la puerta a este daño del demonio y se libra de todas estas cosas, que es gran bien" (S 3,4,1). Con este olvido se impide al demonio que actúe, pues "si la memoria se aniquila en ellas, el demonio no puede nada, porque nada halla donde asir, y sin nada, nada puede" (ib.). Los daños que hace el demonio si no se purifica la memoria son los siguientes: tristezas, aflicciones y gozos vanos (S 3,4,2). Pero el mayor peligro es distraer al alma, impidiéndole el recogimiento, que es poner toda el alma en Dios, "lo cual, aunque no se siguiera tanto bien de este vacío como es ponerse en Dios, por sólo ser causa de librarse de muchas penas, aflicciones y tristezas, allende de las imperfecciones y pecados de que se libra, es gran bien" (ib.).

3. DE LOS APETITOS. Los daños provenientes de la → carne o apetito son más bien privativos, porque pueden vaciar al alma del bien espiritual, además de impedir el bien moral, que "consiste en la rienda de las pasiones y freno de los apetitos desordenados, de lo cual se sigue en el alma tranquilidad, paz, sosiego y virtudes morales" (S 3,5,1). El único medio para frenar las pasiones es el de olvidar las cosas de sí (S 3,5,1), ya que es de ellas de donde nacen las afecciones que generan los apetitos. Lo corrobora el Santo con una sentencia a modo de refrán: "lo que el ojo no ve, el corazón no lo desea" (ib.). Siempre que se piensa una cosa el alma queda alterada y produce los efectos de tristeza si es molesta, y de gozo si es agradable. Y esto es lo que provoca la turbación y, por tanto, la intranquilidad moral (S 3,5,2), que impiden el bien de las virtudes morales privando al alma

del bien espiritual, ya que al no tener fundamento del bien moral por la turbación no es capaz del espiritual, que sólo se alcanza con el alma en paz (ib.). Por ello, si el alma quiere alcanzar a Dios, no se ha de emplear en cosas aprehensibles, como son las cosas de la memoria, pues no será posible que esté abierta y libre para lo que no se puede comprender, Dios. Razón por la cual ha de ir no comprendiendo (S 3,5,3).

#### IV. Desarrollo espiritual

Lo mismo que las otras virtudes teologales, la esperanza presenta en su crecimiento progresivo aspectos y etapas diferenciadas, pero siempre complementarias. Siguiendo las pautas señaladas por J. de la Cruz pueden apuntarse estos pasos:

1. EN EL ÁMBITO SENSITIVO. "En todos los casos, por adversos que sean, antes nos habemos de alegrar que turbar, por no perder el mayor bien que toda la prosperidad, que es la tranquilidad del ánimo y paz en todas las cosas adversas y prósperas, llevándolas todas de una manera" (S 3,6,4). La purificación de las noticias del mundo trae consigo tranquilidad y paz de ánimo. El tener la conciencia y el alma puras (S 3,6,1), es causa de gozo y serenidad, y esto lleva a tener el alma en disposición para las virtudes (ib.). La purificación de la memoria hace que el alma se libre de las tentaciones del demonio, que le hacen caer en impurezas y pecados (S 3,6,2). Así, "quitados los pensamientos de en medio, no tiene el demonio con qué combatir al espíritu naturalmente" (ib.). Por medio de la purificación del apetito, el alma está dispuesta para que actúe el Espíritu Santo y sea él quien la mueva (S

3,6,3). Lo más importante que aquí consigue el alma es la paz, ya que “aunque otro provecho no se siguiese al hombre que las penas y turbaciones de que se libra por este olvido y vacío de memoria, era grande ganancia y bien para él” (ib.). El turbarse, pues, es una pérdida de tiempo, ya que no se saca ningún provecho con ello. Sólo con paz se podrá juzgar mejor las cosas y sólo así se podrá poner remedio (ib.).

2. EN EL NIVEL ESPIRITUAL. La obra purificadora de la esperanza va más allá de los recuerdos de cosas naturales; alcanza también a las “noticias sobrenaturales” (S 3,7,1). Pueden ser visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos por vía sobrenatural (ib.). Es necesario también tener cuidado con estas noticias, pues en vez de ayudar a la unión con Dios pueden ser impedimento, al quedarse la memoria sólo con ellas y no llegar a Dios en esperanza. Cuando el alma se fija en ellas, menos capacidad y disposición tiene para abandonarse y entrar en el abismo de la fe (S 3,7,2). Ninguna noticia ni forma → sobrenatural que capte la memoria son Dios, pues trasciende a la memoria, y por eso hay que rechazarlo para poder llegar a Dios (ib.).

La reflexión de las noticias sobrenaturales puede impedir la unión con Dios, ya que se corre el riesgo de quedarse sólo con ellas. Ni las imágenes ni las noticias sobre Dios son Dios (S 3,8). Y ello podría llevar a juzgar a Dios bajamente; con lo cual, al sentir y estimar a Dios según nuestras aprehensiones, siendo Dios incomprensible, quedaría reducido a la medida de nuestra capacidad. El imperativo, pues, es claro: “Cuidar de buscar la desnudez y pobreza espiritual y sensitiva, que consiste en

querer de veras carecer de todo arrimo consolatorio y aprehensivo, así interior como exterior” (S 3,13,1). De esta forma se obtendrá un provecho grande, como es el llegar al encuentro con Dios, el cual no tiene ni imagen, ni forma, ni figura. Y es que “bueno le es al alma no querer comprender nada, sino a Dios por fe en esperanza” (S 3.13,9).

Lo mismo sucede con las noticias espirituales, que son aquellas aprehensiones del entendimiento que no tienen ni imagen, ni forma corporal, pero que, al caer bajo la memoria espiritual, pueden ser recordadas, por el efecto que hicieron (S 2,26). También aquí “háyase humilde y resignadamente acerca de ellas, que Dios hará su obra cómo y cuando él quisiere” (S 2,26,9).

3. LA CIMA DE LA “ESPERANZA PACÍFICA”. El alma, sin embargo, para recorrer la aventura de la “salida” “por esta secreta y oscura noche”, va disfrazada “de esta librea de esperanza” (N 2,21,9), que es “una almilla de verde”, que “da al alma ... animosidad y levantamiento a las cosas de la vida eterna” (N 2,21,6) y le permite “levantar los ojos sólo a mirar a Dios” (N 2,21,7). Y ello, porque la esperanza es como el “yelmo de salud”, que “todos los sentidos de la cabeza del alma cubre” (N 2,21,7), disponiendo “puramente a la memoria para unirla con Dios” (N 2,21,11). Y de este gesto del alma “se agrada tanto el Amado ... que tanto alcanza de él cuanto ella de él espera” (N 2,21,8), consciente el alma de que “sin esta librea de la sola esperanza de Dios... no alcanzará nada, por cuanto la que mueve y vence es la esperanza porfiada” (ib.). “Esperanza porfiada” que se convierte, a la vez, en garantía “de tantos y tan aventajados bienes de Dios” (N 2,22,2).

Si a lo largo del peregrinar en el destierro el alma busca siempre a Dios “con ansias” y en deseo penoso, llega un momento en que la esperanza se vuelve espera confiada y pacífica. No desaparecerá nunca del horizonte de esta vida “que deje de tener dentro de sí gemido... en la esperanza de lo que le falta” (CB 1,14), pero al no tener “esperanza en otra cosa sino en Dios” (CB 28,4), “tiene tanto de gemido, aunque suave y regalado, cuanto le falta para la acabada posesión de la adopción de los hijos de Dios, donde consumándose su gloria, se quietará su apetito” (LIB 1,27). Se comprende así la exclamación “del morir por que no muere” (Po 5). El Santo sigue aconsejando: “Viva en fe y esperanza ... que en esas tinieblas ampara Dios al alma” (Ct a una Carmelita, por Pentecostés de 1590). → *Bienaventuranza, caridad, deseo, fe, gemido, gloria memoria*.

BIBL. — EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, “La esperanza según san Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 1 (1942) 255-281; ANDRÉ BORD, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, París 1971; AUGUSTO GUERRA, “Ventura y tormento de la esperanza”, en *RevEsp* 35 (1976) 401-430; P. LAÍN ENTRALGO, “La memoria y la esperanza: San Juan de la Cruz”, en el libro; *La espera y la esperanza*, 2ª ed. Madrid 1958; PIERRE D. ORNELLAS, “La pure et bienhereuse espérance en Jean de la Croix”, en AA.VV., *Un saint, un maître*, Ed. du Carmel, Venasque 1992.

*Aniano Alvarez-Suárez*

## Espinosa, Clemente de

Nació en → Granada hacia el 1565, del matrimonio Bartolomé de Espinosa y Catalina de Palenque. Fue canónigo de la catedral de → Málaga y algún tiempo prebendado de la Iglesia de Almería. Conoció y trató al Santo en → Granada “algún tiempo”. Leyó con aten-

ción y provecho los escritos manuscritos de J. de la Cruz, quien le escribió una carta desde → Avila, cuando Clemente residía en Almería. No se ha localizado esta pieza epistolar del Santo. Estos y otros datos proceden de la declaración del interesado en el proceso apostólico de Málaga, con fecha del 26 de enero de 1628 (BMC 24, 591-594).

*E. Pachó*

## Espíritu → Alma

## Espíritu Santo

La mención expresa del Espíritu Santo abunda en Juan de la Cruz. La indefinición y polivalencia de la palabra ‘espíritu’ en sus escritos llevan a pensar que en muchas otras ocurrencias, en las que los editores no usan la mayúscula para el vocablo, el Santo está implícita o declaradamente aludiendo al misterio, a la acción y a la experiencia del Espíritu Santo. Esta abundancia ya da cuenta de la importancia, y no sólo estadística, como no podía ser menos, de la tercera persona de la → Trinidad en la doctrina y mensaje del Doctor Místico; su dificultad reside tanto en la condición líquida, casi evanescente de la noción ‘espíritu’ en la prosa sanjuanista. Pero el carácter difuso de la noción de ‘espíritu’ y la polivalencia del término en san Juan de la Cruz, no impiden la exploración con éxito y provecho de una cierta pneumatología *sui generis* en el Doctor Místico.

El triple elemento constitutivo de todo mensaje sanjuanista está presente en la doctrina del ES: experiencia, Escritura y teología espiritual.

*La experiencia vivida* del ES y su expresión simbólica. Es la parte más

abundante. Más que pneumatología en este estrato del texto hemos de hablar de 'pneumatopatía'. Un cierto 'pathos' del Espíritu está alentando en toda página. No un pathos mántico y extático, sino poético, interiorizado, concentrado, estéticamente encauzado, teologalmente adquirido y ejercitado.

*El dato bíblico* incorporado a su mensaje. La dimensión privilegiada es la paulina, la vida según el Espíritu. La vida cristiana llevada según el Espíritu, conducida y trasformada por su acción, su impulso, bajo su fuego y su luz. No explora ni se testimonia directamente –aunque siempre caben lecturas segundas o interpretaciones– otras dimensiones litúrgicas, sacramentales y eclesiales de su acción. Es S. Pablo el gran inspirador de la obra del teólogo y poeta. El cuarto evangelista está a la base sobre todo en los *Romances* y en el *Cántico*.

*La propuesta teológica y espiritual.* El tercer elemento hay que desplegarlo siguiendo las indicaciones del propio autor que traza un camino irreductible a otras periodizaciones más comúnmente aceptadas. En cada una de esas etapas del camino espiritual habla del Espíritu Santo según unos determinados modos, muy suyos por otra parte, y descubre unas u otras notas de su actividad. Más que la presentación forzosamente sistemática, se impone aquí la presentación de un proceso.

## I. Experiencia personal del Espíritu Santo

Todo tema sanjuanista, a despecho de la precariedad de datos biográficos con que contamos, ha de partir de una siquiera somera exploración de su vivencia.

1. REFERENCIAS BIOGRÁFICAS. La piedad personal documentada que ha cultivado acerca del Espíritu Santo se reduce a algunos testimonios de los 'procesos', que nos hablan de su devoción a la misa de la → Trinidad, de la conversación levitante con → S. Teresa en la Encarnación, y de otras florecillas, como la paloma que viene a la ventana en → Segovia. Poca cosa. Vestigios más visibles de su práctica personal hallamos en las cartas (cf. Ct 2. 5. 7. 12 y 16) que contienen fórmulas de saludo y despedida de este tono. Más en concreto en la carta a una Descalza (por Pentecostés de 1590) se encuentra esta perla que indica vivencias litúrgicas muy precisas que aquí son también recomendadas a su corresponsal: "Jesús María. Estos días traiga empleado el interior en deseo de la venida del Espíritu Santo, y en la Pascua y después de ella continua presencia suya; y tanto sea el cuidado y estima de esto, que no le haga el caso otra cosa ni mire en ella, ahora sea de pena, ahora de otras memorias de molestia; y todos estos días, aunque haya faltas en casa, pasar por ellas por amor del Espíritu Santo y por lo que se debe a la paz y quietud del alma en que él se agrada morar".

Hay suficientes datos para saber de los campos donde ha cultivado y de los momentos vitales que han puesto en marcha esa experiencia del ES. Bastará recordar los siguientes.

– La liturgia eucarística (misa de la Trinidad) y de las Horas (himnos, fiestas, etc.) ha dejado su marca final en los textos como antes en la vida.

– El acto mismo de escribir y el momento de la creación poética (CB, pról. 1; 26,5; S 2,26,1) han sido precedidos frecuentemente por la invocación o



la → memoria del Espíritu: “El Espíritu del Señor que ayuda nuestra flaqueza, como dice → san Pablo (Rom. 8, 26), morando en nosotros, pide por nosotros con gemidos inefables lo que nosotros no podemos bien entender ni comprender para lo manifestar. Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender?... no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas. De donde se sigue que los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se pudo ello decir; y así, lo que de ello se declara, ordinariamente es lo menos que contiene en sí” (CB pról. 1).

– El estudio y la reflexión, junto con la “lectio divina”, tan asiduamente practicada y personalmente asimilada como delatan sus escritos, es otro espacio de germinación de la conciencia de la obra del Espíritu.

– La contemplación de la naturaleza como se deduce de sus poemas. La visión y el éxtasis descritos tan apasionada y certeramente que en muchas ocasiones delatan una evidente experiencia personal. Veremos cómo bajo cada verso del *Cántico* y de la *Llama* se encuentra recubierta alguna gracia mística que debió tener fecha y lugar precisos en la aventura personal del Santo. Y muchas de ellas son de contenido explícitamente pneumatológico.

– El ministerio de confesor, de exorcista y de guía de almas, pues su carisma de discernimiento es una de las dotes espirituales que los testigos de su vida más destacaron y le reconocieron.

– El sufrimiento y la noche son otros de los campos en donde se ha completado su conocimiento y conaturalización con el fuego santo del Espíritu.

Nada hay en la pluma de J. de la Cruz que antes no hubiese estado en sus labios. Su magisterio oral también contaba con la obra del Espíritu en el creyente: algunos “frutos” constan en el dibujo del *Montecillo* y ya es sabida la importancia de este esquema para la constitución de su pensamiento y para las primeras expresiones sintéticas de su mensaje. La doctrina del ES pues, estuvo antes en su vida y en su lengua que en su pluma.

2. LOS POEMAS MENORES, PRIMERA VERSIÓN DE LA EXPERIENCIA. Una primera confesión ingenua y precisa de la → fe católica en el ES cuajada ya en símbolos personales la hallamos en los *Romances*. La profundidad y la centralidad de estas piezas en el conjunto de la pneumatología sanjuanista no ha de encarecerse ya, se impone. Aquí está confesada, a coro con la comunidad católica de la experiencia, la base dogmática sobre la que se asentará la propuesta de respuesta personal del creyente. Aquí –junto con el *Pastorcico* sobre la redención, la *Fonte* sobre la Trinidad y la eucaristía, y el *Super flumina* sobre la patria esperada– ha meditado la historia de salvación y el papel del ES en ella. En los poemas dichos mayores y en sus comentarios (CE, N y LI) ha sacado las consecuencias prácticas y operativas para el creyente que ha de corresponder a la revelación y entrega amorosa de Dios, que salió de su amor y ha desplegado en el Espíritu y en la carne del Hijo su amor incomprensido. Aquí del abajamiento y condescenden-

cia de Dios, de la Trinidad al nacimiento en Belén, en *Noche, Cántico y Llama* la correspondencia de quien cayendo en la cuenta se deja llevar, sale y sube en la fuerza del ES.

Baste aquí mencionar los versos y los temas tradicionales condensados en estos aparentemente ingenuos versos de catequista del Espíritu. Los vv 20-25 y 40-50 parten de la meditación del misterio trinitario como triple polo de relación de amor more agustiniano: Amado, Amante y Amor que les une:

Como amado en el amante  
uno en otro residía,  
y *aquese amor que los une*  
en lo mismo convenía  
con el uno y con el otro  
en igualdad y valía [...]  
Este ser es cada una,  
y éste solo las unía  
en un *inefable nudo*  
que decir no se sabía;  
por lo cual era infinito  
*el amor que las unía*,  
porque un solo amor tres tienen  
que su esencia se decía;  
que el amor cuanto más uno,  
tanto más amor hacía.

Aquel inefable nudo (v 39; cf. N 2, 24,3), aquel Amor que les une (v 47) el Amor que yo en ti tengo (vv 73-75) aluden evidentemente al ES y su procesión, relación y existencia intradivina. En la "igualdad y valía" resuena la confesión del símbolo sobre el Espíritu como "Señor y vivificador que recibe una misma (igual) adoración y gloria". De la contemplación del misterio intradivino pasa el poeta a la → Trinidad económica que despliega la historia de Salvación, primero como plan de salvación:

Al que a ti te amare, Hijo,  
a mí mismo le daría,  
y *el amor que yo en ti tengo*  
*ése mismo* en él pondría,  
en razón de haber amado  
a quien yo tanto quería (vv. 73-77).

Donde se anticipa la efusión del Espíritu por obra del Hijo que derrama sobre los que creen en él el mismo amor residente en el nudo inefable de la Trinidad.

En los vv 145-167 el Amor que procede del Padre y del Hijo construye el cuerpo místico de Cristo: cuerpo cósmico, encarnado y glorioso. Cristo recibe la unción del Espíritu junto con el Cuerpo y derrama el Espíritu mediante su cuerpo carnal y frágil, pero amante y entregado:

Porque él era la cabeza  
de la esposa que tenía,  
a la cual todos los miembros  
de los justos juntaría,  
que son cuerpo de la esposa,  
a la cual él tomaría  
en sus brazos tiernamente,  
y allí *su amor* la daría;  
y que, así juntos en uno,  
al Padre la llevaría,  
donde del mismo deleite  
que Dios goza, gozaría;  
que, como el Padre y el Hijo,  
y *el que de ellos procedía*  
el uno vive en el otro,  
así la esposa sería,  
que, dentro de Dios absorta,  
vida de Dios viviría.

El destino sponsal del → hombre no es otro que la inmersión en el seno mismo de la Trinidad por voluntad del Padre, por obra del Hijo y "del que de ellos procedía" que actúa en la Iglesia a quien su amor (el Espíritu Santo) allí le daría.

La '*fonte*' en su estrofa octava contiene otro precioso canto ardiente pero en fe, porque es de noche, del misterio del Espíritu contemplado como torrente y flujo que anega, alegra y riega la tierra de los hombres, el ES como surgencia permanente de luz y agua fecunda:

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

3. LOS SÍMBOLOS DEL ES EN CÁNTICO Y LLAMA. Más abundante y original es el testimonio místico y poético de la obra del Espíritu que adorna y enriquece la vida del creyente abierto a su obra. Aquí no podemos sino mencionar, seleccionar y agrupar los versos de los poemas mayores que el comentador ha desglosado como preñados de contenido pneumatológico. Al comentar esas formaciones léxicas y simbólicas, musicales y teológicas, no es posible determinar siempre si el autor encuentra y atribuye esas experiencias simbólicas a determinadas notas que considera como propias del Espíritu Santo, "por causa de las propiedades de los efectos" (LIB 2,1) o porque realmente hay en el trasfondo una experiencia, ordinaria o extraordinaria, de la gracia del ES. Sin rigor teológico pero con riqueza y amplitud verdaderamente originales el Santo escribe su evangelio del ES. Solo nos cabe la mención y la agrupación por "constelaciones" de los símbolos tradicionales del Espíritu: constelaciones de símbolos ligadas por el poeta y el comentador a la experiencia mística de la obra del ES:

a) *El aire*. El viento "de tu vuelo" que arrebató en la visitación del ES (CB 13, 4-5), que lleva a la contemplación (absorbe y arroba) (CB 13,11): "Vuélvete, paloma, / que el ciervo vulnerado /

por el otero asoma / al aire de tu vuelo, y fresco toma".

b) *El austro* que recuerda los amores (CB 17, 2-9). "Y así, por este aire entiende el alma al Espíritu Santo, el cual dice que recuerda los amores; porque, cuando este divino aire embiste en el alma, de tal manera la inflama toda, y la regala y aviva y recuerda la voluntad, y levanta los apetitos (que antes estaban caídos y dormidos) al amor de Dios, que se puede bien decir que recuerda los amores de él y de ella. En este aspirar el Espíritu Santo por el alma, que es visitación suya en amor a ella, se comunica en alta manera el Esposo Hijo de Dios; que por eso envía su Espíritu primero como a los Apóstoles, que es su *apostentador*, para que le prepare la posada del alma Esposa, levantándola en deleite, poniéndole el huerto a gesto, abriendo sus flores, descubriendo sus dones, arreándola de la tapicería de sus gracias y riquezas ... Por tanto, mucho es de desear este divino aire del Espíritu Santo y que pida cada alma aspire por su huerto para que corran divinos olores de Dios". Toda la canción es de tal densidad pneumatológica que bastara para construir una teoría y una práctica espiritual.

c) También es el ES en la tradición bíblica el *aliento* –viento íntimo del hombre– y la disposición para el desposorio (CB 22,2), y el viento en cuanto *ambientador* aromatizador, o el *ámbar* que perfuma (CB 24, 6) el ambiente con el "bonus odor Christi" de las virtudes; se le menciona como Divino viento (CB 31,4), o como *respiración*, *aliento* y *aspiración* (CB 39,4). Es 'el aspirar del aire', o 'el aspirar sabroso' (LIB 4) donde el lenguaje simbólico deja paso al más estrictamente técnico y teológico de la procesión trinitaria del ES que la teolo-

gía llama “*spiratio*”. El poeta revitaliza la noción teológica, por la fuerza de la palabra poética y por la exacerbada percepción mística de la verdad.

d) *El silbo de los aires amorosos* (C 14-15,14) se interpreta como una gracia mística de conocimiento y de noticia delicada de lo divino que se alcanza mediante la sutil efusión del Espíritu figurado en la brisa, que oyó → Elías también.

e) *La voz* es otro de los símbolos que pretenden transportar la rica e informe experiencia del ES. El aliento que emite el hombre interviene en la fonación y antes de ser Palabra y Verbo es mero aliento informe, primera expresión de urgencia y de deseo, de llaga y de ausencia. Pablo habló del ES como “*gemido*”, también el místico conoce que su voz interior e informe como un suspiro, una queja y un deseo, es nuestra primera memoria “me dejaste con gemido” (CB 1,14) del Dios que hirió, creó, amó y huyó. Otras veces la figura del sin rostro es percibida por el místico como “ruido y voz terrible” (CB 15,20), como voz de ríos sonoros (CB 14-15, 9-11), como trueno de cascadas (ib.). Más tarde el ES visita al místico en el “*canto de la dulce filomena*” (CB 39,8).

f) Todos los sentidos son convocados a testimoniar la obra de aquel que escapa a la vista, pero que se ofrece al olfato como *aroma* o *ámbar* que perfuma (CB 18, 6; 24,6) o al gusto como *bebida de amor* (sobria ebrietas) o vino del Espíritu (CB 16,4), *adobado vino* (CB 25,7-8) macerado con especias aromáticas y *mosto de granadas* (CB 37,8) que se brindan en el banquete los amantes. Este es el ES que conoce y nombra con mil figuras y semejanzas el poeta místico que se ha embriagado con el “vino

sabroso de amor en el Espíritu” (CB 30,1).

g) *El agua* es otro de los símbolos mayores de raíz bíblica y largo despliegue tradicional. San Juan de la Cruz lo prolonga llamando al ES *río sonoro* (CB 14,9), *torrente* impetuoso (CB 26,1; 30,1), *fuelle* de aguas vivas que mana de las entrañas del creyente (CB 12,3, 20,11, LI 1,1 y 3,8), *torrente* de deleites (CB 26, 1), *cristalina* –por clara y por de Cristo– (CB 12) fuente de semblantes plateados (CB 12,4).

Aún debemos mencionar, entre otras figuras de aquel que no tiene más icono verdadero que el rostro de Hijo predilecto en quien el Padre tiene todas las complacencias, tres apólogos de extracción social que describen con gracia la obra del Espíritu:

h) *El aposentador*, cargo cortesano que prepara el palacio y la cámara para el alojamiento y para los esponsales. “En este aspirar el Espíritu Santo por el alma, que es visitación suya en amor a ella, se comunica en alta manera el Esposo Hijo de Dios; que por eso envía su Espíritu primero como a los Apóstoles, que es su aposentador, (la alusión no es al envío del ES sobre los apóstoles, sino al envío de dos discípulos delante de él a que le preparen la cena” (Mc 14,13-16) para que le prepare la posada del alma Esposa, levantándola en deleite, poniéndole el huerto a gesto, abriendo sus flores, descubriendo sus dones, arreándola de la tapicería de sus gracias y riquezas” (CB 17,8.10).

i) *El mozo de ciego*. “Adviertan los que guían almas y consideren que el principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos, sino el Espíritu Santo” (LIB 3, 46 y paralelo en 3,29).

j) *El maestro interior y enseñador*: “El Espíritu Divino también está unido con él en aquella verdad, como lo está siempre en toda verdad, de aquí es que, comunicando el entendimiento en esta manera con el Espíritu Divino mediante aquella verdad, ... abriéndole puerta y yéndole dando luz el Espíritu Santo enseñador. Porque ésta es una manera de las que enseña el Espíritu Santo. Y de esta manera, alumbrado y enseñado de este Maestro el entendimiento, entendiendo aquellas verdades, juntamente va formando aquellos dichos él de suyo, sobre las verdades que de otra parte se le comunican” (S 2, 29,1-2).

4. LOS SÍMBOLOS ELEMENTALES DEL ES EN ‘LLAMA’. La *Llama*, que es primordial en todo el sistema simbólico sanjuanista, tiene su anticipo en C. Allí está “la *llama* que consume y no da pena”; con un leve juego de palabras el maestro la convierte en llama que consume y consuma (CB 39,14) para hablar de la dinámica evangélica por la que se perfecciona, consume o alcanza suma cumbre quien se pierde y consume su vida en el don de sí.

a) *El fuego* referido al ES a lo largo y ancho del libro de la Llama tiene vertientes simbólicas muy variadas: es fuego que *purifica* (LIA 1,16.18.19); que *hierre* y *sana* (LIA 2,1.2.6), es decir, *cauterio* suave (2, 8.9.10) y dardo de la trasverberación (LIA 2,12); que *deleita* (LIA 1,1.6.8; 2,3) y produce la fiesta del ES (1,8; 2,6) que *transforma* el madero en fuego activo que *llamea* y que *funde* (LIA 1,3.6.16; 3,10) metales heterogéneos en aleación humano divina; y es por fin, fuego que *consume* y *consume* (LIA 1,27-28; 2,3; 3,10; CB 39,14; cf. N 2, 10; 12,5; 20,4). El fuego es *vertical*, *ascen-*

*dente* y *agitado*. Nunca está ocioso. Tiende a llevarse y a llevar hacia lo alto, así el ES.

b) *La luz* es otra constelación mayor en la simbólica general del ES. La dialéctica luz y tinieblas (LIA 1,18.19.20), las *lámparas* de fuego de (ib. 3,4-8), los *resplandores* (3,9-11), las *obumbraciones* (3,12-14) explicadas como gracias peculiares y atribuidas o apropiadas a la obra del ES por el místico, contienen riquezas de mucha experiencia densa y original.

c) *El agua*, cuya presencia hemos visto en CE, aparece en contexto extraño por las secretas leyes que rigen el mundo de los símbolos, ligada al fragor del fuego (LIA 3,55; 1,1; 3,7-8 = CB 26,1). El ES es *fuego* y es *agua* sin contradicción.

d) Aún contiene el libro de la *Llama* otro símbolo tradicional en la catequesis y en la liturgia para expresar la gracia del ES: *la unción con óleo*. El místico al tocar con su propio instrumento trasmuta la misma música tradicional. Su experiencia se parece y difiere. La *unción* (LIA 3,24-30. 36. 42. 45. 54. 55. 59) del ES es en él de valor médico o curativo, es de valor dispositivo, pero en el contexto místico sanjuanista tiene más referencia al mundo de las bodas y los cosméticos, más proximidad a los ungüentos y aromas de la novia para el matrimonio que a las armas y el estadio como disposición y linimento o tónico muscular del atleta y el soldado de Cristo (N 2, 21). Para J. de la Cruz la unción y el crisma son para el amor y el atractivo, como lo fue para Ester (Est 2,2-4.12-14) antes que para la lucha y la defensa.

## II. Textos de la Sagrada Escritura incorporados

Conviene ahora ofrecer un cuadro de textos bíblicos interpretados por el Santo en clave pneumatológica e incorporados a su contemplación poética y a su meditación escrita.

a) El ES presente en la obra permanente de *la creación* y sosteniendo el testimonio del mundo que habla de Dios y confiesa en ellas como un primer creyente y testigo el poder de su autor (Sab 1,7: CB 15,27): “Todas estas voces hacen una voz de música de grandeza de Dios y sabiduría y ciencia admirable. Y esto es lo que quiso decir el Espíritu Santo en el libro de la Sabiduría (1,7), ... El Espíritu del Señor llenó la redondez de las tierras, y este → mundo, que contiene todas las cosas que él hizo, tiene ciencia de voz, que es la soledad sonora, que decimos conocer el alma aquí, que es el testimonio que de Dios todas ellas dan en sí. Y por cuanto el alma recibe esta sonora música, no sin soledad y ajenación de todas las cosas exteriores, la llama la música callada y la soledad sonora, la cual dice que es su Amado”.

b) El ES como *autor de la Escritura* es un tópico teológico que no tiene desarrollo alguno en SJC, solo aceptación irreflexiva (S, pról. 2; S 2,19,9; 11,7; 22,2; CB 24,3; 33,9; CA 15,2; N 2,8,5; CB pról. 1, etc.).

c) El ES en *la vida de María* sí ha sido meditado; pueden considerarse LIB 3,12: ‘te cubrirá la sombra del Altísimo’ interpretado al modo místico y S 3,2,10 ‘los que son movidos por el Espíritu esos son hijos de Dios’, como dos textos suficientemente hondos para hablar de J. como de un testigo de la interpretación de la anunciación como

experiencia espiritual interior de transformación de María por obra del ES. LIB 3,8 no da pie para hablar de María en Pentecostés.

d) El ES en *Pentecostés* lo interpreta el místico, siguiendo pautas patrísticas tradicionales o medievales, más como experiencia interior de los Apóstoles que como acontecimiento externo (Act 2,3 : LIB 2,3; 3,8; CB 13,11; 14-15,10; S 2,20,3; N 2,20,4; S 3,45,3). La dependencia de San Gregorio, reconocida por el autor y llegada mediante el Breviario, es un típico ejemplo del curso ordinario por el que llega a las fuentes el autor.

*La vida en el Espíritu* es la perspectiva en que contempla preferentemente la obra de la Tercera Persona de la Trinidad. El hombre y los efectos que Dios deja en él; su huella, su gracia, su destinación y su glorificación es el campo de observación del invisible Espíritu de Cristo. En Cristo y en su carne sacrificada y glorificada y en el hombre justificado y transformado actúa el Espíritu, luego allí se le ha de buscar y contemplar, allí ha de rastrear el teólogo su modo de actuar. Por eso su acervo bíblico y su arsenal de textos se nutre de Pablo y de Juan, ante todo, ellos son los autores de la “vida en el Espíritu”.

— Vida que comienza en el nacimiento o “*renacimiento*” del agua (cuño bautismal de esta vida) y del Espíritu (Jn 3,5: S 2, 5,5-6; S 3, 26,7; N 1, 4,7. Jn 4,14:- CB 12,3), se prolonga como una larga y nocturna *lucha contra la carne* de los que son hijos de Dios y movidos por el E. (Rm 8,14: LIB 2,34; S 3, 2,16; CB 35,5; Rm 8,13: LIB 2,32 y CB 3,10) que ayudados por el gemido y *las primicias* del Espíritu que ora en ellos y les impulsa a salir de sí (Rm 8,23 - C 1,14); ayu-

da su debilidad (Rm 8,26 - C, pról, 1) y derrama el ágape en sus corazones (Rm 5,5: CB 38,3) para hacerles hijos y clamar Abba (Gal 4, 4-6: CB 39, 4). Porque el hombre '*animal*' no entiende las cosas que son del E. de Dios (1 Cor 2,14: S 2,19,11); pues solo él penetra los profundos de Dios (1 Cor 12,10: S 2, 26,11); solo él enseña como *maestro* interior (S 2,29,1-9) distribuye los *carismas* (1 Cor 12,7.10: S 2, 26,12; 3, 30,1-2) y los somete todos a los más excelentes: la fe, la esperanza y la caridad (1 Cor 13,1: S 3, 30,4; CB 13,12). Aún más, él mismo *habita* como en su templo en cada creyente (S 3, 40: 1 Cor 3,6 y 6,19). Es el ES quien liberta de las fronteras y *apetencias de la carne* (Gal 5,17: S 3,22,2; 26,4; CB 3,10; 16,5) disponiendo al hombre para ser hijo en el Hijo, participar de su herencia y clamar: ¡Abba! (Gal 4,6: CB 39,4) con toda verdad.

— En el *progreso* de esta vida en el Espíritu llega un momento que el místico interpreta según la tradición el "conviene que yo me vaya, para que venga a vosotros el Paráclito", como consigna útil para fomentar el despegue de la meditación y el paso a formas no sensibles de relación con Cristo en pura fe y contemplación, para dejarse introducir por obra del ES en la hora de Cristo (Jn 16,7: S 2,11,7); al fin todo el logro de la lucha contra la carne y la vida en la libertad del Espíritu como hijos de Dios se viene a resolver como inmersión del hombre en la vida de la Trinidad por obra del Espíritu (Jn 14, 23: LI pról. 2 y 1,15; Jn 7,38-39: CB 12,13; 13,3). De hecho, el místico construye *Llama* como un puro testimonio de que las promesas del Salvador (la que está en Jn 14, 23: 'vendremos y haremos morada en él', y Jn 4,14 + Jn 7,39: 'de sus

entrañas brotarán torrentes de agua viva' y Ez 36,25 = LIB 3,8: 'Os infundiré mi Espíritu... derramaré sobre vosotros un agua pura...') se cumplen plenamente, por obra del Espíritu, en quienes se dejan transformar por su fuego. 'La unción os lo enseñará todo' (1 Jn 2,27: LIB 3,26.40-43) y os deificará por su aspiración (CB 39,3.6). Extraña comprobar que en este cúmulo de menciones solo una vez se aluda a los siete → dones del Mesías de Is 11, (CB 26,3). No ocupan apenas espacio entre los temas sanjuanistas.

— *La vida en el Espíritu es vida en fe*. Fe nacida en la revelación donde Dios habla y llama. La especulación paulina sobre *el espíritu y la letra* de 2 Cor, 3, 4-6 juega un importante papel en la profunda y original doctrina sanjuanista sobre la teología de la revelación, sobre la relación entre revelación pública y privada, en la reflexión sobre la relación entre primer y segundo testamento, o sobre la necesidad de la hermenéutica, vale decir la necesidad de 'las vías de carne y tiempo' y sobre la condición histórica –dinámica e inacabada– de la verdad revelada, es decir sobre la necesidad del tiempo y de Espíritu, 'Maestro' y 'Enseñador' (S 2,29) para que la letra no mate, no sea leída ni entendida al modo fundamentalista, sino que permanezca viva y abierta siempre a nuevos tiempos y sentidos. Todo eso y más se contiene en S 2 19-22. No podemos desarrollar tan hermosas, actuales y vigorosas doctrinas.

### III. El Espíritu Santo en el proceso espiritual

Sobre la → experiencia mística y simbólica poetizada por él mismo y

sobre la → meditación bíblica recibida en buena parte de la tradición, construye J. de la Cruz su propuesta espiritual. Descubre el lector fácilmente un tercer nivel de mensaje: la práctica y la teología de la vida según el Espíritu del Amado Cristo. Los datos previos y supuestos dogmáticos fundamentales de la doctrina los ha explicitado como dijimos en los *Romances* y en la *Fonte*. No interesa al Santo tanto la doctrina cuanto la práctica, por eso traza un camino cristiano coherente, raudo, valiente. Lo juzga siempre con final de éxito.

1. EL ES EN EL PUNTO DE PARTIDA DEL PROCESO ESPIRITUAL. “La vida del alma es el ES” (LIB 3,62). La ‘renacimiento’ por el agua y el Espíritu (S 2,5,5-6) marca el punto de partida sacramental del camino de la unión: “No dio poder a ningunos de éstos para poder ser hijos de Dios, sino a los que son nacidos de Dios, esto es, a los que, renaciendo por gracia, muriendo primero a todo lo que es hombre viejo (Ef 4,22), se levantan sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renacimiento y filiación, que es sobre todo lo que se puede pensar. Porque, como el mismo san Juan (3,5) dice en otra parte: Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto, non potest videre regnum Dei; quiere decir: El que no renaciere en el Espíritu Santo, no podrá ver este reino de Dios, que es el estado de perfección. Y renacer en el Espíritu Santo en esta vida, es tener un alma simílima a Dios en pureza, sin tener en sí alguna mezcla de imperfección, y así se puede hacer pura transformación por participación de unión, aunque no esencialmente” (ib.).

En el inicio mismo del camino ya está la meta de la inhabitación del

Espíritu (CB 1,6 y 1,14). Escribe el Santo: “Y no hay que maravillar que haga Dios tan altas y extrañas mercedes a las almas que Él da en regalar; porque si consideramos que es Dios, y que se las hace como Dios, y con infinito amor y bondad, no nos parecerá fuera de razón; pues El dijo (Jn 14,23) que en el que le amase vendrían el Padre, Hijo y Espíritu Santo y harían morada en él; lo cual había de ser haciéndole a él vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios” (LIB pról. 2; en 1,15 repite el argumento).

De esta certeza de la presencia (CB 1,6) surge “el gemido por la ausencia”. Este gemido, hecho de deseo natural y esperanza sobrenatural, el Espíritu lo dejó como acicate y actúa como primicias en este tiempo incompleto que el creyente vive (CB 1,14) de modo que es el ES quien pone en el camino de entrada-salida a la búsqueda del Amado ausente-presente. Siempre, en toda etapa, el Espíritu no reclama para sí atención. Es Espíritu de su Amado. Trabaja en el hombre para Cristo, para hacerle decir con verdad ¡Abba! y para absorber al hombre en el “abrazo abisal de su dulzura” de Padre (LIB 1, 15).

El *guía del proceso*, especialmente en algunos momentos, es el ES. No lo olviden ni los acompañantes ni el mismo caminante. “Adviertan los que guían almas y consideren que el principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos sino el Espíritu Santo que nunca pierde cuidado de ellas, y que ellos son solo instrumentos para enderezarlas en la perfección por la fe y ley de Dios, según el Espíritu que Dios va dando a cada una ... Y, conforme al camino y espíritu por



donde Dios las lleva" (LIB 3, 46 y paralelo en 3, 29).

2. EL ES EN LUCHA CONTRA LA CARNE. LA PURIFICACIÓN ACTIVA DEL SENTIDO. Cabe señalar que el Santo atribuye expresamente al ES pocas acciones en las primeras fases de la vida espiritual. Son fases activas, recuérdese. Como en la historia de la salvación, parece que la desvelación del misterio del ES es progresiva y crece al mismo paso que la estatura del hombre interior. ¿Cabe, sin embargo, una lectura pneumatológica de *Subida* 1, 4.5.6? "No resistáis al Espíritu?". Lo dudo.

3. EL ES EN LA PURIFICACIÓN DEL ENTENDIMIENTO. Una primera afirmación: el entendimiento no es hábil ni capaz para recibir el Espíritu. Mediante la interpretación alegórica del 'conviene que yo me vaya' (S 2,11,7) enseña y apuntala el Santo su doctrina central de la necesidad de la fe, de la urgencia de abrir paso a la contemplación y a la purificación pasiva del hombre; no basta el poder de la mente para con Dios, ni basta el ejercicio activo de las virtudes teologales o educación teologal, en algún momento ha de pasar Dios a infundir el Espíritu y desplegar éste su acción necesaria para el *initium fidei* y para el crecimiento en la fe. El hombre manifiesta su incapacidad para la unción del Espíritu (S 2,11,1) y para recibir la locución divina.

La dialéctica Letra/Espíritu (S 2,19,5.6.7.9.10.11) manifiesta que se precisa la mediación sacramental y eclesial de la revelación, de la experiencia, de la unción y de la iluminación. Se afirma la perentoria necesidad del Espíritu para la recepción de la revelación en el tiempo último. Ciertamente Cristo y el Espíritu actúan como revela-

dores (S 2,20). Pero la Palabra de Dios es actual por un doble principio: uno exterior (Cristo predicado) e interior el otro (el ES inspirado). Cristo es ahora audible y visible por obra del ES. Este no es sucesor ni suplanta a Cristo. Cristo vive y habla ahora. Pues si Dios ha quedado 'como mudo' (S 2,22,4), ahora en este tiempo de gracia, desde el "consumatum est" de la Cruz, el ES enseña, ora, convence, recuerda, introduce en la verdad y lleva a la verdad completa, inspira acciones, ilumina mentes, da carismas, pone palabras, sostiene la confesión y el testimonio, etc.; pero todo lo hace sujeto 'a Cristo hombre' y a las mediaciones humanas, ahora recuperadas y transparentes por obra del Espíritu. Todas las mediaciones de la verdad, la razón, el diálogo, el magisterio eclesial, el ministerio ordenado y el acompañamiento espiritual son obras humanas y dones del Espíritu (S 2,29). El Santo establece en este punto precisos criterios –de raíz claramente paulina– para el discernimiento de los carismas propios la esfera de la palabra o del entendimiento (S 2,26).

Presenta el Santo elenco y descripción de ese tipo de carismas y propone –casi impone– el único y universal criterio práctico: la fe es la luz y guía más valiosa y más segura, aunque (y porque) oscura. El ES actúa en la fe más que en los carismas especiales y particulares (S 2,29,6-7) y la medida de su donación e iluminación la marca la caridad, no las gracias especiales de destino comunitario y siempre peligrosas. La tensión entre ministerio ordenado y hombres espirituales (carismáticos o alumbrados) queda resuelta en estos capítulos con una crítica severa, justa y radical al libre examen y a las tendencias iluministas o

gnósticas de la época, de toda época. Ha de completarse esta visión con la crítica a los excesos del ministerio eclesial instituido cuando se entromete torpe y vilmente en la obra del Espíritu y lo sofoca o apaga (LIB 3, 27-61). Las condenas del Doctor son igualmente severas y rigurosas, por cuanto son absolutamente imparciales y libérrimas.

El ES, maestro interior, (S 2,29; N 2,17,2; 4,2) ayuda en la producción de la palabra y el conocimiento; afirma el Santo su presencia y asistencia a toda verdad; es dado para la fe y para la caridad hacia el Hijo y en él tiene criterio exterior y definido; en él tiene rostro el Espíritu. ¿Cómo reconocerle? Evidentemente por sus frutos y por el sometimiento a la Iglesia. Avisa y da cautelas sobre los posibles daños de otro proceder (S 2,30).

El poder de la Palabra se manifiesta total y pleno cuando se recibe la palabra en el Espíritu (S 2,30,4 y 31,1-2), por las palabras “que hace sustancialmente en el alma aquello que dice”. Hay ciertamente carismas que no pueden ser mal utilizados por el hombre. “Y así, en este estado no puede el alma hacer actos, que el Espíritu Santo los hace todos y la mueve a ellos; y por eso, todos los actos de ella son divinos, pues es hecha y movida por Dios. De donde al alma le parece que cada vez que llamea esta llama, haciéndola amar con sabor y temple divino, la está dando vida eterna, pues la levanta a operación de Dios en Dios. Y éste es el lenguaje y palabras que trata Dios en las almas purgadas y limpias, todas encendidas como dijo David (Sal 118, 140): Tu palabra es encendida vehementemente; y el profeta (Jr 23, 29): ¿Por ventura mis palabras no son como fuego? Las cuales pala-

bras, como él mismo dice por san Juan (6, 64) son espíritu y vida; la cual sienten las almas que tienen oídos para oírla, que, como digo, son las almas limpias y enamoradas; que los que no tienen el paladar sano, sino que gustan otras cosas, no pueden gustar el espíritu y vida de ellas, antes les hacen sinsabor. Y por eso, cuanto más altas palabras decía el Hijo de Dios, tanto más algunos se desabrían por su impureza, como fue cuando predicó aquella sabrosa y amorosa doctrina de la Sagrada Eucaristía, que muchos de ellos volvieron atrás (Jn 6, 60-61, 67). Y no porque los tales no gusten este lenguaje de Dios, que habla de dentro, han de pensar que no le gustan otros, como aquí se dice, como las gustó san Pedro (Jn 6, 69) en el alma cuando dijo a Cristo: ¿Dónde iremos, Señor, que tienes palabras de vida eterna? Y la Samaritana olvidó el agua y el cántaro por la dulzura de las palabras de Dios (Jn 4, 28)”. “Habla, Señor, que tu siervo oye” (1 Sm 3,10: S 2,31,2) ora el autor (LIB 1,5-6a).

4. EL ES EN LA PURIFICACIÓN DE LA MEMORIA. “El os lo recordará todo” (Jn 14,25-26). El olvido, la pobreza, el despojo y la → esperanza son tratados por SJC como dones, obras y frutos del Espíritu (S 3,2,8). El caso de Ntra. Señora (S 3,2,10) es el paradigma al hablar de la purificación de la → memoria cristiana. No hay en ella desde su concepción otra moción más poderosa que el Espíritu Santo. “Los que son movidos por el E. éstos son hijos de Dios” (Rom 8,15). La razón de esta doctrina general la encuentra en Rm 8,14: si no se puede esperar lo que se posee, toda posesión es contra esperanza. Solo el Espíritu, que es primicia y promesa, sostiene la esperanza cristiana

libre de los apegos afectivos y de las apropiaciones ansiosas del deseo. El ES y su libertad se mencionan de paso también entre los provechos de la negación (S 3,6,3) y el despojo de la memoria puesta en esperanza del cielo que tanto alcanza cuanto espera. Su respuesta a una supuesta objeción de → san Pablo: ‘No queráis apagar el Espíritu’ (S 3,13,2-3) también incluye una mención pasajera.

5. EL ES EN LA PURIFICACIÓN DE LA VOLUNTAD. La esfera del amor y la afectividad ha de ser también educada. Para J. de la Cruz es posible y necesario ejercer el amor a través de toda clase de realidades o bienes temporales si es “según el Espíritu” (S 3,22,2). De hecho considera el don y los bienes del cuerpo como valiosos en cuanto templos del ES (S 3,23). La misma vida sensual organizada por el ES (S 3,24,6; 3,26,7; CB 40), es parte de la vida espiritual. Nada queda excluido del amor. Si bien, ofrece preciosos criterios de discernimiento para los carismas o bienes sobrenaturales propios de la esfera de la voluntad (S 3,30-32). Estos “bienes” son entendidos como fuerzas y dones del ES sometidos a regla. Su criteriología es la paulina: el provecho comunitario y la caridad. Avisa de los eventuales daños en el supuesto de mala utilización de los carismas (S 3,31). Abre también una sección de crítica matizada de la religiosidad popular (S 3,33-45) y en ella incluye algunas observaciones sobre el lugar del ES en la → oración cristiana (S 3,40) en todas sus mediaciones y modulaciones, sean populares o litúrgicas (S 3,44,3).

6. EL ES EN LA ‘NOCHE DEL ESPÍRITU’. Tenemos primero que certificar la práctica salida de escena del personaje

durante la noche oscura del alma. Quizá se disimule bajo una nueva fuerza, casi hipostasiada, que se obstina en llamar → “contemplación”. Habría que explorar expresiones como ‘divino fuego de amor de contemplación’ (N 2,10,2) ‘fuego de esta divina contemplación’ y otras semejantes. Apenas unas menciones menores: sus doce frutos entre los provechos de la noche dichosa (N 1,13,11); el ES autor de la infusión de la contemplación (N 2,17,2); y el noveno grado de amor que se atribuye también al ES (N 2,20,4) y que es el último de esta vida. Siempre se revela al fin. Poco más en este libro.

Sin embargo, leyendo la *Llama* se halla evidente su presencia, aunque disfrazada bajo el símbolo del *fuego* (N 2,10 y ss.) de la *luz*, de la *noche* y especialmente del que llama *fuego amargo*. Basta, pues, recurrir a textos (cf. LIB 1,18-25 y 2,23-30) donde se hallan comprimidos de experiencia y doctrina sobre la noche oscura para descubrir allí bien declarada su acción. La noche es obra del *ES-Llama de amor*. Los efectos y la experiencia están descritos en LI 1,18-26a; también la duración de esa obra de la purificación. “Es de saber que, antes que *este divino fuego de amor* se introduzca y una en la sustancia del alma por acabada y perfecta purgación y pureza, *esta llama, que es el Espíritu Santo*, está hiriendo en el alma, gastándole y consumiéndole las imperfecciones de sus malos hábitos; y ésta es la operación del Espíritu Santo, en la cual la dispone para la divina unión y transformación de amor en Dios. Porque es de saber que el mismo fuego de amor que después se une con el alma glorificándola, es el que antes la embiste purgándola; bien así como el

mismo fuego que entra en el madero” (LIB 1,19). El purgatorio mismo se describe, por tanto, como experiencia del Espíritu Santo (LIB 1,21 y 2,25).

7. EL ES EN LA TRANSFORMACIÓN Y UNIÓN DE AMOR. La obra del ES es inefable e inaccesible a los ojos, incluso de quien lo posee (CB pról. y LI pról.). Está casi ausente en las estrofas de la búsqueda (CB 2-12), sólo se le menciona a propósito de la lucha contra las fronteras de la carne, como vimos (CB3,10), y en cuanto autor de la fe-agua que brota de fuente ‘cristalina’ y que refleja el rostro y los ojos del Amado.

En las estrofas del desposorio (CB 13-25) bien se pueden interpretar todas sus múltiples gracias como *arras del Espíritu* para la esposa. Rasgo específico de esta etapa del proceso, simultánea con la noche del espíritu, es el arrobamiento y el éxtasis. Son éstos los dones del Don en este momento del camino: La ‘visitación del ES’ y el ‘vuelo de la carne’, la radicalización de la tensión carne-espíritu por obra del Espíritu (CB 13, 4-6) y el ‘vuelo que provoca el aire del Espíritu’ aspirado por el Padre y el Hijo, es decir, la contemplación (CB 13,11). Mediante este mismo vínculo del amor trinitario se une el alma con Dios ocasional o eventualmente. El torrente del Espíritu de Dios experimentado con su violencia exterior irreprimible y su voz interior (CB 14,9-11). Otras veces es percibida su acción como silbo de aire delgado, como susurro que produce placer o pavor ante lo tremendo de la presencia divina (CB 14,18). Maravillosa es la descripción de la gracia de la percepción de la presencia del Espíritu creador en todas las cosas y la consiguiendo armonía sinfónica de su voz plural (CB 15,27). Doctrina que habría que

completar con las perspectivas más cristológicas (CE 4-5; LIB 4, 4, etc.).

Esta etapa es ante todo la del viento ábrego. “Ven austro que recuerdas los amores...” (CB 17) o viento húmedo, cálido, suave y fecundo que se pide para que despierte y avive la voluntad y sus virtudes, actualizadas por el amor, para que sean “bonus odor Christi”. La vida moral del hombre se vuelve motivo de gozo y alegría para él mismo. El ES pone en juego todas las capacidades y virtualidades de lo humano sin actual esfuerzo. La vida moral es disposición indispensable para la comunión de los amantes. Las virtudes son frutos del Espíritu en la tierra del hombre y ámbar del ES que perfuma la experiencia con el gozo de las buenas obras (CB 18,6).

Es el Espíritu el *apostentador* del espacio interior donde ha de tener lugar la unión esponsal (CB 17,8.10). No sólo se prepara el espacio –la vida moral– sino que el ES dispone y prepara a la Esposa personalmente con sus unciones y perfumes (LIB 3, 25-26. 3l. 63. 64. 68) en contraposición a otras toscas manos que no deben interferir en obra tan primorosa. “En el tiempo, pues, de este desposorio y espera del matrimonio en las *unciones del Espíritu Santo*, cuando son más altos ungüentos de disposiciones para la unión de Dios, suelen ser las ansias de las cavernas del alma extremadas y delicadas. Porque, como aquellos ungüentos son ya más próximamente dispositivos para la unión de Dios, porque son más allegados a Dios, y por eso saborean al alma y la engolosinan más delicadamente de Dios, es el deseo más delicado y profundo, porque el deseo de Dios es disposición para unirse con Dios” (LIB 3,25-26).

Otra “merced mayor” atribuida también al ES en este período: *el adobado vino*, la cual, más duradera que ‘*el toque de centella*’, parece consistir en facilidad para la alabanza y la reverencia, o en el amor recibido y devuelto como diálogo íntimo y plenamente confiado (CB 25,7 y 16,4).

8. EL MULTIFORME DON DE LA TRANSFORMACIÓN. El torrente del amor que invade la totalidad del hombre (CB 26,1) se da en *siete dones* (26,3) o grados de la interior bodega del amor. El ES se contempla y goza entonces como arras de promesa y vino de bodas (de Caná) libado para la comunicación y el intercambio de los esposos (CB 30,1); como bebida embriagadora de deleites (37,8); como *mosto de granadas*. Como *viento* que remueve el amor y lo actualiza a partir del hábito de amor (CB 31,4). La *soledad* misma es gracia del Espíritu Santo, pues se interpreta como libertad bajo la guía soberana del Espíritu y como seguridad en la comunicación entre los amantes sin interferencias. Sólo Dios basta (CB 35,5).

El ES es ahora, como al principio y por fin, fuerza y habilitación para amar con *igualdad de amor* a Dios (CB 38,3) y dádiva para la *reentrega* (LIB 3,79) y para la reciprocidad prometida desde siempre (CB 38,3). Y, claro está, todo mediante la fe, ‘ilustradísima’, pero fe (LIB 3,80). La pneumatología sanjuanista alcanza su cumbre en la descripción de la experiencia y en la prueba teológica de sus afirmaciones al llegar a describir los efectos de la filiación, de la divinización como efecto de la gracia, y de la introducción del hombre en la vida de Dios y de Dios en la vida del hombre transformado.

Dos palabras resumen la originalidad de su presentación: *reentrega de amor* en el Espíritu e *igualdad de amor*. Afirmaciones de alto porte que le exigen al autor argumentación muy recia y exacta. La ofrece en los dos grandes núcleos de la teología de la gracia que hemos citado arriba (CB 38-40 y LIB 3, 79-85). El soporte bíblico está en Gn 1, 26, pues la creación a imagen y semejanza viene trabajando en favor de la transformación del hombre en Dios desde su origen. Gal 4,6 está en el fondo como nuevo génesis –plenitud de los tiempos– del hombre nuevo en el Hijo por el Espíritu (CB 39, 4). El supuesto dogmático es narrativo y cristológico: “El Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de poder ser hijos de Dios”. La oración sacerdotal, donde Cristo pide esto, que el mismo Amor que une a la Trinidad esté en el hombre. Las nociones teológicas en juego son *filiación*, *divinización*, y *participación* no esencial, sino por unidad y transformación de amor. A continuación después de la Escritura y el dogma viene la doxa y la repercusión estética o experiencial de estas verdades (CB 38,8-11); y, por fin, la dimensión escatológica (CB 38,13-14) de la gracia que aboca a la gloria. En *Llama* (3,79-80) está la prolongación de estas nociones que culminan el testimonio sanjuanista sobre la obra del ES en el alma del justo.

a) *Reentrega de amor*: “Y porque, en esta dádiva que hace el alma a Dios, le da al Espíritu Santo como cosa suya con entrega voluntaria, para que en él se ame como él merece, tiene el alma inestimable deleite y fruición, porque ve que da ella a Dios cosa suya propia que cuadra a Dios según su infinito ser ... Y Dios

se paga con aquella dádiva del alma (que con menos no se pagaría), y la toma Dios con agradecimiento, como cosa que de suyo le da el alma, y en esa misma dádiva ama él de nuevo al alma, y en esa reentrega de Dios al alma ama el alma también como de nuevo” (LIB 3,79).

b) *E igualdad de amor*: “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; lo cual en la otra vida es por medio de la lumbre de gloria, y en ésta por medio de la fe ilustradísima”. Un sutil tejido de razones teológicas, observaciones psicológicas, alegaciones bíblicas y conveniencias simbólicas dan fuerza y trabazón a su argumentación impecable y a su osado testimonio sobre la vida conducida por el Espíritu Santo.

La inmersión en la vida trinitaria y la participación no solo en la filiación sino en la aspiración con que el ES ama en la Trinidad. La inmersión en la vida trinitaria (LIB 3,82) se explica como participación en la aspiración del ES. “... 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”. Como somos hijos en el Hijo somos ‘espíritu’ en el ES. “La cual aspiración, llena de bien y gloria y delicado amor de Dios [...] es una aspiración que hace al alma Dios, en que, por aquel recuerdo del alto conocimiento de la deidad, la aspira el Espíritu Santo con la misma proporción que fue la inteligencia y noticia de Dios, en que la absorbe profundísimamente en el Espíritu Santo, enamorándola con

primor y delicadez divina, según aquello que vio en Dios” (LIB 4,17 y CB 39,3-6).

El libro de la *Llama* se dedica a cantar y testificar la gloria anticipada en que el hombre puede vivir si acepta todas consecuencias de la gracia del ES. La meta del camino no es un estado detenido y perfecto en cuanto inmóvil, sino que se alcanza una constante actividad: El llamear como incesante vitalidad de un amor siempre creativo que llena de valor de un acto de amor. “Esta llama de amor es el Espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo, al cual siente ya el alma en sí, no sólo como fuego que la tiene consumida y transformada en suave amor, sino como fuego que, demás de eso, arde en ella y echa llama ... ésta es la operación del Espíritu Santo en el alma transformada en amor, que los actos que hace interiores es llamear, que son inflamaciones de amor en que unida la voluntad del alma, ama subidísimamente, hecha un amor con aquella llama. Y así, estos actos de amor del alma son preciosísimos; y merece más en uno y vale más que cuanto había hecho en toda su vida sin esta transformación, por más que ello fuese” (LIB 1,3).

9 UN DON MULTIFORME NO SEPTIFORME. La multiplicación de observaciones y de efectos del amor trasformante del ES obliga a ordenar este riquísimo testimonio desbordando el esquema tradicional de los siete dones. Cabe señalar creo cuatro planos en que el Santo coloca sus afirmaciones:

a) *Plano psicológico o antropológico*. El ES descubre nuevas zonas de lo humano. Accesibles ahora a la experiencia por obra del ES. Revelación y conquista del centro del hombre (LIB 1,10-14), de las venas del alma (4,3) y

de su fondo sustancial (4,14). “Porque en la sustancia del alma, donde ni el centro del sentido ni el demonio puede llegar, pasa esta fiesta del Espíritu Santo; y, por tanto, tanto más segura, sustancial y deleitable, cuanto más interior él es; porque cuanto más interior es, es más pura; cuanto hay más de pureza, tanto más abundante frecuente y generalmente se comunica Dios ... Y así, en decir el alma aquí que la llama de amor hiere en su más profundo centro, es decir, que, cuanto alcanza la sustancia, virtud y fuerza del alma, la hiere y embiste el Espíritu Santo” (1,9.14). Plenitud y armonía de todo lo humano ordenado y recuperado (CB 40; LIB 1,1).

b) *Plano moral o ético*. La completa salud del hombre (CB 11,11) mediante la llaga regalada (LIB 2,5-8) y el cauterio suave habla de frutos y dones del ES que se ponen en relación con efectos de sanación, engrandecimiento, enriquecimiento, clarificación, ensanchamiento y deleite del hombre (LIB 2,2-5). Mención aparte merece el caso de la gracia del serafín: la transverberación. Aparece como ligada a las ‘primicias’ del Espíritu y dada para la sucesión o la paternidad y maternidad espiritual en la Iglesia. ¿Con qué razones? La experiencia teresiana (LIB 2,9-14) y una germinal teología de los carismas de la vida religiosa. Habría que añadir las afirmaciones sobre el mérito en este trance (LIB 1,7).

c) *Plano estético: la fiesta del Espíritu Santo*. Su Don se da y se recibe para el juego y el gozo (LIB 1,8-9; 2,36; 3,10). Fiesta hecha de júbilo y alabanza, de cánticos nuevos y alegría continua (CB 39,8; LIB 2,35) y de experiencia de exclusividad y totalidad en el amor (LIB 2,36). Las gracias del ES llamadas res-

*plandores* (3,10) o también *obumbraciones* se entienden en esa misma dirección como gracia de fecundidad y de singular amparo de Dios (3,12). Los *primores* parecen referirse a gracias relacionadas con la vida y las actitudes de oración: alabanza, gozo, amor, agradecimiento (3,82-84).

La *unción* del ES, que antes era positiva, ahora es puramente frutiva y logra la incorporación del cuerpo al gozo del ES (2,22). También el *cuerpo* se vuelve órgano ¡apto! para la experiencia de Dios. El *recuerdo* del *Cántico* (CB 17) vuelve en este paso, paralelo a aquel del ‘austro que recuerda los amores’. Entonces era el despertar de las virtudes, ahora es un nuevo modo de conocer todo en Cristo (LI 4, 4-5 y C 38,1) fuerza, raíz y vigor del mundo. Falta aquí la mención al ES.

d) *Plano teologal o personal*. Permanece en este nivel la fe, pero ‘ilustradísima’, hasta el punto de ser ‘viso de vida eterna’ (LIB 2,14); la caridad también, pero como amor trasformante y personalizado hasta ser el mismo ES; la esperanza está, pero como suave gemido “aunque suave y regalado cuanto le falta para la acabada posesión de los hijos de Dios” (1,27-28) pero tan poderoso que ha dominado el temor a la muerte (1,30).

10. TENSIÓN ESCATOLÓGICA. “EL ESPÍRITU Y LA ESPOSA DICEN: ¡VEN!” (Ap 22, 17). El entero poema de *¡Oh llama de amor viva!* es una oración nacida bajo la presión escatológica a la que el ES somete al hombre. El ES produce el sabor de la vida eterna (LIB 2,21), sabor que es anticipo y golosina (3,26) de la gloria. Todos los bienes primeros y postreros son para este fin (3,10) y son visos de gloria (3,11). Los atrevimientos

de la experiencia y los reparos del teólogo (1,14) contienen sobre el texto. El ES es el 'provocador' del *gemido* y quien 'convida' a la esperanza. *¡Acaba ya, si quieres!* se interpreta como petición del Reino. El paternóster, como oración escatológica (1,28-27), pues el mismo que clama *¡Abba!*, dice *¡Ven!* El ímpetu-encuentro del ES (1,35) busca romper la tela como resultado de la tensión escatológica y suspiro por la gloria. El *Vivo sin vivir en mí* es de hecho la versión sanjuanista del 'cupio disolvi et esse cum Christo' paulino. (Po 5,8). La vida es tela y casa (LIB 1,29-30) que han de romperse y desmoronarse por la acción de la purificación del Espíritu, *llama* que consume y consuma (CB 39,14 y LIB 1,1).

Todos los *novísimos* están en algún modo presentes en la mente del Santo como anticipados en la vivencia aún terrena de la novedad cristiana. La *purgación* está anticipada por la obra purificadora del 'fuego oscuro' (N 1 3,3) del ES en el → *purgatorio*. La → *gloria* se anticipa en la *glorificación* que el alma vive por la llama del ES que a vida eterna sabe y le hace saber a qué sabe el futuro; la → *mortificación* afectiva anticipa y antecede a la *muerte* efectiva por obra del ES. Sobre este tópico de → *la muerte cristiana*, entendida como mortificación del hombre viejo, y como muerte de amor: "Teniendo el alma sus operaciones en Dios por la unión que tiene con Dios, vive vida de Dios, y así se ha trocado su muerte en vida, que es su vida animal en vida espiritual... Y la voluntad, que antes amaba baja y muertamente sólo con su afecto natural, ahora ya se ha trocado en vida de amor divino, porque ama altamente con afecto divino, movida por la fuerza del Espíritu

Santo ... Porque el alma, como ya verdadera hija de Dios, en todo es movida por el Espíritu de Dios, como enseña san Pablo (Rm 8, 14), diciendo que los que son movidos por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios" (LIB 2,34).

## Conclusión

Como se ve, la teología de J. de la Cruz prescinde de la teoría de los dones. Su testimonio toma otros derroteros, más originales, más libres. Aunque no es propiamente su perspectiva cabe holgadamente una lectura eclesiológica de su mensaje también a este propósito

Su canto inventa nuevos nombres del Espíritu y nuevas vivencias y razones. La aportación sanjuanista no ha de buscarse en novedades dogmáticas sino en su peculiar aportación al canto y magnificat del ES. Su mensaje saca de los moldes escolásticos de la "quaestio" y de los dones para abrirse a la experiencia y sacar de ella nuevos nombres del Espíritu Santo. Su aportación mística y poética cae mejor en el campo doxológico, litúrgico y pastoral. Nuevos cantos y mejor luz para el creyente aporta J. sobre el misterio del Espíritu. Encontramos una cierta teología narrativa que busca hacerse práctica justificándose dogmáticamente ante el lector.

Tiene particular importancia su mensaje pneumatológico en referencia al discernimiento de carismas, en la defensa de la primacía del ES en la dirección espiritual, en la creación de nuevos símbolos y cantos para la experiencia y la catequesis cristiana, en las descripciones de la fiesta del Espíritu en que vive el hombre transformado, en el análisis y justificación teológica de las



experiencias espirituales, en fin en el desarrollo hasta las últimas consecuencias de la gracia común de la filiación divina por obra del Espíritu. Por ahí principalmente ha de buscarse la actualidad y perennidad de su testimonio.

BIBL. — H. SANSON, *El espíritu humano según san Juan de la Cruz*, Rialp, Madrid 1957, pp. 520-572; G. TAVARD, "The mystery of the Holy Spirit and St. John of the Cross", en *Downside Review* 68 (1950) 255-270; 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; E. PACHO, "Mística pneumatika", en *Lo Spirito Santo nella vita spirituale*, Col. *Fiamma Viva* n° 22, Teresianum, Roma 1980; R. PEÑA, "El Espíritu Santo en la vida cristiana según san Juan de la Cruz", en *Nova et Vetera* 19 (1994) 56-102; G. CASTRO, "La plenitud mística y cristiana. Ensayo de orden para textos sanjuanistas", en *MteCarm* 98 (1990), p. 93; J. CASERO, "El Espíritu Santo agente principal y guía de la dirección espiritual del alma. Estudio a partir de San Juan de la Cruz", en *Teología espiritual* 23 (1979) 131-180; D. LEBLOND, *Fils du lumiere: L'inhabitation personnelle et spècial du Saint Esprit en notre âme selon saint Jean de la Croix et Saint Thomas*, Yonne, 1961; M. A. DIEZ GONZÁLEZ, *Pablo en Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 1990, 267-512; ISMAEL BENGOCHEA, "El Espíritu Santo en las palabras y silencios de María a la luz de san Juan de la Cruz", en *SJC* 14 (1998) 187-201.

*Gabriel Castro*

## Esposa/o

Se trata, naturalmente, de un elemento clave en el simbolismo nupcial heredado por J. de la Cruz de la tradición espiritual, a partir de la relación amorosa entre el esposo y la esposa en el matrimonio cristiano. Trasladado al plano espiritual o místico, se establece la equiparación general siguiente: esposo = Dios/Cristo, esposa = el alma, el Amado y la amante. Esta primera y fundamental asimilación adopta luego abundantes variaciones expresivas, especialmente en lo que se refiere al

Esposo Cristo. En la identificación esposa-alma hay que advertir el uso casi permanente de la sinécdoque: parte (alma) por el todo (persona). La impone el género de los amantes-esposos; el hombre no podría llamarse "esposa" del "Verbo Hijo de Dios", fórmula reiterada por J. de la Cruz.

La implantación de estos vocablos en el simbolismo nupcial arranca, sin duda, del *Cantar de los Cantares*. El Santo en este caso no hace otra cosa que seguir la interpretación tradicional, inaugurada por Orígenes, que identifica los interlocutores del Canto sagrado en Cristo (esposo) y la Iglesia o el alma (esposa). Esa corriente exegética está a la base del *Cántico espiritual* y de las otras obras del autor. J. de la Cruz introduce habitualmente las citas del *Cantar* poniéndolas en boca del esposo (S 3,3,5, etc.) o de la esposa (S 2,14,11; 3,13,2; N 1, 9,7, etc.). Conviene analizar por separado ambos protagonistas.

1. LA ESPOSA. En la pluma sanjuanista además del significado corriente en las relaciones humanas, el término indica la persona relacionada amorosamente con Dios o con Cristo. No necesita ulterior especificación. Puede tener dos acepciones: el general (el alma) y la protagonista del *Cantar de los Cantares*, prototipo de cualquier otra esposa (S 3,13,5; N 1,9,7; 2,13,7; CB 1,5; 1,15; LIB 2,36; 3,50, etc.). Esta segunda es la acepción corriente, prácticamente única, en la *Subida* y en la *Noche*, aunque en este escrito se insinúa con frecuencia la aplicación al alma (cf. N 2,20,3; 2,23,5). Al margen de la vinculación al simbolismo nupcial, pero en relación al deseo amoroso del alma por unirse a Dios, aparece usado una vez el vocablo esposa. Cuando ansía de veras la pre-

sencia divina, “no puede ser al alma que ama amarga la muerte, pues en ella halla todas sus dulzuras y deleites de amor ... Tiénela por amiga y esposa, y con su memoria se goza como en el día de su desposorio y bodas” (CB 11,10).

Tal como se anuncia en su epígrafe, el *Cántico espiritual* se define como “ejercicio de amor entre el alma y el esposo Cristo”. Su estructura dramática remeda la del *Cantar* sagrado concretando la identidad de los dos protagonistas: Cristo esposo y el alma esposa. Solamente se altera tal identidad cuando se menciona la “Esposa en los Cantares” al citar algún texto del texto bíblico. Aun en esos casos suele hacerse coincidir el “alma” o el “alma esposa” y la protagonista del libro sagrado: “Donde el alma siente de veras lo que la esposa dice en los Cantares” (CB 30,1, etc.). Abundan los textos de este tenor: “Esto que aquí llama el alma salir para ir a buscar el Amado, llama la Esposa en los Cantares levantar” (CB 1,21; 17,6.8; 20,3; 30,2.6.10; 31,1; 34,6, etc.).

Estos y otros muchos textos atestiguan la identificación corriente entre alma y esposa en general, cualquiera que sea el grado de amor. Equivale, pues, a “amante”, y su correlativo es el Amado, Dios o Cristo. Naturalmente, esta acepción genérica se vuelve más precisa, casi técnica, dentro del simbolismo nupcial, cuando el alma-esposa se sitúa en los dos estados superiores: → el desposorio y el matrimonio espiritual. Es frecuente encontrarse con aclaraciones de este tenor: “Por cuanto en la canción pasada ha dicho el alma, o por mejor decir, la esposa, que se dio toda al Esposo sin dejar nada para sí” (CB 28,2).

Es la situación descrita a partir de la estrofa 13/14 del CE. En cada caso concreto hay que verificar su significado concreto, ya que persiste cierta ambigüedad en el uso de esposa/o, lo mismo que en su correlativo → desposorio. Esposa indica unas veces la prometida, novia; otras, la casada, desposada, cónyuge. A este propósito es clave el diálogo iniciado en la estrofa señalada (en especial CB 13, 2.9) con el Esposo, que en adelante sustituye habitualmente al Amado de las canciones anteriores. Puntualiza con frecuencia quién de los dos –esposa, esposo– interviene en el diálogo poético y correlativa “declaración” en prosa (CB 18,3; 19,2; 22,4; 25,2; 27,3; 28,1.2; 30,2; 38,1; 39,15).

El principio de referencia es siempre el mismo, formulado más o menos así: “El alma que tiene perfecto amor se llama esposa del Hijo de Dios, lo cual significa igualdad con él, en la cual igualdad de amistad todas las cosas son comunes a entrambos” (CB 28,1).

En otra perspectiva, la humanidad entera es la esposa de Dios/Cristo (*Romances*, cf. desposorio), y de modo particular, en clave paulina, la Iglesia (CB 30,7; 40,7).

2. EL ESPOSO. Guarda naturalmente correlación con la esposa, pero en el caso presente tiene connotaciones específicas y exclusivas. Es único y el mismo para cada una de las almas. En las etapas anteriores al desposorio suele designarse como “amante” o “Amado”. En alguna ocasión se le llama “su Querido” (CB 35 entera). La condición de exclusividad obliga a anteponerle normalmente el artículo “el”: “el Amado, el Esposo, Su Querido” resultan sustancialmente sinónimos. A veces se superponen “Amado y Esposo” (CB 1,13;

12,7; S 2,1,2; N 2,13,7; 14,1, etc.), o el “querido Esposo” (CB 19,3; 35,2,6; LI 3, v. 6º; 3,76.78.80). La identificación personal es siempre Dios-Cristo (a veces con la fórmula completa: “el esposo Cristo, CB 31,2).

La variedad de expresiones para designar al esposo del alma es muy nutrida: Verbo, esposo mío (CB 1,3), Verbo, esposo suyo (CB 1,5; 37,8), Verbo Esposo (CB 1,5), Verbo Hijo de Dios, su esposo (CB 1,2; 17,2,8), Esposo Amado (CB 1,9,13), Hijo de Dios, esposo del alma (CB 1,10; 3,3), Hijo de Dios su esposo (CB 1,10), su Esposo, el Verbo Hijo de Dios, (CB 11,12) el Esposo, Hijo de Dios (CB 24,3; 26,1), el Esposo Cristo (CB 3,5; 12,2; 20,2; 30,7; 24,4), Cristo su esposo (CB 12,3), Hijo de Dios al alma esposa (CB 20,4), el divino Esposo (CB 28,10), El Verbo Esposo (CB 35,6; LIB 4,3), el espíritu de su Esposo que es el Espíritu Santo (LIB 1,3), etc. → *Alma, desposorio, matrimonio*.

*Eulogio Pacho*

**Estimación/es** → Soberbia, vanidad

## **Eucaristía**

Dentro de la dinámica de la purificación del espíritu, necesaria e imprescindible para la → unión y que se ha de realizar por medio de la → fe, el Santo recomienda prestar atención a los diversos tipos de fenómenos místicos. Hay que desembarazarse de las aprehensiones del entendimiento que son puramente por vía espiritual y encaminarse por la vía de la fe. Por ello el alma ha de superar el mundo de las → visiones, de las revelaciones y de las locuciones por-

que pueden ser un peligro. Así, el Santo nos dice que conoció “una persona que teniendo estas locuciones sucesivas, entre algunas harto verdaderas y sustanciales que formaba del Santísimo Sacramento de la Eucaristía, había algunas que eran harto herejía” (S 2,29,4). Exige además desapegar el corazón de los bienes sensuales que causan la oscuridad de la razón, tibieza, tedio espiritual y otros muchos → daños como “indevoción acerca del uso de los sacramentos de la Penitencia y Eucaristía” (S 3,25,8).

Dentro de esta dinámica de → purificación, donde el Santo reclama una generosa catarsis de la que él llama “lujuria espiritual”. Si no se está atento a esa realidad, se puede encontrar con que “muchas veces acaece que en los mismos ejercicios espirituales, sin ser en manos de ellos, se levantan y acaecen en la sensualidad movimientos y actos torpes, y a veces, aun cuando el espíritu está en mucha → oración o ejercitando los Sacramentos de la Penitencia o Eucaristía” (N 1,4,1). El alma puede quedar sorprendida ante ciertos movimientos de esta clase. Ya está adelante en el caminar hacia Cristo y se ve de repente sorprendida al experimentar que, junto a la alegría y dicha que siente, por ejemplo, en la Comunión, la sensualidad “toma también el suyo (regalo) a su modo” (N 1,4,2).

La trayectoria de vida espiritual que propone Juan de la Cruz en la *Llama*, se va exponiendo por etapas: es el → Espíritu Santo quien hace plena la fidelidad del hombre y no sus propios esfuerzos; la “llama de amor viva” es el Espíritu Santo, es el mismo Espíritu quien suscita en el alma ansias de vida eterna, siempre que se trate de almas

“purgadas y limpias, todas encendidas” para captar lo que está aconteciendo en la nueva situación, para aceptar esas palabras que son “espíritu y vida” y que sólo pueden ser oídas por las almas enamoradas y limpias. Las almas que no son de esta condición, las “que no tienen el paladar sano, sino que gustan otras cosas”, no pueden gustar el espíritu y vida que hay en ellas, sino que más bien las amarga, se “desabrían” a causa de su impureza “como fue cuando predicó (el Señor) aquella soberana y amorosa doctrina de la Sagrada Eucaristía, que muchos de ellos volvieron atrás” (Jn 6,60-61.67: LIB 1, 5-6).

*Francisco Vega Santoveña*

## Evangelio

La espiritualidad de san Juan de la Cruz se inscribe en el momento histórico del llamado “evangelismo” español. Es como una vuelta a la pureza de la revelación divina personificada en → Cristo “como fuente de toda verdad salvífica y ley de comportamiento” (C. de Trento, ses. IV; Denz. 1501). Autores como Imbar de la Tour, M. Bataillon y M. Andrés han trazado las líneas más o menos rectas de este evangelismo-paulinismo del siglo XVI español. Lo cierto es que existió, y de ello son testigos varios maestros anteriores al Doctor místico (Luis de Granada, Juan de Avila, etc.). Juan de la Cruz, sin quedar exento de influjos ambientales, busca directamente en el NT la forma de interpretar la → Escritura entera desde Cristo, revelación consumada del plan salvífico de Dios.

El núcleo de la “Buena noticia” sobre el misterio de la salvación lo contempla J. de la Cruz desde el plan eter-

no de Dios, al inspirarse en el prólogo del cuarto evangelio “In principio erat Verbum”. Aquí se alude a la “claridad” (=gloria) que Cristo dará a su → esposa, como participación de la que el Padre tiene en el Hijo Unigénito (Romance 3º). Gloria que es amor de “levantamiento” redentivo, y que a su vez implica el mismo amor del Padre al Hijo, la → inhabilitación de los Tres en el alma agraciada, la deificación, el trato y morada de Cristo con los hombres y el anuncio de su consumación escatológica, “cuando se gozarán juntos en eterna melodía” (Romance 4º).

1. EL SEGUIMIENTO-IMITACIÓN DE CRISTO. El Doctor Místico recoge con tino las palabras que más le interesan de “el” Evangelio de Cristo. Sólo un par de veces habla de “su” evangelio refiriendo el pronombre a Dios (Av 4.6) o particularmente a san Pablo (S 2,22,13). Concebía, pues, la Escritura como una unidad culminada en las palabras y gestos de Jesús. Su recurso a los cuatro evangelistas es constante, especialmente al “seguimiento-abnegación” de Cristo en los sinópticos y a los contenidos místicos del cuarto evangelio en el prólogo, libro de los símbolos y en el cap. 17 de la oración sacerdotal (agua viva, → fe, templo nuevo-morada, idéntica comunión de amor trinitario, misión-acción del → Espíritu Santo, etc.).

Es lo que de otra forma denomina varias veces “ley o doctrina evangélica” (S 2,21,4; 22,3; LIB 3,59), equivalente a “perfección evangélica” (S 3,17,2; LIB 3,47), que es el → “camino de la vida eterna” (CB 25,4) y, al fin, disposición de “servir a → Dios” como Cristo le sirvió haciendo la “voluntad de su Padre” (S 3,17,2; S 1,13,4). La expresión “ley de gracia” implica la novedad cristiana (S

2,22, tít.), opuesta a la “ley vieja” que ni justificaba por las obras ni, según el parecer común sobre la progresiva revelación del más allá, abría tras la muerte las puertas del Sheol (CB 11,9).

En él radica la primera exigencia de la vida espiritual: “Traiga un ordinario apetito de imitar en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él” (S 1,13,3). Y de ello se ocupa ampliamente, “según el germano y espiritual sentido” de Mc 8,35-35, al declarar “tan admirable doctrina” como exige hacer propio el modelo de Cristo: “Si alguno quiere seguir mi camino, niegue a sí mismo y tome su cruz y sígame” (S 2,7,4ss).

El “Evangelio” se toma como sinónimo implícito de toda la verdad revelada en el NT. Así entiende la predicación paulina como una parcela de la “buena noticia” (S 2,22,12), si bien deja constancia de que, aunque revelado directamente por Dios, de hecho lo confrontó con la tradición apostólica para mayor seguridad de su predicación (ib. 13; S 2,14,7). La Verdad es no sólo palabra sino que implica el gesto eficaz de la salvación actuante cuando ésta se acepta con fe (S 2,31,1).

2. LEY NUEVA Y LEY VIEJA. Por otra parte, y dentro del sentido unitario que da al NT, Juan de la Cruz contrapone la → “ley nueva” a la “ley vieja o de Moisés”. Ambas son “ley de Dios” y por ambas habla el Espíritu Santo (S pról. 2), pero de distinta forma: la primera es “ley de gracia”, o “evangélica” (S 2, 22, tít.; 2.3; CB 11,10); la segunda es la “ley de escritura” o “mosaica”, entregada por Dios en el Sinaí (S 2,22,3; S 3,42,5) y complementada por muy diversas

entregas (“de muchos modos y de muchas maneras”: S 2,22,4). Jesús cumple, reinterpreta y supera la “ley vieja”, abriéndonos a la libertad de la fe y del amor (Ef 12; LIB 3,28-29.46). Ya no será lícito “agraviar” a Dios que nos tiene “ya habladas todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo” (S 2,22,5). En él ya ha hablado, respondido y revelado todo el Padre, al darnoslo “por hermano, compañero y maestro, precio y premio” (ib. 5).

Era ésta una distinción común dentro del lenguaje cultural cristiano; más en concreto derivada de la antinomia paulina “letra-espíritu” (1 Cor 2,14.15; 2 Cor 3,6: S 2,19,5.11; LIB 3,73-75), a su vez consecuencia de la antítesis “carne-espíritu”.

Alude ya en sus *Romances* a esta contraposición entre la “esperanza larga” (Romance 5º) del pueblo antiguo que servía a Dios “debajo de aquella ley / que Moisés dado le había” (Romance 7º). La encarnación de Cristo será “el rescate de la esposa / que en duro yugo servía” (ib.). Esta contraposición se hace más explícita al ponerla en boca de Dios-Padre que reafirma la “totalidad” de su voluntad en la encarnación-muerte-resurrección de su Hijo, en quien nos ha “dicho” y “dado” → Todo: “Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una → Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar” (S 2,22,3). Tal es la lección que recoge de la carta a los Hebreos (1,1-2), destacando por qué en la plenitud de la “ley nueva” ya no es preciso cuestionar ante Dios el verdadero camino de la perfección cristiana porque ya se ha renacido “en el → Espíritu Santo” y visto el “reino de Dios, que es

el estado de perfección” (Jn 3,5: S 2,5,5).

Para seguir el nuevo camino es suficiente, por otra parte, conducirnos por la ley de la “razón y fe”, es decir, por la ley natural y las luces del Espíritu en conformidad con “la ley de Dios y de la Iglesia” (Ct 12) o del “Espíritu Santo y su Iglesia” (S 3,44,3). Ellos bastarán al cristiano, ya informado por el amor divino infundido en su corazón, para llegar a la cima del Monte de la comunión perfecta con Cristo (Romance 7°): “Ya por aquí no hay camino, porque para el justo no hay ley (1 Tm 1,9): él para sí es ley” (Rom 2,14: “Monte de perfección”).

A esta meta se encamina la → purificación, liberación, moción y enamoramiento que obra el Espíritu Santo en la → noche pasiva de la fe, en el → desposorio y matrimonio místicos del alma y en sus peticiones de la fruición eterna (N 1,13,11; N 2,4,2; CB 14,10; 17,2,4; 22,2; 31,1; 38,3; 39,3; LIB 1,19; etc.). → *Cielo, Cristo, Escritura, Espíritu Santo, imitación, ley nueva/vieja, Pablo, Palabra, purificación, seguimiento.*

BIBL. — JEAN VILNET, *Bible et mystique chez Saint Jean de la Croix*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, p. 143-162; MIGUEL ANGEL DÍEZ, *Pablo en Juan de la Cruz*, Burgos 1990, p. 30-32; 93-115; 271-261.

Miguel Angel Díez

## Exceso/s

Conviene registrar este vocablo del lenguaje sanjuanista, porque tiene en él un significado especial, además del corriente “abuso” o superación de límites (S 2,3,1; 3,16,5; N 2,7,2; CB 13,1; 19,2; 20,5,7; 26,13; LIB 2,23). En su significado general, “exceso” va normalmente acompañado de aquello que se

considera excesivo, en especial la luz o la comunicación divina al alma. Cuando tal comunicación excede la → capacidad receptiva del sujeto-hombre, por falta de adaptación del sentido al espíritu, se produce un “exceso” sin más; algo que no necesita especificación, convirtiéndose así en la pluma sanjuanista en un fenómeno místico muy bien tipificado. El Santo lo identifica con el → arrobamiento, el raptó o el éxtasis (CB 13,2).

Las comunicaciones divinas en “semejantes excesos” permiten conocer al alma la verdad de la exclamación de san Francisco: “Dios mío, y todas las cosas” (CB 14-15,5). La identificación apuntada permite referirse a cualquiera de esas comunicaciones especiales como a “este exceso” (CB 14-15,24).

Quiere decir, que para J. de la Cruz el “exceso” por antonomasia se refiere a la fenomenología mística con repercusión somática, aunque toda merced divina por vía contemplativa es “excesiva”, respecto a la capacidad natural del hombre. → *Arrobamiento, éxtasis, raptó.*

Eulogio Pacho

## Experiencia mística

### I. Los términos

*Experiencia.* Juan de la Cruz usa el término experiencia, básicamente, en la acepción actual. La contrapone a lo que se sabe por ciencia (LB 1,15; 3,30), y puede ser propia y ajena. La propia es la “experiencia que por mí haya pasado”, y la ajena es “lo que en otras personas espirituales haya conocido o de ellas oído” (CB pról 4). Al conocimiento directo de lo sucedido en otras personas lla-

ma expresamente experiencia (S 3, 14, 6).

Utiliza también en la misma acepción la forma verbal “experimentar”. Por ejemplo: “Esto creo no lo acabará 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). A la misma realidad se pueden referir, según los contextos, otros verbos, en especial el “ver” y aún más el “sentir”, además de algunos nombres, como sentimiento, comunicación, toque, noticia, etc.

Es conocida en la historia de la filosofía la reflexión crítica sobre la experiencia, sobre su naturaleza originaria o derivada, sobre el proceso de su constitución, y por tanto, sobre su valor como fuente del saber. Aquí nos atenemos al uso del autor, uso en el que JC se refiere a realidades que puede englobar en el término experiencia (u otros del mismo campo semántico), es decir, realidades que se presentan con un carácter de inmediatez semejante a la que designa el uso corriente del término.

*Místico/mística.* JC emplea la forma adjetival: teología mística, sabiduría mística, inteligencia mística, tres expresiones sinónimas. Se trata de la “contemplación por la que el entendimiento tiene más alta noticia de Dios” (2 S 8,6). Es “noche” y “contemplación infusa”, porque es “una influencia de Dios en el alma” (N 2,5,1), una “inteligencia mística y confusa o oscura” (S 2, 24,4), o “ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación” (CB 27,5). La siguiente frase resume la unidad de los aspectos: “Llámala noche porque la contemplación es oscura, que por eso la llama por otro nombre mística teolo-

gía, que quiere decir sabiduría de Dios secreta o escondida” (CB 39,12).

No es cuestión, en estas expresiones, y en el uso concreto del adjetivo “místico”, de una ciencia como tratado teológico, sino de un conocimiento experiencial y de una vivencia de amor. Porque la sabiduría mística “es por amor” (CB pról 2), y “nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde” (N 2,12,2). Por ello, JC trata de expresar esta realidad con dobles términos: “mística y amorosa teología” (N 2,12,5), “esta teología mística y amor secreto” (N 2, 20,6).

*Experiencia mística.* Esta expresión no se encuentra en JC, pero ya las meras referencias de los apartados anteriores manifiestan que él se refiere a lo que generalmente se entiende por ella. Por método, hemos recordado los términos (separados) “experiencia” y “mística” de sus escritos, pero, obviamente, la realidad de la experiencia mística no depende de estos. Se podría intentar definir lo que hoy en general, y con cierta amplitud, se entiende por esta expresión, o exponer las diferentes nociones, antes de abordar a san Juan de la Cruz. Pero para nosotros la noción general está dada anteriormente, y dejamos abierta la noción más precisa de JC al resultado de las enseñanzas de sus escritos.

## II. Enseñanza de JC sobre la realidad de la experiencia mística

JC no busca la experiencia como tal, e incluso la renuncia a la experiencia, debidamente entendida, puede ser una de las características de su itinerario. Busca a Dios por la unión de amor. Su mirada y su esfuerzo no se dirigen a

la subjetividad, sino al objeto de conocimiento y amor. Pero de hecho su enseñanza comporta, en el proceso y en el término del itinerario, una experiencia cualificada, intensa, por lo que con razón se ha convertido esa experiencia en objeto de estudio y se ha recurrido a su magisterio y testimonio en la historia de la teología espiritual y del pensamiento.

1. TRASCENDENCIA. En la concepción de JC (para no prejuzgar aquí la experiencia, objeto de estudio) la trascendencia divina tiene un relieve decisivo, como han visto sus estudiosos: “Nunca se dirá bastante hasta qué punto la trascendencia de Dios era, para san Juan de la Cruz, no sólo el objeto de su contemplación por excelencia, sino también el alma de toda su enseñanza y la explicación última de sus exigencias en el orden de la ascesis” (LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, *Transcendance et immanence d'après Saint Jean de la Croix*, 269). “Creo que al doctor místico se le puede llamar con verdad el hombre de la trascendencia”, porque toda su planificación del campo doctrinal está elaborada a base de la trascendencia (JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz, Profeta enamorado de Dios y Maestro*, 258).

Para JC, las criaturas, así terrenas como celestiales, y todas las noticias distintas, naturales y sobrenaturales, por altas que sean en esta vida “ninguna comparación ni proporción tiene con el ser de Dios” (S 3,12,1). En esta vida “lo más alto que se puede sentir y gustar, etc., de Dios, dista en infinita manera de Dios y del poseerle puramente” (S 2,4,4). El comentario a la primera canción del CB es criterio permanente de comprensión, porque precede precisa-

mente a *Cántico*, donde se hablará de altas comunicaciones y noticias: “Nunca te quieras satisfacer en lo que entendieres de Dios, sino en lo que no entendieres de él, y nunca pares en amar y deleitarte en eso que entendieres o sintieres de Dios, sino ama y deléitate en lo que no puedes entender y sentir de él” (CB 1,12; cf S 2,24,9).

Se ha señalado que la interpretación de la trascendencia en JC ha tendido con parcialidad al aspecto negativo y doloroso de aquella, a la lejanía y ausencia de Dios, sin integrarla con la cercanía y la infinitud del amor de Dios (FEDERICO RUIZ, *Místico y Maestro*, 118 y 120). Es evidente que el objetivo de JC no es el disertar sobre la trascendencia divina (de la que habla con otros términos), sino la unión por la fe y el amor (CB 1,11), como muestra toda la obra. Pero esa trascendencia de lo divino no sólo no se puede atenuar, sino que ella es la condición esencial de cuanto JC enseña y testimonia sobre la unión y la transformación. Ella hace, para JC, que Dios sea Dios, pues evidentemente JC no la entiende de modo abstracto, sino como la trascendencia amante. Pero, viceversa, que el amor de que se habla sea divino depende de la percepción de la trascendencia. No es una preocupación metafísica (aunque hay una intuición y una mente metafísica), sino práctica, espiritual: buscar a Dios, encontrarse con él por el amor. Dios “es incompreensible y sobre todo; y, por eso, nos conviene ir a él por negación de todo” (S 2, 24,9).

Esto plantea el problema de la infabilidad. Si Dios está siempre más allá de toda imagen y de toda proposición clara, parece imposible decir algo de él. JC, justamente en relación a la



trascendencia de Dios, afirma una y otra vez este carácter de indecibilidad de la realidad mística: “Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Ciertamente, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden” (CB pról.). La razón radica en la inefabilidad de Dios mismo: “Dios, a quien va el entendimiento, excede al entendimiento, y así es incompreensible e inaccesible al entendimiento” (LB 3,48). Por ello, cuanto más se acerca a Dios la conciencia, más inefable es lo que tiene lugar: “Lo que Dios comunica al alma en esta estrecha junta, totalmente es indecible y no se puede decir nada, así como del mismo Dios no se puede decir algo que sea como él” (CB 26,4). Pero ni la incompreensibilidad ni la inefabilidad son absolutas, pues en ese caso la mudez total sería lo que correspondería. San Juan de la Cruz no se refiere a esta negación absoluta, por más agudo que sea su sentido de la trascendencia divina. Porque ha tenido alguna comprensión de lo divino, habla de su incompreensibilidad. Y tampoco se limita a señalar la incompreensibilidad, sino que, supuesta ésta, y dentro de ella siempre, habla de Dios y del encuentro con él; por medio de un lenguaje analógico y metafórico, donde, abandonando la mudez, dirige el espíritu hacia lo que es infinitamente “disímil”. Esto, sin embargo, no en un sentido puramente negativo, sino finalmente más bien positivo: el “algo” de la comprensión y del lenguaje humanos se niega en cuanto en la trascendencia divina se realiza incomparable e infinitamente: “Esta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espí-

ritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran” (CB pról. 2).

La dificultad de la comunicación no afecta sólo al encuentro con Dios, sino también al proceso, al menos a momentos del proceso que, para JC, pertenecen al encuentro muy especial que consideran sus obras: “Son tantas y tan profundas las tinieblas y trabajos, así espirituales como temporales, por que ordinariamente suelen pasar las dichas almas para poder llegar a este alto estado de perfección, que ni basta ciencia humana para lo saber entender, ni experiencia para lo saber decir; porque sólo el que por ello pasa sabrá sentir, mas no decir” (S pról.).

2. EXPERIENCIAS DE LA PRESENCIA DIVINA. Las palabras del párrafo precedente anuncian las noches del sentido y del espíritu, en las que JC trata de comunicar, de alguna forma, la experiencia de una ausencia de Dios. Ahí se presenta una realidad decisiva para JC (y para toda teología). Sin embargo, el carácter divino de esta ausencia no puede consistir en la mera negatividad, sino que tiene que darse un positivo. De hecho, JC presenta esas noches como proceso de un encuentro desde donde se ilumina la naturaleza y el sentido de aquéllas. Por ello, nosotros hemos de buscar su testimonio sobre la experiencia mística ante todo en estos momentos positivos.

*Noticias.* No obstante la trascendencia inefable, hay una “presencia” (término de JC) de Dios, del todo especial, en forma de “noticia” o de “inteligencia”. Para nuestro objeto distinguimos en JC tres clases de noticias: a) Noticias de cualquier proveniencia referidas a criaturas, y las referidas a Dios, claras y distintas, ninguna de las cuales pueden ser medio próximo de unión,

según se expresa (S 2,3,4; 8,5); no comunican aquel encuentro con Dios al cual se refiere el autor. b) Noticias sobrenaturales claras acerca de Dios, que, en cuanto visión esencial de Dios, no son propias de esta vida, porque por sí mismas implican la muerte (S 2,8,4). c) Las noticias comprendidas dentro de aquella “noticia o advertencia amorosa en general de Dios” (S 2,14,6). Esta es la noción primordial de su concepción del encuentro con Dios y, por ello, a esta noción reduce la fe (S 2,24,4) y lo que llama la contemplación (S 2,10,4; 14,6; N 1,10,6). A estas “noticias” nos referimos.

Para JC, fuera de la visión esencial de Dios (propia de la gloria), estas noticias, que son una realización de la contemplación, y de la fe, constituyen una forma suprema de encuentro con Dios en la tierra. Aunque, en el proceso, ese encuentro con Dios tiene un aspecto purificativo esencial, que produce la “terrible” noche del sentido y la “horrenda” del espíritu, una vez alcanzada aquella purificación, el “deleite” que causan en el alma estas noticias “no hay cosa a qué comparar, ni vocablos ni términos con qué le poder decir, porque son noticias del mismo Dios y deleite del mismo Dios” (S 2,26,3). Comunican directamente (“derechamente”) a Dios, “sintiendo altísimamente de algún atributo de Dios, ahora de su omnipotencia, ahora de su fortaleza, ahora de su bondad y dulzura, etc.” (ib.). Por ello, continúa el autor, son del todo inefables y apenas se pueden decir de ellas algunos términos generales. Sólo las puede experimentar el que llega a la unión, “porque ellas mismas son la misma unión” (S 2,26,5), y así son inconfundi-

bles, porque “saben a esencia divina y vida eterna” (ib.).

*Sentimientos.* Otro término que emplea para acercarse a la expresión de la experiencia mística es “sentimiento” (y el verbo sentir). Como es el caso de otras palabras, ésta tiene también diferentes significados para el autor. Por una parte, la unión espiritual no consiste “en recreaciones y gustos y sentimientos” (S 2,32,2), y para que la voluntad pueda llegar a “sentir y gustar por unión de amor esta divina afección y deleite” es necesario que antes sea “purgada y aniquilada en todas sus afecciones y sentimientos” (N 2,9,3). Pedagógicamente, para dirigir desde el principio la mente hacia lo esencial y hacer ver el sentido de todo, afirma de modo resuelto que el amor y el gozo uno los tiene que fundar “en lo que no ve ni siente ni puede ver y sentir en esta vida, que es Dios, el cual es incompreensible y sobre todo” (S 2,24,9).

Sin embargo, recurre precisamente a los “sentimientos espirituales” y al “sentir” para sugerir aquella suma realidad que tiene lugar. No puede haber en esta vida una visión clara de las realidades espirituales, pero éstas se pueden “sentir en la sustancia del alma con suavísimos toques y juntas, lo cual pertenece a los sentimientos espirituales” (S 2,24,4). A éstos, continúa escribiendo, se dirige su intención, “que es a la divina junta y unión del alma con la Sustancia divina” (ib; cf S 3,14,2). Se trata de un “subidísimo sentir de Dios y sabrosísimo en el entendimiento” (S 2,32,3). El sentimiento y el sentir son términos que se escogen, en este contexto, para contraponerlos a la percepción clara y distinta en esta vida y a la visión beatífica. Es la percepción propia

de la “noticia amorosa y oscura”, en la que tiene lugar el encuentro en esta vida (S 2,24,4), “en cierto sentimiento y barrunto de Dios” (N 2,11,1). Por lo que el autor no sabe exactamente a qué facultad adjudicar estos sentimientos, pues, aunque “en cuanto son sentimientos solamente, no pertenecen al entendimiento, sino a la voluntad” (S 2,32,3), los trata también como “aprehensiones del entendimiento” (S 2,23,1-3). Es decir, hay un aspecto afectivo que, en cuanto consciente, pertenece a la facultad cognoscitiva, pero, además, se da una vivencia para la que no es apropiado el término “ver” (que denota una percepción clara), sino el de “sentir”.

*Toque.* Relacionado con éste, ha aparecido el término “toque”. Tratando de las “noticias divinas”, afirma que “consiste el tenerlas en cierto toque que se hace del alma en la Divinidad, y así el mismo Dios es el que allí es sentido y gustado” (S 2,26,5). Alguna vez emplea la expresión “contacto de ella en la divinidad”, sin intervención de sentidos y accidentes, “por cuanto es toque de sustancias desnudas, es a saber, del alma y divinidad” (CB 19,4). No hay una visión esencial de Dios, pero se da un toque o contacto en la divinidad, de sustancia a sustancia (como de una forma o de otra afirma). Por una parte, se mantiene el carácter directo del encuentro, tanto por la imagen del toque o del contacto, como por el empleo del término “sustancia”. Pero, por otra, se sugiere la oscuridad y también la total novedad, frente a todas las percepciones de esta vida.

Sustancia (sustancial, sustancialmente) es una de las palabras preferidas del autor. Tiene a veces sentido ontológico (sustancias corpóreas e incorpóreas),

pero casi siempre entraña realmente un sentido dinámico y existencial, aun en los textos en que distingue entre sustancia del alma y facultades (por ejemplo, S 2,32,3; CB 26,11). En los textos paralelos a los citados aquí arriba significa la inmediatez, radicalidad y totalidad insondables de la realidad dada. A este mismo centro dinámico del alma (su más profunda capacidad de persona, es decir, de conciencia amante) apuntan otras expresiones como el toque “de la Divinidad en el alma” (LB 2,8), “toque de noticia suma de la Divinidad” (CB 7,4), y “toque de amor” (CB 25,6).

Esta última imagen es la más cercana a la “unión” con Dios por amor, que es la fórmula general que utiliza el autor para expresar el fin y la realidad última que se pretende: “divina junta y unión del alma con la Sustancia divina” (S 2,24,4). Es decir, no menos que con Dios mismo, no sólo de alguna forma en las mediaciones, como hasta ahora.

Pero el contenido propio de esa expresión, oscuramente dado a la conciencia y simbólicamente sugerido, se encuentra diseminado en todo el *Cántico* y en *Llama*, y también en *Noche* y en *Subida*. Por ejemplo: el alma “queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios” (S 2,5,7). “Y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación” (ib).

Expresión semejante es la de la “transformación de amor” o “transformación en Dios” (y otras variantes), donde se expresa la idea de la presencia, hasta la deificación por participación, con términos de la tradición, ante

los que el autor no retrocede. En esta estrecha junta “el mismo Dios es el que se le comunica con admirable gloria de transformación de ella en él, estando ambos en uno” (CB 26,4).

Apenas es posible recoger las imágenes y las expresiones metafóricas empleadas en su obra para transmitir la realidad de que se trata. Por ello, nos hemos fijado en los términos analizados como los que más expresivamente parecen acercarse al contenido que intenta manifestar. Permanece la particular oscuridad de la que habla en todas partes: la “abisal y oscura inteligencia divina” (CB 14-15,22). Pero, como sugieren los términos y expresiones que hemos subrayado, se experimenta una presencia, en forma de “sentimiento y barrunto de Dios” (N 2 11,1), de “asomadas de gloria y amor” (LB 1,28), de “un vivo viso e imagen de aquella perfección” (del amor glorioso) (CB 38,4). Puede llegar un momento en que la noche no es tan oscura, sino entre dos luces, en que “esta soledad y sosiego divino, ni con tanta claridad es informada de la luz divina ni deja de participar algo de ella” (CB 14-15,23).

El autor precisa, y es necesario recordarlo sobre todo al leer *Cántico* y *Llama*, que no se trata de ver a Dios “esencial y claramente”, “que no es sino una fuerte y copiosa comunicación y vislumbre de lo que él es en sí” (CB 14,5), y las más altas comunicaciones “son como unas muy desviadas asomadas” (CB 13,10). Emplea frecuentemente binomios: noticias y sentimientos, toques y recuerdos, toques y sentimientos, noticias y toques. Cada binomio y todos juntos intentan sugerir una conciencia unitaria profunda, que el autor

discierne ser la unión de amor o la transformación por amor.

Es conveniente resaltar la experiencia de la libertad en esta nueva conciencia, con expresiones que atestiguan la novedad y la excepcionalidad: “libertad de la divina unión” (S 1,11,4), “claridad, libertad de espíritu y sencillez” (S 2,16,11), “en libertad y tiniebla de la fe” (S 2,19,11), “conocerá cómo la vida del espíritu es verdadera libertad” (N 2,14,3), “siente nueva primavera en libertad y anchura y alegría de espíritu” (CB 36,1). Donde la libertad es clara y sencilla (unificada), y se asocia con la tiniebla de la fe, y sobre todo, con la unión con Dios.

La libertad de que se trata tiene que ver con la anchura y la alegría de espíritu. Otros textos (en realidad es el tono de casi todo el *Cántico* y la *Llama*) destacan la alegría en la fase positiva de la experiencia mística. El alma anda como de fiesta, con “un júbilo de Dios grande, como un cantar nuevo, siempre nuevo, envuelto en alegría y amor, en conocimiento de su feliz estado” (LB 2,26). Y “en todas las cosas halla noticia de Dios gozosa y gustosa, casta, pura, espiritual, alegre y amorosa” (S 3,26,6).

JC, que lleva su lógica de la negación y superación a todas las realidades naturales y sobrenaturales (por cuanto no son Dios ni medio próximo de unión con él), parece cambiar de criterio cuando llegan estas realidades específicas que hemos analizado: “Y en éstas no digo que se haya negativamente, como en las demás aprehensiones, porque ellas son parte de la unión” (S 2,26,10), “háysese humilde y resignadamente” (ib, 9). No se puede decir que se haya llegado al término, y, por tanto, desde este punto de vista, continúan teniendo

vigencia las consignas de JC sobre la superación, en cuanto nada de lo que se experimenta ahí es Dios visto clara y esencialmente. Esas vivencias, en todo caso, deben lanzar al infinito que se anuncia (comunicándose) en ellas. Son término en un sentido relativo, en cuanto es posible en esta vida, pero esta realidad, para Juan de la Cruz, remite esencialmente a su plenitud, a la visión beatífica. Esto explica que, por una parte, la actitud ante esas comunicaciones no sea negativa, y que, por otra, tampoco se impulse una actitud positiva, sino resignada. No cede el movimiento del trascender.

### III. Tipología experiencial

Los escritos de JC no son meras construcciones místicas, tal vez sobre lejanas confidencias, sino que, en general, pretenden entregar una experiencia. Quieren, ciertamente, exponer una doctrina, y es manifiesta la construcción doctrinal con conceptos y categorías heredadas de la tradición cultural. Se puede también discutir sobre la incidencia de una lógica teológica en aspectos de su exposición. Pero, en conjunto, JC apela con seguridad a la experiencia, que trata de fundar y explicar, ayudándose de la “ciencia”, con la palabra de la Escritura.

¿De qué experiencia se trata? Hablamos de diversas experiencias: experiencia de las realidades físicas, experiencia psíquica, experiencia ética, estética, religiosa. En comparación, por ejemplo, con la experiencia del mundo físico, ¿en qué sentido se da aquí una experiencia? De este mundo físico derivan, en efecto, imágenes como la luz, el ver, el contacto. Se da una vivencia,

nueva, y para expresarla se emplean imágenes visuales, auditivas y táctiles. En esta vivencia se produce amor, libertad, alegría, humildad, sencillez, fortaleza. Se abre una conciencia y un estado de amor desde el que se vive la realidad entera: “Mi Amado las montañas,/ los valles solitarios nemorosos...” (CB 14, y comentario n.5), “Míos son los cielos y mía es la tierra...” (Av 26).

Sin embargo, JC no habla sólo del mundo nuevo de la transformación de la persona, sino de la transformación por la unión amorosa con Dios. De esto se trata, y sin esto, por hermosos y reales que sean los frutos personales de la transformación, para JC, aquel trascender sin tregua sería vano en definitiva. Toda su obra gira en torno a un encuentro con la realidad objetiva, que se experimenta como luz y amor personal, es decir como la suprema subjetividad comunicada que transforma en sí la subjetividad humana. De esto habla JC como fe. Pero preguntamos si también habla de ello como experiencia, y en qué sentido y hasta qué punto. Puesto que es el objeto el que determina la experiencia, a él tenemos que aplicar nuestra atención.

### IV. Lo “divino” en esa experiencia

El lenguaje puede remitir a una experiencia que se supone compartida. Sin embargo, la experiencia mística no es compartida, de la misma forma, como advierte el propio testigo. El compartir hace posible que se convenga en unos signos que remiten a la experiencia compartida. Dependemos, por tanto, de lo que él nos indica, y, en ello, tratamos de atisbar lo que en su barrunto se le daba.

Por una parte, según JC se dan “unas muy desviadas asomadas” de Dios, que, por otra, son unas vivencias muy intensas, como muestran las referencias señaladas (pero la obra entera en su conjunto). Esas experiencias intensas, en cuanto tales, no se puede decir sean unos lejanos visos. Son tenues vislumbres respecto a la visión clara de la divinidad, pero no en sí mismos. Parece, por tanto, que metodológicamente hay que comenzar distinguiendo entre la experiencia de la transformación o de la unión de amor y la experiencia de Dios. Ciertamente, la persona experimenta que es amada y acogida y transformada y que ella misma se ha convertido en un amor transparente y radical (ser amada y amar como único acto de experiencia).

Surgen inevitablemente algunos interrogantes. Además de la experiencia de la transformación, ¿el místico experimenta realmente a Dios, o la supuesta experiencia divina es la misma vivencia de la transformación de amor? ¿Qué hace que la transformación de amor sea divina? Es legítima la pregunta, puesto que el místico advierte que no se trata de ver a Dios “esencial y claramente”, mientras que la transformación de la conciencia es tal que parece “el alma Dios, y Dios el alma” (CB 31,1).

Se podría responder que la transformación es divina en cuanto efecto divino. O incluso se podría decir que JC toma al alma “divinizada” por el Dios experimentado. Sin embargo, JC habla (parece pretendiendo expresarse distintamente) de una comunicación directa (“el mismo Dios”), si bien no clara. La transformación es un efecto, pero, según el autor, de una comunicación sustancial de Dios. No sólo se experi-

menta la transformación de amor, sino el toque en la divinidad, o esa transformación (que es de luz y amor) se experimenta como toque en la divinidad, o como sentir al mismo Dios.

Siempre se puede inquirir si tenemos aquí una afirmación directamente ontológica, o si lo que JC en verdad pretendía era una pedagogía espiritual: es decir, de acuerdo con esto, en los actos mencionados de un “sentir” puro acerca de Dios (como conocimiento) y del “puro amor” (CB 29,2) ya no hay nada imperfecto que negar o purificar, si bien esos actos tampoco son el término, y se dirigen más allá de sí mismos al Dios esencialmente escondido. Lo que habría en ellos de divino experiencial (en la intención de JC, o, en todo caso, objetivamente) sería su propia pureza en relación al Dios de la fe, pero no el mismo Dios experimentado.

Apenas podemos avanzar más, porque el místico no puede mostrarnos su experiencia. Pero no se ha de perder de vista el realismo y la seguridad de las expresiones de JC, quien en este caso habría podido, dentro de su teología, hacer la distinción entre la pureza de la fe y del amor, y la experiencia Dios (lo mismo que también entre efecto y causa). En segundo lugar, hay que observar que las afirmaciones positivas sobre las experiencias de Dios cobran especial valor en el contexto de las negaciones, es decir, en la afirmación de la trascendencia. En esta vida, “lo más alto que se puede sentir y gustar, etc., dista en infinita manera de Dios y del poseerle puramente” (S2 4,4), por lo que su amor se ha de fundar en lo que ni se siente ni se puede sentir (S2 24,9). Si uno “sintiere gran comunicación o sentimiento o noticia espiritual, no por eso se ha de per-

suadir a que aquello que siente es poseer o ver clara y esencialmente a Dios, o que aquello sea tener más a Dios o estar más en Dios, aunque más ello sea” (CB 1,4).

Esta trascendencia (inmediatamente, práctico-espiritual) constituye una garantía de la naturaleza propia de las experiencias que se afirman, “comunicación esencial de la Divinidad sin otro algún medio en el alma, por cierto contacto de ella en la Divinidad” (CB 19,4). El hecho de que en el momento mismo en que se hacen aquellas afirmaciones se advierta que nada de eso es esencialmente Dios, a quien siempre hay que buscarle más allá, y, en este sentido al menos, siempre “nos conviene ir a él por negación de todo” (S 2,24,9), indica que aquellas se hacen con lucidez, que se quiere atestiguar lo que es dado, y que esto dado se expresa diciendo “el mismo Dios es el que allí es sentido”.

Queda siempre en suspenso qué son propiamente esos “visos entreoscuros” de Dios mismo (CB 11,4), y cómo se sostienen juntos “el mismo Dios” (S 2,26,5) y “no es aquello esencialmente Dios, ni tiene que ver con él” (CB 1,3). Juan de la Cruz los mantiene juntos, y parece que los tiene que mantener, porque la verdad del primero se constituye en esa tensión con el segundo.

## V. Experiencia mística personal de Juan de la Cruz

JC apela, explícitamente, a la experiencia ajena, a la que ha tenido acceso en calidad de confesor y director espiritual. Así, puede decir que “lo probamos cada día por experiencia, viendo en las almas humildes por quien pasan estas cosas” (S 2,22,16). Aún más directa-

mente le afecta este texto: “Porque, para guiar al espíritu, aunque el fundamento es el saber y la discreción, si no hay experiencia de lo que es puro y verdadero espíritu, no atinará a encaminar al alma a él” (LB 3,30).

JC de la Cruz tuvo en concreto la profunda y continuada experiencia de las vivencias místicas de santa Teresa de Jesús, de la que fue confesor y director espiritual en Ávila. Y rinde homenaje a su obra escrita diciendo que “la bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra madre, dejó escritas de estas cosas de espíritu admirablemente, las cuales espero en Dios saldrán presto impresas a luz” (CB 13,7).

En el prólogo del *Cántico* habla en general que no piensa “afirmar cosa de lo mío, fiándome de experiencia que por mí haya pasado” (CB pról. 4). Se refiere a la experiencia en sí mismo, pues la distingue de la que “en otras personas espirituales “haya conocido o de ellas oído”. Añade a continuación que piensa aprovecharse de lo uno y de lo otro. La negativa inicial, por tanto, parece referirse a la fundamentación de la doctrina mística en la sola experiencia.

No es posible responder con seguridad a la pregunta sobre si JC ha experimentado en sí mismo todo el itinerario perfilado de alguna forma en sus obras. No se puede rechazar de antemano, por ejemplo, la idea de que su intuición y pureza teológicas y su potencia literaria (y contando con la experiencia de santa Teresa) hayan podido crear el mundo de la *Llama*. Esta pregunta se refiere sobre todo a sus grandes obras en prosa, no tanto a los poemas, que en su vaguedad presentan menos problema. Las obras en prosa son, teológicamente, las más atrevidas (y, en momentos, no

menos poéticas y deslumbrantes), y llegan a intentos de descripción de la relación divina aparentemente fuera de medida, en un hombre tan incondicional de la verdad.

Seguramente, hay que reconocerle la experiencia de las fases negativas de la ausencia de Dios (noche pasiva del espíritu). El verismo con que la describe, la naturalidad con que presenta su necesidad, la convicción con que anima al lector a entrar en ella, nos indican que no habla de oídas, sino de dentro, y de un dentro recordado y superado, al menos en sus fases más agudas. Esto, ya por la forma descriptiva misma donde la mirada agradecida canta los frutos de la noche, y por la serenidad que envuelve el presente y el recuerdo del pasado.

También hay que reconocerle aquella realidad que llama oscura y amorosa contemplación, omnipresente en sus escritos, con la que explica la fe, y en la que, según su enseñanza, tienen lugar las vivencias que nosotros hemos señalado como las expresiones más auténticas de su mística. Hay maestros espirituales, lamenta JC, que no entienden a las personas que se encuentran caminando en la realidad de la contemplación, “por no haber ellos llegado a ella, ni sabido qué cosa es salir de discursos de meditación” (LB 3,27). La pureza, la simplicidad y el silencio (espiritual) que caracterizan esa atención amorosa a Dios brotan espontáneamente de su pluma, como algo vivido y familiar, no sólo como una exigencia y una tarea, sino como realidad presente de su propio interior. Y sobre todo la experiencia abisal: “abisal y oscura inteligencia divina” (CB 14,24), “deseo abisal por la unión con Dios” (CB 17,1); el poner “los

ojos en el abismo de la fe” (S 2,18,2), abismo “donde todo lo demás se absorbe” (S 3,7,2). Esta ilimitada apertura del “sentir” altamente a Dios y del amor es en verdad algo propio de san Juan de la Cruz.

Con respecto a si en esa contemplación se han dado en JC aquellas cimas (del punto de vista de la experiencia al menos) del sentir al mismo Dios, del toque en la divinidad etc., creo que no puede haber respuesta segura, pues el mismo autor no lo atestigua. El realismo con que intenta sugerirlas, como si fueran una vivencia total que le embargara sin que la pudiera entender él mismo, de modo que la inefabilidad fuera suya, y no sólo de las personas que se la hubieran confiado, inclina a pensar que efectivamente JC ha participado de alguna forma de esas experiencias. Su confianza de que “el alma muy pobre anda” (carta 28, agosto de 1591), en todo caso, no se opondría a esta apreciación, pues aquellas experiencias místicas no tienen por qué ser permanentes o transformar la psicología hasta el punto de hacer imposible la experiencia de la pobreza y del decaimiento psico-espiritual.

## VI. Experiencia mística y fe

JC, lo mismo que ha sido llamado el doctor de las nadas, o doctor del amor, puede llamarse “maestro en la fe” (JUAN PABLO II, *Maestro en la fe*, AAS 83 (1991) 561-575). En efecto, las nadas, que, inmediatamente, presentan un aspecto ascético de purificación, son consecuencia del abismo de la fe total, la cual es la forma en que se recibe la trascendencia en la historia. Son parte de la noche, que es la noche de la fe.



Constituyen la percepción negativa de un proceso donde la fe, realizada, entrega la persona a la trascendencia. Y la contemplación, palabra global y preñante de significados, es también la fe total desarrollada en cierta manera, hasta el punto de que JC puede describir de la misma forma la contemplación y la fe, “esta noticia oscura y amorosa, que es la fe” (S 2,24,4).

Ahora bien, JC somete todo conocimiento claro y distinto a la oscuridad de la fe, a aquella continua superación de todo, a aquel nunca detenido vuelo a la trascendencia, escondida en el “íntimo ser” de la persona. Pero, por otra parte, llega un momento en que el Amado “a la misma alma en esta perfección no le está secreto, la cual siente en sí este íntimo abrazo” (LB 4,14), de modo que la noche no es “como oscura noche, sino como la noche junto ya a los levantes de la aurora” (CB 14-15,23). Parecería, según esto, que la experiencia mística, en esta forma atestiguada por Juan de la Cruz, mitiga la noche de la fe, es decir, la fe misma en cuanto oscura, en cuanto es “el secreto y el misterio” (CB 1,10). En oposición a su concepción general, por la que “no son cosas que al entendimiento se le descubren, porque, si se le descubriesen, no sería fe” (S 2,6,2).

Esta aparente contradicción muestra que Juan de la Cruz quiere mantener las dos realidades, no sólo por su concepción de la fe, sino porque se las da la experiencia. La fe en cuanto apertura a la trascendencia en la historia, y, por ello, en la oscuridad, no disminuye; crece. Pero la noche de la fe no es un espacio externo uniforme, como, para JC, muestra la experiencia. Sobre todo por el amor, la persona puede tener esos

vislumbres: “merecerá que el amor la descubra lo que en sí encierra la fe” (CB 1,11).

De la misma forma, JC insiste en el carácter general de la fe y de la contemplación, y también de la experiencia mística, que en cuanto tal excluye lo “claro y distinto”. Por el contrario, la fe cristiana ofrece unos contenidos determinados, a los que JC se refiere explícitamente. ¿Cómo concuerda aquella experiencia con estos contenidos objetivos que el Santo no sólo admite, sino que convierte expresamente en materia de contemplación (mirada general, oscura, amorosa)? La misma pregunta se puede hacer sobre la vida sacramental y eclesial, o sobre las relaciones de justicia y fraternidad en la sociedad, en el sentido de que aquí no aparecen expresamente asumidos en la experiencia mística, ni en el conjunto de su itinerario doctrinal.

Estas dificultades surgen de una comprensión abstracta de sus escritos. Hay que reconocer que el autor da pie a ellas, por la extrema concentración con que aborda las cuestiones. Pero si se entienden en concreto, es decir, desde la existencia cristiana del Santo (desde su pensamiento existencial), obviamente sus obras suponen y se enraízan en toda la vida cristiana. Y abrazando en su fe todo ese universo cristiano y humano, busca su transparencia y verdad (pureza, desnudez, pobreza), para convertirlo en “fe y amor” (CB 1,11). Esta es la “sustancia” de toda religión, sin la que esta degenera en simple creencia y rito.

Caso especial presenta la figura de Cristo. Está claro que la teología de JC es cristológica: la encarnación del Verbo, la redención, la vida de Cristo, su enseñanza y ejemplo, su pasión y muer-

te, su presencia viva y amante en el fiel, en la Iglesia, el envío de su Espíritu. Habla desde la asimilación de los textos del NT. Desde ellos ha configurado la centralidad de Cristo para su relación con Dios. Acabando Dios Padre “de hablar toda la fe en Cristo, no hay más fe que revelar ni la habrá jamás”. De modo que “en todo nos habemos de guiar por la ley de Cristo-hombre y de su Iglesia” (S 2,22,7). En Jesucristo le ha dado Dios todo lo que quiere (Dichos 26). La visión cristológica abraza al mundo entero: “Y así, en este levantamiento de la encarnación de su Hijo y de la gloria de su resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, mas podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad” (CB 5,4).

Pero supuesto esto, siempre se puede preguntar por la presencia de Cristo en la experiencia mística como tal, en aquel sentir y toque de la divinidad, que está más allá de todo saber y sentir. En esta pregunta se distingue la enseñanza de JC y también su piedad cristiana normal, y la experiencia mística misma, donde podría parecer que desaparece la humanidad del Señor. En efecto, a veces se refiere al Verbo Hijo de Dios (LB 2,17-20). Sin embargo, en el *Cántico* se va a tratar de las “canciones de amor entre la esposa y el Esposo Cristo”. Para la conciencia de san Juan de la Cruz es imposible separar su vivencia de la divinidad de la del “dulcísimo Jesús” (CB 40,7), en el que tiene todo lo que quiere, cuya “viva imagen busca dentro de sí, que es Cristo crucificado” (S 3,35,5). Si se ha de hacer la mencionada separación, habrá de ser más allá de su conciencia, pues en ésta

Dios es siempre y eternamente el Dios de Cristo.

Cosa distinta es que la divinidad, cualificada por el misterio de Cristo en la experiencia mística que testifica JC, no presente ninguna exclusividad, sino que sugiera una infinitud de amor y comprensión, que invita, abarca y penetra lo más auténtico de todas las religiones y de todas las conciencias. Pero esto no se opone a la presencia del misterio de Cristo, cuando se ha captado su sustancia de “fe y amor”. Porque de esto se trata en su trascender. De modo que el Dios infinitamente trascendente e incomprensible es el infinitamente concreto en Cristo crucificado. Cristo es la forma concreta de la incomprensibilidad del amor de Dios. Si hay una superación de imágenes respecto a Cristo, no es hacia una divinidad sin Cristo, sino hacia el Cristo vivido “en fe y amor”, es decir, en lo que es él lo más propiamente. Si se ha experimentado a Cristo como la revelación del amor de Dios, se han pasado todas las fronteras de separación y de exclusividad, porque se ha entrado en la “sustancia” de amor.

## VII. La experiencia mística y el “camino llano”

JC observa que “no a todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios a contemplación, ni aun a la mitad; el porqué él lo sabe” (N 1,9,9), y, por tanto, tampoco a la experiencia mística de unión y transformación presentada por él. Conviene advertir que la concepción de la unión íntima con Dios es independiente de la experiencia mística, tal como la hemos entendido aquí. Razonando la necesidad de la negación de uno mismo, pro-

pone el paradigma de Cristo en su pasión y muerte, “aniquilado y resuelto así como en nada”, en lo que “hizo la mayor obra que en toda su vida”, y concluye para el fiel: “cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios” (S 2,7,11). Remacha que la unión no consiste en gustos y sentimientos espirituales, sino “en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual” (ib).

Lo que importa aquí es notar que esta unión no supone la experiencia mística que hemos visto más arriba. La suma humildad no parece una mera condición, que espere la unión futura que manifiestan las experiencias místicas, sino que en ella misma tiene lugar la unión. En esta línea, es firme la convicción de JC, porque “todas las visiones y revelaciones y sentimientos del cielo y cuanto más ellos quisieren pensar, no valen tanto como el menor acto de humildad, la cual tiene los efectos de la caridad, que no estima sus cosas ni las procura, sino de los demás” (S 3,9,4). Esta humildad positiva está lejos de los meros sentimientos de la baja autoestima, de la depresión y de la destrucción de la persona, pues tiene “los efectos de la caridad”: establece a la persona en la paz y la fortaleza y la abre a los demás. Una humildad misteriosa, como otras realidades que se esconden bajo términos que se usan como sobreentendidos.

En una carta extraordinaria afronta JC esta cuestión espiritual de vida cristiana de modo directo y sencillo, sin recursos a razonamientos teológicos. Es la carta 19 de las ediciones actuales. La destinataria anda en “tinieblas y vacíos de pobreza espiritual”. El autor le res-

ponde en este tono: “¿Qué piensa que es servir a Dios, sino no hacer males, guardando sus mandamientos, y andar en sus cosas como pudiéremos? Como esto haya, ¿qué necesidad hay de otras aprehensiones ni otras luces ni jugos de acá o de allá, en que ordinariamente nunca faltan tropiezos y peligros al alma, que con sus entenderes y apetitos se engaña y se embelesa y sus mismas potencias la hacen errar? [...] Y como no se yerre, ¿qué hay que acertar sino ir por el camino llano de la ley de Dios y de la Iglesia, y sólo vivir en fe oscura y verdadera, y esperanza cierta y caridad entera, y esperar allá nuestros bienes, viviendo acá como peregrinos, pobres, desterrados, huérfanos, secos, sin camino y sin nada, esperándolo allá todo? Alégrese y fíese de Dios” [...].

Con anterioridad a esta carta (octubre de 1589) el autor había escrito ya sus obras. Pero aquí, en concreto, no entra en perspectiva la experiencia mística cualificada. Se acentúan las tres actitudes cristianas (virtudes teologales), actuadas en el modo del camino llano. La negación de las “aprehensiones” y la valoración de la humildad en su lugar está de acuerdo con su doctrina de siempre (S3,9,3 y 4). En la carta que comentamos es notable el hecho de que no se proponga en el horizonte la posibilidad de una unión gloriosa, sino que termine en el camino llano, incluso “sin camino y sin nada” (palabras finales de unos párrafos propios de san Juan de la Cruz cual ninguno). Se podría observar que el autor condesciende y se acomoda al nivel de la destinataria, por pedagogía espiritual (para que aquella no ambicionara erróneamente una unión excepcional imaginaria). Sin embargo, tenemos que esta

carta, donde no se cuenta con lo extraordinario en ningún sentido, concuerda con los textos sobre la humildad, con los textos negativos acerca de los fenómenos extraordinarios, y con los que exigen la sola y pura búsqueda de Dios.

Por otra parte, ni aun por pedagogía podría JC recortar y falsear su pensamiento. Es decir, esta carta representa en pocas palabras la quintaesencia de la enseñanza de san Juan de la Cruz, el camino llano, universal y decisivo, de la fe, la esperanza y la caridad, de los peregrinos y pobres. Una mística de la no-mística en san Juan de la Cruz. No se niega nunca la inexorabilidad del trascender (las noches), ni la intensidad que se despliega en las descripciones místicas. Pero están condensadas en esas tres actitudes cristianas, y, aparentemente, disueltas y desaparecidas en el camino de todos.

Nos encontramos con este contraste entre las descripciones simbólicas más gloriosas de la unión y de la transformación (hasta parecer increíbles, como teme algunas veces él), y el camino sobrio y ordinario de la vida cristiana. Las vivencias místicas más auténticas, en cuanto experiencias, no son en definitiva necesarias. Están ahí en su obra, porque son posibles, como le muestra una experiencia particular, y hacen vislumbrar el destino final y el esplendor oculto del amor de Dios. Lo que importa decisivamente para san Juan de la Cruz se apunta en el camino esbozado por la carta 19 (12.10.1589).

## Conclusiones

JC es un testigo de una vivencia divina especial, tanto más atendible en

cuanto la supera siempre, percibiendo que no es esencialmente Dios, y enseñando que, si no se la experimenta, no se está por ello más lejos del amor divino. Esta conciencia mística cualificada es una gracia, pero no necesaria y universal, ni el término ideal del camino cristiano sin más. Nuestra concepción de la relación con Dios se resiste a lo que pueda parecer externo y arbitrario, aun en nombre de la libertad divina, pues lo percibimos como antropomórfico y no congruente con la trascendencia amorosa precisamente.

Puede aceptarse que la aventura mística de JC en el fondo es tan humana como divina. Está en el hombre, es su realización y no acontece sin que el hombre camine. El camino, en una formulación negativa, es un dejarse a sí mismo, llamado también humildad, en cuanto que, aun dirigiéndose a su propio futuro, se dirige a una realidad absolutamente nueva.

La negación ("no es esto") es el camino de la trascendencia, lo mismo que en la metafísica. En la mística, sin embargo, es un trascender de amor, una superación existencial y práctica de todo (de todo lo que no es transparencia de amor). La unión, y su conciencia mística, no es resultado de un camino y de un esfuerzo (donde se encontraría con uno mismo mejorado, como fruto de su habilidad y rectitud), sino que aquel dejarse y caminar negativo se identifica o funde con un "dado", un don, una comunión. La negatividad de JC afirma a la par la trascendencia objetiva y el carácter gracioso del encuentro.

La insistencia en la negación, como camino del hombre (negación que hay que entender de modo integrador para que se comprenda en su propia verdad),

indica que la mística, y, más radicalmente, la realidad oculta como misterio, no es algo ajeno y exterior al hombre, sino aquello a que más íntimamente está destinado, y que consiste en un encuentro con el que siempre está en el centro del hombre. La destinación lo es como libertad, y el encuentro es gratuito o gracioso por serlo con la absoluta trascendencia amorosa.

El místico es una de las formas de la manifestación de esta realidad. La revela en la medida en que él mismo se ha convertido en amor. Pues la trascendencia de que se trata en la mística es trascendencia de amor y, por ello, comprende toda la realidad. En un único amor abraza a Dios y a la humanidad. La separación entre ambos significaría que no es auténtica la supuesta vivencia mística.

Cuando, a través del místico, queremos posesionarnos de la certeza de lo divino, apretamos una imagen, una idea, no su realidad mística, donde él ha dejado atrás todo. Y en ese (misterioso) dejar todo, que es un trascender de amor (y, por ello, realmente positivo), sucede en todo caso lo que queremos apresar.

Finalmente, Juan de la Cruz, después de haber intentado describir el viaje dramático hasta la gloria entrevista del encuentro (las vivencias místicas cualificadas), se muestra como el que ha sido siempre en esa travesía, y reduce todo a la mayor sobriedad. No hacen falta ni aquel final en la tierra ni sus anticipaciones durante el recorrido. Basta el camino llano, andando como pudiéramos, pobres y desterrados, con las tres actitudes (o la única) de fe oscura y verdadera, esperanza cierta y amor entero. Este es su fuerte. Y era lo que

más le interesaba, la “grave palabra” (N 1,13,3) que tenía que decir, para reconducir la vida espiritual a la pureza, sencillez y humilde fortaleza de esta actitud, y, así, para animar a la aceptación del camino llano o de la noche de la vida, donde tiene lugar aquel viaje. Por ello, en lo hondo de esa sobriedad y hasta desamparo, su mensaje irradia el “alégrese y fíese”.

BIBL. – JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2ª ed. Paris 1931; AA. VV., *Chant nocturne. Saint Jean de la Croix, mystique et philosophie*, Éditions Universitaires, Paris 1991; MAURICE BLONDEL, “Le problème de la Mystique”, 25-58; JACQUES PALIARD, “Quelques interprétations de l'expérience mystique”, 113-123; GASTON BERGER, “La vie mystique”, 137-149; AIMÉ FOREST, “La connaissance métaphysique”, 195-197; LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, “Transcendente et immanence d'après Saint Jean de la Croix”, en *EtCarm* 26 (1947) 265-289; FERNANDO URBINA, *La persona humana en San Juan de la Cruz*, Madrid 1956 (p.231s.); AUGUSTIN LÉONARD, “Expérience spirituelle”, *DS* IV-2, 2004-2025; JESÚS LÓPEZ-GAY, “Le phénomène mystique”, *DS* X, 1893-1902; PAUL AGASSE ET MICHEL SALES, “La vie mystique chrétienne”, ib. 1939-1984; TEÓFILO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, “Experiencia de Dios y vida mística: el pensamiento de san Juan de la Cruz”, en *EphCarm* 13 (1962) 136-223; EULOGIO PACHO, “San Giovanni della Croce, místico e teologo”, en *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Teresianum, Roma 1982, 297-330; Id. “San Juan de la Cruz, místico de confluencias y de síntesis”, en *Estudios Sanjuanistas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 1997, II, 649-664; AMATUS DE SUTTER, “Mística”, en *Diccionario de Espiritualidad*, Herder, Barcelona 1983, II, 619-624; GIOVANNI MOIOLI, “Mística cristiana”, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid 1983, 931-943; ERMANNANO ANCILLI, “La Mística: alla ricerca di una definizione”, en *La Mística. Fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1984, I, 17-40; FEDERICO RUIZ, “San Giovanni della Croce” (ib), 547-597; *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, Espiritualidad, Madrid 1986; J. VICENTE RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz, Profeta enamorado de Dios y Maestro*, Madrid, 1987; SECUNDINO CASTRO, “Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz”, en *Místico e Profeta*, Teresianum, Roma

1991, 179-210; CIRO GARCÍA, "San Juan de la Cruz entre la escolástica y la nueva teología", en *Dottore e Mistico*, Teresianum, Roma 1992, 91-129; JUAN MARTÍN VELASCO, "Experiencia de Dios desde la situación y la conciencia de la ausencia", *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Valladolid 1993, III, 214-247; IAIN MATTHEW, *The impact of God, Soundings from St John of the Cross*, London

-Sydney-Auckland 1995; FEDERICO RUIZ, *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid 1986; 2ª ed. 2006.

*Luis Aróstegui*

**Éxtasis** → Arrobamiento, rapto



## Falta/s

Esta palabra en el léxico sanjuanista tiene una triple acepción. La emplea significando “carencia”, “ausencia” de algo, y también como “culpa”, “imperfección” o “pecado”. Sólo en dos ocasiones (S 2,19,3 y 21,9) como adverbio: “sin falta”, es decir, puntualmente, de inmediato. El verbo “faltar” lo usa en bastantes más ocasiones, como sinónimo de “carecer” y también de “quedar” y “restar”. “Falta”, en sentido de “carencia”, significa privación de una cosa necesaria o útil, que, aplicado a la vida espiritual, tiene resonancia particular. Como “culpa”, “imperfección” o “pecado” expresa el quebrantamiento de la obligación personal o infracción voluntaria de la ley.

S. Juan de la Cruz usa indistintamente la palabra, dependiendo de lo que expone. Alguna vez, en una misma frase, la emplea como sustantivo, significando “carencia”, y como verbo (CB 2,8; 9,6 y 11,14). Es de notar que de unas seis veces que la emplea en el CB, siempre tiene el sentido de “carencia” y en concreto de carecer de amor. Para comprender el alcance y repercusión que su significado tiene en los caminos

del espíritu bastaría con conocer la fuerza privativa que encierra, hasta llegar a impedir la acción de Dios en el desarrollo de la vida de gracia o del ejercicio del amor. En línea paralela se encuentra “falta-culpa” y “falta-carencia”. A mayor falta, mayor carencia.

*Falta-carencia.* Carencia fundamentalmente de amor. Cuando el alma llega a cierto grado de vida espiritual, en la medida que vive más cerca de Dios, se hace más consciente de lo que le falta. Ya no le importa el penar del sentido “en el interior conoce una falta de un gran bien que con nada se puede medir” (N 2,13,4). Reconoce que la falta en recibir gracias no es debida a → Dios, sino en no “emplear las recibidas en su servicio” (N 2,19,4). Prefiere representar lo que le falta, antes que pedir a su parecer lo que no tiene (CB 2,8). Al corazón que ama “no le puede faltar tanta fatiga cuanta es la falta hasta que lo posea y se satisfaga” (CB 9,6). El sentir falta de amor, “es señal que tiene algún amor, porque por lo que tiene echa de ver lo que le falta” (CB 11,14).

*Falta-culpa.* Salta a la vista la importancia que concede a esta segunda, pues abarca posturas que, de darse, engendran situaciones privativas. Si en

el camino hacia Dios hay falta de ejercicio en saberse negar de veras, “dándose a padecer por Cristo y aniquilarse en todo [...], que es el total y raíz de las virtudes ... es andar por las ramas y no aprovechar, aunque tengan altas consideraciones y comunicaciones como los → ángeles” (S 2,7,8).

Pero hablando de “falta”, como quebranto de una ley o de una responsabilidad, no pasa por alto el castigo que Dios aplica a quienes infligen la ley del amor o postergan su generosidad. Y esto incluso con aquellos que, confiados en el trato y virtud que tenían con Dios, descuidaron lo que sabían debían hacer (S 2,22,15). Igualmente el Señor reprenderá a sus escogidos y amigos “en las faltas y descuidos que hayan tenido” (ib.).

La fina psicología y experiencia sanjuanista en los caminos de los espirituales advierte delicadamente cómo éstos, a pesar de pasarse grandes ratos en oración, de poner sus gustos en penitencias y ayunos y encontrar sus consuelos en las prácticas de los sacramentos y comunicar en las cosas divinas, tienen muchas faltas e → imperfecciones, porque “son movidos a estas cosas y ejercicios espirituales por el consuelo y gusto que allí hallan” (N 1,1,3). También observa que desean verse libres de tales faltas, pero “más por verse sin la molestia de ellas en paz que por Dios” (N 1,2,5). Tampoco faltan quienes tienen en poco sus faltas o se entristecen demasiado de verse caer en ellas, “pensando que ya habían de ser santos, y se enojan contra sí mismos con impaciencia, lo cual es otra imperfección” (ib.). El remedio está en sufrir con humildad las faltas y en confiar en el Señor (N 1,2,8). Habría que concluir que

a Dios le duele más la falta de confianza en El, que las faltas que pueda cometer el alma. La “falta-culpa” se remedia con la confianza, y la “falta-carencia” teniendo el corazón abierto al amor de Dios. “Jamás dejes de hacer las cosas por la falta de gusto o sabor que en ellas hallares, si conviene al servicio de Dios que ellas se hagan” (Ca 16).

*Evaristo Renedo*

## Familia del Santo

Ya se habla algo de esta familia al hablar de → Catalina Alvarez. El mayor de los hijos, → Francisco, hace esta especie de ficha: “Jhs. los padres del padre fr. Joan de la Cruz fueron naturales de Toledo; el padre era noble; llamábase Gonzalo de Yepes. Su madre se llamaba Catalina Alvarez. Fuimos tres hermanos; el menor fue el padre fr. Joan. Viniéronse sus padres a vivir en Ontiveros, donde se casó con la dicha Catalina Alvarez pobremente”.

Al hablar de Catalina queda indicado el motivo de esa pobreza, que aumentó y se agravó por la enfermedad del padre que murió a poco de nacer el tercer hijo. Gonzalo y el segundo hijo Luis están enterrados ya muy atrás en la iglesia de → Fontiveros, lo que también es signo de pobreza la lejanía del altar mayor.

En → Arévalo, a donde se trasladaron, Francisco casó con Ana Izquierda, “mujer honrada y virtuosa... natural de Muriel, cerca de la villa de Arévalo. Era de buena gente, aunque pobre”. Tuvieron ocho hijos, de los cuales siete murieron de pequeños. La única hija que sobrevivió fue monja bernarda-cisterciense en el convento de Sancti Spiritus de Olmedo. Se llamaba en la



Orden Bernarda de la Cruz. “Figura como bienaventurada en el *Menologio* de la Orden cisterciense haciéndose su “Agiologium” o conmemoración el día 2 de abril. En él se resalta la alta calidad de sus virtudes y la hondura y la elevación de su vida mística” (Ismael B.).

Francisco, vivió en → Medina habitualmente desde 1559 hasta su muerte acaecida en 1507. Visitó en → Duruelo a su santo hermano; lo mismo en → Granada, en → Segovia. Su vida resulta un tanto pintoresca y fue escrita por → José de Velasco, carmelita, bajo el título: *Vida, Virtudes y muerte del Venerable varón Francisco de Yepes* (Ed. moderna de Ana Díaz Medina, Junta de Castilla y León, Salamanca 1992).

La obra ha contado, al menos con otras cuatro ediciones anteriores, la primera de 1616, a los pocos años de morir Francisco. En las *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (23-28 septiembre 1991), Teófanos Egido, Catedrático de Historia de la Universidad de Valladolid, ha publicado el testamento de Francisco (“El hermano de san Juan de la Cruz: reliquias y testamento”, II. *Historia*, Valladolid 1993, 483-492). En las biografías de J. de la Cruz pueden verse otras noticias de los miembros de esta familia, de la que existe un árbol genealógico de la línea paterna. Los datos consignados en el árbol se tomaban de una declaración jurada y hecha ante notario público en el Viso el uno de septiembre de 1624 por el licenciado Diego de Yepes, presbítero, primo carnal de J. de la Cruz. No ignoro que hay historiadores que creen poco en este tipo de árboles genealógicos. Este en concreto se hizo en 1628, habiéndose trasladado el P. General de la Orden, Juan del Espíritu

Santo, a la villa de Yepes con su secretario, “deseando saber de raíz y de sus principios la descendencia de nuestro venerable y santo padre”.

*José Vicente Rodríguez*

## Fantasía

### I. Naturaleza y funciones

En los escritos de san Juan de la Cruz, los dos vocablos “fantasía e imaginación” tienen acepción técnica. Forman parte del sistema psicológico del Santo, quien a su vez los recibe de la filosofía (y psicología) tomista entonces en boga. Son términos afines, pero no sinónimos. Corresponden a dos sentidos interiores, intermedios entre los sentidos exteriores (vista, oído etc.) y las potencias superiores, especialmente entendimiento y memoria. “Sentido corporal interior, que es la imaginación y fantasía”, escribe él (S 2,12,2). Aunque marginales en la doctrina de fray Juan, al lector le será indispensable tener en cuenta el puesto que ocupan en el esquema psicológico manejado por él, para captar el sentido de su pensamiento, especialmente en el plano místico.

Si bien definidos como dos sentidos diferentes, el Santo hablará siempre de ellos como de una unidad. Entre ambos existe una diferencia sutil: imaginación y fantasía “ordenadamente se sirven el uno al otro: porque el uno (la imaginación) discurre imaginando, y el otro (la fantasía) forma la imaginación o lo imaginado fantaseando” (S 2,12,3). Lo cual no impedirá que él mismo escriba que “se puede imaginar con la fantasía” (ib. 4,4.). Y que “el sentido de la fantasía, junto con la memoria, es como un archivo y receptáculo del entendimiento, en

que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles” (Ib. 16,2: esa idea de la fantasía “archivo y receptáculo” se repite en LIB 3,69).

En el engranaje del mecanismo noético, la fantasía suministra “al entendimiento que llaman los filósofos activo” (CB 39,12) las especies que deberán ser depuradas y espiritualizadas para ser transmitidas al “entendimiento que llaman los filósofos pasivo o posible” (CB 14,14), el cual, recibéndolas, llevará a término el proceso cognoscitivo. (Esa reiterada alusión a los filósofos indica el origen de tal nomenclatura.) A esas especies que pasan de la fantasía al entendimiento, fray Juan las llama “fantasmas”, vocablo que él utiliza en esta sola acepción técnica, nunca en nuestra habitual acepción de hoy (Ib. y S 2,1,2; 2,3,2; LIB 2,34, etc.).

En el característico lenguaje simbólico del Santo, fantasía e imaginación quedan figuradas por las “ninfas” y los “arrabales” (CB 18,4.7), o por las “aves ligeras” con su molesto revoloteo (CB 20,5), o por “el platero” y las “lañas de plata” que él fabrica (S 2,8,5), o bien “como si fuese un espejo (que) tiene en sí [las formas de las cosas], habiéndolas recibido por vía de los cinco sentidos” (S 2,16,2). Todo ello en contraposición al “agua pura” que simboliza al entendimiento (CB 36,9), y que fluye en la porción superior del espíritu humano.

## II. Actuación en el desarrollo espiritual

a. *En los comienzos* de la vida espiritual, es normal y aún necesario el recurso a la imaginación. A ella están vinculados la meditación y el discurso, porque “el estado y ejercicio de *princi-*

*piantes* es de meditación y hacer actos y ejercicios discursivos con la imaginación” (LIB 3,32). El Santo se atiene al axioma teológico según el cual → Dios, en su relación con el → hombre, se abaja y adopta la condición de éste. Todo lo va disponiendo “suaviter” (S 2,17,2): “los teólogos dicen que Dios mueve todas las cosas al modo de ellas” (ib.). Y por eso, al principiante lo irá atrayendo a lo puro espiritual desde su normal arrimo a lo sensorial y desde el obligado recurso a la mediación de los sentidos, exteriores e interiores. Pero ha de llegar un momento en que el “aprovechado” (“aprovechante”, dice el Santo: S 2,15) suelte amarras: supere el recurso a la meditación con todo lo que ésta supone, e ingrese en el reposo del → recogimiento o de la → “advertencia amorosa” (S 2,12,8; 2 5,5), dejando de lado el normal recurso a la → meditación e imaginación. Lo cual no quiere decir que en más de una ocasión no haya de regresar a ellas (Ib. c. 15).

En la base de toda esa doctrina está el postulado teológico del Santo, según el cual nada de lo contenido en formas o especies o imágenes limitadas es medio proporcionado para la unión del alma con Dios. De suerte que, en las etapas superiores del proceso espiritual, “cuanto más se arrimare (el alma) a la imaginación, más se aleja de Dios y en más peligro va, pues que Dios, siendo como es incogitable, no cabe en la imaginación” (LIB 3,52). La indicación de “zona de peligro”, se debe a que de esa franja del espíritu se sirve más y mejor el demonio para hacer trampantojos al alma (N 2,2,3).

Por todo ello, en un determinado punto del proceso, suavemente se va imponiendo el despegue interior de las

mediaciones imaginarias y discursivas, para ceder el paso a la acción de Dios en la → contemplación unitiva.

b. *En la cumbre de la perfección.* Según eso, ¿fenecen la imaginación y la fantasía en esas altas zonas de la → *unión mística*? Desde luego no será ni el místico ni el poeta fray Juan, quien condene a la atrofia definitiva a esos dos “sentidos interiores”. La aportación de ambos ¿no está sumamente presente en su poema cimero y postrero, la “Llama de amor viva”? De momento, baste recorrer los hitos más destacados de esa etapa final.

– Dentro de la → *experiencia mística inicial*, es normal que Dios gratifique al místico con infusiones que afecten precisamente a los sentidos interiores, imaginación y fantasía. De hecho será en la esfera de éstas donde tendrán lugar las llamadas “visiones imaginarias”, auténticas gracias místicas, si bien sólo germinales: “debajo de este nombre de visiones imaginarias queremos entender todas las cosas que debajo de imagen... sobrenaturalmente se pueden representar a la imaginación...” (S 2,16,2). Aunque “sobrenaturales”, esas experiencias serán materiales de valor efímero: el Santo tendrá que escribir todo un capítulo de la *Subida* (2,17) para justificar su presencia en el plan pedagógico del Señor.

– Más adelante, esa porción interior del hombre tendrá que ser sometida al *crisol de la “noche”*. En la noche, no sólo quedarán embridadas esas “caballerías” casi indómitas, o esas “aves ligeras” de revoloteo turbulento, que son la fantasía e imaginación (N 1,8,3), sino que se las someterá al nuevo escalafón del dinamismo interior, en que prevalecerán las fuerzas superiores del

espíritu, y aun éstas entrarán en la pasividad de la experiencia mística. Es el momento en que fantasía e imaginación, nota el Santo, quedan “a oscuras”; “tan a oscuras, que no saben donde ir con el sentido de la imaginación y el discurso, porque no pueden dar un paso en meditar como antes solían... y déjalas tan a secas...” (N 1,8,3). De suerte que, ahora sí, “cuanto más (el alma) se arrimare a la imaginación, más se aleja de Dios” (LIB 3,52). Y a la inversa, el alma se allegará a Dios “tanto más cuanto más se enajenare de todas formas e imágenes y figuras imaginarias” (S 3,13,1).

– Por fin, en el *estado de unión* se creará, para la fantasía, una situación nueva y definitiva: en la relación del hombre con Dios, la fantasía “cesa” su mediación. “Todas las imaginaciones se han de venir a vaciar del alma, quedándose a oscuras según este sentido, para llegar a la divina unión” (S 2,12,3). De suerte que en el trance de la “unión mística”, la imaginación queda “perdida”, “suspensa”, “en grande olvido”, “sin acuerdo de nada” (S 3,4,6). Poéticamente, en el *Cántico* es el Esposo quien conjura a “las digresiones de la fantasía e imaginativa que cesen”, y en adelante no osen tocar el muro tras el cual la esposa duerme segura (CA 29,1: cf. CB 20,4).

En definitiva, no es que imaginación y fantasía hayan fenecido en sus funciones psicológicas habituales, sino que han quedado remodeladas y equilibradamente insertas en el concierto de las actividades anímicas. Pero sí han quedado excluidas del banquete de la contemplación mística unitiva, reservado a estratos superiores del espíritu.

Es cierto que el esquema y las categorías psicológicas que sirven de soporte a la enseñanza espiritual del Santo no coinciden ni son fácilmente reducibles a las categorías de la psicología moderna. Lo cual, sin embargo, no impide que sean comprensibles al lector de hoy, incluso al no especialista.

BIBL. — JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, *La psicología de san Juan de la Cruz*. Santiago de Chile 1944; VICTORINO CAPÁNAGA, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, Madrid 1950; EULOGIO PACHO, “Antropología sanjuanista”, en *ES* II, 43-86; ANDRÉ BORD, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, París 1971; id. “Fantasia, memoria y esperanza”, en *SJC* 13, 1997, pp. 301-308.

Tomás Álvarez

**Favores** → Dones, gracias

## Fe teologal

### I. Noción y aspectos de la fe

La fe teologal es un don gratuito, que ayuda al hombre en el conocimiento de la realidad divina, la → Trinidad y toda la economía salvífica. Juan de la Cruz, como creyente que ha experimentado las gracias místicas, es consciente de la importancia de la fe y de la necesidad de tenerla viva y operante para poder llegar a la experiencia de la unión. “Dios es la sustancia de la fe y el concepto de ella” (CB 1,10). Por tanto, “la fe es el secreto y el misterio” (ib.). Al hablar del “abismo de la fe” (S 2,4,1) en el pensamiento sanjuanista lo primero que sale al paso es la presencia de dos sentidos básicos de la fe: uno amplio y otro más restringido.

En una acepción amplia y genérica, y en perspectiva personal o subjetiva, la fe se equipara, en ocasiones, a la → “noche espiritual” (S 2,1,3) y a la

“negación de todas las potencias y → gustos y apetitos espirituales” (S 2,1,2). En este sentido, la fe es comprensiva de las tres virtudes teologales. Habitualmente, sin embargo, la fe tiene en los escritos sanjuanistas un significado más estricto: “Hábito del alma cierto y oscuro ... porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios” (S 2,3,1). En esta definición, tomada en sus elementos esenciales de la teología escolástica, se contienen los dos aspectos fundamentales de la fe: en cuanto acto (“fides qua creditur”) y en cuanto contenido (“fides quae creditur”).

El contenido hace referencia a las “verdades reveladas por el mismo Dios” a la → Iglesia (S 2,27,4; cf. S 2,27,1; 2,27,2; 2,27,6; 2,22,3) y sintetizadas en la “enseñanza de → Cristo hombre” (S 2,22,7). Tales verdades “exceden todo juicio y razón, aunque no son contra ella” (S 2,22,13). La causa hay que buscarla en el hecho de no ser “del mismo hombre sino de boca de Dios” (S 2,22,3) de donde proceden esas verdades, permaneciendo incapaz el hombre en su condición natural de aprehenderlas exhaustivamente con el entendimiento.

Sin duda, la afirmación más interesante de la doctrina sanjuanista, en este punto, se refiere a la centralidad de Cristo como → Palabra única y definitiva de Dios, en la cual se agota toda la revelación. “En darnos como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra y no tiene más que hablar” (S 2,22,3; 2,22,4-5). Dios ha quedado mudo después de la Encarnación del Hijo, pues “acabando de hablar toda la fe en Cristo, no hay más fe que revelar ni la habrá jamás” (S 2,22,7). Las consecuencias son mani-

fiestas: toda verdad revelada adquiere su pleno significado en Cristo, Palabra de → Dios, revelado en la plenitud de los tiempos; la Palabra definitiva de Dios no es una verdad sobre “algo” sino sobre “alguien” pudiendo decirse que la Palabra definitiva no es la verdad sobre Cristo sino el mismo Cristo. El mismo Dios en Cristo se entrega sobrenaturalmente al hombre cuando se revela (S 2,3,5).

En el segundo aspecto, la fe como acto-hábito, hace referencia a su dimensión subjetiva: el creer. Supone e implica un “consentimiento del alma de lo que entra por el oído” (S 2,3,3). En el campo religioso significa una acción voluntariamente humana, del entendimiento y de la voluntad, por la que se acoge y acepta lo revelado por Dios. Y aunque expresamente no se diga, puede considerarse como el auténtico fundamento de tal asentimiento a la autoridad de Dios. En consecuencia el asentimiento al contenido de la fe, a la palabra y a las verdades que exceden todo entendimiento, debe otorgarse sin haber aprehendido con claridad lo revelado (S 2,27,5). J. de la Cruz no ofrece un análisis pormenorizado de la fe como acto. Lo presupone, limitándose a presentar aquellos datos que le interesan para la comprensión del dinamismo de la fe en la vida teologal.

## II. Dinamismo de la fe

La función de la fe en el proceso hacia la unión con Dios puede sintetizarse en las siguientes palabras de la *Subida* 2,23,4: “Desembarazar el entendimiento encaminándole y enderezándole ... en la noche espiritual de la fe a la unión con Dios” (S 2.23,4). En esta

afirmación encontramos los elementos necesarios para comprender el dinamismo de la fe en el sistema teologal sanjuanístico: la → “divina unión” como único fin hacia el que se encamina el alma; la “noche espiritual de la fe” como medio y ámbito esencial para alcanzar la unión; el “entendimiento” como potencia sobre la fe que ejerce una doble misión: “desembarazar” y “encaminar”.

1. PURIFICACIÓN POR LA FE. De lo dicho anteriormente se desprende la incapacidad del entendimiento humano para llegar por sus propias fuerzas naturales a la unión. Así lo afirma explícitamente J. de la Cruz: “Es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas ... por cuanto no hay proporción de semejanza” (S 2,8,3), y “todo lo que pueda entender el entendimiento es muy disímil ... a Dios” (S 2,8,5). El fundamento hay que buscarlo en la imposibilidad natural del entendimiento para entender aquellas cosas que no se reciben por los sentidos corporales y en la incapacidad de recibir en esta vida una noticia clara de Dios (S 2,8,4). La consecuencia clara es que “el entendimiento se ha de cegar a todas las sendas que él pueda alcanzar para unirse con Dios” (S 2,8,6), y “quedar limpio y vacío de todo lo que puede caer en el sentido, y desnudo y desocupado de todo lo que pueda caer en claridad en él” (S 2,9,1). Es la fe la encargada de realizar este vacío intelectual y llenar del entendimiento con Dios mediante el asentimiento a las verdades reveladas.

El entendimiento, “que es el candelero donde se asienta esta candela de la fe” (S 2,16,15), es purificado por ella. El proceder natural del entendimiento necesita ser purificado a través de un

proceso de negación, realizado por la mutua colaboración entre el hombre (“despojarse de lo que no es Dios”) y Dios (que “asiste al hombre en este despojamiento”) a través de la fe. De esta forma se lleva a cabo el “pasar al no saber” de que habla en S 2,4,4

La labor de la fe en esa purificación radical del entendimiento, tiene gran riqueza terminológica en la pluma del Santo: “desnudar” (S 2,4,2), “angostar” (S 2,7,2), “vaciar” (S 2,6,1), “desapropiar” (S 2,7,3), “desembarazar” (S 2,7,3), “aniquilar” (S 2,7,4), “enajenar” (S 2,7,7), “desasir” (S 2,5,4), “morir a la naturaleza” (S 2,7,7). Negación por la que se priva al entendimiento de su luz y de todos los objetos visibles gracias a esa luz, quedando dicha potencia a oscuras y sin nada (S 1,3,1). Expresiones gráficas para expresar la negación radical operada por la fe en las aprehensiones del entendimiento: de lo mundano pero también de lo procedente de Dios.

En relación a las → noticias naturales o sobrenaturales provenientes de Dios, la recomendación es tajante: “En éstas el alma hallará su propiedad y asimiento y embarazo, como en las cosas del mundo, si no las sabe renunciar como a ellas” (S 2,16,4). Por tanto, “sólo ha de poner los ojos en aquel buen espíritu que causan, procurando conservarle en obrar y poner en ejercicio lo que es de servicio de Dios ordenadamente, sin advertencia de aquellas representaciones ni de querer gusto sensible” (S 2,17,9). Negación donde no basta el número de privaciones sino la desnudez del gusto y apetito en ellas, pues es la estimación de la voluntad (S 2,7,6; S 1,3,4) y la motivación teologal (“despojarse por Dios” S 2,5,7.8) la que determina la calidad de la → negación. En este

sentido, lo nuclear no es tanto lo que se niega como la actitud y motivación del sujeto que niega. Mientras no exista voluntad y apetito de las cosas, éstas no dañan al alma (S 1,3,4; 1,13,4).

2. LA OSCURIDAD DE LA FE. Para hacer fácil y perseverante esta actitud de negación radical es necesario un amor grande a Dios y a Cristo. De lo contrario, no “tendrá ánimo para quedar a oscuras de todas las cosas, privándose del apetito de todas ellas” (S 1,14,2). La negación produce una profunda “noche oscura” en el alma. El entendimiento se ve sumido en oscuras tinieblas al verse privado de su goce natural y del descanso en lo conocido de acuerdo con su capacidad natural. Se queda “a oscuras y sin nada” (S 1,3,1). Una oscuridad más densa de la existente en la noche del sentido, debido a la mayor interioridad de la noche al verse privada de la “luz racional” (S 2,2,2), invade el alma. Nos encontramos en la “media noche” sanjuanista (S 1,2,5) donde es preferible hablar de “oscuridad” –en la cual no se ve nada– en lugar de “noche oscura” –en la que todavía queda alguna luz– (S 2,1,3).

Pero la oscuridad de la fe llena al mismo tiempo que vacía; a medida que aleja de lo caduco acerca a Dios: “El entendimiento ciego y a oscuras en fe sólo ... debajo de esta tiniebla se junta con Dios el entendimiento, y debajo de ella está Dios escondido” (S 2,9,1). El vaciamiento del entendimiento no es un fin en sí mismo, sino que viene determinado por el deseo de unirse a Dios. Así lo exige la relación intrínseca entre el vacío de aprehensiones cognoscitivas desordenadas y la presencia de una “luz serena y limpia” (S 2,15,3), “pura y sencilla” (S 2,15,4) a través de la cual se

comunica pasiva y sobrenaturalmente Dios (S 2,15,2). A facilitar la acogida de esta luz divina van dirigidos los esfuerzos purificadores de la fe, constituida en “el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios (S 2,9,1).

Ello es posible por la semejanza esencial existente entre la fe y Dios, hasta poder afirmarse “que no hay otra diferencia sino ser visto Dios y creído” (ib.). Así como “Dios es infinito, así ella nos lo propone infinito, y así como es Trino y Uno, nos lo propone Trino y Uno; y así como es tiniebla para el entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento” (ib.). En el acto de fe, Dios interviene sobrenaturalmente no sólo ayudando a asentir sino también “ilustrando el alma sobrenaturalmente con su divina luz” (S 2,2,1). Como estas ilustraciones divinas “son sobre toda luz natural y exceden todo humano conocimiento sin ninguna proporción” (S 2,3,1; 2,4,2), el entendimiento no puede poner activamente su habilidad natural pues modificaría tales ilustraciones haciéndolas muy naturales y erróneas (S 2,29,7). La única actitud correcta para J. de la Cruz “es arrimarse a la fe oscura, tomándola por guía y luz y no hacerlo a ninguna cosa de las que se entiende y siente” (S 2,4,2).

La fe en cuanto dispone para la unión con Dios también produce oscuridad en el alma, cuando llega a ser “ilustrada” por la contemplación divina. En este caso es por exceso de luz. Al ser tan excesiva para el entendimiento le oprime y le vence sumiéndole en “oscura tiniebla” (S 2,3,1). De modo semejante a como el sol vence nuestra vista porque su luz es muy desproporcionada a ella (ib.), la luz de la fe ciega el entendimiento incapaz de “comprender las

verdades ocultas de Dios que hay en sus dichos” (S 2,20,5). En virtud de la relación entre la fe como luz y la ceguera del entendimiento se puede afirmar que “cuanto las cosas de Dios son en sí más altas y más claras, son para nosotros más ignotas y oscuras” (S 2,8,6) e inversamente, cuanto más oscurece la fe al alma “más luz le da de sí, porque cegando la da luz” (S 2,3,4).

3. LA FE ILUSTRADÍSIMA. Para que estas “tinieblas en que estaba Dios encubierto” (S 2,9,3; 2,9,2) dejen paso a la luz plenamente visible es necesario la consumación de la vida mortal. Entonces “parecerá la → gloria y la luz de la Divinidad que en sí contenía” la fe (S 2,9,3). En la medida en que el alma acoge la luz contenida en la fe se realiza la unión con Dios debido a que “esa divina luz ... es principio de la perfecta unión” (S 2,2,1), “luz de la divina unión” (S 1,4,2) y “luz, que es la unión de amor, aunque a oscuras en fe” (S 2,9,4). Desde el punto de vista cognoscitivo, la unión con Dios se caracteriza por la enseñanza sobrenatural y secreta de Dios al alma (S 2,29,7). Enseñanza, que excede todo conocimiento y, por tanto, imposible de “entender razonablemente” por un hombre que no sea espiritual (S 2,19,11); es decir, iluminado por el → Espíritu Santo en fe (S 2,29,6).

Respecto a la gradualidad de esta “iluminación” del hombre, cabe indicar que la perfección en la unión se logra en esta vida (cada hombre según su capacidad) cuando cesan todos los apetitos y el alma se encuentre sosegada y acallada (S 1,5,6). Entonces “el alma, ya sencilla y pura se transforma en la sencilla y pura sabiduría, que es el Hijo de Dios” (S 2,15,4). En el camino de las almas al sumo conocimiento propio de

la unión, la pedagogía divina tiene para cada alma un designio peculiar. Sin embargo, suele comenzar comunicando lo espiritual desde las cosas exteriores “según la pequeñez y poca capacidad del alma, para que mediante la corteza de aquellas cosas sensibles, que de suyo son buenas, vaya el espíritu haciendo actos particulares y recibiendo tantos bocados de comunicación espiritual y llegue a la actual sustancia de espíritu, que es ajena de todo sentido, al cual ... no puede llegar el alma sino muy poco a poco, a su modo ... Cuando llegare perfectamente al trato con Dios de espíritu necesariamente ha de haber evacuado todo lo que acerca de Dios podía caer en el sentido” (S 2,17,5) y toda inteligencia clara y particular aunque fuese muy espiritual (S 2,15,3; 2,16,15). Debe tenerse presente el hecho de que “cuanto más se aniquilare por Dios ... tanto más se une a Dios” (S 2,7,11) y mayor es la luz participada por el hombre en la fe. “El no ir adelante es volver atrás, y el no ir ganando es ir perdiendo” (S 1,11,5).

Cuando el alma llega a este estado de “caminar en oscura y pura fe” (N 2,2,5), se encuentra con la promesa del Esposo: “Yo te desposaré ... conmigo por fe” (ib.), consumando el hecho de “salir de sí misma” (N 2,4,1), “por una escala muy secreta, que ninguno de casa la sabía” (N 2,15,1) y llevando “una túnica interior de una blancura tan levantada, que disgrega la vista de todo entendimiento” (N 2,21,3) para “conseguir la gracia de la unión del Amado” (N 2,21,4). El alma, pues, no podía ponerse mejor vestido, ya que así vestida “no ve ni atina el demonio a empecerla” (N 2,21,3) y, a la vez, “es imposible dejar de agradar” a Dios (N 2,21,4). Y este

disfraz blanco es el que dispone al alma “para unirla con la Sabiduría divina” (N 2,21,11) y para “entender admirables cosas de gracia y misericordia ... en las obras de tu Encarnación” (CB 5,7). Llegada el alma al “matrimonio espiritual”, donde es “confirmada en gracia” (CB 22,3), y donde posee “la pureza y entereza de su fe” (CB 31,3), se siente ya tan iluminada que le parece entrever la presencia del mismo Dios. Son visos de gloria; apenas falta romper la tenue tela de la vida mortal para que la plena claridad de la visión sustituya a la fe. La situación queda descrita por el Santo así: “Esta es la gran satisfacción y contento del alma, ver que da Dios más que ella en sí es y vale, con aquella misma luz divina y calor divino que se lo da; lo cual en la otra vida es por medio de la lumbre de gloria, y en ésta por medio de la fe ilustradísima” (LIB, 3,80).

4. FE-CARIDAD. La amplitud e insistencia sobre la virtud de la fe no impide a J. de la Cruz reiterar la íntima relación con la → caridad. No sólo no se excluyen sino que se recalca la mutua influencia como esencial en el dinamismo teológico. Por una parte, “cuanto más pura y esmerada está el alma en fe, más tiene de caridad infusa de Dios”; por otra parte, “cuanta más caridad tiene tanto más la alumbrada y comunica los dones el Espíritu Santo” (S 2,29,6). La función de la caridad en la unión del alma con Dios por la fe es verdaderamente trascendental. Viene a ser el “alma” del proceso de vaciamiento y oscuridad. El amor impulsa a creer “en lo que no se ve, ni siente ni puede ver ni sentir en esta vida que es Dios” (S 2,24,9) de tal modo que “el entendimiento ... oscuro ha de ir por amor en fe” (S 2,29,6). Cuanta mayor sea la



oscuridad a que se ve sometida el alma mayor importancia tiene que “ande el alma inflamada con ansias de amor de Dios muy puro” (S 2,24,8).

El carácter informador y director de la caridad (S 1,2,3) sobre la vida de fe, lleva a J. de la Cruz a destacar la primacía del amor en la recepción de comunicaciones espirituales. En esos momentos es necesario ponerse “la voluntad con amor a Dios” (S 2,29,7), sin aplicar el entendimiento a lo que se comunica, y “fundar la voluntad en fortaleza de amor humilde” (S 2,29,9). La primacía del amor sobre las otras dos virtudes teologales no significa separación o autonomía entre ellas. A lo largo del itinerario espiritual la fe y el amor son “los dos mozos de ciego” que han de guiar al alma “por donde no sabe, allá a lo escondido de Dios” (CB 1,11). En último término hay que reconocer con el Santo que todo se reduce a la caridad, hasta la misma fe, ya que Dios se comunica como amor incluso a través de las verdades de la fe. No se comunica “sino por el amor del conocimiento” (CB 13,11).

BIBL. — AMATUS VAN DE H. FAMILIE, “La fe ‘Ilustradísima’”, en *EphCarm* 9 (1958) 412-422; Id. “Foi et contemplation”, ib. 13 (1962) 224-256; BALDOMERO J. DUQUE, “Sobre el tema de la fe: diálogo con san Juan de la Cruz”, en *Teología Espiritual* 2 (1958) 469-477; ALAIN DELAYE, *La foi selon Jean de la Croix*, La Plese, Angers 1975; M. LABOURDETTE, “La foi théologique et la connaissance mystique d’après la *Subida-Noche*”, en *Revue Thomiste* 42 (1936-1937) 16-57, 191-229; KAROL WOJTYŁA, *La fe según san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1979; ANTONIO BARUFFO, “La fede in S. Giovanni della Croce”, en *Rassegna di Teologia* 32 (1991) 389-409; JOSÉ DAMIÁN GAITÁN, “Conocimiento de Dios y sabiduría de la fe en san Juan de la Cruz”, en el vol. *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz* (Madrid 1990) 251-269; JUAN PABLO II, *San Juan de la Cruz, maestro en la fe*, Roma-Madrid, 1991.

**Aniano Alvarez-Suárez**

## **Feliciano Eufrosina de san José, OCD (1564-1652)**

Nació en Calahorra el 7 de marzo de 1564, del matrimonio Juan Basilio de Sanz Toro y Ana López de Olloqui. Ingresó carmelita en el convento de Zaragoza vistiendo el hábito religioso el 8 de septiembre de 1592, emitiendo la profesión el 12 del mismo mes de 1593. Fue superiora de la comunidad zaragozana a partir de 1600. En el mismo convento transcurrió el resto de su vida, probada especialmente con motivo de la construcción de otro convento de Descalzas promovido por D. Diego Fecet, en la misma ciudad. Falleció el 7 de junio de 1652, a los 88 de edad y 59 de religión. Compuso un escrito espiritual titulado *Recreación espiritual* (1604, ed. Zaragoza 1654) en el que cita literalmente abundantes textos de J. de la Cruz, tomados de la *Subida* y de la *Llama*, antes de que se publicasen estas obras.

BIBL. — MIGUEL BAUTISTA DE LANUZA, *Vida de la ven. M. Feliciano de san José*, Zaragoza, 1654; ISMAEL DE LA INMACULADA, “La madre Feliciano de San José y san Juan de la Cruz”, en *MteCarm* 70 (1962) 189-202.

**Eulogio Pacho**

## **Felicidad**

Sólo tres veces emplea Juan de la Cruz en sus escritos la palabra “felicidad”. Queda en parte compensada esta penuria verbal con otras voces equivalentes, como “dicha” y “dichoso”, “deleite”, “solaz”, etc. que comparecen con un centenar de frecuencias. Lo importante es que la realidad y el significado de la auténtica felicidad estén sumamente presentes en su vida y en

su obra. También aquí surge el contraste entre lo que parece y lo que es Juan: infeliz y feliz. A la postre, prevalece la felicidad real sobre la aparente infelicidad. Se le podría definir ambivalente como pobre-rico, desgraciado-afortunado, perseguido-amado, atormentado-dichoso.

## I. Hombre feliz

J. de la Cruz cifró la más alta y pura esencia de la felicidad en el amor. Desde esta suprema perspectiva fue un hombre feliz, porque amó mucho y fue amado sincera y tiernamente. Aunque pobres, se amaron en su pequeña y reducida familia, su madre y su hermano, permaneciendo fieles, comunicativos y afectuosos, unidos a pesar de las distancias; incluso los llevará a sus conventos para que ayuden a los frailes con su trabajo. Su madre recibirá sepultura en el Carmelo teresiano de → Medina del Campo, y a su hermano → Francisco, pobre y analfabeto, lo presentará fray Juan a los señores de → Granada como “la joya que más apreciaba él en el mundo”.

Amó y fue amado fray Juan por los religiosos, que le elegían y reelegían para superior de las casas, y leían y copiaban sus escritos, que gracias a ellos han llegado en varios códices hasta nosotros. Fue amado sobre todo por las religiosas, que no se cansaban de escucharle, oyendo con embeleso sus enseñanzas y poniéndose bajo su dirección espiritual. Con tan experto guía hacían grandes progresos en el camino de la perfección. Esto hacía crecer en todos sus dirigidos y dirigidas la estima y el afecto hacia un hombre “tan celestial y divino” en expresión de → S.

Teresa. Nos han llegado muy pocas cartas de fray Juan de la Cruz, solamente 34. Pero en ese corto epistolario se echa bien de ver la delicadeza, el cariño y el amor que encerraba este hombre en su corazón.

Le resta aún a fray Juan otra dimensión de la felicidad: la que se deriva del amor divino. Desde este plano espiritual, su ventura no conoció término ni límite. Estudió y columbró la verdadera sustancia de la felicidad posible, la expuso con profunda reflexión en sus libros, iluminó las mentes con su irradiación y la cantó con arcangélica melodía. Él no habló de felicidades terrenas, sino de la *felicidad eterna* (CB 38,1) y de la *felicidad infinita* (Po I, 1). Percibió para sí y brindó para los demás la felicidad como un indecible *aquello* que no se puede decir con nombre sobre la tierra. Y murió fray Juan de felicidad un día en → Úbeda, porque murió de amor.

## II. A la felicidad por la santidad

J. de la Cruz no concibió ni para sí ni para los otros la verdadera felicidad si no era como fruto espontáneo de la santidad. Él así la buscó y la halló y la poseyó y la gozó. Tampoco fue a la santidad exclusivamente como tal santidad, sino como una vivencia y exigencia del amor. Su programa era amar a Dios como Dios debe y quiere ser amado, sin trabas y hasta las últimas consecuencias, hasta alcanzar la unión plena con él. Eso es la santidad para fray Juan, y eso es lo que confiere en este mundo la dichosa ventura de la única felicidad. Él la logró para sí; la procuró para sus hijos espirituales; y la consignó por escrito para las futuras generaciones. Porque todos estamos llamados a la santidad

como estamos predestinados a la felicidad, una felicidad de enamorados a lo divino.

### III. Doctor y poeta de la felicidad

J. de la Cruz es doctor de la Iglesia por sus escritos. En ellos trata de llevar a las almas a la perfecta → unión con Dios, esa unión en la que esas almas encontrarán cuanto desean, cuanto quieren, cuanto aman. Es decir, hallarán todo cuanto buscan y necesitan para ser felices del todo y para siempre. En este sentido desarrolla el Santo su teoría por elevación. Para esto el experto guía procura, primero, quitar los impedimentos, las imperfecciones, las aficiones, lo que es → negación de Dios; segundo, llenar al alma de perfecciones y virtudes, asemejándola en entendimiento y voluntad a Dios para alcanzar la unión con El, queriendo lo que Dios quiere y amando lo que Dios ama.

Para estimular al alma a este alto y feliz estado de la eterna e infinita ventura fray Juan le va mostrando por piezas todas las muchas bellezas y gozos que trae para el hombre la posesión de Dios, y aquí es un derroche de dones, consuelos, gozos, recreaciones, gustos, deleites y maravillas que no puede haberlas juntas en ninguna otra parte ni es capaz de imaginar el más encandilado soñador.

Ofrecemos a continuación un muestrario del vocabulario sanjaunista con referencia directa a la felicidad. Para no empedrar este texto de incontables citas y números de la *Llama de amor viva* las englobamos todas por el orden de las respectivas estrofas:

– *Estrofa 1ª*: “Ríos de gloria, copiosidad del deleite, torrente de tu deleite,

que a vida eterna sabe, jocunda y festivamente, abrazo abisal de su dulzura, muerte muy suave y muy dulce”.

– *Estrofa 2ª*: “El deleite sobremanera, lo fino del deleite, hasta los últimos artejos de pies y manos, anda el alma como de fiesta, divinos modos de deleite, no es increíble que así sea”. “La delicadez del deleite que se siente es imposible decirse; no hay vocablos para declarar cosas tan subidas de Dios como en estas almas pasan”.

– *Estrofa 3ª*: “Un paraíso de regadío divino, abismo de deleites, delectación grande, su sed es infinita, deleite y hartura de Dios”.

– *Estrofa 4ª*: “Fuerte deleite, totalmente indecible, cuán dichosa es esta alma”.

El mismo procedimiento seguimos para las citas del *Cántico espiritual*, que agrupamos por el orden de cada una de las canciones:

“Deleite escondido en → Dios escondido, Cristo, infinito deleite (Can 1), prado de deleites (4), el más subido deleite, muy mayor deleite (14), gozo en flor (16), deleitoso jardín (17), un mar de deleite, suave sueño de amor, novedades de deleites, en todo deleite se deleita, dichosa vida, música subidísima que embebe y suspende (20-21), felicísimo estado, el alma hecha Dios, son dioses (22), lecho de deleites, flores de felicidad (24), divina → embriaguez (25), divina bebida (26), no hay afición de madre comparable, deleites de amor, derretirse de amor (27), solaz y deleite, vino sabroso de amor (30), apacentado sabrosa y divinamente (34), sabroso asiento de amor (35), sabor inefable (37), “aquello” que me diste (38), profundo deleite indecible, sabor

de canto eterno en esta vida, “no hay que tener por imposible” (39).

#### IV. Dichosa vida

El depositario y beneficiario de todos estos bienes y consuelos e indecibles delicias para J. de la Cruz es un ser enteramente feliz y así lo define como al hombre más dichoso de la tierra en un anticipado paraíso de gloria. Exclama el extático Juan: “¡Dichosa vida y dichoso estado y dichosa alma que a él llega! donde todo le es sustancia de amor y regalo y deleite de → desposorio” (CB 20-21,5).

Todo esto se explica si se tiene en cuenta lo que afirma este doctor de la Iglesia acerca de la condición divina de estas almas llegadas a la perfección, a saber: “Las almas, los mismos bienes poseen por participación que Dios por naturaleza; por lo cual verdaderamente son dioses por participación, iguales compañeros suyos de Dios” (CB 39, 6). En otro lugar pondera el Santo: “Viviendo el alma aquí vida tan feliz y gloriosa, como es vida de Dios, considere cada uno, si pudiere, qué vida tan sabrosa será ésta que vive” (CB 22, 6).

J. de la Cruz, este santo, esencialmente feliz, brinda felicidad a los mortales; este doctor señala el camino que conduce al paraíso y este poeta dice su canción de la alegría a cuantos quieran avanzar a su vera.

BIBL. — ISMAEL BENGOCHEA, *La felicidad en San Juan de la Cruz*, Sevilla, Miriam, 1988.

*Ismael Bengoechea*

**Fenómenos místicos** → Arroba-  
miento, éxtasis, raptó

### Fernando de la Cruz, OCD

Compañero del Santo en → Granada, ha dejado un testimonio detallado sobre el retrato hecho al Santo por encargo de un “devoto y familiar suyo”, lo que “pesó a J. de la Cruz muy mucho y tuvo de ello grande sentimiento” (BMC 13, 419).

### Fernando de la Madre de Dios, OCD (1562-1634)

Nació en → Ubeda en 1562 del matrimonio Andrés Ortega Cabrio y Felipa de Carvajal (BMC 25, 240-184-193). Conoció a J. de la Cruz en → El Calvario y allí recibió el hábito religioso de sus manos el 24 de junio de 1579. Era superior de Ubeda cuando murió allí J. de la Cruz. Convivió con el Santo en varios conventos (entre ellos Baeza) durante mucho tiempo; por eso es uno de los testimonios más extensos, completos y detallistas de los procesos. Declara él mismo: “Conoció muchos años y trató al santo padre fray Juan de la Cruz; porque lo conoció desde el año de setenta y nueve, hasta que murió en esta dicha ciudad [de Ubeda]; y en este tiempo le conversó y vivió juntamente con el susodicho en El Calvario, en el convento de la ciudad de → Baeza y en San Miguel de esta ciudad, donde murió” (BMC 14, 143 y 23, 390). Especificando más en el proceso apostólico, a requerimiento del tribunal, añade: “Este testigo estuvo y le conoció en la iglesia y convento del Calvario, que estaba fundado en el campo, junto y cerca de Beas, que este testigo cree es de la jurisdicción de → Beas, diócesis de Cartagena. Y que en esta casa le dio a este testigo el hábito el santo fray

Juan de la Cruz, día del Señor san Juan Bautista del año mil y quinientos y setenta y nueve. Y después este testigo fue conventual en la ciudad de Baeza, en la casa que su Orden tiene en ella, donde fue prelado el santo fray Juan de la Cruz. Y después hasta que murió, estuvo en esta ciudad, en su casa y convento, donde todo el tiempo que asistió aquí y en los demás lugares le vio, trató y comunicó" (BMC 25,241). Sus declaraciones completas en el proceso de Ubeda: en el ordinario, el 16 de octubre de 1617 (BMC 14, 143-154 y 23, 390-406); en el apostólico, el 4 de diciembre de 1627 (BMC 14, 320-348 y 25, 241-276).

### *Eulogio Pacho*

## **Fervor**

Cuando Juan de la Cruz habla de "fervor" en sus escritos, se refiere al estado del ánimo, fruto del amor de Dios, con el que se desea intensamente la propia santificación. Por eso podrá decir que el → alma aprovechada "anda en fervores y aficiones de amor de Dios" (CB 11,4) y que las estrofas del *Cántico* "parecen ser escritas con algún fervor de amor de Dios" (CB pról. 1). En la actitud fervorosa se manifiesta, de hecho, el compromiso del alma de tender a la perfección: "Cuanto más fervor llevan los perfectos ... tanto más conocen lo mucho que Dios merece" (N 1,2,6).

El "fervor" puede ser pasajero, como en los espirituales que "acomodan a Dios el sentido y el apetito" (LIB 3,32). Puede incluso encerrar deficiencias e imperfecciones, ya que, también, algunos espirituales "sólo tienen aquel fervor y gozo sensible acerca de las cosas espirituales" (S 3,41,2); por ello,

"por su imperfección les nace muchas veces cierto ramo de soberbia oculta" (N 1,2,1). Con estos espirituales, J. de la Cruz, es implacable: "A éstos, muchas veces, les acrecienta el demonio el fervor ... porque les vaya creciendo la soberbia" (N 1,2,2). No tiene duda en afirmar: "Apenas hay algunos de estos principiantes que al tiempo de estos fervores no caigan en imperfecciones" (N 1,2,6).

Pese a todo, el fervor en la vida espiritual manifiesta siempre un deseo permanente y serio de vivir en actitud de amor y donación de la cual "nace el amor del prójimo" (N 1,12,8) y aumenta "mucho más el deseo de Dios" (CB 11,1), haciendo superar al alma "los actos fervorosos que a los principios del obrar solía tener" (CB 38,5), es decir, "los actos discursivos y meditación de la propia alma y los jugos y fervores primeros sensitivos" (LIB 3,32).

Después que "el Amado visita a su esposa casta y delicada y amorosamente y con grande fuerza de amor" (CB 13,2), el fervor adquiere otros niveles y cualidades. Es a partir de este punto cuando el fervor tiene una dimensión de mediación para la unión con Dios por amor, porque el fervor se convierte en "identikit" del "nuevo amador" de Dios, capaz de "servir a Dios" como nunca hasta el momento lo había hecho. Estos "nuevos amadores de Dios", para J. de la Cruz, "son como el vino añejo que ... no tiene aquellos hervores sensitivos ni aquellas furias y fuegos fervorosos de fuera" (CB 25,11). Por ello, el alma "anda en fervores y aficiones de amor de Dios" (CB 11,4), confirmando cómo el fervor es una consecuencia del amor de Dios que estalla en la *Llama de amor viva*. "Habiendo entrado el fuego en el

madero ... afervorándose más el fuego y dando más tiempo en él, se pone mucho más candente e inflamado, hasta centellear fuego de sí y llamear" (CB pról. 3). El alma "no sólo está unida en este fuego, sino que hace ya viva llama en ella" (ib. 4). El fervor ha alcanzado su cima más alta.

En conclusión, para J. de la Cruz, el fervor conlleva el deseo de vivir con ardor la propia vida de amor a Dios y al prójimo, viviendo con alegría y paz la voluntad divina en cualquiera de sus manifestaciones. En sus fases iniciales o más inferiores sirve de estímulo e impulso; en las etapas superiores se identifica con la fidelidad amorosa

*Aniano Alvarez-Suárez.*

**Figura/s** → Fantasía, imágenes

## Filatelía

Dos series de sellos de correo se han dedicado hasta ahora a Juan de la Cruz y las dos en España, con motivo de las conmemoraciones centenarias de su nacimiento (1942) y de su muerte (1991).

1942 = *IV Centenario del Nacimiento de San Juan de la Cruz*. El estado español emitió una serie de tres sellos postales en los que se reproducía el busto de la estatua del Santo atribuida a Gregorio Hernández y que se conserva en la iglesia de La Santa en Ávila. Los valores de esta serie fueron: 0,20 céntimos, violeta; 0,40 céntimos, rojo anaranjado, y 0,75 céntimos, azul ultramar. Sobre esta serie postal sanjuanista se publicó un libro en el que se hace un interesante estudio técnico sobre sus características.

1991 = *IV Centenario de la muerte de San Juan de la Cruz*. El 6 de junio de este año se pusieron en circulación cuatro millones de sellos de correo español en offset con la tarifa urbana de 15 pesetas, conmemorativos de la muerte del Santo (1591-1991). Tamaño: 288x409 mm., forma horizontal, de tonos azulado, verde y rosáceo sobre fondo amarillo. El diseño, de Ramón Gaya, presenta una silla y una mesa monacales, y sobre ésta el crucifijo del Santo, el tintero de cerámica, la pluma de ave y el folio del doctor y el búcaro con flores del poeta. Todo un símbolo caprichoso de san Juan de la Cruz.

BIBL. — ISIDORO PAYÁ, ALVARO MARTÍNEZ, PINNA ALVAREZ, "Estudio de la serie 'San Juan de la Cruz 1942'", Valencia, 1962, 128 pp.; AA.VV. *Andalucía por San Juan de la Cruz*, 1993, p. 322-323.

*Ismael Bengoechea*

**Filiación divina** → Gracia, participación

## 'Filomena'

Recoge J. de la Cruz la tradición mística relativa a esta avecula; tradición que quedó especialmente afianzada gracias a la composición de san Buenaventura, que tuvo entre los contemporáneos del Doctor místico acogida tan distinguida como la versión de fray Luis de Granada. Pese a todos los antecedentes, la aportación de la estrofa 38/39 del CE es de notable originalidad.

Comienza por la identificación de la filomena con el ruiseñor y esta constatación ambiental: "El canto de la filomena, que es el ruiseñor, se oye en la primavera, pasados ya los fríos, lluvias y variedades del invierno, y hace melodía al

oído y al espíritu recreación” (CB 39,8). Sigue luego la aplicación espiritual de la alegoría, estableciendo la siguiente correlación: el Esposo-Cristo es la dulce filomena; el canto de la filomena corresponde a la dulce voz del Esposo; la primavera, cuando se siente el canto de la filomena, tiene su referencia en la transformación del alma, “libre ya de todas las tribulaciones, penalidades y nieblas, así del sentido como del espíritu” (CB 39,8).

La transposición al ámbito espiritual ofrece estas maravillosas perspectivas. El aspirar del → Espíritu Santo en el alma es la “dulce voz de su Amado en ella” y la jubilación de ella a él. A lo uno y a lo otro puede llamarse “canto de la dulce filomena”, por la semejanza ya señalada entre la voz del ruiseñor, la primavera y el estado del alma en la “actual comunicación y transformación de amor en los más altos niveles de esta vida”.

En la voz del → Esposo, “que se habla en lo interior del alma, siente la Esposa fin de males y principio de bienes, en cuyo refrigerio y amparo y sentimiento sabroso, ella también, como dulce filomena, da su voz con nuevo canto de jubilación a Dios, juntamente con Dios, que la mueve a ello” (CB 39,9). El inacabable recurso del lenguaje figurado le permite, como se ve, identificar la filomena lo mismo con Cristo Esposo, que con el alma esposa. Siguiendo ese juego comparativo puede escribir el Santo, interpretando a su modo el texto bíblico “Tu voz es dulce” (Cant. 2,14), puesto en boca del Esposo: “No sólo para ti, sino también para mí, porque estando conmigo en uno, das tu voz en uno de dulce filomena para mí conmigo” (ib.).

Concluye el ciclo alegórico de la filomena y su canto con estas palabras: “En esta manera es el canto que pasa en el alma en la transformación que tiene en esta vida, el sabor de la cual es sobre todo encarecimiento. Pero, por cuanto no es tan perfecto como el cantar nuevo de la vida gloriosa, saboreada el alma por esto que aquí siente, rastreando por la alteza de este canto la excelencia del que tendrá en la gloria, cuya ventaja es mayor sin comparación, hace memoria de él” (CB 29,10). Apunta con claridad a la perspectiva escatológica desarrollada en las últimas estrofas del CB, en contraposición a lo descrito en el CA. → *Ruiseñor*.

*Eulogio Pachó*

**Fondo** → Centro

**‘Fonte, la’** → Fuente

## Fontiveros

Fontiveros es un pueblo de Castilla la Vieja (Avila) en la comarca de la Moraña; fue cuna de san Juan de la Cruz. Dista 45 km. de Avila, 17 de Madrigal de las Altas Torres y 28 de → Arévalo. El significado global del topónimo se resiste a ser desvelado. El insigne historiador don Claudio Sánchez Albornoz asegura que tiene carga prerromana. Su primera parte hace referencia a fuentes o manantiales, y, parece ser, que hasta tiempos recientes hubo en la comarca lagunas procedentes de aguas superficiales que originaron pequeños riachuelos que, cruzando el pueblo, rendían sus aguas en el Zapardiel.

Durante la dominación árabe, Fontiveros quedó en la zona denominada

‘desierto del Duero’. Fue repoblado por Alfonso VI, en el siglo XI y fue privilegiado por los reyes castellanos en beneficio de sus habitantes. En el siglo XVI, –de oro y pobreza– se acusa más el claroscuro social en Fontiveros. Se sospecha que la industria de los telares tuvo su importancia en esta localidad, pues, no podemos olvidar que los padres de Juan de Yepes eran tejedores. Con el descubrimiento de América los fontiveros no se aislaron de la empresa castellana; de ello dan fe algunos testamentos y mandas conocidos documentalmente.

Poblacionalmente considerado, Fontiveros no fue un núcleo despreciable. En 1541 figuraban 439 vecinos obligados a pagar tributos. Si a este cómputo se añaden los hidalgos, monjas y clérigos, más la corrección común al alza del vecindario pechero, se puede calcular la población de Fontiveros en unos dos mil habitantes.

La familia Yepes-Alvarez, inmigrantes en la comarca, pertenecía a la clase humilde, sin raíces en el pueblo castellano, y por consiguiente, sin auxilio al que recurrir en momentos de dificultad. Por los años que J. de Yepes vivió en Fontiveros se dejó sentir calamitosamente el hambre. De ello da cuenta el Visitador General del obispado de Avila, quien dictó medidas excepcionales para repartir con mayor ecuanimidad los bienes que poseían los dos hospitales existentes en 1543 –anteriormente estuvieron abiertos hasta cuatro– a favor y ayuda de los pobres. Y es una constante en los biógrafos del Santo que su hermano Luis murió de hambre.

El templo parroquial dedicado a san Cipriano era el eje en torno al cual giraba la vida del pueblo. Es, sin duda, la

mayor iglesia de la comarca en que se asienta Fontiveros. Su estructura arquitectónica responde a dos épocas, una romana-morisca del s. XII, y otra semi-gótica del s. XVI. Tiene 56 metros de larga por 9,25 m. en su nave central, más 5 metros por cada una de las dos naves laterales. El templo padeció un pavoroso incendio el 2 de julio de 1546, festividad de la Visitación de María, que redujo a cenizas no sólo el ornato del templo sino también el libro de bautismos en que estaba inscrito el de J. de Yepes.

La atención espiritual del pueblo era más que suficiente. Se calcula que en 1569 habría no menos de 6 sacerdotes con dedicación a la parroquia. Además había dos sacristanes que tenían la obligación de enseñar la doctrina a los niños los domingos y también un organista y dos mozos de coro para la atención del servicio litúrgico del templo. Se recitaban en la parroquia las horas canónicas, lo que detecta la existencia de un culto catedralicio.

Además existían 15 capellanes que atendían otras tantas capellanías. Estas capellanías tenían sus propios titulares patronos –personas devotas– que cubrían las necesidades de las mismas y con derecho a nombrar sus propios capellanes. Existieron en Fontiveros numerosas ermitas, hasta siete se registran en documentos de la época, pero la principal, sin duda, es la dedicada a los santos mártires Sebastián y Fabián. En tiempo del Santo estaba abierta al culto.

De los cinco conventos que se fundaron en el pueblo, en la actualidad sólo existe el de las Carmelitas Calzadas, con el título de la Madre de Dios. No es posible constatar documentalmente el influjo que esta comunidad pudo ejercer en la vocación al Carmen de J. de



Yepes, aunque el P. Matías del Niño Jesús OCD considere probable tal influencia, dada la proximidad del domicilio; pero tal vecindad, de hecho no existió.

J. de Yepes a los 8 años (1550) emigra de Fontiveros con su madre para paliar el hambre, primero a → Toledo, luego a Arévalo y más tarde a → Medina. No consta que J. de Yepes, convertido en fray Juan de santo Matía, primero y en Juan de la Cruz después, regresase nunca a su cuna. ¿Tal vez se acercase desde → Duruelo en sus incursiones apostólicas? Tampoco existen referencias documentales que lo acrediten.

Hoy en día se conservan restos de la antigua plaza con soportales y columnas de madera, balcones colgantes en algunas calles, casas de adobe entreveradas de madera. Todo es vestigio de un pasado histórico. También, enhiestas, se muestran orgullosas fachadas con escudos nobiliarios, señal inequívoca de quiénes fueron sus dueños.

El templo parroquial construido de ladrillo y mampostería al estilo morisco todavía destaca en el conjunto fontivero. En la calle de Cantiveros sobresale el convento que fue de los carmelitas descalzos. La tradición indica que en el solar se levantaba la casa donde nació san Juan de la Cruz. Muy próximo se halla el convento de las monjas carmelitas calzadas cuyo conjunto fue palacio de D. Alonso de Fuente el Sauz, obispo de → Jaén y adquirido en el siglo XVII para uso religioso. Descuella aún la briosos torre, pero la ubicación inicial del monasterio carmelitano estuvo en las afueras del pueblo.

En la plaza mayor, la casa consistorial de construcción moderna y frente a

ella la estatua en bronce del hijo más ilustre, san Juan de la Cruz, que fue erigido en 1942 por suscripción popular.

El nombre de Fontiveros, pues, tiene hoy renombre y sonoridad en el mundo, no sólo por las cristalinas aguas de antaño o ciénagas, de una de las cuales *una señora, muy hermosa le alargaba la mano* al pequeño Juan, sino también por convertirse en referencia obligada de cuantos dedican su vida al cultivo de la interioridad humana.

BIBL. — BALBINO VELASCO BAYÓN, *De Fontiveros a Salamanca pasando por Medina del Campo*, Salamanca 1991; Id. “La villa de Fontiveros a mediados del siglo XVI”, en *S Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma 1991 p. 23-39; Id. “Infancia y formación carmelitana de san Juan de la Cruz”, en *AC/IS* II, 417-426, resumen de anteriores; J. M. MUÑOZ JIMÉNEZ, “La capilla natal de Fontiveros, maqueta del estilo arquitectónico carmelitano”, en *MteCarm* 206 (1998) 109-128.

**Antonio Mingo**

## Fortaleza

Se trata de un término muy peculiar del lenguaje sanjuanista. A los significados corrientes en español les añade acepciones personales, que conviene recordar por la importancia que revisten en su sistema doctrinal y pedagógico.

1. USOS CORRIENTES. Se hallan prácticamente todos en los escritos sanjuanistas. Fortaleza equivale a *baluarte* o fortificación, como cuando escribe que el demonio combate y turba siempre al alma “con la innumerable munición de su artillería, porque ella no se entrase en esta fortaleza y escondrijo del interior recogimiento de su Esposo” (CB 40,3). En esta acepción coincide con “los fuertes” cantados y descritos al principio del CE, que son los demonios, de “cuya fortaleza” dice Job “no hay poder sobre

la tierra que se les compare" (41,24 = CB 3,9).

Lo más corriente es que fortaleza se use en sentido de *fuerza, vigor o energía*. Así, los enemigos quitaron a Sansón "la fortaleza y le sacaron los ojos" (S 1,7,2); el alma "siente la fortaleza y brío para obrar en la sustancia que le da el manjar interior" (N 1,9,6), o "la libertad y fortaleza que ha de tener para buscar a Dios" (CB 3,5; cf. S 1,5,4; 1,12,5-6; 2,29,4; 2,22,2; N 1,7,4; LIB 4,13).

Aparece igualmente la fortaleza como una de las *virtudes cardinales*. Entre los provechos que saca el alma en la noche del sentido está el ejercicio de las virtudes "de por junto", como la paciencia, la longanimidad, la caridad y otras. "Ejercita también aquí la virtud de la fortaleza, porque en estas dificultades y sinsabores que halla en el obrar saca fuerzas de flaquezas, y así se hace fuerte" (N 1,13,5; cf. S 2,24,9; 2,26,3; 2,29,9.12; 2,31,1; N 2,32; 2,5,6; CB 3,9-10; 20,1; LIB 2,21.27; 3,3.14; Av 94, etc.).

2. NOVEDAD SANJUANISTA. Las aplicaciones más ricas y originales de la fortaleza al desarrollo espiritual se sustentan en otra acepción muy peculiar. Hay que tener en cuenta, ante todo, que se contraponen insistentemente a la "flaqueza" y, según muletilla repetida por el Santo, los contrarios se iluminan mutuamente. La comprensión global de la fortaleza reclama, por ende, la consideración de la flaqueza.

Para J. de la Cruz la fortaleza del hombre es igual al conjunto de sus potencias y capacidades. Lo da habitualmente por asentado y lo define también explícitamente: "La fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad". La aplicación es

inmediata: "Cuando estas potencias, pasiones y apetitos endereza en Dios la voluntad y las desvía de todo lo que no es Dios, entonces guarda la fortaleza del alma para Dios, y así viene a amar a Dios de toda su fortaleza" (S 3,16,2).

Dos textos bíblicos, citados líneas antes, sirven de referencia básica a J. de la Cruz para esta interpretación del latín "fortitudo", que aparece en ellos. Son Deuteronomio 6,5 y Salmo 58,10. La primera aplicación en este sentido aparece al comienzo de la *Subida*, cuando dice que "el alma no recogida en un solo apetito de Dios, pierde el valor y vigor en la virtud", como las especias aromáticas "desenvueltas van perdiendo la fragancia y la fuerza". En ese sentido ha de entenderse lo del Salmo: "Yo guardaré mi fortaleza para ti (58,10), esto es, recogiendo la fuerza de mis apetitos sólo a ti" (S 1,10,1). Aunque se da cierta equivalencia entre fuerza y fortaleza, apunta ya al conjunto de apetitos que deben "recogerse en uno". En este sentido "fortaleza" equivale a otras figuraciones típicamente sanjuanistas, como → "la montiña" (CB 16,10), → la ciudad y sus arrabales (CB 18,7-8), → "el caudal de alma" (CB 28,3-4).

La fortaleza equivale, por tanto, a la capacidad global del hombre. Toda ella, según el Santo, ha de estar orientada definitivamente a Dios: en sentido negativo, en cuanto purificada y apartada de todo lo que no conduce a él; positivamente, en cuanto se emplea íntegramente en las obras de su amor. Son dos vertientes de la misma realidad. En la medida en que todas las capacidades se purifican y armonizan en la misma dirección, se concentran en su objetivo final. En eso consiste el amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con

toda la fortaleza. El Santo presenta la fortaleza en su función de desnudar, purificar y enderezar todas las potencias a Dios (*Subida-Noche*), o la describe como realidad ya conseguida (*Cántico-Llama*).

Formula y desarrolla estos principios básicos al iniciar precisamente la “noche oscura de la voluntad”, porque “todo es gobernado por la voluntad” (S 3,16,2) y solamente por la caridad, que se asienta en ella, las obras de las otras virtudes “son vivas” (ib. n. 1). Confiesa el Santo que para tratar de la “noche y desnudez activa de esta potencia, para enterarla y formarla en esta virtud de la caridad de Dios”, no halló autoridad más conveniente que la del Deuteronomio (6,5), “en la cual se contiene todo lo que el hombre espiritual debe hacer y lo que yo aquí le tengo de enseñar para que de veras llegue a Dios por unión de voluntad por medio de la caridad. Porque en ella se manda al hombre que todas sus potencias y apetitos y operaciones y aficiones de su alma emplee en Dios, de manera que toda la → habilidad y fuerza del alma no sirva más que para esto” (ib.).

a) *Conquista de la fortaleza*. Como es sabido, el esquema desarrollado en *Subida* para purificar la voluntad consiste en examinar “todas sus afecciones desordenadas, de donde nacen los apetitos, afectos y operaciones desordenadas, de donde nace también no guardar toda su fuerza a Dios”. Asentado que todas esas afecciones pueden reducirse a las cuatro pasiones, gozo, esperanza, dolor y temor” (S 3,16,2), comienza su recorrido analítico, interrumpiéndolo antes de concluir la temática del gozo.

Retoma el mismo argumento de la fortaleza en la vertiente catártica al estu-

diar el aspecto pasivo, volviendo a la “autoridad” bíblica del Deuteronomio (6,5: N 2,11,4). Mediante la “oscura purgación” de la noche oscura, “tiene Dios tan destetados los gustos y tan recogidos, que no pueden gustar cosa que ellos quieran. Todo lo cual hace Dios a fin de que, apartándolos y recogiendo-los todos para sí, tenga el alma más fortaleza y habilidad para recibir esta fuerte unión de amor de Dios” Para recibir David “la fortaleza del amor de esta unión de Dios”, dijo lo de “mi fortaleza guardaré para ti”, esto es: “Toda la habilidad y apetitos y fuerzas de mis potencias” (N 2,11,3, conviene leer todo este capítulo).

El arduo y fatigoso proceso catártico tiene como objetivo el conseguir la fortaleza “competente” para llegar al estado de → unión con Dios. “Para venir él, ha menester ella –el alma– estar en el punto de pureza, fortaleza y amor competente” (CB 20-21,2). Es condición imprescindible que las dos porciones del hombre estén limpias y purificadas, porque el alma “ha menester grande fortaleza y muy subido amor para tan fuerte y estrecho abrazo de Dios” (ib. n.1).

Conseguir perfecta fortaleza es precisamente superar la flaqueza propia del hombre dejado a sus fuerzas naturales, porque “la flaqueza y corrupción de la sensualidad” son obstáculos para alcanzar la unión con Dios (N 2,1,2). J. de la Cruz recuerda con frecuencia que la naturaleza humana fue “estragada en Adán debajo del árbol del paraíso” y, aunque “reparada por Cristo en el árbol de la Cruz” (CB 23 entera), quedó flaca y herida por el pecado. El Santo localiza fundamentalmente esa flaqueza en la sensualidad, “porque la parte sensitiva

del alma es flaca e incapaz para las cosas fuertes del espíritu” (N 2,1,2).

Esa flaqueza es causa de sufrimiento y objetivo propio de la noche purificadora, que no puede ser cabal y plena mientras la obra de Dios no consigue desarraigar la raíz del apetito desordenado. Frente a la acción catártica de la divina contemplación, el hombre sufre penas muy agudas a “causa de su flaqueza natural, moral y espiritual”. Lo explica así J. de la Cruz: “Como esta divina contemplación embiste en el alma con alguna fuerza, al fin de ir fortaleciendo y domando, de tal manera pena en su flaqueza que poco menos desfallece, particularmente algunas veces cuando con alguna más fuerza embiste” (N 2,5,6).

Aunque “la mano de Dios de suyo es tan blanda y suave”, se vuelve penosa y dura al momento de enderezar las tendencias del hombre (N 2,5,7) a fin de convertirle totalmente hacia él con todas sus potencias y capacidades. Así, la flaqueza del hombre se va transformando en fortaleza de Dios, cumpliéndose el dicho paulino recordado por el Santo de que la virtud en la flaqueza se hace perfecta (CB 30,5).

b) *Toda la fortaleza en Dios*. De la fortaleza “competente” o correspondiente al proceso catártico se llega en el estado de → matrimonio espiritual a una “fortaleza terrible”, contra la cual nada pueden los enemigos del alma: “En este estado consigue el alma muy alta pureza y hermosura, y también terrible fortaleza por razón del estrecho y fuerte nudo que por medio de esta unión entre Dios y el alma se da” (CB 20-21,1). Las virtudes heroicas se asientan entonces en el alma de tal modo, que semeja un muro, “en cuya fortaleza

ha de reposar el pacífico esposo sin que perturbe alguna flaqueza” (ib. n.2). Esas mismas virtudes heroicas del estado de unión se comparan a las cuevas de los leones, “muy seguras y amparadas de los demás animales”, porque, “temiendo ellos la fortaleza y osadía del león que está dentro, no sólo no se atreven a entrar, mas ni aun junto a ella posan parar” (CB 24,4). Eso es tener el alma “las virtudes en fortaleza” (ib. n. 2 y 8).

Cuando el alma llega a esta fortaleza, “todo lo que obra es ganancia, porque toda la fuerza de sus potencias está convertida en trato espiritual con el Amado” (CB 30,1). J. de la Cruz asegura que no hallaría “palabras y términos” si quisiese dar a entender la hermosura de las flores de virtudes entretejidas en el estado de perfección, como tampoco si intentase “decir algo de la fortaleza y majestad que el orden y compostura de ellas ponen en el alma” (CB 30,10). En su intento de sugerir algo, apunta una arriesgada comparación con el demonio, que, según Job (41,6-7), tiene el cuerpo guarnecido de escamas tan apretadas y de metal colado que ni siquiera el aire puede entrar por ellas. Se pregunta el Santo: si el demonio “tiene tanta fortaleza en sí” por este motivo, “cuánta será la fortaleza de esta alma vestida toda de fuertes virtudes, tan asidas y entretejidas entre sí, que no puede caber entre ellas fealdad ninguna ni imperfección, añadiendo cada una con su fortaleza, fortaleza al alma?” (CB 30,10). En su admiración concluye: “Espanta la fortaleza y poder que con la compostura y orden ellas”, –las virtudes unidas en el alma– le dan fuerza con su sustancia (ib. n. 11).

Prolongando el simbolismo de las flores-virtudes perfectas halla otra figu-

ración peculiar para la fortaleza; es el cuello en el que se cuelga la guirnalda de flores-virtudes: “El cuello significa la fortaleza, en la cual dice que volaba el cabello del amor, en que están entretejidas las virtudes, que es amor en fortaleza. Porque no basta que sea solo para conservar las virtudes, sino que también sea fuerte, para que ningún vicio contrario la pueda por ningún lado de la guirnalda de la perfección quebrar” (CB 31,4). Remata la aplicación metafórica con estas palabras: “Y dice que volaba en el cuello, porque en la fortaleza del alma vuela este amor de Dios con gran fortaleza y ligereza” (ib.).

La conclusión y aplicación sanjuanistas no pueden ser más consoladoras. Dios es la única y verdadera fortaleza para el hombre. Reposar en los brazos de Dios confiere la confianza absoluta en que se basa la fortaleza cristiana. Lo expresa bellamente J. de la Cruz: “Reclinar el cuello en los brazos de Dios es tener ya unida su fortaleza —el hombre—, o por mejor decir, su flaqueza, en la fortaleza de Dios; porque los brazos de Dios significan la fortaleza de Dios, en que, reclinada y transformada nuestra flaqueza, tiene ya fortaleza del mismo Dios” (CB 22,7). → *Flaqueza, fuerza, habilidad, valor.*

*Eulogio Pacho*

**Fragua** → Fuego

**Francisco de Asís, S.**

Nació en Asís, Umbría, a fines de 1181 o comienzos de 1182. El nombre de Juan, impuesto por la madre, se lo cambió el padre, Pedro de Bernardone, por el de Francesco, en atención a Francia por la que sentía admiración y

donde se encontraba en viaje de negocios cuando nació el niño. Su infancia y primera juventud fue la típica y la que era habitual en el grupo social al que pertenecía, la burguesía laboriosa y dedicada al comercio; así fue posible que recibiera una discreta formación cultural, iniciándose en los negocios y entregándose a una vida alegre y bulliciosa. Un capítulo de esta etapa de idealismo juvenil fue la aventura de la guerra, Perugia contra Asís, en la que tomó parte, cayendo prisionero. Una grave enfermedad en 1204 desencadena el proceso de cambio de vida, la conversión, tan incisivamente descrita en las biografías y leyendas. En ese proceso se sucedieron otros momentos significativos y providenciales, que culminaron en el encuentro con su misión. Son bien conocidos todos: Nueva enfermedad en Espoleto, que le aparta definitivamente de sus afanes guerreros; encuentro con el leproso; visión de S. Damián. En 1206 ó 1207 tiene lugar el dramático encuentro con el padre y el gesto radical de Francisco: despojo de sus vestidos, entrega de todo el dinero recibido, renuncia a la herencia. Es el “desposorio con la dama pobreza” y el comienzo de una nueva vida, cuyo sentido y orientación desveló en 1208, escuchando el evangelio de la misión (Mt 10, 7-13).

La llegada de discípulos se produce seguidamente, atraídos por la fascinación del Poverello; llegaban en abundancia sorprendente. Con ellos se entregó a un apostolado incansable y en forma estrictamente evangélica. Pero surgió la necesidad de fijar una mínima ordenación. Francisco escribe la primera *Regla*, una breve suma de textos evangélicos, que es aprobada por Inocencio III oral-

mente en 1210. El 18 de marzo de 1212, Clara Scifi inicia el movimiento entre mujeres, animada y orientada por Francisco, cuya vida la ha conmovido hasta rendirse totalmente a su llamada.

La actividad de Francisco es incansable; se extiende por toda Italia y desea ardientemente salir a otras naciones, España, Marruecos. En el capítulo de 1217 toma la decisión de enviar misioneros fuera de Italia. En 1219 envía cinco hermanos a Marruecos, que serán los primeros mártires franciscanos. El mismo emprende viaje a Egipto y Palestina. Regresa a Italia donde se ha producido una grave crisis interna. Renuncia al gobierno de los hermanos, nombrando un sucesor. Redacta la segunda *Regla*, aprobada en el capítulo general de 1221 y más elaborada que el primer apunte. Esta sirvió de base a la llamada *Regula bulata*, confirmada por bula de Honorio III en 1229.

En 1224 recibe en el monte Alvernia la gracia de la estigmatización, es decir, la impresión de las llagas. Durante dos años, 1225-1226, sufre una grave infección en los ojos. Muere en Asís en la tarde del 3 de octubre de 1226 después de haber dictado su testamento y bendecido a los hermanos. Fue canonizado por Gregorio IX el 16 de julio de 1228.

S. Francisco desencadenó uno de los movimientos, bautizado con su mismo nombre, de mayor intensidad, y extensión que se han producido en el mundo occidental. Fue una oleada de espiritualidad evangélica llena de espontaneidad y frescura que llegó a todas las gentes por la palabra y la acción de los hermanos menores. Afortunadamente se puede llegar a S. Francisco y a su movimiento por medio de un específico género literario, las lla-

madras *Legendae*, cuyo verdadero sentido no es el popular de “leyenda”, sino el intentado por sus autores: lo que se ha de “leer”, y que fue el intento, dentro de tensiones y polémicas, de fijar la verdad de la vida y del mensaje del Poverello. Algunas de ellas han sido alimento espiritual durante muchos siglos y para innumerables seguidores, como las dos vidas y el *Tratado de los milagros* de Tomás de Celano; la *Leyenda mayor* de S. Buenaventura y las *Floreccillas* de S. Francisco y sus compañeros, uno de los más bellos textos que se han escrito.

Dos menciones explícitas en las páginas sanjuanistas hacen pensar en un contacto espiritual entre ambos santos. Como en otros casos, la corriente espiritual iniciada por S. Francisco le llegó a J. de la Cruz por los cauces generales de la vida religiosa. No hay constancia de que frecuentase otras fuentes específicas, aunque se ha insistido en la lectura de algunos escritos de S. Buenaventura y de otros apócrifos que corrieron en su nombre. Existe, ciertamente, notable afinidad de contenidos y de expresiones, pero no es posible ir más allá. Otro tanto cabe afirmar acerca de la *Teología mística*, atribuida a Enrique de Balma, difundida tempranamente por la imprenta en España. La proximidad de algunos temas cristológicos entre Francisco y J. de la Cruz puede explicarse sin un influjo directo.

Es difícil apreciar el alcance de la mención del de Asís introducida por J. de la Cruz en el *Cántico espiritual* en forma de un dicho o sentencia: “siente el alma la verdad de aquel dicho que dijo san Francisco, es a saber: ‘Dios mío y todas las cosas’...” (CB 14-15,5). Más que de palabras textuales de S. Francisco se trata de un “loghion” que

le atribuyen fuentes antiguas, como *Actus beati francisci* (Fioretti) cap. 1, 21 y 25 (ed. Bigarori-Boccali de 1988, p. 114 y 116). La oración se convierte en la pluma sanjuanista en un “dicho” o sentencia difundido por la literatura devota, como hace sospechar el recuerdo de la misma fuente por S. Teresa (M6,6,11). Ambos doctores carmelitas debían, sin duda, su información al *Flos sanctorum* o a la *Leyenda mayor* de san Francisco y santa Clara (Toledo 1526).

De las mismas fuentes o de la liturgia le debió de llegar también a J. de la Cruz la narración de los estigmas de S. Francisco, que le sirve para explicar la relación entre las gracias místicas y su posible repercusión corporal o somática (LIB 2,13). Las fuentes franciscanas que recogen el dato no aportan interpretaciones tan profundas como la de J. de la Cruz, para quien el serafín llagó a Francisco primero en el alma y de allí “salió en aquella manera el efecto de ellas –las llagas– en el cuerpo”. El recuerdo del santo de Asís resulta marginal y sirve para reafirmar la doctrina que está exponiendo allí J. de la Cruz.

BIBL. — F. CARMONA NANCLES, “San Francisco de Asís y san Juan de la Cruz”, en *Estudios Franciscanos* 25 (1931) 313-337; BASILIO DE RUBÍ, “Mística franciscana y sus relaciones con la escuela carmelitana”, en *Estudios Franciscanos* 52 (1951) 77-96; P. MATEO P. DE ZAMAYÓN, “Influencia de la espiritualidad de san Buenaventura en el sistema del Doctor de la Iglesia san Juan de la Cruz”, en *San Buenaventura maestro de vita francescana e di sapienza cristiana*, vol. 11 (Roma 1976), p. 461-484; J. SANZ MONTES, “Juan de la Cruz y Francisco de Asís: la vida hecha Cántico”, en *Selecciones Franciscanas* 16 (1987) 371-386; ATANASIO G. MATANIC, “In Cristo tutte le cose. Cristo nella mistica sanfrancescana e sangiovannista”, en el vol. *Dottore Mistico: San Giovanni della Croce* (Roma 1992) p. 183-198.

**Alberto Pacheco**

## Francisca de la Madre de Dios, OCD (1549-1601)

Nació en → Caravaca, hija de Jorge de Saojosa, Capitán de la Orden de Santiago, y Leonor Muñoz, vecinos de la villa. Quedó huérfana a los pocos años y la recogió en casa su tía doña Catalina de Otálora. → Santa Teresa recuerda a una hermana (F 27,9). Fue ella quien provocó la “encerrona” en casa de su tía “con tres amigas más para hacerse religiosas”. Informadas por un padre de la Compañía, decidieron sumarse a la obra fundadora de la Madre Teresa. Vivieron primero en casa de doña Catalina y, más tarde, en la de don Rodrigo de Moya, padre de Francisca de la Cruz (Cuéllar), una de las amigas. Antes de llegar las fundadoras decidió volverse a su casa pues “tenía mucho humor de malancolía, y debía hacerle mal estar encerrada” (F 27, 9). Poco después “en viniendo el padre maestro fray → Jerónimo Gracián a visitar aquella casa, la dió el hábito”. Profesó el 1 de junio de 1578 a la edad de 29 años. Fue Priora el trienio de 1592-1595. Difícil para la convivencia, tuvo sus dificultades. Escribiendo la Madre Fundadora a → Ana de s. Alberto, le dice: “*Llévela, mi hija, como pudiere. Si el alma tiene buena, considere que es morada de Dios*” (2.7.1577, n. 3). Después de una larga enfermedad, murió el 2 de agosto de 1601.

De las tres Franciscas caravaqueñas (Cuéllar, Tahuste y Saojosa) sólo ésta última ha pasado a la historia del sanjuanismo por haber sido la amanuense del *Cántico Espiritual*, total o parcial, de la copia caravaqueña, según atestigua el propio J. de la Cruz, en carta a la superiora de la comunidad,

→ Ana de san Alberto: “El librico de las Canciones de la Esposa quería que me enviase, que ya a buena razón lo tendrá sacado Madre de Dios” (junio de 1586).

*Dionisio Tomás Sanchís*

### **Francisca de la Madre de Dios, Sandoval Guerrero, OCD (1562-1645)**

Sobrina de las venerables Catalina de Jesús y María de Jesús (Godínez), nació en → Beas, de Sancho Rodrigo de Sandoval Negrete y Leonor Guerrero; ingresó en Beas, donde tomó el hábito y profesó el 21.1.1578. Última de las novicias, durante el priorato de → Ana de Jesús. Fue elegida superiora en 1595. Falleció el 2.2.1645. Se conservan algunas cartas suyas en las MM. → de Salamanca y Bruselas sobre la vida de Ana de Jesús. Conoció y trató allí durante años a J. de la Cruz. Fue una de las que cantó la coplilla “Quien no sabe de penas”, al llegar a Beas el Santo, después de la huida de la cárcel. El prolongado trato con él explica que luego, durante el proceso de beatificación, aportara datos biográficos muy concretos. Son de especial interés los relativos a la composición de los escritos, en particular a las últimas estrofas del *Cántico espiritual*. Su declaración en el ordinario de Beas, el 22 de abril de 1618 (BMC 14, 167-175).

*E. Pacho*

### **Francisco Crisóstomo de la Madre de Dios, OCD (1558-1608)**

Nació en → Sevilla en 1558, del matrimonio Juan Díaz de Morales y

Leonor Morales e ingresó allí mismo en los Descalzos. Fue compañero de noviciado de Nicolás Doria y Diego Evangelista en el convento de Los Remedios. Profesó el 2 de marzo de 1578, con el nombre de Francisco de la Madre de Dios. A finales de 1582 aparece como conventual en el colegio de → Salamanca, donde cursó estudios, completando los realizados probablemente antes en → Alcalá. De Salamanca pasó, a lo que parece a → Granada, donde convivió algún tiempo con J. de la Cruz, prior a la sazón de aquel convento. En 1585 está de conventual en Sevilla. Era prior de → Ubeda cuando llegó allí enfermo J. de la Cruz en septiembre de 1591, recibéndole con desagrado, a lo que parece, por resentimiento. Años antes, siendo J. de la Cruz vicario provincial, había amonestado a F. Crisóstomo y → Diego Evangelista porque se aprovechaban de sus éxitos como predicadores para justificar ausencias de la comunidad. En 1586 J. de la Cruz, también en calidad de vicario provincial, tuvo intención de trasladar a F. Crisóstomo desde → Granada a Almodóvar del Campo. Se conoce el borrador de la patente, pero no se sabe si tuvo efecto (*RevEsp* 38, 1979, 427-430).

F. Crisóstomo ha quedado marcado en la historia por el trato inconsiderado que dispensó a J. de la Cruz durante su última enfermedad. Llegó a extremos tan ajenos a la caridad como el de destituir al enfermero, Bernardo de la Virgen, porque se esmeraba en atender al enfermo. Este, y otros religiosos, informaron de la situación al provincial, Antonio de Jesús, quien se desplazó hasta Ubeda para reparar lo que se había vuelto escándalo entre religiosos y seglares. Permaneció allí “cuatro a



seis días”, repuso al enfermero en su puesto y ordenó que se “atendiese al enfermo con toda caridad”. Regresó de nuevo para asistir a fray J. de la Cruz en sus últimos momentos.

Testigos tan calificados, como Bernardo de la Virgen, Diego de la Concepción y Bartolomé de san Basilio, coinciden en denunciar el comportamiento de F. Crisóstomo (BMC 14, 127; 23, 74; también Quiroga, *Historia*, V, p. 475) a quien el último describe “como prior poco prudente en el gobierno” (BMC 23, 395). No estaba ya en → Ubeda cuando, en septiembre de 1592, se realizó la primera exhumación del cuerpo de J. de la Cruz. Asistió al Capítulo provincial celebrado en → Guadalcazar (Córdoba) en septiembre de 1592, como prior de Andújar (Jaén), comunidad perteneciente a la provincia de Andalucía la Baja-Portugal. En este Capítulo fue elegido 4º definidor provincial y socio al Capítulo general (que se celebró en Cremona el 12 de mayo de 1593), al que, efectivamente, asistió (*MteCarm* 95, 1987, 557). En 1596 aparece como conventual en Evora (Portugal); asiste luego al Capítulo provincial, celebrado en Los Remedios de Sevilla, el 19 de octubre de 1599, y es elegido 4º definidor provincial. Es de justicia recordar que, años más tarde, reconoció su culpa y manifestó su pesar por el comportamiento usado con J. de la Cruz. Su conversión fue tan sincera que se volvió pregonero entusiasta de las virtudes del Santo y celoso guardián de sus reliquias (Quiroga, *Historia*, V, p. 492; Alonso, *Vida*, p. 553).

Un episodio desconcertante de los últimos años de su vida se refiere a la pretensión de pasar (con algunos compañeros) a los Calzados, pero mante-

niendo el hábito de descalzo y otros privilegios. Consiguió breve pontificio para ello (1604), pero no prosperó su propósito ante la oposición del general de la Descalcez, Francisco de la Madre de Dios (SJC 13, 1997, 237-152). Pasó los últimos años en el convento del Santo Angel de Sevilla. Le sorprendió la muerte en el pueblo de La Algaba (Sevilla) el 24 de noviembre de 1608. Sus restos fueron trasladados al convento del Santo Angel de Sevilla.

BIBL. — FLORENCIO DEL NIÑO JESÚS, “La muerte que tuvo aquel prior de Úbeda que tanto mortificó a san Juan de la Cruz”, en *Mensajero de Santa Teresa* 10 (1935) 330-333; FORTUNATO ANTOLÍN, “Francisco Crisóstomo, prior de Úbeda en 1591. Documentación vaticana sorprendente”, en SJC 13 (1997) 137-152; GABRIEL BELTRÁN, “El último prior de san Juan de la Cruz”, en SJC 14/21 (1998) 107-113.

*Eulogio Pacho*

## **Francisco de Jesús María, OCD (1554-1625)**

Nació en Ubeda y profesó en → La Fuensanta, habiéndole dado el hábito J. de la Cruz, según él mismo asegura (BMC 23, 282). De hecho, el Santo firma en → Baeza (con fecha del 8 de marzo de 1587), como vicario provincial, facultades para que la comunidad de La Fuensanta pueda disponer de los bienes que fray Francisco de Jesús María ha hecho al dicho convento (BMC 13, 302-303). Por esos años (1587-1588) éste residía en aquel convento. Desde allí se ofreció para ir “a la jornada de Inglaterra” (armada invencible), pero no se le concedió licencia, siendo destinado a Mataró. Trabajó incansable en Barcelona durante la peste de 1589-1590. En 1592 pasó a Tortosa, pero volvió pronto a la provincia de Andalucía, trabajando

de nuevo con los apestados de Málaga en 1601. Pasó en 1602 a la comunidad de Ubeda, desde donde escribió una extensa relación (12 de abril de 1602) sobre la misma (MHCT 8, doc. 85). Falleció en Jaén en 1625, a los 71 de edad y 39 de profesión. Declaró en el proceso ordinario de Ubeda, el 20 de junio de 1617, siendo conventual de Ecija (BMC 14, 81-82; 23, 282-283). No debe confundirse con otro religioso del mismo nombre, relacionado también con el Santo (cf. BMC 14,392)

*E. Pacho*

### **Francisco de la Concepción, Espinel, OCD (1504-1579)**

Nació en Perpignan; fue rector de Alcalá (1567) antes de abrazar el Carmelo Teresiano. Tomó parte en la fundación del Colegio descalzo de → Alcalá (1571), fue luego el segundo prior de → Mancera (1572-1575), después de La Roda (1575) y de → La Peñuela (1577). Participó en la reunión de Almodóvar de 1578 y ayudó luego, al año siguiente, a J. de la Cruz en la fundación del Colegio de → Baeza. Volvió a La Peñuela, donde enfermó y murió en 1579/80 (ct. S. Teresa del 15.1.1580). Se conservan varias cartas suyas en las MM. de → Sevilla.

### **Francisco de la Cruz, OCD**

Hijo de Luis Jurado de Jódar y Juana Barragán; no es fácil distinguirlo, dadas las pocas noticias ciertas, de Francisco de Jesús, que renovó a los seis años su profesión, por escrúpulos, en → Baeza en 1588. Declaró en el proceso apostólico de → Málaga, los días 9, 11-13 de octubre de 1627 (BMC 24,

541-549). Trató y conoció al Santo en diversos lugares y estuvo presente a su muerte. No residía ya en → Ubeda cuando se llevó a cabo la traslación del cuerpo de J. de la Cruz (ib. p. 547).

### **Francisco de los Apóstoles, OCD**

Hermano lego, enviado por el visitador Pedro Fernández al convento de → Avila, donde sirvió de portero, conviviendo allí un año y ocho meses con J. de la Cruz, según su propia declaración (ms. 3537 BNM, f. 281). Al parecer, fue detenido y conducido, con J. de la Cruz, por el Alonso Valdemoro, OCarm, a → Medina en 1576.

### **Francisco de san Hilarión, OCD**

Nació en Linares, recibió el hábito del Santo en Mancha Real, siendo J. de la Cruz vicario provincial; luego convivió con él allí, y en → La Peñuela, los últimos meses. Por eso es buen testigo para esa etapa; su testimonio sobre la *Llama* suele darse como fundamental para la segunda redacción o revisión de la obra. Pasó de La Peñuela a → Baeza al mismo tiempo que el Santo salía para → Ubeda. Declaró en el proceso ordinario de Ubeda el 29 de mayo de 1617 (BMC 14, 111-116 y 23, 249-256) asegurando que conoció al santo “de 32 años a esta parte, poco más o menos”.

### **Francisco de san José, OCD**

Mencionado por el Santo en la licencia que concede el 8 de marzo de 1587 al convento de → La Fuensanta

para que pueda disponer de “las mandas que el dicho fray Francisco hiciera” (BMC 13, 303).

## Francisco García

Nació en Iste (obispado de Cartagena) en 1557, del matrimonio Francisco García y María Gómez (BMC 25, 276). Ingresó en la Orden como hermano lego, al parecer en → Caravaca. Abandonó la vida religiosa después de 19 años, contrayendo matrimonio en Ubeda, donde residía anteriormente, con Catalina de Magaña, ejerciendo como oficial de carnicería. Declaró en el proceso ordinario de → Ubeda el 17 de marzo de 1617 (BMC 23, 186-189) y más tarde en el apostólico de la misma ciudad, el 19 de diciembre de 1627 (BMC 25, 276-283). Según sus declaraciones conoció al Santo en → Madrid, durante un viaje desde Caravaca. Destinado más tarde a Ubeda (BMC 23, 186), lo encontró allí enfermo, visitándolo “muy de ordinario”. Estaba al lado de su lecho cuando comenzó la agonía “hasta que el reloj comenzó a dar las doce ... Y entonces este testigo se salió de la celda y se fue aprisa a tañer la campana de maitines ... Y estándole tañendo, llegó a este testigo un religioso ... y le dijo que en acabando de tocar a maitines, doblase a muerto por el Santo” (BMC 23, 187-188).

*E. Pacho*

## Fruición → Escatología

### Fuego

Incluido entre los cuatro elementos naturales (CB 4,2), J. de la Cruz, siguiendo la tradición filosófica en que

se formó, considera al fuego como el fundamental, porque “concorre con todos para la animación y conservación de ellos”. Lo mismo que el → agua y el → aire, le sirve de base para numerosas aplicaciones espirituales a través del simbolismo. Las propiedades naturales del fuego –calentar, purificar, quemar e iluminar– son referentes importantes para adoctrinar en las vías del espíritu. Las aplicaciones más importantes en la pluma sanjuanista son las siguientes.

1. EL FUEGO Y EL APETITO. Asentado que los apetitos, dejados a su brío natural, “privan del espíritu de Dios” (S 1,6,1) y cansan, fatigan y ensucian al alma, lo ilustra J. de la Cruz con una serie de comparaciones muy plásticas: “Son como unos hijuelos inquietos y mal contentos” (ib. n. 6), concluyendo con esta especie de aforismo: “Comúnmente dicen que el apetito es como el fuego, que, echándole leña, crece y luego la consume” (ib.).

Si se tiene en cuenta la importancia decisiva de los → apetitos en la síntesis sanjuanista, es fácil comprender el alcance de la asimilación de los mismos al fuego. Siguiendo esa línea comparativa llega a sostener que el apetito es peor que el fuego en los efectos negativos o destructivos: “Y aun el apetito es peor en esta parte, porque el fuego, acabándose la leña, decrece; mas el apetito no decrece en aquello que se aumentó cuando se puso por obra, aunque se acabe la materia, sino que en lugar de decrecer, como el fuego cuando se le acaba la suya, él desfallece en fatiga, porque queda crecida el hambre y disminuido el manjar” (S 1,6,7).

En complacer a los apetitos “crece el fuego de la angustia y del tormento”, porque son como las espinas, que “hie-

ren y lastiman y asen y dejan dolor" (S 1,7,1). La asimilación de los apetitos al fuego recibe un sentido casi contrario cuando J. de la Cruz trata de la purificación. La relación entre fuego y apetitos es entonces a la inversa, ya que es precisamente el fuego de la contemplación la que purifica los apetitos y consume sus efectos perniciosos.

Esa correlación de alcance mucho mayor es la plasmada en el simbolismo tradicional del "fuego y del madero".

2. EL FUEGO Y EL LEÑO. El símbolo de viejo abolengo en la tradición espiritual adquiere puesto de primer orden en la síntesis sanjuanista. El Santo prefiere la fórmula "fuego y madero", frente a la del "hierro y el fuego". Propuesto el itinerario de la perfección como proceso de conversión del "hombre viejo en nuevo", o transformación de sensual en espiritual a través de una catarsis total, está permanentemente representado en la figura del leño o madero transformado por el fuego en ascua y llama.

Es el símbolo básico que enlaza entre sí literaria y doctrinalmente todas las obras de J. de la Cruz, especialmente la *Noche oscura* y la *Llama de amor viva*. El leño encendido y purgado de humedad y maleza corresponde al proceso purificativo (S-N), el madero vuelto llama representa la unión transformante (CE-LI). Así se explica que el símil ígneo aparezca tan pronto como el Santo adelanta su proyecto espiritual centrado en la depuración espiritual: "Para llegar a la divina unión el alma ha de carecer de todos los apetitos, por mínimos que sean" (S 1,11, tít.). La afirmación del Santo a este propósito es perentoria: "Si no se acaban todos de quitar, no se acaba de llegar. Porque así como el madero no se transforma en el fuego

por un solo grado de calor que falte en su disposición, así no se transformará el alma en Dios por una imperfección que tenga, aunque sea menos que apetito voluntario" (S 1,11,6).

Esta primera comparecencia del símbolo permanece como referencia permanente a lo largo y ancho de los escritos sanjuanistas. Como de costumbre, el Santo apela a la filosofía para fundamentar la clave de la aplicación al ámbito espiritual: lo que sucede en la naturaleza puede trasladarse figurativamente al espíritu. El razonamiento del autor se desarrolla así: "Según regla de filosofía, todos los medios han de ser proporcionados al fin". Así lo ilustran algunos ejemplos; el más claro es el del fuego: "Hase de juntar y unir el fuego en el madero. Es necesario que el calor, que es el medio, disponga al madero primero con tantos grados de calor que tenga gran semejanza y proporción con el fuego. De donde, si quisiesen disponer al madero con otro medio que el propio, que es el calor (así como con aire, o agua, o tierra) sería imposible que el madero se pudiera unir con el fuego" (S 2,8,2).

a) *Crisol purificador*. Antes que el fuego encienda y transforme el madero en ascua y llama lo limpia de humedades y escorias. Esta función le compete al amor, "que es comparado al fuego", en el plano del espíritu: "El fuego del amor ... a manera del fuego material, se va prendiendo en el alma en esta noche de contemplación penosa" (N 2,11,1). Tal es la idea insistentemente reiterada por J. de la Cruz y expresada en términos parecidos a éstos: "Por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta en la menor parte para la divina

unión de perfección de amor, si Dios no toma la mano y la purga en aquel fuego oscuro para ella" (N 1,3,3).

La obra depuradora del amor divino que consume el moho y orín del alma, como el fuego en los metales (N 2,6,5), permanece como referencia invariable a lo largo del proceso catártico. En realidad, éste no es otra cosa que la "purgación del fuego de la contemplación" (ib.). Insiste el Santo en que la "noticia amorosa" de Dios se comporta en el alma como "se ha el fuego en el madero para transformarle en sí" (N 2,10,1). Es tan cabal la semejanza que el autor se complace en los detalles figurativos. Lo primero que hace el fuego material, "en aplicándose al madero es comenzarle a secar, echándole la humedad fuera y haciéndole llorar el agua que en sí tiene; luego le va poniendo negro, oscuro y feo, y aun de mal olor, y yéndole secando poco a poco, le va sacando a luz y echando afuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios al fuego; y, finalmente, comenzándole a inflamar por de fuera y calentarle, viene a trasformarle en sí y ponerle tan hermoso como el mismo fuego" (N 2,10,1). Prosigue el texto con la aplicación espiritual correspondiente, después de enlazar con estas palabras: "A este mismo modo, pues, hebemos de filosofar acerca de este divino fuego de amor de contemplación" (ib. n. 2, es obligada la lectura de todo este cap. 10 y de LIB 1,19,25).

En estos textos queda bien establecida la correlación de los efectos del fuego natural con las etapas del proceso espiritual. Sin que exista solución de continuidad la acción purificadora va volviéndose, poco a poco y de modo casi insensible, iluminante e inflamante

(N 2,12,1): "A los principios que comienza esta purgación espiritual, todo se le va a este divino fuego más en enjugar y disponer la madera del alma que en calentarla; pero ya andando el tiempo, cuando ya este fuego va calentando el alma, muy de ordinario siente esta inflamación y calor de amor" (N 2,12,5).

A medida que crece el fuego de la "mística y amorosa teología ... la voluntad se afervora maravillosamente, ardiendo en ella, sin ella hacerse nada, este divino fuego de amor en vivas llamas, de manera que ya al alma le parece él vivo fuego por causa de la viva inteligencia que se le da" (ib.). El leño se ha transformado en llama.

b) *Llama que consume y no da pena*. Así se define en *Cántico* y *Llama* la vertiente transformante del amor-fuego. Para comprender este proceso hay que recordar con el Santo que "en el amamante el amor es llama que arde con apetito de arder más, según hace la llama del fuego natural" (CB 13,12). Se trata de aprovechar todo aquello que contribuye a que la llama se avive y mantenga. De ahí que, "como suelen echar agua en la fragua para que se encienda y afervore más el fuego, así el Señor suele hacer con algunas de estas almas que andan con calmas de amor" (CB 11,1).

El estado del leño cuando ya el fuego lo ha convertido en llama le sirve al Santo para establecer magníficas comparaciones entre la situación del alma durante el proceso catártico y cuando ya ha llegado a la → unión transformante. El mismo fuego y llama que en el primer estadio eran "detractivos y argüidores" se vuelven pacíficos y deleitables. Cuando el alma está ya "tan transformada y conforme con Dios, como el car-

bón lo está con el fuego, sin aquel humear y responder que hacía antes que lo estuviese, y sin la oscuridad y accidentes propios que tenía antes que del todo entrase el fuego en él. Las cuales propiedades de oscuridad, humear y responder, ordinariamente tiene el alma con alguna pena y fatiga acerca del amor de Dios, hasta que llegue a tal grado de perfección de amor, que posea el fuego de amor llena y cumplida y suavemente, sin pena de humo y de pasiones y accidentes naturales, pero transformada en llama suave, que la consumió acerca de todo eso y la mudó en Dios, en que sus movimientos y acciones son ya divinas” (CA 38,11).

Aquí enlaza poética y doctrinalmente la *Llama de amor viva*. No hace al caso insistir en su temática, todo ella centrada en el simbolismo del fuego convertido en → llama. Hay que situarse en la declaración prologal para captar el sentido de las numerosas variaciones del símbolo central: “Bien así como, aunque habiendo entrado el fuego en el madero, le tenga transformado en sí y está ya unido con él, todavía, afervorándose más el fuego y dando más tiempo en él, se pone mucho más candente e inflamado, hasta centellear fuego de sí y llamear” (pról. 3). Es lo que sucede con el alma transformada, que siempre puede “calificarse y substanciarse mucho más en el amor” (ib.). Ese llamear y centellear del amor divino en el alma es lo que describe maravillosamente la *Llama*.

El aspecto más importante y destacado en relación al tema simbólico del fuego es la identificación de la “llama” con el → Espíritu Santo (LIB 1,3.9.19; 2,3, etc.), que “como fuego arde en el alma y echa llama ... y aquella llama, cada vez que llamea, baña al alma en

gloria y la refresca en temple de vida divina” (LIB 1,3). Esa llama interior del Espíritu Santo es la que apareció exteriormente sobre los Apóstoles, representando y significando la luz interior que les inundaba (N 2,20,4; CB 14-15,10; LIB 2,3). A esa llama-Espíritu Santo se atribuyen todos los efectos del llamear: las heridas de amor, el → cauterio (2,2), las llagas regaladas, la → transverberación (2,9), las lámparas de fuego con sus resplandores (3,1-8), etc.

Puede sintetizarse todo el estado del alma vuelta llama en esta operación del Espíritu Santo, que se manifiesta en el llamear mediante actos interiores, que son “inflamaciones de amor en que unida la voluntad del alma, ama subidísimamente, hecha un amor con aquella llama ... La diferencia que hay entre el hábito y el acto, hay entre la transformación de amor y la llama de amor, que es la que hay entre el madero inflamado y la llama de él: que la llama es efecto del fuego que allí está” (LIB 1,3).

Es claro que el símbolo del fuego conecta directamente con el de la noche oscura en cuanto proceso de catarsis, y que indirectamente lo prolonga en sus efectos. Forman en conjunto una cadena que enlaza y armoniza perfectamente todo el pensamiento sanjuanista. Considerado aisladamente, el del fuego es acaso el símbolo más comprensivo de todos los desarrollados por J. de la Cruz en sus escritos. → *Aire, ascua, centella, crisol, llama*.

*Eulogio Pacho*

## **Fuensanta, Nuestra Señora de la**

Provincia y diócesis de Jaén. A unos 12 km. del → Calvario y 20 de → Beas,

en el distrito de Villanueva del Arzobispo (Jaén) se halla el santuario mariano de Nuestra Señora de “La Fuensanta”, del que se hicieron cargo varios religiosos del Calvario, abriendo un pequeño convento en marzo de 1583, mientras J. de la Cruz era prior en Los Mártires de Granada. Durante algún tiempo fue una comunidad filial del Calvario. En La Fuensanta residió y trabajó intensamente el hermano → Juan de san Alberto. También residió allí algún tiempo el padre → Angel de san Gabriel, el antiguo maestro de novicios en → Pástrana. Desde 1585, cuando J. de la Cruz comienza su oficio de vicario provincial, visitará repetidas veces esta comunidad. En alguna ocasión coincidió allí con → Juan de Vera, escultor, a quien el Santo trató en Baeza y a quien encargó trabajos para esta fundación (BMC 14, 31). Aún hoy quedan restos de la antigua morada de los Descalzos.

BIBL. — HF 595, 666,685; Peregr XIII, 193; HCD 5, 273; *MteCarm* 106 (1998) 32-35; CARLOS MARIA LÓPEZ FE, *Caminos andaluces de san Juan de la Cruz*, Sevilla 1991, p. 31-39.

**E. Pacho**

## ‘Fuente, la’

San Juan de la Cruz elabora en dos ocasiones el símbolo de la fuente, con el que remite al lector a algunos de los momentos culminantes de su experiencia mística unitiva. Tanto en el “Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe” (que tiene por estribillo el célebre verso “Qué bien sé yo la fonte que mana y corre / aunque es de noche”) como en la lira 11 del *Cántico espiritual* (CA 11, CB 12) (“¡Oh cristalina fuente / si en esos tus semblantes plateados / formases de repente / los ojos

deseados / que tengo en mis entrañas dibujados!”) el poeta celebra sus enigmáticas fuentes haciendo gala de una notable originalidad literaria.

El Santo reelabora un símbolo de larga y prestigiosa estirpe. La universalidad del → agua como metáfora espiritual es evidente, desde la Biblia (Jn 4,14) hasta la tradición alquímica. Incluso la fuente, “símbolo inmemorial de vida eterna”, como lo llama María Rosa Lida, tiene sobretonos simbólicos desde antiguo. Xavier Picaza nos recuerda la importancia que tuvo esta *fons divinitatis* para los neoplatónicos, mientras que J. E. Cirlot la asocia con el centro místico del alma: con las honduras del Ser que se deben explorar en secreto y en oscuridad. “Fuente sellada” llama a la Sulamita el Esposo de los *Cantares* (4,12), y todavía en las canciones sefardíes medievales la fuente era símbolo de fecundidad y de boda. Pero el origen específico del símil sanjuanista ha sido muy difícil de trazar para los estudiosos. No le parecen bíblicos a David Rubio, quien asegura que ninguna de las 56 metáforas de la “fuente” de la Vulgata ni las numerosas metáforas del mismo objeto de la mística occidental pueden en modo alguno relacionarse con el intrincado símbolo de la fuente sanjuanística.

## I. Poema de la “Fonte”

La fuente del “Cantar del alma” evoca en un primer plano la inaprehensible esencia divina que, sin embargo, se intuye en la noche de la vida terrenal. El recuerdo martilleante de estas tinieblas nocturnas sirve de estribillo al poema: el emisor de los versos celebra su misteriosa fuente “aunque es de noche”.

Asegura, sin embargo, que conoce bien esta secreta “fonte que mana y corre”, y la obsesiva repetición de su gozoso y afirmativo conocimiento experiencial en las primeras ocho estrofas del poema persuaden al lector de que el poeta registró su “saber” no sólo por fe sino gracias a la merced más alta de la experiencia mística transformante. Como la *teopoiesis* y la certeza cognoscitiva que con ella se adquiere es intransferible, porque supera la limitada razón humana, el protagonista poético aborda su fuente infinita con la afasia característica de los místicos auténticos. Así, nos sugiere que su escondida fuente no tiene origen conocido, aunque todo origen viene de ella; que su belleza es inexplicable y su infinitud no toca fondo; que su luz es inmarcesible y su corriente de una omnipotencia abismal. El poema está pues dedicado a la celebración del misterio puro –e inaccesible por vía racional– de la Esencia Divina. En las últimas tres estrofas el poeta intenta, sin embargo, explicitar el significado secreto de la fuente. Los versos aleccionadores cristianizan de súbito el poema e ilustran doctrinalmente al lector devoto, pero desde el punto de vista puramente poético constituyen un final anticlimático para el arcano sobrecogedor que había logrado mantener el Santo en su “Cantar”. (El maestro de almas que hay en J. de la Cruz parecería aquí poner oídos sordos a la célebre lección poética del marinero del antiguo romance: “yo no digo mi canción sino a quien conmigo va”.) Y Juan termina por ofrecer generosamente al lector las claves de su fuente simbólica: se trata de un símil de la Eucaristía, pan de vida que oculta a Cristo redentor, fuente de alimento incesante para las criaturas sumidas en la nocturnidad de la vida

material. El Santo termina por sugerirnos, sin embargo, que justamente este pan sagrado lo devuelve a la “viva fuente” que desea con nostalgia de iniciado y de conocedor auténtico de los misterios trascendentes e infinitos de Dios.

## II. En el *Cántico espiritual*

La fuente del *Cántico*, ante la que la → Esposa detiene de súbito su ansioso peregrinar en busca del Amado, es mucho más compleja. Debe ser de noche, como en el poema anterior, porque la alfaguara sólo puede adquirir sus “semblantes plateados” cuando la iridescencia lunar o estelar ilumina su agua oscurecida. Al mirarse en el azogue de la fuente –mirarse en un espejo es preguntarse por la propia identidad– la enamorada se enfrenta con la sorpresa de que ha perdido su yo. La amada descubre que no tiene rostro, ni identidad, ni bulto corpóreo, porque lo que le devuelve la alfaguara son unos ojos ajenos. Estos ojos son simultáneamente del Amado y de ella, ya que donde están grabados es en las propias entrañas de la protagonista, que los proyecta sobre las aguas.

La “cristalina fuente” es el espacio de la propia identidad de la Esposa, que sirve de espejo pulido –de superficie espiritualmente purificada– al Amado. El ansioso “¿adónde te escondiste, Amado?” con el que la enamorada inicia el *Cántico* se comienza a contestar aquí: el Amado estaba todo el tiempo escondido en ella misma. Ella es, literalmente, la *fons signatus* que mereciera como requiebro la Sulamita (Cant 4,12). San Juan, al celebrar la transformación de la amada en el Amado, subvierte el mito de Narciso, que se mira en la fuente y se



enamora de sí mismo. Aquí la protagonista se enamora de sí misma y su amor no es ya culpable ni infértil porque está en proceso de transformación en lo que más ama.

### III. Antecedentes literarios

La filiación literaria de este jubiloso “narcisismo” poético de san Juan es particularmente elusiva. Ludwig Pfandl asocia la fuente del *Cántico* con la fuente *della prova dei leali amanti* del libro de caballerías *Platir*, mientras que Dámaso Alonso favorece la influencia de la Égloga I de Garcilaso por conducto de la divinización de Sebastián de Córdoba. María Rosa Lida argumenta no sólo en antecedente del *Platir*, sino el del *Primaleón*. En estos relatos, como en la *Arcadia* de Sannazaro y aún en un epigrama de Paulo el Silencioso, la fuente refleja un rostro ajeno: el de la persona amada. Cristóbal Cuevas, por su parte, añade el ejemplo adicional de la *Historia del Abencerraje*. Todos estos antecedentes greco-latinos y europeos del símil, al reflejar el rostro adorado que sustituye al propio, proclaman calladamente la fusión de identidades de los enamorados, el gran milagro unitivo del amor que cantaron los *dolce stil novistas* en Italia y con el que el mismo Petrarca se adelantó a San Juan: “l’amante nell’ amato si trasform[a]” (*Triunfus cupidinis*, III, 151,162).

Pero el misterio esencial del símbolo sanjuanista queda incólume: su fuente refleja unos ojos, no un rostro. Este último enigma se devela mejor desde contextos literarios semíticos. La Sulamita del epitalamio bíblico no sólo era “fuente sellada” sino que tenía los ojos como “los estanques de Ezequiel (Cant

7,4). La fuente que refleja únicamente unos “ojos” podría estar relacionada con el vocablo hebreo *‘ayin*, que significa tanto “ojo” como “fuente” y “aspecto”. Acaso por eso mismo ninguno de los protagonistas ve reflejado su rostro o “aspecto” en la fuente: posiblemente ambos comparten no sólo los mismos ojos sino el mismo rostro, ya sin facciones separadoras, que se funde en uno –y por eso se torna invisible– en los “semblantes plateados” de la alfaguara.

El misticismo islámico provee claves aún más fecundas y más precisas para la lira en cuestión. Numerosos poetas y tratadistas sufíes como Ibn ‘Arabi de Murcia (s. XIII) y Suhrawardi (s. XII) detienen súbitamente su itinerario místico ante una simbólica fuente autónoma. Ese trata de la fuente de la certeza mística, que el anónimo autor del *Libro de la certeza* denomina como “ojo de la certeza” (*‘aynu’ l-yaqin*). La fuente es tenebrosa porque se descubre precisamente de noche (se trata de la noche purgativa de los sentidos), pero es paradójicamente rutilante, porque en ella se comienza a contemplar la iluminación divina en lo hondo del ser. El peregrino místico, como sucede en el caso específico de Naym ad-din al-Kubra (siglo XIII), se asoma en este momento supremo a la fuente iniciática y ve reflejados precisamente el doble círculo de luz de unos ojos, que simbolizan la morada final del camino del alma hacia Dios. Sabastari (s. XIV) explica que ve los ojos simbólicos de Su Amado –que a la vez corresponden a los suyos propios– reflejados en el agua de la fuente, porque le sería imposible ver su luz deslumbrante de manera directa. Todo ello evoca poderosamente la escena de la fuente san-

juanística, que resulta misteriosa en el *Cántico* pero no así en el contexto de la literatura mística musulmana, por la sencilla razón de que en árabe la palabra 'ayn , como su contrapartida hebrea 'ayin , significa simultáneamente “ojo” y “fuente”.

Pero la raíz trilítera árabe también incluye la noción de “identidad” y de “lo mismo”. Los sufíes llevaron el contenido semántico de su vocablo a una esperable traducción poética, que fue tan profunda como constante en su literatura contemplativa. La raíz árabe 'ayn establece pues una equivalencia automática entre la *fuentes*, los *ojos* y la *identidad*, que resulta inescapable al conocedor de esta lengua y de esta tradición semítica, pero excéntrica a un occidental que desconozca los términos lingüísticos que la raíz emparenta. Muy en consonancia con este campo semántico, en armoniosa equivalencia, san Juan pide al lector que entienda que la fuente que le devuelve a la amante los ojos del Amado simboliza la transformación total del uno en el Otro.

La fuente del *Cántico* implica pues una mirada “autocontemplativa” en la que Dios se revela a Sí mismo en el alma purificada –espejo cristalino y pulido– del místico. La amada del *Cántico* contempla unos ojos en la fuente: están simultáneamente allí y en sus entrañas; ella los mira y ellos la miran desde las aguas y no es posible establecer diferencia entre ambas miradas que se auto-contemplan. El Santo ha logrado explicitar la perfecta unión mística del *unus-ambo* en su alfaguara plateada, que resulta por cierto mucho más compleja en su red de posibles apoyos literarios que la “fuente que mana y corre” de su “Cantar del alma que se huelga de

conocer a Dios por fe”. → *Eucaristía, manantial*.

BIBL. — DÁMASO ALONSO, *La poesía de san Juan de la Cruz. Desde esta ladera*, Aguilar, Madrid, 1966; J. E. CIRLOT, *Saint John of the Cross. Poems*, Grant & Cutler Ltd./Tamesis Books Ltd., London, 1975; CRISTÓBAL CUEVAS, “Estudio literario”, en el vol. *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1991, 125-201; MARÍA ROSA LIDA, “Transmisión y recreación de temas grecolatinos en la poesía lírica española”, en RFH I (1939) 20-63; LUCE LÓPEZ-BARALT, *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Trotta, Madrid, 1998; LUDWIG PFANDL, *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*, Barcelona, 1933; DAVID RUBIO, “La fonte”, La Habana, 1946, 12-21.

*Luce López-Baralt*

## Fuentes. Antecedentes

El de las fuentes en que bebió JC es uno de los problemas más tentadores y socorridos; por ello uno de los de bibliografía más abundante. Si se sumasen todos los escritos señalados como fuentes del pensamiento y de la expresión sanjuanista se formaría una biblioteca muy nutrida. Probablemente ninguna de su época contaba con tantos títulos. De dar fe a todos los estudios que han propuesto fuentes más o menos directas del sanjuanismo, las lecturas del Santo no habrían olvidado obra alguna importante desde Homero y Aristóteles hasta su tiempo.

Es palpable y notorio el abuso frecuente del término fuente. No pocas de las apuntadas en el caso de JC tendrían que considerarse antecedentes o semejanzas. No apuntan a otra cosa que a expresiones del patrimonio cultural acumulado en Occidente hasta mediados del siglo XVI y asimilado por nuestro autor. Su apertura al mundo ambiental

de la cultura queda atestiguada por la incorporación a su ideario de la teoría copernicana y los descubrimientos geográficos de su época.

Los escritos sanjuanistas revelan amplios conocimientos, abundantes lecturas. Son, en cambio, singularmente parcos en citas y referencias a escritos anteriores y contemporáneos. De estos últimos sólo menciona explícitamente a santa Teresa, cuyos escritos leyó todavía manuscritos y aprobó para la publicación (CB 13, 15).

Es evidente que pueden localizarse fuentes concretas, incluso directas, al margen de indicaciones nominales por parte de un autor. En tiempo de JC y especialmente en la época inmediata posterior se instaló de manera sorprendente el “hurto piadoso”, el saqueo de escritos ajenos, sin declarar su procedencia y por el principio abusivo de que lo bien escrito pertenece a todos. El propio JC fue víctima frecuente de semejante procedimiento, con casos tan clamorosos como los de → Juan Bretón y Jorge Serrano. Lo corriente entre los autores espirituales anteriores y contemporáneos de JC era parapetarse tras la autoridad de los “santos y doctores” de la época patristica y del Medievo. Era el recurso socorrido a las “autoridades”.

Si en algo se aleja el Santo de la praxis imperante es precisamente por su parquedad a la hora de apoyarse en grandes nombres del pasado o de su tiempo. Los mencionados nominalmente son los siguientes, por orden cronológico: Aristóteles (S 2,8,6; 2,14,13 o el Filósofo (N 1,4,2; 2,5,3; 2,8,2; 2,16,4; CA 38,10), → san Agustín (S 1,5,1; N 1,12,5; 2,19,4; CB 1,6; 4,1; 5,1); → el Pseudo Dionisio Areopagita, → san Gregorio,

→ Boecio, san Bernardo, → san Francisco y → santo Tomás

Poco es lo que puede asentarse en nómina tan reducida. No deben olvidarse además algunas peculiaridades de la misma. Acude JC a nombres tan destacados, no para copiar textos importantes o sintetizar doctrinas especiales de los mismos. Fuera de un par de casos, todo se reduce a repetir lugares convertidos en tópicos conocidos de todo el mundo culto por su incorporación a la filosofía y a la teología a partir del Medievo. Se pasaban de autor en autor sin necesidad de recurrir a la fuente original. Muchas de las frases estereotipadas las escuchó, sin duda, JC en las aulas de Salamanca y se topó con ellas en muchas lecturas o las repitió a lo largo de su vida religiosa en la liturgia.

La presencia de Aristóteles, san Agustín, el Areopagita y santo Tomás va más allá de lo que pueden encerrar las frases tópicas repetidas en diversos lugares por JC. El aristotelismo asumido por la filosofía medieval, en especial por la tomista, impregna toda la obra sanjuanista. Algo similar cabe decir de su mística con respecto a los llamados escritos dionisianos y al platonismo en ellos reflejado. La cita de Boecio es la que se reduce a repetir la teoría transmitida por éste de las cuatro pasiones del alma de procedencia aristotélica y afianzada por el escolasticismo. Las dos comparencias de san Francisco de Asís en las páginas sanjuanistas (CB, 14-15,5; LI 2,13) son de alcance muy limitado y proceden, a lo que parece, de la *Leyenda aurea*, de la liturgia o del *Flos sanctorum*.

En el ámbito específico de la espiritualidad, ofrecen mayor importancia para el sanjuanismo san Agustín y san

Gregorio. Es sabido que las menciones explícitas del primero remiten a textos apócrifos de neto sabor agustiniano, pero la presencia del Hiponense en el pensamiento de JC es bastante más consistente que ese puñado de citas, si bien anda dispersa y como diluida. Algunos autores modernos han señalado como dependencia de san Agustín lo que enseña JC sobre la memoria (S 3) y sobre la capacidad del amor para igualar a los semejantes (S 1,4).

Entre los Santos Padres, san Gregorio parece ser el más leído y explotado por JC. Al breve texto repetido sobre la acción interior del Espíritu Santo en los Apóstoles el día de Pentecostés, y a otras dos breves referencias sobre el merecimiento por la fe y la fuerza del deseo para poseer a Dios (S 3, 31,8; LI 2,3), hay que añadir otras deudas indudables, no confesadas explícitamente, pero fáciles de descubrir. Ponen en pista frases como estas: “Se lee de san Benito que en una visión espiritual vio todo el mundo” (S 2,24,1). Donde JC lo leyó fue en los *Diálogos* de san Gregorio (lib.2, cap. 35) o en santo Tomás de Aquino (*Quodlibetum* 1,1, a ad primum), que comenta dicha visión, según recuerda a continuación el propio JC (S 2, 24,1). Aunque pudo leer en *Vitae Patrum*, lo que dice de la vida eremítica atribuida a san Benito, a otro anacoreta por nombre san Simón (S 3,42,2), no se excluye la procedencia de los *Diálogos* gregorianos o del Breviario.

La lectura de san Gregorio no se limitó a los *Diálogos*. Las explicaciones sobre el rapto y el susurro místico (CB 14-15) siguen muy de cerca el texto del *Comentario a Job*, vulgarmente conocido como libro de los *Morales de san Gregorio*. No es el único punto en que

resuena el eco de la misma obra. que gozó de extraordinaria difusión en los ambientes espirituales españoles, especialmente después de su traducción al castellano (1527). En el marco del Carmelitano Teresiano es testigo excepcional la propia Fundadora..

La mención explícita de san Bernardo (N 2,18,5) no implica dependencia real de JC. Va emparentada con la de santo Tomás a la hora de explicar los diez grados de la escala de amor (N 1,19-20). Se trata del fragmento sanjuanista más extenso, reproduciendo casi a la letra un texto ajeno. No es ni de san Bernardo ni de santo Tomás, sino del apócrifo conocido como *De decem gradibus amoris secundum Bernardum o De Dilectione Dei et proximi*, editado entre los opúsculos del Doctor Angélico (ed. 1571, opúsculo 63). Otro apócrifo tomista, conocido por el título *De beatitudine*, tuvo singular acogida por JC. No dudó de la autenticidad tomista de estos escritos y los leyó y releyó detenidamente, dejando huellas abundantes en los suyos. La más literal y extensa del *De beatitudibe* en la *Llama* (3,78-85). Remite explícitamente al mismo en CB, al tratar de la igualdad de amor entre Dios y el alma (38.4). Entre los temas aportados por este apócrifo tomista al pensamiento sanjuanista, hay que destacar el que se refiere a la conexión entre la perfección de amor en esta vida y la bienaventuranza.

El santo Tomás auténtico está omnipresente en las obras sanjuanistas, al margen de las menciones explícitas de su nombre propio o bajo el de los “teólogos” (cf. su entrada). La filosofía, la antropología y la teología de JC están moldeadas en sus líneas generales por el sistema tomista. Son además innu-

merables los lugares en que puede detectarse la presencia del príncipe de la Escolástica, según queda ilustrado en mi edición de las obras sanjuanistas (Burgos, Ed. Monte Carmelo). Se ha discutido si JC se aparta del pensamiento tomista prefiriendo tesis de otros escolásticos, en especial del carmelita inglés Juan Baconthorp. Se trataría, en cualquier caso, de cuestiones puntuales.

Son frecuentes también las resonancias de san Buenaventura, especialmente de sus apócrifos, como el *De triplici via*, atribuido modernamente a Hugo de Balma, pero no existe referencia alguna explícita en los escritos auténticos de JC.

Cuestión delicada y debatida es su dependencia de la espiritualidad neerlandesa y alemana, en particular de Tablero, Ruusbroec, Susón y Herp. Se acepta casi pacíficamente el origen taurológico de las tres señales propuestas para pasar de la meditación a la contemplación (S 2,13-14; N 1, 9). Es indudable la extraordinaria afinidad de JC con la mística de los autores indicados. Con quien mayor parentesco demuestra es con Ruusbroec, en el contenido general, en la expresión, en el simbolismo y en la profundidad de las descripciones de la experiencia mística. Cabría añadir la coincidencia entre ambos autores en la inspiración poética y en el comentario a los propios versos, si bien en el neerlandés esta última característica es muy restringida. Lo arduo es aquilatar dependencias doctrinales concretas de todos ellos; la lectura directa en el caso de Ruusbroec resulta más dificultosa de probar, dado el retraso con que penetraron sus escritos en España.

Último eslabón importante de la literatura espiritual anterior a JC es el de los maestros franciscanos españoles del siglo XVI, poco anteriores a él: Alonso de Madrid, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Bernabé de Palma. Son los grandes iniciadores de la mística española y bien próximos al Carmelo gracias al favor que los dispensó su gran lectora santa Teresa de Jesús. En otra línea se coloca el maestro por antonomasia san Juan de Ávila, cuyo consejo también requiriera la Santa,

Han sido numerosos e insistentes los rastreos en busca de las deudas contraídas por JC con los citados autores franciscanos. Distan mucho de acordarse las conclusiones sobre puntos concretos de dependencia sanjuanista. La proximidad temática y expresiva es innegable y hasta sorprendente en muchos puntos y en expresiones técnicas o figuradas.

Todo inclina a pensar que el autor de la *Subida del Monte Carmelo* posó sus ojos más de una vez en las páginas de los *Abecedarios* de Osuna (especialmente el tercero) y en las de la *Subida del Monte Sión* de Laredo. La coincidencia del título *Subida* se vuelve sugerente por sí misma. De lo que no cabe dudar es que JC vivió y escribió en un ambiente espiritual impregnado por la temática y el vocabulario de sus predecesores franciscanos. Difícil sustraerse a tal atmósfera de contemplación y misticismo.

La impresionante literatura dedicada a rastrear los préstamos doctrinales recibidos por JC ha olvidado, en cambio, la originalidad indiscutible del género literario adoptado por él en sus escritos. No se registran en la tradición cris-

tiana anterior autores que hayan expuesto sus enseñanzas en comentarios a poemas compuestos personalmente antes sin intención doctrinal. Existe algún caso a la inversa, como el de la mística italiana. El género prácticamente inaugurado por JC en el ámbito de la espiritualidad ha tenido pocos y mediocres imitadores. El método adoptada de comentarios o “declaraciones” a sus propias poemas plantea interesantes problemas de → hermenéutica, no siempre suficientemente tenidos en cuenta.

La investigación sobre sus posibles dependencias literarias y poéticas ha sido muy pobre hasta tiempos modernos. Fue a partir de las conocidas páginas encomiásticas de Menéndez Pelayo cuando surgió la curiosidad erudita por el tema. J. Baruzi y Crisógono de Jesús aportaron datos y sugerencias interesantes, pero sería Dámaso Alonso (1942) el gran estudioso moderno de la poesía sanjuanística. Tras sus huellas se han lanzado multitud de investigadores a rastrear reales o posibles antecedentes inspiradores de los incomparables versos de JC.

Las dos fuentes principales asentadas por D. Alonso: la poesía popular del cancionero y la culta de Gracilazo y Boscán se han demostrado firmes y documentadas. También que el contacto de JC con la poesía culta fue a través de los *contrafacta*, o de temas profanos “vueltos a lo religioso” —a lo “divino” dirá el Santo—. Él mismo lo insinúa al iniciar el comentario al poema de la *Llama*. Otras aproximaciones y paralelismos con poetas cultos y poesías populares han enriquecido las posibles lecturas

del Santo, pero muchas aportaciones no pasan de apuntar semejanzas y parentescos. Algunas son claramente insostenibles. JC no pudo leer tanta poesía como se intenta demostrar. No tuvo ni medios ni tiempo.

BIBL. — La de los autores → señalados con entrada propia, cf. en su lugar. De índole general: BENEDICTINE OF STANBROOK ABBEY, *Medieval mystical Tradition and Saint John of the Cross*, London, 1954; J. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris-Bruges, 1966; ed. española 1987; S. BARROSO, *La “Subida del Monte Sión” y la “Subida del Monte Carmelo (Dos sendas paralelas)*, Murcia, 1970; A. RICO SECO, “Fr. Luis de Granada, maestro de san Juan de la Cruz”, en *Ciencia Tomista* 115 (1988) 211-232; M. ÁNGEL DÍEZ, *Lecturas medievales de san Juan de la Cruz*, Burgos, 1999; M. DIEGO SÁNCHEZ, “La herencia patristica de Juan de la Cruz”, en el vol. misceláneo *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Madrid, 1990, p.83-111; M. HUOT DE LONGCHAMP, “Saint Bernard au secours de Saint Jean de la Croix”, en *Collectanea Cisterciensia* 52 (1990) 307-317; M. MORALES BORRERO, “Los precedentes doctrinales y formales en la obra de san Juan de la Cruz”, en el vol. misceláneo *San Juan de la Cruz, hombre, poeta y santo*, Jaén, Seminario Diocesano, 1991, p. 79-134; M. BENAVENTE BARREDA, “Influencias de la literatura clásica en las obras de san Juan de la Cruz”, en el vol. misceláneo *San Juan de la Cruz y Jaén*, Instituto de Estudios Gienneses, Jaén, 1992, p.387-399.—D. ALONSO, *La poesía de san Juan de la Cruz (Desde esta ladera)*, Madrid, 1942; E. GARCÍA SETIÉN, *Las raíces de la poesía sanjuanista y Dámaso Alonso*, Burgos, 1950; E. OROZCO DÍAZ, *Poesía y mística. Introducción a la lírica de san Juan de la Cruz*, Madrid 1959; C. CUEVAS GARCÍA, “La poesía de san Juan de la Cruz”, en vol. misc. *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Ávila-Salamanca 1991, p. 283-313; J. GONZÁLEZ CUENCA, “La tradición en la técnica poética de san Juan de la Cruz”, en el vol. misc. *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Ávila, I, p. 205-219; J. LUIS SÁNCHEZ LORA, *San Juan de la Cruz en la revolución copernicana*, Madrid, 1992.

**E. Pacho**

# G

## **Gabriel Bautista, OCD**

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

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

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

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

*E. Pacho*

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

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

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

*E. Pacho*

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

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

*E. Pacho*

## **Gálvez**

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

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

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

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



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

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

José Vicente Rodríguez

### 'Gamo/s'

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

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

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

Eulogio Pachó

### Gaspar de san Pedro, OCD

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

### Gemido espiritual

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Eulogio Pacho*

## Génova

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

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

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

*E. Pacho*

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

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

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

*E. Pacho*

**Gloria** → Escatología

## **Glorificación del Santo**

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

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

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

Italia y Francia se ven involucradas en procesos particulares.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Antonio Mingo*

**Gozo** → Pasiones

**Gozo/s** → Apetito/s

## **Gracia divina**

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

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

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

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

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

## **I. Economía de gracia**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. Presencia divina por gracia

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### III. Regeneración y transformación espiritual

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### IV. Participación de Dios y filiación

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

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

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

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

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

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

## V. Inhabitación trinitaria

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## VI. Vida de gracia y gracias sobrenaturales

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Ciro García*

**Gracián** → Jerónimo

## GrafoLOGÍA

Presentamos dos análisis de la escritura sanjuanista:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Granada

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

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

## I. Datos biográficos

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

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

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

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

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

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

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

## II. Actividad pastoral

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

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

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

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

### III. Actividad literaria

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

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

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

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

*Eulogio Pacho*

## ‘Granadas’

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Luce López-Baralt*

## Gregorio, Magno, S.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**Alberto Pacho**

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

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

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

*E. Pachó*

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

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

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

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

*E. Pacho*

## Guadalcázar

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

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

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

*E. Pacho*

## Guía/s → Dirección espiritual

### ‘Guirnalda/s’

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Eulogio Pacho*

## Gula

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

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

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

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

pueden consentir que engañen ni vivan engañados.

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

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

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

*Evaristo Renedo*

**Gusto/s** → *Apetito/s*



# H

## Habilidad

La habilidad humana en la → antropología sanjuanista expresa la capacidad natural del ser humano para realizar las operaciones que le son propias, según la doble estructura de su espíritu y su sensibilidad. Una vez puesta en juego esta estructura antropológica en el proceso de → purificación de los sentidos y de las potencias en las noches, la habilidad se revelará como incapaz para comprender a Dios, y será interpretada por san Juan de la Cruz como la realidad del hombre viejo (o el hombre de la carne), llamada a superarse y a cesar en sus operaciones, para dar lugar a la acción de Dios.

Esta idea se desarrolla en el capítulo 5 del libro 1 de *Subida*, que arranca con una cita, que nuestro místico atribuye a → san Agustín, en la que se pone de manifiesto la distancia que hay entre la miseria humana y la perfección divina, y después de ser ilustrada con varios ejemplos de renuncia del Antiguo y Nuevo Testamento, termina con la invitación a tomar la cruz de Cristo. “haciendo cesar todo lo que es del hombre viejo, que es la *habilidad del ser natural*, y vistiéndose de *nueva habilidad*

→ *sobrenatural*, según todas sus potencias, de manera que su obrar, ya de humano se haya vuelto en divino, que es lo que se alcanza en estado de → unión, en la cual el alma no sirve de otra cosa sino de “altar en que Dios es adorado en alabanza y amor, y sólo Dios en ella está” (S 1,5,7). Esta cita se sitúa inmediatamente antes del capítulo que inicia el análisis de los daños de los apetitos, es decir, el análisis de la incapacidad de esa habilidad, empezando desde el tronco desiderativo de la misma.

Curiosamente en las líneas que hemos citado, la habilidad es presentada como si tuviera dos posibles caminos de desarrollo: natural y sobrenatural, o como si hubiera dos habilidades. Poco a poco, en una lectura detenida, veremos sin embargo que no existe tal habilidad sobrenatural; pues la profundización antropológica y espiritual se irá matizando en la pluma del autor, a medida que éste se vaya adentrando en la → experiencia mística, “como quiera que esta transformación y unión es cosa que no puede caer en sentido y habilidad humana” (S 2,4,2). Y así el uso del término habilidad se irá restringiendo a los análisis de orden psicológico, dentro

de los esquemas más o menos limitados de una psicología racional; mientras que para lo sobrenatural se va a utilizar cada vez con más frecuencia el término → capacidad; y es que en definitiva “el alma no la tiene (habilidad) para el edificio sobrenatural” (LIB 3,47).

La habilidad hay que ponerla, pues, en relación con el ser de la naturaleza, como aptitud o disposición del ser humano para captar el mundo que le rodea y obrar en él. Esta habilidad natural da de sí hasta donde da la racionalidad, que es la máxima aptitud de la naturaleza humana, pero como naturaleza es limitada, para el conocimiento y las obras sobrenaturales. El problema que se presenta entonces en la → noche activa es doble: “Porque hay dos dificultades que son sobre las fuerzas y habilidad humana, que son: despedir lo natural con habilidad natural, que no puede ser, y tocar y unirse a lo sobrenatural, que es mucho más dificultoso y, por hablar la verdad, con natural habilidad sólo, es imposible” (S 3,2,13). Distinguiremos tres momentos en el análisis de este término, que corresponden en cierto modo a su desarrollo a lo largo del proceso místico entendido como negación.

## I. Limitación de la habilidad humana

Prácticamente todas las menciones que de ella se hacen a lo largo del libro de *Subida*, donde mayormente se acumulan, es para confirmar su incapacidad para llevar al → hombre por sus propias fuerzas a la plenitud de Dios a la que, aun sin saberlo, siempre aspira su deseo. Esta limitación ha de entenderse como algo más que un accidente, es algo que corresponde a la condición de

la naturaleza humana caída por el → pecado. En efecto, en este estado se puede hablar de habilidad o “rudeza de su bajo entendimiento” (S 2,29,3), frente a aquel otro “estado de la inocencia, donde toda la armonía y habilidad de la parte sensitiva del hombre servía al hombre para más recreación y ayuda de conocimiento y amor de Dios en paz y concordia con la parte superior” (CA, 37,5). Así pues la noción de habilidad es caracterizada como habilidad humana-natural, propia y activa.

Como habilidad *humana-natural*, y en el contexto de oposiciones radicales en que J. de la Cruz se sitúa, por su referencia inicial al Absoluto, es negada absolutamente, así por ejemplo en el capítulo 4 del libro 1 de *Subida*, donde se encuentra la clave de toda la → negación nocturna: “Y toda la sabiduría del mundo y habilidad humana, comparada con la sabiduría infinita de → Dios, es pura y suma ignorancia...; por tanto toda alma que hiciese caso de todo su saber y habilidad para venir a unirse con la sabiduría de Dios, sumamente es ignorante delante de Dios, y quedará muy lejos de ella, porque la ignorancia no sabe qué cosa es la sabiduría” (S 1,4,5). En la dialéctica mística del → Todo-Nada, las declaraciones son tajantes: el ser finito se opone al ser infinito, lo feo a lo hermoso, la malicia a la bondad, la ignorancia a la sabiduría, las tinieblas a la luz, etc.

Esta habilidad humana natural, puede ser admitida o negada en el ejercicio de sus operaciones, a través de los sentidos y las potencias. Normalmente en la medida que es *propia* de la naturaleza humana, el alma *se la apropia*, se posesiona de ella, y asienta de algún modo en ella su conciencia del mundo.

Desde la habilidad propia el → alma siente, conoce, interpreta, valora, etc. todo lo que le rodea, asegurándose su ser y estar en el → mundo. Sin embargo J. de la Cruz va a advertir que “cuanto menos el alma obra con habilidad propia, va más segura, porque va más en fe” (S 2,1,3) .

Pero dejar la habilidad propia, es desapropiarse, privarse, cancelar la actividad por la que naturalmente el hombre se inserta en el mundo. Significa habérselas pasivamente, en la oscuridad de la fe; en esto consiste entrar en la noche, y aquí sí podemos decir con el místico, que “si algunas veces obran las potencias, es más movidas de Dios que de la misma habilidad del alma” (S 2,12,8). Por eso la habilidad humana, en cuanto es de su parte todavía realiza algunos actos de discriminación, motivación, penitencia, etc., para disponerse a la → purificación nocturna. Ahora bien, justamente en cuanto *habilidad activa* ha de ser finalmente aniquilada y absorbida en la noche pasiva, para dar lugar a la capacidad infinita que le va a descubrir el mismo Dios: “por cuanto queda corta toda habilidad natural acerca de los bienes → sobrenaturales que Dios por sola infusión suya pone en el alma *pasiva* y secretamente en silencio” (N 2,14,1).

## II. La habilidad natural e inclinaciones

La habilidad es una disposición que está ahí, como una noción estructurante de la psicología y antropología sanjuanistas, pero no la conoceríamos si no fuera por su obrar, es decir, por sus operaciones. Y a su vez, las operaciones vienen determinadas por una especie

de actitud previa, que determina la orientación de las mismas.

Todo el orden de los → apetitos y deseos, es como el suelo informe, sedimento de pasiones y sentimientos, que condiciona las operaciones determinadas de la voluntad, la cual se explicita finalmente en las acciones concretas. De modo que la *operación* (sea de la habilidad humana en general, o de alguna de sus potencias en particular) viene precedida de la *inclinación*. Como diríamos hoy en términos de psicología moderna, las acciones humanas vienen precedidas de las actitudes.

Así pues la inclinación es del orden del deseo, y viene a expresar cierta afición, afecto, o tendencia. Por tanto no corresponde al ser de la naturaleza racional, sino al manifestarse de ésta a través de la voluntad. La inclinación nos descubre el valor o estima de una voluntad que –más o menos racionalmente, según su acuerdo con el entendimiento, o su connivencia con el sentimiento– se determina por un objeto, y se aficiona a él. En términos sanjuanistas no se trata del ser del alma, sino del movimiento de la misma.

De modo que la inclinación se puede dirigir hacia tales o cuales objetos de amor y de valor, y puede, por tanto, complacer o satisfacer las tendencias más primarias del orden de la necesidades sensibles, o puede mortificarlas y sacrificar éstas a otros fines más altos. Además por la plasticidad propia del arco del deseo en el que se inserta, puede incluso la inclinación natural, elevarse a Dios, por medio entre otras cosas del ejercicio de la virtudes. Por eso al principio de *Subida*, en el pórtico de la noche, aconseja J. de la Cruz “Procure siempre inclinarse: no a lo más fácil,

sino a lo más dificultoso" (S 1,13,6). La inclinación natural ha de vencerse en una especie de movimiento contra la naturaleza, que elevará a ésta –por la acción de Dios–, sobre sí misma. Este movimiento de renuncia a la inclinación del gusto, es el que hará posible que en el alma se abra la capacidad de un gozo infinito. La inclinación natural ha de ser contrariada, hacia la → sequedad, hacia el trabajo, hacia el padecimiento "por su amor", como exponen de modo especialmente contundente y sentencioso los *Dichos de luz y amor*. "Considera lo que Dios querrá y hazlo, que por ahí satisfarás mejor tu corazón que con aquello a que tú te inclinas" (Av 72). Este movimiento de renuncia es el que abre la capacidad sobrenatural, en cuyo despliegue únicamente el alma encontrará su descanso y satisfacción.

### III. Habilidad y capacidad

Entre la rudeza y sentido de propiedad de la habilidad natural, y la anchura y libertad infinita de la capacidad sobrenatural del alma, se sitúa todo el proceso de éxtasis –salida de sí, "de sus quicios y modos e inclinaciones naturales la saca, clamando por Dios" (CB 1,20)–, que es a su vez de purificación del deseo: enderezamiento de sus inclinaciones y apetitos, fortalecimiento de sus operaciones inertes, hasta venir a girar solo en torno al verdadero → centro de su ser, que es Dios: "El centro del alma es Dios, al cual cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios" (LIB 1,12). Pero el alma paciente se sabe transportada a estas profundidades por

el mismo amor de Dios, que es a la vez agente y objetivo de este movimiento centrípeto que culmina en la unión. En la nueva vida –estado de glorificación y recreación– cantada en *Llama* el amor recoge así la inclinación exacta del alma, cuyas operaciones y deseos se han trocado en divinos: "Es, pues, de notar que el amor es la inclinación del alma y la fuerza y virtud que tiene para ir a Dios, porque mediante el amor se une el alma con Dios" (LI B 1,13). → **Actividad, capacidad, disposición, pasividad, talento.**

BIBL. — JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, Paris, 2ª ed. 1931; PEDRO CEREZO GALÁN, "La antropología del espíritu en Juan de la Cruz", en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, Pensamiento III*, (1993) 127-154; MARCEL DE CORTE, "L'expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix", en *EtCarm* 20, (1935) 164-215; OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDENAL, "Misterio, Memoria, Mística", en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, Pensamiento III*, (1993) 429-453; MANUEL MORALES BORRERO, *La geometría mística del alma en la literatura española del siglo de oro*, Madrid 1975; MARÍA DEL SAGRARIO ROLLÁN, *Éxtasis y purificación del deseo*, Avila, 1991; Id. "El vaciamiento del yo: una aproximación a la introspección sanjuanista", en *Antropología de san Juan de la Cruz*, Avila 1988; Id. "Amour et désir chez saint Jean de la Croix", en *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991) 498-515; FEDERICO RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1968; HENRI SANSON, *L'esprit humain selon saint Jean de la Croix*, PUF, Paris 1953.

*María del Sagrario Rollán*

**Heredia** → Antonio de Jesús

### Herida/s de amor

En el pletórico simbolismo místico de J. de la Cruz ocupa lugar destacado el que se relaciona con la psicología del amor. Confluyen en el sanjuanismo dos

tradiciones complementarias: la lírica trovadoresca y la exégesis cristiana de la Biblia, como revelan frases tan repetidas como ésta: “En los enamorados la herida de uno es de entrambos, y un mismo sentimiento tienen los dos” (CB 13,9). La traslación de los fenómenos naturales de la → enfermedad, llaga y herida del ámbito corporal al psicológico y espiritual es recurso pedagógico y literario muy socorrido, pero J. de la Cruz lo emplea con especial maestría. Se mueve siempre, como es de suponer, en el ámbito de la mística, por lo mismo del amor divino.

a) *Rasgos generales*. El → alma enamorada de Dios, cuando se siente verdaderamente inflamada por ese amor sufre y padece “en muchas maneras, en todos los tiempos y lugares, no sosegando en nada”, hasta que llega al beso de la → unión transformante (N 2,11,6). El amor no satisfecho la hiere de tal manera que puede decirse enferma o llagada. Es lo que canta el verso dirigido al Amado: “Decilde que adolezco, peno y muero” (CB 2, v. 5º). La pena y el ansia, convertidas en llaga afistolada, puede llegar a sentimiento de muerte (CB 11, v. 2º). La → dolencia, las → heridas, las → llagas y las penas expresan fenómenos o sentimientos fundamentalmente idénticos y vienen a sintetizarse todos en la “enfermedad de amor”. No obstante esa convergencia general, las exigencias del lenguaje figurado de la poesía obliga al Santo a diversificar la fenomenología mística propia de cada expresión. Heridas resulta el vocablo más genérico o comprensivo, junto con enfermedad; se presenta incluso a ciertas variaciones en el *Cántico* (cf. canción 7).

Como de costumbre, señala la raíz o clave en que se apoya la traslación figurativa. Entre las varias “visitas” con que Dios favorece a las almas, con que las “llaga y levanta en amor”, suele hacer “unos encendidos toques de amor, que a manera de saeta de fuego hieren y traspasan el alma y la deja toda cauterizada con fuego de amor. Y éstas propiamente se llaman heridas de amor” (CB 1,17).

La semejanza con las heridas corporales y espirituales termina ahí, porque las producidas por las “visitas” del → Esposo Cristo son de otro tenor: “Porque estas visitas tales no son como otras en que Dios recrea y satisface al alma, porque éstas solo las hace más para herir que para sanar, y más para lastimar que para satisfacer, pues sirven para avivar la noticia y aumentar el apetito y, por consiguiente, el dolor y ansia de ver a Dios” (CB 1,19).

Esto es lo más característico de las “heridas de amor divino”: cuanto más penetrantes más “deseables”. Se ratifica el Santo diciendo: “Éstas se llaman heridas espirituales de amor, las cuales son al alma sabrosísimas y deseables; por lo cual querría ella estar siempre muriendo mil muertes a estas lanzadas, porque la hacen salir de sí y entrar en Dios” (ib.).

Otro rasgo sintomático que distingue a estas heridas de cualesquier otras es que no admiten medicina ni tienen otra cura que la presencia del Amado: “En las heridas de amor no puede haber medicina sino de parte del que hirió” (CB 1,20). Dado que el origen es la ausencia, solamente la presencia es capaz de curar la herida (cf. CB 11, entera). Según los grados de amor y el sentimiento de la ausencia puede ser más o menos profunda la herida; se dan

momentos y situaciones que parecen al borde de la muerte: “Esta pena y sentimiento de la ausencia de Dios suele ser tan grande a los que van llegando al estado de perfección, al tiempo de estas divinas heridas, que, si no proveyese el Señor, morirían” (CB 1,22). Quiere esto decir que el sentimiento de la ausencia causante de las heridas de amor, en su vertiente penosa, es decir, cuando se vuelve sensación de abandono, es una de las pruebas propias de la catarsis o → noche purificativa (N 2,11,6). Es lo que indica el carácter ambivalente de las heridas de amor, su sabor agri dulce. Idea insistentemente repetida por el Santo: “Son las heridas de amor tan dulces y sabrosas que, si no llegan a morir, no la pueden satisfacer; pero sonle tan sabrosas –al alma– que querría la llagasen hasta acabarla de matar” (CB 9,3; cf. LIB 1,8).

b) *Manifestaciones particulares.* Prolongando el simbolismo general de la enfermedad y de las heridas de amor, J. de la Cruz llega a aplicaciones espirituales muy concretas. “En este negocio de amor –escribe– hay tres maneras de penar por el Amado acerca de tres maneras de noticias que de él se pueden tener”. Son las siguientes: La herida, “la cual es más remisa y más brevemente pasa” (CB 7,2); la llaga, que “hace más sientto en el alma que la herida, y por eso dura más, porque es como herida ya vuelta en llaga, con la cual se siente el alma verdaderamente andar llagada de amor” (ib. 3); la tercera es “como morir, lo cual es ya como tener la llaga afistolada, hecha el alma ya toda afistolada” (ib. 4).

La sintomatología de éstas y otras heridas semejantes es estrictamente espiritual, sin que se apunte efecto algu-

no somático. Todo se reduce a la asimilación figurativa o traslación comparativa entre lo corporal y lo espiritual. De otra índole son, en este sentido, dos clases de heridas descritas por J. de la Cruz con abundancia de detalles.

– Una de ellas es la “herida fina” identificada con el → “cauterio suave y la regalada llaga” de que trata en la *Llama* (2, 9-13). Existen “muchas maneras de cauterizar → Dios al alma”, entre ellas algunas que no la llagan porque son toques de la Divinidad al alma “sin forma ni figura alguna intelectual ni imaginaria” (LIB 2,8).

Se dan otras maneras de cauterizar al alma “con forma intelectual muy subida”, como la → transverberación, magníficamente descrita por el Santo en consonancia con S. Teresa (LIB 2,9-10.13). Es una herida o llaga estrictamente espiritual, sin real efecto somático, pero que su experiencia o sentimiento está vinculado a formas intelectuales, como dice el Santo. Se siente en el espíritu a manera de su representación intelectual, como si realmente se realizase en el cuerpo.

Según el propio Santo, “este llagar y herir interiormente en el espíritu” puede suceder que “alguna vez da Dios licencia para que salga algún efecto afuera en el sentido corporal”. Entonces “a modo que hirió dentro sale la herida y llaga afuera”, como sucedió cuando el serafín llagó a san Francisco. Es el caso de la estigmatización, que no es normal, ya que representa una excepción para el Santo. Para él, “ordinariamente, ninguna merced hace Dios al cuerpo que primero y principalmente no la haga en el alma” (LIB 2,13).

– Es lo que sucede en otra clase de heridas y llagas de amor que tienen

como característica inconfundible una incidencia o repercusión corporal, generalmente dolorosa. No se trata únicamente de que vayan o no acompañadas de formas intelectuales o imaginarias; en ellas se produce efectos somáticos perceptibles incluso por personas distintas de quienes son favorecidas por tales gracias-visitas. A esta categoría reduce J. de la Cruz el → *arrobamiento*, *éxtasis*, *rapto*, *traspaso*, *vuelo de espíritu*, etc. (CB 13,6-7; N 2,1,2).

Es bien sabido que para el Santo existe permanente interferencia o “comunicación” entre sentido y espíritu, parte inferior y parte superior, por razón de la unidad del supuesto o la persona; por lo mismo, se da siempre cierta “redundancia” de las comunicaciones y sentimientos espirituales en el cuerpo, tanto si son dolorosos como sabrosos y deleitables. Hasta que no se llega a una perfecta subordinación del sentido al espíritu, a través de la catarsis plena, ciertas gracias espirituales repercuten dolorosamente en el cuerpo. Su presencia es síntoma claro de que aún no es total la purificación del sentido. Acaso por esta vinculación al mismo, J. de la Cruz apenas aplica en tales casos el diagnóstico de heridas o llagas. Lo reserva para los efectos propios del amor divino en el ámbito estrictamente espiritual. Otra cosa distinta es si existe relación real entre ellos y alguna enfermedad física. → *Ansia*, *cauterio*, *dolencia*, *llaga*, *muerte*.

BIBL. — L. RAY, “Blessure d’amour”, en *DS* I, 1724-1730; GABRIELE DE SAINTE MARIE-MADELEINE, “L’Ecole thérésienne et les blessures d’amour mystique”, en *ÉtCarm* 21 (1936) I, 208-242; cf. *RevEsp.* 5 (1946) 546-560.

*Eulogio Pachó*

## Hermosura

La belleza es una constante en toda la obra de J. de la Cruz, → *poesía* y *prosa*. El lector que se acerca por primera vez a sus poemas —sea creyente o no—, se encontrará, sin duda, envuelto en una atmósfera estética que eleva su sensibilidad y su percepción del mundo a una transparencia inhabitual. Pero quizá se desanime si, para comprender y saborear esta atmósfera, se atreve a entrar en la → *prosa mística*, ya que ésta presenta un nivel de complejidad conceptual y analítica que no parece acordarse, para algunos, con la fuerza intuitiva de los poemas.

No vamos a ocuparnos, por tanto, en este artículo de los poemas, cuyo lirismo por sí sólo nos envuelve, sino justamente de esa prosa, para muchos inaccesible. Es en los comentarios a los poemas donde el propio poeta desarrolla, más allá del canto, su sensibilidad estética y la conciencia de esta misma sensibilidad —sus fundamentos, limitaciones y alcance— en el desarrollo de la vida espiritual. Es en la prosa donde el poeta místico, ayudado por lo demás de su profunda formación filosófica y teológica, pone en marcha todos los recursos literarios y dialécticos que posee para vertebrar estéticamente una obra en la que Amor y Belleza confluyen en una única experiencia mística de incomparable altura.

Si los valores de lo bueno (*virtudes morales*) y de lo verdadero (*ideas* claras y distintas acerca de la realidad), son superados y subsumidos en la tiniebla de la → *fe*, los valores de lo bello (*sentimientos* de gloria), son realzados en la iluminación de gloria que acontece en *Llama*.

Mucho antes de la glorificación, sin embargo, el aliento poético y la visión enamorada ante la belleza recorren todas las páginas de nuestro autor, hasta las de más sustanciosa y árida doctrina en las purificaciones nocturnas. Una evocación ardiente y nostálgica, un clamor anhelante, por esa hermosura “que se halla por ventura”, y “sólo se ve por fe” atraviesa en ansias la opacidad de la noche, y la vence al fin. La belleza no es tema de reflexión, sino aguijón que espolea la búsqueda y provoca el éxtasis. Marcada por la intuición de la belleza no es la mística de J. de la Cruz una mística intelectual, sino más bien una mística cordial, de un corazón enamorado de la Belleza inefable de → Dios, y apasionadamente arrastrado en pos de su huella.

El tono en el que se expresa la aspiración sanjuanista por la belleza, que impregna toda su consideración de la naturaleza –hasta llegar a conocer esencialmente a las → criaturas por Dios y no a la inversa (LIB 4,5)–, es profundamente cristiano; a pesar de que el lirismo desbordado de algunas estrofas y comentarios de *Cántico*, haya dado lugar a interpretaciones panteístas. El sentimiento de la belleza en J. de la Cruz se enraíza en → Cristo como Verbo encarnado y florece en El, en sus misterios, porque toda la hermosura humana y divina se ha manifestado en su rostro. Y así como Dios no tiene otra palabra ya después de Cristo (Av 99), la belleza no tiene otra faz que la que en El ha sido revelada. En esta faz desfigurada y en este cuerpo maltratado y muerto en la cruz, resplandecido luego en la mañana gloriosa de la resurrección, se encuentra el sacramento de la Belleza inefable, y es el espejo donde el alma

sanjuanista se mira. Y es que después de la manifestación de gracia que es la creación misma, es el misterio de la Encarnación el que mejor revela la Belleza invisible de Dios. Este sentido cristiano queda patente en el comentario a la estrofa 5 del *Cántico*, que recoge además con citas bíblicas (desde el Génesis, hasta san Pablo, pasando por el evangelio de Juan) toda la secuencia de creación - encarnación - redención: “Y así en este levantamiento de la Encarnación de su Hijo y de la gloria de su Resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, más podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad” (CA 5,4).

Así pues, la → búsqueda de la belleza ha de atravesar por el misterio insondable de la cruz, y asumir la espesura del sufrimiento y de la muerte. Por eso la noche, símbolo sanjuanista por excelencia, resume este misterio de agonía, de privación, de oscuridad y amarga purificación por una parte, y de sabrosa e íntima comunicación con Dios al mismo tiempo. La aridez y → sequedad del desierto esconden una fuente, la oscuridad de la noche arropa una luz íntima. En ausencia de materia, volumen o color, donde se vierten y complacen los sentidos, la mirada se recoge y por la noche oscura se remonta más allá de todo gusto sensible y reflejo aparente, hasta el gozo esencial de la Belleza y Amor divinos.

Allá “el alma echa de ver claro que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura, de suerte que le parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad donde no puede llegar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte



tiene fin, tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, cuanto más profundo, ancho y solo, donde el alma se ve tan secreta cuando se ve sobre toda temporal criatura levantada” (N 2,17,6)

En plena → noche oscura nos comunica el alma su admiración ante la soledad sabrosa en la que se encuentra graciosamente levantada: la altura, la anchura, la lejanía cualifican esta atmósfera extática, que se nos antoja de una transparencia sutil, de una pureza indescriptible, de una paz sin límites.

El término belleza es de un uso escaso; la consideración de la belleza se encuentra principalmente expresada en los sinónimos de → gracia, gloria, y hermosura, y este último junto al verbo hermoear y el adjetivo hermoso, son términos que se concentran principalmente en el *Cántico*. Pero la belleza potencial del alma, así como la Belleza invisible están presentes con otros términos o descripciones de estados de gracia a lo largo de toda la obra. Pues bien, para distinguir la consideración que J. de la Cruz hace del tema, dividimos este apartado en cuatro puntos, según la realidad caracterizada por la belleza en cuestión.

# I. “De ti me van mil gracias refiriendo”: la hermosura de las criaturas

El cosmos es rastro de la belleza divina y reflejo de su hacedor, según nos enseña el libro de la Sabiduría (13, 3-5). Así lo ha percibido J. de la Cruz, profundamente sensible a las bellezas naturales, según lo testimonian sus biógrafos, y lo cantan con gran acierto sus propios poemas. Las criaturas son rastro y huella, reflejo y evocación, pero por lo mismo la contemplación de su belleza des-

pierta en el corazón enamorado una profunda nostalgia, como aquel que recibiendo mensajes y dones del amado siente reavivarse el deseo del encuentro y plena comunicación con él. De aquí surge un clamor que es al tiempo alabanza y gemido de ausencia: “Como las criaturas dieron al alma señas de su Amado mostrándole en sí rastro de su hermosura y excelencia, aumentóse el amor, y por consiguiente le creció el dolor de ausencia” (C 6,2).

En el poema del *Cántico* descubrimos esta nostalgia, pero la naturaleza no tiene un valor secundario, tan solo como telón de fondo, como se podría pensar por la tradición bucólica-pastoril en la que este poema de algún modo puede situarse. Tampoco es mero reflejo de las emociones y sentimientos al modo romántico, donde el alma del artista se trasfunde con las energías de la naturaleza. Ni esteticismo renacentista, ni panteísmo romántico: La naturaleza es *creación*, en los escritos del Santo, y por ello puede tornarse *sacramento*, es decir, símbolo de encuentro entre el hombre y su creador.

Esta sacramentalidad, sin embargo, no es transparente, sino que es confusa y sólo se manifiesta en toda su plenitud en la revelación de la gloria del Verbo, por quien todo fue hecho. Así, entre tanto, la creación entera gime en J. de la Cruz como en → san Pablo, con los dolores del alumbramiento. El → gemido resuena en el *Cántico*, a la vez que en la noche nos alerta el místico enamorado, sobre la ambigüedad y el engaño de las bellezas visibles. Por la concupiscencia de los ojos y el afán de posesión del deseo no purificado, las criaturas pueden tornarse ídolos, y así en lugar de reflejo serán obstáculo, opacidad que

vela la Belleza del que Es. Como la distancia es tan grande entre → Dios y las criaturas, y en medio se interponen las tendencias desordenadas del alma, es necesario un cierto apartamiento, la purificación de la mirada se impone para poder descubrir a través del don, al Dador: “Toda la hermosura de la criatura, comparada con la infinita hermosura de Dios, es suma fealdad..., y así el alma que está aficionada a la hermosura de cualquier criatura, delante de Dios sumamente fea es, y por tanto no podrá esta alma fea transformarse en la hermosura que es Dios, porque la fealdad no alcanza a la hermosura” (S 1,4,4).

## II. La belleza del alma: “Su gracia en mí tus ojos imprimían”

El alma, sujeto sanjuanista por excelencia, “en sí es una hermosísima y acabada imagen de Dios” (S 1, 9,1). El → alma ha sido creada por Dios y para El, por eso está constantemente ilustrada por la luz divina, como → vidriera o espejo –que son algunas de las metáforas preferidas del místico–; pero por el desorden del pecado, sus inclinaciones se tornan hacia las criaturas, y el apego a ellas empaña su belleza prístina, “de la misma manera que pondrían los rasgos de tizne a un rostro muy hermoso y acabado” (S 1,9,1). De aquí se sigue la necesidad de → soledad y apartamiento; recogiendo en sí, el alma vendrá a descubrir en su centro a Dios. “¡Oh, pues, alma hermosísima entre todas las criaturas, que tanto deseas saber el lugar donde está tu Amado para buscarle y unirte con El! ya se te dice que tú misma eres el aposento donde El mora y el retrete y escondrijo donde está escondido; que es cosa de grande con-

tentamiento y alegría para ti ver que todo tu bien y esperanza está tan cerca de ti que esté en Ti, o por mejor decir tu no puedas estar sin él” (CA 1,7). En la medida de su amor creciente el alma va siendo hermo-seada y enaltecida por la mirada divina, hasta tornarse ella, Dios por participación. “Su gracia en mí tus ojos imprimían. Por los ojos del Esposo entiende aquí su divinidad misericordiosa, la cual, inclinándose al alma con misericordia, imprime e infunde en ella su amor y gracia, con que la hermo-sea y levanta tanto, que la hace consorte de la misma divinidad” (C 32,4).

## III. La belleza de Dios: “Por ser tal su hermosura que sólo se ve por fe”

La intuición nuclear de la obra de J. de la Cruz es la Belleza invisible, la Belleza increada. Las criaturas son reflejo o participación de esa fuente eterna de gracia: “Que bien sé yo la fonte que mana y corre / aunque es de noche” “sé que no puede ser cosa tan bella / y que cielos y tierra beben della”. Dios es el agente de toda gracia y belleza, de aquí la abundancia del verbo hermo-sear, principalmente en *Cántico*.

Dios es incomparable, y más le conocemos por lo que no es, que por lo que es; los caminos ignotos que conducen al alma hasta la luz suprema pasan por la → noche oscura: negación de todas las vías naturales que ella pudiera imaginar o comprender. En este sentido podemos entender todo el proceso de → purificación nocturna como una puesta en evidencia de la insignificancia de las comparaciones, y por tanto de la transcendencia del ser de Dios, con respecto a cualquier representación humana. Frente a esta insignificancia en que

el → mundo se diluye en la atmósfera nocturna, la imagen más adecuada para decir algo de lo que Dios es, de su belleza única, simple y poderosa, es la de la luz. “Dios está como el sol sobre las almas para comunicarse a ellas” (LIB 3,47) Esta luz –al principio cegadora y violenta para el alma no purificada–, pasa de ser objeto contemplación, a fuego activísimo (LIB 1,8) de combustión inagotable que absorbe al alma en sí. Pero a pesar de su poderoso resplandor, la gloria de Dios no destruye al alma, sino que la transforma íntimamente en su fuego de amor: “La sombra que hace al alma la lámpara de la hermosura de Dios será otra hermosura al talle y propiedad de aquella hermosura de Dios” (LIB 3,14).

#### IV. La belleza de la unión: “Vámonos a ver en tu hermosura”

Si la hermosura de las criaturas es para el alma –la más hermosa entre todas ellas, por ser imagen del Creador– el primer indicio, señal y equívoco a la vez, de la Belleza divina, toda la significación de los apartados anteriores sustenta su peso en este último. Cuando J. de la Cruz se refiere a belleza, o hermosura, de cualquier modo que sea, ya manifiesta en la creación, o en el alma misma, en realidad está ahondando en este núcleo de comunicación de amor que existe desde siempre entre el alma y Dios. De alguna manera cualquier otra referencia no es más que una forma de matizar estos flujos y corrientes de gracia que entre ambos discurren, obstaculizados, agitados, empañados, o finalmente liberados en toda su fuerza, en el estadio de la unión, cantado en *Llama*.

El alma anteriormente agitada por las turbaciones de los apetitos, reposa ahora en el seno del amor, “Y así el alma no sólo se acuesta en el lecho florido, sino en la misma flor, que es el Hijo de Dios, la cual en sí tiene divino olor y fragancia y gracia y hermosura” (CB 24,1). En este reposo, recibe abundante gracia y deleites. Pero a su vez, como alma amante, por el ejercicio mismo del amor siente ensanchada su capacidad de don y generosidad, y su pretensión es la igualdad de amor “porque el amante no puede estar satisfecho si no siente que ama cuanto es amado” (CB 38,3). En consecuencia para asemejarse más a su Amado, desea entrar más adentro en la espesura y canta “Vámonos a ver en tu hermosura”. Pero resulta que esa espesura es la espesura de la cruz, como explica en los comentarios a la estrofa 36 del *Cántico*. El deseo acrecido e impaciente que se apresuraba en otro tiempo hacia la → muerte de amor, sintiendo que la vida natural le era estrecha para recibir la anchura y copiosidad de Dios, viene a remansarse en la identificación con los padecimientos del Esposo-Cristo. Es en la cruz de Cristo donde el “dibujo de fe y el → dibujo de amor” (CB 12, 7) coinciden y se funden en un único espejo donde mirarse y buscar el alma purificada su ser verdadero y su belleza prístina: “¡Y como el alma que de veras desea sabiduría divina desea primero el padecer para entrar en ella en la espesura de la cruz!” (CB 36, 13). → *Belleza, donaire, gracia, gloria*.

BIBL. — SAN JUAN DE LA CRUZ, *Vámonos a ver en tu hermosura*, (antología en torno a la belleza, selección de textos e introducción de M. S. Rollán), Madrid 1989; H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix II, de Jean de la Croix à Péguy*, Paris 1972; MICHEL FLORISOONE, *Esthétique et Mystique d'après*

*Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix*, Paris 1956; OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, "El 'Expolio' del Greco y el 'Grito' de Díaz Castilla", en *Pasión de hombre-Pasión de Dios*, Salamanca 1984, 133-188; EMILIO OROZCO, *Poesía y Mística*, Madrid 1959; Id. *Mística, plástica y barroco*, Madrid 1977; EULOGIO PACHO, *Vértice de la poesía y de la mística*, Burgos 1983; MARÍA DEL SAGRARIO ROLLÁN, "Cuerpo y lenguaje como epifanía en San Juan de la Cruz", en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, III *Pensamiento* (1993) 395-406; JOSÉ ÁNGEL VALENTE, *La piedra y el centro*, Madrid 1983.

*María del Sagrario Rollán*

## Hombre

El hombre es una de las realidades más amplia y hondamente tratadas por J. de la Cruz. Igual que el hombre paulino (Rom 7,14ss), aparece como un ser concreto, histórico, con grandes aspiraciones y múltiples limitaciones. Responde a la descripción del Concilio Vaticano II: "A fuer de criatura, el hombre experimenta múltiples limitaciones; se siente, sin embargo, ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior" (GS 10). Es precisamente esa tensión interior y la llamada a la unión con Dios la que centra su mirada antropológica.

Contempla al hombre en su realidad más profunda y en su totalidad; no se detiene en aspectos periféricos, sino que va a lo hondo de su ser. Tampoco le interesa el hombre fraccionado o bajo aspectos parciales, sino en su integridad. Busca siempre el sentido último y global de su existencia. Esta se despliega en un arco maravilloso, que, desde su condición humana y finita, le abre al horizonte de la trascendencia y al encuentro definitivo con Dios. Este es el hombre concreto y existencial, sobrio y desprendido pero lleno de dignidad, en tensión antropológica, que fue J. de la Cruz y que él mismo describe en su iti-

nerario espiritual como ser encarnado y trascendente, vocacionado teologalmente a la comunión con Dios, y también con vocación de servicio.

Esta condición humana, descrita en sus obras, antes que objeto de estudio es un proyecto existencial, que J. de la Cruz encarnó en su propia vida. No se puede comprender lo que dice sobre el hombre, sino a partir de lo que él fue como hombre, esto es, del proyecto de vida encarnado por él en su historia personal. Esto explica la articulación de nuestro estudio en dos partes. En la primera, recorriendo muy someramente las grandes etapas de su vida, tratamos de fijar sus coordenadas antropológicas fundamentales. En la segunda, siguiendo el proceso de maduración del hombre en camino hacia la meta, tratamos de descubrir los rasgos antropológicos esenciales del ser humano, retratado por J. de la Cruz en sus escritos.

### I. El hombre que fue Juan de la Cruz

Las biografías nos presentan a J. de la Cruz con su personalidad humana, rica y polivalente, dominada por el sentido de lo humano y de lo divino, armónicamente integrados. Son numerosos los testimonios que nos lo describen como hombre afable, sereno, delicado, solícito, agradecido... y enamorado de Dios. "Hombre celestial y divino", como lo retrató → S. Teresa de Jesús. Esta sólo le trató durante quince años, de 1567 a 1582. No llegó a verle en la plenitud de su madurez humana y espiritual, que fueron los últimos diez años de su vida. Sin embargo, nos ha dejado un testimonio precioso, que le retrata en su personalidad más honda.

El P. Tomás Álvarez ha hecho un estudio del testimonio teresiano, que resulta imprescindible para el conocimiento de la figura del Santo. Recogemos aquí uno de sus párrafos: “En una especie de cinta corrida, la Madre Teresa lo va presentando como joven decidido y emprendedor, como director espiritual lleno del ‘espíritu de nuestro Señor’, como escritor primerizo, hombre fiel en la prueba, sin quiebras en la amistad, apto para el gobierno, de aguante en el sufrimiento y ‘con caudal para el martirio’; pero sobre todo como hombre de experiencia espiritual, ‘muy espiritual y de grandes experiencias y letras’, ‘hombre celestial y divino’, ‘harto santo’, ‘el santico de fray Juan’, ‘es una gran pieza’, ‘pocos como él’, etc.” (Tomás Álvarez, “La Madre Teresa habla de fray Juan de la Cruz”, en AA. VV., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid 1990, 401-402).

Es un testimonio que refleja la madurez humana y espiritual de fray Juan. ¿Pero cómo se fue fraguando su personalidad? Destacamos, desde un punto de vista antropológico, tres aspectos: su condición pobre y humilde, que hace de él un “hombre sin atributos”; su descubrimiento de Dios como lo verdaderamente real, el único “atributo” del que puede alardear; su entrega incondicional al plan de Dios y al servicio del hombre, que hacen de su vida uno de los mayores “tributos” o canto al Espíritu y al mismo ser humano, en su más profunda identidad.

1. “EL HOMBRE SIN ATRIBUTOS”. La expresión es del escritor vallisoletano, José Jiménez Lozano, en su intervención en el Congreso Internacional Sanjuanista de 1991 (*El hombre sin atributos*, en *Actas del Congreso II*, 19-32).

Quiere destacar un dato real de la vida de fray Juan, aunque esté poco documentado y se encuentre en cierto sentido sublimado en sus biografías; es su condición real de pobre, de una familia que lucha por la supervivencia, en éxodo de → Fontiveros a → Arévalo, pasando por tierras toledanas, hasta recalar en → Medina del Campo. Es el camino de éxodo que trazará más tarde en la *Subida del Monte Carmelo* y en el poema de la *Noche*: “En una noche oscura..., salí sin ser notada estando ya mi casa sosegada”.

El “status” social de la familia de fray Juan es el de “pobre”, “pobre por Dios”, “pobres sin historia”, sin nombre y apellidos, que sólo figuraban en la inscripción del libro de bautizos o de matrimonios o de difuntos, pero cuya fe les revestía de una dignidad especial, esperando en último término sentarse junto a Agustín de Tagaste, Jerónimo o la misma Reina de los cielos.

Los padres de fray Juan, Gonzalo de Yepes y Catalina Álvarez, se instalaron “en los arrabales” de Fontiveros. Posteriormente, muerto el padre (1543), Catalina con sus hijos, se traslada a Fontiveros (1548). Aquí viven también en el barrio extramuros, donde habitan “gentes de oficios modestos y hortelanos cuyos hijos apadrinan los Yepes que también tienen un oficio semejante: burateros o tejedores, y la misma vida invisible”. Son las capas sociales más pobres, “los invisibles”, los que no tienen historia, los sin atributos.

José Jiménez Lozano quiere “enfaticar ese dato de la niñez y adolescencia de Juan de la Cruz en la pobreza, no sólo porque es de un grosor decisivo en la vida y el pensamiento del Santo, como muy bien vio Baruzi, sino para

mostrar un atributo de esta pobreza que nos sitúa en su concreta realidad histórica: su mudejarismo” (ib. 23). Es sólo un dato antropológico y cultural que –según Jiménez Lozano– no se puede extrapolar, como pretenden Asín Palacios o Luce López-Baralt, hasta el extremo de ver en él las influencias de su doctrina mística o de sus símbolos: “Mi propósito es a la vez más modesto y ambicioso: el de preguntarme por el perfil antropológico de Juan de la Cruz, un mudéjar o morisquillo no porque guste del agua, de la umbría y de la huerta, sea tan fácil de pisotear y muy moreno o haga oración sentado en el suelo sobre sus rodillas..., sino porque es un pobre: un hombre sin atributos e invisible. Tal es lo profundo y primigenio de su biografía, y eso es lo que seguirá estando en ella, en su doctrina mística, en su visión del mundo y en su actitud ética y estética” (ib. 25).

Coherente con esta actitud, cuando estudiaba y trabajaba en el Hospital de las Bubas de Medina, no aceptará la propuesta del administrador del hospital, que le ofrecía atributos y visibilidad para su vida, esto es, “hacer la carrera y conseguir la estabilidad económica y la respetabilidad social: un confortable ‘status’ y un nombre, y quizás, al final, los honores... Pero dio un ‘no’ por respuesta, y escogió el camino del escondimiento en una orden religiosa que, por otra parte, distaba de tener prestigio mundanal o religioso, en el otro mundo de la Iglesia” (ib. 26).

2. DIOS, LO “REAL ÚLTIMO”, SU ÚNICO “ATRIBUTO”. Dentro del Carmelo (de la Antigua Observancia), se le ofrece una segunda oportunidad de alcanzar los atributos del saber, cursando estudios en Salamanca. Aquí se fraguó su perso-

nalidad intelectual. Y de allí volvió convertido en el “Senequita” de S. Teresa, que no gustaba precisamente de semi-letrados. La Santa quedó fascinada en su primer encuentro con él. Pero la época salmantina fue también la de mayor “mundanidad” en su vida, sobre todo en el ámbito cultural, que le tocaba más de cerca: “Todo ese universo salmantino con su ruido de luchas y sus encandilamientos para el corazón y el intelecto, y su dramatismo final, nos permiten medir de algún modo lo que para Juan de la Cruz fue aquella su travesía en el acopio de saber, que inevitablemente estuvo rodeada de mundo y de la relucencia de los atributos del mundo y del poder culturales” (ib. 27).

Baruzi habla de la experiencia de → Salamanca como una especie de conversión o descubrimiento del camino que le conducía más directamente a “no querer ser algo en nada” (S 1,13,6.11). Es en este capítulo del libro primero de *Subida* donde J. de la Cruz ha formulado de manera más vigorosa su doctrina de la desnudez y el desasimiento, imitando así a Jesucristo, “el cual en esta vida no tuvo otro gusto, ni le quiso, que ‘hacer la voluntad de su Padre’” (ib. 4). Y comenta: “En esta desnudez halla el espiritual su quietud y descanso, porque no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba y nada oprime hacia abajo, porque está en el centro de la humildad” (ib. 13).

Fue precisamente a la vuelta de Salamanca cuando le confiesa a la Madre Teresa su propósito de irse a la Cartuja; quería enterrar en ella todo ese mundo de la “frailería y estudio”; le parecía a él demasiada mundanidad, “demasiados atributos o promesa de ellos”. Le parecía también insuficiente el

retiro y el desprendimiento que había encontrado en el Carmelo. Es entonces cuando Teresa de Jesús le presenta el proyecto de la Reforma entre los frailes.

En este desprendimiento del mundo y de sus atributos lo que guía a J. de la Cruz no es el rechazo del mundo en cuanto tal, sino la búsqueda de lo Único Absoluto, de lo Real Último, del Solo Atributo de su vida: Dios. Esta es la meta que orienta sus pasos y el objetivo que se propone en todos sus escritos: la unión con Dios. Comenta a este propósito Jiménez Lozano: “La doctrina de la desposesión y el olvido, de la circuncisión y negación, no es en Juan de la Cruz una ascesis determinada por un ‘odium mundi’ u ‘odium carnis’, ni una doctrina nihilista. Es un colosal esfuerzo epistemológico o de conocimiento de lo real, en primer lugar, y luego, el establecimiento del hombre en esa realidad. Juan no niega ningún valor, ni odia al mundo, ni al hombre: dice simplemente que sin desposesión y olvido el hombre está lleno de atributos que son mancha, cadena, obstáculo e impedimento de abrirse a lo Real Último y de conocer realmente en su realidad el mundo y toda aquella criatura que sólo el encuentro con ese Real Último ilumina y muestra y entrega en su verdad” (ib. 29).

Embarcado en la Reforma teresiana (→ Duruelo 1568), fray Juan continúa su camino de desposesión del mundo y de búsqueda de Dios; es el camino de la “nada” para llegar al “todo”, característico de su espiritualidad. Es el mismo camino que comienza a enseñar a los frailes en → Mancera, Pastrana, Alcalá y a las monjas en la Encarnación de → Avila. Durante cinco años (1572-1567), a ruegos de la Madre Teresa, ejerce aquí su ministerio de confesor,

hasta que el 2 de diciembre es apresado por los Calzados y conducido a → Toledo, donde permanecerá ocho meses en la cárcel conventual.

Aquí el desprendimiento de todos los atributos humanos es total. Su único atributo es Dios. Y Dios en la comunicación más íntima de su misterio, que ilumina la oscura noche de la cárcel toledana y llena de luz y colorido su vida. Así llegó fray Juan a descubrir la realidad más honda de su ser y a instalarse en ella; así surgió el poema más bello de la lírica española, que es un canto a la hermosura de Dios y de las criaturas: el poema del *Cántico espiritual*.

Es significativo el título con que Federico Ruiz describe este hecho central en la vida de J. de la Cruz: “Noche y aurora. Transfiguración en Toledo” (*Dios habla en la noche*, 157-188). Fue realmente una transformación maravillosa, una profunda vivencia mística y poética: “Por una extraña reacción, las privaciones del calabozo le provocan exuberancia mística y poética. Será por ley de compensación, o porque la desnudez de espíritu deja al descubierto los manantiales más hondos de energía interior” (ib. 171). A propósito del poema, comenta: “En condiciones de estrechez, oscuridad, parálisis, malos olores, ‘en una tumba’, ha compuesto el poema con mayor sensación de espacio ancho, paisaje, movimiento, perfume, de la poesía española” (ib. 172). Recoge también la interpretación que de la cárcel dio posteriormente el mismo fray Juan en tres planos: *Generosidad divina*: ‘Una sola merced de las que Dios allí me hizo no se puede pagar con muchos años de carcelilla’. *Actitud personal*: ‘No piense otra cosa sino que todo lo ordena Dios; y adonde no hay amor, ponga amor y

sacaré amor'. *Responsables de los hechos*: 'Obraban así, porque pensaban que acertaban'" (ib. 174).

3. SU "CANTO" AL ESPÍRITU Y AL SER DEL HOMBRE. Su vivencia mística y poética en la cárcel toledana se traduce en un "canto" al Espíritu y al ser del hombre, que se prolongará en su intensa actividad y fecundo magisterio, ejercido durante los diez años que reside en Andalucía (1578-1588). La purificación interior de la noche tensó su espíritu y puso al descubierto los manantiales más hondos de su energía interior. Así interpretan los sanjuanistas la experiencia vivida por el Santo durante los nueve meses de prisión. El despojo allí sufrido es lo más parecido a esa "tempestuosa y horrenda noche" (N 2,7,3), descrita por él mismo en el segundo libro de la *Noche* y que va unida a la experiencia de unión con Dios. Según estos estudios, allí habría tenido lugar el matrimonio espiritual. De lo contrario, no se explicaría ni la resistencia de fray Juan ante las "horribles" pruebas físicas y morales, ni el sentido del poema del *Cántico espiritual*, ni el motivo de su huida de la cárcel en una noche de mediados de agosto de 1588.

El Santo había descubierto el rostro de Dios, que buscaba desde su tierna infancia; se había encontrado con la Realidad del misterio y no podía guardárselo para sí: tenía que comunicarlo a los demás. "Habiendo llegado al descubrimiento del rostro del Absoluto –dice Morel–, el místico descubre también con renovado vigor la tarea que le aguarda en el mundo, que es la de guiar a los otros seres para que despierten del sueño que les tiene cautivos y se abran a la Realidad" (*Le sens de l'existence* I, 110). Por eso dice él que no

resulta temerario afirmar que la resolución de abandonar la cárcel obedecía en gran parte a "su deseo de ayudar a los otros" y también a la obra de la Reforma, que se siente amenazada.

El camino será el mismo que había seguido hasta aquí, iluminado ahora por la experiencia de noche y de unión. Será el camino hacia la cima del Monte Carmelo, el camino de las "nadas" para llegar al "Todo", el descubrimiento de la Realidad Absoluta fundamento del ser, el camino hacia el encuentro con Dios en el matrimonio espiritual, donde Dios se comunica en el más puro espíritu: "Más propio y ordinario le es a Dios comunicarse al espíritu que al sentido" (S 2,11,2).

Enseñará también a sus discípulos a despojarse de todos los atributos humanos para revestirse de los atributos divinos: "porque, siendo él omnipotente, hácete bien y ámate con omnipotencia; y siendo sabio, sientes que te hace bien y ama con sabiduría; y siendo infinitamente bueno, sientes que te ama con bondad; y siendo santo, sientes que te ama y hace mercedes con santidad; y siendo él justo, sientes que te ama y hace mercedes justamente; siendo él misericordioso, piadoso y clemente, sientes su misericordia y piedad y clemencia; y siendo fuerte y subido y delicado ser, sientes que te ama fuerte, subida y delicadamente; y como sea limpio y puro, sientes que con pureza y limpieza te ama; y, como sea verdadero, sientes que te ama de veras; y como él sea liberal, conoces que te ama y hace mercedes con liberalidad sin algún interés, sólo por hacerte bien; y como él sea la virtud de la suma humildad, con suma bondad y con suma estimación te ama, e igualándote con-



sigio, mostrándosete en estas vías de sus noticias alegremente, con este su rostro lleno de gracias y diciéndote en esta unión suya, no sin gran júbilo tuyo: Yo soy tuyo y para ti, y gusto de ser tal cual soy por ser tuyo y para darme a ti” (LIB 3,6).

La tarea de J. de la Cruz va a ser también de esclarecimiento en temas fundamentales de espiritualidad. La suya será una espiritualidad robusta, que haga frente a la espiritualidad practicada por muchos grupos de “espirituales”, de “beatitas” y de “alumbramiento”. Eulogio Pachó, que ha estudiado el tema, dice que “la *Subida* quiso ser —y lo consiguió en parte— frente a la espiritualidad blandengue y facilona, lo que el *Quijote* frente a la novelaría de caballerías” (E. Pachó, *Escenario histórico de Juan de la Cruz: Su entorno religioso-cultural*, 9-57). Frente a abusos y desviaciones que conducen fácilmente a la pereza espiritual, son elocuentes las páginas de sus obras (S 2,29; LIB 3,30.44-45); igualmente, en temas de religiosidad popular (S 3,43). Sus orientaciones pedagógicas tienden a eliminar abusos en las manifestaciones exteriores de piedad, haciendo una valoración justa y equilibrada de lo fundamental y de lo accesorio.

Finalmente, en la polémica sobre meditación y contemplación, entre vida activa y vida contemplativa, J. de la Cruz adoptará una postura clara a favor de la → contemplación, como camino para llegar al *ser* de Dios y al *ser* del hombre. Esta es la Realidad que él había descubierto y que quiere ayudar a descubrir a los demás. Pero su postura está lejos de caer en fáciles extremismos, como observa E. Pachó: “Si la contemplación no puede ser pretexto

para la holgazanería espiritual, tampoco la actividad debe vaciar las reservas del espíritu. El secreto del equilibrio reside en la motivación decisiva que no es otra que el amor, según se afirmará tajante en el *Cántico espiritual* (29,1-3)” (ib. 55).

Este es, en definitiva, el mejor servicio y el mayor “tributo” que J. de la Cruz ha prestado al hombre. Le ha enseñado el camino para descubrir su propio ser, su verdadera identidad, descubriendo el ser de Dios actuando en él. Este camino pasa por la → noche oscura, esto es, por la desposesión interior. Así, en → desnudez espiritual, sin más arrimo, atributo o añadido, sin nada que le fatigue hacia arriba y nada que le oprima hacia abajo, se encuentra en “su más profundo → centro”.

## II. El hombre descrito por Juan de la Cruz

Partiendo del hombre que fue J. de la Cruz, podemos ahora comprender mejor el hombre descrito por él en sus escritos. Los rasgos esenciales que le caracterizan son los mismos que él ha plasmado en su vida. Destaca el valor y la dignidad del ser humano, al que sacrifica todo lo que se opone a él y le impide alcanzar su verdadera identidad. Otro aspecto esencial es su proceso de maduración, que le introduce en la noche oscura del espíritu y le rehace interiormente. El fundamento, tanto de su dignidad como de su dinamismo interior, es su dimensión trascendente y teológica, que lo marca en lo más hondo de su ser. Destaca, finalmente, su vocación de servicio.

1. DIGNIDAD DEL SER HUMANO. La dignidad del hombre no consiste en *tener* sino en *ser*, como modernamente han

subrayado todas las antropologías y repite también el mensaje cristiano. Hay que ayudar al hombre a *ser* él mismo, y a *ser* lo que está llamado a ser por vocación (Pablo VI, Juan Pablo II). Es el mensaje antropológico esencial de J. de la Cruz. El camino no son los “atributos humanos”, ni cualquier otro añadido externo, sino la penetración en el ser más íntimo del hombre, que viene dado por su misma razón.

Este es el sentido de algunos de los dichos o apotegmas de J. de la Cruz, que ponen de manifiesto su profunda sabiduría humana: “Un sólo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, sólo Dios es digno de él” (Av 1,35). “Todo el mundo no es digno de un pensamiento del hombre, porque a sólo Dios se debe; y así, cualquier pensamiento que no se tenga en Dios, se le hurtamos” (Av 2,36). Esta alta valoración del pensamiento del hombre tiene su hontanar más hondo en Dios, que lo ha creado. La relación a Dios no disminuye el ser humano, sino que lo dignifica. Este planteamiento, que está en la base del pensamiento sanjuanista, significa la superación de la visión filosófica de los ateísmos modernos, que no han sabido resolver el eterno contencioso entre Dios y la razón humana, como pone de manifiesto la encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II. En este sentido hay que recordar aquí la obra filosófica de → Edith Stein, discípula de J. de la Cruz, que representa una de las síntesis mejor logradas entre → fe y razón, en diálogo con la filosofía contemporánea.

La relación a Dios no priva al hombre del recto uso de su razón, sino que le orienta en su ejercicio. El Santo, por muy alta que sea la comunicación divina, sale siempre por los fueros de la

razón. Para obrar la virtud no hay que esperar al gusto: “Bástate la razón y entendimiento” (Av 1,37). “Entra en cuenta con tu razón para hacer lo que ella te dice en el camino de Dios” (Ib. 44). “El que obra razón es como el que come sustancia” (Ib. 46). En nuestra cultura actual *light* se dice que es necesario recuperar el valor de la razón, así como su capacidad para buscar la verdad y encontrar el sentido último de las cosas (*Fides et Ratio*, 81).

No hay que esperar de → Dios lo que la razón humana puede alcanzar por sí misma, porque lo que cabe “en razón y juicio humano” Dios no lo da por otro conducto (S 2,22,13). El → Espíritu Santo “se aparta de los pensamientos que son fuera de razón” (S 3,6,3) y también “de los pensamientos que no son de entendimiento, esto es, de la razón superior en orden a Dios” (S 3,23,4). Por eso para que la razón humana se ejerza correctamente, ha de “quitar el gozo de los bienes temporales”. Entonces “adquiere libertad de ánimo [y] claridad en la razón” (S 3,20,2). Lo mismo ocurre con el gozo en los bienes naturales: “Se embota mucho la razón y el sentido del espíritu... Y así, la razón y el juicio no quedan libres, sino anublados con aquella afección de gozo muy conjunto” (S 3,22,2). Y “cuando el alma entrare en la noche oscura, todos estos amores [el de la sensualidad y el del espíritu] pone en razón” (N 1,4,8). De ahí que la noche del espíritu ocupe en la antropología sanjuanista un lugar privilegiado.

2. REDESCUBRIMIENTO DEL ESPÍRITU. A tenor de lo expuesto en la primera parte, J. de la Cruz representó para la época moderna a partir del Renacimiento –caracterizado por una fuerte corriente humanista– una de las encarnaciones

más paradigmáticas del espíritu humano, tanto por su vida como por sus escritos y la expresión estética de su poesía. La fuente de este redescubrimiento del espíritu fue su vivencia mística y poética en la prisión de → Toledo. Coincide –como ya hemos subrayado– con la experiencia descrita en la *noche del espíritu*. Dentro de esta perspectiva hay que interpretar la tensión entre el sentido y el espíritu, descrito en todas sus obras. Es un movimiento de desprendimiento y de unificación interior, al término del cual el sentido se halla enteramente compenetrado con el espíritu.

La realidad antropológica de esta contraposición es ante todo de índole filosófica (E. Pachó, *Temas fundamentales*, p. 150). Desde el punto de vista filosófico, la tensión entre sentido y espíritu es intrínseca a la constitución esencial del ser humano, en el que confluyen el mundo inferior y el mundo superior y divino. El hombre es un ser que participa de ambos mundos: del ser corporal de todos los seres creados y del ser espiritual del mundo de los espíritus, que tiene su fuente en Dios, como explica Edith Stein en su obra *Ser finito y ser eterno*. Aquí radica su función mediadora entre un mundo y otro, de manera que “puede hacer descender el espíritu hasta la naturaleza y elevar la naturaleza hasta el espíritu” (Urs von Balthasar). Pero esta mediación no se lleva a cabo sino en medio de un fuerte antagonismo o enfrentamiento entre el sentido y el espíritu. Aunque en realidad, como observa Urs von Balthasar, este antagonismo no es propiamente entre el cuerpo y el espíritu, que necesita una infraestructura psicosomática para su actividad, sino que “atraviesa por el centro del espíritu” (*Teodramática* 2, 334).

Es importante este dato, para comprender la antropología sanjuanista del espíritu. Así lo destaca Federico Ruiz en la introducción a su pensamiento: “La diferencia entre espíritu y sentido forma parte de la naturaleza. Con anterioridad al pecado. La dualidad es fuente de riqueza, pues engendra oposición; de ahí nace la resistencia, el esfuerzo, la tensión, el proceso. Este constituye la nota esencial de la naturaleza humana, que fue creada abierta, con posibilidad y obligación de hacerse. Se caracteriza por la ley del crecimiento” (F. Ruiz, *Introducción*, 305).

En un primer momento, dice Balthasar, “puede describirse tranquilamente el dualismo existente en el hombre como una característica de su dignidad: al ser el que va ascendiendo desde abajo para terminar superando todo lo inferior, es la corona y el soberano del cosmos, y esta supremacía –desde la perspectiva ‘precrisiana’ e incluso cristiana– es idéntica a una afinidad con lo divino, con un origen e institución por parte de Dios” (*Teodramática* 2, 333-334).

Desde el punto de vista teológico, este antagonismo se radicaliza a causa de la realidad del pecado. Los sentidos, que de por sí viven aferrados al mundo material, tienden a hacerlo desordenadamente, generando una fuente de “afección” que frena el proceso de maduración e impide la unión con Dios. Lo explica admirablemente J. de la Cruz, a propósito de la lucha contra los → enemigos del alma (mundo, demonio y carne), que el alma ha de librar en su camino de búsqueda de Dios: “Dice también el alma que pasará las fronteras, por las cuales entiende... las repugnancias y rebeliones que naturalmente

la carne tiene contra el espíritu; la cual, como dice san Pablo (Gal 5,17): 'Caro enim concupiscit adversus spiritum', esto es: La carne codicia contra el espíritu, y se pone como en frontera resistiendo al camino espiritual. Y estas fronteras ha de pasar el alma, rompiendo las dificultades y echando por tierra con la fuerza y determinación del espíritu todos los apetitos sensuales y afecciones naturales; porque, en tanto que los hubiere en el alma, de tal manera está el espíritu impedido debajo de ellas, que no puede pasar a verdadera vida y deleite espiritual. Lo cual nos dio bien a entender san Pablo (Rom 8,13), diciendo: 'Si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis', esto es: Si mortificáredes las inclinaciones de la carne y apetitos con el espíritu, viviréis" (CB 3,10). Este es el punto de partida del proceso de → purificación del espíritu, descrito en el segundo libro de *Subida y Noche*.

3. SER TRASCENDENTE Y TEOLOGAL. La idea de hombre, subyacente a la → antropología sanjuanista, está marcada conjuntamente por su dimensión trascendente y teologal. Ambas se realizan en una perspectiva sobrenatural. Por eso su concepción de la persona humana es inseparable de su idea de Dios. Esta, además, va indisolublemente unida a la comunicación sobrenatural divina. De ahí la siguiente descripción de la persona humana, que está en el fondo de su obra: "Es una realidad esencialmente trascendente al mundo y al modo ordinario de conocimiento. Esta realidad es el espíritu, es decir, las profundidades de la persona humana y su relación esencial con Dios, y es también la realidad sobrenatural" (F. Urbina, *La persona humana*, 17).

El ser trascendente del hombre aparece en relación con la trascendencia divina, afirmada por el Santo como principio estructurador de la *Subida*. Entre el ser de Dios y el ser de las criaturas hay una distancia infinita, que afecta a todos los órdenes: al del ser, al del conocimiento y al del afecto. Por tanto, el que pone su afición en lo creado, delante de Dios "es nada y menos que nada" (S 1,4,4; S 2,8,3). Ninguna cosa criada puede ser medio para la unión con Dios (S 1,4-5; 2,8). Por eso, para unirse con El hay que vaciarse de todo apego a las criaturas, esto es, hay que entrar en la noche. La noche es, pues, el paso necesario para llegar a la → unión con Dios (S 1,2,1). Es como el oscurecimiento sufrido por el hombre que acoge a Dios.

Ahondando en el principio de la trascendencia, que es una de las claves antropológicas de la noche, afirma la incompatibilidad entre la afección a las criaturas y la unión con Dios: "En el alma no se puede asentar la luz de la divina unión si primero no se ahuyentan las afecciones de ella" (S 1,4,2). Por tanto, el que quiere unirse enteramente con Dios tiene que renunciar a la afección a las criaturas. La razón última estriba en que dos contrarios no caben en un mismo sujeto; se repelen mutuamente como el todo y la nada, lo relativo y lo absoluto, lo perfecto y lo imperfecto.

El Santo hace suyo el principio filosófico de las formas que se comunican a la materia, confiriéndole su modo propio de ser. Si la forma es la de un ser creado, tendremos un ser humano. Pero si la forma es la del ser divino, tendremos un ser divino. El paso de una a otra es necesario para la transformación del ser. Esto se lleva a cabo ontológicamente.

te por la infusión de la gracia divina, y existencialmente por la purificación de la noche. Esta es una de las claves de interpretación, avanzada ya por Baruzi y más tarde por Edith Stein.

Se inicia así el proceso de purificación, que afecta primero a “la parte sensitiva” del alma y después a la “parte espiritual” (S 1,1,2). De esta manera introduce el Doctor místico su concepción antropológica del ser humano, compuesto de cuerpo y alma, de sentido y espíritu, de porción inferior y superior, de parte sensual-sensitiva y parte racional-espiritual. Expresiones todas ellas equivalentes (E. Pachó, *Antropología sanjuanista*, 61).

Es una concepción que se inspira en la filosofía aristotélico-tomista y que, como todos los comentaristas han subrayado, acentúa la unidad del ser humano contra toda especie de dualismo o de monismo. El hombre es un *espíritu corporeizado* o un *cuerpo espiritualizado*. En virtud de esta unidad, existe una interdependencia entre la parte sensitiva y espiritual (E. Pachó, *Temas*, p.146).

El Santo habla de esta unidad del ser humano y de la interdependencia de sus componentes esenciales particularmente en *Cántico* y *Llama*, cuando el proceso espiritual ha alcanzado ya un nivel de maduración. En el libro de *Subida* y *Noche* prevalece, por el contrario, la tensión entre el sentido y el espíritu. De ahí el proceso descrito en estas obras como un movimiento de desprendimiento y de unificación interior, al término del cual el sentido se halla enteramente compenetrado con el espíritu.

Pero la meta no es la compenetración del sentido con el espíritu, sino del espíritu con Dios, que se da en la unión

divina. Por eso la vocación teologal del hombre es complementaria de su vocación trascendental. Esta se realiza, en definitiva, en el encuentro personal con Dios, para el que ha sido creado. Según el Concilio Vaticano II, es “la razón más alta de la dignidad humana” (GS 19). Para J. de la Cruz el hombre es esencialmente relación con Dios, que adquiere su sentido pleno en la → divinización. Como dice Henri Sanson, su concepción del hombre está más emparentada con la de los Padres griegos que con la tomista: “Si es tomista en su concepción de las relaciones del alma y del cuerpo, no lo es en la de las relaciones del alma con Dios” (*El espíritu humano*, 136).

La patrística concibe al hombre siempre en orden a su comunión con Dios por la divinización. Este es su verdadero destino, el único existente en la actual economía salvífica, en el que el ser humano encuentra la raíz más profunda de su verdadera identidad. Esta es también la visión antropológica predominante en *Cántico* y *Llama*: la del ser deificado por la incorporación al misterio de Cristo y por la participación del misterio trinitario. Es la visión propia de la patrística, que se prolonga en la mística renana, en la que se inspira J. de la Cruz. El místico doctor pone especial énfasis 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 ser humano.

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).

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.

4. SER HISTÓRICO, CON VOCACIÓN DE SERVICIO. La visión sanjuanista del hombre como ser trascendente y teologal, en tensión hacia la unión y el encuentro definitivo con Dios, parece no tener en cuenta su enraizamiento en la historia, esencial al ser humano y para la que existe hoy una especial sensibilidad. La definición que de él dio → Teresa de Jesús, como “hombre celestial y divino”, parece confirmar esta sospecha. Sin embargo, nadie ha sido reclamado con tanto ahínco por la Santa como J. de la Cruz para llevar a término su obra reformadora.

El mismo J. de la Cruz es consciente de esta responsabilidad histórica, cuando de forma inesperada planea su fuga de la cárcel de Toledo. Hay, además, otro dato importante, que se desprende del poema del *Cántico espiritual*,

compuesto en sus primeras 31 estrofas durante los meses de prisión. Las últimas estrofas cantan el gozo de la unión con Dios, que el Santo prevé de forma inmediata. Cuando ya fuera de la prisión retoca el poema, añadiendo nuevas estrofas y cambiando el orden de algunas de ellas, el desenlace del poema ya no será la unión inmediata con Dios, sino la espera escatológica. Pero una espera que no aminora en él la responsabilidad histórica, sino que la intensifica. Son los años de mayor actividad apostólica y de más fecunda producción literaria.

Así vivió J. de la Cruz sus diez años de estancia en Andalucía, con una vocación de servicio, del que se beneficiaban principalmente las religiosas y los religiosos carmelitas de Baeza, Beas, El Calvario, Granada y Ubeda. En sus escritos, además, revela una especial sensibilidad para captar los movimientos históricos de su tiempo. Aparece así su profundo enraizamiento en la historia, para la que su misma experiencia mística agudiza su sensibilidad.

Desde esta misma perspectiva se desprende la dimensión histórica del hombre, que describe en sus escritos. Se caracteriza por una visión unitaria de la historia, que viene dada por su ordenación intrínseca a Dios, como fuente y culminación de toda historia humana. Su visión histórica y cosmológica está mediada por su experiencia religiosa. La apertura extática a Dios se traduce en una apertura extática a la realidad creada, que le lleva a proclamar la “posesión” del mundo: “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” (Av 1,27). Esta misma experiencia le lleva a ver a Dios en todas las cosas: “Mi Amado, las montañas...” (CB 14); y a su vez, a ver todas las cosas en Dios (LIB 4,5), en quien están presentes “virtual y presencial y substancialmente” (LIB 4, 7).

Esta concepción mística no es una perspectiva de la existencia al lado de la perspectiva física o temporal, sino que la engloba radicalmente y le *da sentido*, de manera que en ella se fundamenta la relación del hombre con el mundo. Esta alcanza precisamente su pleno sentido en la medida en que dice relación a Dios y le transparenta. Es la perspectiva bíblica y patristica del cosmos, que el Concilio Vaticano II ha recogido en su Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo (GS 36).

Otro tanto cabe decir respecto a la historia humana y la historia de salvación. J. de la Cruz contempla la historia humana toda ella como envuelta y penetrada por la historia de salvación, como un movimiento radical por el que la humanidad entra en comunión con Dios. Es la visión paulina de la recapitulación de todas las cosas en Cristo.

Este concepto de historia se toma en su significado pleno y universal. Abarca tanto lo sagrado como lo profano. En el pensamiento sanjuanista no cabe hablar de una historia humana al lado de una historia religiosa. Esta no solamente comprende toda otra perspectiva humana, sino que la fundamenta y motiva radicalmente.

Por eso, tampoco se puede interpretar la visión mística de la historia—referida a Dios y a su designio salvífico— como una evasión del compromiso histórico. Al contrario, la referencia a

Dios, como ser supremo y fuente de salvación, transforma y mejora cualitativamente el compromiso histórico, cuya finalidad inmediata es la humanización del hombre, pero sin perder de vista su finalización a Dios, que unifica y da sentido a la tarea humana.

En este sentido, cabe destacar la postura de P. Tillich en contraposición a la de K. Barth sobre el valor del misticismo. La resume Colin P. Thompson en estos términos: “No lo considera la cumbre del apostolado cristiano, pero le atribuye una función teológica característica como aquello que impide al hombre elevar a su preocupación esencial otra cosa que no sea Dios... El misticismo conserva el misterio esencial y, al apuntar siempre hacia el infinito, impide al hombre que identifique lo finito con lo trascendental. Ciertamente corre el riesgo de considerar que la revelación no tiene que ver con la situación humana real, y de despojarla de su carácter concreto, pero a pesar de estas limitaciones reconocidas posee una clara función histórica y teológica” (*El poeta y el místico. Un estudio sobre “El Cántico Espiritual” de San Juan de la Cruz*, 221).

Insistiendo en esta función histórica y teológica de la experiencia mística, recogemos aquí una de las conclusiones a que llegábamos en un estudio más detallado sobre el tema: “Hacer historia, compartir la realidad histórica con los demás, no es sólo comprometerse en la lucha por un mundo más humano, más libre, más fraternal. Es también *dar sentido* a los esfuerzos y al trabajo de los hombres. Si el mundo tiene una dimensión trascendente y religiosa, hay que hablar del sentido religioso de la historia como algo intrínseco al

compromiso histórico" (C. García, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, 113).

Al concluir este tema del hombre, que ante todo fue J. de la Cruz y que después ha retratado en sus escritos, sólo queremos destacar la relación que existe entre su experiencia y su doctrina. Esto quiere decir que los escritos del Doctor místico son más autobiográficos de lo que aparecen. Significa también que el marco de su interpretación doctrinal es siempre su vida y su experiencia.

BIBL. — FERNANDO URBINA, *La persona humana en san Juan de la Cruz*, Madrid 1956; HENRI SANSON, *El espíritu humano según san Juan de la Cruz*, Madrid 1962; GEORGES MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, I, París 1960, pp. 98-135; FEDERICO RUIZ, *Introducción a San Juan de la Cruz*, Madrid 1968, pp. 295-327; EULOGIO PACHO, *San Juan de la Cruz: Temas fundamentales*, vol. 1, Burgos 1984, pp. 123-155; Id., "Escenario histórico de Juan de la Cruz: Su entorno religioso-cultural", en AA. VV. *Poesía y teología en S. Juan de la Cruz*, Burgos 1990, p. 9-57; Id., "Hagiografías y biografías de San Juan de la Cruz", en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, II, Valladolid 1993, pp. 19-32; TEÓFANES EGIDO, "Contexto histórico de San Juan de la Cruz", en AA. VV. *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid 1990, p. 335-377; CIRO GARCÍA, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos 1990, p. 111-135; AA. VV., *Dios habla en la noche: Vida, palabra, ambiente de San Juan de la Cruz*, Madrid 1990; ANTUXON AMUNARRIZ, *Dios en la Noche: Lectura de la Noche oscura de San Juan de la Cruz*, Roma 1991; CARLO BERARDI, "Questo è l'uomo. Note di antropologia teologica secondo S. Giovanni della Croce", en *Quaderni Carmelitani* 8 (1991) 119-130; ANA M<sup>a</sup> LÓPEZ DÍAZ-ÓTAZU, "La dignidad de la persona humana en la doctrina de S. Juan de la Cruz", en *Studium Legionense* 32 (1991) 203-220; JOSÉ JIMÉNEZ LOZANO, "El hombre sin atributos", en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, II, Valladolid 1993, p. 19-32.

**Ciro García**

**Hombre nuevo/viejo** → Pablo, San

## Honra

El problema de la honra, tal como agobió a la sociedad y a los escritores coetáneos del Santo, no parece haber penetrado en el espacio existencial de fray Juan de la Cruz: ni en los pliegues de su psicología, ni en su ideario y magisterio espiritual. En cambio, es para él un dato importante la honra y gloria de Dios, que revierten en honra y gloria del hombre

a. En el frágil *marco de su cuadro familiar*, no parece que fray Juan haya tenido complejos en razón de la pobreza de su hermano → Francisco, ni por las estrecheces económicas de su madre. Ambos presentes y notoriamente queridos por aquél, incluso cuando pudo verse encumbrado a ciertos puestos de prestancia social, por ejemplo como superior de → Segovia. Ni parece que el desgarró familiar causado por el matrimonio, socialmente desigual, de sus padres haya inducido traumas o problemas en la textura anímica de fray Juan adulto. Tampoco resulta de su biografía que él haya intentado replegar y escudarse en los títulos más o menos blasonados de su ascendencia paterna.

Por otro lado, en la no muy numerosa galería de amigos, dirigidos y bienhechores suyos, comparecen indistintamente ricos y pobres, hidalgos y plebeyos. En contraste con el paisaje social de la → Madre Teresa, superpoblado de teólogos universitarios, de obispos, duques y damas de la nobleza hasta lo más encumbrado de las cortes de → Madrid y de → Lisboa, el hábitat de fray Juan es más sobrio y menos selecto, diríase más equilibrado en cuanto a integrantes sociológicos. Pero sin ras-



tro, en todo ello, del asendereado problema de la honra.

b. En sus *libros e ideario*, es igualmente sobrio y aséptico el vocabulario concerniente a ese problema. No hay en él alusiones a la “limpieza de sangre”: fray Juan hablará de “limpieza del alma”, de “limpieza bautismal”, o de “la espiritual limpieza de alma y cuerpo” (S 3,23,4; cf. N 1,13,6). No hay alusiones al “linaje” o a la “nobleza”, dos vocablos ausentes de su léxico. Alguna, rara, mención de los “nobles” carece de referencia al correspondiente estamento social: se recuerda a “los nobles de Sión” (S 3,22,3), pero alegando el texto de Lm 4, 1-2; y en el prólogo de *Llama* se dirige a la “noble señora” destinataria del poema. En todos los casos, sin que pueda percibirse un eco o un tenue reflejo de la problemática sociológica ambiente.

Como es sabido, estrechamente vinculado al tema de la “limpieza de sangre” está el “problema judío”. En *Cántico* y en *Llama* hay sendas alusiones a ellos, a los judíos. En CB 18,4, glosando el verso “¡Oh ninfas de Judea...!”, escribe: “Judea llama a la parte inferior del alma, que es la sensitiva. Y llámala Judea, porque es flaca y carnal y de suyo ciega, como es la gente judaica”. Igualmente en LIB 2,31, a propósito del verso “y toda deuda paga” en el contexto simbólico de la Reina Ester: “En lo cual no solamente queda pagada, mas aun quedan muertos los judíos sus enemigos, que son los apetitos imperfectos que la andaban quitando la vida espiritual, en que ya ella vive según sus potencias y → apetitos”. Con todo y aun teniendo en cuenta lo negativo del simbolismo utilizado por el Santo, ninguno de los dos pasajes pare-

ce tener nada que ver con el problema histórico vivido por aquella sociedad española.

c. En el *ideario y magisterio* del Santo, el concepto de “honra” sólo media docena de veces tiene referencia profana o histórica: “tantas honras perdidas...” (S 3,22,3; cf. ib. 28, 5; CB 34,5; *Cuatro Avisos*, 3). Prevalece, en absoluto, su acepción *teológica*: “honra de Dios”; y *mística*: honra de → Dios que revierte sobre el → hombre y se vuelve “honra y gloria del hombre”.

En el caso primero (acepción teológica) se trata de un “topos” bíblico y patrístico o litúrgico, expresado en el díptico “honra y gloria de Dios” sobre la base del texto paulino: “solí Deo honor et gloria in saecula saeculorum” (1 Tim. 1, 17; cf. Eccl 5, 15; Rom 16, 17 etc.), que el Santo utiliza para dar fin al comentario de la *Llama* e igualmente a la glosa del *Cántico*: “Al cual sea honra y gloria in saecula saeculorum. Amen” (LIB 4,17 y CB 40,7). “Honra y gloria”, porque él no utiliza el término “honor”. Para él, la honra y gloria de Dios es la finalidad suprema de toda existencia humana. Ya en el dibujo del “Monte Carmelo” había etiquetado la cima: “Sólo mora en este monte / la gloria y honra de Dios”. Por eso en la vida espiritual rige la consigna, tantas veces reiterada, de ordenarlo, gustarlo o gozarlo todo subordinándolo a ese objetivo final: “Procure en todas las cosas la mayor honra y gloria de Dios” (*Grados de Perfección*, 4). “De manera que el alma no se goce sino de lo que es puramente gloria y honra de Dios, ni tenga esperanza de otra cosa, ni se duela sino de lo que a esto tocare” (S 3,16,2; cf. ib 17,2). Lo mismo en el *Cántico*: “De aquí podrá bien conocer el alma si ama a Dios puramente o no; por-

que, si le ama, no tendrá corazón para sí propia ni para mirar su gusto y provecho, sino para honra y gloria de Dios, y darle a El gusto" (CB 9,5). Dará en ese sentido la versión de la promesa de Jesús en Mt 18, 20: "donde estuvieren dos o tres juntos para mirar lo que es más honra y gloria de mi nombre, yo estoy allí en medio de ellos" (S 2,22,11).

d. En el *plano místico*, no alega fray Juan el clásico texto de san Ireneo: "gloria hominis Deus" (*Adversus Haereses*, 3, 20). Pero será ésa una de las ideas de fondo de su doble glosa al *Cántico* y a la *Llama*. No sólo en la vida celeste, sino también aquí en la tierra, la gloria de Dios vierte gloria y honra sobre la vida del hombre. Será ése uno de los efectos inmediatos de la unión del alma a El. Ya en el → desposorio, "comunica Dios al alma grandes cosas de sí, hermoseándola... y vistiéndola de conocimiento y honra de Dios, bien así como a desposada en el día de su desposorio (CB 14,2). Y más adelante: "Mucho se agrada Dios en el alma a quien ha dado su gracia ... y ella está con El engrandecida y honrada... Porque el alma que está subida en amor y honrada acerca de Dios, siempre va alcanzando más amor y honra de Dios..." (CA 24,5). Así también, desde las primeras líneas de *Llama*: "Sintiéndose ya el alma toda inflamada en la divina unión, y ya su paladar todo bañado en gloria y amor, y que hasta lo íntimo de su substancia está revertiendo no menos que ríos de gloria... Y aquella llama, cada vez que llamea, baña el alma en gloria y la refresca en temple de vida divina" (1,1.3). Pero aquí en la *Llama* el binomio "honra y gloria" se ha trocado ya en "amor y gloria" (ib. 1,28; 3,68).

Todos esos duplicados –"honra y gloria", "amor y honra" (CA 24,5), o "gloria y amor" (*Llama*)– están indicando hasta qué punto lo divino se vuelve determinante de lo humano en el proceso de → transformación mística diseñado por el Santo.

Tomás Alvarez

## 'Huerto ameno'

El topos de la lírica se traslada en la poesía sanjuanista al ámbito de la mística por una especie de contrafactum presente en la tradición exegética del *Cantar de los Cantares*. Se inserta así dentro del simbolismo nupcial, como sucede en J. de la Cruz. Arrancando del texto bíblico, el encuentro definitivo de los amantes, Dios-Cristo y el alma se produce en dos lugares simbólicos: en el "ameno huerto deseado" y en la "interior bodega". En el del *Cántico* forman sendos bloques poéticos paralelos para cantar y describir la celebración del matrimonio espiritual. Cambian de lugar o colocación entre el CA y el CB. En la primera redacción está antes el ciclo poético de la → "interior bodega" (17-19), luego el del "ameno huerto deseado" (27-28); en el CB se invierte el orden: el "ameno huerto" (22-23), la "interior bodega" (26-28). Conviene no olvidar que el simbolismo del "huerto", ameno y florido, no es exclusivo de ese bloque poético. Aparece explícitamente en la estrofa que comienza "Detente cierzo muerto" (CA 26/CB 17), e implícitamente en otras. Comparando los diversos textos se comprueba una extraña ambivalencia en el sentido metafórico de este sintagma. No siempre resulta fácil establecer su equivalencia concreta. Dos son las más frecuentes y representativas.

a) *Huerto: alma esposa*. Es la equivalencia mejor definida y más reiterada. Arranca en J. de la Cruz del texto bíblico: “Mi hermana es huerto cerrado y fuente sellada” (Cant 4,12), citado explícitamente en varios lugares (S 3,3,5; CB 20,18). Para él, la identificación “hermana”-alma esposa resulta natural. Escribe al comentar el verso “aspira por mi huerto”: “El cual huerto es la misma alma ... Aquí la llama también huerto, porque en ella están plantadas y nacen y crecen las flores de las perfecciones y virtudes” (CB 17,5). Es la idea desarrollada luego ampliamente (CB 24, 5-6).

El alma es, pues, un huerto florido de virtudes adquiridas e infusas que están en el alma “como flores en cogollo cerradas en el huerto, las cuales algunas veces es cosa admirable de ver abrirse todas, causándolo el → Espíritu Santo, y dar de sí admirable olor y fragancia en mucha variedad” (CB 24,6; cf. 17,5-6). La figura del alma, “huerto de flores-virtudes” se extiende en una amplia alegoría simbólica en la que el viento frío-cierzo (la → sequedad espiritual) “seca y marchita las flores y plantas”, las virtudes del → alma (CB 17,3); por ello ésta pide que corra el “aire apacible” –el austro– “que hace germinar las yerbas y plantas” (ib. 4), y que está simbolizado en el Espíritu Santo (ib. 6). Se cierra el comentario de la estrofa aduciendo en su confirmación el texto de Cant 6,1-2, donde el Amado desciende al huerto y se apacienta entre los lirios (CB 17,10).

b) *Huerto: Cristo Esposo*. Apoyándose en otro texto del mismo libro sagrado, J. de la Cruz invierte simbólicamente los términos. En lugar del alma → esposa, es Cristo Esposo el que se convierte en el “ameno huerto desea-

do”. Es el Esposo Cristo quien invita al alma esposa a entrar en el “lugar ameno” para celebrar las bodas: “Ven y entra en mi huerto, hermana mía, esposa, que ya he segado mi mirra con mis especias olorosas”. Y comenta el Santo: “Llámala hermana y esposa, porque ya lo era en el amor y entrega que había hecho de sí antes que llegase a este estado de matrimonio espiritual”, precisamente porque él le había comunicado los deleites y grandezas del mismo, es decir, “en sí mismo a ella; y por eso él es ameno y deseado huerto para ella” (CB 22,6).

La virtualidad del simbolismo nupcial permite esta transmutación de referencias, pero en el caso presente actúa además el contenido espiritual desvelado por el comentario sanjuanista. La igualdad de amor alcanzada en el matrimonio espiritual hace que todo sea común entre Dios y el alma, por eso pueden intercambiar sus papeles en el diálogo místico. La entrada en el “ameno huerto deseado” equivale a una total → transformación y → divinización del alma. Eso es el entrar en el huerto: “Transformado se ha en su Dios, que es el que aquí llama huerto ameno, por el deleitoso y suave asiento que halla el alma en él” (CB 22,5).

El contenido espiritual guardado en el “ameno huerto” está sintetizado así: “A este huerto de llena transformación, el cual es ya gozo y deleite y gloria de matrimonio espiritual, no se viene sin primero pasar por el desposorio espiritual y por el amor leal y común de desposados; porque después de haber sido el alma algún tiempo Esposa en entero y suave amor con el Hijo de Dios, después la llama Dios y la mete en este huerto florido suyo a consumir este

estado felicísimo del matrimonio consigo, en que se hace tal junta de las dos naturalezas y tal comunicación de la divina a la humana, que, no mudando alguna de ellas su ser, cada una parece Dios, aunque en esta vida no puede ser perfectamente; aunque es sobre todo lo que se puede decir y pensar” (CB 22,5).

Basta una somera comparación con la estrofa 26 para comprobar que ésta es la misma realidad descrita bajo el símil de la → “interior bodega”, con cita explícita de Cant 2,4. Aunque la “bodega” se dice ser “el último y más estrecho grado de amor en que el alma puede situarse en esta vida”, tal grado de amor es el mismo amor de Dios, “lo cual es beber el alma de su Amado su mismo Amor, infundiéndoselo su Amado” (CB 26,7). Dios, esposo amado, es para el alma indistintamente “ameno huerto” e “interior bodega”. → *Bodega interior, matrimonio espiritual, unión.*

*Eulogio Pacho*

**Humanidad de Cristo** → Jesucristo

## Humildad

No existe en los escritos sanjuanistas una exposición directa y sistemática de esta virtud, al estilo de los maestros de ascética. Las enseñanzas dispersas a lo largo y ancho de sus páginas demuestran la importancia concedida a este valor evangélico y cristiano. Consecuente con el principio metodológico tan recordado por él, la contraposición a la → soberbia espiritual (N 1,2) le sirve para iluminar el sentido de la humildad, que es “la virtud contraria al primer vicio capital, que es la soberbia” (N 1,12,7). A las ideas comunes y generales sobre la humil-

dad, J. de la Cruz aporta detalles muy interesantes al tratar de la correcta actitud espiritual frente a las gracias y favores concedidos por Dios. Tres son los aspectos a destacar en su magisterio sobre la humildad: noción general, valor y aplicaciones concretas.

a) *Humildad y conocimiento propio.* Según el Santo, la humildad comienza y termina en el conocimiento de la propia realidad existencial o antropológica. Su valor dimana, sin embargo, de la palabra y del ejemplo de Cristo (S 1,13,2-4; 2,7), que “es la suma humildad” (LIB 3,6). Además está siempre “empleado en regalar y acariciar al alma como la madre en servir y regalar a su niño” (CB 27,1). Es más: “Aún llega a tanto la ternura y verdad de amor con que el inmenso Padre regala y engrandece a esta humilde y amorosa alma ... que se sujeta a ella verdaderamente para la engrandecer, como si él fuese su siervo y ella su señor ... como si el fuese su esclavo y ella fuese su Dios: ¡tan profunda es la humildad y dulzura de Dios!” (ib.).

La verdadera humildad está íntimamente vinculada al propio conocimiento y tiene su expresión concreta en la → desnudez espiritual, que lleva directamente al ejercicio de la caridad (S 3,23,1). En la desnudez –asegura el Santo– “halla el espiritual su quietud y descanso, porque, no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba y nada le oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad” (S 1,13,13).

La humildad alcanza plenitud y autenticidad cuando desaparece radicalmente el propio egoísmo y se realiza la configuración a → Cristo; entonces se alcanza la verdadera unión con él: “Cuando –el hombre– viniere a quedar

resuelto en nada, que será la suma humildad, podrá unirse con Cristo” (S 2,7,11). Escalar esa cima es cosa de tiempo y esfuerzo, como lo es adquirir la virtud o hábito. El modo concreto de proceder –avisa el Santo– es asumir la nada del propio ser frente a Dios (S 2,4), es decir, “no sólo el tener sus propias cosas en nada, mas con muy poca satisfacción de sí” (N 1,2,6). Brota de ahí el sincero deseo de ser enseñados y guiados por los demás (ib. 7). Señal cierta de verdadera humildad es el aceptar las propias limitaciones e imperfecciones. Las almas humildes “en las imperfecciones que se ven caer, con humildad se sufren, y con blandura de espíritu y temor amoroso de Dios” esperan en él (N 1,2,8).

b) *Necesidad de la humildad evangélica.* A la motivación suprema de su valor evangélico, como imitación de Cristo, J. de la Cruz añade otras razones para destacar la necesidad de esta virtud fundamental. Una de ellas es su valor para descubrir y superar las insidias del demonio. Asumiendo la doctrina de Cristo repite que nadie podrá entender sus engaños “sin oración, mortificación y humildad” (CB 3,9). Las armas más eficaces para luchar contra los → enemigos del alma son de hecho: “la oración y la cruz de Cristo, en que está la verdadera humildad y mortificación” (ib.).

En esa dirección van algunos de sus avisos espirituales: “Eso que pretendes y lo que más deseas no lo hallarás por esa vía tuya ni por la alta contemplación, sino en la mucha humildad y rendimiento de corazón” (Av 1,40). Se atreve a decir J. de la Cruz que “quien de sí propio se fía, peor es que el demonio” (ib. 5,8). El conjunto de las *Cautelas* y

los *Avisos a un religioso* (en especial el n.4) recogen la síntesis del pensamiento sanjuanista en torno a la humildad. En la misma línea discurre su enseñanza en las cartas de dirección espiritual. Su pensamiento al respecto podría resumirse en lo que escribe a una dirigida: “Dios nos libre de nosotros. Déenos lo que él se agradare, y nunca nos lo muestre hasta que él quiera ... y nosotros ni verlo de los ojos, ni gozarlo, porque no desflorems a Dios el gusto que tiene en la humildad y desnudez de nuestro corazón y desprecio de las cosas del siglo por él” (Ct a una dirigida espiritual, n. 23).

c) *Aplicaciones prácticas.* El Santo, lo mismo que en otros puntos, tiene presente a personas espirituales seriamente empeñados en la lucha ascética y que han superado los primeros pasos. Los que él considera → principiantes están todavía muy apegados a sí mismos y dominados por ímpetus de soberbia. Los → aprovechados, en cambio, se creen ya libres de ese lastre, al verse favorecidos con gracias especiales de Dios. Cuando al alma le suceden cosas un tanto extraordinarias, “muchas veces se le ingiere secretamente cierta opinión de sí, de que ya es algo delante de Dios, lo cual es contra humildad” (S 2,11,5). Son sutiles resabios de soberbia, que han de purificarse por la → noche pasiva del sentido (N 1,2).

La actitud que esas personas espirituales deben de mantener siempre es someter todas sus cosas al maestro o director espiritual (S 2,22,16), entre otras razones, “porque para la humildad y sujeción y mortificación del alma conviene dar parte de todo, aunque todo ello no haga caso ni lo tenga en nada.

Porque hay algunas almas que sienten mucho en decir las tales cosas, por parecerles que no son nada, y no saben cómo las tomará la persona con quien las han de tratar, lo cual es poca humildad y, por lo mismo, es menester sujetarse a decirlo" (S 2,22,18).

Merecen especial atención al Santo las → visiones y revelaciones, por cuanto suelen ser motivo de vanidad y cierta complacencia, cosas contrarias a la verdadera humildad. La norma sanjuanista es clara y contundente: "No las ha el alma de querer admitir" (S 2,17,7), entre otras razones, porque "en renunciar estas cosas con humildad y recelo, ninguna imperfección ni propiedad hay" (ib.). Todavía más: aunque "parece → soberbia desechar estas cosas si son buenas, digo que antes es humildad prudente aprovecharse de ellas en el mejor modo y guiarse por lo más seguro" (S 3,13,9).

Aunque abundan los directores y maestros espirituales que embarazan a las almas no llevándolas "por camino de humildad" y "no las edifican en → fe" (S 2,18,2). Asegura J. de la Cruz que de ahí "salen muchas imperfecciones, por lo menos, porque el alma ya no queda humilde, pensando que aquello es algo y que tiene algo bueno, y que Dios hace caso de ella, y anda contenta y algo satisfecha de sí, lo cual es contra humildad" (ib. 3).

Admite el Santo que se dan algunas visiones sobrenaturales que producen en el alma "quietud, iluminación y alegría a manera de gloria, suavidad, limpieza y amor, humildad e inclinación o elevación del espíritu en Dios" (S 2,24,6), pero no es menos cierto que el demonio puede causar o fingir tales manifestaciones con efectos totalmente

contrarios. Por ello se impone cautela y discreción. El criterio básico para un discernimiento seguro es "desnudarse y desasirse de ellas lo mismo que de las otras. El medio para que Dios las haga, "ha de ser humildad y padecer por amor de Dios con resignación de toda retribución; porque estas mercedes no se hacen al alma propietaria" (S 2,26,10).

La conclusión del Santo, aplicable a todas las gracias extraordinarias, queda formulada así: "Por tanto, el alma pura, cauta, y sencilla y humilde, con tanta fuerza y cuidado ha de resistir y desechar las revelaciones y otras visiones, como las muy peligrosas, porque no hay necesidad de quererlas, sino de no quererlas para ir a la unión de amor" (S 2,28,6; cf. 2,29,12). Lo que importa es el amor humilde: "Cuando en las palabras y conceptos juntamente el alma va amando y sintiendo con humildad y reverencia de Dios, es señal que anda por allí el → Espíritu Santo, el cual siempre que hace algunas mercedes, las hace envueltas en esto" (S 2,29,11).

Mientras persiste esta actitud es posible desenmascarar las tretas del demonio que "pone a veces en el ánimo falsa humildad ... que a veces es menester que la persona sea harto espiritual para que lo entienda" (ib.). El remedio es siempre el mismo: "Quedemos, pues, en esta necesaria cautela ... que no hagamos caudal de nada de ellas, sino sólo de saber enderezar la voluntad con fortaleza a Dios, obrando con perfección su ley y sus santos consejos, que es la sabiduría de los santos, contentándonos de saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad que nos las propone la Iglesia" (S 2,29,12).

Pese a los esfuerzos personales, no es posible limpiarse de todo resabio de

soberbia hasta que la obra purificadora de la noche pasiva no acaba con todas las escorias a través de la sequedad y el verdadero conocimiento de la propia miseria. Sólo entonces se adquiere auténtica humildad (N 1,12,7; 1,13,1).

Cuando es así, pura y auténtica, se convierte en caridad exquisita; de ahí su incomparable valor: “Visiones y revela-

ciones y sentimientos del cielo ... no valen tanto como el menor acto de humildad, la cual tiene los efectos de la caridad, que no estima sus cosas ni las procura, ni piensa mal sino de sí, y de sí ningún bien piensa, sino de los demás” (1 Cor 13,4-7: S 3,9,4). → **Soberbia.**

*Eulogio Pacho*





# I

## Iglesia

San Juan de la Cruz usa en sus escritos la palabra Iglesia 55 veces; dos de éstas se refieren a la iglesia material: “la iglesia mayor” de Córdoba (Ct a Ana de S. Alberto: jun. 1586). Al sustantivo simple “la Iglesia”, que es lo que más veces usa, añade, calificándolo, “santa madre Iglesia católica” (S pról. 2) o “nuestra madre la Iglesia católica romana” (LIB pról. 1), o simplemente “santa madre” (CB pról. 4) o sólo “católica” (S 3,15,2); “militante” (S 2,3,5; CB 33,8; CB 40,7; LI B 1, 16); “triumfante” (LI B 1,16).

El pronombre posesivo “su” lo aplica a la Iglesia, hablando de → Dios (CB 33,8; S 3,31,7); de → Cristo (S 2,22,7); del → Espíritu Santo (S 3,44,3), Iglesia de todos ellos: “su Iglesia”. También habla de la Iglesia “Cuerpo místico de Cristo” (CB 36,5).

El Santo, que conoce y maneja perfectamente esta terminología y sus contenidos, no escribió, sin embargo, ningún tratado sobre la Iglesia. Va nombrándola, nos va abriendo su mente eclesial, según le cuadra en su momento, teniendo en cuenta la intención práctico-práctica y pastoral, que lleva en sus escritos.

## I. Configuración esponsal de la Iglesia

Si nos fijamos en la *Lumen Gentium*, cap. 1, en el que el Concilio trató de acercar lo más posible a los creyentes “el misterio de la Iglesia”, podemos asegurar que el símil nupcial o de los esponsales (LG 6), es el más consonante con la letra y el espíritu sanjuanistas. No desconoce la comparación de la casa (CB 33,8), de la Jerusalén de arriba (LIB, 1,16) y madre nuestra, pero la Iglesia Esposa lleva en él la primacía. La va configurando ante todo como un proyecto de Dios Padre, y que él va llevando a cumplimiento en los diversos tiempos marcados por su providencia.

1. ROMANCE “IN PRINCIPIO ERAT VERBUM”. De hecho en su gran *Romance* sobre el evangelio “in principio erat Verbum”, después de haber tratado de la vida íntima de la → Santísima Trinidad, de la comunicación de las Tres Personas (versos 1-76), aparece ya el Padre hablando, con el Hijo, de la futura Esposa:

“Una esposa que te ame,  
mi Hijo, darte quería,  
que por tu valor merezca  
tener nuestra compañía,

y comer pan a una mesa  
de el mismo que yo comía,  
porque conozca los bienes  
que en tal Hijo yo tenía,  
y se congrese conmigo  
de tu gracia y lozanía”

(versos 77-86).

En esta propuesta y voluntad pater-  
na ya se ve diseñada de algún modo la  
Iglesia esposa. Responde el Hijo, mani-  
festando su querer, y adelantando las  
líneas de su futura misión a favor de la  
esposa prometida, lo que pondrá en  
ella, y cuál será su destino final y eterno,  
lo que nosotros llamaríamos la escatolo-  
gía eclesial:

“Mucho lo agradezco, Padre,  
el Hijo le respondía;  
a la esposa que me dieras  
yo mi claridad daría,  
para que por ella vea  
cuánto mi Padre valía,  
y cómo el ser que poseo  
de su ser le recibía.  
Reclinarla he yo en mi brazo,  
y en tu amor se abrasaría,  
y con eterno deleite  
tu bondad sublimaría”

(versos 87-98).

*La creación.* Recibida la aquiescen-  
cia del Hijo, se pasa a la creación del  
mundo, como obra merecida por el  
amor del Hijo. El universo aparece como  
un palacio creado para la esposa, con  
dos pisos: arriba vivirán los ángeles; en  
el piso de abajo los hombres: unos y  
otros son el cuerpo de la esposa, “que  
el amor de un mismo Esposo / una  
esposa los hacía”. Y va describiendo la  
posesión del Esposo ya en alegría por  
parte de los del piso superior y en fe  
esperanzada de los de abajo que van  
recibiendo por las diversas entregas de

la revelación noticia de cómo será y  
cómo actuará el Esposo prometido (ver-  
sos 99-166).

*Fe esperanzada y oración.* Los  
deseos del Padre, que se van desvelan-  
do cada vez más, encienden la mente y  
el corazón de la esposa: la humanidad,  
en oraciones, suspiros y agonías, lágri-  
mas y gemidos. El poeta recrea este  
mundo oracional, desiderativo y espe-  
ranzado, con textos bíblicos, particular-  
mente del profeta Isaías (versos 167-  
202), y perfila la figura del viejo Simeón  
entrado también en esta ola de deseos  
y de cumplimiento de ellos, en su caso,  
ya que tendrá en sus brazos al deseado  
de los collados eternos, una vez llegado  
a la tierra (versos 203-221).

*Nuevo diálogo.* Venido el tiempo de  
emprender el rescate de la esposa de la  
Ley de Moisés y de otras ataduras, asis-  
timos a otro diálogo dirigido “con amor  
tierno” por el Padre al Hijo:

“Ya ves, Hijo, que a tu esposa  
a tu imagen hecho había,  
y en lo que a ti se parece  
contigo bien convenía;  
pero difiere en la carne  
que en tu simple ser no había.  
En los amores perfectos  
esta ley se requería:  
que se haga semejante  
el amante a quien quería;  
que la mayor semejanza  
más deleite contenía;  
el cual, sin duda, en tu esposa  
grandemente crecería  
si te viere semejante  
en la carne que tenía”

(versos 229-244).

Esta es la propuesta definitiva y  
éstas las motivaciones que han de sus-

tentar el amor esponsal. Habla de nuevo el Hijo:

“Mi voluntad es la tuya,  
el Hijo le respondía,  
y la gloria que yo tengo  
es tu voluntad ser mía;  
y a mí me conviene, Padre,  
lo que tu alteza decía  
porque por esta manera  
tu bondad más se vería;  
veráse tu gran potencia,  
justicia y sabiduría;  
irélo a decir al mundo,  
y noticia le daría  
de tu belleza y dulzura  
y de tu soberanía”

(versos 245-258).

Con esta voluntad y propósitos del Hijo de dar noticia al mundo de la potencia, justicia, sabiduría, belleza, dulzura y soberanía, o señorío del Padre, se va configurando delicadamente no sólo el rostro de Dios Padre sino la revelación de los atributos divinos de que se beneficiará la Esposa.

A continuación habla de la obra redentiva, de la muerte del Esposo por la esposa, para que tenga vida y todo con el propósito de volverla, de llevarla al Padre, e introducirla en su casa (versos 259-266).

*La plenitud de los tiempos.* “Entonces”, es decir, en el tiempo señalado para la plenitud es enviado el arcángel Gabriel “a una doncella / que se llamaba María”, y añade estos dos versos divinos: “de cuyo consentimiento / el misterio se hacía”. El misterio de la encarnación del Esposo en el seno de María por obra de toda la Santísima Trinidad supone “que de las entrañas de ella / él su carne recibía; / por lo cual

Hijo de Dios / y de el hombre se decía” (versos 267-286).

*El Nacimiento.* El nuevo tiempo que llega es el del Nacimiento, y describe la aparición del Esposo en el mundo:

“Así como desposado  
de su tálamo salía  
abrazado con su esposa,  
que en sus brazos la traía;  
al cual la graciosa Madre  
en un pesebre ponía,  
entre unos animales  
que a la sazón allí había”

(versos 289-296).

Los hombres con cantares, los ángeles con sus melodías (Lc 2,8-14) festejaban aquel desposorio del Hijo de Dios con su Humanidad, con la humanidad entera (versos 297-304); y allí estaba María, la Madre del Esposo y de la Iglesia llena de asombro por lo que contemplaba: por el gran trueque que veía (versos 305-310).

Hay que advertir que en este romance lleno del misterio de la Iglesia en sus raíces y en sus comienzos y en su proyección escatológica, no aparece ni una sola vez la palabra Iglesia: todo se anuncia y contempla bajo el símil del Esposo y la esposa.

2. **DRAMATISMO ECLESIAL EN EL CÁNTICO.** Este que aquí aparece como proyecto amoroso eclesial se llena de vida y de dramatismo en el comentario del Cántico Espiritual, cuyas canciones “tratan del ejercicio de amor entre el alma y el Esposo Cristo”. Al ser la Iglesia la Esposa, y Cristo el Esposo, toda la obra queda orientada a la realidad eclesial, ya que el alma enamorada que anda por sus libros, muy en especial por este del *Cántico*, no puede estar ni enamorada ni ser esposa sino desde su

condición de miembro del Cuerpo de Cristo, como en visión anticipada lo propone en el gran Romance:

“Porque él era la cabeza  
de la esposa que tenía,  
a la cual todos los miembros  
de los justos juntaría,  
que son cuerpo de la esposa”  
(versos 149-153).

A las reservas que pudiera poner una lectura equivocada de tipo individualista o personalista, como si J. de la Cruz propiciase no más que la unión del alma con Dios, sin visión eclesial ninguna, contesta el Santo, asegurándonos que sus comentarios encuentran la más plena aplicación en el caso de la Iglesia, en cuanto tal. En CB 30 da a “entender cómo, por el entretrejimiento de estas guirnaldas y asiento de ellas en el alma, quiere dar a entender esta alma esposa la divina unión de amor que hay entre ella y Dios” en el matrimonio espiritual (CB 31,1). Hecha esta afirmación, al comentar el verso *haremos las guirnaldas*, escribe: “Este versillo se entiende *harto propiamente de la Iglesia y de Cristo*, en el cual la Iglesia, Esposa suya, habla con él, diciendo: *haremos las guirnaldas*; entendiendo por guirnaldas todas las almas santas engendradas por Cristo en la Iglesia, que cada una de ellas es como una guirnalda arreada de flores de virtudes y dones, y todas ellas juntas son una guirnalda para la cabeza del Esposo Cristo” (CB 30,7).

Se trata de un texto explicativo perfecto que no necesita mayores comentarios, sino acentuar el tono eclesial que tiene el *Cántico*, desde estos criterios de lectura. Subrayo igualmente la frase fuerte y exacta de “las almas santas engendradas por Cristo en la Iglesia”.

Esas guirnaldas, las llama asimismo “laureolas, hechas también en Cristo y la Iglesia” y, dejando a un lado las comparaciones, se refiere a las vírgenes, a los doctores, a los mártires, guirnaldas que hermosearán y adornarán a Cristo Esposo, devolviéndole así el honor y la hermosura de la santidad recibida de él.

## II. La Iglesia guía y depositaria de la revelación cumplida

A esta Iglesia-Esposa se ha confiado la revelación de los misterios de Dios. Después de haber pulverizado las pretensiones de quienes buscan más revelación fuera o al margen o más allá de Cristo (S 2,22) concluye su gran requisitoria enseñando “que en todo nos habemos de guiar por la ley de Cristo hombre y de su Iglesia y ministros humana y visiblemente” (S 2,22,7). En cuestiones tan serias y profundas, como es el mundo de la revelación, remacha la misma doctrina “por cuanto no hay más artículos que revelar acerca de la sustancia de nuestra fe que los que ya están revelados a la Iglesia” (S 2,27,4). No contento con todo lo dicho, como quiera que Dios puede revelar lo que quiera y a quien quiera y por lo que él quiera, aun en este supuesto, aunque revele verdades ya reveladas, no hay que “creerlas porque entonces se revelen de nuevo, sino porque ya están reveladas bastantemente a la Iglesia”... y con sencillez se han de arrimar tales personas “a la doctrina de la Iglesia y su fe” (ib.), contentándose con “saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad que nos les propone la Iglesia” (S 2,29,12).

En todo esto y cuando enseña que “no quiere Dios que ninguno a solas ... se confirme ni afirme en ellas (en las

cosas que tiene por de Dios) sin la Iglesia o sus ministros, porque con éste sólo no estará él aclarándole y confir-mándole la verdad en el corazón, y así quedará en ella flaco y frío” (S 2,22,11), está resonando, el caso personal de santa → Teresa y su comportamiento correcto frente a su mundo interior, tan poblado de favores y revelaciones divinas. De este modo la doctrina eclesial sanjuanista en este tema tan delicado es algo así como la interpretación teológico-espiritual, o la lectura, que hace J. del alma de la Santa y de su conducta irreprochable en este mundo de cosas, cuando había tanta afición a visiones, revelaciones, etc.

Tratando todavía del mismo objeto de la → fe, y de su entrega a la Iglesia, ilustra de un modo genial la figura de la *nube tenebrosa y alumbradora a la noche* tomada de la Biblia (Ex 14, 20) e ilumina el contenido de la misma comentado el texto del Salmo 18, 3: “*El día rebosa y respira palabra al día, y la noche muestra ciencia a la noche*” (S 2,3,4-5).

Es enorme el partido que saca de este paso bíblico, como se ve por esta alineación sinóptica del texto de su comentario (sin alterar para nada el orden del paso):

|                              |                                                                                  |
|------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|
| <i>El día</i>                | = <i>y la noche,</i>                                                             |
| <i>que es Dios</i>           | = <i>que es la fe,</i>                                                           |
| <i>en la bienaventuranza</i> | = <i>en la Iglesia militan-</i><br><i>te,</i>                                    |
| <i>donde ya es de día:</i>   | = <i>donde aún es de</i><br><i>noche,</i>                                        |
| <i>a los bienaventurados</i> | = <i>a la Iglesia y,</i>                                                         |
| <i>ángeles y almas,</i>      | = <i>por consiguiente, a</i><br><i>cualquiera alma</i><br><i>que ya son día,</i> |
| <i>les comunica</i>          | = <i>muestra</i>                                                                 |
| <i>y pronuncia</i>           |                                                                                  |

|                          |                                                                   |
|--------------------------|-------------------------------------------------------------------|
| <i>LA PALABRA</i>        | = <i>ciencia, la cual le es</i><br><i>noche,</i>                  |
| <i>que es su Hijo,</i>   | <i>pues está privada de la</i><br><i>clara</i>                    |
| <i>para que le sepan</i> | <i>sabiduría beatífica; y en</i><br><i>presencia</i>              |
| <i>y le gocen</i>        | <i>de la fe, de su luz natu-</i><br><i>ral está ciega (n. 5).</i> |

Por este paralelismo establecido entre la Iglesia del cielo y la de la tierra se percibe nítidamente la situación diversa entre unos y otros, que se viene a resolver en que “es tanta la semejanza que hay entre ella (la fe) y Dios, que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído” (S 2,9,1). Que sea de día o de noche no altera ni cambia los tesoros idénticos de la fe en la oscuridad y las riquezas de la visión en la claridad del cielo. Una sola es la Iglesia: militante o triunfante, aunque se encuentren en situaciones diversas o estadios distin-tos.

Lo que aconseja acerca de guiarse por la Iglesia y atender al legítimo lega-do de la revelación a ella confiada, lleva personalmente al autor a profesar que en lo que escribe “no es mi intención apartarme del sano sentido y doctrina de la santa Madre Iglesia católica” (S pról. 2), “lo que dijere, lo cual quiero sujetar al mejor juicio y totalmente al de la santa Madre Iglesia” (CB pról. 4).

### III. Corrigiendo órbitas y orientando

Enjuiciando desvíos de fe o simple-mente exageraciones o no pocas distor-siones devocionales, a veces, se referirá también a la autoridad, criterios y pra-xis de la Iglesia, como en el caso de la devoción y uso de las → imágenes de los santos que “son tan importantes para el culto divino y tan necesarias

para mover la voluntad a devoción, como la aprobación y uso que tiene de ellas nuestra Madre la Iglesia” lo demuestra (S 3,35,2), habiéndolas la misma Iglesia ordenado para dos fines principales: “para reverenciar a los santos en ellas y para mover la voluntad y despertar la devoción por ellas a ellos” (S 3,35,3) y “enderezar el alma a Dios, que es el intento que en el uso de ellas tiene la Iglesia” (S 3,37,2); apuntando a los iconoclastas de su tiempo, reafirma que acerca de la memoria, reverencia, “y estimación de las imágenes, que naturalmente la Iglesia católica nos propone, ningún engaño ni peligro puede haber” (S 3,15,2). Adviértase la insistencia en la autoridad de la Iglesia en este punto tan importante para la piedad y devoción.

En la devoción o más bien “devociones” de los fieles con respecto a oratorios, santuarios o diferencias de lugares devotos, variedad de ceremonias, adorno cuasi-profano de imágenes, etc., de la que trata largamente en S 3, cc. 35-44, puntualiza con toda precisión cómo hay que comportarse “no curando de estribar en las invenciones de ceremonias que no usa ni tiene probadas la Iglesia católica” (S 3,44,3), “dejando el modo y manera de decir la misa al sacerdote que allí la Iglesia tiene en su lugar, que él tiene orden de ella cómo lo ha de hacer” (ib.), y no quieran esos devotos impertinentes y medio supersticiosos “usar nuevos modos, como si supiesen más que el Espíritu Santo y su Iglesia” (ib.). En el trato oracional con Dios también denuncia los modos extraños de portarse de algunas personas y los desautoriza, insistiendo en que no “hay para qué usar otros modos ni retruécanos de palabras ni

oraciones, sino sólo las que usa la Iglesia y como las usa, porque todas se reducen a las que habemos dicho del Pater noster” (S 3,44,4). Acaba, efectivamente, de hacer un elogio estupendo de la oración dominical, conforme a toda la tradición patristico-teológica de la Iglesia.

En la mejor de sus cartas, deshaciendo los temores de una de sus dirigidas y proponiéndole un itinerario teológico, integra en él los mandamientos de la Iglesia, diciéndole: “¿Qué hay que acertar sino ir por el camino llano de la ley de Dios y de la Iglesia, y sólo vivir en fe oscura y verdadera, y esperanza cierta, y caridad entera, y esperar allá nuestros bienes, viviendo acá como peregrinos, pobres, desterrados, huérfanos, secos, sin camino y sin nada, esperándolo allá todo?” (Ct a Juana de Pedraza: 12.10.1589). Ese “acá” se refiere a la que otras veces llama Iglesia militante; y el “allá” apunta a la Iglesia triunfante.

#### IV. Trabajo por la Iglesia y el Evangelio

J. de la Cruz fue un apóstol incansable en la → dirección de las almas, en lo que se ha llamado su magisterio oral abundantísimo. Con sus escritos pretende lo mismo: trabajar por el adelantamiento de la gente en la perfección, en los caminos de Dios, dar en sus libros como un directorio vivo y siempre actual de los caminos de Dios. Lo hace dolido de las deficiencias y errores que descubre en este campo. Pero ve también en su entorno gente que se mueve excesivamente y que no acaba de comprender en dónde radica la eficacia de ese trabajo apostólico y ministerial que están llevando a cabo. En este contex-

to, defendiendo la vida contemplativa pura, denuncia el “activismo”, no la actividad bien entendida, y presenta el valor apostólico del amor puro o depurado al máximo. Aunque sus afirmaciones están marcadas por un tono polémico, lleva toda la razón defendiendo que “es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas otras obras juntas” (CB 29, 2).

Confirma su afirmación con el ejemplo de María Magdalena que por el amor que tenía a Cristo “y por el grande deseo que tenía de agradar a su Esposo y aprovechar a la Iglesia, se escondió en el desierto treinta años para entregarse de veras a este amor, pareciéndole que en todas maneras ganaría mucho más de esta manera, por lo mucho que aprovecha e importa a la Iglesia un poquito de este amor” (ib.). Y dictamina con fuerza: “Adviertan, pues, aquí los que son muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más provecho harían a la Iglesia y mucho más agradarían a Dios, dejado aparte el buen ejemplo que de sí darían, si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración...; entonces harían más y con menos trabajo con una obra que con mil, mereciéndolo su oración, y habiendo cobrado fuerzas espirituales en ella” (ib. n. 3).

## V. La mejor oración por la Iglesia

Acaba de hablar J. de → oración, de su necesidad y valor, pero la mejor oración por la Iglesia es la que hizo Cristo el Señor. Fray J. tiene buena conciencia de esto y después de echar una

mirada y hacer una petición ardiente para recibir el gozo y sabor del amor, hablando de la hermosura de Dios en que quiere transformarse, se expresa diciendo: “Esta es la adopción de los hijos de Dios, que de veras dirán a Dios lo que el mismo Hijo dijo por San Juan al Eterno Padre, diciendo: *todas mis cosas son tuyas, y tus cosas son mías* (17,10). El por esencia, por ser Hijo natural, nosotros por participación, por ser hijos adoptivos. Y así, lo dijo él, no sólo por sí, que es la cabeza, sino por todo su cuerpo místico, que es la Iglesia. La cual participará la misma → *hermosura* del Esposo en el día de su triunfo, que será cuando vea a Dios cara a cara” (CB 36,5).

En otra parte recordará que es indecible e inefable todo lo que recibirá la Iglesia en la transformación beatífica en Dios; lo único que se puede hacer es “dar a entender cómo el Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de *poder ser hijos de Dios*, como dice san Juan (1,12: CB 39,5)”. Como ya dejamos dicho, todas las excelencias que atribuye el Santo a las almas transformadas en Dios han de aplicarse, con toda verdad a la Iglesia, en cuanto tal.

## VI. Generosidad desbordante

Se pregunta el Santo: “¿Quién podrá decir hasta dónde llega lo que Dios engrandece un alma cuando da en agradarse de ella?” (CB 33,8). En lugar de alma podemos leer Iglesia tranquilamente y hacernos esa misma pregunta. La contestación es: nadie puede ni aun imaginarse lo que Dios hace, “porque, en fin, lo hace como Dios, para mostrar quién él es”. Sigue dando explicaciones

de lo que dice inexplicable para desembocar con toda naturalidad en un gran texto eclesial: “De donde, los mejores y principales bienes de su casa, es, de su Iglesia (1 Tim 3, 15), así militante como triunfante, acumula Dios en el que es más amigo suyo, y lo ordena para más honrarle y glorificarle; así como una luz grande absorbe en sí muchas luces pequeñas” (ib.).

En otra parte, habiendo alegado este paso de san J. lo he señalado como “uno de esos lugares marianos sanjuanistas implícitos donde lo único que falta es el nombre de la Señora”. Está claro que lo que dice ahí de la acumulación, dentro de la Iglesia, de los principales bienes de Dios en los que son más amigos suyos, lo está diciendo muy particularmente de la Virgen → María, enriquecida y dotada como nadie en la iglesia militante y en la triunfante. Así, una vez más entra J. en la lectura conciliar del misterio de María dentro del misterio de Dios, de Cristo, de la Iglesia (LG nn. 52-69).

## Conclusión

Por cuanto hemos ido diciendo, la mente eclesial de J. de la Cruz no apunta a la Iglesia como sociedad perfecta, a sus intervenciones autoritarias, aunque reconoce como creyente esa autoridad y su ejercicio.

Su mente y su discurso eclesial va por la “naturaleza íntima”, o “esencia íntima”, de que hablaba Pablo VI en el Concilio. En el Discurso de clausura de la tercera sesión conciliar, 21-XI-1964, precisaba que la Iglesia “no se agota en su estructura jerárquica, en su liturgia, en sus sacramentos, ni en sus ordenaciones jurídicas. Su esencia íntima, la

principal fuente de su eficacia santificadora, ha de buscarse en su mística unión con Cristo”. Pío XI al proclamar doctor de la Iglesia a san Juan de la Cruz dijo de sus escritos que son “límpida fuente del sentido cristiano y del espíritu de la Iglesia”. Después del Concilio entendemos mejor esta afirmación, sobre todo al confesar que la Iglesia “es en Cristo como sacramento, es decir signo e instrumento de la íntima unión con Dios” (LG 1, 48; SC 5; GS 45). “Si su doctrina acerca de la unión con Dios es tan excelente, su magisterio eclesial lo es en igual medida y por la misma razón” (cf. José Vicente Rodríguez, “Evangelio eclesial de San Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 49 [1990] 494-495). Quiero repetir lo que escribí hace unos años: “La ecclesiológia más honda que ha de nacer de las enseñanzas del Concilio Vaticano II está ya escrita *ante litteram* por el Doctor místico que, además de expositor y cantor de esa realidad eclesial más vital y sustancial, es testigo experiencial” (ib. p. 495).

“La mística de la Iglesia está ya escrita y su doctor es J. de la Cruz, que sintoniza así de un modo incuestionable con lo más profundo de su misterio. La Iglesia Esposa está amando a Cristo Esposo y uniéndose con Dios a través de esa alma protagonista de la *Subida-Noche*, del *Cántico* y de la *Llama*. Es el Doctor místico quien canta la *dichosa ventura* de la Iglesia y del alma, de la Iglesia y de Cristo, de quienes “se entienden harto propiamente” (CB 30,7) estas cosas” (José Vicente Rodríguez, “La Santa Madre Iglesia”, en la revista *Teresa*, n. 45 [1990] 22).

Si se me pidiera una vez más una definición o descripción de la Iglesia



conforme al pensamiento del Santo, daría la siguiente: *“Una sociedad o compañía de amor, alianza de amor entre Dios y las criaturas”*. Proyectada por Dios, cuya esencia es el amor; realizada únicamente por amor y rescatada por la muerte de amor de Cristo sobre la cruz, cumple su etapa terrena a la sombra y bajo la acción del → Espíritu Santo. Amor que une al Padre y al Hijo, y a los fieles hace miembros de quien es la Cabeza, Cristo, y los convierte en compañeros de la divinidad conglutinándolos entre sí, “porque así como el amor es unión del Padre y del Hijo, así lo es del alma con Dios” (CB 13,11). La presencia viva y operante del Espíritu en la Iglesia realiza progresivamente sus designios amorosos sirviéndose del ministerio de unos hombres para conducir a los otros, no bastándose nadie a sí mismo y necesitando cada uno de la ayuda y colaboración de los demás” (José Vicente Rodríguez, “El tema Iglesia en San Juan de la Cruz”, *EphCarm* 18 [1967] 136; y en el estudio citado anteriormente, nota 37, p. 26).

El deseo final que manifiesta el alma y la Iglesia Esposa a su Amado, el Hijo de Dios es que la traslade “del matrimonio espiritual, a que Dios la ha querido llegar en esta Iglesia militante, al glorioso matrimonio de la triunfante” (CB 40,7).

BIBL. — JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, “El tema Iglesia en san Juan de la Cruz”, en *EphCarm* 17 (1966) 368-404; 18 (1967) 91-137; Id., “Evangelio eclesial de San Juan de la Cruz en *RevEsp* 49 (1990) 475-500; Id., “La Santa Madre Iglesia”, en la revista *Teresa de Jesús* n. 45 (1990) 19-26; LUCINIO DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO (Ruano), “La doctrina del Cuerpo místico en San Juan de la Cruz, en *RevEsp* 3 (1944) 181-211; 4 (1985) 77-104 y 251-275; MIGUEL ÁNGEL CADRECHA Y CAPARRÓS, *San Juan de la Cruz. Una eclesiología de amor*, Burgos, 1980.

**José Vicente Rodríguez**

**Igualdad de amor** → Matrimonio, unión

## Iluminación

Aunque este término técnico de la → teología mística no reviste en J. de la Cruz la importancia que en otros autores ni entre los tratadistas escolásticos (cf. DS s.v.) no carece de interés. En el plano espiritual, el vocablo alude, más que a la acción de iluminar o esclarecer, al efecto o recepción de la luz interior, generalmente en la inteligencia. J. de la Cruz asume como punto de referencia un texto bíblico frecuentado por él, a saber: “La noche será mi iluminación en mis deleites” (Sal 138,11). Le sirve siempre para establecer conexión entre → noche, fe y contemplación. La primera interpretación del salmo suena así: “En los deleites de mi pura contemplación y unión con Dios, la noche de la fe será mi guía; en lo cual claramente da a entender que el alma ha de estar en tiniebla para tener luz para este camino” (S 2,3,6; cf. CB 39,13).

La iluminación se sitúa así en la conocida antítesis sanjuanista oscuridad-noche-fe, contemplación-luz. Dos son los aspectos más importantes del pensamiento sanjuanista sobre la iluminación: su presencia y función en las distintas etapas del proceso espiritual y su explicación doctrinal.

a) *Acepciones y funciones*. La más genérica y habitual identifica la iluminación con la luz del conocimiento proveniente de una gracia divina. En sentido activo coincide sustancialmente con comunicación divina recibida pasivamente por el → alma, lo mismo que el que tiene “los ojos abiertos, que pasivamente sin hacer él más que tenerlos

abiertos, se le comunica la luz". Es un conocimiento especial, de tipo intuitivo: "Este recibir la luz que sobrenaturalmente se le infunde, es entender pasivamente, pero dicese que no obra, no porque no entienda, sino porque entiende lo que no le cuesta su industria, sino sólo recibir lo que le dan, como acaece en las iluminaciones e ilustraciones o inspiraciones de Dios" (S 2,15,2).

Así entendida la iluminación coincide radicalmente con la → "teología mística" o "ciencia secreta" por la cual se adquiere un conocimiento de las verdades divinas "sobre la capacidad natural" (N 2,17,6-7). La iluminación puede considerarse también efecto de las visiones y revelaciones: "El efecto que hacen en el alma es quietud, iluminación, alegría a manera de gloria ... humildad e inclinación o elevación del espíritu en Dios" (S 2,24,6).

Naturalmente, las iluminaciones divinas se ordenan y orientan a un mayor y mejor conocimiento de los misterios de Dios y, consiguientemente, al aumento de su amor. En esta línea no hay límites definitivos en esta vida, aunque en el estado de → unión transformante o → matrimonio espiritual parezca que no cabe ulterior desarrollo en este aspecto. Siempre existe capacidad para nuevas iluminaciones e ilustraciones: Aunque "en sabiduría no se le añade nada -al alma- no quita por eso que no pueda en este estado tener nuevas ilustraciones y transformaciones de nuevas noticias y luces divinas; antes son muy frecuentes las iluminaciones de nuevos misterios que al alma comunica Dios en la comunicación que siempre está hecha entre él y el alma" (CA 36,4, ausente en CB).

b) *Iluminación, vía iluminativa.* Coincide en este sentido con la etapa o período intermedio de la vida espiritual, colocado entre la → vía purgativa y la vía unitiva. Como si la "iluminación" fuese algo característico de la vía iluminativa. En más de una ocasión intercambia ambas expresiones: "A los que comienzan a entrar en estado de iluminación y perfección" (CB,14-15,21). No faltan textos en que el uso es ambiguo, como en el siguiente: "Según la proporción de la pureza será la ilustración, iluminación y unión del alma con Dios, en más o en menos" (S 2,5,8).

Resulta clara la identificación cuando se empareja con el estado de → "aprovechados", coincidente siempre con la vía iluminativa. Una vez sosegada y mortificada la sensualidad por medio de la "noche de la → purgación sensitiva", sale el alma "a comenzar el camino y vía del espíritu, que es de los aprovechantes y aprovechados, que, por otro nombre, llaman vía iluminativa o de contemplación infusa" (N 1,14,1; cf. N pról.).

La coincidencia fundamental no es impedimento para que en algún caso considere la iluminación como algo peculiar dentro de la vía iluminativa. Ciertos temores del alma, ante la irrupción inesperada de lo divino en ella, son propios de "los que comienzan a entrar en estado de iluminación o perfección" (CB 14-15,21). De índole diferente son las penas dolorosas que afligen en determinados momentos a "las profundas cavernas del sentido": intolerable sed, hambre y ansia del sentido espiritual. "Este tan grande sentimiento comúnmente acaece hacia los fines de la iluminación y purificación del alma,

antes que llegue a unión, donde ya se satisfacen" (LIB 3,18).

c) *Iluminación y purificación*. Apunta en el texto anterior otro aspecto importante de la iluminación: es su papel o función en el proceso purificativo, no entendido éste como el primer período del itinerario espiritual, sino como proceso global de catarsis urgido por la unión con Dios. Puede llamarse también aspecto místico de la iluminación. Está implicado en el mismo toda la problemática de la → contemplación o teología mística en la doble función de purificar-oscuriendo e iluminar. Bien conocida la teoría sanjuanista, bastará recordar aquí estrictamente lo tocante a la iluminación, supuesta la doctrina relativa a la fe-noche-luz-contemplación.

El pensamiento del Santo está formulado en el texto siguiente: "La luz de Dios que al ángel ilumina, esclareciéndole y suavizándole en amor, por ser puro espíritu, dispuesto para la tal infusión, al hombre por ser impuro y flaco, naturalmente le ilumina ... oscureciéndole, dándole pena y aprieto, como hace el sol al ojo legñoso y enfermo, y le enamora apasionada y aflictivamente hasta que este mismo fuego de amor le espiritualice y sutilice, purificándole hasta que con suavidad pueda recibir la unión de esta amada influencia a modo de los ángeles, y ya purgado" (N 2,12,4; cf N 2,8,4).

Es la versión de la idea tantas veces repetida de que la contemplación divina producen en el alma dos efectos principales: "Porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios" (N 2,5,1). Aunque ilumine puede llamarse "oscura", no porque lo sea en sí misma, sino porque "la Sabiduría divi-

na es noche y tiniebla", y por la "bajeza e impureza" del alma (ib. n. 2).

Es digno de notar que J. de la Cruz explica la misteriosa iluminación divina asumiendo la teoría del Pseudo Dionisio → Areopagita, según la cual la luz divina llega al hombre a través de los ángeles y bienaventurados: "La misma Sabiduría amorosa purga e ilumina a las almas santas y a los ángeles" (N 2,12,3). Sólo existe una diferencia: "que allá se limpian con fuego, y acá se limpian e iluminan sólo con amor" (N 2,12,1). El proceso descendente de la divina iluminación se describe así: "La misma Sabiduría de Dios que pagó a los ángeles de sus ignorancias, haciéndoles saber, alumbrándolos de lo que no sabían" va "derivándose desde Dios por las jerarquías primeras hasta las postreras, y de ahí a los hombres ... porque de ordinario las deriva por ellos, y ellos también de unos en otros sin alguna dilación, así como el rayo del sol comunicado de muchas vidrieras ordenadas entre sí" (N 2,12,3).

A tenor de esta teoría y del símil de la vidriera, "los espíritus superiores y los de abajo, cuanto más cercanos están a Dios, más purgados están y clarificados con más general purificación"; por consiguiente, "los postreros recibirán esta iluminación muy más tenue y remota". Al hombre, "que está el postrero" se viene "derivando esta contemplación de Dios amorosa", y la ha de recibir "a su modo, muy limitada y penosamente" (ib. n. 4).

La limitación y la pena son debidas a la situación del alma no suficientemente purificada, ya que la misma iluminación divina es más intensa y deleitosa cuando la catarsis es perfecta. Se produce a veces en el alma una "iluminación de gloria", "que es cierta conver-

sión espiritual a ella en que Dios la hace ver y gozar de por junto un abismo de deleites y riquezas que ha puesto en ella”. Algo parecido, dice el Santo, como cuando el sol “de lleno embiste en la mar, que esclarece hasta los profundos senos y cavernas y parecen las perlas y venas riquísimas de oros y otros minerales preciosos” (CB 20-21,14). Si se tiene en cuenta la asimilación fundamental de la iluminación a la contemplación, resulta sencillo comprender la diferencia de efectos que la atribuye el Santo. → *Contemplación, comunión, ilustración, influencia, luz.*

*Eulogio Pacho*

**Imágenes sagradas** → Devoción/es

**Imaginación** → Fantasía

**Imitación** → Ascesis, cruz, Jesucristo

## Imperfecciones

En el ámbito de la vida y de la teología espiritual, la “imperfección”, como la falta, indica algo negativo, en cuanto se contrapone al concepto de perfección. Implica la posible omisión de un bien que, en su contenido o en sus formas, podría ser mejor para alcanzar la perfección. Conviene recordar que Juan de la Cruz identifica → unión con perfección (S arg.) y en algún sentido, toda la situación anterior es imperfección, por cuanto denota una carencia. Desde este punto de vista puede afirmar el Santo que la unión se realizará “sin saber cómo ... sin que haga falta” (S 3,2,11). En cuanto la carencia puede achacarse

a la persona, el Santo habla de la falta en sentido moral, es decir, comportamiento incorrecto y no conforme a lo que Dios quiere, por lo tanto, no conforme al amor verdadero. Intervienen entonces la conciencia y la voluntad; sin consentimiento no se da falta; todo depende de que el alma “advertidamente y conocidamente no consienta con la voluntad en imperfección, y venga a tener poder y libertad para poderlo hacer en advirtiendo” (S 1,11,3). Si el hombre “quisiese alguna imperfección que no quiere Dios, no estaría hecha una voluntad de Dios” (ib.). Quien tiene amor genuino no falta a Dios: “Los amigos viejos de Dios, por maravilla faltan a Dios, porque están ya sobre todo lo que les puede hacer faltar” (Av 6,8). En cambio, “al principio, cuando la unión se va haciendo, el alma no puede dejar de traer grande olvido acerca de todas las cosas ... y así hace muchas faltas acerca del uso y trato exterior” (S 3,2,8).

El Señor invita constantemente al alma para entrar en comunión con él: “Allegarme he yo con silencio a ti y descubrirte he los pies porque tengas por bien de juntarme contigo en matrimonio a mí, y no holgaré hasta que me goce en tus brazos” (Av 2,45). Aunque el alma se esfuerce por responder positivamente al amor de Dios, no siempre acierta en la respuesta. De hecho, “las obras que aquí hace por Dios son muchas, y todas las conoce por faltas e imperfectas” (N 2,19,3). Con frecuencia, “el corazón del hombre se ase con flaqueza de afición a los bienes temporales y falta a Dios” (S 3,18,1).

Sabiendo que los espirituales, “como son movidos a estas cosas y → ejercicios espirituales por el consuelo y gusto que allí hallan ... tienen muchas

faltas e imperfecciones” (N 1,1,3). J. de la Cruz les invita a no pararse en ellas y a seguir adelante en el ejercicio del amor: “Aunque haga faltas en casa, pasar por ellas” (Ct a una Descalza, por Pentecostés de 1590). La pedagogía sanjuanista es sutil y realista a la vez. Recrimina a los espirituales que “tienen en poco sus faltas y otras veces se entristecen demasiado en verse caer en ellas” (N 1,2,5); a los escrupulosos les recuerda que lo importante no es “decir sus faltas y pecados, o que los entiendan” (N 1,2,7), cuanto “con blandura de espíritu y temor amoroso de Dios” (N 1,2,8) seguir esperando en el Señor y proclamar su misericordia. Y esto es necesario hacerlo siempre, en cualquier momento y circunstancia de la vida. Ya que éste es el modo para que “en esta sequedad del apetito se purgue el alma y ya no se enoje con alteración sobre las faltas propias contra sí, ni sobre las ajenas contra el prójimo” (N 1,13,7).

Ante las propias faltas, limitaciones e imperfecciones, J. de la Cruz enseña a vivir confiados a las imprevisibles, pero seguras, iniciativas del Espíritu Santo (S 2,1,5). Es verdad que “puede haber muchas virtudes con hartas imperfecciones” (S 3,22,2), razón por la cual “pone Dios en la noche oscura a los que quiere purificar de todas estas imperfecciones para llevarlos adelante” (N 1,2,8; 1,8,3). Entre las normas de comportamiento frente a las imperfecciones habituales el Santo apunta: “No ames a una persona más que a otra ... y si esto no guardas, no sabrás ... librate de las imperfecciones que esto trae consigo” (Ca. 6); “no mirar imperfecciones ajenas, guardar silencio y continuo trato con Dios, desarraigarán grandes imperfecciones del alma y la harán señora de

grandes virtudes” (Av 2,39). Si se vive así, “mirando sólo a Cristo” y “no imitando modelos de hombres”, “quedan muertos los apetitos imperfectos que le andaban quitando la vida espiritual” (LIB 2,31). Y ello, porque “todo se vuelve en amor y alabanzas, sin toque de presunción ni vanidad, no habiendo ya levadura de imperfección que corrompa la masa” (LIB 1,31). La lucha contra faltas e imperfecciones tiene su recompensa incluso en el plano humano: “El alma ... purgada de las imperfecciones ... siente nueva primavera en libertad” (CB 39,8), es decir, “la posesión de paz y tranquilidad” (CB 20,11). → *Culpa, descuido, falta, movimientos, pecado.*

Aniano Alvarez-Suárez

**Impetu/s** → Arrocamiento

## Infierno

Juan de la Cruz usa la palabra infierno nueve veces; infernal, dos veces. Los predicadores de aquel entonces eran muy aficionados a hablar del infierno de los condenados y a atemorizar al auditorio. El Doctor místico se refiere a la distribución cósmica usada en la → Biblia y así habla de “las tres máquinas, celeste terrestre e infernal” (LIB 4,4). Ante las caudalosas corrientes de la fuente que es → Dios, dice que “infiernos, cielos riegan y las gentes” (*La Fonte*: versos 21-22). Citando el Cantar dirá: “Fuerte es la dilección como la muerte, y dura es su porfía como el infierno” (N 2,19,4; CB 12,9).

Para ponderar las → angustias del espíritu en la → noche oscura toma como término de comparación “los dolores del infierno” (N 2,6,2). Son, de hecho, tan tremendas las pruebas inte-

riores que “le parece al alma que ve abierto el infierno y la perdición” (N 2,6,6). Hay que advertir que no siempre que, en estos casos, dice infierno se refiere al que conocemos como infierno de los condenados, sino al → Purgatorio (N 2,6,6).

La vez que más claramente habla del infierno no se sirve de esa palabra. Anda ponderando la capacidad infinita de las cavernas del sentido, es decir de las potencias del alma, y su sed, su hambre, “su deshacimiento y pena es muerte infinita”. Y precisa: “que, aunque no se padece tan intensamente como en la otra vida, pero padécese una viva imagen de aquella privación infinita, por estar el alma en cierta disposición para recibir su lleno” (LIB 2,22). Creo que la expresión “privación infinita” manifiesta claramente lo que entiende por infierno auténtico.

*José Vicente Rodríguez*

**Infusión** → Gracia, pasividad, sobrenatural

**Ingerencia diabólica** → Demonio

**Inhabitación trinitaria**

En el vocabulario sanjuanista está ausente el concepto de *inhabitación*; por el contrario, *presencia*, con su antónimo *ausencia*, forma uno de los binomios de importancia cardinal en el conjunto del pensamiento sanjuanista. El o la protagonista de sus obras –poemas y prosas– sufre y goza, sale y entra, vive y se desvive por la presencia y por la ausencia del Amado. Su eventual o velada presencia (revelación) y su permanente ausencia (transcendencia) constituyen la causa de todo el movi-

miento y el motivo declarado u oculto de todos los tránsitos, opciones, y comportamientos sentidos por el místico, explicados por el teólogo y recomendados por el maestro. La razón de la experiencia que se describe y la piedra angular de su expresión, tanto poética como teológica, es la presencia dada, pero incompleta, real, pero insatisfactoria.

Hacer que la presencia real se vuelva consciente, personal, libremente asumida y comprometida es su proyecto. La dialéctica presencia ausencia constituye la tensión fundamental de la obra sanjuanista. Atraviesa como armazón y como impulso vigoroso de su obra este deseo religioso (“con ansias en amores inflamada”) de la presencia de Dios; si este fervor por la presencia es visible ante todo en los poemas, no menos sucede con las técnicas para encauzarlo y darle éxito que propone. Toda búsqueda y toda pérdida, toda salida y entrada, toda aventura y desventura se miden y se motivan, se proponen, se realizan y se frustran en razón de la presencia lograda o de la ausencia sentida: todos los umbrales se trasponen buscando de noche o de día la desvelación de una presencia del Ausente.

## I. Presencia de Dios en los ‘poemas’

Simbólicamente el tema se encarna y vitaliza mediante las imágenes, símbolos y alegorías de la morada ‘donde secretamente solo moras’, de ‘la interior bodega’, del ‘más profundo centro’, de ‘las profundas cavernas del sentido’, del ‘ameno huerto deseado’. Todas las tensiones bipolares que organizan la experiencia y el pensamiento sanjuanista: luz-oscuridad, alto-bajo, dentro-fuera, posesión-carencia, etc., recubren esta

otra fundamental tensión presencia- ausencia del Amado.

Poéticamente el tema de la presencia de Dios se va figurando mediante los diversos escenarios de encuentro y nueva búsqueda en que discurren las acciones del poema del *Cántico* o de la *Noche*. La acción de los poemas marca los grados de la presencia que se califica y perfecciona con los sucesivos cambios de escenario de la acción amorosa:

La interrogación inicial *¿A dónde te escondiste, amado?* es contestada por diversas *presencias* que son reales aunque imperfectas hasta el fin. Siempre la dejan insatisfecha. Incluso en el fin del camino, el sosiego de su deseo es sólo relativo. Mas allá de todo umbral de esta vida queda remitida la satisfactoria presencia de Dios ausente. “Señor, Dios mío, no eres tú extraño a quien no se extraña contigo, ¿cómo dicen que te ausentas tú?”. El hombre se escapa de la presencia evidente de Dios. El se nos ha acercado de mil modos, pero el hombre ‘de su amor ha hecho ausencia y no quiere gozar la su presencia’ y vive olvidado, alienado y para tanta luz está ciego y para tan grandes voces sordo y se queda de tantos bienes hecho ignorante e indigno.

Cuando cae en la cuenta de esta presencia y aviva su memoria del origen y de su dignidad, por estar *habitado* por un misterio, inicia el camino de esta búsqueda de la presencia completa y desvelada.

a) *Primer espacio* de → búsqueda y presencia son ‘esos montes y riberas’, los bosques y los sotos en que dejó huella. ‘Decid si por vosotros ha pasado’. Pero ‘pasó con presura’ y ya no está. Decidle que adolezco peno y mue-

ro. *Los signos de la presencia* y del paso exacerbán y afervoran el deseo. La dolencia de amor que no se cura sino con *la presencia y la figura*. Un primer encuentro místico tiene lugar en la cristalina fuente: la → fe hace ver, reflejada siquiera, la mirada del amado, los ojos deseados ya dibujados y presentes en el interior del hombre, imagen y semejanza de Dios, dibujo incompleto del Hijo futuro. La naturaleza y la experiencia son transfiguradas por la vida mística. *Diversos escenarios* quedan marcados por experiencias de presencia que son calificadas y subrayadas por la repetición del ‘allí’: la interior bodega, el ameno huerto deseado y la ya sucedida “debajo del manzano”. La presencia por amor de transformación se enmarca con diversos símbolos de la marcha mística: El ‘arca’, las ‘riberas verdes’ donde ha hallado al socio deseado, la soledad, do mana el agua pura. La presencia de inhabitación se hace matrimonial, perfectamente cercana, íntima. La relación pasa de ‘la visita’ al compromiso nupcial y ‘matrimonial’ como exigía la fe desde el inicio. Y aún se desea más: “entremos más adentro en la espesura”, ... ‘y luego a las subidas cavernas de la piedra nos iremos’ ‘do mana el agua pura’: la presencia deseada y esperada en el cielo.

b) “*En una noche oscura*” es un poema que se despliega con la misma tensión de quien desea, alcanza y consume una presencia: de la ‘casa sosegada’ donde se da la inicial presencia se marcha a oscuras y segura a un lugar ‘donde me esperaba quien yo bien me sabía en parte donde nadie parecía’. El presente-ausente mueve y atrae en la noche, y es hallado justamente mediante la noche, que no es solo espacio, sino mediador efectivo de la presencia. Por

ella se alcanza la presencia más íntima: en mi pecho florido que entero para él solo se guardaba, ... el rostro recliné sobre el amado...

c) La *Llama de amor viva* acontece como pasión en 'el más profundo centro', 'en las profundas cavernas del sentido' antes vacías y oscuras, ahora llenas de una presencia en mi seno de bien y gloria lleno donde secretamente solo moras. Todos los espacios de la intimidad señalan la indicación sanjuanista para marcar la dirección de la presencia. *La fonte* es el poema que se goza y canta la presencia de la → Trinidad, aunque de noche y escondida: bien sé yo do tiene su manida.

## II. En su teología mística

A J. de la Cruz le importa más buscar y querellarse o disfrutar y encontrar que especular sobre la presencia de → Dios. Pero se ve obligado por su experiencia y por su sistema doctrinal a sintetizar teológicamente el tema de la presencia de Dios en → el hombre y a sistematizarlo sucintamente, definiendo, dividiendo y aclarando algunas nociones necesarias para hacerse entender. Al menos por tres veces expresamente enfrenta de modo teórico el asunto tematizándolo primero como *unión* (S 2,5), abundando en el tema agustiniano del Dios íntimo y escondido (CB 1), y bajo la expresa mención de la *presencia* (CB 11).

De hecho, y vistas sus definiciones, en principio *presencia* es noción muy próxima a la de *unión*. Funciona en su sistema de pensamiento prácticamente como sinónimo, como noción auxiliar o complementaria. Al fin, todo el proyecto sanjuanista parte del dato dogmático de

la unión del hombre con Dios. Unión que se interpreta simbólicamente con infinitas variaciones: morada, habitación, casa, (sosegada o no), posada, compañía-soledad, entrar-salir, noche y luz, → matrimonio, desposorio, → enfermedad y salud, etc.

Su preferencia se explica por cierta componente 'personalista' que añade la noción de 'presencia' a la de unión, categoría más filosófica o conceptual. Ha de completarse su exploración con los diversos adjetivos y figuras que la enriquecen: nupcial, amistosa, nocturna, transformante. No es presencia de mera asistencia o sostén, sino presencia afectiva que afecta y cambia al hombre.

Su proyecto se puede describir como un paso de la previa, pasiva y gratuita presencia de Dios al hombre a la presencia consciente, libre y comprometida del hombre ante Dios. Esto último le importa al místico; pero para que esto sea posible, es necesario antes aclarar el dato primordial:

1. PRESENCIA SUSTANCIAL O ESENCIAL. Muy claramente lo afirma el Santo siguiendo la teología del tiempo. Dios habita en el hombre como el Creador en la criatura, por esencia, presencia y potencia como aprendió a repetir → S. Teresa. "Tres maneras de presencias puede haber de Dios en el alma. La primera es esencial, y de esta manera no sólo está en las más buenas y santas almas, pero también en las malas y pecadoras y en todas las demás criaturas. Porque con esta presencia les da vida y ser, y si esta presencia esencial les faltase, todas se aniquilarían y dejarían de ser. Y ésta nunca falta en el alma" (CB 11,3). Es muy apreciada esta verdad y de gran aprovechamiento espiritual.



Varias veces encarece el Santo el gozo y las posibilidades que este dato de la fe ofrece al creyente: “Grande contento es para el alma entender que nunca Dios falta del alma, aunque esté en pecado mortal, cuánto menos de la que está en gracia” (CB 1,8). Y exhorta apasionadamente a vivir con toda conciencia y toda verdad esta primera y fundamental presencia o unión de Dios con el hombre: “¿Qué más quieres, ¡oh alma!, y qué más buscas fuera de ti, pues dentro de ti tienes tus riquezas, tus deleites, tu satisfacción, tu hartura y tu reino, que es tu Amado, a quien desea y busca tu alma? Gózate y alégrate en tu interior recogimiento con él, pues le tienes tan cerca. Ahí le desea, ahí le adora, y no le vayas a buscar fuera de ti, porque te distraerás y cansarás y no le hallarás ni gozarás más cierto, ni más presto, ni más cerca que dentro de ti” (ib.).

Bajo otra clave y en otro contexto se ofrece la misma y cierta doctrina: “Dios, en cualquiera alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente. Y esta manera de unión siempre está hecha entre Dios y las criaturas todas, en la cual les está conservando el ser que tienen; de manera que si de esta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser” (S 2,5,5). Pero al hombre, que es criatura racional, no le basta este modo de presencia de Dios pues ha recibido otras presencias que le agudizan su deseo de comunión y diálogo.

2. PRESENCIA POR GRACIA. “La segunda [manera de] presencia es por → gracia, en la cual mora Dios en el alma agradado y satisfecho de ella. Y esta presencia no la tienen todas, porque las que caen en pecado (mortal) la pierden”. Después de la primera gracia de la

→ creación Dios se dignó hacerse presente de modo humano y encarnado en la máxima gracia de Cristo. Esta es su presencia plena y definitiva. En la encarnación como se medita en los *romances* la presencia se hace duradera, completa: “*Porque en todo semejante / él a ellos se haría, / y se vendría con ellos / y con ellos moraría. / Y que Dios sería hombre / y que el hombre Dios sería, / y trataría con ellos, / comería y bebería; / y que con ellos contino / él mismo se quedaría*” (Romance 4º, vv. 135-144).

Esta gracia de su presencia encarnada se culmina “debajo del manzano, esto es, debajo del favor del árbol de la Cruz, ... donde el Hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana, y consiguientemente a cada alma, dándola él gracia y prendas para ello en la Cruz. Este desposorio ... que se hizo de una vez, dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo con cada alma”. La presencia de Dios al hombre en Cristo es acogida libre y personalmente en el bautismo (CB 23, 3.6). Con escrúpulo teológico típicamente tridentino añade el Santo: “Y ésta (presencia por gracia) no puede el alma saber naturalmente si la tiene”, para huir de toda proximidad a las tesis calvinistas.

3. PRESENCIA DE AMOR. “La tercera es por afección espiritual, porque en muchas almas devotas suele Dios hacer algunas presencias espirituales de muchas maneras, con que las recrea, deleita y alegra” (CB 11,3). Esta presencia consciente, libre, personal es la que le importa sobremanera a J. de la Cruz. Más que la presencia de Dios, subraya la consecuencia y sus posibilidades enormes: la presencia del hombre a Dios. Que esa presencia semejante a la

que sostiene el mundo o que su presencia sacramental, eclesial e histórica en → Cristo vivo, se haga, por el desarrollo bautismal, madura, rica, vital; que el hombre disfrute y goce de esta presencia, que se deje transformar y afectar por ella, que consienta a sus consecuencias, al menos a las tolerables: Pero, así estas presencias espirituales como las demás, todas son encubiertas, porque no se muestra Dios en ellas como es, porque no lo sufre la condición de esta vida (ib.) Siempre se puede decir: Descubre tu presencia. “Y así, cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial, que siempre está hecha, sino de la unión y transformación del alma con Dios, que no está siempre hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor” (S 2,5,5).

Le importa desarrollar esta presencia, partiendo de la presencia esencial, sustancial o natural; le preocupa esta → sobrenatural, personal, teologal, filial o esponsal. Presencia de conocimiento, trato, amor y compromiso. De gozo y de dolor. “La cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra. Y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor” (ib.).

Esta presencia en todos sus niveles (esencial, de gracia o teologal y mística) siempre es gratuita, es propiamente inaccesible para el hombre, Dios es siempre un Dios escondido: “Sólo hay una cosa, que, aunque está dentro de ti, está escondido. Pero gran cosa es saber el lugar donde está escondido para buscarle allí a lo cierto” (CB 1,7).

“Porque ni la alta comunicación ni presencia sensible es cierto testimonio de su graciosa presencia, ni la sequedad y carencia de todo eso en el alma lo es de su ausencia en ella” (CB 1, 8).

La presencia de amor, como obra de gracia y cooperación del hombre, es pasiva y activa, progresiva y educable. Comienza en el bautismo y se desarrolla tanto cuanto la medida de la gracia, hasta la estatura del hombre nuevo: “Mas ésta (presencia esponsal) es por vía de perfección, que no se hace sino muy poco a poco por sus términos, ...se hace al paso del alma, y así va poco a poco” (CB 23,5). “De manera que el intento principal del alma no es sólo pedir la devoción afectiva y sensible, en que no hay certeza ni claridad de la posesión del Esposo en esta vida, sino principalmente la clara presencia y visión de su esencia en que desea estar certificada y satisfecha en la otra” (CB 1,3).

De esta certeza sale como necesaria la doctrina de la → noche oscura y la urgencia de afinar la luz de la → fe para descubrir la presencia ‘de quien yo bien me sabía, en parte donde nadie parecía’; de ahí la abnegación como búsqueda y recurso para la presencia, para acceder al Dios siempre presente y siempre ausente, de ahí la crítica de cualquier otra presencia sacramental, exterior o interior, afectiva o emocionante. Cualquier presencia o visita supuestamente superior a la que se ofrece en el amor y la fe y en la → esperanza cristiana. La primera estrofa del *Cántico* supone la obertura en que están dados juntos y resumidos todos estos temas acordados de modo que el conjunto del comentario solo desarrollará. “Lo que de Dios se puede gustar en esta vida es una gota” (CB 1,6). La Trinidad presente

en el alma por la gracia bautismal (ib.) está en el hombre como en templo (CB 1,7) y si eso es así la dirección de la búsqueda cambia del exterior al interior, porque escondida es la presencia y a oscuras se ha de buscar, en fe y amor (ib).

### III. En el proceso espiritual

Se trata de hacer del hecho básico de la presencia de Dios por creación, por esencia o por dependencia y contingencia del ser no necesario, un hecho de vida, de conciencia y de plenitud personal en la presencia personal y matrimonial, unión y presencia amorosa. Un hecho de creación (nivel metafísico o filosófico: el ser eterno presente en el ser finito, el ser necesario que posibilita (crea) al contingente. Un hecho de gracia y de historia “salutis” o dogmático: Dios presente en el hombre, “simul justus et peccator”, por la gracia que lo transforma y lo justifica (nivel teológico o dogmático). Y un hecho místico o espiritual.

Esas presencias tienden a realizarse en la tercera: la presencia personal del hombre (alienado, exilado de su verdad y bien, ignorante de su destino y ventura) a Dios por el conocimiento y el amor (por la fe, la esperanza y la caridad), poderes (recibidos también) de presencia del hombre a su Dios. Ésta le importa ante todo desarrollar, enseñar. En su aspecto humano tiene grados y etapas de crecimiento: desde la conciencia religiosa común, pasando por varios modos de presencia cada vez más cercanos e íntimos, hasta la presencia de → unión transformante. “Dios en todas las almas mora secreto y encubierto en la sustancia de ellas, porque, si esto no

fuese, no podrían ellas durar. Pero hay diferencia en este morar, y mucha, porque en unas mora solo y en otras no mora solo; en unas mora agradado, y en otras mora desagradado; en unas mora como en su casa, mandándolo y rigiéndolo todo, y en otras mora como extraño en casa ajena, donde no le dejan mandar nada ni hacer nada” (LIB 4,14).

El proceso espiritual sanjuanista enfoca sobre todo la presencia afectiva y mística de Dios ante el → hombre y el reflejo en la experiencia del hombre ‘coram Deo’. Pero las nociones clave son las otras: La presencia esencial del Dios en el hombre por cuanto es su creador y la presencia de la → Trinidad en el justo por la gracia bautismal de Cristo.

Pasar de una presencia inconsciente y natural a esta presencia personal y nupcial exige todo su conocido proceso de transformación. El dato primordial es que Dios se ha hecho presente en la creación, revelación, redención con su continua solicitud y sigue más presente que nunca (Av 1), pero el hombre de su amor ha hecho ausencia y no quiere gozar de su presencia, asistencia y compañía. Vive olvidado y enajenado a pesar del máximo reclamo de amor de la cruz y de la presencia y compañía de Dios en su dolor y con su muerte. Su presencia sigue clamando desde dentro o desde fuera.

### IV. Grados y niveles

Hay muchos grados de presencia afectiva. El cenit de la presencia es la celeste, la visión cara a cara. Pero antes de alcanzar estado celeste el hombre ha de sufrir ausencias y disfrutar modos de presencias y grados, medidos, es decir,

limitados y también potenciados, por su medida de fe, esperanza y amor; por su grado de crecimiento en la vida teologal, en fin.

En el comentario al verso: “la dolencia de amor no se cura sino con la presencia” dice el Santo: “La salud del alma es el amor de Dios, y así, cuando no tiene cumplido amor, no tiene cumplida salud ... De manera que, cuando ningún grado de amor tiene el alma, está muerta; mas, cuando tiene algún grado de amor de Dios, por mínimo que sea, ya está viva, pero está muy debilitada y enferma por el poco amor que tiene; pero, cuanto más amor se le fuere aumentando, más salud tendrá y, cuando tuviere perfecto amor, será su salud cumplida” (CB 11,12).

La presencia cumplida se anticipa en las presencias ocasionales o visitas. El místico no solo desea visear o recibir visitas, quiere abrazar y permanecer, desfallece por la presencia total del Amado. Ya lo tiene y lo desea (LIB 3,22) pues desearlo es tenerlo. Aunque exija muerte por ver su hermosura, mil acervísimas muertes pasaría (CB 11 y 13). El itinerario del *Cántico* marca perfectamente las etapas de la búsqueda de presencia.

a) La *presencia en la creación* que explora y alcanza la → *meditación* es insuficiente: “Y, como ve que no hay cosa que pueda curar su dolencia sino la presencia y vista de su Amado, desconfiada de cualquier otro remedio, pídele en esta canción la entrega y posesión de su presencia, diciendo que no quiera de hoy más entretenerla con otras cualesquier noticias y comunicaciones tuyas y rastros de su excelencia, porque éstas (más) le aumentan las ansias y el dolor que satisfacen a su

voluntad y deseo; la cual voluntad no se contenta y satisface con menos que su vista y presencia; por tanto, que sea él servido de entregarse a ella ya de veras en acabado y perfecto amor. Y así, dice: ¡Ay, quién podrá sanarme!” (CB 6,6).

b) La *contemplación inicial* otorga un nuevo tipo de presencia en fe y en visión: es el tiempo del éxtasis y la visita o presencia extraordinaria: “Y así, a esta alma [...] le hizo Dios alguna presencia de sí espiritual, en la cual le mostró algunos profundos visos de su divinidad y hermosura, con que la aumentó mucho más el deseo de verle y fervor ... Y así, como el alma echó de ver y sintió por aquella presencia oscura aquel sumo bien y hermosura encubierta allí, muriendo en deseo por verla, dice la canción que se sigue: Descubre tu presencia” (CB 11,1). Habla J. en estas canciones de la riqueza de experiencias en que Dios se hace presente, a veces en paz o en turbación: “Y como el espíritu pasase en mi presencia (es a saber, haciendo pasar al mío de sus límites y vías naturales por el arrobamiento) encogiéronse las pieles de mis carnes, ... que en este traspaso se queda helado y encogidas las carnes como muerto” (CB 13,19).

La ausencia como forma propia y genuina de la presencia de Dios. La *noche oscura* en cuanto experiencia y en cuanto doctrina es modo común y alta garantía de la presencia de Dios y sello de su autenticidad: “Si todas esas comunicaciones sensibles y espirituales faltaren, quedando ella en → sequedad, tiniebla y → desamparo, no por eso ha de pensar que la falta Dios” (CB 1,6). “Porque, como ella está con aquella gran fuerza de deseo abisal por la unión con Dios, cualquiera entretenimiento le

es gravísimo y molesto... y violento ... el carecer, aun por un momento, de tan preciosa presencia" (C 17,1).

c) Llega a ser *plenitud de presencia en esta vida* cuando en el hombre se despliega la vida teologal en vida trinitaria (CB 38 y 39 y LIB 3,78-85). Ya no sólo se habla de la inhabitación de Dios en el alma, sino de la presencia y operación del hombre en el seno de la Trinidad; no hay solo inhabitación de la Trinidad en el hombre sino perfecta filiación y aspiración del hombre en la familia de Dios (CB 39,3). Recuerda el Santo que tal dicha está al alcance de todos: "Para lo cual 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; por tanto, el alma que le ha de hallar conviéndole salir de todas las cosas según la afección y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma" (CB 1,3; cf. LIB 1,15 y pról. 2). Tal presencia reclama soledad, discreción, intimidad o lo que es lo mismo una nueva habilidad del hombre nacida del Espíritu derramado en el corazón.

Siempre ha sido así la presencia de Dios, ahora *en la cumbre* el místico lo descubre y lo disfruta: "Dios siempre se está así, como el alma lo echa de ver, moviendo, rigiendo y dando ser y virtud y gracias y dones a todas las criaturas, teniéndolas en sí virtual y presencial y sustancialmente, viendo el alma lo que Dios es en sí y lo que en sus criaturas en una sola vista" (LIB 4,7). El teólogo lo explica de este modo: "Y así, lo que yo entiendo cómo se haga este recuerdo y vista del alma es que, estando el alma en Dios sustancialmente, como lo está toda criatura, quítale de delante algunos de los muchos velos y cortinas que ella

tiene antepuestos para poderle ver como él es, y entonces traslúcese y viséase algo entreoscuramente (porque no se quitan todos los velos) aquel rostro suyo lleno de gracias" (LI 4,7).

La presencia de Dios por amor se experimenta y se expresa del modo más alto en el libro de la *Llama* al comentar el verso "donde secretamente solo moras". "Dice que en su seno mora secretamente, porque, ... en el fondo de la sustancia del alma es hecho este dulce abrazo. El alma donde menos apetitos y gustos propios moran, es donde él más solo y más agrado y más como en casa propia mora, rigiéndola y gobernándola, y tanto más secreto mora, cuanto más solo. Y así, en esta alma, en que ya ningún apetito, ni otras imágenes y formas, ni afecciones de alguna cosa criada moran, secretísimamente mora el Amado con tanto más íntimo e interior y estrecho abrazo, cuanto ella, como decimos, está más pura y sola de otra cosa que Dios" (LIB 4,14).

De esta presencia se pasa a desear *la presencia del cielo*. No queda más que desear: "Que, por cuanto está cierto que Dios está siempre presente en el alma, a lo menos según la primera manera, no dice el alma que se haga presente a ella, sino que esta presencia encubierta que él hace en ella, ahora sea natural, ahora espiritual, ahora afectiva, que se la descubra y manifieste de manera que pueda verle en su divino ser y hermosura. Porque, así como con su presente ser da ser natural al alma y con su presente gracia la perfecciona, que también la glorifique con su manifiesta gloria ... Y con esa codicia y entrañable apetito, no pudiendo más contenerse el alma, dice: Descubre tu presencia" (CB

11,14). → *Divinización, don, gracia, filiación, participación, presencia, unión.*

*Gabriel Castro*

## **Inocencio de san Andrés, OCD (1553-1620)**

Nació en Tafalla, de Pedro Lacarra y María López, bautizado con el nombre de Andrés, estudió en la Universidad de → Alcalá de Henares, donde aparece matriculado los curso 1570-1572 como “terminista o sumulista”. Conoció a J. de la Cruz mientras cursaba allí sus estudios, confesándose con él; por su consejo ingresó en el noviciado de → Pastrana, profesando el 1.1.1573. Convivieron luego en El Calvario, y acompañó al Santo, junto con Juan de santa Ana y Pedro de san Hilarión, a → Baeza (1579). Aquí fue Inocencio vicerrector varias veces. Acompañó también a J. de la Cruz al Capítulo de separación de 1581, como socio de Baeza. Fue luego prior en La Fuensanta y conventual de Baeza, → Granada, Sevilla y Segovia, coincidiendo casi siempre con el Santo. Residió en → Segovia desde diciembre de 1587 a mayo de 1588, ejerciendo a veces de vicario de la casa. Entre agosto y septiembre de 1588 es clavario en → Salamanca, y en el Capítulo provincial de Castilla la Vieja de 1589 (28 de octubre) es elegido prior de → Valladolid. En agosto de 1592 firma una profesión en El Calvario. Aparece como conventual de → Málaga en 1597 y 1604. Falleció en Granada en 1620 a los 70 años de edad.

Declaró en el proceso ordinario de Baeza, el 18 de enero de 1618 (BMC 14, 58-67) y dejó escritas varias relaciones

sobre el Santo (BNM, ms. 8568, 543-549). Escribió un libro de espiritualidad titulado *Teología mística y espejo de la vida eterna*, que publicó con el pseudónimo de Andrés Lacarra y Cruzate, en Roma 1615, y en segunda ed. más completa en 1617. Fue de los discípulos más aficionados y estimados por J. de la Cruz. El mismo declara que conoció, trató y vivió en su compañía “muchos años, porque a un mismo tiempo vivieron ambos en la religión del Carmen veinte años y más” (BMC 14,58). Ofrece noticias muy directas y precisas sobre la vida del Santo y sobre los escritos. Conoció muy bien éstos; él mismo fue quien pidió al Santo que explicase el poema de la *Noche oscura*. Incorpora dos capítulos (13-14 de *Subida*) en su obra citada (cap. 19-20 del tratado 3º). En la segunda edición añade al fin las *Cautelas*, resultando ser la primera edición del tratadillo sanjuanista, y una larga serie de textos de las obras del Santo, especialmente del CB (BMC 30, 408-420).

BIBL. — EULOGIO PACHO, “Fray Inocencio de san Andrés, discípulo predilecto de san Juan de la Cruz”, en *ABC* 3 (1958) 237-246; FORTUNATO DE JESÚS SACRAMENTADO, “Inocencio de san Andrés, discípulo de san Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 19 (1960) 106-127.

*Eulogio Pacho*

**Inquisición** → Alumbraídos

**Inteligencia/s** → Ciencia, conocimiento

**Ira**

En tres de las obras sanjuanistas se hace alusión a la “ira” (S lib. 1,2 y 3; N 1 y CB 20 y 21). Y en las tres es tratada de

forma diversa. En *Subida* alude a textos bíblicos que hablan de la “ira de Dios”. En *Noche* expone el alcance que tiene este → vicio capital en el → camino espiritual de los → principiantes. En *Cántico* cómo las “iras” pueden afectar al alma que ha alcanzado la paz interior, al encontrarse aún en un estado de → purificación. Para una visión más completa habría que tener también presentes las palabras “airar”, “enojar”, “indignar” y “patear”.

*La ira de Dios.* De las 10 veces que aparece esta palabra en *Subida*, 7 son citas de la Escritura alusivas a la “ira de Dios”, como si éste actuase al estilo del → hombre, movido por contratiempos o negativas humanas. Recuerda a → Dios recargando su enfado sobre los israelitas, por no aceptar el manjar que les ofrece, muy por encima del que ellos buscan (S 1,5,3; S 2,21,6); absorbiendo en ira los apetitos por el estrago que han hecho en el alma (S 1,8,5); recordando que es mejor la ira que la risa, cuando ésta lleva a olvidar a Dios, porque el hombre funda entonces su alegría en la vida que le va bien, siendo transitoria (S 3,18,5) o provocando la ira de Dios y no su misericordia (S 3,44,5).

*La ira, vicio capital.* Es al vicio que menos líneas dedica. Sólo el capítulo 5 del libro primero de la *Noche*, de apenas una página; pero lo suficiente como para pintar con detalle la imagen de quien se deja dominar por la ira en la vida espiritual. El cuadro que resulta es perfecto e inconfundible. La visión interior de la persona irascible queda reflejada con pocas pinceladas, precisas y seguras. Con tres posturas distintas de los principiantes en la vida espiritual.

a) Una primera característica que los distingue es por mostrarse desabri-

dos, airados por cualquier cosilla, hasta el punto de no haber quien los sufra. Y esto tiene lugar, a veces, después de haber tenido “algún muy gustoso recogimiento sensible en la oración”, sólo porque se les acaba el gusto y el sabor (N 1,5,1). Esto produce a veces desgan, que es culpa, otras imperfección; de ésta tendrá el alma que purificarse en la → sequedad y aprieto de la → noche oscura. Obran como niños de pecho.

b) Otra pincelada es para los que se aíran contra los vicios ajenos, debido a celo; se sienten impelidos a reprender enojosamente, sintiéndose dueños de la virtud. Es entusiasmo “desasosegado” que quebranta la mansedumbre (N 1,5,2).

c) Pero como contraste están los que al verse imperfectos, “con impaciencia no humilde se aíran contra sí mismos”. Quisieran ser un cuadro perfecto en virtudes, de colgar en la pared. “Ser santo en un día”. ¡A tanto llega su impaciencia! Todo porque sufren unas carencias: no son humildes, confían en sí, se enojan ante las caídas y además no tienen paciencia para esperar a que Dios les conceda, cuando lo crea conveniente, lo que andan buscando (N 1,5,3). Impaciencia en unos, pero en otros, “tanta paciencia en esto del querer aprovechar, que no querría Dios ver tanta en ellos” (ib.).

*Impetu contra la paz.* En las canciones 20 y 21 del *Cántico* se ofrece una visión distinta de la ira al comentar el verso “que cesen vuestras iras”. La define como “cierto ímpetu que perturba la paz”. El alma ya no se encuentra en el estado de los principiantes. Se da en ella una armonía, paz interior, pero necesitada aún de purificación. El alma no ha llegado todavía a la unión plena.

No está libre de obstáculos y dilaciones que tiene aún que superar. Puede ser atacada, perturbada desde fuera. Llama “iras” a las turbaciones y molestias de las afecciones y operaciones desordenadas” (n.17). Las compara a los leones (ib. n. 6). El Esposo los conjura y pone rienda a sus ímpetus y excesos de ira (ib. n. 7). Dios sale en su defensa, para que los efectos de la ira no toquen “el cerco de la paz y vallado de virtudes y perfecciones con que la misma alma está cercada y guardada” (ib. n. 18).

*Evaristo Renedo*

### **Isabel de la Encarnación, OCD (1564-1634)**

Nació en → Granada en 1564, del matrimonio Fernando de Puebla y Ana Méndez, hermana carnal de Agustina de san José (BMC 22, 352); profesó en Granada el 14.6.1584 a los 19 años. En 1599 salió para la fundación de → Baeza, donde fue elegida priora el 3.9.1601. Pasó luego como superiora a → Sevilla en 1594. Desde allí se trasladó a la fundación de → Jaén en 1615, siendo la primera priora de la casa. Falleció allí el 3.6.1634, sábado a las 3 de la mañana, vísperas de la Pascua del Espíritu Santo. Declaró ampliamente en el proceso de beatificación, indicando que conoció al Santo en Granada siendo prior (dos veces) y vicario provincial (ordinario en Jaén BMC 23, 127-137, 147-148; apostólico BMC 25, 160-174; cf. 14, 463-464). En el Archivo conventual de Jaén se conserva el original de su declaración en 1627, en ella asegura que J. de la Cruz le escribió una carta desde → Segovia a Granada anunciándole “un trabajo muy grande”, lo que se cumplió puntualmente. Fue dirigida de

J. de la Cruz desde el noviciado en Granada. Es de especial importancia en la transmisión textual del CB, y la copia por ella usada se guarda en las Descalzas de Jaén. También tiene importancia para la historia de los retratos del Santo (BMC 14, 463-64).

*E. Pacho*

### **Isabel de la Trinidad, Beata, OCD (1880-1906)**

Es usual afirmar que el encuentro de Isabel de la Trinidad con san Juan de la Cruz coincide con su encuentro con el Carmelo, no sólo como ideal, largamente deseado, sino también como meta, finalmente alcanzada.

Isabel Catez nace en el Campamento militar de Avor, cerca de Bourges (Francia) el 18 de Julio de 1880. El 2 de Agosto de 1901 ingresa en el monasterio de las Carmelitas Descalzas de Dijon (Francia) con el nombre de Sor Isabel de la Trinidad. El 11 de enero de 1903 emite su profesión religiosa en el mismo convento de Dijon, donde muere el 9 de Noviembre de 1906. Juan Pablo II la declara beata el 25 de Noviembre de 1984. Su producción literaria está compuesta por un *Diario Espiritual*, integrado por el manuscrito A (1899) y por el manuscrito B (1900); las *Elevaciones Espirituales* (1900-1901); los *Tratados Espirituales*, integrados por el manuscrito A, o *El cielo en la tierra* (1906), y por el manuscrito B, o *Ultimos Ejercicios Espirituales* (1906); el *Epistolario* (1889-1906); las *Misivas Espirituales* (1906); las *Palabras luminosas* (1880-1906); las *Oraciones a “Santa Isabel”* (1894), *La Elevación a la Santísima Trinidad* (1904); y, finalmente, *Composiciones poéticas* (1894-1906).



Se sabe que, en la familia Catez, era conocida la espiritualidad de santa → Teresa de Jesús (*Positio*, p. 346-347). Sin embargo, no podemos decir lo mismo respecto a la espiritualidad de san Juan de la Cruz. La Señora Rostang y su hija Yvonne, amigas de Isabel, conocedoras de su deseo de ingresar en el Carmelo, le donarán, como regalo para el día de su ingreso en el Carmelo un volumen con los escritos de *Subida y Noche*. Pero no sabemos si leyó esas obras antes de entrar en el Carmelo. La primera referencia a san Juan de la Cruz es del 10 de febrero de 1902, agradeciendo a la Señora Bobet el volumen de las obras del Santo, que contenía el *Cántico* y la *Llama* (Ct a Antonieta, Señora de Bobet: 10.2.1902). A la Señora de Hallo, al agradecerle otro volumen con escritos sueltos de J. de la Cruz le escribe: “Su librito me encantó. Gracias por las máximas de San Juan de la Cruz. Son un placer para mi alma. ¡Qué tesoro me ha enviado! Soy feliz teniéndolo para mi uso personal y pudiendo satisfacer en él todas mis necesidades” (Ct a la Señora de Hallo: junio de 1906).

Es a partir de este encuentro cuando J. de la Cruz se convierte para Sor Isabel en “Nuestro Padre” (Ct a Germana Gémeaux: 14 septiembre de 1902; y a la señora Angles, 14 agosto de 1904); “mi Padre” (Ct a sus tías, señoritas Rolland: 9 abril de 1904), “mi bienaventurado Padre” (Ct al canónigo Angles: septiembre de 1902). La doctrina de San Juan de la Cruz “constituye todo el alimento espiritual de mi alma” (Ct a Antonieta, señora de Bobet: 17 de Agosto de 1905); “constituye la felicidad de mi alma; siempre descubro en él una doctrina sustancial” (Ct a un novicio

Carmelita: julio de 1906); y los escritos de San Juan de la Cruz “son un placer para mi alma ... pudiendo satisfacer en él todas mis necesidades” (Ct a la Señora de Hallo: junio de 1906).

Este alto aprecio le llevará a convertirse en propagandista de la doctrina sanjuanista: “Me agrada que te guste San Juan de la Cruz. Estaba segura de que sería así. Conozco a mi hija” (Ct a su hermana Margarita: agosto de 1905), le dice a su hermana, a la vez que le presta las obras de san Juan de la Cruz para que las lea. Y, a su amiga Germana Gémeaux: “Escucha lo que dice Nuestro Padre San Juan de la Cruz, y por consiguiente también tu Padre por ser tú mi hermanita” (Ct a Germana Gémeaux: 14 de septiembre de 1902). En la *Positio* para la beatificación se afirma: “El *Cántico Espiritual* le ayudó particularmente a lo largo de su vida religiosa. Sentía una atracción particular por él” (p. 80); y más adelante: “Lo que manifiesta claramente su forma de oración es el hecho de que se nutría del *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz” (p. 184), definiéndola como “discípula eminente de San Juan de la Cruz”.

Sor Isabel descubre a Cristo “en el seno del Padre” (*El cielo en la tierra* 1,1), que se convierte en la “morada de Dios”, en “el aposento donde El mora y el retrete y escondrijo donde está escondido” (CB 1,7: Ct a Germana Gémeaux: 14 septiembre de 1902). Dios será para ella “el centro del alma” (LIB 1,12-13 = Ct 219), y su ideal será “dentro del corazón debo ocultarme ... para perderme en tu divina esencia” (CB 36,1: *Positio*, 103); “vivir el seno de la apacible Trinidad, en mi abismo interior, en ese alcázar inexpugnable del santo recogimiento” (CB 40,3: *Ultimos ejerci-*

*cios espirituales*, agosto 1906, día 16). El camino para llegar será el camino de la fe (*El cielo en la tierra*, 6,1: CB 1,11 y LIB 2,34).

Inspirándose en la estrofa 34 del *Cántico Espiritual* dirá: “Sí. He hallado a aquel a quien ama mi alma, al único necesario que nadie me puede arrebatar” (Ct al Sr. Angles: septiembre de 1902). Así mismo descubrirá que a Dios no agrada nada que no sea el amor (Ct a la Madre Juana del Smo. Sacramento, mayo de 1906: CB 28,1) para convertirse en “su Esposa”, que “vivo en el cielo de la fe, en el centro de mi alma y procuro complacer al Señor siendo ya en la tierra alabanza de su gloria” (Ct a la Madre Juana del Smo. Sacramento: mayo de 1906). Este cielo “en calma, tachonado de estrellas” y “en soledad sonora” (Ct a sus tías, señoritas Rolland: 9 de abril de 1904: CB 15), a través de “una mirada”, “un deseo” se convierte “en una oración irresistible que todo puede conseguirlo porque es Dios por decirlo así, quien se lo ofrece a Dios” (Ct al P. Baubis, 22 de junio de 1904: LIB 3,78). Y ello porque “el amor se paga solamente con amor” (Ct a su hermana Margarita Catez: 12 noviembre de 1904: CB 9,7).

Todo ello ayudará a Sor Isabel a comprender también cómo “la Cruz es la herencia del Carmelo” (Ct a la señora Angles: 14 de Agosto de 1904), ya que “seremos juzgados en el amor” (Ct a la señora Angles, marzo 1905: Av 57). No en vano su amiga Antoniette de Bobet le había dedicado las obras de san Juan de la Cruz con estas palabras: “Jesús nos dio la Cruz para que la Cruz nos done al Amor”. Y es que Sor Isabel llegó a la convicción de que la “transformación” debe pasar por “el fuego devora-

dor” para poder ser “alabanza de la gloria del Padre” en esa “actitud de adoración” que, cual río caudaloso, alegra la ciudad de Dios” (*Últimos ejercicios espirituales*, agosto 1906, día 8). Por ello afirmará: “Mi sufrimiento es entonces un mensaje que trasmite la gloria del eterno, porque, como dice san Juan de la Cruz, “cada uno es el otro y entrambos son uno” (ib.: CB 12,7).

Sor Isabel, al recurrir a san Juan de la Cruz, destaca el *Cántico Espiritual*. Toda la vida carmelitana de Sor Isabel será un recorrer el camino trazado y descrito por J. de la Cruz en el *Cántico Espiritual*: desde la “búsqueda del Amado” (Ct a Germana Gémeaux: 14 de septiembre de 1902: C 1,7), hasta el momento en que el alma, reposando en el seno de la Trinidad, aspira el Espíritu Santo (Ct a Andrés Chevignard: 28 de noviembre de 1903: CB 13. 22. 39,3), en la pacificadora certeza de ser “morada de Dios”. En el fondo, Sor Isabel, con san Juan de la Cruz, se siente como “en casa”. Con inmensa libertad y sencillez puede llamar “suyo” todo lo que encuentra en él (*Elevación a la Santísima Trinidad* = “Oración de alma enamorada”). En este sentido hay que interpretar su expresión familiar de filiación espiritual “mi bienaventurado Padre San Juan de la Cruz” (Ct al Sr. Angles: septiembre de 1902).

BIBL. — CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, “Influencias de San Juan de la Cruz en un alma”, en *MteCarm* 14 (1913) 831-839; FORTUNATO ANTONLIN, “Presencia de San Juan de la Cruz en Isabel de la Trinidad”, en *Confer* 31 (1992) 162-165; GIUSEPPE FURIONI, “Elisabetta della Trinità: figlia spirituale di Giovanni della Croce”, en *Quaderni Carmelitani*, 6 (1989) 207-217.

Aniano Alvarez-Suárez

## Isabel de san Francisco, OCD (1547-)

Nació en Villacastín en 1547, del matrimonio Pedro Narro y Ana Vega; profesó en → Toledo en 1575, adonde la llevó → S. Teresa; es elegida 2ª clavaria en 1576, y 1ª en 1579 y 1583. Pasó de priora (la 2ª) a → Sevilla el 5.3.1585 hasta 1589. Era superiora cuando se trasladó el convento al Barrio de Santa Cruz, por J. de la Cruz, como vicario provincial. En 1590 fue de fundadora a Sanlúcar la Mayor, siendo primera vicaria desde el 9.5.1590. Pasó luego a → Lisboa y de allí a → Alba de Tormes, donde falleció. → J. Gracián la había enviado a reformar, con Isabel de san Jerónimo y Margarita de la Concepción, la comunidad de Paterna (cf. *Libro de las recreaciones*, ed. de 1913, p. 121). Tuvo mucho interés en las fundaciones teresianas de Francia. El 29 de marzo de 1586, J. de la Cruz, vicario provincial de Andalucía, envía licencias a Isabel de san Francisco, priora de Sevilla “para que pueda dar la profesión a la hija del señor Enrique Freyle, guardando en ello el tenor de nuestras Constituciones”. Meses antes, el 16 de abril del mismo año había firmado otra licencia para que la misma priora y las demás religiosas de Sevilla “in solidum” pudiesen comprar nueva casa y trasladarse a ella (BMC 13, 299).

E. Pachó

## Islam y Juan de la Cruz

San Juan de la Cruz es el poeta más sublime pero también el más misterioso de la literatura española. La crítica, que tanto ha polemizado sobre la obra del poeta de Fontiveros, suele sin embargo

estar de acuerdo en admitir la extrañeza esencial de su arte poético, que ha resultado literalmente *alienus* o “extranjero” a los lectores occidentales. Las extrañas fórmulas literarias del “Cántico”, en efecto, han causado “religioso terror” en Marcelino Menéndez Pelayo (1915, 55-56) y “espanto” en Dámaso Alonso, que sólo se atrevió a considerarlas “desde esta ladera” (1942). Roger Duvivier considera que la obra del santo es una “obra inclasificable” (1971, 285), mientras que Colin P. Thompson intuye que en estos versos extrañamente opacos “queda oculto más de lo que por el momento se nos ha revelado” (1977/1985, 38 y 2002). El desconcierto ante los versos sanjuanísticos es antiguo: las primeras monjas del Carmelo copiaban erradamente algunas liras del “Cántico” que les dictaba su padre espiritual, añadiéndole el verbo “ser”, cuya ausencia resulta inaceptable en castellano pero que es sin embargo es rasgo característico de las lenguas semíticas. Estas tempranas destinatarias “corregían” pues el original “Mi Amado las montañas” por “Mi Amado es las montañas” o “Mi Amado en las montañas”. Pi y Margall, por su parte, encuentra a San Juan “incorrecto” pero “sublime” y “completamente nuevo” (1853, xix); mientras que Azorín no duda en señalar sus “transgresiones gramaticales” (1973, 48). Paul Valéry (1962), ya en el siglo XX, enseñó a los poetas de la Generación del 27 a asumir a San Juan como un escritor “contemporáneo”, aunque, con todo, admitió que su arte lo desconcertaba porque el exceso de metáforas misteriosas indisponía su alma “occidental”. A menos que indique lo contrario, advierto que todas las traducciones al español del inglés, francés y árabe son más, aun a

pesar de que algunas traducciones españolas han ido viendo la luz en los últimos años, según consigno en la Bibliografía. Advierto también que me sirvo del sistema de transliteración de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, que usó la revista *Al-Andalus* y ahora la revista *Al-Qanṭara*. Con todo, respeto siempre el sistema de transliteración que los distintos estudiosos usan: de ahí las variantes.

Frente a esta perplejidad colectiva, arabistas como Michel Farid Ghurayyib leen las liras del santo sin asombro, y la islamóloga Annemarie Schimmel insiste en que la poesía de San Juan nunca le pareció extraña porque siempre la leía “como si fuera la de un sufi”. Me hizo el comentario en la Universidad de Harvard en 1971, y con ella coincidió de cerca mi colega Wasmaa’ Chorbachi. Ambos estudiosos asumían pues los versos embriagados del santo con comodidad, pues lo hacían desde coordenadas estéticas orientales. Esta curiosa dicotomía entre la recepción occidental y oriental del arte sanjuanístico habla por sí sola y vale más que cualquier disertación erudita. La extrañeza de Occidente se vuelve complicidad en Oriente.

Después de la ingente obra del arabista Miguel Asín Palacios, sin embargo, a pocos sorprendería la asociación de los *mystici mayores* de España, San Juan de la Cruz e incluso Santa Teresa, con la mística musulmana. A lo largo de varias décadas he continuado los estudios pioneros de Asín (1899, 1931, 1990), y me ha sido dado corroborar muchas de sus hipótesis y aun abrir nuevas rutas de investigación en ese sentido (López-Baralt 1978, 1980, 1981, 1985/1989, 1985/1990, 1990, 1996,

1998, 1999, 2006, López-Baralt y Eulogio Pacho 1991/2003).

Al presente voy a referirme tan sólo a algunos de estos numerosos puntos de tangencia entre el misticismo islámico y la obra de San Juan, que hemos solido leer con tanto asombro desde Occidente. Advierto que no todas estas coincidencias –ya lo advirtió Asín– responden al tronco común neoplatónico que tanto el misticismo islámico como el cristiano asumen: estamos ante paralelos demasiado pormenorizados y demasiado reiterados como para poder ser explicados como una coincidencia simple y casual. El modo en el que operó esa posible transmisión de fuentes literario-místicas en pleno Renacimiento español fue una interrogante que se planteó Asín en sus últimos estudios, y que replanteo a mi vez en mis propios trabajos (1985/90; 2008). Tan sólo basta insistir aquí en uno sólo de los distintos argumentos que exploro en dichos estudios: la transmisión de ideas espirituales y de símbolos literarios no se da tan sólo de un libro a otro, sino que la comunicación oral, sobre todo en el contexto secreto de una alta dirección espiritual, cumple muchas veces un papel importante en este tipo de transmisión cultural. Muchas de las imágenes que voy a explorar aquí, que elaboraron los místicos del Islam siglo antes que los *mystici mayores* de España, acaso estarían ya lexicalizadas y correrían como moneda común anónima entre los contemplativos peninsulares.

Comienzo mi muestrario representativo destacando lo más obvio y lo que más aprehensión ha causado entre los lectores: el delirio verbal de poemas sanjuanísticos como el “Cántico” y la “Noche”.

## 1. Una concepción semítica del lenguaje poético

El poeta entendió que su “Cántico”, como el *Cantar de los cantares* que tan de cerca imita, era, por necesidad, tan misterioso como la experiencia trascendida que pretendía celebrar. San Juan, en efecto, hace gala de una frecuente incoherencia verbal, disloca los estrofas de lugar, se sirve de imágenes visionarias inconexas entre sí; urde un argumento borroso que termina en anticlímax; utiliza frases nominales carentes del verbo *ser* y ensaya desplazamientos temporales y espaciales inauditos. Colin Thompson ha resumido como nadie la extrañeza de estas novedades poéticas: “una técnica como ésta es incongruente con las ideas al uso acerca de la poesía clásica y renacentista” (1977, 86-87).

San Juan es plenamente consciente de su estética del delirio, y explica a la destinataria del “Cántico”, la Madre Ana de Jesús, el por qué de su lenguaje afásico. Para ello se sirve de una curiosa imagen plástica: por la sobreabundancia de sentido que experimenta el espíritu al momento del éxtasis místico, las palabras lo rebosan y se vierten irrestañables, traducidas en secretos y misterios desarticulados de sentido. El poeta llama “dislates” a sus desatinos verbales: las almas arrobadas no pueden describir su vivencia frutiva, y “ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios [...] que [...] antes parecen dislates [...] que dichos puestos en razón [...]” (Pról. al “Cántico”). Extraña teoría poética, no cabe duda, para un escritor renacentista europeo. Todas las citas de la obra

de San Juan de la Cruz las tomo de mi edición conjunta con Eulogio Pacheco (1991/ 2003).

La expresiva imagen con la que el santo defiende sus enigmas poéticos nos lleva, en primer lugar, a la opacidad del *Cantar de los cantares*, de la que me he ocupado en varios estudios (1998, 2007). Pero también nos remite, y de manera especial, a la teoría del delirio verbal de los poetas místicos sufíes. Los contemplativos del Islam precedieron a San Juan al teorizar en torno a la necesaria opacidad del lenguaje místico, y se refirieron a los “dislates” verbales, que tan bien conocían, con el nombre técnico de *jaṭṭ*. Consideraban, exactamente como nuestro poeta, que estos misterios poéticos rebosaban como torrente de un espíritu henchido de sentimientos excesivos, de la misma manera que un río se desborda de sus cauces. Al-Sarrāḍ se refiere a ello en su *Kitāb al Luma* (siglo X), explicando que las palabras “extrañas y oscuras” se conocen “técnicamente como *jaṭṭ* (1914, 6).

El término *jaṭṭ* se asocia en árabe con “aquello que excede o rebosa sus límites y rebosa su cauce; con un río o ribera marítima desbordada” (Cowan 1990, 550; Corriente, 1970; Cortés, 1995). Estudiosos como Reynold A. Nicholson, Paul Nwyia, Henry Corbin y Seyyed Hossein Nasr exploran el delirio verbal de la lírica sufí de los siglos medios, que, como recuerda Gustave Von Grünebaum (1955), implicó una novedad artística frente a la poesía tradicional, que ya había terminado por fosilizar sus imágenes poéticas por exceso de repetición.

Los “dislates” embriagados de poetas místicos musulmanes como Ibn al-ʿArabī, Ibn al-Fārid y Abū l-ʿĀsan al

Nŷr• de Bagdad, del siglo IX (López-Baralt, 1999) responden pues exactamente a la teoría y a la práctica literaria del santo. En la literatura islámica medieval, las “rarezas” de san Juan constituyen la regla y no la excepción. Ibn ‘Arab• habla de las “misteriosas experiencias espirituales de los gnósticos, que no pueden explicar sus vivencias a otras personas; tan sólo pueden indicarlás simbólicamente a aquellos que ya han tenido la experiencia” (Ibn @Arab• (1911/1977, 68). Otro tanto San Juan, que comparte con Ana de Jesús, precisamente una mística como él, su *estética del delirio*, confiando en que ella habría de comprender que aquello que es imposible de articular con palabras inteligibles se puede entonces sugerir mejor con deliquios alucinados, cuyo vuelo arrobado no tenga la carga conceptual racionalizante del lenguaje profano al uso. Lo que san Juan hace con su lenguaje poético, si bien era inaudito en la Europa renacentista, resultaba palmario, en cambio, en el sufismo.

Muchos versos de Ibn al-@Arab• son conceptualmente inconexos e incomprensibles por vía lógica usual: se trata de una vaguedad poética irreductible que, al igual que San Juan, el sufí murciano no acierta a aclarar satisfactoriamente en el minucioso tratado “aclaratorio” que adjunta, como el santo, a su poemario místico. La estructura poética del *Intérprete de los deseos* del murciano o del *Elogio del vino* de Ibn al-Fârîd (1932/1989) tampoco tiene una estructura secuencial: no hay verdadero “final” tal como lo concebimos desde nuestra sensibilidad occidental, ni queda establecido suceso alguno de la acción. Esto es fenómeno común a la poesía

semítica (hebrea y árabe), que a menudo presta más atención a unidades poéticas pequeñas y aisladas. “Un árabe [...] suele exagerar los detalles a expensas del conjunto”, comenta Reynold A. Nicholson con sobrada razón (Ibn @Arab• 1911/1977, 34.)

Nada más ajeno a la poesía contemporánea al santo, que requiere una estructura coherente y una trama con solución final. Cumple recordar lo que San Juan, ya moribundo, exclamó al escuchar por última vez los versículos del *Cantar*: “¡Oh, qué preciosas margaritas!”. El fraile estaba degustando las “perlas” de los *Cantares* con una sensibilidad reconociblemente semítica. En el “Cántico B” (Códice de Sanlúcar de Barrameda), las liras resultan unidades poéticas de gran belleza pero fundamentalmente independientes entre sí: se trata de un poema “molecular”, por usar la frase de Tadeus Kowalsky y las teorías que Gustave von Grünebaum (1955) y Wolfhart Heinrichs (1969) aplican a la poesía semítica –la árabe en particular– capaz de disfrutar la hermosura de los fragmentos a despecho del conjunto. Así es justamente que hay que leer el *Cantar de los cantares*, y San Juan lo sabía, e incluso nos reitera la lección desde su lecho de agonizante. Curiosamente, en la versión original de su “Cántico”, el poema resulta más bien “circular” o, mejor, “anular”: es en el centro del texto (y no dispersas) donde se encuentran las liras que describen la unión mística, como exploro con más detalle en otro lugar (1998, 85 y ss. Y 2007). En las estrofas centrales es donde se dice lo más importante del poema, y a este centro de gravedad poético aluden y hacia él desembocan el principio y el final del mismo. Esta curiosa

estructura, que James T. Monroe (1970) llama “anular” o “de anillo”, es típica, una vez más, de la poesía árabe, donde el centro o tensión fundamental del poema suele residir en las estrofas del medio. Así sucede justamente en las *gasidas* del Intérprete de los deseos. Como en los poemas orientales, y en clara violación a las estructuras poéticas occidentales, las liras centrales del “Cántico” son las más importantes, semánticamente hablando, del poema. Tanto las liras iniciales como las finales funcionan a manera de anillo, que no hace otra cosa que engastar la piedra preciosa –las *margaritas preciosas*– de las liras unitivas. Ningún poeta europeo renacentista, ni siquiera un hebraísta tan consumado como Fray Luis de León, imitó en sus propios versos estas estructuras poéticas tan ajenas a su sensibilidad literaria occidental.

Ya adelanté que los poetas del Islam adjuntan unas glosas “aclaratorias” a sus extraños versos centelleantes. Curiosamente, San Juan está más cerca de ellos que de los exegetas del Cantar de los cantares, porque su propósito es el mismo: comentar los “dislates” o *jaṭṭ* con los que el místico visionario intenta comunicar algo de su experiencia rebozante de Dios. Como los sufíes más célebres, San Juan se lanza a la tarea de explicitar sus *dislates*, sólo que la opacidad de los comentarios sanjuanísticos, que asignan arbitrariamente a los vocablos del poema los significados más aleatorios, habría de ofuscar aún más a sus primeros lectores conventuales.

Como nos recuerda Eulogio Pacho (1960), los textos en prosa de San Juan de la Cruz representan géneros literarios distintos. Los comentarios al “Cántico espiritual” constituyen, sin duda, la glo-

sación menos tradicional de toda la obra de San Juan (Cuevas García 1993). En las glosas al “Cántico”, el poeta ofrece una única alegoría general para el poema: los esposos que se buscan son Dios y el alma en coloquio místico. Cuando entra en pormenores de explicación, San Juan no se atiene, en cambio, a equivalencias fijas y asigna significados distintos a unos mismos vocablos y versos. Está manejando (o “urdiendo”) un lenguaje preñado de sentidos simultáneos, a menudo contradictorios entre sí. Esta concepción del lenguaje y este manejo de la “auto-exégesis” es ajena, como adelanté, no sólo a la hermenéutica cristiana tradicional, sino a la poesía comentada europea al uso, con Dante, Giordano Bruno y Fernando de Herrera a la cabeza.

El posible sistema de equivalencias que establece San Juan al ir comentando el “Cántico” queda constantemente invalidado. La palabra *montes*, por ejemplo, queda explicada de múltiples maneras. En los versos “y vámonos a ver en tu hermosura al monte y al collado”, *monte* se traduce por la “noticia matutina y esencial de Dios” (CB 36,6). En un verso anterior, “iré por esos montes y riberas”, el *monte* había significado “virtudes”. El cambio radical de interpretación no se hace esperar: los “montes, valles, riberas” son “los actos viciosos y desordenados del alma” (CB 20,8). En otro pasaje, San Juan pretende que las *frescas mañanas* signifiquen simultáneamente “juventudes”, “actos de amor” y “obras hechas en sequedad de espíritu” (CB 30,5).

En la extraña lira de la unión, ya vimos que Dios pide al alma que se vuelva: “Vuélvete, paloma”. San Juan, rompiendo la más elemental lógica aris-

totémica, nos anuncia que el mandato debe entenderse de dos maneras: Dios exige el regreso al alma, y a la vez le pide que se “vuelva” o “retorne” a Él, que la busca llagado de amor (CB 13,8).

El poeta invierte su recurso anterior y asigna también un único sentido a los vocablos más diversos. Seguir sus analogías se va haciendo cada vez más difícil. Muchos términos del poema están, por ejemplo, interpretados de manera que tengan el sentido de “virtudes”. San Juan se refiere a las del alma al decir “iré por esos montes y riberas” (CB 3,4). Por otra parte, son las “virtudes” que “embisten al alma” las sugeridas por “los aires amorosos” (CB 14,12). Las “virtudes” de los amados se unen en las *rosas*: “en tanto que de rosas hacemos una piña” (CB 16,8) y en las *flores*: “y pacerá el Amado entre las flores” (CB 17,10).

Imposible adivinar los significados cambiantes de este lenguaje en total estado de disponibilidad de San Juan: los comentarios de poeta no resisten un cotejo racional con la poesía que pretenden hacer inteligible. Sin embargo, esos dislates, ahora por partida doble, en verso y en prosa, resultan de una fecundidad inesperada. El poeta no acertaba a entender lo que bullía en su espíritu en el momento del trance místico. Su experiencia supra-racional lo ha dejado perplejo. Y eso es precisamente lo que nos comunica a través de estos comentarios de improbable intelección racional, que nos hacen revivir las sensaciones intensamente misteriosas que viviría el santo en unión transformante.

Consciente de la insuficiencia del lenguaje ante la magnitud de su experiencia espiritual, el santo tiene pues que ensanchar la lengua para hacerla

capaz de la inmensa traducción que le exige. Verdadero alquimista del lenguaje, va transmutando aceleradamente los vocablos (*monte*=alteza de Dios=virtudes=actos viciosos) en un estilo de metaforización desconocido entre sus coetáneos. San Juan libera el lenguaje, le ofrece opciones ilimitadas, lo obliga a estar en constante movimiento para que pueda reflejar todos los matices y procesos de la experiencia mística. El propio poeta celebra el misterio y la maleabilidad de su lenguaje en el prólogo al “Cántico”: Por haberse [...] estas canciones compuesto en amor de [...] inteligencia mística, no se podrán declarar al justo, ni mi intento será tal [...] y esto tengo por mejor, porque los dichos de amor es mejor declararlos en toda su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar (Pról.). San Juan advierte al lector que, como el éxtasis es ininteligible, el poeta no lo podrá explicar adecuadamente, y, por lo tanto, el lector no se tiene que acomodar a los sentidos múltiples de sus versos, sino que puede, por cuenta propia, superimponer aun otros. La lengua del santo no es tan sólo flexible, sino sin límites. Estamos creando, conjuntamente con el poeta y por su propia sugerencia, un lenguaje potencialmente infinito: el único capaz de acercarse a la traducción de su encuentro con el Absoluto. El místico logra el prodigio y comunica, como diría Henri Bergson, cosas para cuya expresión no estaba hecho el lenguaje. Ha terminado por vencer el lenguaje con el lenguaje mismo.

La experiencia del santo es también, y por esencia, a-racional, a-conceptual, a-lingüística. San Juan es



capaz, una vez más, de conllevar al lector estas cualidades de su trance. Para poderlo hacer a través de un instrumento a todas luces incompatible con tal empresa, el poeta tiene que desconceptualizar el lenguaje y desmentir su natural capacidad de alusión. Las palabras quedan derrotadas: si los vocablos pueden significar todo, en el fondo no significan nada. Al ensanchar su lengua y capacitarla para la inmensa traducción que le exige, San Juan termina por destruirla. Su lengua desconceptualizada –su anti-lenguaje– inútil en el fondo para toda tarea racional, no afirma conceptualmente nada, no traduce nada: equivale a un preñado silencio. En su poesía silente –su “música callada”– el poeta borra las palabras. Pero esta anulación del lenguaje le es útil para comunicarnos algo más de su ominoso mensaje poético: parecería que nos señala la radical insuficiencia del lenguaje para reproducir en nosotros la vivencia infinita de su autor. La lengua humana no sirve para tales empresas. Se destruye en el proceso. Pero el fracaso mismo nos ayuda a intuir la magnitud del éxtasis irreproducible del Reformador.

A la luz de la plurisemia de la lengua árabe, formada, como el hebreo, de raíces trílteras de significados múltiples, el lenguaje dúctil y aleatorio de los sufíes de los siglos medios resulta “coherente” y “tolerable” para la mentalidad lingüística árabe, de la que parecería nacer como consecuencia legítima. La poesía mística musulmana, misteriosa, delirante y, para colmo, glosada *ad libitum*, en unas glosas prácticamente idénticas a las de San Juan, no hace otra cosa que exacerbar la fluidez y la ambigüedad de la lengua de la que nace. San Juan parecería estar cerca del lenguaje poéti-

co iridiscente y opalino de ΩâfiΩ, de Ibn >Arab•, de Irâq•. En los versos de estos sufíes, la textura de un vocablo puede cambiar en cualquier momento, de la misma manera que los colores de los azulejos de la cúpula de una mezquita persa cambia de profundidad a distintas horas del día. No es exagerado pensar que otro tanto se podría decir del “Cántico espiritual” de San Juan de la Cruz, que consueña con esta modalidad poética y con esta concepción del lenguaje.

Las liras del Reformador dan la espalda a la poesía del Renacimiento europeo, que tan refractaria se mostró al enigma literario excesivo. Parecería que, sin embargo, consueñan mejor con los “dislates” o *jaff* tan propios de la poesía mística musulmana, donde hallan su plena contrapartida teórico-mística. La lengua inaudita y en movimiento perpetuo del poeta de Fontiveros guarda más relación con la arbitrariedad semántica que le es intrínseca a las lenguas semíticas de raíces plurivalentes que con una lengua románica de origen indoeuropeo. Con San Juan de la Cruz nacen, no cabe duda, modos insólitos de poetizar: de ahí la proverbial resistencia a asumir sus versos *desde esta ladera* occidental.

## 2. San Juan de la Cruz y el Islam: una simbología mística compartida

San Juan de la Cruz nos depara otra sorpresa muy singular: comparte con los sufíes del medioevo muchos de sus símbolos y de su lenguaje técnico místico más importante. Estamos ante el fenómeno de una literatura europea con numerosas claves literarias árabes, incluso, persas. Los poetas sufíes, a

pesar de manejar, como vimos, una lengua poética abierta de significados arbitrarios, respetan sin embargo un número de equivalencias fijas. Se trata del lenguaje secreto –“trobar clus” *avant la lettre*– de cuya clave participaban, según críticos como Louis Massignon y Émile Dermenghem, exclusivamente los iniciados sufíes:

Los místicos, dijo Lâhi-<sup>•</sup>, comentar del *Guljân-i-Râz*, o *Rosaleda de la sabiduría*, de/abistar<sup>•</sup> [...] han acordado expresar con metáforas sus estados espirituales; si esas imágenes a vees asombran, la intención no es por eso menos buena. Los místicos han organizado un lenguaje que no comprenden quienes no hayan tenido su propia experiencia espiritual, de suerte que [los místicos] habrán de comprender el sentido oculto de sus términos, pero su sentido le resultará oculto a quienes no participen [de la clave de este lenguaje cifrado]. Algunos iniciados expresan diferentes grados de la contemplación mística por los símbolos de vestidos, rizos de cabellos, mejillas, lunares, vino, llamas, etc., que a los ojos de los profanos no son sino una poesía de una apariencia brillante. El rizo de cabello la multiplicidad de cosas que oculta la faz del Amado; [...] el vino representa el amor, el deseo ardiente y la embriaguez espiritual; la llama la irradiación de luz divina en el corazón del que sigue la vía mística...” (Ibn al-Fârîd 1932, 62-63).

Esta literatura en clave es antiquísima y constituye una tradición literaria por lo menos desde el siglo x: ‘Aṭṭār nos narra el diálogo de Ibn ‘Aṭa’ (muerto en 922), en el que se jacta de este lenguaje hermético, cuya clave secreta sólo los sufíes iniciados conocen (‘Aṭṭār, 237-238). Los islamólogos

insisten una y otra vez en ese “vocabulario especial”: “las gacelas u odas [...] son, para quienes conozcan la clave de su imaginería simbólica, las expresiones fervientes de los corazones [...] embriagados de amor espiritual”, explica Margaret Smith (1954, 45), subrayando el sentido místico bajo la metaforización erótica. “Pero, a medida que pasa el tiempo, algunas palabras comenzaron a tener un sentido que [los iniciados] podían reconocer”. Florence Lederer (1969) tiene razón: el *trobar clus* termina por lexicalizarse y por devenir una convención literaria fácilmente reconocible. Pero reconocible –recordémoslo– dentro del Islam. De ahí que cuando sorprendemos esta misma imaginería simbólica secreta en las páginas de San Juan de la Cruz e incluso de Santa Teresa de Jesús, cuyos siete castillos concéntricos son de clara estirpe islámica (Asín 1990; López-Baralt 1985/1990 y 2001; Antón Pacheco 2001) no podemos sino plantearnos el enigma como auténtico problema histórico literario.

Se ha estudiado largamente la deuda del santo con la poesía castellana, la culta italianizante, la popular, la cancioneril, la lírica a lo divino, el *Cantar de los cantares*: hace tiempo lo tienen demostrado Dámaso Alonso, el P. Crisógono, María Rosa Lida, Colin Thompson, María Jesús Mancho Duque. Con todo, el rico contenido semántico de muchos de sus símbolos principales coincide estrechamente con el que esos mismos símbolos tienen entre los sufíes (Nurbakhsh, s.f.). Damos por descontado, con Carl Jung, Evelyn Underhill o Mircea Eliade, que hay que tomar en cuenta la insistencia de todas las religiones en ciertos símbolos o imágenes fundamentales: la luz, el fuego, la oscuri-

dad, por no hablar de la deuda neoplatónica en común que tienen los contemplativos cristianos y los sufíes. Pero el caso de San Juan no se puede delimitar a estas coincidencias generales: parecería que conoce con demasiada especificidad algunos de los símbolos islámicos más importantes como para tratarse de una coincidencia “casual”. Incluso en algunos casos en los que el símbolo estudiado pudiera ser patrimonio de la mística universal –como la subida al “monte” místico o la transmutación del alma en “pájaro”– la manera particular que tiene San Juan de pormenorizar dichas imágenes coincide estrechamente con la de los sufíes. Como era de esperar, hay variantes entre San Juan y los musulmanes, pero hemos podido documentar más de treinta de estas equivalencias fijas o símbolos compartidos. Detengámonos sólo en algunos de los más significativos, no sin advertir que he atendido en estudio aparte (López-Baralt 1985/1990) a los místicos europeos medievales que de una u otra manera coinciden también con esta simbología sufí que los precedió por siglos.

#### a) *El vino o la embriaguez mística*

Aunque los sufíes no sean los primeros en utilizar el *vino* o la *viña* como arquetipo de sabiduría espiritual, (ya en el *Gilgames* y en la *Mijna* encontramos la asociación) en la literatura mística musulmana, tras numerosos siglos de uso, se lexicaliza la equivalencia del *vino* entendido invariablemente como éxtasis místico (Nurbakhsh, (s.f.). San Juan de la Cruz lo usa siempre en este mismo sentido; y nos advierte que su “adobado vino” es una “merced muy mayor que Dios hace a las almas aprovechadas,

que las embriaga del Espíritu Santo con un vino de amor suave [...] que es el que Dios da a los ya perfectos...” (CB 25,7). Sorprendemos la misma equivalencia vino=éxtasis entre los sufíes, que son conscientes que manejan un vocabulario técnico. Al declarar el verso de Ibn al-Fāriǧ, “Hemos bebido a la memoria del Amado un vino que nos ha embriagado antes de la creación de la viña”, dicen Bḡr•n• y Nabulus•:

Bḡr•n•: Has de saber que esta casi-da está compuesta en el lenguaje técnico de los sufíes, en cuyo léxico el vino, con todos sus nombres y atributos, significa aquello que Dios ha infundido en sus almas de sabiduría, de deseo y de amor [...] El vino aquí es el Conocimiento de Dios y el deseo ardiente de ir hacia Él (Ibn al-Fāriǧ, 1931, 117).

Si existe una equivalencia lexicalizada en el sufismo es esta del vino entendido como embriaguez extática. Los poetas persas ǧalāl al-d•n Rḡm•, /abastar• y Óaf•z dedican poemas enteros a esta bebida, vedada por el Corán pero celebrada por ellos a un nuevo nivel secreto durante los siglos XII y XIII. Exclama /abastar• en su “Vino del éxtasis”: “Bebe de este vino y, muriendo a ti mismo, / quedarás libre del hechizo del ego / ¡Qué dulzura! ¡Qué embriaguez! ¡Qué éxtasis glorioso!” (/abastar•, 1969, 43).

ǧalāl al-d•n Rḡm• está muy cerca del poeta carmelita: “el ardor del vino encendió mi pecho e inundó mis venas...” (Nicholson 1945, 15), exclama, y San Juan parecería seguirlo casi al pie de la letra: “así como la bebida se difunde y derrama por todos los miembros y venas del cuerpo, así se difunde esta comunicación de Dios sustancialmente en toda el alma...” (CB 26, 5).

San Juan de la Cruz usa la variante del *mosto de granadas* para el conocimiento extático, advirtiendo cómo, bajo la aparente multiplicidad de los granos de la fruta, subyace la absoluta e indiscutible unidad de Dios, representada por la bebida embriagante (CB 37,8). Es precisamente la granada la fruta que marca la llegada del sufí a la cuarta etapa del camino místico y simboliza, según Laleh Bakhtiar (1976, 30), “la integración de la multiplicidad en la unidad, en la morada de la unión”. El anónimo Libro de la certeza, atribuido a Ibn @Arab• o a Kaġân•, insiste a su vez en la fruta emblemática de la esencia y unidad última de Dios: estamos ante un lugar común del *trobar clus* sufí.

Después de beber en la “interior bodega” del Amado, exclama la esposa del “Cántico”: “cuando salía / por toda aquesta vega, / ya cosa no sabía / y el ganado perdí que antes seguía”. Cuán cerca del Diván del Sol de Tabriz de Rŷm•: “no tengo otro quehacer que la embriaguez y la algazara” (Nicholson 1945, 126). Pero esta “embriaguez” espiritual le es muy útil a San Juan, que adquiere, merced a ella, una lucidez muy especial porque implica el olvido de lo creado: “... aquella bebida de altísima sabiduría de Dios que allí bebió le hace olvidar todas las cosas del mundo, y le parece al alma que lo que antes sabía, [...] en comparación de aquel saber, es pura ignorancia” (CB 26,13). En su citado Kaġf al-Ma’÷ŷb, Al-Hŷ÷W•r• había expresado el mismo acerto casi al pie de la letra: la embriaguez es un “cerrar el amante los ojos a las cosas creadas, para ver al Creador en su Corazón” (Nicholson 1945, 15; Murata 1992).

Pero volvamos a la embriaguez extática que celebra San Juan de la Cruz con la mayor parte de los espirituales musulmanes. Un “borracho” habla sin coherencia: de la misma manera, un embriagado místico emitirá palabras delirantes que traducen de alguna manera lo intraducible de su experiencia espiritual. Una vez más, el santo parecería seguir las huellas de los sufíes que le preceden. Desde el mártir Óallâ÷ hasta la tardía secta sufí hispanoamericana de los /afilíes se insiste en que el místico auténtico no es dueño de su lenguaje.

El delirio espiritual de estos embriagados se traduce, como vimos, en versos frecuentemente ininteligibles como los de un Ibn @Arab• o un Ibn al-Fâriġ. El místico de Murcia, meditando sobre las dificultades del lenguaje humano para traducir la Divinidad, admite que muchos pasajes le resultaban misteriosos aun al propio poeta (Ibn @Arab• 1911/1977, 7), pero defiende sus “dislates” o *jaġġ* con el mismo *savoir faire* que vimos esgrimió el “embriagado” San Juan en el prólogo al “Cántico”.

#### b) *La noche oscura del alma.*

El símbolo de *la noche oscura del alma*, el más famoso y el más complejo de San Juan de la Cruz, dejó perplejo al insigne sanjuanista francés Jean Baruzi, que no dio con las posibles fuentes que lo hubiesen podido inspirar (Baruzi 1924, p. 147). Propone que la noche — una noche metafórica — sería la manera en que se impondría a la intuición y al lenguaje de San Juan ese particular momento espiritual de su experiencia mística.

Difícil saber en qué fuentes concretas estaría pensando el santo, que indi-

ca que se sabe poco de “la *Noche espiritual*, por haber della muy poco lengua-je, así de plática como de escritura, y aun de experiencia muy poco” (N 8,2).

La tradición tradición espiritual del símbolo nocturno no resulta fácil de documentar, aunque los estudiosos (Thompson 1977/1985; 2002) han esgrimido ciertos antecedentes occidentales como la divina *caligo* o tiniebla luminosa del Pseudo Dionisio Areopagita y los *Morales* de San Juan Gregorio, que alguna relación guardan con la compleja noche sanjuanística. Pero la compleja noche de San Juan rebasa los matices de sus supuestas fuentes. Recordemos que el poeta español infla semánticamente su *noche* simbólica, entendiéndola como “tránsito que hace el alma de Dios”, como “privación del gusto en el apetito de las cosas”, como “fe”, como “aprietos y penas”, entre muchos otros sentidos. La pluralidad de los significados del símbolo en San Juan es tal que el santo llega al extremo de pretender que dos tratados distintos –la *Subida del Monte Carmelo* y la *Noche oscura*– expliquen *simultáneamente* el poema “En una noche oscura”. Pero algunas de las modalidades de su complicada *noche* simbólica (entre otras, la *apertura* versus la *anchura* entendidas como estados espirituales alternos) no se encuentran entre los citados posibles antecedentes del santo. Una vez más, cuando acudimos a la literatura musulmana, muchos de los enigmas del símbolo más famoso del reformador carmelita van quedando resueltos.

Asín Palacios asoció la *noche oscura* del alma sanjuanística a la de Ibn-’Abbâd de Ronda y Abŷ-l-Ôasan al-afil• en su ensayo “Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz”

(1933, 7-79) y en su citado libro póstumo */afil•es y alumbrados*. Asín admite la posibilidad de una fuente común que ayudase a explicar ciertas coincidencias entre la mística musulmana y la cristiana (entre ellas habría que incluir el símbolo de la noche oscura como etapa espiritual que nos ocupa). Aunque la influencia del monacato oriental cristiano sobre el Islam, defendida por Asín en su *Islam cristianizado* de 1931, es aun motivo de polémica, es plausible pensar que algunos sufíes podrían haberse nutrido de autores como el Pseudo Dionisio Aeropagita. Con todo, y aun suponiendo que hayan recibido del primitivo cristianismo los rudimentos del símbolo de la *noche*, los místicos musulmanes medievales (Nurbakhsh, (s.f.) lo elaboraron con obsesión durante siglos, haciéndolo suyo y dotándolo de intrincados matices inmediatamente reconocibles como islámicos y no trazables –como advierte Asín– a fuentes occidentales neoplatónicas. Justamente algunas de estas modalidades de la *noche* son las que vamos a sorprender en la obra de San Juan, que parecería haber recibido el símbolo –acaso de antiguo origen cristiano– ya islamizado.

Ya desde el siglo XII, Rŷm• celebra su noche espiritual en apasionados versos: “Hacia la noche de mi corazón / por una senda estrecha / anduve a tientas / y he aquí que de repente surge la luz / y la infinita tierra del día” (Arberry 1968, 117). Abŷ al-Mâwâhib al-afil• también exclama extático en sus *Máximas de la iluminación*: ¡Oh noche de amor y de felicidad! ¡Su alegría hizo a nuestros briosos corceles danzar de gozo! La oscuridad no es nociva para el espíritu perfecto...” (Jurji 1938, 59).

*La noche* no siempre es tan celebrable para los musulmanes: a menudo la ven, como San Juan, en términos angustiosos. Así, el anónimo autor del citado Libro de la certeza advierte la “completa ausencia de la Sabiduría de la Certeza [que] corresponde a la más oscura de las noches” (67), mientras que Lahî÷• (muy cerca de San Gregorio) intuye la noche de nuestra condición humana: “Asumir la condición humana, es encontrarse en esta noche; o, más bien, es ser esta misma noche”. . . (Corbin 1961, 38).

Uno de los teóricos más complejos del sufismo, Na÷m ad-d•n al-Kubrâ, del siglo XIII, en su tratado Fawât’i al-÷amâl wâ-fawât• al-÷alâl establece la distinción –y también en ello nos recuerda las sutilezas de San Juan– entre la “Noche luminosa de la supraconsciencia y la Noche tenebrosa de la inconsciencia...” (al-Kubrâ 1957, 20-21). Sa@d•, de otra parte, declara que él puede –exactamente igual que San Juan– “apreciar la prolongación de la oscura, arolongada noche” (Smith 1954, 113) como etapa espiritual ardua pero necesaria y /abastar•, en su famosa Rosaleda secreta, más cerca aun del santo carmelita, exclama en un verso célebre para todo sufi: “Noche luminosa, mediodía oscuro” (Corbin 1961a, 117). Recordemos la noche de San Juan, más clara que la luz del mediodía”. Este verso de /abastar• recibe numerosos comentarios, entre ellos el de Lahî÷•, digno de la complejidad y la hondura del de San Juan de la Cruz.

Esta “noche divina de lo incognoscible” de Suhraward• y de Avicena marca distintas moradas del camino hacia Dios. Para Semnân•, se trata del sexto grado, el del “aswâd nÿrân•” (luz negra);

y nos recuerda el crítico Corbin, que esta “noche luminosa” constituye “la etapa iniciática más peligrosa” (1961, p. 151). Tanto para Lahî÷• como para Na÷m Râz• la noche implica la culminación extática —el grado séptimo y final que es el de la luz negra y que resulta –como para San Juan– “avasallante, anonadante” (Corbin 1961, 161). (Estamos cerca del “rayo de tiniebla” del Pseudo-Dionisio: advirtamos cómo los sufíes parecen ir adaptando las ideas del antiguo místico en términos de un proceso espiritual, cosa que los acerca más a San Juan). Niffar•, ya desde principios del siglo X y con una voluntad teórica muy definida que recuerda a la del Reformador, entiende también su *noche oscura* personal como un hito en el camino que conduce al éxtasis último:

Dios me puso en la morada de la Noche, y entonces me dijo: cuando te sobrevenga la Noche, mantente delante de Mí y toma en tu mano el desconocimiento (÷ahl): así esviarás de Mí la ciencia de los cielos y de la tierra, y, desviándola, verás Mi descenso” (*Mawâqif*) (Nuwyia 1971, 105).

También el persa Rÿm• ve concretamente cómo el místico debe abrazar y aceptar esta *noche* que conduce precisamente a la intuición de la unidad esencial de Dios: “Toma a Laylâ [layl: la Noche] sobre tu pecho, oh Ma÷nÿn”. Rÿm• emplea un juego de palabras con el nombre árabe Laylâ o “Leila”, que en esa lengua significa también “noche”. Laylâ y Ma÷nÿn eran una pareja famosa de amantes, tal el Romeo y Julieta occidentales. A veces he pensado que la amada nocturna de San Juan se pudo haber llamado “Layla” (López-Baralt 2001, 235-266).

Ibn 'Arab• repetirá un aserto teórico sufí del que San Juan parecería hacerse eco: la *noche* marca la morada de la vía mística cercana ya a la unión. Se trata de la estación de la proximidad (Ibn 'Arab• 1911/1997, 146) muy próxima ya a los levantes del aurora" o posesión final de Dios. Para ambos la noche extática se encuentra iluminada por relámpagos o manifestaciones abruptas de la esencia divina. Ibn al-Fârîdî, por su parte, llega a poetizar en su *Ta'îyyat al Kubrâ* (El más grande de los poemas con rima en T) del siglo XIII una modalidad que conocerá el santo en el siglo XV –la noche de los sentidos–: "Y tú, iluminado, conces a través de Su Luz, / y descubres Sus acciones en la noche de los sentidos" (Schimmel, 1975, 277).

Ya Asín (1933, 262 y 272) exploró el hecho de que el carmelita, al teorizar sobre la Noche, utiliza una terminología que parecería repetir muy de cerca la que siglos antes trabajaron los jaílíes: el *basf* o anchura de espíritu, que es un sentimiento de consuelo y dulzura espiritual, se asocia entre ellos al día y se contrasta con el *qabð* o apretura, estado de angustia que se asocia a su vez a la noche oscura del alma en la que Dios sume al místico para desasirlo de todo lo que no es Él. San Juan, al igual que los jaílíes, nos depara la sorpresa de preferir el estado de la noche o *qabð* y Asín descubre que el santo repite al detalle los matices que ambos términos técnicos poseen en árabe:

El término técnico *qabð*, que como hemos visto es el quicio sobre el que gira toda la teoría jaílí, deriva de la raíz árabe *qabaða*, que tiene los siguientes sentidos, directos o metafóricos: "coger", "sujetar", "apretar", "tomar", "contraerse", "sentir disgusto", "estar

triste", "experimentar angustia", "apretarse el corazón". El término, pues, funciona en los textos árabes con la misma rica variedad de ideas, hermanas de las que San Juan de la Cruz expresa con las voces castellanas siguientes, que a cada línea se repiten en la *Noche oscura del alma*: "aprieto", "apretura", "presión", "oprimir", "poner en estrecho", "tortura", "angustia", "pena".

Su opuesto, el término *basf*, que en árabe significa directamente "extender", "ensanchar", "dilatar", "abrir la mano", y, en sentido metafórico, "alegrarse", "estar cómodo", "regocijarse", "sentir bienestar"; "estar contento", es también sinónimo de la voz castellana "anchura", que con los dos valores, directo y traslaticio, usa igualmente, aunque con menos frecuencia que "aprieto", San Juan de la Cruz (Asín, 1990, 8).

Asín limita su estudio al caso de los jaílíes, pero es importante señalar que la presencia de los términos *qabð* y *basf* en el Islam es muchísimo más antigua. Massignon advierte que se trata de léxico coránico, pues lo encontramos en la azora 11, 246 del Libro revelado, y la reiteran Algazel, Ibn-'Arab•, Qujayr•, Al-Sarrâð, Ibn al-Fârîd. Para el teórico Simnân•, el *qabð* y el *basf* corresponden a las etapas 85 y 86 del IX escalafón del camino místico (Bakhtiar, 1976, 96-97), mientras que para el más poético Kubrâ (1957, 43 "la apretura y la anchura constituyen la ciencia sabrosa del corazón".

Annemarie Schimmel advierte cómo la predilección por el estado del *qabð* le viene a Ibn-'Abbâd de Ronda de "¿unayd y también de la escuela de Ab¥ Maydan" (1975, 253). ¿unayd defendía su extraña preferencia: "cuando Dios me presiona a través del temor, hace

que me libere de mí mismo, pero cuando me ensancha a través de la esperanza, me devuelve a mí mismo” (Schimmel, 1975, 129). Otros místicos como el citado tratadista Hu-ẓir aludé en el siglo XI a los debates de los maestros espirituales sobre cuál de los estados — *qabô* o *basf* — era preferible. La preferencia por la *apretura* acercaría a San Juan a *ġunayd*, a Ibn-ʿAbbâd, a AbŸ l-Ōasan al-ʿafil, incluso más que al propio San Gregorio, que en sus *Moralia* asocia brevemente el día a la paz espiritual y la noche al sufrimiento.

Esta noche mística de San Juan y de los sufíes deviene, por último, la deseada aurora de los principios. *Imla* —“levantes” o “auroras” (*tawal*)— llama Algazel a los resplandores nacientes de la intuición divina, cuyo brillo basta para apagar en el horizonte de la conciencia las cosas que no son Dios. San Juan está muy cerca de esta versión algaceliana al comentar su verso “la noche sosegada” / en par de los levantes del aurora”:

[...] así como los levantes de la mañana despiden la escuridad de la noche y descubren la luz del día, así el espíritu sosegado y quieto en Dios es levantado de la tiniebla del conocimiento sobrenatural de Dios, no claro, sino como dicho es, oscuro, como noche en *par de los levantes de la aurora*, [que no] del todo es noche ni del todo es día, sino, como dicen, entre dos luces... (CB 15, 23).

Hasta el sosiego de este estado matutino en el que tanto insiste San Juan fue preludiado por los sufíes: “La irrupción de la aurora es el momento en el que la paz se aniquila en la Luz del Absoluto, dejando tan sólo la Abosluta Paz de la Unidad” (Bakhtiar 1976, 84).

De la misma manera, San Juan, después de la noche oscura de su alma que culmina en la luz más clara que el mediodía, se hace uno con Dios y deja su cuidado “entre las azucenas olvidado”.

### c) *Iluminación interior: La llama de amor viva y las lámparas de fuego*

Otro de los símbolos más importantes de San Juan de la Cruz es la iluminación interior. En la “Llama de amor viva” el santo celebra la luz y las llamas en las que arde su alma extática y las misteriosas lámparas de fuego que la alumbran en el instante de su transformación en Dios. La luz como símbolo es, sin duda, universal: lo vemos elaborado en las *Jerarquías celestes* del Pseudo Dionisio y tanto Evelyn Underhill como Mircea Eliade nos llaman la atención sobre las distintas culturas que lo hacen suyos: el judaísmo, el helenismo, el gnosticismo, el sincretismo, el cristianismo en general. Pero en San Juan de la Cruz algunos de los pormenores del símbolo parecen, una vez más, sufíes. El misticismo islámico se obsede con el símil de la iluminación desde muy temprano —acaso, como proponen Edward Jabra Jurji y Annemarie Schimmel, porque funden frecuentemente las ideas de Plotino y Platón con las de Zoroastro y otros sabios persas antiguos. Suhraward (m. en 1191), autor del *Hikmât al-irrâq* (*La filosofía de la iluminación*) y de los *Hayâkil an-nŸr* (*Los altares de la luz*) está considerado como el “*ġayj al-irrâq*”, maestro de la filosofía de la iluminación. Sus seguidores insisten tanto en esta luz interior que ganan el sobrenombre de *irrâquies*, literalmente “iluminados” o “alumbrados”, como aquella secta perseguida del XVI espa-



ñol. El motivo de la iluminación es común a toda la mística islámica (CHittick 1989), que lo denomina con nombres técnicos como el *zawâ'id* (exceso de luz o de iluminación espiritual en el corazón) y los críticos no dejan de advertir su importancia: Domingo de Santa Teresa vio entre los jafíles “un exagerado apoyo en la iluminación interior, en la lumbre divina” (1957,17) mientras que Annemarie Schimmel alude a “la altamente desarrollada metafísica de la luz” del *Nicho de las luces* de Algazel (1976, 96). En efecto: en su *l'yâ'*, el citado filósofo persa asigna a la iluminación el tercer grado del *taw'•d* o unidad con Dios, mientras que para AbŸ I-Óasan al-afil• se trata del cuarto grado de la ascensión espiritual, en que “Dios alumbraba al alma con la luz del intelecto original en medio de las luces de la certeza mística” (Asín 1990, 121-122). 'A††âr celebra en un poema ese mismo fuego: “¿Qué es el éxtasis (*wajd*)? [...] convertirse en fuego sin la presencia del sol (Schimmel, 1975, 48-49). Pero el tratadista del siglo XI Hu÷w•• presenta una distinción sutil en su *Kaif al-Ma÷ub*, advirtiendo la diferencia que hay entre alguien a quien la Majestad quema en el fuego del amor y alguien que queda iluminado por Su belleza en la Luz de la contemplación. Si bien San Juan nos habla en muchos pasajes de la luz interior con la que el “Padre de las lumbres” (Sant. 1, 17; Ll I, 15) ilumina su espíritu, insiste mucho más en la llama de amor viva” que es su alma en el momento de su transformación en Dios. Es la misma metáfora que los sufíes utilizan a lo largo de la Edad Media.

Pero la coincidencia más notable del santo con el misticismo islámico es, sin duda, la imagen de las lámparas de

fuego, que Baruzi, quizás por parecerle excesivamente enigmática, la declara “una imagen bastante pobre” (1934, 360). La lámpara simbólica alumbraba el centro del alma del sufí aprovechado en la vía mística, y de seguro proviene de la famosa azora de la lámpara (24:35) del Corán. Bayaz•d celebra “tener dentro de sí la lámpara de la eternidad” (Nicholson, 1945, 79), Ruzbehan de Shiraz (1209) advierte las “numerosas lámparas que resplandecen con una viva luz” (Corbin, 1961, 79) en su alma; Algazel insiste en lo esplendente de la “luz de la lámpara que arde en su corazón” (Asín, 1935, 371), mientras que Ibn-'Arab• enseña que el corazón es la habitación de Dios y el gnóstico debe “alumbrarlo con las lámparas de las virtudes celestiales y divinas hasta que su luz penetre en todos sus rincones” (Asín, 1931, 423). Al-Muhsâib•, por su parte, en su tratado *Fasl f•-'l-ma'abba* (*Tratado sobre el amor*) del siglo VIII, nos da noticia de que Dios enciende una lámpara inextinguible que termina por iluminar las más secretas “cavernas” del corazón del gnóstico: “Cuando Dios enciende la lámpara en el corazón de Su siervo, quema con fuerza en las cavernas del corazón hasta que lo ilumina todo” (Arberry, 1968, 50).

San Juan se sirve a su vez en “La Llama” de la imagen de las lámparas de fuego” que iluminan precisamente las cavernas de su alma interior. Aunque se sirve del *Cantar de los cantares*: “quia fortis est un mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio, lampades ejus, lampades ignis atque flammaram” (7:6), el santo reinterpreta estas “lámparas” en términos muy parecidos al del discurso místico sufí que acabamos de ver. Aún más: San Juan coincide al detalle con

algunos místicos musulmanes en cuanto a su interpretación exacta de estas lámparas espirituales: para Algazel, en su Nicho de las luces, significan los “arquetipos o los Nombres y Manifestaciones Divinas” y para los jafilíes, a través de los /ar’ al-Óikam (I, 69), las “luces de los atributos [divinos]” (Asín 1990, 264). Es justamente así como San Juan entiende sus propias lámparas de fuego. En su Maqâmât al qulYb (Moradas de los corazones) del siglo IX, tratado que tradujo del árabe en su totalidad (López-Baralt 1999), Nÿr• de Bagdad aclara cuáles son estos atributos divinos que se metaforizan en lámparas de fuego:

Dios ha suspendido [en la casa del corazón] una lámpara de entre las lámparas de su gracia [...] y la alumbra con el aceite de la pureza y la hace brillar con la Luz de Su misericordia (López-Baralt 1999:56).

Los atributos de la lámpara (o la luz que producen) son prácticamente los mismos en las glosas de San Juan a su poema: bondad, justicia, misericordia:

[...] el resplandor que le da esta lámpara de Dios [el alma] en cuanto es bondad [...] y, ni más ni menos, le es lámpara de justicia, y de fortaleza, y de misericordia, y de todos los demás atributos que al alma juntamente se le representan en Dios (LI 3,3).

Las lámparas o luces espirituales marcan también para el sufi la morada del conocimiento: la certeza mística (la cuarta en el Tabaqât Sa’ran• (11, 10-11) de AbY-l-Óasan al-/afil• y el grado del anwâr al-yaq•n o “luces de la certidumbre” para Suhraward•. También para San Juan el conocimiento de los atributos de Dios da paso al conocimiento total de Él: “¡Oh abismo de deleites! [...]

donde de tal manera se conoce (LI 3,17). El proceso termina con la transformación del alma en Dios [que] totalmente “es indecible” (LI 3,8). Para el citado Suhraward•, también estamos ante la transformación final del alma en Dios, el ’aqq al-yaq•n, que es “el punto en el que el amante queda [...] inmerso en la luz de la contemplación [...] y queda transformado, y este es el Supremo grado de la unión” (Pareja, 1975, 396). Para que este prodigio ocurra, el fuego y las lámparas han limpiado de sus impurezas el alma de San Juan y el alma del contempaltivo sufi. San Juan alude a dichas imperfecciones: “si hubiésemos de hablar [...] de la fea y sucia figura que al alma los apetitos puede poner, no hallaríamos cosa, por llena de telarañas y sabandijas que esté [...] ni otra cualquiera cosa inmunda y sucia cuanto en esta vida la puede haber y se puede imaginar, a que la pudiéremos comparar” (S I, 9,3). Como Santa Teresa, el santo compara al alma sensitiva con “animales” (LI 3, 73). Otro tanto en el caso del imaginativo Kubrâ: la luz de la lámpara de fuego alumbra su alma y el persa advierte las alimañas o bestias de la que está llena y que necesita expulsar para entrar en “quietud”. Traduzco del árabe:

El *fikr* (recogimiento) es como una lámpara encendida en una casa oscura. [Ante ella, el alma] advierte que la casa está llena de impurezas: de la impureza de [animales como] el perro, la pantera, el leopardo, el asno, el toro, el elefante, así como de toda criatura objetable de la existencia... (Al-Kubrâ, cap. 54, 25).

La unión con Dios se ha hecho posible para el autor de la “Llama” y para los iluminados musulmanes por una razón adicional: los velos que encubren a la

Divinidad del alma del místico se han eliminado. Como señalan Asín y W.H.T. Gairdner (1924, 44) este símbolo del velo de lo fenomenológico que nos separa de Dios lo esbozan ya los neoplatónicos (por ejemplo, el Pseudo Dionisio en *Las jerarquías celestes*), pero el contexto preciso del proceso de la iluminación espiritual en el que los místicos musulmanes usan el símbolo nos permite asociarlo aquí con las alegorías luminosas del fraile carmelita. Elaboran el símil místicos diversos como Simnân•, quien coloca el desvelamiento de Dios en el número 81 de la novena etapa en el camino místico, Kubrâ, Iraq•, Al-Huḍw•r•, Ibn 'Aṭa' Allâh, ḡam•, Ibn 'Arab•, A'med Algazel. El hermano de este último, el más célebre Muhammad Algazel se acerca mucho a San Juan de la Cruz: Dios purga al alma “de las suciedades mundanales y [descorre] los velos que lo ocultan, a fin de que lo contemple con su corazón como si lo viera con sus ojos ...” (Asín 1935, 515-516). “¡Rompe la tela deste dulce encuentro!” pide San Juan en la “Llama”, y nos explica en las glosas, y muy “a la sufi”, qué cosa sea esta “tela”: “Quítale de delante [Dios al alma] algunos de los muchos velos y cortinas que ella tiene antepuestos para poder ver como Él es, y entonces traslúcese [...] algo entre oscuramente (porque no se quitan todos los velos) aquel rostro suyo lleno de gracias (LI 4,8).

Velos y cortinas que impiden el encuentro total con Dios: el santo coincide muy de cerca con los musulmanes: en árabe *ḥiḍāb* significa “velo” y “cortina” (Pareja, 1975, 321) y poetas como Ibn al-Fârîd aluden a esta última: “... descubrirás que todo el mundo apariencial / está envuelto en el velo del

ocultamiento / pero cuando Él recorre / la cortina, sólo lo ves a Él” (Smith 1954, 132). Los paralelos continúan: en el proceso de su purificación que culmina en iluminación, tanto San Juan como los sufíes pulen el espejo de su alma hasta que, bien bruñida, pueda reflejar la luz de Dios: “el espejo [del] corazón se ha pulimentado ya con varias clases de mortificación [...] cuyo efecto es el pulimento indispensable para que se manifiesten con todo su brillo en el corazón purificado las formas de las realidades místicas”. Las palabras son del *Tabaqaṭ Sa'ran•* (11, 70) de Abū-l-Mawāhib al-ʿaḥil• del Cairo, pero repiten la imagen hasta el cansancio Rḡm•, Ibn 'Aṭa' Allâh, Ibn-'Arab•, Algazel y hasta los antiguos Bisṭām• (m. 874), Óakim Tirmif• (m. 898) y Óasan Basr• (m. 728). San Juan coincide con todos y su alma, “mediante la lumbre derivada sobrenaturalmente” deviene “claro espejo” (N L II, 24,4).

De otra parte, Al-Sa'ran• explora las misteriosas profundidades de su alma incendiada de amor, que se subdivide en siete estados concéntricos cada vez más profundos (Schimmel 1975, 174). El santo lleva a cabo idéntico descubrimiento al advertir en la “Llama” (1, 13) que su alma es también concéntrica. Ciertamente que ya el Pseudo Dionisio preluvió esa concentricidad, que refleja mrocósmicamente las órbitas celestes, pero San Juan y los sufíes coinciden en sus pormenores. En la glosa al “Cántico” el santo ve que esos grados de concentricidad del alma son precisamente siete (CB 26,4). Para Al-Kubrâ, las concentricidades del alma se dan en la forma de siete pozos que el alma interior tiene que subir hasta alcanzar la Luz última (Al-Kubrâ 1957, cap. 8, 17).

El alma como pozo interior tiene larga estirpe musulmana: también la usa, entre otros, Naẓm Raz̄, sufí del siglo XIII. Pero pocos sacan tanto partido al símil como Al-Kubrā. En un pasaje de su citado *Fawāt'i al-ḍamāl wā-fawāt' al-ḍalāl* (17, p. 8) juega con la raíz trilitera árabe *q-l-b*, que significa “corazón” y que incluye simultáneamente los sentidos de “transmutar”, “reflejar”, “invertir”, “cambiar”. La raíz árabe también admite la variante de “pozo” (*qal•b*). Kubrā advierte, pues, en el corazón iluminado del místico, los matices de su posibilidad de reflejar [a Dios], de transmutarse o de transformarse en Él, de constituir el centro más profundo del alma [“corazón”] y de ser, metafóricamente, un pozo. Este maestro del estilo coincide con sorprendente exactitud con San Juan, pues el santo —como si conociera las posibilidades de la raíz árabe— equivale también en la “Llama” al centro más profundo de su alma, capaz de reflejar a Dios y de transformarse en Él, con un *pozo*: “¡oh dichosa alma!... que eres también *el pozo de aguas vivas*...” (LI 3,7). Por más, la cisterna mística de Kubrā, en medio de su proceso de iluminación, confunde sus aguas vivas con las llamas de la transformación en Dios: el pozo del alma de “se metamorfoea en pozo de luz” (Corbin, 1961, 121). En el caso de San Juan, otro tanto: agua y fuego se equivalen en un milagro que duplica el de la transformación de la Amada en el Amado: “De manera que estas lámparas de fuego son aguas vivas del espíritu [...] aunque eran lámparas de fuego, también eran aguas puras y limpias [...] Y así, aunque es fuego, también es agua [...] Todo lo que se puede en esta canción decir, es menor de lo que hay, por-

que la transformación del alma en Dios es indecible (LI 3, 8).

El poema comentado de la “Llama” de San Juan parecería celebrar pues la morada de la unión iluminativa desde el punto de vista de un *ijraquí* o alumbrado musulmán. De un *ijraquí*, por cierto, muy bien versado en la materia y en la simbología iluminista pertinente.

#### d) *El agua o la fuente mística interior*

Pero este “versado” en la simbología islámica que parecería ser San Juan urde otro símbolo de matices islámicos. Se trata de la fuente interior del alma, que poetiza en la lira 12 del “Cántico” (“Oh cristalina fuente / si en esos tus semblantes plateados / formases de repente / los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibujados”). Estamos ante la fuente más extraña de la literatura europea. Algunos estudiosos—Ludwig Pfandl, María Rosa Lida, Dámaso Alonso, Cristóbal Cuevas—la han tratado de asociar con las fuentes del *Platir*, de la Égloga II de Garcilaso, de la *Arcadia* de Sannazaro, de un epigrama de Paulo el Silencioso, de la *Historia del Abencerraje*, ya que en estas obras el enamorado se mira en la alfaguara y ésta le devuelve reflejado el rostro de su amada: la conversión neoplatónica de los amados se plasma simbólicamente en las aguas de la fuente.

Pero la fuente de San Juan subvierte estos manantiales de la tradición occidental con una extraña innovación: su fuente no refleja un rostro, sino unos *ojos*. Estos ojos van a señalar, a su vez, la transformación en uno, que se vive ahora a niveles místicos en los simbólicos semblantes plateados del manantial nocturno. Ya sabemos que la Sulamita de los *Cantares* es “fuente

sellada" (VII, 4), pero eso no basta para decodificar la imagen de San Juan. ¿De dónde tal originalidad literaria?

Cuando la amada del "Cántico" se mira en la fuente, tan sólo ve unos ojos. Un sufí comprendería el símil de San Juan mucho mejor que nosotros. La fuente en la que el gnóstico se mira para encontrar los ojos de Dios, que son los mismos suyos, es un *leit-motiv* de la literatura mística musulmana. Tanto Ibn ʿArabī de Murcia (en sus *Fuṭūḥ* II, 47) como Abū-l-ʿĀsan al-Nūrī (en sus *Maqamāt al-qayṣariyya*) nos hablan de las fuentes del interior de sus almas, en las que se reflejaba el grado de contemplación que habían alcanzado. (El arabizado Raimundo Lulio debe haber tomado su símil de la fuente de su propia contemplación de sus admirados "morabitos sufíes", que cita directamente.)

La imagen de la fuente autocontemplativa es tan común en el Islam porque se basa justamente en la ductilidad de la raíz trilitera árabe *ʾayn* 'Ayn significa, simultáneamente no sólo "fuente" y "ojo" (como el *ʾayin* hebreo), sino "identidad", ("substancia" o "individualidad") y "lo mismo". Como si conociese los secretos de la lengua árabe, nuestro santo pide al lector que entienda que la fuente que le devuelve a la amante los ojos del Amado simboliza la transformación total del uno en el otro. Su "identidad" deviene la "misma" en el instante supremo del *unus/ambo* (CB XII, 7). Para señalar la absoluta unidad de la esencia transformada de estos amantes, San Juan hace que la amada vea reflejados los *ojos* de su amado en la *fuentes*, y no su rostro. Si entiende que los ojos equivalen semánticamente a la fuente en la que ella se mira, y que esta fuente y estos ojos a su vez equivalen a la *iden-*

*idad*, ahora compartida, no nos puede extrañar que elabore la imagen literaria dentro de estas líneas de misteriosa equivalencia lingüística. Todo queda igualado: los ojos, la fuente, la ipseidad de los amantes que se transforman en uno en los semblantes plateados del manantial que les sirve de espejo. Pero insisto: esta extraña alquimia verbal, que da pie a la imagen de la fuente que espejea unos ojos capaces de una mirada compartida, la comprende de manera espontánea un árabe y la reconoce inmediatamente un contemplativo sufí, pero, en cambio, constituye uno de los enigmas más difíciles de desentrañar de San Juan de la Cruz.

Los textos contemplativos sufíes, de otra parte, suelen describir la llegada del místico a una fuente autónoma en medio de las tinieblas de la noche. El caminante simbólico detiene su peregrinar para contemplarse en la alfaguara, porque ha alcanzado lo que Semnānī (siglo XIV) llamaba la morada de la "luz negra" o *aswād nūrānī*. (La fuente de San Juan emite reflejos "plateados", porque debe haber anochecido.) En el espejo fluido de la fuente comienza la fusión mística unitiva, exactamente como en el caso de San Juan. Traduzco del árabe las palabras elocuentes de Naṣīm ad-dīn al-Kubrā (1967, 57): "el doble círculo de los dos ojos [aparece] en la morada final de la peregrinación mística". El ojo humano no puede resistir la visión directa de Dios, que lo ciega, como la luz del sol; de ahí, asegura esta vez/abastar, que el gnóstico tenga primero que ver los simbólicos ojos de la Deidad reflejados en el agua, para no abrasarse. Acaso por ello mismo San Juan pide primero contemplar esos ojos ardientes en su "cristalina fuente": sólo

así los podrá resistir. En la estrofa siguiente la amada gime: “¡Apártalos, Amado, que voy de vuelo!” Se ha quedado en la mirada directa del Amado, y, aunque se sume en ella, perdiendo su propio ser, suplica clemencia en el instante mismo de la experiencia límite del *eros-tánatos*.

Salta a la vista que el I santo maneja conceptos místicos que el lector no asimila con facilidad desde coordenadas culturales exclusivamente occidentales. Pero sus misterios se resuelven inmediatamente desde la óptica alterna del sufismo, donde son un *leit-motiv* reiterado.

e) *La extraña ornitología de San Juan de la Cruz: el pájaro solitario y la dulce Filomena*

San Juan concibe al alma como “pájaro solitario” (tal el “passer solitarius” del salmo 101:8 de David) tanto en los *Avisos espirituales* o *Dichos de luz y Amor* (“Puntos de amor, reunidos en Beas”, 41) como en las glosas al “Cántico” (CB 15,23). El *Tratado de las propiedades del pájaro solitario*, que tanto nos hubiera iluminado, está, hasta el presente, perdido. Allí el santo adjudica a su ave simbólica propiedades enigmáticas que lo convierten en un símbolo que ha atormentado a críticos como el P. Eulogio Pacho por su total carencia de antecedentes occidentales. En realidad son muy difíciles de encontrar en Europa: cuando revisamos a San Buenaventura, a San Bernardo, a Hugo de San Victor, a Lulio, el Beato Orozco, a Laredo, o bien textos anónimos medievales como el *Libro das aves* portugués y el *Ancren Riwle* (*The nun's rule*), de una anacoreta inglesa del siglo XIII, nos es fuerza admitir que no nos

son útiles a la hora de entender las claves ornitológicas de San Juan. Una vez más, las claves más fecundas parecen ser orientales y no occidentales. A lo largo de la Edad Media los tratados musulmanes sobre el pájaro místico se suceden: Sanâ'•, 'Aṭṭâr, Bâyez•d al-Bisṭâm•. Son particularmente importantes en este sentido los tratados que tanto Suhraward• como Avicena y Algazel compusieron bajo el título de *Risâlât al-`air* o *Tratado del pájaro* (Nasr 1964, 51).

Detengámonos en los misterios de las “propiedades” del pájaro sanjuanístico. El santo coincide estrechamente con el persa Al-Bisṭâm• (m. 877), que se auto-describe como “un pájaro cuyo cuerpo estaba constituido por la Unidad”, y que vuela “en singularidad” ('Attar, 1966, s.p.). Recordemos a San Juan: su pájaro es “solitario” y no sufre “compañía de otra criatura” (*Dichos, Puntos de amor*, 41). Las alas del pájaro de Al-Bisṭâm• son “de eternidad” (Schimmel, 1975, 49); el pájaro simbólico de Rÿm• vuela alejándose de todo lo material y perecedero (Nicholson, 1945, 86); el de San Juan “ha de subir sobre todas las cosas transitorias” (*Dichos, Puntos de amor*, 41). El ave del persa levanta su cabeza hacia el Señor ('Attar, 1966, s.p.), el del carmelita “pone el pico al aire del Espíritu Santo” (ib., 41). Óallâ÷ exclama “vuelo con mis alas hacia mi Amado” (1974, 34), mientras que en el vuelo de San Juan, “El espíritu” [...] se pone en altísima contemplación” (ib. 41). Y ambos terminan por adquirir un conocimiento que trasciende toda razón: el alma de Óallâ÷, como ave metafórica, “cayó en el mar del Entendimiento y se anegó en él” (1974, 34); la de San Juan, por ser ave en lo

alto del tejado como indica el Salmo 102:7, se eleva tanto que “queda como ignorante de todas las cosas, porque solamente sabe a Dios sin saber cómo” (S II, 14, 11). Pero acaso la coincidencia más interesante la tenga San Juan con el pájaro contemplativo de Suhraward•. La cuarta propiedad que le adjudicaba el santo en sus *Dichos* al pájaro solitario era muy extraña: “no tiene determinado color” (*Dichos*, Puntos de amor, 41). Muy “normal” para Suhraward•: tampoco su Simurg, pues “todos los colores están en él, pero no tiene determinado color” (Nasr 1964, 30). En ambos casos, por más, lo incoloro implica el desasimiento y vacío de todo lo material en el alma. ‘Aṭṭār alude a la misma ausencia simbólica de color del pájaro Simurg en su *Manṭ•q al-ṭayr*. Cuando los treinta pájaros (*si-murg*), cada uno de distinto color, descubren, en el umbral mismo del éxtasis, que ellos eran el Simurg o “Pájaro-Rey” que tanto buscaban, se anula necesariamente el hermoso arcoiris de sus diversos colores, por lo que tampoco tienen, en éxtasis transformante, “determinado color”. El poseer todos los colores pero a la vez estar libre de la atadura del color es otro motivo recurrente de las letras místicas musulmanas. Óaf•Ω alude a ello al comparar el desasimiento del color con el desasimiento espiritual: “bajo la esfera azul me he liberado de todo aquello que contiene color” (López-Baralt 1985/89, 69). Repetirá la imagen, con variantes, al-Kubrā, al imaginar que el centro de su corazón extático (*qalb*) es incoloro y fluctuante y, por ello mismo, capaz de reflejar la infinitud de Dios. También para el imaginativo /uṭṭar• los ojos de Laylā, (la simbólica Noche mística) eran de todos los colores, pero de ninguno en particular. Las coincidencias de San

Juan con la condición incolora y a la vez capaz de incluir todos los colores, muy propias de los sufíes, son tan estrechas que no cabe sino lamentar una vez más la pérdida del tratado exhaustivo sobre el pájaro solitario de San Juan, que tantas claves adicionales hubiera podido ofrecernos.

Pero es que también su “dulce Filomena” nos trae problemas inesperados. En la lira 38 del “Cántico A”, el poeta nos hace entrar en el jardín sobrenatural del alma en éxtasis, oreado por el aire vivificador de la alta noticia de Dios: “el aspirar del aire,/ el canto de la dule Filomena,/ el soto y su donaire,/ en la noche serena, /con llama que consume y no da pena”. Ha llegado la estación florida (CB 39,8-9) porque escuchamos el canto jubiloso de la “Filomena”, es decir, del ruiseñor. Pero el esplendente cántico de ave resulta enigmático para un frecuentador de Virgilio, de Horacio, de Ovidio, de Marcial, de Garcilaso, de Camoens, incluso de Keats y de Heine. Estos poetas, medulares en la tradición occidental, asocian al ruiseñor con el llanto desconsolado de la pena humana, y no con la alegría irrefrenable del éxtasis unitivo. Ahí está el mito de la ateniense Filomena, violada por su cuñado, el rey Tereo de Tracia, y convertida en ruiseñor asociado al llanto y a la queja. También está Virgilio, quien en sus *Geórgicas* (IV, 511-515) nos habla de la afligida filomena-ruiseñor, que lamenta el robo de sus hijos implumes del nido, que sustrajo el duro labrador (*durus arator*). Posada sobre una rama, entona su *miserabile carmen*, inundando de dolor los espacios circundantes. La Filomena sanjuanística celebra en cambio las bodas ultraterrenales del alma: parecería que San Juan se burla de Virgilio y a

sus imitadores al transmutar la “miserable” canción del ave en alborozado canto extático.

Un lector avisado advierte, sin embargo, que hay dos ruseñores dicotómicos en la tradición literaria: el ruseñor de Virgilio y el *ruseñor de los persas*, por parafrasear la oda “Al ruseñor” de Jorge Luis Borges. El ruseñor de poetas persas como Aʿmad Gazzal•, Ruzbehân Baqli, ʿAtṭār, y sobre todo, Rŷm•, ya no se lamenta, como el de las *Geórgicas*, sino que celebra exaltado la unión mística transformante. Al fin hemos dado con la Filomena” de san Juan, que conserva el ropaje exterior de la mitología clásica pero que se comporta como un ave persa.

Ante el canto del ruseñor sanjuanístico, de otra parte, el soto o arboleda adquiere “donaire”: parecería moverse con gracia o bailar al viento. La lírica europea no nos alcanza a resolver este misterio del bosque danzante al son del canto del ruseñor, pero la literatura islámica sí. Rŷm•, al acercarse al éxtasis, describe el aire primaveral que orea el huerto de su alma. El ruseñor canta y hace bailar de júbilo al bosque, porque ha quedado invitado a unirse a la danza cósmica en celebración de Dios: pasado el invierno del alma, “el ruseñor regresa y convoca a todos los habitantes del jardín a unírsele en danza para celebrar la primavera [...] la brisa primaveral del amor toca los árboles y las flores [...] solamente las ramas secas no se agitan con esta brisa y con este son maravilloso, y son comparables a los corazones secos de los eruditos y de los filósofos” (Schimmel 1978, 220). Y todo sucede de noche, porque el ruseñor canta de noche: en *la noche serena*, no oscura, que también pasa a celebrar

San Juan en estos momentos del “Cántico”, porque estamos en el momento de la alegría del éxtasis transformante y ha quedado atrás la sequedad ascética. Extraño pero cierto: Rŷm• nos es más útil que Virgilio para desentrañar las claves de la extraña avecica cantora de San Juan de la Cruz.

#### f) *Las azucenas del dejamiento*

San Juan pone broche de oro a su estremecedor poema “Noche oscura” cuando hace que su protagonista poética rinda la conciencia en medio de un campo de azucenas: “dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado”. Pongo también yo la nota final a este recuento representativo de símbolos sanjuanísticos de corte sufi explorando justamente el caso de esas misteriosas azucenas del “dejamiento”.

Hay una imagen, muy extendida sin duda en la mística europea, pero en la que San Juan y los sufíes vuelven a coincidir en ciertos detalles fundamentales: el símil del alma en estado de unión concebida como jardín o huerto florido. Este jardín de “la morada de la unión” por citar a Ibn-ʿArab• (1911/1977, 65), lo codifica como pocos Nŷr• de Bagdad, que dedica varios capítulos de su citado *Maqāmât al-quṭb* a describir sus maravillas: flores, lluvias, olores, vientos. San Juan también encontrará estos delicados elementos alegóricos en el “huerto” (CB 17, 6) que es su alma. Los vientos que olean el espíritu extático del poeta, heredados de las versiones españolas del *Cantar de los cantares* —el cierzo y el ábrego— adquieren en las glosas un nivel místico a menudo reconociblemente islámico. Su *austro*, que ayuda a abrir las flores y derrama su olor, “es el



Espíritu Santo ... que, cuando este divino aire embiste en el alma, de tal manera la inflama toda [...] y aviva y recuerda la voluntad y levanta los apetitos que antes estaban caídos y dormidos al amor de Dios...” (CB 17,2). Está muy cerca del viento que se esparce por el alma de Sa@d: “es natural que la brisa matituna reviva las plantas, mientras que los minerales y los cuerpos inertes no son susceptibles a la influencia del céfiro. (Ello significa que tan sólo aquellos corazones que están vivos al amor espiritual, pueden ser reactivados por el aliento de la Inspiración Divina)” (Smith 1954,113). Los olores que estos vientos divinales avivan son Dios y el alma en unión para San Juan: “la misma alma [...] que [...] da olor de suavidad al Amado que en ella mora” [...] los divinos olores de Dios”(CB 18, 9). Tras establecer la misma equivalencia, Nŷr• celebra el olor indescriptible del jardín o alma en unión mística: “Dios –enaltecido sea– tiene jardines sobre la faz de la tierra. Quien aspira el perfume de estos jardines ya no desea el Paraíso. Y estos jardines son los corazones de los místicos” (*Maqâmât* V, Nŷr• 1999, 88). En el jardín también encontramos agua que fluye. No podía no haberla para la sed secular de un árabe. “El jardín del corazón [...] contiene [...] agua que fluye...”, comenta Bakhtiar (1976, 30) de esta agua que mana y corre y que tanto celebra Nŷr• en su tratado. Agua que también pormenoriza y explica en términos divinales el santo carmelita, que descubre su alma “hecha toda un paraíso de regadío divino” (LI 3,7).

Las flores no pueden faltar en el ámbito de este jardín privilegiado. Como se sabe, la flor abriente se asocia a la iluminación mística en muchas culturas:

ahí está la rosa mística de Dante, la flor de loto abriente del Buda iluminado, la raíz trilítera árabe *z-h-r*, que vale simultáneamente por “flor”, “iluminación”, y de donde procede nuestro aromático “azahar”. San Juan, recordando pasajes aromáticos del *Cantar de los cantares*, entiende que el Amado se une al alma “entre la fragancia destas flores” (CB 18, 10). En un pasaje más detallado de las glosas al “Cántico”, el poeta pormenoriza estas flores: el lirio, la azucena, el jazmín, las rosas: cada flor le entrega una dimensión distinta del conocimiento de Dios en el que el alma se va transformando. Para Ibn @Arab• la morada mística de la que hablamos es fácil de reconocer: “la flor [...], es decir, la morada de la revelación Divina” (Ibn @Arab• 1911/1977,101). Las rosas son, para San Juan, concretamente, “las extrañas noticias de Dios” (CB 24.6). La rosa es precisamente uno de los símbolos sufíes más célebres, pues representa la manifestación de la gloria de Dios –la extraña “noticia del Amado”– que el ave mística –el ruiseñor o la “Filomena”– celebra sin cesar (Schimmel 1975, 306).

Pero hay otra flor sanjuanística que merece particular atención. Ya sabemos que el poeta culmina los versos de su “Noche” con el dejamiento último de la más alta contemplación, cuando la esposa rinde su conciencia entre las azucenas. Son flores singulares, reclamadas con un vocablo arabizante. Los lirios, no cabe duda, hubieran conllevado la idea de la pureza, que en este *grand-finale* no parece ser lo que más importa. Antes, el poeta insiste en la noción de trasponerse o “dejarse” totalmente en el Amado.

Si atendemos a posibles referentes verbales musulmanes, el *grand final* del

poema quedaría subrayado y la elección de esa flor específica parecería más artística e intencional. San Juan, lo sabemos, no concluye el comentario a estos versos finales del poema. Pero las *azucenas* son precisamente la flor del dejamiento –*el fanâ'*– para los sufíes que han alcanzado la etapa mística última donde falla todo lenguaje. En ellos, la *azucena*, “anhelante de adoración” en palabras a Annemarie Schimmel (1975, 308) glorifica a Dios en silencio con las diez lenguas forzosamente mudas de sus pétalos.

Y cumple que cerremos aquí nuestro muestrario representativo de símbolos compartidos para concluir. Como adelanté, algunas de estas equivalencias simbólicas, que forman parte del *trobar clus* sufí, bien pudieron haber pasado a formar parte del legado literario místico español al cabo de tantos siglos de convivencia estrecha entre cristianos y musulmanes en la Península. Esta transmisión, o al menos buena parte de ella, bien pudo haber sido anónima y oral, por lo que ni San Juan ni Santa Teresa pudieron haber tenido noticia de que estaban manejando símiles acuñados por quienes considerarían sus enemigos en la fe. Acaso el ambiente monacal, resguardado y secreto, guardó como en prodigioso frasco de alcohol estas imágenes de remoto origen islámico. El símil de los siete castillos concéntricos, tan enigmático en Occidente, es ejemplo cimero de ello, pues Asíñ los trazó al tratado anónimo de los *Nawâdir* del siglo XVI (Asín 1990), y yo los he podido descubrir a mi vez en muchos otros sufíes que escriben entre los siglos IX y XVI: Nÿr• de Bagdad, Al-Ôakim al-Tirmið•, Mÿsa al-Dam•r•, Mullâ Saðrâ, Rÿm•, @A††âr. (López-

Baralt 1985/89, 1999, 2001). El ejercicio de la dirección espiritual, más proclive a darse a viva voz que por escrito –podría responder conocimientos espirituales de épocas más remotas, y haber quedado impermeable a la contaminación fácil de otras corrientes culturales de vanguardia como el humanismo renacentista. Acaso los hermanos de hábito de San Juan estarían más capacitados que nosotros para decodificar con más comodidad el lenguaje “secreto” del misticismo de su maestro espiritual. Me inclino a creer que más de un espiritual español contemporáneo del santo hubo de entender sin tanta dificultad las equivalencias secretas (acaso, para ellos, no tan “secretas”) del lenguaje sanjuanístico. Nadie escribe para un público completamente ajeno al tema que le urge dirimir y, más aún, enseñar. Estos primeros destinatarios del santo posiblemente comprenderían mejor que el lector moderno que el canto de la “Filomena” era jubiloso y no *miserable*; no se asombrarían de que una refulgente fuente mística reflejara tan sólo los ojos el Amado, y no el rostro; asumirían que el camino del alma a través de sus propias moradas interiores se podía explicar adecuadamente con el símil de siete castillos concéntricos; sabrían de noches oscuras esplendentes como el mediodía, y también de lámparas de fuego que había que “leer” como los atributos secretos de Dios que iluminan las cavernas del corazón interior. Sospecho, por más, que Ana de Jesús entendió la necesidad de ser de los “dislates” del “Cántico”, y no le resultaron desproporcionados, enfadosos y muchísimo menos “incorrectos”, como a tantos lectores, antiguos y modernos, ajenos a su mundo contemplativo convencional. San Juan hablaba con destina-

tarios enterados de los asuntos del alma y del más alto magisterio espiritual. Algún día sabremos más acerca de cómo fue que el poeta de Fontiveros se hizo de un lenguaje técnico tan eficaz para comunicar sus estados místicos, no empece lo tomara de prestado de sus hermanos sufíes. Lo importante es que aclimató para siempre en su obra este antiguo legado místico musulmán, y lo cristianizó con una creatividad insólita en las letras españolas del siglo XVI, en cuyo contexto siempre ha parecido tan misterioso.

BIBL. – Obra manuscrita: Ms. *Esad Effendi* 1312, Biblioteca Suleymaniye Cami, Estambul: Al-Óakim al-Tirmiǵī, *Gawr al-umǵr*, sin fecha. Impresos por orden alfabético-cronológico: AL-HALLAJ, MANSUR, *The Tawasin. The Great Sufic Text on the Unity of Reality*. Aisha Abd ar-Rahman al-Tarjumana, tr. Berkeley and London, 1974. ALONSO, DÁMASO, *La poesía de San Juan de la Cruz (Desde esta ladera)*, Aguilar, Madrid, 1942. ANTÓN PACHECO, JOSÉ ANTONIO, “El símbolo del castillo interior en Suhrawardī y en Santa Teresa”. En: *Mujeres de luz*. Pablo Beneito, ed., Madrid: Trotta, 2001, p. 7-24. ARBERRY, ARTHUR J., *Sufism. An account of the Mystics of Islam*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1968. ASÍN PALACIOS, MIGUEL, *El Islam cristianizado. Estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabí de Murcia*. Madrid: Plutarco, 1931. Id. “Mohidín”. *Homenaje a Menéndez Pelayo*, vol. II. Madrid, 1899, p. 216-156. Id. “Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz” en *Al-Andalus* I, (1933) 7-79. Id. *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vols. Madrid-Granada: Escuela de Estudios Árabes, 1935. Id. (1990). *afil•es y alumbrados*. Estudio introductorio de Luce López-Baralt. Madrid: Hiperión, 1990. ‘ATTAR, FARID AD-DIN, *Muslim Saints & Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya’ (Memorial of the Saints)*. Arthur J. Arberry, trad., London: Routledge & Kegan Paul, 1966. ‘ATTAR, FARID AL-DIN, *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya’ (Memorial of the Saints)*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. ABŸ NABR >ABDALLĀH B. >AL• AL-SARRĀḏ AL-TUS•, *Kitāb al-Luma’ f • l-Taḥawwuf*. Reynold A. Nicholson, ed., Leiden-London, 1014. AZORIN (JOSÉ MARTÍNEZ RUIZ), “Juan de Yepes” en *Los clásicos redivivos. Los clá-*

*sicos futuros*. Espasa-Calpe, Madrid, 1973. BAKHTIAR, LALEH, *Sufi. Expressions of the Mystic Quest*. London: Thames & Hudson, 1976. BARUZI, JEAN, *Saint Jean de la Croix et le problème de l’expérience mystique*, Paris: Félix Alcan, 1924. CHITTICK, WILLIAM, *The Sufi Path of Knowledge*. New York: State University of New York Press, 1989. CORBIN, HENRI (1961). *Trilogie Ismailienne*, Teheran-Paris, 1061. Id. *L’homme de lumière dans le soufisme iranien*. Paris: Ed. Présence, 1961a. CORRIENTE, FEDERICO, *Diccionario Español-Arabe/Arabe-Español*, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1970. CORTÉS, JULIO, *Diccionario de árabe culto moderno*, Gredos, Madrid, 1995. COWAN, J.M. ed., *Arabic-English Dictionary*, Spoken Languages Services, Inc., Ithaca, N.Y. 1994. CUEVAS GARCÍA, CRISTÓBAL, *San Juan de la Cruz. “Cántico espiritual”*. Poesía. Alhambra, México, 1985. Id. “San Juan de la Cruz y la transgresión de la norma escrita”. En: García, Simón y Agustín y Salvador Ros, eds. *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, vol. 2, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993, p. 49-473. DOMINGO DE SANTA TERESA, *Juan de Valdés (1498-1541). Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*. Roma: Universitatis Gregoriana, Romae, 1957. DUVIER, ROGER., *La genèse du Cantique spirituel de Saint Jean de la Croix*, Paris: Les Belles Lettres, 1971. GAIRDNER, H.T. Prólogo al *Mishkāt al-Anwār (The Niche for Lights)* de Al-Ghazzali. London: Royal Asiatic Society, 1924. HEINRICHS, WOLFHART, *Arabische Dichtung und Griechische Poetik*. Beirut /Wiesbaden: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, 1969. IBN AL->ARAB•, MUHYI’D•N., *The Tarjamān al-Ashwāq. A Collection of Mystical Odes*. Bilingual Edition. R. A. Nicholson, tr. London: Royal Asiatic Society, 1911; London: Theosophical Publishing House, Ltd., 1977. Traducción española: Carlos Varona Narvión, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 2002 y Vicente Cantarino: México, Porrúa, 1977; traducción francesa: Maurice Gloton: Paris, Albin Michel, 1996. IBN AL-FARIDH, ‘OMAR, *L’Éloge du vin (Al Khamriya, Poème mystique)*. Paris: Les Éditions Vége, 1932. Traducción española: Carlos Varona Narvión Madrid: Hiperión, 1989. GARCÍA, SIMÓN Y AGUSTÍN Y SALVADOR ROS, eds. *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, 3 vols., Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993. JURGI, EDWARD JABRA, *Illumination in Islamic mysticism*, Princeton University Press, 1938. AL-KUBRA, NAGM AD-DIN, *Die Fawât’i’ al-gamāl wā-fawât•’ al-galāl*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Fritz Meier, ed. Wiesbaden: Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, 1967. Bd. IX. LEDERER,

FLORENCE, ed. *The Secret Rose Garden of Sa'd ud-din Mahmud Shabistari*. Lahore, 1969. LÓPEZ-BARALT, LUCE, *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Madrid: Trotta, 1998. Id. Estudio introductorio. *Moradas de los corazones* de Abŷ-l-Ōasan Al-Nŷr• de Bagdad. Madrid: Trotta, 1999. Id. Estudio introductorio. *afil•es y alumbrados* de Miguel Asín Palacios. Madrid: Hiparión, 1990, p. IX-LXVII. Id. *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Hiparión, 1985 / 1989. Id. "Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn >Arab• de Murcia". Toronto: *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, 1980, p. 473-474. Id. *San Juan de la Cruz y el Islam*. Colegio de México / Universidad de Puerto Rico, 1985; Madrid: Hiparión, 1990. Id. "San Juan de la Cruz: una nueva concepción del lenguaje poético" en *Bulletin of Hispanic Studies* LV (1978), 19-32. Id. "Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús", en *Nueva Revista de Filología Hispánica* XXX (1981) 21-91. Id. *The Sufi Trobar Clus and Spanish Mysticism. A Shared Symbolology*. Lahore, Pakistan: Iqbal Academy, 2000. Id. *A zaga de tu huella: La enseñanza de las lenguas semíticas en Salamanca en tiempos de san Juan de la Cruz*, Trotta, Madrid, 2006. López-Baralt, Luce y Eulogio Pacho, eds. *San Juan de la Cruz. Obra Completa*. 2 vols. Madrid: Alianza, 1991 / 2003. López-Baralt, Luce y Lorenzo Piera, eds. *El sol a medianoche. La experiencia mística, tradición y actualidad*. Trotta, Madrid, 1996. MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO, *Estudios de crítica literaria*, Madrid, 1916. MONROE, JAMES T., *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship. Sixteenth Century to the Present*. Brill, Leiden, 1970. MURATA, SACHIKO, *The Tao of Islam*. New York: State University of New York Press, 1992. NASR, SEYYED HOSSEIN, *Three Muslim sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabī*. Cambridge:

Harvard University Press, 1964. NICHOLSON, A. R., *Poetas y místicos del Islam*, traducción y estudio preliminar de Fernando Valera, México, 1945. NURBAKHSH, JAVAD (s.f.). *Sufi Symbolism. The Nurbakhsh Encyclopedia of Sufi Terminology (Farhang-e- Nurbakhsh)* Five Vols. London/New York: Khanikahi-Nmatlali Publications. AL-Nŷr•, Abŷ-L-ŌASAN, *Tar÷umân al-a÷wâq—Moradas de los corazones*. Traducción, notas y estudio preliminar de Luce López-Baralt. Trotta: Madrid, 1999. NWYIA, PAUL, *Ibn 'Ata' Allah et la naissance de la confrérie shadilite*, Beyrouth: Dar El-Machreq, 1971. PACHO, EULOGIO, "La estructura literaria del 'Cántico espiritual'", en *Monte Carmelo* LXVIII, (1960) 383-414. PAREJA, FÉLIX, *La religiosidad musulmana*. Madrid: BAC, 1975. PI Y MARGALL, JOSÉ, *Prólogo a las obras del Beato Padre Juan de la Cruz*, en: *Escritores del siglo XVI*, t. I, B.A.E., t. XXVII, Madrid, 1853. SCHIMMEL, ANNEMARIE, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. Id. *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*. Chapel Hill: North Carolina Press, 1978. *Shabistari, Sa'd ud-din Mahmud*. Florence Lederer, ed. *The Secret Rose Garden*, Lahore, 1969. SMITH, MARGARET, *The Sufi Path of Love. An Anthology of Sufism*. London: Luzac & Co. 1954. THOMPSON, COLIN PETER, *The Poet and the Mystic. A Study of the "Cántico espiritual" of San Juan de la Cruz*. Oxford: Oxford University Press, 1977. Traducción española: *El poeta y el místico*. Madrid: Trotta, 1985. Id. *Canciones en la noche*. Marta Balcells, trad. Madrid: Trotta, 2002. VALÉRY, PAUL, "Cantique spirituel", en *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 1962, p. 445-457. VON GRÜNEBAUM, GUSTAVE, *Kritik und Dichtkunst. Studien zur Arabischen Literaturgeschichte*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1955.

**Luce López-Baralt**

Universidad de Puerto Rico

# J

## Jaén

Comenzó la presencia carmelitana con la fundación de religiosos en 1511; siguió con la de los Descalzos (5.6.1588) y Descalzas (9.6.1614). Tenía unos 16.800 habitantes en 1530 y 22.400 en 1591. Salpicada de fundaciones y lugares sanjuanistas toda la provincia del mismo nombre, su capital apenas tiene resonancia en la biografía del Santo. Es muy probable que en viajes y desplazamientos le tocara pasar más de una vez por la ciudad, pero no hay constancia de permanencia en ella. Es debido a que no quedó asentada la fundación de Descalzos hasta su cese como vicario de Andalucía. La de Descalzas es posterior a su muerte; se llevó a cabo en 1614. Alguna de las fundadoras, como → Isabel de la Encarnación, fueron discípulas aprovechadas y devotas del Santo en → Granada. Llegó a través de ellas a la comunidad femenina una copia (la más autorizada) del CB y allí se conserva. Otra vinculación importante está en los procesos de beatificación. Precisamente por vivir allí personas que trataron y conocieron al Santo se abrieron los dos: el ordinario, en 1616-1618 (BMC 23, 37-170); el apostólico, en 1627 (BMC 25, 71-177).

BIBL. — HCD 7, 6-11 y 8, 869-871; DHEE 2, 1220-24; MARÍA VERDEJO LÓPEZ, *Proceso apostólico de Jaén. Beatificación y canonización de san Juan de la Cruz. Informaciones de 1617*, Jaén 1984; DÁMASO CHICHARRO, “San Juan de la Cruz en el ámbito judeo-converso giennense (Sobre el proceso apostólico [sic] de 1617)”, en ACIS II, 407-416; GABRIEL BELTRÁN, “Jerónimo Gracián fundador de los conventos de Ubeda y Jaén”, en SJC 14 /22 (1998) 245-261.

*E. Pacho*

## Jerónimo de la Cruz, OCD (1557-1640)

Nació en Jaén, de Antonio de Córdoba y María Vázquez; ingresó en la Orden siendo ya sacerdote en → Baeza, donde profesó el 2.4.1581. El mismo asegura que J. de la Cruz “me dio el hábito y la profesión, y en muchas de las casas de la Provincia le acompañé y por los caminos” (BMC 25, 113). En síntesis: “Conoció al santo padre fray Juan de la Cruz desde el año de mil y quinientos y setenta y nueve hasta el año de noventa y uno, en que murió, en el cual tiempo trató y conversó con él y vivió con él algunos años” (BMC 23,54). Convivieron en → Baeza y en → Granada. En 1584 Jerónimo salió para la fundación de → Málaga; tramitó luego la → La Manchuela. Fue prior sucesiva-

mente de Villanueva de la Jara (1587), Aguilar (1590) y → Córdoba (1600). Es un testigo muy fiel y concreto en sus declaraciones procesales: en el ordinario de Jaén (BMC 23,54-66) y en el apostólico de la misma ciudad (BMC 25, 111-146). Efectivamente, solía acompañar al Santo en viajes y desplazamientos, como de → Beas al Calvario (BMC 23, 58; 25, 135); recuerda que viajaban en “jumentillo entre ambos”, si el camino era largo “caminaba en un machuelo con su albardilla y de ordinario iba sentado leyendo la Biblia” (23, 59). En el proceso apostólico aclara: “Ordinariamente usaba (de la Biblia) y especialmente yendo de camino, que, como usaba ir en cabalgaduras menores de albarda, iba de ordinario leyendo en ella. Y como otros para entretenerse suelen cantar romances y burlas, usaba el siervo de Dios decir a medio tono el capítulo diez y siete del Evangelio de san Juan con mucha devoción, causándola al compañero que le oía. De lo cual soy buen testigo en los caminos que le acompañé” (25, 130). Muy importantes sus noticias sobre el destino a → La Peñuela en 1591 (25, p. 131), sobre el retraso de la edición de obras (ib.138) y, en especial, sobre el traslado del cuerpo a → Segovia (ib.141-142). En una relación suya se cuenta el episodio de la destrucción por el Santo de las cartas y papeles de → S. Teresa (BNM ms. 12738, p. 641, cf. *Escritos* 181-184), lo que tiene cierto sabor de “florecilla”.

*E. Pacho*

## **Jerónimo de la Madre de Dios, Gracián, OCD**

Nació en → Valladolid el 6 de junio de 1545 del matrimonio Diego Gracián

Alderete y Juana Dantisco. De los veinte hijos, solamente trece superaron la infancia, entre ellos Jerónimo fue el cuarto. Se inició en las letras a los seis años, entre 1552-1553. A los diez comenzó el estudio de la gramática, pero por motivos de salud fue enviado para reponerse a la ciudad de Astorga (León) durante ocho meses. De vuelta a su ciudad natal prosiguió los estudios de gramática y humanidades, al mismo tiempo que perfeccionaba su caligrafía. Culminó la formación humanística con el estudio de la retórica y del griego.

Cuando contaba catorce años se trasladó con la familia a → Toledo, siguiendo la Corte Imperial de Carlos V. En esta ciudad inició los estudios de artes, que continuó en la Universidad de → Alcalá de Henares, en la que se matriculó en el curso de 1560-1561. Al terminar el tercer curso fue promovido al grado de “bachiller en artes” (12.6.1563) y al año siguiente se le concedió el de “maestro en artes”. Terminados los cuatro cursos de artes se matriculó en la facultad de teología para el año académico de 1564-1565. Al término de los cuatro cursos de teología se le ofreció la especialización que concluía con el doctorado y exigía otros cuatro años de “ejercicios” o estudios. Iniciados por Jerónimo en 1568, los superó en 1572. Le faltaba la prueba final para el doctorado, la de los “quodlibetos”, cuando de improviso interrumpió su brillante carrera para dar otra orientación a su vida.

Durante los cursos universitarios en Alcalá había recibido el subdiaconado (25.9.1569), el diaconado (17.12.1569) y el sacerdocio (25.3.1571). Dio muestras de sus extraordinarias cualidades para la predicación antes de la ordenación de presbítero, confirmándolas ampliamente

después. Pese a la grande amistad con sujetos eminentes de la Compañía de Jesús y las expectativas de su posible ingreso en la misma, J. Gracián se decidió por el Carmelo Teresiano, ingresando en el noviciado de → Pastrana. Vistió el hábito el 25 de abril de 1572, profesando allí el mismo día del año siguiente. Superó heroicamente la dura prueba del noviciado dirigido entonces por un maestro indiscreto e incompetente, fray → Angel de san Gabriel. No había concluido el noviciado cuando → S. Teresa comenzaba a ponderar entre sus hijas las dotes excepcionales de J. Gracián, que frisaba entonces los 30 años.

Comenzó inmediatamente su carrera fulgurante dentro de la propia Orden religiosa. A los pocos meses de profesar era nombrado Visitador de los Calzados de Andalucía por el comisario dominico Francisco de Vargas, que delegaba en él sus facultades (4.8.1573). No había pasado un año cuando el mismo Vargas nombraba a J. Gracián Vicario Provincial de todos los Carmelitas –Calzados y Descalzos– de Andalucía (13.6.1574), creando no pocas dificultades jurídicas, resueltas por el nuncio pontificio Nicolás Ormaneto al nombrar visitadores “in solidum” de Andalucía a Vargas y a Gracián (22.9.1574). El P. Gracián encontró muchos obstáculos en el cumplimiento de su encomienda, especialmente después de las decisiones tomadas en el Capítulo general de Piacenza (mayo-junio 1575). El mismo año se producía el encuentro transcendental entre Gracián y S. Teresa en → Beas de Segura (cf. *Fundaciones*, cap. 23; Peregr 13, p. 200). Desde este primer encuentro quedaba sellada para siempre la mutua estima y confianza. La Santa hará voto de obedecer en todo a

Gracián como superior; éste responderá siempre con un respeto filial a la voluntad de la Fundadora.

Cuatro meses después de este primer encuentro, el nuncio Ormaneto ampliaba las facultades de Gracián, nombrándole Comisario y Reformador del Carmelo andaluz y de los Descalzos de Castilla (3.8.1575). Durante tres años cargados de dificultades, Gracián trabajó incansablemente para cumplir la misión que se le había confiado. Fue víctima de calumnias y persecuciones sin cuento, hasta que fue depuesto de su cargo de Visitador por el nuevo nuncio Felipe Segá, que le castigó (23.7.1578) reclusiéndole en los conventos de Alcalá y Pastrana (20.12.1578). Gracias a la intervención de Felipe II, se revisó el conflicto que enfrentaba a Calzados y Descalzos y se decidió la erección de una provincia independiente de Descalzos (22.6.1580) por el papa Gregorio XIII.

Mientras se ultimaban los trámites para su ejecución, Gracián era elegido prior de Los Remedios de → Sevilla y poco después confirmado en su oficio de Comisario y Visitador de los Descalzos y Descalzas de Andalucía (10.4.1580), ampliando luego su jurisdicción a Castilla (21.4.1580). A vista de estos hechos, resulta muy comprensible que al reunirse el Capítulo para la erección de la provincia en Alcalá de Henares, Jerónimo Gracián resultase elegido primer provincial (4.3.1581). Culminaba así en cierto modo su larga carrera de responsabilidades de gobierno. Le esperaban pruebas mayores.

Desempeñó su provincialato con el apoyo incondicional de la Madre Fundadora, consiguiendo afianzar la obra iniciada por ella y extendiéndola amplia-

mente, incluso fuera de la Península con casas en Italia, Portugal y Méjico; incluso con la apertura de las primeras misiones en Africa (1582). Lejos de aferrarse al poder, Gracián había pensado en su sucesor al frente del Carmelo Teresiano, y lo presentó como candidato a provincial en el Capítulo celebrado en Lisboa (mayo de 1585). Era el → P. Nicolás Doria, ocupado entonces en la fundación de → Génova. Se interrumpió el Capítulo hasta su vuelta a España, reanudándose en Pastrana (octubre 1585). Quedó patente la confianza de que aún disfrutaba Gracián en que fue elegido primer Definidor y designado Vicario provincial de Portugal.

Su gobierno anterior y las actuaciones recientes chocaron con las ideas del nuevo Provincial. La impresión en Lisboa de un opúsculo sobre las misiones (1586) fue el primer toque de atención. No llevaba aprobación del Provincial y, según éste, se excedía en el celo misionero. De momento se admitieron las explicaciones escritas del inculcado, pero pasaban de hecho a engrosar la lista de “cargos” que contra él iba acumulando N. Doria. Lo que más indisponía a éste era la animadversión de Gracián contra el nuevo sistema de gobierno introducido con el nombre de la “Consulta” y su oposición a que se modificase la legislación teresiana para las Descalzas. Al lado de estos asuntos cruciales, los demás resultaban secundarios y oportunistas. La polarización de los Descalzos en dos bandos: uno a favor de Doria y otro adicto a Gracián, no hizo más que agravar la situación, que llevaría a la expulsión de Gracián.

El primer paso de su eliminación fue alejarle de la Península, enviándole como Vicario a Méjico, decisión tomada

en el Capítulo de Valladolid (23.4.1587). Suspendido el viaje a Nueva España, se abrió contra él un proceso judicial (octubre de 1587) con una larga serie de cargos y acusaciones. Logró salir airoso del lance, pero por poco tiempo. Ya no se le concedió tregua. A una nueva amonestación (22.11.1587) sucedía la intimación del Provincial de presentarse en Madrid para responder ante los superiores de reincidencia en sus faltas (15.3.1588). De nada valieron sus gestos de humildad y sumisión. Fue privado de voz activa y pasiva para cualquier oficio y relevado de su cargo de Vicariato de Portugal, entregándosele patentes para que pasase sin demora a Méjico.

También en esta ocasión fallaron los planes para alejarle de la Península. Mientras se hallaba preparando el viaje a Nueva España, le llegaban órdenes de las autoridades de Portugal encomendándole allí nuevas actuaciones. Una vez en Portugal, el nuevo nuncio pontificio en España, César Speciano, le ordenaba no moverse de Portugal. El P. Doria y sus colaboradores tuvieron que aceptar a la fuerza una tregua, durante la cual amigos y admiradores de Gracián reunieron pruebas más que suficientes sobre la inocencia de éste y de su vida ejemplar. No sirvieron de nada. A finales de 1588 la persecución contra él vuelve a recrudecerse, ya sin preocupación por las buenas formas. La situación se agravó con ocasión del breve pontificio “Singularis” a favor de las Descalzas agrupadas en torno a Gracián (5.6.1590). Tras dura contienda, Nicolás Doria consiguió la anulación del breve (25.4.1591), lo que representó para Gracián el principio del fin.



Se aprovechó la conclusión de su visita a los Calzados de Portugal para incoar contra él un proceso regular, ordenándosele que se presentase en Madrid en el plazo de 25 días. Salía de Lisboa el 22 de junio de 1591 y llega a la Capital de España el 28 del mismo mes. Las cosas se precipitaron contra el inculcado. El 25 de julio se le entregaba copia de las seis principales acusaciones o “cargos” que se le imputaban, prohibiéndosele escribir a nadie sin permiso explícito del P. Doria. Quedaba recluso en el convento de Madrid, donde se completaba a los tres días la lista de cargos con otros once puntos. Año y medio duran los interrogatorios, las apelaciones, los informes, los cargos y descargos, hasta que el 17 de febrero de 1592 se dictaba sentencia condenatoria contra Gracián. En ella se le declaraba incorregible y, como a tal, se le despojaba del hábito de la Orden y se le expulsaba de la misma (cf. HCD 6, 519-525). Comenzaba para él una vida nueva.

Después de pensarlo mucho y aconsejarse de sus mejores amigos, decidió viajar a Roma en hábito de ermitaño y en busca de una rehabilitación. Comienza entonces lo que él mismo bautizará como “peregrinación de Anastasio”. Salía de Madrid el 27 de febrero de 1592 hacia Alicante, donde se embarca para Génova y desde aquí viaja por mar hasta Civitavecchia, llegando a Roma a primeros de junio. La habían precedido emisarios de Nicolás Doria, que habían prevenido contra él a las más altas jerarquías, según pudo comprobar en la primera audiencia concedida por el papa Clemente VIII. Tras larga espera de siete meses, no había conseguido más que promesas, por lo que decide trasladarse a Nápoles, reci-

bido con displicencia por el virrey Conde Duque de Olivares, igualmente prevenido por sus enemigos. Un mes más tarde, a primeros de 1593, continuaba su peregrinación hasta Sicilia, bien acogido en Palermo por la Virreina, Condesa de Olivares. Allí desarrolló Gracián intensa actividad mientras espera alguna noticia de Roma. La resolución adoptada era descorazonadora para él: no podía residir en ningún convento de la Orden; se le autorizaba a vestir el hábito de los Agustinos Descalzos (de Italia).

Hubiera preferido la muerte a “volver a Roma vestido de negro como → san Agustín”, pero se resignó pensando que sería sólo por algún tiempo. De vuelta a Roma, se detiene (agosto de 1593) durante algunos días en Nápoles y desde allí prosigue viaje por mar con escala en Gaeta. El once de octubre viste el hábito agustino y se embarca para Roma. A las dos horas de abandonar el puerto de Gaeta la “galeota” era asaltada por los corsarios turcos. Comenzaba para Gracián el duro cautiverio de dos años en Bizerta-Túnez. Satisfecha la cuantiosa suma exigida por su rescate, recobraba la libertad a primeros de agosto de 1595. A mediados de octubre del mismo año, y tras una peligrosísima travesía, llegó a Génova, hospedándose en el convento de los Dominicos. Escribió al general de España, Elías de san Martín, solicitando su readmisión en la Orden, pero no recibió otra respuesta que el silencio. Decidió entonces volver a Roma confiando hallar mejor acogida. No consiguió todo lo que deseaba, pero sí su rehabilitación (16.3.1596) y la autorización para volver a los Descalzos. Aunque en el documento pontificio se ordenaba a los superiores que le recibie-

sen benignamente, éstos no lo juzgaron conveniente, cerrándole las puertas para un retorno definitivo a España.

Fue benigna y fraternamente acogido por los Calzados en Roma, permitiéndole vestir el hábito de descalzado y vivir como tal. Instalado en el convento de San Martino in Montibus, se entregó con su entusiasmo habitual al ministerio apostólico y a promover la beatificación de S. Teresa. Bien conocido por su intensa actividad en Roma, Nápoles y otras ciudades, el Papa le encomendó la predicación del Jubileo de 1600 en Marruecos (11.6 y 31.8 del mismo año). Aceptó la encomienda con su proverbial entusiasmo y viajó a España para preparar la difícil empresa de misionar en Africa, reuniendo limosnas y visitando los conventos de las Carmelitas Descalzas. Todavía persistían los prejuicios contra él en muchos Descalzos, que protestaban porque usaba el hábito del que ellos le habían despojado. Recurrieron incluso a Roma y al Nuncio (cf. *SJC* 23 [1997] 151-152). Después de conseguir las autorizaciones pertinentes, viajó desde → Valladolid hasta Gibraltar, atravesando el estrecho entre el 17 y 18 de noviembre de 1600. Dos años duró su tarea apostólica en Marruecos, regresando definitivamente a Madrid en mayo de 1602.

Cinco años permaneció en España entregado a una intensa actividad apostólica y promoviendo la edición de sus escritos y los de la Madre Teresa de Jesús. Durante este período fue reclamado con insistencia en Italia, especialmente por parte de san Carlos Borromeo. No llegó a realizarse este proyecto, aunque se preparó varias veces el viaje. En lugar de Italia, su última “peregrinación” terrena tuvo por esce-

nario Flandes, solicitado también por las autoridades españolas de aquellos territorios. Salió de Pamplona en dirección de Bruselas el 26 de mayo de 1607 y, después de atravesar varias ciudades de Francia, deteniéndose en París algunos días, llegó a destino a mediados de julio de 1607. Durante su permanencia en Bélgica –en estrecha relación y comunicación con la madre → Ana de Jesús– residió habitualmente en el convento de los Calzados, desplegando extraordinaria actividad apostólica en muchos campos, además de ultimar varios de sus escritos y cuidar la edición de los teresianos. Entre sus preocupaciones dominantes destaca el empeño puesto en la llegada de los Descalzos a Francia y Flandes. Se produjo ésta en tales circunstancias que no pudo cumplir su sueño de morir entre ellos. Falleció el 21 de septiembre de 1614, durante un viaje de Amberes a Bruselas.

Figura polifacética, de memoria feliz y extraordinaria capacidad de trabajo, se distinguió como predicador, director espiritual, consejero, misionero infatigable y escritor clásico. Su obra literaria abarca campos muy diversos, destacando el histórico y el espiritual (ed. moderna en la BMC 15-17 y epistolario en MHCT 9). Sus escritos abundan en datos autobiográficos, destacando a este respecto la *Peregrinación de Anastasio* (BMC 17, 75-255) y las cartas. Su contribución a la obra fundacional teresiana fue decisiva. En lo que al desarrollo histórico de la rama masculina se refiere es fundamental su escrito *Historia de las fundaciones* (HF, ed. MHCT, t. 3).

Ni en esta obra ni en otras páginas dedica especial atención a Juan de la Cruz o a sus relaciones con él. Es muy parco en este punto. El conocimiento

mutuo y el contacto personal entre ambos fue asiduo y prolongado. Comenzó, a lo que parece, durante el noviciado de Gracián en Pastrana y la estancia del Santo en Alcalá de Henares; se prolongó de alguna manera hasta la muerte de fray Juan, que fue súbdito de Gracián hasta 1585, es decir, hasta la elección de Nicolás Doria. Amén de otros encuentros, coincidieron en varios Capítulos y reuniones de superiores, como Alcalá, Almodóvar del Campo, Lisboa-Pastrana. Recibió fray Juan encargos y encomiendas de Gracián, como la delegación en 1581, siendo rector de → Baeza, para visitar las fundaciones de monjas en Beas y Caravaca y presidir elecciones. Gracián no secundó, en cambio, los deseos de un traslado a Castilla, aunque eran apoyados y presentados por la propia S. Teresa (Ct a J. Gracián: 24.3.1581). La misma Santa aseguraba a Gracián de que fray Juan estaba contento de ser súbdito suyo y de apoyar sus empresas, como la edición de las primeras Constituciones (Cts a J. Gracián: 11.2.1580; 5.5.1580; 29.11.1581; 1.9.1582). A lo que parece, se encontraron por última vez en Madrid, a mediados de 1591, cuando Gracián, llegado desde Lisboa, se hallaba ya detenido y procesado. Por la capital pasó aquel verano Juan de la Cruz, caído ya en desgracia de Nicolás Doria, camino de Andalucía. Moría meses más tarde sin haber conocido la sentencia final de expulsión contra Gracián.

El punto más delicado de la relación Gracián-Juan de la Cruz suele colocarse en la actitud del Santo frente a las persecuciones sufridas por el fiel colaborador de la Madre Teresa. Como es de suponer, cada uno de los bandos lle-

va a fray Juan a su molino. Quien le presenta más implicado en el proceso contra Gracián es fray Juan de san Alberto, Ortega y Muñoz (cf. *MteCarm* 106 [1998] 41-44, 46-48, 51-52). Las creenciales del autor no son ciertamente las más serenas, aunque los datos apuntados son muy concretos. De dar fe a discípulos fieles del Santo, éste en determinado momento se distanció manifiestamente de los métodos seguidos contra Gracián en clara oposición a Nicolás Doria y sus incondicionales. Juan Evangelista –acaso el más íntimo– asegura haberle oído una singularísima confesión, que no debía revelar mientras viviese: el “anegarse en la mar” de Doria y sus consiliarios por el proceso de Gracián, no escuchando las voces que intentaban detenerlos (BMC 10, 342). Que sufrió moralmente por aquellos lamentables episodios lo recuerdan varias religiosas que le conocieron bien, como → Ana de san Alberto y otras de la misma comunidad (cf. BMC 13, 402 y 412). Hay motivos para pensar que en la defenestración del Santo se unieron su postura ante las Descalzas, frente a los intentos de N. Doria, y la repulsa de los métodos empleados por éste en el proceso contra Gracián. A ese caso aludía seguramente el Santo en una de sus últimas cartas, poco antes de morir (a Juan de santa Ana, finales de 1591): no podían quitarle el hábito “sino por incorregible o inobediente”, y él estaba “muy aparajado para enmenderse”. Será el destinatario de la carta quien asegure la postura decidida del Santo a favor de Gracián y, en consecuencia, motivo de repulsión por los perseguidores de Gracián desde el Capítulo de 1591 (la declaración transparente de Juan de santa Ana, recogida por Alonso en su biografía, en BNM, ms 8568, p. 404).

BIBL. — EULOGIO PACHO, “Jerónimo Gracián de la Madre de Dios”, en *MteCarm* 91 (1983) 259-309; TEODORO SIERRA, “Causa primordial de la expulsión del Padre Jerónimo Gracián”, en *Teresianum* 43 (1992) 417-457; ILDEFONSO MORIONES, “Rehabilitación pontificia del P. Jerónimo Gracián”, en *MteCarm* 103 (1995) 453-491; GABRIEL BELTRÁN, “Jerónimo Gracián fundador de los conventos de Ubeda y Jaén”, en *SJC* 14 (1998) 245-261; ISMAEL BENGOCHEA, “En torno a la rehabilitación del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios”, en *SJC* 12 (1996) 113-126; Id. “Nota aclaratoria sobre la rehabilitación del P. Jerónimo Gracián”, ib. 13 (1997) 345-348.

### *Eulogio Pacho*

## **Jerónimo de san José, OCD (1587-1654)**

Nació el 19.3.1587, en Mallén (Zaragoza) de Martín Ezquerro, notario de la villa, e Isabel de Blancas; hizo los primeros estudios en su pueblo natal; los de artes en Huesca, Lérida y Zaragoza; entre 1606-1609 cursó cánones y leyes en → Salamanca. Ingresó en la Orden el 20 de mayo de 1609, al terminar la carrera de leyes, en Salamanca, dándole el hábito el rector Martín de la Madre de Dios; realizó el noviciado en el convento de Toro, profesando allí el 21 ó 22 de 1610. Durante los años 1610-1613 vuelve a cursar artes “more scholastico” (en Segovia) con el célebre salmanticense Antonio de la Madre de Dios; los cursos 1613-1616 estudia teología en Salamanca, residiendo en el colegio de san Elías. En 1624 se halla retirado en el desierto del Cardó (Tarragona). Dos años después el general Juan del Espíritu Santo, que había sido su maestro de novicios, le encarga una nueva edición de las obras de san Juan de la Cruz; ésta está lista en 1629 y se publica en Madrid al año siguiente. En 1626 es nombrado

“Historiador General”, el 2º de la serie. Fruto de su trabajo en este campo es el primer tomo (de hecho único) de la *Historia del Carmen Descalzo* aparecido en 1637; no agrada a los superiores y es retirado de la circulación, desposeyéndole al autor del título de historiador oficial. Al año siguiente, 1538, era nombrado prior de Gerona. Entre abril de 1643 y octubre de 1644 viajó por Italia, donde trató y conoció a las figuras más destacadas de la Congregación de San Elías. Conventual de Tarazona en 1649, se retiró a la ermita de Daroca los años 1651-1652 para escribir la biografía del padre Pedro de la Madre de Dios, natural de allí. Pasó después a la comunidad de Zaragoza, donde falleció el 18 de octubre de 1654.

Trabajador infatigable, Jerónimo de san José fue un auténtico polígrafo y un escritor refinado, con puesto reconocido entre las “autoridades de la lengua”. Cultivó especialmente la historia, componiendo un estimado libro de metodología sobre esta materia, el famoso *Genio de la historia*. En la imposibilidad de reproducir aquí todos sus títulos, se remite al elenco bibliográfico más completo de Higinio de santa Teresa, *Ensayo bio-bibliográfico* (de Jerónimo de san José), p. 201-436 de su edición del *Genio de la historia*, Vitoria, Ediciones El Carmen, 1957. La contribución de Jerónimo de san José al sanjuanismo fue muy notable e importante, destacando las realizaciones siguientes: el *Dibujo de la vida del venerable P. fr. Juan de la Cruz*, Madrid 1629, anticipo de la amplia biografía publicada en 1641: *Historia del venerable padre fr. Juan de la Cruz*, reeditada modernamente en 1993. Entre medio se coloca la edición de las obras aparecida en 1630; en ella

se incorpora el texto del *Cántico espiritual*, omitido en las de 1618 y 1619. El *Dibujo* es sustituido por un *Compendio*, sacado de los escritos del propio fray Juan. El padre Jerónimo fue además el que orientó a los traductores de las ediciones italiana (1627) y latina (1640). En un plano más personal, destaca su declaración en los procesos de beatificación de J. de la Cruz (BMC 14, 423-433; 24, 330-335).

BIBL. — Ref. 3, lib. 9, cap. 10; F. LATASSA, *Biblioteca nueva de Autores Aragoneses...* III, p. 204-214; HCD 10, 270-325; LUIS M<sup>a</sup> SOLER, "Un biógrafo de S. Juan de la Cruz, fr. Jerónimo de san José", en *Homenaje a san Juan de la Cruz*, 1945, p. 41-46; HIGINIO DE S. TERESA, ob. cit.; CONRADO DE SAN JOSÉ, "Estudio crítico-literario sobre Jerónimo de san José", en *Archivo Carmelitano* 2 (1931) 75-93; JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, *Introducción a la ed. de la biografía sanjuanista* (Salamanca-Valladolid 1993) 13-69.

F. Antolín-E. Pacho

## Jesucristo

La cristología sanjuanista es un aspecto profundo, delicado, vigoroso y bello de su doctrina. El más querido. No obra en perjuicio de esta riqueza y profundidad el hecho de que no abarque 'todas' las cuestiones importantes ni 'todos' los aspectos doctrinales de una cristología. Ya J. de la Cruz avisa de que esa meditación omnicompreensiva, por principio es imposible: "Por más misterios y maravillas que han descubierto [en Cristo] los santos doctores y entendido las santas almas en este estado de vida, les quedó todo lo más por decir, y aun por entender; y así hay mucho que ahondar en Cristo: porque es como una abundante mina con muchos senos de tesoros, que, por más que ahonden, nunca les hallan fin ni término, antes van

en cada seno hallando nuevas venas de nuevas riquezas acá y allá. Que, por eso, dijo san Pablo (Col. 2, 3) del mismo, diciendo: En Cristo moran todos los tesoros y sabiduría escondidos" (CB 37,4).

La doctrina, en todo caso, se apoya sobre fuertes pilares bíblico dogmáticos y se teje con los tres fuertes hilos presentes en toda la trama textual y mental sanjuanista: una viva y profunda experiencia de los insondables misterios de Jesucristo; una detenida asimilación y meditación de algunos de los datos revelados acerca de los misterios de la vida del Señor; y, por fin, una reflexión teológica y espiritual de orientación predominantemente práctica o mistagógica.

## I. Cristo en su vida. Su vida en Cristo

Antes que en la pluma, Cristo ha entrado en la vida de fray Juan. Interesa destacar algunas anécdotas que revelan el modo concreto de ese contacto de fe que conocemos más por la biografía interior, trasparenteada en las obras, que por su biografía exterior. Su vida entera la ha vivido como un diálogo de íntimo trato y amistad con Cristo el Señor y, sin embargo, nos quedan pocos retazos de esa historia de amistad ilimitada y bellísima. F. Ruiz ha marcado la ruta, como en tantos temas, para destacar la escena del diálogo con el Cristo del cuadro que le habló en Segovia y que ofrece recompensa por el 'favor y honra' de colocarle en más decencia y dignidad. Se lo cuenta a su hermano Francisco: "Me dijo: Fray Juan pídemelo que quisieres que yo te lo concederé por este servicio que me has hecho. Yo le dije: Señor, lo que quiero que me deis es trabajos que padecer por vos y que sea yo

menospreciado y tenido en poco” (Crisógono, *Vida...* 11ª ed., p. 254). Más que el contenido de su petición nos importa subrayar en la escena el hecho del diálogo y la intimidad con Cristo que evidencia. Con Cristo vive una historia larga de diálogo continuo y ordinario. La anécdota debe elevarse a categoría y principio de vitalidad espiritual. Cristo es su amado y su eje vital. “Las manifestaciones son incontables y se extienden a todos los campos. Las hay de tipo estrictamente personal y religioso, como los poemas místicos. Otras pertenecen a la piedad conventual y vida comunitaria, como las representaciones escenificadas. También las hay de carácter artístico. Todas sus facultades se despiertan y alcanzan el máximo desarrollo en contacto con la realidad absorbente que es Jesucristo”. (F. Ruiz Salvador, *Introducción*, p. 357). La mención del *Dibujo del Crucificado* es necesaria a este propósito. “Una vez estando orando el santo padre fray Juan en Avila, se le apareció Cristo Nuestro Señor como quedó después de haber expirado; y... el santo varón, con la impresión que le hizo tan lastimera figura lo había retratado y se hizo presentación del dicho retrato,... cosa muy lastimosa” (BMC 14, 396). Además de la pintura famosa parece que labraba pequeñas imágenes del crucificado en madera.

De su celebración de las fiestas de Navidad (BMC 14,25) o de su devoción al Santísimo (14, 168 y 370) y a la Virgen María también hay abundante conocimiento. Por todo se certifica que la encarnación, la → Cruz y la → Eucaristía parece que han sido “sus” misterios más meditados. Aunque es evidente que no es ‘la devoción’ lo determinan-

te en la exploración de su aportación a la meditación inacabable del misterio de Cristo. Los testigos insisten en transportes místicos ante la cuna o ante la cruz del Salvador. Pero la lectura de sus obras descubre el enfoque de la presentación paulina de la vida en Cristo como el más cercano e inspirador.

Ningún testimonio externo llegará a exagerar nunca la importancia y la centralidad axial del misterio de Cristo Amado y Esposo en su vida. Ninguno será tan claro y convincente como sus poemas. Todos nacen de la herida y la ansiedad de haber conocido y no tener aún posesión y presencia del Cristo hermano, compañero, amado y amigo.

El poema del *Pastorcico* es de relieve especial en esta consideración del misterio de redentor bajo la clave esponsal y tensionado entre la ausencia y la presencia. El pecho del Redentor, su corazón y su ternura por nosotros que le hacen expatriarse y morir solo y que, levantado sobre la tierra sobre un árbol, ejerce todo el atractivo y la seducción de su amor oblativo por el hombre.

Restos de su modo de su piedad cristocéntrica nos quedan en sus oraciones: La *oración de alma enamorada* y el prólogo de los *Dichos de luz y amor* están a la cabeza en esta jerarquía. “Quitando por ventura delante ofendícu-los y tropiezos a muchas almas que tropiezan no sabiendo, y no sabiendo van errando, pensando que aciertan en lo que es seguir a tu dulcísimo Hijo, Nuestro Señor Jesucristo, y hacerse semejantes a él en la vida, condiciones y virtudes, y en la forma de la desnudez y pureza de su espíritu. Mas dala tú, Padre de misericordias, porque sin ti no se hará nada, Señor” (Av 1). “No me quitarás, Dios mío, lo que una vez me diste

en tu único Hijo Jesucristo, en que me diste todo lo que quiero. Por eso me holgaré que no te tardarás si yo espero. ¿Con qué dilaciones esperas, pues desde luego puedes amar a Dios en tu corazón? 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.” (Av 26-27). Todo lo tenemos en Cristo y todo lo esperamos de él. Nada importa pedir tanto como el acierto en el seguimiento del Señor Jesús. Esta cristología, orada y vivida antes que escrita, es la que se trasluce en estas reliquias de su oración que A. Ruiz ha recogido (*San Juan de la Cruz, maestro de oración*, Burgos 1989). Allí se oyen otros muchos modos de oración cristológica disimulada y disfrazada, pero donde resuena, en persona de la Esposa o de los Profetas, la voz inconfundible de J. de la Cruz al habla con su Cristo Amado y deseado con ‘muchas maneras de palabras y sentimientos’ a través de múltiples y diversas modulaciones orantes.

La totalidad personal de Cristo que se impone en su experiencia apenas la podemos presentar, aunque sí rastrear, por la densidad crística de los poemas. Pero en su doctrina espiritual presenta aisladamente algunos aspectos y elementos, traídos según las exigencias de la exposición del camino espiritual. Camino de unión del Alma con Dios mediante Jesucristo, Camino y Mediador, actor, motor y meta de la unión.

Ha meditado y contemplado la humanidad gloriosa del Salvador, en la

que se recuperan como significativos todos los “misterios” y palabras de su vida terrena; ha sido subyugado por su eco y reflejo fulgurante en la creación; su encarnación y unión hipostática han agravado sus ansias de amor y de presencia total sin otras mediaciones ni dilaciones de modo “que tú seas el mensajero y los mensajes” (CB 7,7); ha comprendido que su pasión y su cruz son la espesura que se ha de atravesar para acceder a su Presencia y Sabiduría. Ha insistido en su función mediadora universal, en su carácter de revelador definitivo, en su ejemplaridad y su sponsalidad, pero todo lo ha contemplado, no psicológica e individualmente, sino penetrado del típico personalismo carmelitano; “propter nos, propter me”, ha venido, ha vivido, hablado, padecido, muerto y resucitado el Redentor.

## II. La preexistencia del Verbo Hijo de Dios

La filiación divina de Cristo se considera naturalmente como la razón sustancial de su divinidad y por tanto de la inserción en la vida trinitaria y de la divinización del → hombre. El Santo no hace otra cosa que asumir la teología tradicional. De esa realidad confesada por la fe común de la Iglesia arrancan todos los títulos, méritos y realizaciones de Cristo en la economía de la creación y de la salvación. La aplicación sanjuanista es clara, precisa y abundante. Recalca con particular insistencia hechos fundamentales, como éstos:

Porque Cristo es Hijo de Dios, existen el mundo y el hombre y reflejan la imagen de Dios. Y en razón de su filiación divina se ha posibilitado la filiación “graciosa y adoptiva” del hombre de

modo que pueda llamarse y ser también hijo de Dios. Gracias a la gracia que el Hijo de Dios ha conseguido para el hombre, éste puede transformarse de tal modo que llegue a una auténtica divinización o deificación. La obra de la creación, de la encarnación, de la salvación y de la divinización la realiza Dios Padre por medio de la “figura de su Hijo”. Todas las obras, acciones y enseñanzas de Cristo tienen valor único en cuanto derivan de su filiación divina y de su encarnación. Por eso el Santo atribuye al Hijo de Dios todo lo que enseña de Cristo. Distingue con precisión lo que se refiere a su naturaleza divina y a su acción histórica.

Ha meditado en los *romances* con pinceladas precisas y deliciosamente bellas, la preexistencia del Hijo y ha hecho allí su confesión en la consubstancialidad e igualdad de naturaleza. Allí también se encuentran las notas características de la meditación sanjuanista sobre → Cristo: el desposorio de la divinidad con el mundo en Cristo: “*En el principio moraba / el Verbo, y en Dios vivía... / El Verbo se llamaba Hijo, / que del principio nacía; / hale siempre concebido / y siempre le concebía; / dale siempre su sustancia, / y siempre se la tenía*” (vv 1-2; 10-15). // “*Nada me contenta Hijo / fuera de tu compañía... / En ti solo me he agradado / joh vida de vida mía! / Eres lumbre de mi lumbre, / eres mi sabiduría, / figura de mi sustancia...*” (vv.57-58; 65-72).

Allí se encuentra su respuesta a la clásica pregunta *¿cur Deus homo?*; va más en relación con el destino de amor esponsal que Dios ha querido en Cristo desde siempre, voluntad que no fue abolida ni desmentida nunca por el pecado: Éste tiene menos peso que la

decisión de Dios de amar e igualar consigo al hombre en el Verbo: *Una esposa que te ame / mi Hijo darte querría / que por tu valor merezca / tener nuestra compañía... / porque en todo semejante / él a ellos se haría / y se vendría con ellos, / y con ellos moraría; / y que Dios sería hombre, / y que el hombre Dios sería, / y trataría con ellos ... / porque él era la cabeza / de la esposa que tenía, / a la cual todos los miembros / de los justos juntaría, / que son cuerpo de la esposa... / y que, así juntos en uno, / al Padre la llevaría, / donde del mismo deleite / que Dios goza, gozaría; / que, como el Padre y el Hijo, / y el que de ellos procedía / el uno vive en el otro, / así la esposa sería, / que, dentro de Dios absorba / vida de Dios viviría* (vv.130-166).

Las mismas ideas se exponen en prosa de formas variadas: “El lugar donde está escondido el Hijo de Dios es, como dice san Juan, el seno del Padre, que es la esencia divina, la cual es ajena de todo ojo mortal (CB 1,3). La gloria del Padre es también su seno y su Amor inmenso: “El Padre no se apacienta en otra cosa que en el Hijo, pues es la gloria del Padre porque el Hijo solo es el deleite del Padre, el cual no se recuesta en otro lugar ni cabe en otra cosa que en su amado Hijo, en el cual todo él se recuesta, comunicándole toda su esencia al mediodía, que es la eternidad, donde siempre le engendra y le tiene engendrado” (CB 1,8). La consideración de la vida intratrinitaria del Verbo está “en respondencia” a la unión del hombre con Dios a la comunicación histórica y encarnada de la vida divina. “El Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de poder ser hijos de Dios... hasta poder



hacer por participación en nosotros la misma obra que yo por naturaleza, que es aspirar el Espíritu Santo” (CB 39,5). Toda la vida de Cristo tiene por fin la transformación de lo humano en divino. En Cristo el Padre ha tocado delicadamente el mundo y lo humano ha quedado transformado “Por cuanto el Hijo penetra hasta lo más íntimo del ser (del mundo) por la delicadez de tu ser divino penetras sutilmente la sustancia de mi alma y, tocándola delicadamente, en ti la absorbes toda en divinos modos de deleites y suavidades” (LIB 2,17). El Cristo es universal por su divinidad. De ahí que el vértice de la vida espiritual se coloque en la unión y transformación del alma en Cristo y por él en la vida de la Trinidad (CB 38-39). El proceso para llegar ahí consiste en una progresiva asimilación a Cristo, Esposo del alma, Hijo de Dios (cf. CB 2,7; 13,11; 17,8).

Cristo es contemplado también como *Sabiduría divina* que encierra todos los tesoros de Dios y todas sus riquezas (CB 2,7). En ella se revelan todos los misterios de Dios, ya que el alma unida “con esta Sabiduría divina, que es el Hijo de Dios, conocerá los subidos misterios de Dios y hombre, que están muy escondidos en Dios” (CB 37,2). Se oye aquí la certeza del Concilio: “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación... El que es imagen de Dios invisible (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuel-

to a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre” (GS 22). Por la revelación y por otros medios se dan al hombre noticias y luces particulares, por medio de la *Sabiduría de Dios*, que es el Hijo de Dios, que el → Espíritu Santo enseñador comunica al alma en fe, se le da toda la ciencia y sabiduría (S 2,29,6). La *Palabra de Dios* que el Padre pronuncia desde la eternidad para que sepan y gocen a su Hijo los bienaventurados (S 2,3, 5; cf. cap. 22) se ha de oír en silencio y se despliega en la historia en vías de carne y tiempo mediante su Espíritu y su Iglesia (S 2,20,5) pues ‘él vino a enseñar al mundo el camino de retorno al Padre’ (S 1,5,2).

### III. Cristo en la creación

Todo fue creado por él y para él. La → creación se contempla en J. como obra del amor del Padre hacia el Hijo: “Hágase, pues, dijo el Padre / que tu amor lo merecía / y en este dicho que dijo / el mundo criado había, / palacio para la esposa” (*Romances*, vv. 99-104). La creación resulta ser imagen del Hijo, que lo es, a su vez, del Padre. En ella es donde mejor aparece el Hijo como “resplandor de su gloria y figura de su sustancia”. Comenta el Santo: “Con esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándoles muchas gracias y dones naturales, haciéndolas acabadas y perfectas... El mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo,

su Hijo. Y no solamente las comunicó el ser y gracias naturales mirándolas, como habemos dicho, mas también con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura” (CB 5,4).

La creación es el primer sello del Verbo sobre el mundo, hecho por la palabra y por la mirada; ésta es la primera gracia, “mas también con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios, y, por consiguiente, a todas las criaturas en él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre”. Pero la obra de la creación por el Hijo se ha culminado con la comunicación al hombre, y en él al mundo, de la gracia inconcebible, de bien y gloria llena, de la resurrección, máxima comunicación de la belleza del Señor. “Por lo cual dijo el mismo Hijo de Dios (Jn. 12,32): Si yo fuere ensalzado de la tierra, levantaré a mí todas las cosas. Y así, en este levantamiento de la Encarnación de su Hijo y de la gloria de su resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, mas podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad” (ib). La encarnación para el Verbo es kénosis, para los hombres levantamiento. La evocación del texto joaneño intenta la doble referencia a la cruz y la exaltación pascual de Cristo y en él de la realidad creada.

Considera el Doctor místico que la creación así entendida es obra exclusiva de Dios; es explícita la afirmación del Santo: “Aunque otras muchas cosas hace Dios por mano ajena, como de los ángeles o de los hombres, ésta que es criar, nunca la hizo ni la hace por otra que por la suya. (CB 4,3). Es obra de la

*Sabiduría divina, que es el Hijo* la creación de las cosas con gran facilidad y brevedad. Ha dejado en ellas rastro del propio ser y al dotarlas de gracias y hermosuras con el “admirable orden y dependencia indeficiente que unas tienen de otras”. Ha hecho posible rastrear la presencia de Dios y buscar al Amado por ese camino de la consideración, pues todo se hizo por el Hijo, todo tiene su huella: “haciéndolo todo Dios por la Sabiduría suya por quien las crió, que es el Verbo, su Unigénito Hijo” (CB 5,1) todo puede ser mediación para la comunión personal por este rastro y sello del cuerpo Hijo que hay en todo.

Pero la presencia del Verbo en el mundo ha quedado más patente en la segunda gracia. El hombre es la Morada para la misma Sabiduría del Hijo y su Esposa, la Iglesia. Se canta bellamente en el Romance de la creación (n. 3-6): “*Una esposa que te ame, / mi Hijo, darte quería... / Mucho lo agradezco, Padre, / el Hijo le respondía. / A la Esposa que me dieras / yo mi claridad daría, / para que por ella vea / cuanto mi Padre valía, / y cómo el ser que poseo / de su ser le recibía. / Reclinarla he yo en mi brazo, y en tu amor se abrasaría, / y con eterno deleite / tu bondad sublimaría*” (vv. 80-93).

#### IV. Verbo Encarnado

“Aunque otros muchos misterios la comunica, sólo hace mención el Esposo de la Encarnación, como el más principal de todos” (CB 23,1). La Encarnación aparece siempre en el Santo como el centro de los misterios de la fe cristiana (cf CB 5,3). No solo referida a la creación y a la belleza, (→ hermosura prefiere él), y consiguiente “divinización” deri-

vada sobre el mundo con esa unión hipostática. En perspectiva más genérica se considera como la “recapitulación de todas las cosas en Cristo” (ib. 7, y 23,1).

Insistiendo en esa relación de la creación y de la salvación con la Encarnación, expresa así sus intuiciones: “Las subidas cavernas de esta piedra –que es Cristo– son los subidos y altos y profundos misterios de sabiduría de Dios que hay en Cristo sobre la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino, y en la respondencia que hay a ésta de la unión de los hombres a Dios, y en las conveniencias de justicia y misericordia de Dios sobre la salud del género humano en manifestación de sus juicios... así cada misterio de los que hay en Cristo es profundísimo en sabiduría y tiene muchos juicios suyos ocultos de predestinación y presciencia en los hijos de los hombres (CB 37,1). De hecho la considera la Obra suprema de Dios. Incluso mayor que la creación, ya que en lo que Dios más “se mostró y más reparaba, eran [en] las [obras] de la Encarnación del Verbo y misterios de la fe cristiana, en cuya comparación todas las demás eran hechas como de paso, con apresuramiento” (CB 5,3). “Las obras de la Encarnación del Verbo y misterios de la fe, las cuales, por ser mayores obras de Dios y que mayor amor en sí encierran, hacen en el alma mayor efecto de amor” (ib. 7,3).

Si en la creación la imagen del Hijo vistió de hermosura a todas las criaturas, con la Encarnación las comunicó el “ser sobrenatural” lo cual “fue cuando se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios y, por consiguiente a todas las criaturas en él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas

en el hombre” (CB 5,4). Más que un gesto de anonadamiento y kénosis, como en la pasión y cruz, la Encarnación es considerada por el Santo como triunfo y glorificación de Cristo, como primera unión y comunicación de su esplendor y gloria a la humanidad: “Y así, en este levantamiento de la Encarnación de su Hijo y de la gloria de su resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, mas podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad” (ib. n. 4). De hecho es curioso notar que conocer y gustar los misterios de la Encarnación es “una de las causas que más mueven al alma a desear entrar en la espesura de sabiduría de Dios... es por venir a unir su entendimiento en Dios, según la noticia de los misterios de la Encarnación, como más alta y sabrosa sabiduría de todas sus obras” (CB 37,2).

Lo primero que desea ver quien llega al Reino. Se da en J. de la Cruz una cierta y consentida reducción cristológica del contenido de la → esperanza: “Una de las cosas más principales por que desea el alma ser desatada y verse con Cristo (Flp. 1,23) es por verle allá cara a cara, y entender allí de raíz las profundas vías y misterios eternos de su Encarnación, que no es la menor parte de su bienaventuranza; porque, como dice el mismo Cristo por san Juan (Jn. 17,33), hablando con el Padre: Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, un solo Dios verdadero, y a tu Hijo Jesucristo, que enviaste. Por lo cual, así como, cuando una persona ha llegado de lejos lo primero que hace es tratar y ver a quien bien quiere, así el alma lo primero que desea hacer, en llegando a la vista de Dios, es conocer y gozar los profun-

dos secretos y misterios de la Encarnación y las vías antiguas de Dios que de ella dependen” (CB 37,1).

La → unión y transformación del alma en Cristo es el contenido esencial del proceso de amor místico y la meta del camino espiritual. En él la encarnación no pierde nunca presencia y valor. Los reparos que desde lecturas teresianas se hacen a los contenidos de S 2 12 y 13 a este respecto, han de confrontarse con estas páginas de *Cántico y Llama*. La lectura mística del ‘noli me tangere’ y el ‘conviene que yo me vaya’ no afecta a la humanidad gloriosa del Salvador. Ni en la etapa de entrada en la contemplación ni en la culminación del progreso espiritual en el matrimonio místico se abandona esta mediación objetiva del Cuerpo encarnado, crucificado y glorioso del Señor. La culminación de la unión, de hecho, no es otra cosa que el abrazo entre la Esposa y el Esposo Cristo. Éste en ese tiempo “descubre con gran facilidad y frecuencia sus maravillosos secretos a su consorte” y “comunica principalmente dulces misterios de su Encarnación y los modos y maneras de la redención humana, que es una de las más altas obras de Dios, y así es más sabrosa para el alma” (CB 23,1). Las gracias descritas en el final de CB y en LI 4ª son de contenido cristológico expresamente (cf. CB 37; 38; y LIB 4, 4-16).

La propia inserción en la vida trinitaria no se produce sino por asimilación de la filiación de Hijo. Somos hijos en el Hijo. Solo la conformación con Cristo y la perfecta asimilación a él introduce al alma en la vida íntima de la → Trinidad, de manera que su vida es verdaderamente vida de Dios: “Y cómo esto sea, no hay más saber ni poder para decirlo,

sino dar a entender cómo el Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de poder ser hijos de Dios, como dice san Juan (1,12); y así lo pidió al Padre por el mismo san Juan (17, 24), diciendo: Padre, quiero que los que me has dado, que donde yo estoy, también ellos estén conmigo, para que vean la claridad que me diste; es a saber: que hagan por participación en nosotros la misma obra que yo por naturaleza, que es aspirar el Espíritu Santo” (CB 39,5; cf. CB 37-39 y LIB 3, 77-85).

En Cristo, toque delicado, Dios Padre, mano blanda, ha acariciado o tocado al mundo. Con Cristo se ha acercado hasta lo íntimo de cada uno de los que le creen, le conocen, le aman y le reciben. Con Cristo ha entrado el Hombre en su destino trinitario (LIB 2,16-17). Proyecto divino y realización histórica de la Encarnación del Verbo se describen con trazos magníficos en los romances del Santo, en especial nn. 7-9. Deben releerse con detención.

## V. El Cristo Redentor - Salvador

Para la vida del hombre se dio no sólo la creación y la encarnación sino la vida entera de Jesús de Nazaret y sobre todo el misterio de su muerte redentora y su resurrección santificadora. Encarnación y redención constituyen el binomio en que se comprenden todos los insondables misterios de Cristo. Para ambas tiene el Santo la misma calificación de ser “las más altas obras de Dios” (CB 23,1). El contenido de la redención obrada en el árbol de la cruz es incomparablemente mayor que el de ninguna otra obra de Cristo incluidos los milagros y el anuncio del Reino. Cuando

más pasivamente estuvo sometido y obediente fue cuando hizo la mayor obra. La tesis del Santo queda patente: “Y así, en el desamparo sensitivo hizo la mayor obra que en toda su vida con milagros y obras había hecho, ni en la tierra ni en el cielo, que fue reconciliar y unir al género humano por gracia con Dios” (S 2,7,11). La redención se figura y reformula como “*unión*” o → *desposorio* de Dios con la naturaleza humana. El ‘*primum analogatum*’ de la → unión del alma con Dios no es la fusión física ni siquiera la unión matrimonial de los esposos, es la unión hipostática del Verbo con la humanidad en Jesús. La redención, obra de amor, se llevó a cabo de “admirable manera y traza” ya que la humanidad fue redimida y desposada por Cristo por “los mismos términos que la naturaleza humana fue estragada y perdida” (CB 23,1). Sigue temas de mucha tradición paulina y patrística, el paralelo Adán Cristo, en este caso.

La pasión, la muerte voluntaria y la cruz representan el culmen de la obra salvadora de Cristo. Ocupan de tal modo la mente y la meditación contemplativa del Santo, que casi no alude a otros actos y gestos del Jesús terreno. Las palabras que evoca de él son ante todo las palabras del seguimiento radical con la cruz, palabra en fin derivadas de este misterio. Insiste siempre en ese punto: “Y esto fue, como digo, al tiempo y punto que este Señor estuvo más aniquilado en todo... Al punto de muerte quedó también aniquilado en el alma sin consuelo y alivio alguno” (S2, 7,11). La muerte de Cristo ha sido eficaz por sí misma, no por sufrimientos, en cuanto expresión de su entrega obediente y amorosa a la voluntad del Padre, eso hace valiosas nuestras propias cruces

en su seguimiento: La purificación y entrega de la voluntad, la negación (J. D. Gaitán, *Negación y plenitud*, p. 218-229). Para el Santo vale la → cruz en cuanto entrega de la persona y del ser, de la voluntad, del amor y de la vida. No pone el dolor y la sangre en primer plano.

Su meditación, ciertamente, no es de carácter primordialmente dogmático sino que, a partir de los datos dogmáticos sobre la redención, enfoca su contemplación de la Cruz como clave de todo camino de unión con Dios en y por Cristo. Camino y puerta es Cristo, pero en cuanto redentor sacrificado. No hay otro modo de vivir la unión y el amor con él. Tomó la Cruz Juan para su nombre y sabe recomendar que nadie busque a Cristo sin Cruz. “Constantemente en cartas y avisos el recuerdo de Cristo crucificado anima los programas y salpica de amor las más difíciles situaciones” (F. Ruiz, *Introducción*, p. 371). Pero la unión o redención, antes de ser un programa de vida y un compromiso de amor, de conciencia y libertad entregadas, ha tenido su historia revelada y encarnada. No es unión intimista, ni filosófica, ni accesible por recursos humanos. Está ligada a acontecimientos públicos y conocidos.

“Debajo del manzano, allí conmigo fuiste desposada”. Allí se dio la reparación y rescate por el pecado. La muerte de Cristo representó la aniquilación de la naturaleza viciada. El Padre le “desamparó porque puramente pagase la deuda y uniese al hombre con Dios, quedando así aniquilado y resuelto así como en nada” (ib.). Esta reparación tiene repercusiones universales y “de una vez por todas” (éphapas), pero se realiza “poco a poco y al paso del hombre” por la aplicación personal a partir del

bautismo y por el compromiso de la conciencia y la libertad en el amor durante toda la vida de amor y gracia. No sólo se “alzaron las treguas que del pecado original había entre el hombre y Dios” (CB 23,2) en el árbol de la Cruz sino que “el Hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo a la naturaleza humana, y consiguientemente a cada alma, dándole él gracia y prendas para ello en la Cruz” (ib. 3). Obra de amor tan grande, que se considera un ‘desposorio’ entre Cristo y el hombre caído. A partir del desposorio que se hizo de una vez, y que se renueva con cada alma el día del bautismo, va aumentando la gracia amorosa en proporción a la correspondencia y al trabajo de asimilación que la vida teologal proporcionan (CB 23, 5-6).

En alguna manera, desde ese momento se establece un lazo irrompible entre el dolor y el amor como ley dinámica de la imitación de Cristo. En los amores perfectos esta ley se requería: “El más puro padecer trae más puro y sabroso amar” y quien desea entrar en el misterio del Cristo debe entrar más adentro en la espesura→ de trabajos y tribulaciones, según la magnífica descripción del Santo (CB 36,12-13). La ciencia de la cruz (gnosis tou staurou) es la sabiduría máxima que se puede alcanzar. Ninguna hermosura o gloria se puede alcanzar sin atravesar esta opaca espesura del escándalo de la Cruz. En los estadios más altos de la vida espiritual también está presente la cruz. No sólo en la noche.

En el poema del *Pastorcico* se sintetiza maravillosamente el sentido amoroso y a la vez penoso de la redención de Cristo simbolizado en el árbol ‘do abrió sus brazos bellos’ y quedó el pecho

abierto y del amor muy lastimado. Si el pregón de estas meditaciones está en S 2, 7, no se completarían bien sin el complemento de esta victoria de la Cruz que se contempla en CB 23 y 37.

## VI. Cristo, Palabra definitiva del Padre y Mediador universal

Por su Encarnación y Redención ha sido constituido mediador único, universal y definitivo entre Dios y los hombres, aunque ejerza a veces sus funciones por medio de otras “mediaciones”. Todo cuanto se relaciona con su obra salvadora puede encuadrarse de alguna manera dentro de esta función suprema de Cristo. Quiere decir que la realiza bajo formas variadas, sea en dimensión ascendente o descendente. Entre los aspectos más destacados por el Santo merecen recordarse los siguientes, que constituyen lo más original en su exposición cristológica:

El aspecto más contemplado por el Santo es la mediación de la revelación, donde Cristo aparece como palabra definitiva de Dios. Ha sido uno de los aspectos problematizados, no siempre con fundamento. Una cierta interpretación protestante de su cristología venida de la teología dialéctica ha malentendido y deformado esta comprensión. La crítica o el prejuicio se formula con decir que la búsqueda mística (‘religión’ en términos barthianos) se opone o se sobrepone a la escucha de la Palabra (la ‘fe’ barthiana: J. Boulet, *Dieu ineffable et Parole incarnée* en RSPPhR 46, 1966, 227-240). Otra dificultad en esta mediación viene al analizar la doctrina sobre la presencia de la Humanidad de Cristo en el proceso oracional. La comparación con Santa Teresa aparentemente ofrece

diferencias llamativas en superficie. Los estudios de Secundino Castro han confirmado que el análisis detenido de las diversas afirmaciones de los dos Doctores no se oponen, pues ambos reconocen la Santa Humanidad del Salvador de Cristo como inevitable, insuperable, indefectible como mediación objetiva (M 6 y S 2,12 y S 2, 22), pero insisten de diverso modo en la función de las imágenes sensibles en cuanto mediaciones subjetivas de la unión y sienten de manera distinta sobre el papel de esas imágenes en las distintas etapas del proceso.

Se desmontan dudas y supuestos conflictos con la lectura atenta y completa que se halla en la magnífica exposición sobre el asunto (S 2, 22, 2-7); arranca del texto bíblico de Heb. (1,1-2) y se condensa en las afirmaciones siguientes: Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar al darnos “al Todo, que es su Hijo” (n. 4). Quien ahora quisiese preguntar a Dios o pretendiese visiones y revelaciones no sólo haría una necedad sino agravio a Dios no poniendo los ojos en Cristo, sin querer otra novedad (n. 5). Dios podría responder: tengo habladas todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra. En él lo tengo todo dicho y revelado y en él se hallará “más de lo que se pide y desea”; él es toda mi locución y respuesta, ‘toda mi visión y revelación’ (ib.). La manifestación de la Palabra definitiva del Padre tuvo lugar en el monte Tabor y en la → Cruz. Hasta entonces Dios hablaba prometiendo a Cristo; desde entonces en Cristo mora “corporalmente toda la plenitud de la divinidad”. Con la palabra de Cristo en la Cruz, ‘todo está consumado’, se acabaron los modos y maneras antiguas de

revelación divina, así como los ritos y ceremonias de la Ley vieja. Ya todo se ha de guiar por “la ley de Cristo hombre y de su Iglesia” (ib. 6-7). La meditación sobre Cristo como Revelación, Palabra y Maestro ha de completarse con lo que comportan los títulos de Amado y Esposo, pues son los que ponen en marcha el proceso de recepción de la Palabra en él ofrecida a todo Hombre. “Una Palabra habló el Padre que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma” (Av 21). Este silencio se enseña en los libros de fray Juan. En alguna manera la educación de la → fe y la → contemplación es un aprendizaje de este → silencio.

Para todo cristiano la conformación a Cristo es norma de vida segura ya que su imitación posee valor permanente. Ha de ser inspiración constante de vida como arquetipo perfecto: El cristiano de todos los tiempos y lugares debe “imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él” (S 1,13,3). Además de ideal perfecto, Cristo es el modelo y ejemplo obligado de imitación. Es la puerta estrecha del Evangelio, y para entrar por ella se ha de desnudar la voluntad de todas las cosas por Dios (S 2,7,2). El camino recto y seguro que no consiste en multiplicidad “de consideraciones, ni modos, ni maneras, ni gustos... sino en una cosa sola necesaria, que es saberse negar de veras, según lo exterior e interior, dándose al padecer por Cristo y aniquilarse en todo” (ib. 8).

El camino de Cristo, en cuanto “ejemplo y luz”, implica fundamentalmente la negación de lo sensitivo y de lo

espiritual: en cuanto a lo primero, “cierto está que él murió a lo sensitivo, espiritualmente en su vida y naturalmente en su muerte; cuanto a lo segundo, cierto está que al punto de la muerte quedó también aniquilado en el alma sin consuelo y alivio alguno, dejándole el Padre así en íntima sequedad” (ib. nn. 9-10). Este camino de imitación es lo que pretende enseñar J. de la Cruz en todas sus obras aunque sólo una vez lo declara, su intento es enseñar y ayudar a que las almas acierten “en lo que es seguir a tu dulcísimo Hijo, Nuestro Señor Jesucristo, y hacerse semejantes a él en la vida, condiciones y virtudes, y en la forma de la desnudez y pureza de su espíritu” (Av 1).

Para la unión con Dios y la inserción en la vida trinitaria el hombre no tiene necesidad de otros medios ni maestros que le encaminen a Dios (CB 35,1) pues la transformación y asimilación de amor es transformación y asimilación ‘en la hermosura de la Sabiduría divina que es el Verbo Hijo de Dios’ (CB 36,7). Y la unión transformante en Dios por conocimiento y amor se realiza “por su Hijo Jesucristo y esto hace el alma unida con Cristo, juntamente con Cristo” (CB 37, 6). Sólo es verdadera y total transformación cuando el alma se transforma en las tres personas de la Santísima Trinidad ‘en revelado y manifiesto grado’ (CB 39,3 y siguientes).

Con verdad se puede decir que “está claro que la mística de J. de la Cruz es *directamente* cristocéntrica y sólo mediante Cristo es teocéntrica; que no es una mística filosófica, sino teológica, fundada en la imitación de Cristo; y que en ella todas las palabras del Antiguo Testamento se ordenan concéntricamente en torno al anonada-

miento del Verbo de Dios en la Cruz” (H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*. 3. *Estilos laicales*. Madrid, 1987, p. 171). → *Dios, Cristo, Espíritu Santo, Esposo, Jesús, Señor, Trinidad*.

BIBL. — ANIANO ALVAREZ, “El ‘encuentro’ con Cristo desde San Juan de la Cruz”, en *Burgense* 32 (1991) 41-78; ANTOLÍN DE LA VIRGEN DEL CARMEN, “Jesucristo en los escritos de San Juan de la Cruz”, en *MteCarm*, 42 (1938) p. 41-46, 105-110, 137-144 y 169-175; 43 (1938), pp. 15-21 y 45-49; PIERRE BLANCHARD, “Le Christ-Jésus dans la spiritualité de Saint Jean de la Croix”, en *La Vie Spirituelle*, 72 (1945), pp 131-142; JEAN GEORGES BOEGLIN, *Le Christ, maître de vie spirituelle chez Saint Jean de la Croix*. Paris-Fribourg, Edit. Saint-Paul, 1992, 195; SECUNDINO CASTRO, *Cristo, vida del hombre*. (El camino cristológico de Teresa confrontado con el de Juan de la Cruz). Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1991; Id. “Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz”, en *Teresianum* 41 (1990) 349-380; Id. “La experiencia de Cristo: foco central de la mística”, en p. 169-193; Id. “‘Cristo vivo’ en Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 49 (1990) 439-474; J. CATRET, “La persona de Cristo y la fe. Pensamiento de San Juan de la Cruz”, en *RevEsp*, 34 (1975) 68-76; BERTRAND DE MARGERIE, “Saint Jean de la Croix, contemplatif du Mystère Pascal”, en *Connaissance del’ homme*, p. 129-150; ELISÉ DE LA NATIVITÉ, “Saint Jean de la Croix et l’Humanité du Christ”, en *EtCarm*, 19 (1934) 186-197; F. GARCÍA MUÑOZ, *Cristología de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1982; EUTQUIO GARCÍA, “Cristo en la mística de San Juan de la Cruz”, en *Juan de la Cruz, espíritu de Ila-ma*, Roma 1991, p. 687-704; GIOVANNA DELLA CROCE, “Christus in der Mystik des Hl. Johannes von Kreuz”, en *Jahrbuch fur Mystische Theologie* 10 (1964) 9-123; JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, “Christus in oeconomia salutis secundum Sanctum Joannem a Cruce”, en *EphCarm* 16 (1965) 313-354; IAIN MATTHEW, *The Knowledge and Consciousness of Christ in the Light of the Writings of St. John of the Cross*, Oxford, 1991; ROBERTO MORETTI, “Cristo nella dottrina di San Giovanni della Croce”, en *Rivista di Vita Spirituale*, 25 (1971) 451-471; EULOGIO PACHO, “La ‘croce’ nella mística di San Giovanni della Croce e di San Paolo della Croce”, en AA.VV., *La sapienza della croce*, vol. II, Torino, 1976, p. 181-196; J. PETTERS, “Función de Cristo en la mística”, en *RevEsp*, 17 (1958) 507-532; PÁL VARGA, *Schöpfung in Christus nach Johannes vom*



*Kreuz*, Viena, 1968; Id. "Christus bei Johannes vom Kreuz", en *EphCarm*, 18 (1967) 197-225.

*Gabriel Castro*

## **Jiménez, Marina**

Mujer de Diego Gutiérrez, gravemente enferma, fue llevada a → Ubeda para ser tratada por los médicos y para que se le impusiese la reliquia de un pie de J. de la Cruz. Se creyó curada milagrosamente por el Santo y se abrió un proceso en Cazorla el 4 de diciembre de 1616. Sobre el mismo caso declararon algunos testigos en el proceso ordinario de Ubeda (BMC 23, 196, 206-207, 355). Sobre el proceso celebrado en Cazorla (BMC 25, 672).

## **Jorge de san José, OCD (1562-1618)**

Nació en Barrillos (León) en 1562; ingresó en → Granada vistiendo allí el hábito el 25 de marzo de 1587, donde conoció al Santo, siendo Vicario provincial, como recuerda él mismo (BMC 23, 51). Falleció en Málaga en 1618, a los 56 de edad y 30 de religioso. Declaró en el proceso ordinario de → Jaén, el 17 de diciembre de 1617 (BMC 23, 51-54).

## **Jornalero - Mercenario**

No deja de sorprender un vocablo de tan recio sabor social en la pluma de fray Juan. Lo coloca al lado de otros de idéntico campo semántico, como mercenario, criado, doméstico, siervo, esclavo. Choca con la imagen, tan arraigada, que contempla a fray Juan como un santo celestial y divino, aislado de su entorno social, evadido de la realidad circundante; poco menos que insensi-

ble a la situación que le rodeaba en su Castilla natal o en su Andalucía de adopción. Se trata de un tópico difundido y acogido entre quienes no han frecuentado asiduamente y con los ojos abiertos los escritos del maestro espiritual.

Es potente y variada en éstos la resonancia del mundo ambiental, aunque no entra en su proyecto pedagógico describir situaciones sociales concretas; menos aún, proponer soluciones para remediar defectos y carencias de las mismas. Lo que él persigue es enseñar los caminos del espíritu iluminando puntos poco claros y poco conocidos. Cuando juzga necesario o conveniente ilustrar su pensamiento con referencias concretas al contexto ambiental en que se mueve, lo hace sin escrúpulos ni melindres, aunque las ejemplificaciones pongan en evidencia realidades sociales para él desagradables, e incluso de malos recuerdos. No es algo excepcional esta referencia. Bastará recordar la del → "lazarillo"

## **El mundo del trabajo**

La iniciación infantil en algunos menesteres manuales, como el de tejedor, dejó huella profunda y duradera en la mente de JC. En sus años maduros evocará aquellos recuerdos, trayendo complacido a su pluma «los diversos oficios», siempre a servicio del magisterio espiritual. Asegura que, como en las artes y oficios se va progresando poco a poco, otro tanto sucede en la vida del espíritu (N 2, 16, 8). Tan contraproducente es en este campo, como en el del trabajo y del arte, que quien no domina más que un oficio se empeñe en ejercer varios, cosa frecuente en directores y

maestros espirituales (LI 3, 62-634). Títulos, estados y oficios se ordenan, por lo mismo, a un trabajo concreto, por lo que contribuyen al ordenamiento de la sociedad y a su desarrollo. Las categorías sociales se establecen precisamente por trabajos y oficios diversificados. Entre ellos, hay también clases y grados, como son las «mayorías» y los oficios o profesiones humildes (S 1, 4, 6; 3, 18).

A cada uno le incumbe un trabajo específico, según su oficio, o, lo que es lo mismo, cada persona emplea sus capacidades y su quehacer en un trabajo correspondiente a un oficio. Hay uno que es, o debe de ser, común a todos los que buscan a Dios: el amarle sobre todas las cosas. No tener otro oficio ni otro ejercicio, es la prueba o demostración de que ninguna otra actividad aparta de él. En esta perspectiva se coloca JC al hablar del trabajo y de los oficios (CB 2).

El trabajo es ley de vida, pero no siempre está en función de un título u oficio. Se realiza normalmente como medio de ganarse la existencia por cuenta propia o a cargo de otros, como el tejedor, el «oficial de hierro» o el gañán, trabajos recordados explícitamente por JC (S 1, 7, 1; 2, 8,5; CB 32, 2). En cualquier caso, el trabajo exige fatiga y esfuerzo, por lo que resulta penoso. Se aprecia su condición, normalmente desagradable, por la holganza y el descanso, siempre apetecibles. Las observaciones de JC sobre estos componentes y estos aspectos del trabajo son agudas y oportunas, aunque se hacen en una óptica espiritual.

Ese enfoque general, siempre presente, no es impedimento para comprobar cómo el autor conoce y aplica con

precisión otro factor vinculado al trabajo y a sus diferentes categorías. Aunque JC intercambia con frecuencia el trabajo del esclavo, del siervo y del criado, matiza oportunamente lo que es específico de cada uno de estos títulos y estados. El aspecto que aquí interesa es el que afecta a la recompensa o paga por el trabajo. A este respecto, se comprueba una clara distinción entre dos categorías de trabajadores y su aplicación a la pedagogía espiritual: una hace referencia a situaciones o estados permanentes, como en el caso del esclavo, del siervo y del criado; otra considera más directamente el trabajo en su dimensión de fatiga y recompensa o salario, como en el caso del mercenario y del jornalero.

### **Un siervo «tirano»: el apetito**

Por una de tantas antítesis, típicas del lenguaje sanjuanista, el apego o apetito ejerce unas veces como esclavo o siervo, y otras, como déspota o tirano. En el léxico del autor se usan como afines los términos «esclavo», «siervo» y «criado», lo que no impide un empleo riguroso, que define con precisión el significado de cada uno de ellos. El «esclavo», lo mismo que el «cautivo», se distingue por su situación de total dependencia respecto al dueño o señor, o por la carencia de libertad para decidir de su trabajo y de su vida. JC conoce esa situación o estado permanente por referencias bíblicas y también por constataciones ambientales. Las primeras proceden todas del A. T. y aluden tanto a la esclavitud personal como a la colectiva del Pueblo elegido (cf. citas bíblicas en S 1, 4, 6; CB 18, 1-2). A partir de esas dos fuentes, se establece contraposición entre el hijo, «libre», y el

esclavo-cautivo, «sujeto» a su dueño o señor.

Arrancando de esa situación real, que comporta trabajo y fatiga sin salario alguno, el Santo realiza dos aplicaciones espirituales. La primera insiste en la pérdida de libertad y dominio o señorío. Son valores estimados por el mundo y dignos de aprecio. Es más, se cuentan entre los grandes bienes de que puede disfrutar el hombre. Por otra parte, «todo el señorío y libertad del mundo comparado con la libertad y señorío del espíritu de Dios, es suma servidumbre, y angustia y cautiverio». En esa dialéctica se sitúa la primera aplicación del símil sanjuanista.

Nada mejor que leer sus propias palabras: «El alma que se enamora de mayorías, o de otros tales oficios, y de las libertades de su apetito, delante de Dios es tenido y tratado, no como hijo, sino como bajo esclavo y cautivo, por no haber querido él tomar su santa doctrina, en que nos enseña que el que quisiere ser mayor, sea menor, y el que quisiere ser menor sea el mayor. Y, por tanto, no podrá el alma llegar a la real libertad del espíritu, que se alcanza en la divina unión, porque la servidumbre ninguna parte puede tener con la libertad, la cual no puede morar en el corazón sujeto a querer, porque éste es corazón de esclavo, sino en el libre, porque es corazón de hijo» (S 2, 4,6).

La pérdida de libertad puede llegar a tanto que se inviertan los papeles: que el sentido y el apetito se levanten contra el espíritu y logren dominarle tiránicamente. Es la segunda aplicación propuesta bajo ese símil por JC. Su razonamiento arranca de otra figura familiar a su pluma, aunque de ascendencia platónica. El alma se halla como si fuera un

gran señor en una cárcel: la del cuerpo. A veces su situación es semejante a la del señor «sujeto a mil miserias y que le tienen confiscados sus reinos, e impedido todo su señorío y riquezas, y no se le da de su hacienda sino muy por tasa la comida». Prolongando la alegoría, añade el texto sanjuanista que es fácil comprender lo que sentiría quien se encontrase en tal situación: «Cada uno lo echará bien de ver, mayormente aun los domésticos de su casa no le estando bien sujetos, sino que a cada ocasión sus siervos y esclavos, sin algún respeto, se enderezarán contra él, hasta querer cogerle el bocado del plato».

Esta descripción tan gráfica le sirve al gran Maestro espiritual para recordar que en ciertos momentos, relativamente avanzados de la vida espiritual, «cuando Dios hace merced al alma de darle a gustar algún bocado de sus bienes y riquezas, que le tiene aparejadas, luego se levanta en la parte sensitiva un mal siervo de apetito, ahora un esclavo de desordenado movimiento, ahora otras rebeliones de esta parte inferior, a impedirle este bien». La sensualidad se vuelve un «rey tirano». En semejante lance, «se siente el alma estar como en tierra de enemigos y tiranizada entre extraños y como muerta entre muertos». Le faltó poco para escribir: «esclava en tierra de moros». Desde esta perspectiva, los afectos y apetitos desordenados, en lugar de «esclavizar» al alma, la tiranizan (CB 18, 1-2; cf. S 1, 4, 6).

Se trata, al fin, de idéntica realidad espiritual, formulada con doble presentación del mismo símil. Éste se prolonga o completa con la figura del criado, socialmente diferente del siervo y del esclavo. JC trató personalmente con algunos criados. Dos de ellos, a servicio

de don Francisco, le llevaron cartas hasta Granada para la dirigida Ana de Peñalosa. Otro le trajo un pliego de cartas de ésta hasta la Peñuela (Ct 28 y 31). La figura y la posición del criado le era familiar desde la infancia y le acompañó a lo largo de la existencia. Le sirve de comparación para explicar cómo el apearse a comunicaciones imaginarias sobrenaturales lleva el peligro de «juzgar de Dios baja e impropiamente».

Lo ilustra con el siguiente texto: «Pongamos una baja comparación: claro está que cuanto más uno pusiese los ojos en los criados del rey y más reparase en ellos, menos caso hacía del rey y en tanto menos le estimaba; porque, aunque el aprecio no esté formal y distintamente en el entendimiento, estálo en la obra, pues cuanto más pone en los criados, tanto más quita de su señor; y entonces no juzgaba éste del rey muy altamente, pues los criados le parecen algo delante del rey, su señor. Así acaece al alma para con su Dios cuando hace caso de las dichas criaturas» (S 3, 12, 2).

Como tantas otras, la figura del sirvo-esclavo tiene también en la pluma sanjuanista aplicación de sentido antitético respecto a la precedente. Si el «siervo apetito» puede volverse tirano dominador, también puede suceder que el Omnipotente se convierta en sirvo de la criatura, a quien ama con «afición de madre». El amor de Dios llega a tanto cuando da en regalar a un alma. Como pasmado ante esa realidad, escribe fray Juan: «Llega a tanto la ternura y la verdad de amor con que el inmenso Padre regala y engrandece a esta humilde y amorosa alma –¡oh cosa maravillosa y digna de todo pavor y admiración!–, que se sujeta a ella verda-

deramente para la, engrandecer, como si él fuese su sirvo y ella fuese su señor. Y está tan solícito en la regalar, como si él fuese su esclavo y ella fuese su Dios. ¡Tan profunda es la humildad y dulzura de Dios!» (CB 27, 1, sigue cita de Lc 12, 37).

### El jornalero y el «reposo cumplido»

Frente a la polisemia semántica y la plurivalencia figurativa de los vocablos precedentes, JC reserva un significado específico y unitario para otras dos tipologías del trabajo, reduciendo a sinonimia los términos «mercenario» y «jornalero». La raíz inspiradora del primero le viene de la Biblia, mientras el segundo arranca de la constatación sociológica de su entorno existencial. No estará demás advertir que se trata de vocablos excepcionales en su pluma y que aparecen en los mismos lugares, como versión o comentario del texto bíblico de Job 7, 2-4. Es más, «jornalero» resulta un hápax riguroso, con la particularidad de introducirse en la segunda redacción del *Cántico espiritual*, en sustitución del «mercenario», usado en la primera redacción de esa obra. Emparentado etimológicamente con «jornal» y «jornada», había adquirido carta de ciudadanía en las letras castellanas antes de fray Juan, por lo que sorprende su ausencia en otros escritos suyos fuera de este lugar único (CB 9, 7; CA 9, 6). Identificando *jornalero* con *mercenario*, da a entender que atribuye a este vocablo el significado de trabajador estipendiado, preferentemente del campo. Parece excluirse el empleo como soldado que sirve a un país extranjero. No encaja ese sentido en la aplicación espiritual buscada por el Maestro.

Es idéntica en los dos textos en los que fray Juan asume el símil del mercenario-jornalero. Las modificaciones introducidas en el CB no son de tal alcance que obliguen a contar tres presencias. Se reducen a dos: la del *Cántico* y la de la *Noche*.

Se introduce en la primera obra al hablar de la situación del alma que ha vivido con intensidad la presencia del Esposo Cristo, pero inesperadamente ha constatado que se le ha ido, ha desaparecido de su vista. Le busca y desea con amor apasionado e impaciente, pero se prolonga la espera de su nueva aparición. Siente que el Amado le ha robado el corazón, pero no acaba de retenerlo, dejándola herida y penando por su nueva presencia. Manifiesta de mil maneras el ansia por el deseado encuentro, de modo que pueda hallar «reposo cumplido» en él. Aunque se trata de «una inflamación de amor» producida por el Amado, el alma no puede menos de exigir la paga o salario de su correspondencia al amor.

Lo razona de esta manera JC: «No puede dejar de desear el alma enamorada la paga y salario de su amor, por el cual salario sirve al Amado, porque, de otra manera, no sería verdadero amor, el cual salario y paga no es otra cosa, ni el alma puede querer otra cosa- sino más amor hasta llegar a estar en perfección de amor, el cual no se paga sino de sí mismo». Piensa el Santo que ilustra bien esa actitud un paso de Job (7, 2), citado a continuación y traducido así en la segunda escritura del *Cántico*: «Así como el siervo desea la sombra, y como el jornalero espera el fin de su obra, así yo tuve vacíos los meses, y conté las noches trabajosas para mí. Si durmiere, diré: ¿cuándo llegará el día, en que me

levantaré? Y luego volveré otra vez a esperar la tarde y seré lleno de dolores hasta las tinieblas de la noche».

En la aplicación del texto bíblico a su propósito establece claras diferencias entre las diversas clases de trabajadores. El siervo fatigado del calor o del estío desea la sombra, el mercenario espera el fin de su obra. Ambas cosas convienen a la situación del alma apasionada con amor impaciente, pero lo más propio y específico es la segunda, ya que no ansía otro galardón. Comenta literalmente el Santo: «Donde es de notar que no dijo el profeta Job que el mercenario esperaba el fin de su trabajo sino el fin de su obra, para dar a entender lo que vamos diciendo, es a saber: que el alma que ama no espera el fin de su trabajo, sino el fin de su obra; porque su obra es amar, que es la perfección y cumplimiento de amar a Dios, el cual hasta que se cumpla, siempre está de la figura que en la dicha autoridad le pinta Job». Remata sus consideraciones con esta especie de conclusión práctica: «En lo dicho queda dado a entender cómo el que ama a Dios no ha de pretender ni esperar otro galardón de sus servicios sino la perfección de amar a Dios» (CA 9, 6).

Puede extrañar a primera vista la presencia del mismo texto bíblico cuando se habla de los aprietos y sufrimientos del alma metida en la purificación de la «noche oscura». La aparente oposición a la situación descrita en el *Cántico* llevaría a pensar que la referencia a Job se presta en la pluma del Santo a las más variadas acomodaciones. Lo cierto es que en este caso se ofrece una aplicación sustancialmente idéntica. Basta leer atentamente el comentario al verso «con ansias en amores inflamada», en el

segundo libro de la *Noche oscura*, para comprobar que dibuja una situación espiritual coincidente en las líneas generales con la descrita en las estrofas 6-10 del *Cántico*. En ambos lugares se trata del alma enamorada, dominada por el amor impaciente o por las ansias de la inflamación amorosa. Idéntica la doctrina en ambos textos e idéntica la doctrina sanjuanista.

Sólo cambia el enfoque o perspectiva. En el *Cántico* se insiste en el aspecto gozoso, aludiendo marginalmente a la vertiente angustiosa o penosa; en la *Noche* se invierten los términos: lo que interesa es describir la dimensión catártica o purificadora de las ansias amorosas. Es un aspecto fácil de detectar en la cita de Job; por ello le sirve a fray Juan para ilustrar su pensamiento sobre la «inflamación de amor». En la traducción vuelven los vocablos típicos del «siervo» y del «mercenario», coincidiendo casi a la letra con la versión del *Cántico*, salvo la ausencia del «jornalero», por la razón expuesta.

Después de explicar cómo las ansias amorosas pueden ser causa de padecer y sufrir, concluye fray Juan sus reflexiones así: «De donde el ansia y pena de esta alma en esta inflamación de amor es mayor, por cuanto es multiplicada de dos partes: lo uno, de parte de las tinieblas espirituales en que se ve, que con sus dudas y recelos la afligen; lo otro, de parte del amor de Dios, que la inflama y estimula, que con su herida amorosa ya maravillosamente la atemoriza» (N 2, 11).

### Galardón único

Como siempre, aspectos diversos y expresiones diferentes de la realidad

espiritual terminan por encajar perfectamente en la lógica del pensamiento sanjuanista. Sería conveniente una lectura reposada del comentario al penúltimo verso de la segunda estrofa de la *Llama de amor viva* para constatar la síntesis armoniosa de las dos propuestas sobre el amor impaciente o la inflamación en ansias amorosas. Todo queda perfectamente integrado a partir de lo que se afirma sobre el único «galardón» propio del amar: la perfección del amor. Razona, en consecuencia, fray Juan: confesar el alma que, llegada a la unión transformante con Dios, se siente pagada de toda deuda («toda deuda paga»), es lo mismo que decir que «siente la retribución de todos los trabajos que ha pasado para venir a este estado; en el cual no solamente se siente pagada y satisfecha, pero con grande exceso premiada» (LI 2, 23).

En la explicación del cambio, del paso del amor impaciente al sosegado y cumplido (el cumplimiento de amar), entra la dinámica, expresada sanjuanísticamente en la dialéctica del vaciar y poseer o llenar, del más puro padecer para más alto sentir, amar y gozar. Las deudas de que el alma se siente pagada son las «tribulaciones y trabajos» pasados para purificarse y alcanzar la plenitud del amor. «De manera –apunta fray Juan– que no hubo tribulación, ni tentación, ni penitencia, ni otro cualquier trabajo que haya pasado, a que no corresponda ciento por tanto de consuelo y deleite en esta vida, de manera que pueda muy bien decir el alma: ‘y toda deuda paga’» (LI 2, 24).

Nada queda sin paga, recompensa y galardón. Cuando el alma canta ese verso tiene experiencia de que Dios «muy bien la ha respondido a los traba-

jos interiores y exteriores con bienes divinos del alma y del cuerpo, sin haber trabajo que no tenga su correspondencia de grande galardón» LI 2, 32; cf. Sal. 70, 20-21).

Lo que JC ha querido enseñar con el símil del trabajo y del jornalero es que de Dios no se ha de pretender ni esperar «otro galardón de los servicios sino la perfección de amar». Por ese jornal hay que trabajar, ésa es la paga por la que se le ha de servir; porque al fin el examen, la cuenta, será sobre el amor. «A la tarde te examinarán en el amor». Y te pagarán por el amor. → *Dios, dones, gracia, negocios, riquezas*.

*E. Pacho*

### **José de Cristo, OCD**

Compañero de J. de la Cruz y → Antonio de Jesús en → Duruelo, procedente del convento de Medina del Campo. No existen noticias concretas; se supone que no perseveró o que murió pronto. En el acta fundacional de Duruelo se dice: «Comenzaron a vivir en rigor de Regla, con la divina gracia, los hermanos fray Antonio de Jesús, fray Juan de la Cruz y fray José de Cristo» (MHCT 1, p. 74-75).

### **José de Jesús María, Martínez, OCD (1543-1621)**

Nació en → Valladolid en 1552, del matrimonio Alonso Martínez de Medida y María Gutiérrez de Carvajal. Siguió la carrera de derecho y se ordenó de sacerdote en 1567. Pasó pronto a las Indias y fue nombrado provisor en varias diócesis de Nueva Granada. Regresó a España en 1586, cuando ya habían

muerto sus padres. Entró en contacto con religiosos de la Orden en → Madrid y decidió abrazar la vida del Carmelo Teresiano y, por indicaciones del padre Juan de Jesús (Roca), ingresó en la provincia de Cataluña, vistiendo el hábito en el convento de → Barcelona, el 8 de septiembre de 1588, realizando el noviciado en el de Mataró y profesando al año siguiente en Lérida, el 8 de septiembre de 1589, a los 46 años de edad.

Al año siguiente fue elegido prior de Lérida, «con todos los votos», en el capítulo provincial de 1590 (MHCT 8, doc. 1, p. 36). Terminado el trienio, pasó con el mismo oficio al convento de Perpiñán (1594-1597). En el siguiente capítulo fue elegido provincial de Cataluña y en 1600 pasó a Roma como Procurador general de la Congregación Española, regresando a la península para gobernar, como prior, la comunidad de Lérida (1604-1607). Al concluir el trienio fue nombrado prior de Madrid y antes de terminar su mandato fue enviado de nuevo a Roma como Procurador general. Promovió durante esta segunda estancia romana la beatificación de S. Teresa y consiguió la independencia de domicilio para la procuraduría, que hasta entonces estaba acogida en el convento de la Scala. En el Capítulo general de 1613 (celebrado el 27 de abril) fue elegido General de la Congregación española, cuando contaba 70 años. Al conocer este nombramiento el papa Paulo V le envió letras gratulatorias.

Durante su generalato continuó trabajando por la canonización de → S. Teresa, y para promoverla con más entusiasmo envió a Roma el pie izquierdo de la Santa, que se conserva actualmente en el convento de la Scala.

Paulo V agradeció el gesto remitiéndole un Breve fechado el 31 de mayo de 1618. Fue igualmente destacada su actuación en pro de J. de la Cruz, promoviendo durante su gobierno la apertura de las informaciones y procesos (1613-1614) y luego la publicación de las primeras biografías y escritos del Santo. La edición príncipe lleva su licencia o autorización, firmada en → Alcalá a 4 de febrero de 1618. Todo ello se detiene al sucederle en el generalato (por segunda vez) Alonso de Jesús María. (Textos oficiales de José de Jesús en BMC 10, 313-318 y 14, X-XVIII). Al concluir en 1619 su generalato se retiró al convento de Manzanares, donde falleció a finales de 1621. Durante su gobierno se estimuló la actividad fundacional, detenida durante bastantes años, y entre los nuevos monasterios se abrió el de → Jaén, yendo de superiora → Isabel de la Encarnación, antigua dirigida del Santo en → Granada. Entre los recuerdos traídos a la nueva fundación figuraba una excelente copia manuscrita del *Cántico espiritual*.

BIBL. — HCD 8, 863-869; GABRIEL BELTRÁN, "San Juan de la Cruz: procesos de beatificación", en *MteCarm* 106 (1998) 450-452.

*E. Pacho*

### **José de Jesús María, Quiroga, OCD (1562-1628)**

Nació en Castro Caldelas (Orense) en 1562. Estudió en la Universidad de → Salamanca, gracias a la protección de Andrés de Prada, futuro secretario de Felipe III. Su especialidad fue la teología y el derecho canónico. Acabados los estudios, favorecido por su pariente el cardenal Gaspar de Quiroga, arzobis-

po de → Toledo, pretendió la entrada en el Cabildo catedralicio toledano, el 15.4.1592; el cabildo comisionó a Antonio Tavares para hacer la información de limpieza de sangre. Tomó posesión de su ración el 15.7.1592. Pero ya el 2.2.1595 entró en los Carmelitas de → Madrid. Su profesión del 2.2.1596 resultó ser inválida y sólo profesaría válidamente el 11.2.1600. Ese mismo año fue nombrado historiador general por Elías de San Martín, general de los Carmelitas Descalzos. El 4.11.1603 está de prior en Toledo, siendo reelegido prior de la misma casa en el Capítulo de → Pastrana de 5.6.1604. No tuvo más cargos de gobierno.

Su tarea fundamental fue la de escritor. Ya en 1600 publicó en Madrid la *Primera parte de las excelencias de la castidad*. Seguiría en Toledo en 1608 la *Historia de santa Catalina, virgen y mártir*, desgajada de la segunda parte de *Las Excelencias de la castidad*. En 1613 vio la luz su *Historia de la vida y singulares prerrogativas del glorioso san José*. En 1624 se publicaba en Uclés *La Vida del Hno Francisco del Niño Jesús*, que Quiroga no quiso reconocer como suya, pero que fue bien recibida, e incluso traducida a otras lenguas. Finalmente, en 1628, se editó en Bruselas en circunstancias no del todo claras, la *Historia de la vida y virtudes del venerable padre fray Juan de la Cruz*. Después de su muerte fueron publicándose otras obras. En 1562 la *Historia de la Virgen nuestra señora*, editada en Amberes. En 1656 se publicó en Madrid la *Subida del alma a Dios* cuya segunda parte *Entrada en el paraíso espiritual*, vio la luz también en Madrid en 1659. *La Concordancia mística* fue publicada por el cartujo Bernardino Planes en la cartuja de



Montealegre en 1667. Posteriormente se publicaron: *Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar almas a Dios*, Toledo, 1914, la *Apología mística en defensa de la contemplación divina*, en francés en Toulouse y París, en 1990, y en castellano en Salamanca en 1991. Varias obras han quedado inéditas. De tema sanjuanista es también la *Relación sumaria del autor de este libro y su vida*, publicado en la edición de las Obras del Santo de 1618, sin nombre de autor. Exposición breve y sencilla con alguna inexactitud, corregida en la edición de 1619. Este esbozo biográfico fue ampliamente desarrollado en la vida del Santo de 1628 con investigaciones personales y utilizando los procesos de las informaciones *in genere* de 1614-1618. La exposición, sin descuidar del todo el orden cronológico, está orientada por la convicción de que en los escritos del Santo esté retratada su experiencia mística. Conato laudable de interpretación de su vida espiritual. En la *Historia* utiliza el *Cántico espiritual* no impreso en las ediciones españolas de 1618 y 1619.

Además de biógrafo, Quiroga fue difusor de la doctrina sanjuanista. Lo cita alguna vez en la *Subida del alma a Dios*, copia párrafos enteros en la *Entrada* acompañados de elogios sanjuanistas. En la *Historia* varias veces remite al *Cántico*, según la redacción A. Hay que contar a Quiroga entre los primeros apologistas. Sus dos escritos *Don que tuvo* y *Apología en defensa de la contemplación mística* en el fondo son apologías de la doctrina sanjuanista. De modo particular defiende la actividad del alma en la contemplación de fe. No faltaron quienes atacaron sus obras, pero éstas recibieron el visto bueno de la Congregación Romana del

Índice en 1707. Las impugnaciones ante la Inquisición española llevaron a colocar la *Subida* entre los libros prohibidos en 1750. Las defensas por parte de la Orden lograron se alzase la prohibición en 1771. La *Historia* de S. Juan de la Cruz le acarreó un gran disgusto al ser prohibida por la Orden en España y él privado del oficio de escribir, y, además desterrado al recién fundado convento de Cuenca. Allí murió el 13.12.1628. Su memoria fue rehabilitada con la publicación de sus obras e, incluso, la vida de S. Juan de la Cruz, en el fondo, sin corrección de sus ideas.

BIBL. — FORTUNATO DE JESÚS SACRAMENTADO OCD, *El P. José de Jesús María y su herencia literaria*, Burgos, 1971.

*Fortunato Antolín*

## **José de la Madre de Dios, OCarm (1566-)**

Nació en Belmonte (Cuenca), del matrimonio Fernando Ramírez de Avellano y María Moreno de Medrano. Ingresó en el Carmelo Teresiano, pero pasó luego a los Calzados, llegando a ser maestro de teología y regente de la cátedra de Escritura en el convento de Nuestra Señora de la Cabeza; desempeñó el cargo de definidor de la provincia de Andalucía. Declaró en el proceso apostólico de → Granada, el 20 de septiembre de 1627 (BMC 24, 490-495), en el que asegura haber conocido al Santo en 1581, siendo rector del colegio de Baeza, mientras él estudiaba en aquella Universidad. Por consejo del mismo Santo vistió el hábito en el convento de → El Calvario el 11 de junio de 1581. Cuando falleció J. de la Cruz, él se hallaba de conventual en → Baeza.

*E. Pachó*

## **Juan Bautista, Sánchez, OCD († 1577)**

Natural de Avila pasó de → Duruelo a Mancera siendo novicio el 8 de octubre de 1570; el primero que ingresó de seglar o laico en el Carmelo Teresiano. Fue dirigido y orientado en la vida religiosa por J. de la Cruz, en su condición de superior y maestro de novicios. Murió en → La Roda en 1577.

## **Juan de Jesús, Pérez, OCD (1553-1587)**

Nació en Beas (Huelva) en 1553, del matrimonio Pérez de Orihuela-Beltrán; tomó el hábito en Los Remedios de → Sevilla, donde profesó el 2 de febrero de 1577. Ordenado sacerdote, fue enviado a → La Peñuela (1579), donde ejerció como maestro de novicios, hasta que J. de la Cruz lo llevó a → Baeza como vicerrector de aquel Colegio, siendo rector Juan de Jesús (Roca). Murió en Baeza el 4 de agosto de 1587, con gran fama de santidad, por lo que fue sepultado de noche para evitar demostraciones del pueblo.

## **Juan de Jesús María, Aravallés, OCD (1549-1609)**

Nació en → Pastrana el 27 de marzo de 1549, de Juan Pérez de Aravallés y María Gómez de Buencuchillo. Estudió en la Universidad de Alcalá (1573-1577) y vistió el hábito carmelitano en Pastrana (1578), profesando el 26 de julio de 1579. Fue vicemaestro de novicios allí mismo desde 1585 hasta 1589; en octubre de este año fue elegido superior y maestro de novicios en el convento de → Madrid,

donde conoció y trató a Juan de la Cruz. Es considerado como el autor fundamental de la primera *Instrucción de novicios*, aprobada para la publicación (Madrid 1591) por la Consulta, en la que figuraba J. de la Cruz. Al fin del libro se imprimían la serie de *Avisos para después de profesos*, atribuidos modernamente por algunos a J. de la Cruz. Con posterioridad a la muerte del Santo, en 1591, Juan de Jesús María trabajó asiduamente por el Carmelo Teresiano, desempeñando diversos cargos. Acompañó a → Nicolás Doria al Capítulo de la Orden en Cremona (1593), siendo rector del Colegio de Alcalá. En 1594 fue elegido definidor de la estrenada Congregación; en 1597, prior de Pastrana y visitador de la provincia de Castilla la Vieja; en 1600, primer definidor; en 1604, reelegido prior de Pastrana y en 1607, provincial de Andalucía la Baja. Murió en Aguilar en 1609. Además de la citada *Instrucción*, escribió un bellissimo *Tratado de oración*, editado por primera vez en Toledo 1925. El 7 de septiembre de 1601 el Definitorio general le comisionó para preparar los escritos sanjuanistas con vistas a su publicación. No se realizó por entonces el proyecto.

BIBL. — ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, "Figuras de la Escuela Mística Carmelitana. El P. Juan de Jesús María Aravallés", en *RevEsp* 3 (1944) 377-418, 4 (1945) 288-321; SIMEÓN DE LA SDA. FAMILIA, "Dos tratados espirituales y su pretendida atribución a Juan de Jesús María Aravallés", en *EphCarm* 13 (1962) 617-649.

*E. Pacho*

## **Juan de la Cruz**

Retazos de la biografía sanjuanista desfilan por las páginas de esta obra al estudiar los lugares donde vivió el protagonista y los personajes con quienes tuvo

especiales relaciones. Para comprender esas piezas sueltas y establecer el entramado que las da unidad conviene tener presente una semblanza personal de quien sustenta toda esta construcción.

## I. Perfil biográfico

La peripécia terrena siguió un itinerario sencillo, casi lineal, sin complicaciones ni sinuosidades de difícil recorrido. Su carrera temporal discurrió por cauces normales, alejados de los sucesos más espectaculares de su época, correspondiente a la segunda mitad del siglo XVI, el momento culminante de la hegemonía española bajo el reinado de Felipe II. El periplo vital del Santo estuvo limitado geográficamente a dos regiones españolas: Castilla y Andalucía, cuyas fronteras traspasó reiteradamente - hasta siete veces- en dirección Este, hasta Caravaca (Murcia), y fugazmente en un breve viaje hacia Occidente, con meta en Lisboa. A través de relaciones personales y epistolares directas estableció cierto contacto con Italia (Génova, Roma) y Méjico. El mundo conocido personalmente por él fue limitado. En dos lugares contempló con sus propios ojos la inmensidad y la maravilla del mar (Málaga y Lisboa). Al señalar aquí las etapas cruciales de su existencia, se concede prioridad naturalmente a los momentos más representativos de su trayectoria espiritual y de su obra religiosa.

*Infancia marcada por la pobreza:*  
1542-1551.

Los datos conocidos y garantizados de esta etapa son relativamente pocos. Seguro es su nacimiento en la villa abulense de → Fontiveros en 1542, menos

probable 1540, del matrimonio Gonzalo de Yepes y Catalina Álvarez. Le precedieron en el hogar dos hermanos: Francisco y Luis, fallecido éste muy niño. También el padre murió al poco de nacer Juan, quedando su viuda Catalina con los dos hijos y sin medios económicos para sacarlos adelante. El humilde ajuar hogareño se completaba con un sencillo telar que, fallecido Gonzalo, no procuraba a la familia lo necesario para sobrevivir en unos años marcados por extraordinaria carestía.

La pobre viuda se vio forzada a peregrinar –“peregrinación del hambre”, se ha llamado– con sus dos hijos en busca de ayuda por tierras toledanas (→ Torrijos, Gálvez), de donde era oriundo el matrimonio. No encontró las puertas abiertas que esperaba, regresando a Fontiveros al cabo de año y medio. La situación seguía insostenible y sin perspectiva de futuro. Se imponía otra vez la “peregrinación” en busca de subsistencia. La solución se buscó entonces en poblaciones más próximas y con mayores recursos. Hacia 1548 Catalina se estableció con sus hijos en → Arévalo (Ávila). Tampoco aquí lograba una solución estable que asegurase el porvenir de los hijos. Hay indicios suficientes para pensar que a los dos años regresó decepcionada al refugio de Fontiveros. Juan, el menor de los hijos, rondaba los nueve de edad. Más que las penurias sufridas hasta entonces, le dolía en el alma al niño la angustia de la madre desviviéndose por él sin hallar apoyos humanos. Madre e hijos compartían con ansia el interrogante hostil del futuro incierto.

*Adolescencia e iniciación cultural:*  
1551-1563

Buscaron de nuevo y con ahínco la posible respuesta en otro desplaza-

miento. El matrimonio del hermano mayor, Francisco, con Ana Izquierdo, en lugar de mejorar la situación económica de la familia, la había complicado. Se decidió probar fortuna en → Medina del Campo (Valladolid), centro comercial entonces de primer orden. El traslado de toda la familia, incluido el nuevo hogar de Francisco, tuvo lugar en 1551. No podían esperar los emigrantes un cambio repentino en su humilde condición social, pero sí hallaron en Medina acomodo más digno y estable que en otros lugares.

Junto con mejores medios materiales de vida, a Juan de Yepes se le abrieron insospechadas posibilidades para su formación humana y cultural. Entre las asociaciones o instituciones de beneficencia florecientes en Medina se contaba el “Colegio de los Doctrinos”, que funcionaba en el convento de la Magdalena. Juan fue admitido en el Colegio y, con otros cuatro compañeros, se encargó del servicio de la iglesia, de la limpieza de la casa, de los recados de las religiosas y la custodia en favor del monasterio. Recibía a cambio la manutención y se le ofreció la posibilidad de iniciarse en algunos oficios manuales, para los que no demostró inclinación clara ni aptitudes destacadas.

El servicio en el “Colegio de los Doctrinos” le abrió otras puertas, la más importante la del Hospital de la Concepción, o de las “bubas”, uno de los catorce existentes en la ciudad. Acogido en él como enfermero y recaudero, tuvo oportunidad de conocer mejor los ambientes culturales de Medina y perfeccionar los pocos estudios realizados hasta entonces por iniciativa propia y en los ratos libres.

Casi coincidiendo con su llegada a Medina, habían abierto allí los jesuitas un colegio, filial del de Salamanca. En pocos años adquirió notable prestigio. La casa provisional de 1551 se transformó en nuevo edificio en 1553, y dos años después abría las clases de latinidad. Aunque no es posible fijar con exactitud las fechas, JC frecuentó las aulas del colegio jesuítico, probablemente entre 1559 y 1563. La mejor prueba de su preparación humanística la ofrecen sus escritos posteriores

*En busca del ideal: la vocación religiosa: 1563-1564.*

Se percataron de su aplicación, de su capacidad y aprovechamiento los insignes profesores jesuitas, especialmente el padre → Juan Bonifacio. No fueron los únicos, a juzgar por las ofertas tentadoras que se le hacían al joven prometedor de veinte años. Era edad sobrada para plantearse en serio el propio futuro, y Juan de Yepes lo tenía ya pensado y planeado. El verano de 1563 solicitaba el hábito del Carmen en el convento de la misma ciudad de Medina del Campo, erigido tres años antes, bajo la advocación de Santa Ana.

Eran numerosos los conventos existentes en Medina; la elección de la Orden del Carmen por el joven Yepes tuvo motivación concreta, no pudo ser casual o improvisada. Exigió cierto conocimiento y algún contacto con los religiosos del convento de Santa Ana. No es seguro que siguiese clases de gramática y de artes (luego de teología) que se impartían en él por decisión del fundador, Padre Diego Rengifo.

Aunque importante y decisiva la opción religiosa del joven Yepes, no existe confesión personal sobre su pre-

ferencia; es campo abierto a las conjeturas. Al vestir el hábito carmelitano, adoptó el nombre de Juan de San Matías (Santo Matía). Realizado normalmente el año de noviciado en el mismo convento de Medina, profesó en 1564, sin que se sepa la fecha exacta.

*Formación científica en Salamanca: 1564-1568.*

Los primeros años de experiencia religiosa, una vez superada la prueba del noviciado, tuvieron para fray Juan un marco privilegiado en muchos aspectos. En lugar de seguir la vida comunitaria en cualquiera de los conventos de la Orden en la provincia de Castilla, le cayó en suerte hacerlo en una comunidad fuera de lo común: el Colegio de San Andrés de → Salamanca, de vieja fundación, pero que se hallaba en momentos de esplendor cuando llegó allí Juan de San Matías para matricularse en la famosa Universidad. Entre las características que distinguían aquella comunidad salmantina, hay que destacar: el elevado nivel cultural de la misma, el número relativamente elevado de miembros, procedentes de diversas provincias, y la disciplina religiosa ajustada a las normas reformistas de los Capítulos generales y de los superiores Juan Soret y Nicolás Audet. Al igual que sus compañeros, Juan de San Matías tenía como único empeño, dentro de la disciplina comunitaria, el estudio.

La fidelidad de estudiantes y conventuales a las exigencias religiosas de su vida carmelitana está suficientemente documentada. Se percibe incluso durante aquellos años cierto tinte de rigor. Juan de San Matías halló, por tanto, un ambiente religioso y conventual satisfactorio para sus ideales de carme-

lita auténtico y comprometido. No existe el mínimo indicio de insatisfacción por su parte; menos aún de comportamiento digno de reprensión. Al contrario, discípulos y compañeros atestiguarán de consuno la ejemplaridad de su conducta religiosa. Al hilo de los testimonios elogiosos, los biógrafos antiguos se dieron a la brega de buscar penitencias y rigores extraordinarios. Según ellos, se habría singularizado entre todos por la petición de observar la Regla primitiva de la Orden. No hacen falta estos adornos hagiográficos para asegurarnos de la fidelidad del estudiante salmantino a sus compromisos religiosos.

Encajaba dentro de los mismos la obligación del estudio. Para eso había sido destinado a Salamanca: para seguir los cursos de artes y filosofía en la célebre universidad. Aparece matriculado como “artista” en los cursos 1564-1567 y como teólogo en el de 1567-1568. No es posible determinar con precisión el nombre de los profesores a quienes escuchó Juan de san Matías, pero no cabe duda de que fueron figuras de primer orden en aquel momento de esplendor del centro universitario. Las matrículas del mismo aseguran también que cursó el programa completo de filosofía y un año de teología. El grado de aprovechamiento está reflejado en sus escritos posteriores, lo mismo que la preparación humanística recibida en Medina del Campo.

Más problemática e incierta es la consistencia de los estudios complementarios realizados en el propio colegio de San Andrés en forma de “lecciones-repeticiones” regulares. Los datos conocidos actualmente son insuficientes para configurar con exactitud este

extremo. Por la misma razón, hay que atenuar el alcance de la encomienda confiada a Juan de San Matías como “prefecto de estudiantes”, si es que realmente obtuvo tal nombramiento.

En Salamanca recibió, en cambio, otra distinción mucho más importante. Al concluir los estudios de artes y filosofía fue ordenado sacerdote en 1567, sin que se pueda fijar con exactitud la fecha. Todo hace suponer que fue al final del curso o durante el verano.

*Encuentro inesperado y decisivo con S. Teresa: 1567*

La ordenación sacerdotal significó para él un momento espiritualmente trascendental, pero no cambió radicalmente el rumbo de su vida. Es probable que reforzase el propósito de cambiarla de hecho. Estaba decidido a dejar la vida del Carmelo para abrazar la de la Cartuja. Poco importa indagar los motivos de semejante decisión; lo cierto es que Juan de San Matías no se sentía satisfecho con el tenor de su vida religiosa; tampoco buscaba aligerar sus exigencias con mitigaciones o renunciaciones; al contrario, quería aumentarlas y, como tantas otras grandes figuras contemporáneas, pensaba encontrarlas en la Cartuja. No se trataba de veleidades, sino de propósito firme. Tampoco es un dato amañado por la exaltación hagiográfica. El testimonio de santa Teresa resulta inapelable (F 3, 17).

Es bien conocido el relato de la Santa. Durante el verano de 1567 había regresado fray Juan a Medina del Campo para celebrar la primera misa, sin duda, en presencia de su madre y familia. Pasaba allí unos días la madre Teresa de Jesús atareada en la fundación de las Descalzas. Tenía ya autoriza-

ción para iniciar también las fundaciones de frailes reformados o descalzos; lo que necesitaba era contar con elementos adecuados para la obra. Concertó una entrevista con el joven sacerdote, estudiante todavía en Salamanca, y consiguió convencerle de que no necesitaba pasar a la Cartuja para satisfacer sus anhelos espirituales. Los encontraría en la obra que ella traía entre manos.

No hace falta cargar las tintas para darse cuenta de lo que significa este encuentro entre Juan y Teresa para el nacimiento del Carmelo Teresiano en la rama masculina. Juan de San Matías no era un novicio veleidoso e inmaduro; sabía muy bien lo que quería. Si cambió su plan cartujo por lo que le prometía la madre Teresa fue por razones serias y meditadas. Sin ellas, la indudable capacidad de persuasión teresiana no hubiera sido suficiente.

Juan de san Matías comprendió que lo que la Madre proyectaba y le proponía era indudablemente algo distinto de lo que él había vivido hasta entonces en la Orden del Carmen. Medir lo que ambos protagonistas tuvieron en mente al alumbrar su obra religiosa borrando siglos de historia es ejercicio de fantasía. Ni ellos eran unos ilusos ni el tiempo ha pasado en balde. Sabían lo que querían y que no era lo que tenían.

Juan de san Matías puso sólo una condición al plan teresiano: que no se retrasase mucho. El plazo de un año debió de parecerle razonable, ya que la cosa no pasaba de simple proyecto. Mientras se ultimaban los preparativos él podía seguir sus estudios en Salamanca. Así fue: regresó a la Universidad y se matriculó en teología. Un nuevo curso para perfeccionar su

formación académica y, sin duda alguna, para meditar con calma la viabilidad y las consecuencias del compromiso contraído con la madre Teresa.

Lo halló adecuado y se reafirmó en sus aspiraciones religiosas. Así se ratificaba al concluir el curso académico y encontrarse de nuevo con ella en → Valladolid durante el verano de 1568. Prueba elocuente de que tenía bien pensada la cosa y de que era consciente de lo que significaba el cambio de rumbo en su vida es el amplio intercambio de opiniones con la Fundadora. No aceptaba a ciegas y sin rechistar todos los puntos de vista de ésta. Discutió con ella aspectos y detalles de la nueva forma religiosa; lo hacía a veces con tanta firmeza que llegó a enojar en ocasiones a la interlocutora, según ella cuenta en carta a Francisco Salcedo (septiembre de 1568). La Santa terminó por considerar al joven religioso como la persona cabal para iniciar la obra que tenía en proyecto.

Extraña que no se haya ponderado con más atención lo que representaron estos intercambios de parecer entre los dos protagonistas. Los puntos de vista de Juan completaban y enriquecían los de Teresa. Al ponerlos en práctica, el primer descalzo creyó indudablemente armonizar su pensamiento con el de la madre Fundadora, sin renunciar por ello a lo que él juzgaba personalmente preferible. La coincidencia sustancial entre ambos y la confianza de la Santa en las opiniones de fray Juan quedan patentes en otros encuentros prolongados con motivo de las fundaciones teresianas de Salamanca, → Segovia y, sobre todo, en la prolongada convivencia en → Ávila. Por deseo de Teresa, durante los preparativos de dichas fundaciones,

JC orientaba a las religiosas escogidas para poner en marcha las nuevas comunidades.

*Comienzos heroicos de una nueva vida: 1568.*

La clarificación de las ideas con la madre Teresa no equivalía a su traducción exacta e inmediata en hechos. Ambos coincidían en la urgencia de iniciar la nueva forma de vida carmelitana. Él había exigido que no se retrasase mucho; ella tenía prisa por ese y por otros motivos. Hubo acuerdo en comenzar por lo posible para llegar luego a lo deseado y conveniente. Lo posible, de momento, fue lo mínimo imprescindible: adaptar para casa religiosa una apartada alquería en Duruelo (Ávila).

Juan de san Matías se despidió de la madre Teresa en Valladolid a finales de septiembre o primeros de octubre de 1568, comprometiéndose a preparar lo necesario para inaugurar la primera fundación de Duruelo, mientras su futuro compañero, Antonio de Heredia, renunciaba a su cargo de superior y dejaba en orden los asuntos del convento de Medina del Campo.

El 28 de noviembre de 1568 se inauguraba en Duruelo la primera fundación masculina del Carmelo Teresiano. Los miembros de la misma renovaban su profesión religiosa según la Regla primitiva de la Orden y adoptaban un sobrenombre religioso nuevo: Antonio de Jesús, el superior, Juan de la Cruz, José de Cristo, un hermano donado y otro religioso calzado en plan de prueba, que no perseveró (F. 13-14). El conventillo de Duruelo nada tenía que envidiar en pobreza y austeridad a las casas del Poverello de Asís. Exacta y certera la definición teresiana: "Portalito de Belén,

que no me parece que era mejor" (F 14,6)). Casa de oración, retiro y penitencia, inicialmente para tres religiosos.

La soledad era algo real e inevitable en aquel paraje; lo era también como tenor de vida, pero en modo alguno exclusivo y excluyente. El alejamiento físico o geográfico de cualquier población no era condición imprescindible en los planes de Juan y Teresa; podía ayudar al recogimiento religioso y asumirse en ocasiones como proyecto fundacional, pero la nueva forma de vida no había de identificarse con el eremitismo ni con el monaquismo. El caso inicial de Duruelo era, por tanto, puramente coyuntural. Antes de inaugurarse el convento y después de ponerse en marcha la pequeña comunidad, JC y sus compañeros conjugaban las horas de oración con el apostolado por los pueblos de la comarca.

Al cabo de un año, cuando por cuaresma de 1569, la madre Teresa visitaba de pasada aquella primera fundación se alegró mucho de la obra pastoral desarrollada por los religiosos. No se sintió tan satisfecha de su rigor penitencial. Era tan extremo que temía seriamente por su salud y la continuidad de la obra. Afloró una vez más su realismo y aconsejó a "sus hijos" que moderasen las mortificaciones. Bastante penitencia era soportar la penuria de alimentos y los rigores climáticos del lugar. Es obligada la lectura de la insuperable página tere-siana (F, cap. 14).

La provisionalidad de Duruelo era opinión compartida por todos, desde la madre Teresa, pasando por los protagonistas, hasta los superiores de la provincia carmelitana de Castilla, a la que quedaba incardinada la nueva comunidad. Duró de hecho apenas año y medio. En

junio de 1570 se trasladaba al pueblecito de → Mancera de Abajo (Salamanca). JC desempeñaba el delicado oficio de superior y formador de los aspirantes que deseaban abrazar aquella nueva forma de vida religiosa. De ahí, que se le considere el primer maestro de novicios. No es seguro que por esa función viajase a Pastrana (Guadalajara) para orientar convenientemente el noviciado que acaba de inaugurarse en aquella villa alcarreña.

No había pasado un año del traslado a Mancera cuando JC era destinado a dirigir, como rector-superior, el primer colegio abierto por el Carmelo Teresiano en Alcalá de Henares. En abril de 1571 se encontraba ya en la célebre ciudad universitaria al frente del Colegio de San Cirilo. Iniciaba un cambio notable en el ritmo comunitario respecto al seguido hasta entonces en Duruelo y Mancera. Revivía los años de estudiante en Salamanca, pero con otras preocupaciones y otro estilo de vida. El sello religioso impreso por él en el Colegio traspasó los muros conventuales y contagió el ambiente estudiantil de la famosa Universidad. Fueron muchos los estudiantes que se acercaron a San Cirilo para confesarse o dirigirse con el padre Rector. Bastantes terminaron por pedir su mismo hábito e ingresar en el vecino noviciado de → Pastrana. El celoso e indiscreto maestro del mismo estuvo a punto de mandarlo al traste, con gran preocupación de todos, especialmente de la madre Teresa. Por encomienda de ésta, se trasladó a Pastrana JC para enderezar aquella casa de formación. Sumaba otro tanto en su función de maestro y formador en la nueva vida religiosa.



*Prolongada convivencia con S. Teresa: 1572-1574.*

Se ha destacado poco la estrecha vinculación de los dos padres del Carmelo Teresiano durante los primeros años de éste. A los encuentros e intercambios ya mencionados hay que sumar el dato relevante de que en los destinos y desplazamientos conventuales de JC jugó papel determinante la madre Teresa. Dejando a un lado el comienzo en Duruelo y Mancera, ya recordado, a su mediación se debió la reorganización del noviciado pastranense. Ningún otro hecho demuestra tan a las claras la confianza de la Fundadora en la pericia de fray Juan para modelar las almas como su decisión de llamarlo a Ávila para dirigir el monasterio de la Encarnación, cuando ella se hizo cargo del mismo como priora. Hacía apenas un año largo desde que fray Juan se trasladase de Mancera a Alcalá. Para la Fundadora era más importante su presencia junto a ella en Ávila.

La convivencia de ambos místicos durante estos años cabe el monasterio de la Encarnación es un hecho histórico de primera magnitud. Fue mucho más que simple contacto personal asiduo; la proximidad de la vivienda, la compartición de las mismas preocupaciones pastorales, la presencia asidua en los mismos actos y, sobre todo, el intercambio de íntimas y profundas experiencias espirituales, no sólo enriquecieron mutuamente a los dos protagonistas; convirtieron aquellos años en momentos culminantes de la historia de la mística. Dos espíritus gigantes se confrontan reiteradamente ante Dios y entre sí a la luz de los más altos efectos del amor divino. El lance durante la fiesta de la Santísima Trinidad de 1573 es el

vértice de la experiencia mística compartida en perfecta sintonía.

Durante esa dilatada convivencia, JC orienta la pluma teresiana por el camino de la mística nupcial descrita en el libro de las *Moradas*, cima de la producción de Teresa. La madre Fundadora descubre la enorme capacidad comunicativa de fray Juan y le lanza por la senda de la poesía. De Ávila son los primeros poemas sanjuanistas, nacidos al socaire de las justas poéticas organizadas en la Encarnación. Pocos meses después de salir de Ávila, nacia en Toledo el *Cántico espiritual*, vértice de la lírica sanjuanista.

En Ávila, y al lado de la madre Teresa, inicia también JC otra forma de dirección y comunicación; la que prolongará después hasta el fin de su vida. Al magisterio oral entre las religiosas del monasterio y otras personas de la ciudad, añade fray Juan sus billetes de avisos y consejos personalizados. La siembra iniciada en Ávila continuará en todas las localidades donde le tocó ejercer luego de “maestro espiritual”. La admiración de la madre Teresa por la obra pedagógica y espiritual de fray Juan en Ávila llegó hasta confesar, poco después, que no había hallado en toda Castilla ninguno como él. ¡Y Teresa de Jesús había tratado a muchas “eminencias” teológicas y pastorales! Para ella, el primer descalzo no era únicamente un confesor extraordinario y un director “letrado, prudente y experimentado”; poseía además “especial gracia” contra los → demonios; de ahí que ella le confiase casos peliagudos durante los años de convivencia en Ávila. Sirvieron para afianzar la fama tau-matúrgica de fray Juan.

De cara a la propia obra fundacional, toda la aportación derivada de la convivencia en Ávila de los dos iniciadores podría sintetizarse en lo que sugiere JC en la *Llama de amor viva* sobre la experiencia fecundante del carisma fundacional (2,10-12). Conviene no olvidar que ningún otro de los descalzos colaboradores de la Fundadora convivió personalmente con ella tanto tiempo seguido como fray JC; ni siquiera → Jerónimo Gracián. El contacto directo se prolongó incluso después de que la Santa tuvo que reintegrarse en el convento de San José. Se interrumpió bruscamente cuando fray Juan fue arrancado violentamente de su casita cabe la Encarnación.

*Prueba suprema de fidelidad al propio ideal: 1577-1578*

La labor de Juan y Teresa en el gran monasterio de la Encarnación podía ser en sí misma instrumento apropiado para una vinculación más estrecha entre el tronco de la Orden y la nueva rama florecida del carisma teresiano; las circunstancias históricas del momento torcieron el cauce de las aguas; el episodio de Ávila, en lugar de unir, fue motivo de separación y ruptura. La armonía estaba maltrecha desde 1574, y JC, junto con su compañero Germán de san Matías, sufrieron pronto las consecuencias en una primera detención. Aunque se solucionó rápidamente gracias a la intervención de la madre Teresa ante el Nuncio pontificio, fue el preludio de otro secuestro más grave y dramático.

La detención de fray Juan en Ávila, la noche del 2-3 de diciembre de 1577, el traslado clandestino a → Toledo, su condena y encarcelamiento conventual corresponden al episodio más conocido

y penoso de su biografía. No es éste lugar para descender a detalles ampliamente descritos por todos los biógrafos. Tampoco hace al caso replantear la corrección de su proceso y la condena como rebelde y contumaz. Objetivamente no existían pruebas en este sentido, por mucho que se quisiese implicar al inculpado en las clamorosas elecciones celebradas en el monasterio Encarnación.

En cualquier caso, las penas infligidas fueron excesivas, aun teniendo en cuenta la mentalidad y los métodos entonces imperantes. Hay que recortar, sin duda, ciertos excesos biográficos sobre el ensañamiento usado con el encarcelado, pero no puede negarse el rigor con que fue tratado. Cuando logró fugarse, al cabo de nueve meses, a mediados de agosto de 1578, se hallaba al borde de la resistencia física; su figura era casi cadavérica.

Al margen de los sufrimientos soportados con paciencia “maciza” –adjetivación suya en otro contexto– es necesario destacar dos aspectos fundamentales del terrible lance toledano. En primer lugar, que para él fue una prueba de fidelidad al ideal que había abrazado en Duruelo. Está bien documentada la alternativa que se le ofrecía: abandono de lo abrazado, o persecución y condena. Para él no existió la duda. Confesará después de la liberación que lo más duro de aquellos meses había sido la idea de que los suyos, comenzando por la madre Teresa, pensasen que había desertado y les había dado la espalda.

Ese fue el torcedor de su espíritu durante el encarcelamiento. Lo fue también para la Santa, al carecer de toda noticia sobre su paradero. La fidelidad en trance tan decisivo constituye ade-

más otra prueba contundente de que el compromiso inicial con la Fundadora, abandonando la idea de la Cartuja, tenía un contenido preciso, imposible de reducir al mero hecho de una dependencia o independencia jurídica. No era cuestión administrativa de gobierno, lo comprendiesen, o no, sus jueces y perseguidores.

El otro aspecto relevante de la prisión toledana está relacionado con la obra literaria y doctrinal de fray Juan. Durante los años de estancia en Ávila había ensayado su vena poética con argumentos de alta espiritualidad y clara resonancia mística. Aquellos argumentos y aquellos versos resonaron con frecuencia en su ánimo durante las largas horas de aislamiento carcelario. Cuando se le proporcionaron medios para escribir, dio rienda suelta a su inspiración y las experiencias más íntimas de su alma cristalizaron en los versos inmortales del *Cántico espiritual* (31 estrofas) y de otras piezas compuestas en la cárcel: los romances sobre el Evangelio de la Encarnación, sobre el salmo *Super flumina*, y el poema de la *Fuente*.

Cuando JC logró evadirse de la prisión conventual de Toledo, se hallaba en su momento más tenso el conflicto entre la Orden del Carmen y la obra teresiana, desprovista entonces del apoyo recibido por el nuncio Nicolás Ormaneto. Felipe Sega, su sucesor, se declaraba abiertamente hostil y decidido a dismantelar la todavía precaria organización de los Descalzos. JC fue uno de los más afectados por la delicada situación. A consecuencia de la misma, su vida se abre a nuevos rumbos geográficos. Tiene que abandonar su Castilla natal y trasladarse a

→ Andalucía, donde permanecerá diez años.

*El período andaluz: 1578-1588.*

La decisión de abandonar Castilla fue medida de seguridad apoyada por todos los interesados en poner a salvo de la tempestad al “héroe de Toledo”, comenzando por la madre Teresa, que respiró hondo cuando tuvo las primeras noticias de su liberación. Tras breve convalecencia en Toledo, acogido por Pedro González de Mendoza, partió para Andalucía en septiembre de 1578, deteniéndose unos días en el convento de → Almodóvar del Campo, donde se hallaban reunidos en asamblea los superiores descalzos que todavía permanecían en libertad. Su aspecto demacrado causó estupor entre los reunidos en la villa manchega; no se explicaban cómo había podido sobrevivir a la prueba toledana.

Aunque discutible la participación de fray Juan en las deliberaciones y decisiones tomadas en Almodóvar, lo cierto es que fue nombrado vicario del convento de → El Calvario (Jaén), en sustitución del superior, comisionado para perorar en Roma la causa del Carmelo Teresiano. Su nueva morada era un convento solitario de reciente fundación, enclavado en la Sierra de Segura, con magníficas vistas al valle del Guadalquivir y a las montañas próximas. En esto y en la fertilidad de la tierra se diferenciaba notablemente de Duruelo, al que se aproximaba, no obstante, por el estilo de vida recoleto y solitario.

En → Beas de Segura, a pocos km. del Calvario, en la vertiente norte de la montaña, se localizaba una fundación de descalzas, también relativamente

reciente. Es creencia generalizada que allí se detuvo a descansar fray Juan en su viaje de Almodóvar al Calvario. Si no fue entonces el primer encuentro con aquella comunidad, sucedió muy pronto, al poco tiempo de establecerse en su nueva comunidad. El impacto en las religiosas fue de estupor ante aquella figura macilenta y espiritualizada. Comprendieron su estado físico cuando escucharon de sus labios el terrible lance toledano.

Desde la primera visita quedaron sellados para siempre lazos de recíproca estima y afecto entre fray Juan y la comunidad serreña; será ésta una de sus preferidas, y seguirá en contacto con ella hasta el fin de sus días. Estaba al frente de la comunidad la madre Ana de Jesús (Lobera), afligida por no encontrar directores espirituales competentes, y un tanto extrañada de que aquel frailecillo no tenía empacho en llamar a la madre Teresa “su hija”. La priora y fray Juan se habían visto probablemente la primera vez allá en Mancera (1571), cuando siendo ella novicia acompañó a la santa Teresa a la fundación de Salamanca.

A distancia de tantos años, a la priora le resultó difícil reconstruir aquella fisonomía tan desfigurada por los sufrimientos recientes. La madre Ana quedó un poco corrida cuando poco tiempo después de este primer encuentro en Beas la madre Fundadora en persona le aseguraba ser verdadera hija espiritual de aquel humilde religioso. Se extrañaba además de que la priora de Beas se lamentase de falta de buenos confesores y directores, cuando tenía allí, a dos pasos, a quien superaba a todos los conocidos por ella en Castilla. Las dudas de la superiora se disiparon muy

pronto. Ana de Jesús se convirtió en discípula predilecta y confidente espiritual de fray Juan, primero en Beas, luego en Granada. Tuvo el privilegio excepcional de que a ella dedicase el autor el comentario del *Cántico espiritual*.

Salvadas las inevitables distancias y diferencias, puede decirse que JC reprodujo en la comunidad serreña la labor y el magisterio espiritual realizado en Ávila en el monasterio de la Encarnación: enseñanzas parejas y métodos idénticos, bien contrastados en su eficacia. Como es sabido, la asistencia espiritual a la comunidad de Beas desde El Calvario fue regular y asidua, algo más espaciada desde Baeza y Granada. Del contacto con aquella querida comunidad brotaron muchas de las páginas sanjuanistas. Otras nacieron a requerimientos de sus súbditos del Calvario, que compartieron con las monjas de Beas el incomparable magisterio de su superior en funciones. Fue intenso y fructífero, pero duró poco tiempo.

No había pasado un año desde su llegada al Calvario cuando recibía en el encargo de preparar una nueva fundación en la ciudad de → Baeza, distante cerca de once leguas. Acometió la encomienda con su habitual diligencia, y el 13 de junio de 1579 salía del Calvario con tres compañeros para inaugurar la fundación beacense al día siguiente, fiesta de la Santísima Trinidad. El nuevo convento estaba destinado a colegio, y fray Juan fue nombrado rector del mismo. Baeza contaba entonces también con floreciente universidad, en la que podían cursar sus estudios los carmelitas andaluces sin desplazarse hasta Castilla. Revivía el rector las experiencias de Alcalá de Henares y, en

menor grado, las de Salamanca. Al igual que en Compludo, JC alternó la disciplina monástica, con la dirección espiritual, el culto en la propia iglesia y el contacto con el ambiente universitario.

Siendo rector de Baeza tuvo ocasión de volver temporalmente a su Castilla natal con motivo del primer Capítulo provincial de los Descalzos, en Alcalá de Henares (1581). Este primer viaje desde su llegada a Andalucía debió de aumentar su nostalgia por Castilla, a donde ansiaba regresar definitivamente. No lo consiguió a pesar de interceder ante el provincial, Jerónimo Gracián, la madre Teresa. Pasarían aún varios años hasta ver realizados sus sueños.

Antes de finalizar el 1581, realizó otro viaje relámpago a Castilla; esta vez hasta Ávila para acompañar a la madre Fundadora a la proyectada fundación de Descalzas en → Granada. Eran los últimos días de noviembre; la Santa estaba tan enferma que no pudo moverse de su ciudad natal; fue el último encuentro en vida, el adiós postrero en la tierra. En lugar de la madre Teresa, sería Ana de Jesús la encargada de llevar a buen puerto la fundación granadina. El Rector de Baeza sería su brazo derecho. Procedió lo mismo que si se tratase de la madre Fundadora. Se desplazó hasta Beas para acompañar a la priora de la nueva casa, Ana de Jesús, y a las otras religiosas que debían formar la comunidad granadina.

#### *Fecunda y prolongada estancia en Granada: 1582-1588*

Los trajines fundacionales de las descalzas de Granada ofrecieron ocasión a los religiosos del convento de Los Mártires de conocer directamente a JC,

de quien algunos habían oído hablar. Su presencia coyuntural en la comunidad confirmó a los miembros de la misma en la buena opinión que tenían de él por las noticias llegadas de otros conventos (Alcalá, El Calvario, Baeza). que había gobernado hasta entonces. Fue elegido prior de Los Mártires y tomó posesión de su cargo a finales de enero de 1582. Granada se convertiría desde entonces en el centro de su vida y actividad mientras permaneció en Andalucía.

Durante esos años ocupó siempre puestos de dirección y responsabilidad. Amén del priorato de Los Mártires, prolongado durante tres trienios, desde 1585 desempeñó el gobierno directo de los conventos andaluces al ser nombrado segundo definidor y luego Vicario provincial de aquella demarcación religiosa. El desempeño de este oficio le obligaba a intervenir sin descanso en los asuntos de los conventos existentes, de frailes y monjas, y en la promoción de nuevas fundaciones. Los viajes y desplazamientos por tierras andaluzas se volvieron incesantes a partir de 1585. Fray Juan se convirtió en un “andariego”, al estilo teresiano, por exigencias de su responsabilidad de gobierno.

Sería demasiado enojoso seguir aquí sus pasos, pero conviene recordar algunos de los viajes más largos e importantes desde su posesión del priorato granadino. En mayo de 1583 se desplazaba a los confines de Castilla para asistir al Capítulo celebrado en Almodóvar, en el que fue confirmado en su cargo de prior de Granada. Dos años más tarde viajaba hasta → Lisboa, donde se celebró nuevo Capítulo provincial (mayo de 1585), y en el que fue elegido segundo definidor provincial. En octubre del mismo año realizó otro largo via-

je hasta Pastrana, donde se concluía el Capítulo iniciado en Lisboa. En aquella localidad castellana de tan lejanos recuerdos para él, era nombrado Vicario provincial de Andalucía, con residencia en Granada, pero cesando en el cargo de superior de la casa.

El 1586 fue un año excepcionalmente cargado de viajes y desplazamientos por diversos lugares de Andalucía y llegando en dos ocasiones (enero y diciembre) hasta → Caravaca de la Cruz (Murcia). Los viajes más largos de 1587 fueron los de Madrid (febrero), otro a Caravaca (marzo) y Valladolid (abril), donde se celebró nuevo Capítulo provincial, en el que fue nombrado prior de Granada por tercera vez. Naturalmente, en estos viajes a Castilla tuvo ocasión de visitar casas y lugares ya conocidos y otros nuevos, como → Segovia. Al poco tiempo de regresar a Granada y de tomar posesión de su tercer priorato, emprendió nuevo viaje a Castilla para asistir al primer Capítulo general de la nueva Congregación celebrado en → Madrid (julio de 1588).

En consonancia con la nueva forma de gobierno introducida en esa ocasión, con el nombre de "Consulta", fue elegido primer definidor general y tercer consiliario de la Consulta, cuya presidencia le correspondía durante las ausencias del Vicario general, entonces el P. Nicolás de Jesús María (Doria). Terminado el Capítulo, fray Juan regresó a Granada, dejando un vicario al frente de aquella comunidad antes de trasladarse a Madrid y luego a Segovia, donde se había fijado la sede de la Consulta.

Concluía así en agosto de 1588 la permanencia andaluza de JC. Dejaba allí una labor fecunda que transcendía

con mucho el ámbito del Carmelo Teresiano. El período granadino había sido especialmente extenso y cualificado en lo que a su magisterio espiritual se refiere. Síntesis del mismo eran los → escritos iniciados en Los Mártires y continuados en Baeza y Granada.

#### *Graves responsabilidades de gobierno: 1588-1591.*

El regreso definitivo de fray Juan a su anhelada Castilla se verificó de forma muy diversa a lo deseado por él. En lugar de una vida sencilla sin las preocupaciones de cargos y oficios, se encontró encumbrado a las altas esferas del gobierno central de la nueva Congregación religiosa, ya bien asentada y con autonomía jurídica suficiente a partir de 1588. Los cargos de primer definidor y tercer consejero le colocaban en un puesto relevante dentro del Carmelo Teresiano, de aquel germen plantado por él años atrás en Duruelo. Sus responsabilidades de cara al futuro eran también notables; no podía hurtarse a las decisiones tomadas en las esferas del gobierno central. Al establecerse la Consulta en Segovia aumentó su cuota de autoridad, ya que fue nombrado además superior de la comunidad.

En compensación a tantas preocupaciones, se veía libre de los ingentes esfuerzos de los viajes anteriores. Ahora se reducían a caminatas periódicas hasta Madrid para las reuniones de la Consulta. El único viaje de muchas leguas fue el realizado en 1589 hasta Granada, para arreglar los asuntos pendientes de aquella casa, entre ellos la renuncia al priorato. En Segovia le esperaban muchas ocupaciones en la doble vertiente de superior conventual y de miembro de la Consulta. La primera y

más urgente era la edificación del nuevo convento, muy retrasada a su llegada. Las actividades pastorales prolongaban las realizadas en Ávila primero; luego, en los conventos de Andalucía. Tenía bien ensayados y experimentados los métodos de gobierno y de dirección espiritual. No necesitaba improvisar nada.

Donde se le presentaron no pocos problemas fue en los asuntos reservados a la Consulta; afectaban a toda la Congregación y cualquier decisión exigía mucho estudio y gran prudencia. Basta repasar la serie de documentos emanados por aquel organismo centralizador, y firmados por fray Juan, para comprobar que sus intervenciones fueron abundantes y variadas (cf. BMC 26).

A pesar del irenismo proverbial del tercer consiliario, y no obstante el sistema de decisión adoptado en la Consulta, era inevitable que en ocasiones se produjeran desacuerdos en las opiniones y decisiones. Nadie mejor dispuesto que fray Juan a ceder en sus puntos de vista y secundar el criterio del vicario general → Nicolás Doria. El respeto y la sumisión no podían llegar hasta comprometer la propia conciencia. Se apilaron pronto en el despacho de la Consulta problemas muy delicados; tanto, que tenían dividida a la propia familia religiosa. Dos eran los asuntos más graves: el proceso contra el primer provincial, → Jerónimo Gracián, y el gobierno de las Descalzas.

Los ánimos estaban ya muy agriados cuando se reunía en Madrid un Capítulo extraordinario en junio de 1590. Quedaron patentes las posturas distanciadas entre Nicolás Doria y JC, lo que no fue obstáculo para que éste fuese confirmado en sus cargos de defini-

dor y consiliario. Sería por poco tiempo. Exactamente un año después, junio de 1591, se celebraba en la misma capital otro Capítulo ordinario. El Vicario general no estaba decidido a soportar por más tiempo la oposición del primer definidor en materias tan importantes como la relativa al gobierno de las Descalzas y el proceso del P. Jerónimo Gracián. Era fácil vaticinar quién iba a triunfar en aquel pulso.

JC más que derrotado se vio descargado de responsabilidades. Después de tantos años quedaba libre de todo cargo y oficio. Si para Nicolás Doria fue un triunfo por la eliminación de un obstáculo a sus planes, para el interesado equivalió a un alivio. Quedaba libre de toda responsabilidad y dispuesto a obedecer como el último de los súbditos. Al gesto diplomático de Doria ofreciéndole el priorato de Segovia, respondió fray Juan con otro mucho más sincero y elocuente: se ofreció para ir a Méjico, donde existían ya algunos conventos de la Congregación.

#### *La última jornada en Andalucía: 1591*

Le fue aceptado el ofrecimiento y se le autorizó para preparar la expedición con otros doce compañeros. Viajó de Madrid a Segovia para recoger sus cosas y despedirse de aquella comunidad. Cumplidos sus compromisos, emprendió el camino de Andalucía para preparar la expedición mejicana, que había de zarpar de → Sevilla.

Mientras se reunían los otros doce compañeros y se cumplimentaban los primeros requisitos, fray Juan se retiró al solitario convento de → La Peñuela (Jaén, La Carolina). Llegaba en plena canícula de agosto. Al cabo de un mes caía enfermo de consideración; a partir

del 12 de septiembre no le abandonaron “unas calenturillas”. Mientras él trataba de superar la enfermedad en aquel dorado retiro, le llegaban noticias de que el proyectado viaje a Méjico había fracasado.

Comenzaba a pensar seriamente en el viaje a otras “Indias mejores”, cuando algún hermano de hábito urdía contra él infamias inconfesables, hijas del resentimiento. No se alarmó ante las noticias que llegaban a su querida soledad. Tranquilizaba a quienes sufrían pensando en un caso Gracián bis. A él no le quitarían el hábito porque estaba “aparejado” a enmendarse si en algo había errado y dispuesto a obedecer “en cualquier penitencia que le dieran” (Carta de finales de 1591).

En La Peñuela no era posible una cura eficaz y se le propuso el traslado a Baeza, donde era bien conocido y estimado. Fray Juan desechó el ofrecimiento y aceptó el traslado a → Ubeda (Jaén), donde contaba, en cambio, con algún resentido. Llegaba a su último destino el 28 de septiembre de 1591, siendo recibido por el superior con muestras patentes de disgusto, como si se tratase de una carga pesada para la comunidad. Pronto cambiará de opinión y se rendirá a los signos evidentes de la santidad.

Aquejado de una septicemia con llagas purulentas en la pierna derecha, JC permanece en el lecho del dolor, soporoso con fortaleza y mansedumbre las curas y los dolores. Todos los remedios se muestran ineficaces. Fallece la noche del 13 al 14 de diciembre, a la edad de 49 años. Su cuerpo fue trasladado en mayo de 1593 a Segovia y allí reposan sus restos en la iglesia de los Carmelitas Descalzos. El humilde → sepulcro de un

tiempo está hoy convertido en grandioso mausoleo de grande valor artístico.

Algunas semblanzas literarias antiguas, como la de → Eliseo de los Mártires y del biógrafo → Jerónimo de san José, nos acercan bastante a la figura física de fray Juan. La reconstrucción anatómica realizada por un grupo de especialistas con motivo de la última exhumación de los restos en 1992 ha fijado con notable exactitud el rostro y las medidas del cuerpo.

Aunque existen noticias sobre un retrato furtivo realizado durante los años de estancia en Granada, no es precisa su identificación. La iconografía posterior a su muerte es muy abundante, tanto en pintura como en grabados o xilografías publicados en las diferentes ediciones, comenzando por la príncipe de 1618. En cada época y en cada región se ha figurado según los gustos y estilos imperantes. En cualquier caso, puede decirse que la iconografía sanjuanista es abundante y variada

#### *Glorificación oficial: 1614-1926*

En 1614 comenzaron los procesos informativos para la beatificación en diversas diócesis, concluyéndose en 1618. Este mismo año apareció en Alcalá de Henares la primera edición de sus escritos.

En 1627 se abrió el proceso apostólico de beatificación y canonización concluyéndose en 1630. Se retrasó notablemente el decreto de beatificación, entre otros motivos, por haberse descubierto manifestaciones de culto público en torno a su sepulcro. Fue beatificado por Clemente X el 27 de enero de 1675, y canonizado por Benedicto XIII, el 27 de diciembre de 1726. El mis-



mo Papa le declaró patrono de la casa imperial de Alemania y del ducado de Mantua. Aunque durante el pontificado de Inocencio XI, la ciudad de Palermo inició los trámites para reconocer al Santo como compatrono, el asunto no llegó a buen puerto.

El 24 de agosto de 1926 era declarado doctor de la Iglesia universal por Pío XI, coincidiendo con el segundo centenario de la canonización. En marzo de 1993, Juan Pablo II le nombraba patrono de los poetas de lengua española. La fiesta del Santo se celebró primero el 14 de diciembre, trasladándose en 1732 al 24 de noviembre, con oficio propio y octava. A raíz de la reforma del calendario litúrgico de 1972, la fiesta pasó de nuevo al 14 de diciembre.

Las lecciones históricas y la colecta fueron aprobadas el 1677 para la fiesta litúrgica o “dies natalis” (14 de diciembre). El elogio para el *Martirologio Romano* fue aprobado el 28 de marzo de 1726 y el 22 de marzo de 1732 se aprobaba el nuevo oficio litúrgico, con la misa propia, a celebrarse el 24 de noviembre. La fiesta litúrgica para toda la Iglesia fue aprobada el 3 de octubre de 1738 y el 13 de agosto de 1927 fue concedido el Prefacio propio para la Orden. En la última reforma del calendario litúrgico su fiesta se trasladó al 14 de diciembre.

## II. La obra y el mensaje

En el guión biográfico que precede se recogen de pasada algunas de las ocupaciones y actividades de fray Juan a lo largo de su vida. Los datos reunidos distan mucho de ser completos; deben sumarse otros apuntes relativos a su obra o actividad apostólica. Se desarro-

lló en diversos campos del ámbito religioso y fructificó en numerosas realizaciones. No puede limitarse a su contribución a la “obra religiosa” iniciada por la madre Teresa; debe considerarse más ampliamente referida a la totalidad de su labor en los diversos campos de la pastoral.

La vertiente más destacada de la actividad es para muchos la producción escrita. Algunos hablan de ella como de la obra por antonomasia, o de la obra en exclusiva. Los → escritos conocidos ocuparon un tiempo muy limitado dentro de sus ocupaciones. Referirse a la obra sanjuanista en su sentido más amplio y comprensivo implica el recuerdo de las realizaciones del autor en todas las dimensiones de su vida. Es lo que suele practicarse cuando se le estudia como escritor, poeta, teólogo, maestro, director de almas, fundador de conventos, etcétera.

El análisis aislado de cada uno de estas parcelas no basta para tener una visión completa y armónica de su verdadera personalidad; equivale a presentar la fraccionada y fragmentaria. Es necesario integrar todos los rasgos en el contexto global de la trama biográfica. Se descubre así el alcance y el significado concreto de ciertas actividades dentro de las coordinadas básicas que guiaron su existencia.

### *Coordenadas fundamentales de la biografía sanjuanista*

El guión biográfico que precede atestigua la presencia de situaciones cambiantes, de momentos cruciales, de espacios y lugares distintos, de actividades dispares, de realizaciones heterogéneas. La veracidad de todo ello no impide reconocer ciertas líneas básicas

que confieren unidad y armonía a la trayectoria vital de JC. Es lo que hace de él una figura uniforme, homogénea y coherente, que integra en unidad superior acontecimientos, situaciones y actividades muy variadas.

La raíz de esa secuencia unitaria de vida hay que colocarla en la claridad y firmeza de ideales. JC es el hombre de lo sustancial y decisivo; de lo que vale la pena en la vida. A la luz de la fe, lo descubre en la santidad amasada con el amor. Todo lo demás está en necesaria e inevitable dependencia de este valor supremo que da sentido cabal a su existencia. Todo adquiere sentido y valor en cuanto asumido por ese referente decisivo. Es la manera más genuina y auténtica de realizarse, de lograr la propia identidad personal.

Lo importante no es llegar a esa conclusión; la asumió con todas sus consecuencias, la convirtió en vida. Para JC, implica inevitablemente pasar del convencimiento a la obra, sin retrasos, sin poner a prueba la paciencia de Dios. Exige la elección de los medios más seguros, rápidos, eficaces. Es lo que él practicó y lo que enseñó insistentemente en su magisterio oral y en sus escritos. Vivió centrado y concentrado en el ideal de la santidad, definida como "unión amorosa con Dios".

Se identificó con ese ideal supremo desde el momento en que sintió la vocación religiosa e ingresó en la Orden del Carmen; en ella aprendió un peculiar camino espiritual para llevar a cabo sus deseos e ideales. Lo practicó con asiduidad y fidelidad durante unos cinco años, hasta que se encontró por primera vez con santa Teresa de Jesús.

No quedan noticias de actividad alguna durante ese tiempo, fuera de sus

obligaciones como religioso carmelita y como estudiante. En ambos aspectos secundó con fidelidad su cometido. Hasta la ordenación sacerdotal, en 1567, no tenía tampoco margen para actividad pastoral alguna. Merece la pena tener bien presente que lo más importante para él, como para la mayoría de sus compañeros, era el cumplimiento puntual del horario comunitario. Era el quehacer fundamental de cada día; lo seguirá siendo a lo largo de toda su vida.

### *Primicias apostólicas*

El primer empeño asumido fuera de sus obligaciones habituales fue la preparación para la fundación de Duruelo (1568). Para entonces ya había tomado la decisión de secundar los planes fundacionales de la madre Teresa, porque respondían mejor a las exigencias que veía implicadas en una forma de vida religiosa consonante con su ideal de santidad. Mayor austeridad, oración más intensa y prolongada eran pilares de la nueva comunidad instalada en Duruelo. Ni JC ni sus compañeros de aventura pensaron que el retiro en la clausura conventual era incompatible para ellos con el servicio pastoral entre las gentes de la comarca.

Asumieron esta tarea libre y generosamente, sin imposición ni obligación alguna. Más significativo aún es que la madre Teresa, al comprobar meses más tarde el fruto y el esfuerzo de esta actividad, se alegrase en el alma. Lo de menos, en el caso, es la intensidad y extensión del servicio pastoral desarrollado por los primeros Descalzos de Duruelo; lo importante es que lo asumieron convencidos de que cuadraba perfectamente con el nuevo tenor de vida

abrazado y que sintonizaban cabalmente con los deseos y pensamientos de la madre Fundadora. ¿Intercambiaron opiniones sobre el particular en los encuentros de Medina y Valladolid? No hay indicios seguros y la narración teresiana más bien lo excluye (F 3. 13-14).

Resuelta la cuestión de principio, conviene no exagerar el alcance de aquella primera actividad de fray Juan y de sus compañeros. El horario establecido en la comunidad era tan intenso que no consentía mucho tiempo para otras ocupaciones fuera de los actos comunitarios. Seguía las normas dadas por el general J. B. Rubeo (BMC 6, p. 399-404) y concretadas en la distribución del tiempo, acordada por los propios religiosos. A esto debió de limitarse lo que algunos biógrafos dicen sobre la labor de fray JC como redactor de unas constituciones en Duruelo.

Las correrías apostólicas por los pueblos y caseríos cercanos se aceptaban probablemente como elasticidad asumida por el horario normal y en días concretos, domingos y festivos. El trabajo se centraba en la catequesis o instrucción religiosa, en la predicación y administración de sacramentos. Para fray Juan puede hablarse de primicias apostólicas, no así para el superior, Antonio de Jesús.

#### *Primeros pasos de formador*

Todo hace suponer que la labor iniciada en Duruelo prosiguió en Mancera. Aquí fray Juan tuvo que iniciarse en otra labor más limitada y delicada; para él, de mayor responsabilidad. En su calidad de superior y maestro de novicios, tenía encomendada la formación religiosa de los aspirantes y novicios. No pudo realizarla durante mucho tiempo, ya que

en 1571, un año después de inaugurado el convento de Mancera, dejaba su categoría de noviciado, al constituirse como tal para toda Castilla el de Pastrana. En cualquier caso, en Mancera se estrenó también en esta parcela de su actividad magisterial. Si viajó realmente desde Mancera a Pastrana entre 1570 y 1571, acaso haya que relacionar el desplazamiento con el traslado ya apuntado de la casa de formación.

Son pocas las noticias precisas de su actividad durante el rectorado del Colegio de San Cirilo en Alcalá de Henares. Hay constancia de su dedicación a la dirección espiritual no sólo de sus súbditos, sino también de otras personas, especialmente de estudiantes universitarios que acudían a confesarse y dirigirse con él. Orientó así no pocas vocaciones religiosas hacia el Carmelo Teresiano. Bastará recordar casos tan destacados como el de → Inocencio de san Andrés, → Elías de san Martín y el grupo de los llamados “navarros”. Al lado de esta labor de orientación y formación en la propia casa, hay que destacar la llevada a cabo en el vecino noviciado de Pastrana.

Labor oculta y de menor resonancia hacia fuera, pero de mayor incidencia en el desarrollo futuro de la propia Orden. Nada tiene de exageración el afirmar que con sus actuaciones en Pastrana y en Alcalá JC marcó la orientación de las casas de formación, por lo menos en Castilla. Pastrana era en la práctica el primer noviciado; Alcalá el primer colegio de la naciente familia religiosa. En ellos quedó sellada la impronta del primer descalzo. Esta aportación tiene, sin duda, mayor importancia para valorar el

legado sanjuanista que otras actividades relacionadas con su apostolado.

No cabe ignorar en modo alguno que durante la permanencia en Alcalá JC mantuvo contacto directo con el ambiente científico que le rodeaba dentro y fuera de la casa. Es perfectamente razonable pensar que lo aprovechó para perfeccionar sus conocimientos, especialmente en el campo de la teología. Fue para él tiempo de asiduas lecturas.

### *Acción pastoral y mistagógica*

Ávila y Granada son lugares emergentes y descollantes en la actividad sanjuanista; corresponden además a las ciudades que gozaron durante más tiempo de su presencia. Se ha ponderado anteriormente el alcance transcendental del periodo abulense. Fueron cinco años centrados en la → dirección espiritual del monasterio de la Encarnación, sin descuidar la de otras comunidades y personas, algunas tan distinguidas como la madre Teresa. Se han apuntado anteriormente las pautas seguidas en la tarea de director espiritual y la convergencia con las experiencias místicas de la Fundadora. En Ávila comenzó la función mistagógica de JC.

Su quehacer cotidiano se alteró en algunas ocasiones para atender otros compromisos muy especiales. Uno de ellos, promovido por la madre Fundadora, le llevó hasta Medina del Campo (1574) para dictaminar sobre el espíritu de una descalza, Isabel de san Jerónimo, a quien se tenía por endemoniada. El veredicto sanjuanista desautorizó tal opinión, a la vez que reforzó el convencimiento teresiano de que tenía especial don para el discernimiento de espíritus.

Mayor resonancia tuvo otro caso similar durante el mismo año. El tribunal inquisitorial de Valladolid requirió a fray Juan para que dictaminase en el caso de la religiosa agustina de Ávila María de Olivares, tenida también por endemoniada. El interpelado tuvo que desplazarse hasta Valladolid para explicar y justificar su dictamen. El extravío o desaparición de su texto, no justifica la escasa importancia atribuida por los biógrafos a esta intervención extraordinaria, la única de fray Juan en asuntos inquisitoriales.

La penuria informativa impide aquilatar la consistencia de otra labor pastoral atribuida a fray Juan y a su compañero de morada en “La Torrecilla”, cabe la Encarnación: la enseñanza de la doctrina cristiana y primeras letras a los chiquillos del barrio. Duración, asiduidad o regularidad y frutos son datos desconocidos. El hecho está certificado por uno de los agraciados con este servicio caritativo.

El paréntesis toledano en la actividad sanjuanista tiene un sentido limitado. La incapacidad para otras realizaciones durante aquellos meses quedó compensada con la creación poética de altos vuelos: al fin y al cabo, uno de los frutos más sazonados de su legado.

### *El magisterio espiritual entre los suyos.*

Desde la llegada a Andalucía (1578), el campo de actuación sanjuanista fue extendiéndose continuamente y no sólo en el aspecto geográfico. El breve tiempo vivido en El Calvario abrió las puertas y marcó las pautas para los años sucesivos. Conviene recordar que fray Juan recuperó en El Calvario el ritmo comunitario normal (interrumpido para él desde Ávila) y que la fidelidad al mismo fue lo prioritario. Ese ritmo conventual del

Calvario dejaba espacio para ocupaciones personales, incluido el trabajo manual en el huerto de la casa. Es una vertiente vital ignorada e incomprendida generalmente por la historiografía “laica”, salvo contadas excepciones.

Lo más intenso y regular de su magisterio en El Calvario se desarrolló muros adentro del monasterio, a nivel personal y de grupo, en actos comunitarios, incluidas las recreaciones, y en ocasiones especiales. Con frecuencia las enseñanzas orales pasaron al papel, como sucedió con el texto de las *Cautelas*, el *Montecillo de perfección* y series de avisos espirituales.

El estilo de vida solitaria en El Calvario excluía cualquier tipo de apostolado regular, incluido el que se realizaba en otros conventos dentro de la propia iglesia. JC lo sustituyó por otro muy concreto y exigente: el servicio a la comunidad descalza de Beas. La asistencia espiritual fue intensa y regular, semana a semana, no obstante el fatigoso camino a recorrer desde El Calvario. Rompía en alguna manera el ritmo comunitario, aunque se acomodase al de las religiosas, pero nadie lo tildó de “una falta contra la vida común”.

Materias, ideas y métodos de dirección coincidían con los usados entre sus súbditos. Dejando a un lado el fruto cosechado inmediatamente, no puede olvidarse que del magisterio oral impartido en Beas arranca el comentario al *Cántico espiritual*; del practicado en la comunidad del Calvario brotó el de la *Noche oscura*, primero en la *Subida* y luego en la obra homónima.

#### *Pastoral diversificada*

La obra sanjuanista en Baeza ofrece un espectro más amplio de activida-

des. Lo primero que conviene destacar es que reproduce en Andalucía lo que fue Alcalá en Castilla. De este modo, el fundador de Duruelo encauzó también en la Bética el estilo de vida de los estudiantes universitarios, lo que equivale a una contribución de primer orden desde la óptica de la formación religiosa y cultural.

A esta labor educativa, encuadrada en el ritmo comunitario de la casa, unió fray Juan una amplia acción pastoral, centrada en el culto y la asistencia religiosa dentro de la propia iglesia y prolongada en otros ambientes religiosos. Puede afirmarse que Baeza fue un modelo de la fusión entre vida contemplativa y servicio apostólico tal como lo entendía el primer descalzo. Su correspondencia epistolar ofrece muestras elocuentes de la amplitud y variedad de su dirección espiritual. De igual modo, la implantación en la propia iglesia de la “Cofradía de los Nazarenos” atestigua su interés por la religiosidad popular.

Están mejor documentados que en Alcalá sus contactos personales con el ambiente universitario de Baeza y son conocidos nombres de ilustres profesores que disfrutaban dialogando con él. Salamanca, Alcalá y Baeza fueron los eslabones decisivos en su preparación cultural y científica.

#### *El magisterio espiritual en su momento culminante*

Granada acumula los tesoros más aquilatados de la obra apostólica y mistagógica de fray Juan. Es allí donde despliega el abanico más amplio de sus actividades. Varían bastante de unos momentos a otros. Más variadas y continuadas durante el primer priorato, se concentran luego en los problemas de

la propia familia religiosa a partir de su nombramiento de Vicario provincial (1585). También es menos regular y asidua su participación en el ritmo comunitario de la comunidad, a causa de los frecuentes y prolongados viajes motivados por su oficio.

Si el conjunto de sus quehaceres habituales coincide fundamentalmente con los de otras residencias, en Granada se añade otro muy concreto y específico: el de escribir. A lo largo de la jornada granadina de fray Juan se alternaron los actos comunitarios con el trabajo, la acción pastoral, los compromisos de gobierno y la composición de sus grandes obras literarias.

El trabajo manual alcanzó probablemente en Granada su cota más alta en la biografía sanjuanista. Realizó labores típicas del campo prácticamente en todos los conventos que disponían de huertas o fincas, como sucedió en El Calvario, en las Descalzas de Beas y luego en La Peñuela. Era labor normal en la mayoría de las comunidades, y fray Juan la asumió con toda naturalidad. Pocos meses antes de su muerte disfrutaba trillando los garbanzos en La Peñuela.

Practicó también con frecuencia otro tipo de trabajo manual, el que hoy suele llamarse de la construcción o albañilería. Las primeras muestras proceden de Duruelo con la acomodación de la alquería en morada para la pequeña comunidad. Quizá fueron de mayor envergadura las obras llevadas a cabo como fundador en el convento de Baeza. Desde luego las realizadas en Granada, programadas y realizadas durante su priorato, fueron de notable complejidad y exigieron mucho esfuerzo. Primero fue la construcción de un

acueducto para la conducción del agua; luego, en el último priorato, el labrado de "los lienzos del claustro". En todas esas obras participó fray Juan como un peón más. El caso se repetirá pocos años más tarde en el convento de Segovia. Claro está que a la historiografía "laica" no le parecen dignas del gran poeta estas humildes ocupaciones.

Disciplina comunitaria y trabajo de manos no impidieron la extensa e intensa acción pastoral en Granada. A la practicada en la propia iglesia conventual, se sumó la dirección espiritual de otras comunidades y personas. La cita más frecuente y regular fue con las Descalzas, donde residía la madre Ana de Jesús. Con menor frecuencia, pero siempre con especial interés, acudía a otros monasterios andaluces de la Orden, aunque tan distantes como Caravaca y Beas de Segura.

El → magisterio oral y directo lo completó con la correspondencia epistolar. El caso del Calvario y de Beas se repitió fielmente en Granada. Monjas y frailes participaban por igual del testimonio y de las enseñanzas sanjuanistas. A este propósito conviene destacar un dato casi preterido en las biografías del Santo. El Convento de los Mártires albergaba en su tiempo una comunidad relativamente numerosa, que funcionaba además como noviciado; en él se formaron numerosos discípulos de fray Juan, que recordarán más tarde las enseñanzas recibidas del gran maestro (BMC 10, 345).

Lejos de limitar su magisterio a la propia religión, lo extendió a otras instituciones y comunidades granadinas, como sucedió con los beaterios de las "Melchoras" y "Potencianas". El caso de la familia Mercado y Peñalosa sirve

de paradigma para calibrar la actuación de fray Juan entre las personas seglares en Granada. Es simple botón de muestra, por más conocido que otros muchos suficientemente atestiguados.

El prestigio conseguido por el prior de Los Mártires en las altas esferas de la iglesia granadina está refrendado, entre otros hechos, por la presencia de fray Juan en la comisión creada por la Curia diocesana para esclarecer el asunto de los famosos plomos del Sacro Monte.

La obra más específica de su actuación en pro de la propia familia religiosa en Granada y Andalucía está vinculada a su cargo de Vicario provincial; se desdobló en todas las direcciones derivadas del mismo y concernientes tanto a monjas como a frailes: nuevas fundaciones, visitas pastorales, elecciones conventuales, profesiones religiosas, permisos y dispensas, inauguraciones de fundaciones, amén de la presencia y representación en capítulos provinciales y generales. Tales actividades exigían desplazamientos y viajes frecuentes, a la vez que provocaban licencias y otros tipos de documentos (cf. BMC 26). La enumeración de ambas cosas - viajes y papeles oficiales - alargarían excesivamente estas líneas.

#### *En disponibilidad incondicional*

El traslado a Segovia y la pertenencia a la Consulta obligaron a fray Juan a mantener un tenor de vida y unas actividades similares a las del último periodo granadino.

En el gobierno de la comunidad le tocó otra vez la tarea de rematar el convento y ampliar sus posesiones; de nuevo dio ejemplo elocuente de su entrega a las duras labores del trabajo material.

Disminuyeron, en cambio, los viajes y desplazamientos, pese a las exigencias del gobierno de la Consulta. En la vertiente apostólica y espiritual prolongó su trayectoria inconfundible impartiendo con generosidad su dirección espiritual entre las comunidades religiosas, el clero y personas seglares.

Están poco claros los motivos que determinaron el fracaso de la expedición a Méjico, proyectada en 1591 y que debía presidir JC. Lo importante del caso es su gesto ofreciéndose para una empresa tan ardua y tal alejada de lo que había vivido hasta entonces. Era la prueba más elocuente de su disponibilidad incondicional.

Remataba así una trayectoria cargada de servicios a la Iglesia y a su familia religiosa. A la hora del balance, pocos religiosos de la primera generación descalza (si es que había alguno) podían presentar una hoja de servicios tan completa y, sobre todo, tan generosa y eficaz. Era el único que podía presentar como aval de su fidelidad a la obra comenzada la prueba heroica de Toledo. Le superaban algunos en gestiones y actuaciones oficiales en el gobierno del Carmelo Teresiano, pero en la valoración final no es determinante la cantidad, sino la calidad. En la armonización de vida religiosa y actividad apostólica nadie le había igualado; menos aún en el testimonio de vida y en el magisterio espiritual.

### **III. Los escritos**

Constituyen la parte más relevante de su obra y de su legado. El tiempo empleado en la composición fue, no obstante, relativamente breve, mucho menor que el dedicado a otras activida-

des. La mayoría de sus páginas fueron escritas en horas libres de otros quehaceres regulares y profesionales de su vida religiosa. Poeta de altos vuelos y artista extraordinariamente dotado, fray Juan no fue ni pretendió ser un escritor de profesión. Cuando empuñó la pluma puso todo su talento y todas sus capacidades al alcance de futuros lectores. El fruto de su creación literaria y doctrinal circula hoy por todo el mundo. En las líneas que siguen se reseña brevemente el proceso seguido en la composición de los escritos. Cada una de las obras mayores y la poesía tienen sus correspondientes apartados en este diccionario.

Las páginas conocidas arrancan de la estancia en Ávila (1572-1577) como confesor y maestro espiritual en el monasterio de la Encarnación. Brotaron del ambiente religioso creado y alimentado por la madre Teresa. De las justas poéticas organizadas por ella en la comunidad proceden dos de las glosas llegadas hasta hoy, es decir: *Vivo sin vivir en mí* y *Entréme donde no supe*. La segunda pudo tener origen en el famoso “Vejamen” sobre las palabras “Búscate en mí”, lo que no quiere decir que no escribiese también en prosa la respuesta que la Santa calificó con fina ironía. Es lo único que se conoce de este escrito tan peregrino.

Idéntica suerte de desaparición han sufrido los billetes de avisos espirituales distribuidos entre las religiosas. Es posible que el contenido coincidiese sustancialmente con los ofrecidos más tarde a otras personas y comunidades, como la de Beas.

Las poesías compuestas en Ávila nacieron de estímulos ajenos. Fue en Toledo, durante los meses de absoluto

abandono, cuando irrumpió la inspiración creadora en el espíritu de fray Juan. Al fugarse de la cárcel conventual, logró salvar un cuadernillo en el que había escrito los versos meditados y musitados durante los meses de encierro. Testigos que tuvieron en sus manos aquel cuadernillo recordaban años más tarde las piezas de la prisión, a saber: dos poemas: el *Cántico espiritual* (31 estrofas) y el que comienza *Que bien sé yo la fonte que mana y corre*; dos romances: uno muy extenso sobre el “Evangelio In principio erat Verbum” con 9 números, y otro sobre el salmo 136 “Super flumina Babylonis”.

No figuraba en el cuadernillo prestado a la comunidad de Beas el poema de la *Noche oscura*. Algunos testimonios procesales hablan de la composición de toda la obra homónima en la cárcel toledana, cosa a todas luces inexacta. La composición del poema hay que colocarla muy próxima al episodio carcelario, pero no dentro de la prisión. El mismo comentario (S 1,15,1; N 2,14,1) sugiere la posterioridad del poema; es la rememoración simbolizada del episodio vivido y “pasado” por al autor.

Los primeros meses transcurridos en Andalucía (El Calvario, Beas) fueron preparación y trampolín para las grandes obras escritas o completadas en Granada. Del magisterio del Calvario proceden algunas piezas breves: las *Cautelas*, los *cuatro avisos a un religioso*, varias series de avisos comunitarios o personales y el diseño-cartilla *El monte de la perfección*. En el mismo lugar inició el comentario del *Cántico* y algunas páginas de la *Subida*, sin que puedan precisarse otros detalles.

Muy poco es lo que se conoce de Baeza. Mencionan las fuentes históricas



algunas piezas no llegadas hasta nosotros, entre ellas unos estatutos para la Cofradía de los Nazarenos establecida en la iglesia del convento, y un libro sobre las imágenes de Guadalcázar. Mayor autoridad parece tener el testimonio que asegura haber prolongado en Baeza el poema toledano del *Cántico espiritual* (canciones 32-34).

La época más fecunda del gran maestro es la de Granada (1582-1588). Cuando llegó a Los Mártires como superior tenía pendiente una doble promesa con la declaración de sendos poemas; para las Descalzas, las canciones compuestas en Toledo; para los Descalzos, el poema “En una noche oscura”. Ambos comentarios estaban ya en marcha, pero procedían lentamente. Durante algún tiempo parece que simultaneó su redacción, pero, al fin, decidió concluir uno, para afrontar luego el otro.

Tuvieron preferencia las Descalzas. A finales de 1584 entregaba a la madre Ana de Jesús los últimos cuadernillos del *Cántico espiritual*, en su primera escritura. Para entonces andaba promediada la *Subida del Monte Carmelo*, que había comenzado como comentario al poema de la “Noche”. Prosiguió su escritura abandonando el método del comentario, pero con muchas interrupciones - “grandes quiebras”, dice un copista-. En determinado momento interrumpió la escritura dejando inacabada la obra.

No cabe invocar falta de tiempo para explicar esta anomalía, ya que siguió escribiendo otras cosas. Entre ellas, el complemento obligado de lo que quedaba sin desarrollar en la *Subida*. Era la parte o el aspecto “pasivo” de la purificación. Según confesión

del autor, era también el sentido más genuino y auténtico de los versos de la “Noche oscura”, cosa que no aparecía en la somera “declaración” iniciada en la *Subida*. Interrumpir esta obra equivalía a no cumplir lo prometido. JC no quiso defraudar a los suyos y volvió sobre el poema de la “Noche” afrontando un nuevo comentario: el conocido actualmente como la obra *Noche oscura*.

Además de rematar las obras iniciadas en otros lugares, durante el período granadino compuso algunas poesías y realizó otros comentarios. La mayoría de los poemas compuestos en estos años pertenece al género llamado modernamente “contrafacta”, es decir, temas profanos poetizados y convertidos en religiosos o espirituales. A este tipo pertenecen el poema del *Pastorcico* y las glosas *Sin arrimo y con arrimo*, *Tras un amoroso lance* y *Por toda la hermosura*. Siguen la línea más original de las poesías toledanas y de la “Noche oscura” otras composiciones de ésta época, como la *Llama de amor viva*, escrita para su dirigida Ana del Mercado y Peñalosa.

Es probable que en la primera etapa granadina compusiese las últimas cinco estrofas del *Cántico espiritual*. De ser cierto, fueron anteriores a 1584, es decir, antes de concluir el primer comentario. Cuando decidió recomponerlo, compuso otra estrofa, la que comienza “Descubre tu presencia”, colocada en el puesto once en el llamado *segundo Cántico* o *Cántico B*, que es una revisión y ampliación del texto concluido en 1584. Antes de abordar esta refundición, JC accedió a los ruegos de doña Ana de Peñalosa y extendió el comentario a la poesía compuesta para ella; escribió la “declaración” de la

*Llama de amor viva* siendo ya Vicario provincial, por lo mismo, después de 1585.

Puede afirmarse que el curso literario de fray Juan concluyó en Andalucía. De los últimos años pasados en Castilla (1588-1591) apenas se conocen más que un puñado de cartas (18/20 en total). Otras ocupaciones llenaron sus días. La vuelta definitiva a Andalucía le proporcionó algunas jornadas de descanso y soledad para volver sobre sus “deleites” espirituales. Aprovechó esos momentos de ocio y distensión para revisar el texto de la *Llama*, al estilo de lo realizado en Granada con el *Cántico*. La revisión del comentario de la *Llama* en Segovia o la soledad de La Peñuela, y media docena de cartas remitidas desde allí constituyen el testamento literario y espiritual de quien había inaugurado la vida del Carmelo Teresiano en Duruelo unos veintitrés años antes.

Dejando a un lado el valor literario de estos escritos y la incomparable belleza de sus poesías, las páginas sanjuanistas ocupan puesto destacado en la historia de la mística y de la espiritualidad en general. Constituyen una novedad en la tradición literaria cristiana de Occidente. El suyo es el único caso en que se transmite el pensamiento adoptando como género literario el comentario de las propias poesías. Caso inverso es el de la mística italiana Battistina Vernazza (1497-1587), que puso en verso lo escrito anteriormente en prosa (cf. *Opere spirituali*, Genova 1755).

Las grandes obras del autor siguen con ligeras variantes ese método curioso y original. La *Subida del Monte Carmelo*, iniciada también como “declaración” del poema de la “Noche oscura”, abandonó el género literario del

comentario y adoptó finalmente el tradicional del tratado expositivo. Las otras tres obras mantuvieron el “comentario”, aunque no con la misma amplitud y fidelidad.

Por lo que se refiere al contenido de los escritos, debe tenerse en cuenta que el autor no tuvo intención de componer una suma completa y ordenada de la doctrina espiritual, tal como entonces se entendía. Su intención es siempre práctica no teórica. En su plan de guiar a las almas, mantiene constantemente un tono elevado sin caer en moralismos ni en concesiones engañosas. Propone un proyecto de vida espiritual que juzga válido, eficaz y seguro. Lo hace siempre con un soporte doctrinal sólido y bien construido a base de ciencia y experiencia. La teología de base está refrendada permanentemente con la experiencia, por eso conjuga como nadie teología y mística.

En todas las obras aparece en el fondo la misma propuesta o mensaje, es decir, el itinerario evangélico que conduce a la perfección cristiana, perfección o santidad que fray Juan prefiere formular como “unión amorosa del alma con Dios”. La forma de presentar ese proyecto varía de unas obras a otras y de unos textos a otros. En la *Subida* y en la *Noche* presenta en primer plano las exigencias ineludibles para llegar a la unión; las sintetiza en un proceso catártico que afecta a toda la persona y la dispone convenientemente para la transformación amorosa en Dios. Ese proceso de vaciamiento y purificación de afectos y amores contrarios a Dios se realiza con el esfuerzo personal y la decisiva intervención divina; por ello, tiene un aspecto activo y otro pasivo.

En el *Cántico* y en la *Llama* aparece en primer plano la otra vertiente del desarrollo espiritual, la que contempla la progresiva divinización del espíritu mediante la comunicación del amor divino que va llenando lo que vacía la noche purificadora. Con frecuencia el autor describe ésta en mirada retrospectiva y de confrontación desde la meta de la unión. Proceso catártico y unión transformante son puntos clave en la doctrina sanjuanista.

Insistió reiteradamente en que para él lo más importante y en lo que tenía “grave palabra y doctrina” eran precisamente esas materias, poco tratadas “de palabra y por escritos” entre los autores. Todo lo demás lo da por supuesto o está en función de esta temática central, gira en torno a ella o se proyecta desde ella. No abordó de intento otros argumentos “morales y sabrosos” (S pról. 8).

#### IV. Síntesis espiritual

El pensamiento del Santo, especialmente en el ámbito espiritual, se expone en los diferentes artículos de este diccionario. Conviene, no obstante, presentar aquí una síntesis abreviada de su doctrina espiritual.

En JC, el hilo conductor no es como en S. Teresa, la experiencia personal. Está siempre presente, sin duda alguna. No sirve de cañamazo igualmente en todas las obras, aunque aparece siempre como soporte de su exposición, de modo especial en *Cántico* y *Llama*, pero hasta en estas dos obras queda como latente e indefinida, interferida constantemente por la reflexión doctrinal. Es ésta la que pauta el planteamiento de la *Subida* y de la *Noche*. En el conjunto, experiencia y ciencia se coordinan de

modo muy diferente en JC y en Teresa de Jesús.

*Líneas maestras.* – El Doctor místico procede y razona siempre a partir de unos cuantos principios teológicos y antropológicos que le sirven de pauta para organizar su pensamiento, al margen de la colocación de cada tema dentro de los escritos. Supuesto el intento perseguido de guiar a las alma a la perfección o “unión con Dios”, lo primero es aclarar en qué consiste esa meta, y así comprender mejor todo lo que se enseña para llegar a ella (S 2,4,8). Es lo que hace JC, aclarando las diversas formas de unión y presencia de Dios en el alma (S 2,5 y CB 11,3). La distinción de formas y grados sirve para aclarar que, aunque todos los hombres están llamados a esa unión divina, no todos de la misma manera ni al mismo nivel. Ahí se encierra, para JC, el misterio de la vocación personal (S 2,5,10-11; N 1,9,9; 1,14,4; LIB 1,24; CB 26,4). La diferente vocación comporta también diversidad de medios, aunque para todos hay un modelo, Cristo, y un camino seguro, el de su imitación o la cruz (S 1,11,5; 2,7, etc.).

Si bien es imprescindible el esfuerzo personal, la acción divina es la que conduce seguramente a la meta; todo lo que el hombre puede y debe hacer es disponerse para acoger eficazmente esa acción (S 1,5, 2.8). La acción divina no sólo no excluye las mediaciones; más bien las exige (S 2,22,7-9). La Iglesia es la depositaria e intérprete de la verdad revelada en Cristo, Palabra única y definitiva del Padre (S 2, 22); por eso, es la mediación divina por excelencia (S 2,22,7; 2,29,2-3). Conducida el alma por la mano de Dios Padre, en el seguimiento de Cristo, es guiada siem-

pre por el Espíritu Santo, “revelador y aposentador” (S 3,23,4; 2,29,11; CB 17,8-9) de las almas.

*“El camino de ir a Dios”*. – Comienza con la mirada graciosa del “Padre inmenso”, que infundiendo su gracia hace al alma consorte de la divinidad, digna de su amor y capaz de amarle y merecer en lo que hace con su gracia (CB 28-32). La correspondencia o fidelidad determina el crecimiento y desarrollo de la gracia recibida. Con la infusión de la gracia divina en el bautismo desaparece la barrera del pecado que separa al hombre de Dios. Esa barrera surgió del primer pecado de Adán en el paraíso (CB 23), pero fue derribada por Cristo con su pasión y muerte en el árbol de la Cruz, “donde el Hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana, y consiguientemente a cada alma” (CB 23,3).

Este desposorio se hace “de una vez, dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo con cada alma” (ib. 6). Cuando se habla del desposorio como meta de la vida espiritual no se alude a esa primera mirada graciosa de Dios, sino al desposorio que se realiza “por vía de perfección, que no se hace sino poco a poco por sus términos, que aunque es todo uno, la diferencia es que el uno se hace al paso del alma, y así se va poco a poco, y el otro, al paso de Dios, y así hácese de una vez” (CB 23, 6). Ese camino que se hace al paso del alma es el que trata de describir JC.

Se caracteriza en sus comienzos, en la niñez espiritual, por el ejercicio de la meditación y de la mortificación. Dios trata al alma como la madre al “hijo tierno” (N 1,1,2). En su sabia pedagogía

condesciende con caprichos, gustos y apetitos, porque no hay todavía consistencia en la virtud, aunque exista afición a la piedad (S 2,17,1-7). El ejercicio de la mortificación, la lucha contra enemigos y obstáculos van curtiendo poco a poco a las almas que encuentran en la meditación su alimento interior. La perseverancia en estas prácticas tiende a la purificación de la sensualidad, pero no es suficiente para dominar sus “apegos y apetitos” (CB 3,1-5). Bajo el dominio del sentido la vida espiritual no pasa de lo que JC considera etapa de “principiantes”, muy dados a veces a la vida interior pero llenos aún de imperfecciones (N 1,1,2-3; 1,8,3)

De ahí nace la urgencia de la “noche purificativa del sentido” a través del esfuerzo perseverante con el fin de conseguir, mediante el vacío y la desnudez de las cosas, el necesario e ineludible dominio de la sensualidad (S 1,13). En el proceso catártico se aúnan la intervención divina y el empeño humano (S 2,17), éste como disposición y respuesta a la acción misteriosa de Dios. Por cuanto implica renuncia, negación de lo que es connatural a las tendencias naturales de potencias y sentidos, JC lo simboliza en una “noche oscura”. Las partes de la noche natural le sirven de pauta simbólica para señalar también etapas o momentos en la “noche espiritual”, en cuanto desarrollo catártico (S 1, 2,3).

El principio fundamental para entender su propuesta y su pedagogía está formulado así: “Llamamos a esta desnudez noche para el alma, porque no tratamos aquí del carecer de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es lo que

deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga. Porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entran en ellas, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella” (S 1,3,4). Consecuente con este principio, cuando descende a las aplicaciones concretas considera explícitamente “bienes” todas las cosas en que puede gozarse el hombre”. Según sea el apetito y uso de ellos, producen “daños” o “provechos” al espíritu.

Se caracteriza la fase espiritual de principiantes por la que llama purificación o noche activa del sentido, que corresponde en su vertiente positiva a la etapa del amor impaciente, tal como se describe en las primeras estrofas del *Cántico espiritual*. El nivel espiritual alcanzado en este periodo es notable, pero aún lleno de imperfecciones, por lo cual ha de profundizarse en la “noche purificativa”, concentrándose más que en el dominio de los sentidos en la vertiente interior del espíritu con todas sus capacidades y potencias.

Es la fase de la “noche purificación del espíritu” en la que juegan papel determinante las virtudes teologales. Adoptando un esquema práctico, más que teórico, JC empareja las tres virtudes teologales con las tres potencias del alma: fe-entendimiento, esperanza-memoria y caridad-voluntad. Más importantes que los análisis demorados de cada uno de estos binomios, con las aplicaciones prácticas apuntadas, son los principios básicos en que se basa el pensamiento sanjuanista. Establecida la absoluta transcendencia divina (S 1,4 y 2, 8), el Doctor místico reafirma con insistencia que no existe proporción alguna entre la criatura y el Creador. Si es posible la unión de ambos hay que

superar la distancia infinita que los separa en el plano ontológico. El único medio es la vida comunicada por Dios al hombre y su presencia amorosa en él (S 2,5). Es la vida teologal la que establece comunión y comunicación entre ambos. Por eso, insiste el Santo en que el único medio “próximo y proporcionado” para la unión con Dios se establece a través de la vida teologal, cuyo dinamismo se ejerce por las virtudes teologales. Vaciando ellas las potencias de lo terreno las llenan de Dios (S 2,6.8- 9).

Al término de la purificación espiritual, desaparecen las “niñerías” de los principiantes (S 3, 16-45); sus gustos y apetitos, enraizados en los vicios capitales (N 1, 2-8), quedan enfrenados, de tal modo que puede considerarse superada la vida espiritual dominada por la sensualidad. Afinada la sensibilidad espiritual, va creciendo el deseo de Dios y su amor va desarrollándose gracias a la inflamación interior (CB 6-12). Agotado el proceso meditativo y perdida su virtualidad, se va instaurando en el alma la “noticia amorosa” de la contemplación. La comunicación con Dios se establece de manera sencilla y natural como “advertencia o asistencia” amorosa en él y con él (S 2,13-16; N 1,9). El acercamiento a Dios y el sentido de su presencia van creciendo hasta que, en determinado momento, se vuelve perceptible, a veces hasta con repercusión somática ante determinadas comunicaciones divinas (CB 13).

Ha llegado la etapa contemplativa y el estado del “desposorio espiritual”. La virtud superficial de los principiantes es ya robusta y asentada, grande el dominio de las pasiones y frecuentes las “visitas” y mercedes de Dios. La vida se desenvuelve en una profunda relación

amorosa con intercambio de dones, como sucede entre prometidos (CB 14-15, 18-21). Aunque el sentido esté ya enfrenado en sus ímpetus primarios y desordenados, no está del todo sujeto al espíritu (CB 14-15,30), necesita todavía una adaptación. Quedan todavía algunas raíces profundas de ciertos hábitos que permiten retoñar malas inclinaciones y resabios de gustillos y apetitos (CB 26,18-19). Falta el último toque purificativo: la prueba suprema de la fidelidad entre los esposos.

Por mucho que lo intente, el hombre no es capaz de arrancar de raíz todas las tendencias naturales desordenadas. Necesita la intervención divina para llegar a la pureza total, a la “raíz del espíritu”. Es obra de la “noche oscura de contemplación” (N 2,8-10), que tiene lugar antes de alcanzar la meta de la unión, antes de celebrar el matrimonio espiritual. Se produce en forma de intervalos “de paz y amigabilidad amorosa” con Dios (N 2,6-7), que se suceden con “interpolaciones” de la obra catártica (N 2, 6). Es un periodo caracterizado por un “amanecer y anochecer a menudo” para el alma (N 2,1,1).

Este último estadio purificativo tiene su culminación natural en la unión transformante del matrimonio espiritual, cuando el crisol inflamado del amor ha operado la liberación total (N 2,11,1-7; 2,12,1.5-6). Alcanzada la perfecta armonía entre el sentido y el espíritu, las virtudes están ya heroicas y perfectas (CB 24,3-4,6-7), el hombre viejo se ha transformado en nuevo (LIB 3,33-35; CB 26,17) y vive en suavidad y tranquilidad imperturbables (CB 24,8; 20-21, 14-15). El alma, ya “endivinada y endiosada”, no espera otra cosa que la ruptura de la tela de esta vida; mantiene aún el gemi-

do pacífico de la esperanza (CB 1,6), pero ya gusta el “sabor y golosina de gloria” (LIB 1, 27-28). Las dos vertientes del desarrollo espiritual, purificación y unión amorosa, se alternan y suceden como movimientos de sístole y diástole, de vacío y de plenitud. Así presenta JC el “camino de ir a Dios” hasta y poseerlo cumplidamente.

BIBL. – a) **Repertorios y subsidios:** J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924 e 1931, p. 687-724; PIER PAOLO OTTONELLO, *Bibliografía di S. Juan de la Cruz*, Roma 1967; E. PACHO, *Boletín Bibliográfico Sanjuanista*, en MteCarm 93 (1985) - 101 (1993); S. ROS, *Bibliografía selecta*, en *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Ávila-Salamanca 1991, p. 17-44; M. DIEGO SÁNCHEZ, *San Juan de la Cruz. Bibliografía sistemática*, Madrid 2000. – LUIS DE SAN JOSÉ, *Concordancias de las obras y escritos del Doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz*, Burgos 1948; J. L. ASTIGARRAGA - A. BORRELL - F. JAVIER MARTÍN, *Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*, Roma 1990; A. FORTES - F. J. CUEVAS (ed.), *Procesos de beatificación y canonización de san Juan de la Cruz*, 5 vol. BMC 14 (1931) y 22-25 (1991-1994)

b) **Ediciones:** *Obras espirituales que encaminan un alma a la perfecta unión con Dios ...* Alcalá de Henares 1618; *Obras del venerable y místico doctor F. Juan de la Cruz ...* Madrid 1630; *Obras espirituales ... por el extático y sublime doctor místico ...* Sevilla 1703; *Obras del místico doctor ...* Introducción y notas del padre Gerardo de san Juan de la Cruz 3 vol. Toledo, 1912-1914; *Obras de san Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia*, editadas y anotadas por el P. Silverio de santa Teresa. 5 vol. Burgos 1929-1931 (= BMC 10-14); *Obras completas*, ed. Lucinio Ruano, Madrid, BAC, 1946, 13ª ed. 1991; *Obras completas*, ed. J. V. Rodríguez- F. Ruiz, Madrid, EDE, 6ª ed. 2008; *Obras completas*, ed. E. Pachó, Burgos, Monte Carmelo, 8ª ed. 2001/ 2ª reimpresión, 2007; *San Juan de la Cruz, Cántico espiritual. Primera redacción y texto retocado*, ed. crítica por E. Pachó, Madrid, FUE, 1981; *San Juan de la Cruz, Cántico espiritual. Segunda redacción (CB)*, ed. crítica por E. Pachó, Burgos, Monte Carmelo, 1998 (BMC 30).

c) **Biografías:** JOSÉ DE JESÚS MARÍA (Quiroga), *Historia de la vida y virtudes del venerable P. Fr. Juan de la Cruz*, Bruselas 1628; ALONSO DE LA MADRE DE DIOS, *Vida virtudes y milagros del santo padre fray Juan de la Cruz*, ed. F. Antolín, Madrid 1989; JERÓNIMO DE SAN JOSÉ, *Historia del venerable padre fr. Juan de la Cruz*, Madrid 1641; BRUNO DE JÉSUS-MARIE, *Vie de saint Jean de la Croix*, París 1929; SILVERIO DE SANTA TERESA, *San Juan de la Cruz*, en el t. V de HCD, Burgos 1936; CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida de san Juan de la Cruz*, Madrid 1946; AA. VV., *Dios habla en la noche*, Madrid 1990; J. M. JAVIERRE, *Juan de la Cruz, un caso límite*, Salamanca 1991; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS – OTGER. STEGGINK, *Tiempo y vida de san Juan de la Cruz*, Madrid 1992.

d) **Estudios generales:** AA. VV., *Introducción a san Juan de la Cruz*, Ávila 1987; AA. VV., *Experiencia y pensamiento*, Madrid 1990; AA. VV., *Poesía y teología*, Burgos 1990; AA. VV., *Temas sanjuanistas*, Ávila 1991; AA.VV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma 1991; AA. VV. *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Ávila-Salamanca 1981; AA. VV., *Místico e profeta*, Roma 1991; AA. VV., *Dottore místico: san Giovanni della Croce*, Roma 1992; AA. VV., *Hermenéutica y mística: san Juan de la Cruz*, Madrid 1995; AA. VV., *La recepción de los místicos: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Ávila-Salamanca 1997. J. BARUZI (cf. supra a); CRISÓGONO DE JESÚS, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, 2 vol. Ávila 1929; G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, 3 vol. París 1960; LUCIEN MARIE DE S. JOSEPH, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*, París 1968; F. RUIZ, *Introducción a san Juan de la Cruz*, Madrid 1968; Id. *Místico y maestro: san Juan de la Cruz*, Madrid 1986; 2ª ed. 2006; J. V. RODRÍGUEZ, *Profeta enamorado de Dios y maestro*, Madrid 1987; E. PACHO, *San Juan de la Cruz, temas fundamentales*, Burgos 1989; Ib. *Estudios sanjuanistas*, 2 vol. Burgos 1997; E. J. MIRANDA, *Tras las huellas de Juan de la Cruz*, Madrid, 2007.

e) **Estudios históricos y literarios:** D. ALONSO, *La poesía de san Juan de la Cruz*, Madrid 1942; M. FLORISOONE, *Esthétique et Mystique d'après Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix*, París 1956; Id. *Jean de la Croix. Iconographie générale selon le catalogue raisonné*. Bruges 1975; E. OROZCO DÍAZ, *Poesía y mística. Introducción a la lírica de san Juan de la Cruz*, Madrid 1959; E. PACHO, *san Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid 1969; E. CALDERA, *La poesía di*

*Juan de la Cruz*, Genova 1969; C. BOUSOÑO, *Teoría de la expresión poética I*, Madrid 1976, p. 361-387; M. J. MANCHO *El símbolo de la noche en san Juan de la Cruz*, Salamanca 1982; Id. *Palabras y símbolos en san Juan de la Cruz*, Madrid 1993; JOSÉ C. NIETO, *Juan de la Cruz, poeta del amor profano*, El Escorial 1988; G. TAVARD, *Saint Jean de la Croix, poète mystique*, París 1988. D. YNDURAIN, *Aproximación a san Juan de la Cruz*, Madrid 1990; C. CUEVAS, *Estudio literario, en Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Salamanca 1991; Id. *La poesía de san Juan de la Cruz*, ibid. 283-313; F. MORENO CUADRADO, *San Juan de la Cruz a través de la imagen*, en la revista *San Juan de la Cruz* 7 (1991) 47-120.

**E. Pacho**

## Juan de la Madre de Dios, OCD (1565-1619)

Nació en Mancha Real en 1565 y profesó en → El Calvario, como hermano donado; falleció en el convento de Mancha Real, donde fue muchos años conventual, en 1619 a los 53 de edad y 30 de religioso. Declaró en el proceso ordinario de Jaén, el 13 de enero de 1617, atestiguando que conoció y trató al Santo en → La Peñuela. Cuando llegó a este convento en 1591, él se hallaba curándose en Baeza, pero J. de la Cruz pidió al prior, Diego de la Concepción, que le devolviese a La Peñuela, pues allí se curaría. Así sucedió, al recibir la bendición del Santo. Aunque conventual de Mancha Real, asegura que se halló presente a la muerte de J. de la Cruz en → Ubeda (BMC 23, 98-103).

**E. Pacho**

## Juan de la Miseria, OCD (1526-1616)

Juan Narduch nació en Casar Cipriano, en el condado de Molizo, reino de Nápoles. Educado cristianamente,

pasó a Roma con intención de hacerse franciscano. Antes decidió ir en peregrinación a Santiago de Compostela, lo que efectivamente realizó. Se retiró luego por un tiempo a la vida solitaria, hasta que se pasó a servir en un hospital de Barcelona. Desde aquí emprendió otra peregrinación para venerar el famoso Cristo de Burgos. Satisfecha su devoción se da a la vida itinerante, con paradas en Villanueva de los Ajos, Sahagún, Palencia, hasta llegar a Jaén. De estancia en Córdoba se entera de la vida ermitaña de Mariano Azaro (italiano como él) a quien conocía con anterioridad. Se le ofrece por compañero y juntos se trasladan al desierto del Tardón. Llamado Mariano Azaro (→ Ambosio Mariano) al servicio de Felipe II, en el aprovechamiento del Tajo, en la vega de Aranjuez, le acompaña J. Narduch en el viaje hasta Madrid.

Mientras Mariano trabaja en lo que le encomienda el Rey, él estudia pintura con el pintor real Sánchez Coello. Ambos ocupaban en Madrid una habitación ofrecida por Doña Leonor Mascafeñas, aya de Felipe II, cerca del monasterio por ella fundado. Al pasar por Madrid S. Teresa para tratar sobre la fundación de las monjas en → Pastrana con la princesa de Eboli, habló con los dos ermitaños italianos, ganándolos para el Carmelo (F 17,5.15). Vistieron el hábito el 9 de julio de 1569 y profesaron los dos en Pastrana el 10 de julio de 1570: Mariano, como sacerdote corista; Juan, como hermano lego. Encontrándose con la Santa en → Sevilla en 1576, el 2 de julio, en sesión única y rápida, dibujó el famoso retrato de la → Madre Teresa. Otras pinturas suyas se conservan en los Carmelitas de → Génova. Residió posteriormente en

Madrid, difundiendo con su fama la devoción a la Virgen Santísima, a quien llamaba “mi paloma”. Murió en la Capital el 15 de agosto de 1616, cumplidos los 90 años. Sus restos descansan en los Carmelitas Descalzos de Madrid (Plaza de España). Dejó algunos apuntes espirituales.

BIBL. — MATÍAS DEL NIÑO JESÚS, “El venerable Hermano Fr. Juan de la Miseria. Sus restos y sus escritos”, en *MteCarm* 46 (1945) 35-43.

*Fortunato Antolín*

## **Juan de san Alberto, OCD (1577-)**

Nació en Baeza, del matrimonio Ortega-Muñoz, en 1557. Vivió desde muy joven con su hermano Ignacio en una finca familiar ubicada en → La Peñuela. Ambos hermanos, con otros ermitaños que se les habían unido, se incorporaron al Carmelo Teresiano en 1573, transformando la citada finca en convento de la Orden. Al profesar, como hermano lego, en fecha desconocida, Juan Ortega y Muñoz tomó el nombre religioso por el que es conocido. No consta cuándo conoció al Santo, pero coincidió con él en → Sevilla, siendo vicario provincial (1586-1587) y luego en Madrid y en Segovia (1588-1589). Fue expulsado de la Orden en abril de 1589. Poco después escribió una relación sobre los años de su permanencia en la misma y en particular sobre la persecución contra → J. Gracián. En ella habla extensamente del Santo durante su cargo de vicario provincial de Andalucía y de definidor y consiliario de la Consulta. Si son ciertas las cosas que narra, como vistas y oídas, J. de la Cruz sale mal parado de su relación. Es acaso la más dura de cuantas se conocen.



BIBL. — GABIEL BELTRÁN, "San Juan de la Cruz en una relación de su tiempo", en *MteCarm* 106 (1998) 23-60.

### *Eulogio Pacho*

## **Juan de san Angelo, OCD (1563-1624)**

Nació en Andújar en 1563, profesó en → La Peñuela y murió en Ecija el 1624, a los 63 de edad y 47 de religioso. Declaró en el proceso ordinario de Vélez-Málaga, el 30 de enero de 1618, siendo conventual de → Baeza. Anteriormente lo había sido de → Granada, donde fue súbdito del Santo y a quien conoció "tiempo de siete a ocho años", según él mismo afirma (BMC 14, 68-71; 22, 359).

## **Juan de san José, OCarm.**

Siendo conventual en → Medina del Campo confesó largo tiempo a → Francisco de Yepes, hermano del Santo. Luego, en → Avila confesó a las religiosas de la Encarnación, manteniendo especial confianza con Ana María de Jesús. Fue luego superior y maestro de novicios en el Colegio de San Andrés de → Salamanca. Estudió en aquella Universidad, donde aparece matriculado como teólogo de 2º año, en el curso 1597-1598, siendo condiscípulo de Miguel de la Fuente. De nuevo en el curso 1598-99, como teólogo de 3º año. Siendo ya superior del citado Colegio, figura de nuevo en los cursos 1610-11 y 1611-12 y, como pasante, en el de 1614-15. No conoció personalmente a J. de la Cruz, pero tuvo noticias de él a través de personas que le trataron. Destacan por su importancia los datos que aporta sobre los escritos san-

juanistas y más aún sobre el dibujo de Cristo Crucificado. En este punto es uno de los testimonios más calificados. Su declaración se halla en el proceso abierto en Salamanca. (ms. 12738, p. 489-492). No se edita en la BMC; lo reproduce P. Mª Garrido en *Santa Teresa, san Juan de la Cruz y los Carmelitas españoles*, Madrid, FUE, 1982, p. 369-373.

*E. Pacho*

## **Juan de santa Ana, OCD (1550-1618)**

Nació en Sotoca de Tajo (Guadalajara) hacia 1550. Discípulo fiel y predilecto de J. de la Cruz. Estaba en → El Calvario, recién profesó, cuando llegó allí el Santo evadido de la cárcel de Toledo (1578). Le acompañó más tarde a la fundación de → Baeza (1579) y luego en otros viajes. Convivió con el Santo en El Calvario, de paso en Villanueva del Arzobispo, y luego todo el tiempo en → Segovia (BMC 22, 291-192). Fue vicario de → La Peñuela y Calvario, en → Segovia desde diciembre de 1590 hasta febrero del siguiente. Antes de morir el Santo se halla en → Granada y allí le dirige éste dos cartas, una desde La Peñuela (21.9.1591) y otra desde → Ubeda (probablemente en noviembre del mismo año). Apenas se conserva un fragmento de la segunda (n. 32 de las eds.). Declaró en el proceso ordinario de → Málaga, el 12 de noviembre de 1617, siendo conventual de la misma ciudad (BMC 22, 291-297), donde falleció en 1618 a los 67 de edad y 43 de vida religiosa. Se conserva una relación suya sobre el Santo (BNM, ms. 8568, f. 404).

*E. Pacho*

### **Juan de santa Eufemia, OCD (1547-1631)**

Nació en Linares (Jaén) en 1547; profesó, como hermano lego en → La Peñuela, falleciendo en → Guadalcázar en 1631, a los 85 de edad y 55 de vida religiosa. Conoció y trató a J. de la Cruz en La Peñuela y en → Baeza. Dejó una declaración escrita (BNM, 12.738, f. 145) y declaró en el proceso ordinario de Baeza, el 18 de febrero de 1617 (BMC 14, 23-30; 22, 347).

### **Juan de Santa María, OCarm (1539?-)**

Natural de Fuensalida (Toledo). Fue el 2º carcelero del Santo en → Toledo, desde mayo hasta agosto 1578. Declaró en el proceso ordinario Avila, el 3 de abril de 1616 (BMC 14, 289-292; cf. Alonso, *Vida I*, 33). Tenía “más de setenta y siete años”. Es el testigo más calificado sobre la prisión de Toledo.

### **Juan Evangelista, OCD (1562-1639)**

Nació en → Ubeda en 1562, del matrimonio Lope de Molina y Ana López. A los diez y seis años visitó → El Calvario, donde moraba J. de la Cruz, quien le recibió luego en → Granada y dio el hábito en las Navidades de 1582, profesando allí mismo el 1 de enero de 1584. Había sido ordenado de diácono en → Granada, el 10 de diciembre de 1579. Será el discípulo predilecto, que le acompañará por espacio de once años y le confesará habitualmente durante ese tiempo. Fue designado procurador del convento de Los Mártires, oficio que vol-

vió a desempeñar en Segovia bajo el priorato de J. de la Cruz (1589-1590). Al regreso de éste a Andalucía, le siguió también Juan Evangelista siendo sucesivamente prior de Alcaudete, del Desierto de Las Nieves y de → Caravaca. Pasó los últimos años en Los Mártires de Granada, donde falleció en 1639 a los 76 de edad. A instancias suyas y de otros religiosos escribió el Santo la *Subida* y la *Noche oscura*. De la primera sacó copia J. Evangelista al ritmo de la composición. También existe copia suya del CA' y de la LIB. Además de las declaraciones en los procesos de beatificación: ordinario de Jaén, 17 de diciembre de 1616 (BMC 23, 37-51) y apostólico de Málaga, 27-30 de septiembre y 1 de octubre (ib. 24, 523-534), dejó muchas otras cartas y relaciones sobre el Santo, aprovechadas por los biógrafos, especialmente por Jerónimo de san José (BMC 10, 340-347; 13, 385-392). Recuerda explícitamente que vivió con el Santo “ocho o nueve años”, siendo procurador de Granada, cuando él era prior (BMC 13, 390); en otro lugar reduce el trato y convivencia a “siete años” (ib. 24, 523). Los lugares de convivencia recordados son: Granada y → Segovia; también un viaje a Málaga con ocasión de una visita, siendo el Santo vicario provincial (ib. 532).

*E. Pacho*

### **Juana de san Gabriel, OCD († 1621)**

Nació en Beas y profesó allí; fue dirigida de J. de la Cruz, durante el período de rector de Baeza. Pasó de → Beas a la fundación de → Córdoba con → Magdalena del Espíritu Santo. Habla de ella en dos cartas el Santo (16 y 17) .

**Jubilación** → Escatología

# L

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

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

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

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

→ santa Teresa, pero no tenemos constancia documental histórica.

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

*José Vicente Rodríguez*

## **‘Lámparas de fuego’**

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

ción en prosa duplica en extensión a todos los demás.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Eulogio Pacho*

## La Peñuela

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Eulogio Pachó*

## La Roda

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

*E. Pachó*

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 1. Resonancia evangélica

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

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

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

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

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

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

## 2. Guías peligrosos: malos «lazarillos»

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

### *Directores ineptos*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### *Maestros con mal estilo*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### *El «ciego apetito»*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### *La fe, «lazarillo» seguro*

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

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

to necesita oscurecerse y cegarse para poder ser guiado convenientemente.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**E. Pacho**

## ‘Lecho florido’

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Eulogio Pachó*

**Leño** → Fuego

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

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

*E. Pachó*

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

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

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

*E. Pachó*

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

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

*E. Pachó*

**Ley vieja / ley nueva** → Evangelio

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

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



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

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

*E. Pacho*

## Léxico sanjuanista

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

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

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

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

paremiología, el código verbal y el léxico tecnicista.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**E. Pacho**

**Libertad** → Antropología

**Librea** → Disfraz

**Limpieza** → Pureza

**Lisboa**

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



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

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

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

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

*Eulogio Pacho*

## **Llagas** → Heridas de amor

### **‘Llama de amor viva’** (obra)

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

## **I. Aspectos formales**

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

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

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

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

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

y todas propias del ambiente granadino de los contrafacta.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. Elementos temáticos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Trinidad económica e inmanente y en otros puntos que veremos.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gabriel Castro

## Locuciones

### I. Noción y divisiones

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. “Propósito” y estilo de Dios

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

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

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

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

### III. Criterios de discernimiento

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

#### IV. Valoración y postura sanjuanista

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

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

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

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

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

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

### Conclusiones

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

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

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

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

ante los demás fenómenos místicos extraordinarios.

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

*Mauricio Martín del Blanco*

**Los Martires** → Granada

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*E. Pacho*

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

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

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

*E. Pacho*

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

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

*E. Pacho*

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

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

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

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

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

*E. Pacho*

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

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

*E. Pacho*

### **Lujuria**

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

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

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

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

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

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

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

*Alfonso Ruiz*





**Maestros** → Dirección espiritual

## **Madrid**

La primera presencia carmelitana en la Capital es del 1573 con el convento de los Calzados, al que siguieron el de los Descalzos (25.1.1586) y el de Descalzas (16.9.1586). Contaba con unos 3.000 habitantes en 1530 y 30.000 en 1591. A lo que parece, fue tardío el contacto de fray Juan con Madrid. Hasta su detención en → Toledo no había superado los confines de Castilla la Vieja. Desde → Avila a Toledo le llevaron por caminos que no atravesaban la capital. En la hipótesis de su participación en el capítulo de → Almodóvar de 1576, pudo ser la primera vez que pasó por Madrid, o cercanías, a la ida y a la vuelta de Avila. El hecho tiene pocas probabilidades. Lo más seguro es que no llegó a Madrid hasta el Capítulo de Alcalá (1581), viniendo desde → Baeza. A la llegada o al regreso, o en ambas ocasiones, es normal que pasase por la capital. Aún no existía fundación de Descalzos donde hospedarse. También es probable que Madrid estuviese en el itinerario de finales de ese mismo año, en el viaje a Avila para llevarse a la M. Teresa a la fundación de → Granada.

Otro tanto pudo suceder en 1585 al asistir (en octubre) al capítulo de → Pastrana (complemento del de → Lisboa), tanto a la ida como a la vuelta.

Desde 1586 las visitas fueron más frecuentes y prolongadas; se sucedieron por motivo de las reuniones de los definidores y consiliarios de la Consulta, especialmente desde el Capítulo del 17.6.1588, en que es elegido primer Definidor. A partir del Capítulo extraordinario del 8.6.1590 y hasta el del 31.5.1591, en que queda sin oficio, Madrid es su residencia más habitual. El primer contacto documentado con la capital se produjo en 1586, cuando llegó desde → Granada acompañando a la madre → Ana de Jesús, que venía de fundadora a Madrid (a primeros de julio). Poco antes escribía el Santo desde → Sevilla a → Ana de San Alberto (junio 1586) explicando el motivo de que se retrasase la Junta o dieta, convocada en Madrid por el Provincial. El retraso se debía a la urgencia de ultimar las fundaciones que traía él entre manos en Andalucía. La Junta en cuestión se reunió en Pastrana a partir del 13 de agosto, terminando el 4 de septiembre. Durante el viaje desde Andalucía, J. cayó enfermo y tuvo que detenerse

unos días en Toledo, por lo que se le esperó, sin celebrar sesiones en la Junta los días 14-15 de agosto; asistiendo ya a la del día 16. En la sesión del primero de septiembre se aprobó la impresión de los escritos teresianos. También se aprobó la fundación de → La Mancha Real o Manchuela, cuya ejecución se encomendó precisamente a J. de la Cruz, vicario en Andalucía.

Volvía a Madrid en febrero del año siguiente, 1587, para otra convocatoria del P. Doria, regresando inmediatamente a Andalucía y viajando luego hasta → Caravaca. Suele proponerse otro paso por Madrid a fines de marzo o primeros de abril (extraña rapidez) en tránsito para → Valladolid, donde asiste al definitorio, a partir del 7 de abril, e inmediatamente al Capítulo, a partir del 18 del mismo mes hasta el 25. En este Capítulo cesa en su cargo de definidor y vicario de Andalucía, pero es elegido prior de → Granada por tercera vez. Al regreso a Andalucía pasó por → Segovia y, con toda probabilidad por Madrid, donde ya existía fundación de Descalzos.

Al poco tiempo se encuentra de nuevo en la capital, con su socio Juan de san Angelo, para asistir al Capítulo celebrado a partir del 18 de junio de 1588; sale elegido primer definidor de la "Congregación", entonces erigida. Compagina el cargo de definidor con el de tercer consiliario de la Consulta, la nueva forma de gobierno que entonces comienza a funcionar de manera estable. Terminado el Capítulo el 11 de junio, regresa a su residencia de Granada

A los dos años vuelve a Madrid para el Capítulo extraordinario de 8 junio de 1590, en el que no hubo elecciones. Repite viaje a la capital al año siguiente

para el Capítulo ordinario del 31 de mayo 1591. En esta ocasión su estancia se prolonga más de dos meses, conociendo allí a religiosos destacados, y conviviendo por última vez, a lo que parece, con → J. Gracián, llegado aquellos días a Madrid desde Lisboa. Tras una rápida visita a Segovia, regresa a la capital. A primeros de agosto sale para Andalucía; pasa por Toledo y → Málaga, recalando en → La Peñuela. Aunque J. de la Cruz no residió de manera estable en Madrid, reiteró con frecuencia las visitas más o menos prolongadas.

BIBL. — JOSÉ IGNACIO REY, "¿Un san Juan de la Cruz en las Descalzas Reales de Madrid? A propósito de un cuadro", en *MteCarm* 97 (1989) 37-57.

*Eulogio Pachó*

## **Magdalena del Espíritu Santo, OCD (†1640)**

Nació en Belmonte (Cuenca) del matrimonio Diego Rodríguez de Vera y Ana de Alarcón, profesó en → Beas el 10 de agosto de 1577. Aquí conoció a J. de la Cruz, llegado en octubre de 1578 de la prisión toledana. Desde este momento se convirtió en una de las discípulas más afectas al Santo. Fue destinada por él a la fundación de → Málaga en 1585; pasó luego a la de Córdoba en 1589, donde falleció el 30 de julio de 1640. Mantuvo estrecha correspondencia con el Santo. Del frecuente carteo apenas se ha conservado una carta del 28 de julio de 1589 (n. 17). Abundan, en cambio, las cartas, informes, declaraciones y copias de cosas sanjuanistas debidas a la fiel discípula. Entre las copias destacan el *Dibujo del Monte* a ella dedicado por el

Santo y algunos de los avisos incorporados en el capítulo 13 del primer libro de la *Subida* y varias cartas. No se conserva la copia del cuaderno de poesías llevado a Beas por J. de la Cruz, que ella misma asegura haber trasladado, lo mismo que otras páginas sanjuanistas. Su relación autógrafa sobre la vida de J. de la Cruz, enviada a Jerónimo de san José, es fundamental para algunos extremos de la biografía sanjuanista, en especial para lo que se refiere a los escritos del Santo (BNM, ms. 12954, ed. BMC 10, 323-339) En la misma aporta muchas noticias autobiográficas. Se complementa con otras cartas al mismo destinatario, del 24.4.1620 y 1.8.1630 (ib. 319-322; cf. HCD 10, 256-259).

*E. Pacho*

## Magisterio sanjuanista

Al proclamar oficialmente la Iglesia doctor a san Juan de la Cruz no tuvo en cuenta lo que él pudo pensar de sus enseñanzas y de su doctrina, como no lo ha practicado en ningún otro caso. Ponderó serenamente el valor de su magisterio para guiar a las almas por el camino de la perfección evangélica. Exactamente lo que él pretendió y buscó de palabra y por escrito.

Cualquiera que se pone a enseñar a otros asume de alguna manera la conciencia de “maestro” y tiene la intención de comunicar algún mensaje. No pudo ser excepción JC. La función magisterial puede realizarse, y de hecho se realiza, con actitudes diferentes y a niveles muy distintos. Hay quien la ejerce con competencia o “maestría”, y quien la realiza como simple repetidor. No es lo mismo el simple transmisor o repetidor,

que el creador o el renovador. Maestro se considera aquel que habla o escribe con dominio y competencia; por tanto, con “autoridad”, al margen de títulos académicos y honoríficos.

JC frecuentó escuelas y universidades, pero no obtuvo ningún grado. Nunca presumió de títulos para avalar su enseñanza. Aunque gozó de estima y admiración en ambientes universitarios, como en Baeza, no compartió con otros contemporáneos el apelativo casi familiar de “maestro”. El “maestro Ávila”, el “maestro Ignacio”, el “maestro Granada”, el “maestro León”. El distintivo más honroso de sus saberes se lo colocó la madre Teresa de Jesús, al llamarle “su Senequita”, pero no logró resonancia especial fuera del ambiente de su familia religiosa.

En la mente de la Madre Fundadora, ese apelativo cariñoso aludía no tanto a su competencia intelectual como a su capacidad destacada para guiar a las almas por los caminos del espíritu. Para ella, en ese campo, no había otro igual en toda Castilla, tierra entonces de grandes maestros y teólogos. Cuando bautizaba así a fray Juan, hacía años que había comprobado su competencia y autoridad. Ella –la Madre Teresa– era quien le había lanzado al ruedo de la dirección espiritual dándole oportunidad de demostrar sus dotes de maestro. Para ambos, “maestro”, frente a “letrado”, equivalía a guía, director o padre “espiritual”. El guiar e instruir equivale en cierto modo a engendrar y criar por cierta “paternidad espiritual”. Recordará fray Juan que es “cosa dificultosa dar a entender el cómo se engendra el espíritu del discípulo conforme al de su padre espiritual oculta y secretamente”. No abriga dudas sobre el hecho: “Cual fue-

re el maestro, tal será el discípulo, y cual el padre, tal el hijo". (S 2, 18, 5-5; LI 3, 30).

### Conciencia de maestro

JC ejerció de maestro espiritual a lo largo de su existencia no sólo por encargo y encomienda de los superiores; desempeñó ese elevado servicio con voluntad de enseñar y la persuasión de cumplir con su misión sacerdotal. Llegó al convencimiento de poseer autoridad especial para conducir a las almas por las sendas de la santidad. No brotó de un juicio presuntuoso de su capacidad natural ni de su preparación intelectual. Fue forjándose en su ánimo a golpe de experiencia y de prolongadas constataciones. Las circunstancias concretas en que se desarrolló su existencia fueron modelando en él posturas y modales propios de quien se siente con autoridad moral para guiar y enseñar a otros. Sería demasiado prolijo seguir paso a paso el proceso que llevó a esta conciencia magisterial. Bastará apuntar algunos hitos destacados y reveladores.

Apenas iniciada su experiencia de vida carmelitana al estilo teresiano, se ve envuelto en responsabilidades de orientación religiosa. El ser iniciador del nuevo curso religioso le exige ejemplaridad práctica y le confiere cierto ascendiente moral. Se le encomienda la formación religioso-espiritual de los aspirantes y novicios; a partir de Duruelo y Mancera, inicia un magisterio que se prolongará hasta su muerte. Su cometido no se reduce a la iniciación religiosa, como simple tirocinio disciplinar

Las exigencias de la "vida reformada" iban más allá. Al abrazarla y tratar

de imprimirla en los demás, fray Juan sintió muy pronto la responsabilidad de la "paternidad espiritual", aunque no se pueda medirse hasta qué punto o nivel. En todo caso, se vio interpelado y estimulado en una línea que proseguirá luego casi sin interrupción.

Si las primeras experiencias de formador religioso pudieron reducirse al horizonte de lo obligatorio, casi profesional de un "maestro de novicios y estudiantes", con el traslado a la Encarnación de Ávila en 1572 el panorama cambió notablemente. Lo que se le pedía y exigía era, ante todo, la dirección espiritual. No interesaba la organización disciplinar, sino la modulación interna de los espíritus. Para la Madre Teresa - que le había traído allí - lo que contaba era la función de "maestro espiritual", no la de "vicario".

Durante esos años de residencia en Ávila las expresiones de su magisterio asumieron formas variadas y de notable relieve. Se proyectaron fuera del ambiente conventual alcanzando instancias tan representativas como la Inquisición. Por primera vez se convierte fray Juan en árbitro de situaciones morales y espirituales reservadas normalmente a personas de reconocido prestigio teológico. Cuenta fray Juan de 26 a 30 años y su ascendiente en el ambiente religioso de Castilla adquiere indudable resonancia. De manera casi inconsciente va creciendo en él la sensación de revestir funciones delicadas de guía y maestro.

El contacto diario con almas selectas y comprometidas con la santidad, como eran sus dirigidas de la Encarnación (comenzando por la madre Teresa), le procuró experiencias enriquecedoras y le permitió confrontar sus

conocimientos teóricos con la realidad de la vida. De esos años son las primeras muestras escritas de su magisterio espiritual. Son aforismos en forma de recetas espirituales o comprimidos, para cada dirigida. El tono y el estilo coinciden con lo que será luego habitual en él. Nada de sugerencia timorata ni de experimento provisorio. Siempre frases escuetas, principios seguros y aplicaciones concretas.

El joven director se muestra tan seguro como tajante. Camina decidido, no a tientas. Como si fuese ya consumado maestro. Ha tenido durante los años de Ávila una escuela de extraordinaria eficacia: la comunicación directa con la Madre Teresa. Cuando en fechas posteriores insiste fray Juan (a la hora de escribir sus tratados) en que se sirve de lo visto y comprobado en otras personas evoca, ante todo, lo que ha aprendido en el contacto con la Madre Teresa. Para calibrar la amplitud y el nivel de ese enriquecimiento bastará traer a la mente la opulenta riqueza de las experiencias teresianas durante esos años abulenses. Le abrieron a fray Juan horizontes desconocidos para él, sin duda, hasta entonces.

Durante la peripecia carcelaria en Toledo verificó en la propia vida muchas de las realidades conocidas por dirección espiritual antes de su detención forzada. A no dudarlo, las completó con otras experiencias personales de mayor calado. Experiencias que quedaron inmortalizadas artísticamente en sus poemas de entonces. Rondaba los 35 años cuando fue “vomitado por la ballena” –expresión suya– en el extraño puerto de Andalucía. Es la tierra en la que ejercerá su incomparable magisterio.

Cuando llega allí en 1578, ni él tiene conciencia clara de su futura misión ni los primeros interlocutores captan su estatura moral e intelectual; se detienen en la física, al borde entonces de la desintegración. Es de nuevo la Madre Teresa de Jesús quien reivindica su extraordinario magisterio abriéndole de par en par las puertas de Andalucía. Le proclama con grande énfasis “padre, muy padre de su alma”. Quiere que así le consideren también sus hijas, comenzando por Ana de Jesús. Ésta será luego hija predilecta de fray Juan. Para ella redactará el *Cántico espiritual*.

Al hacer santa Teresa la proclamación y recomendación de fray Juan, recién llegado a Andalucía, todos son elogios y ponderaciones: “un hombre celestial y divino”, no hay otro en Castilla “como él ni que tanto fervore en el camino del cielo”, “un tesoro y un santo”, “le ha dado Nuestro Señor particular gracia” para aprovechar a las almas, “es muy espiritual y de grandes experiencias y letras”. Piropos que hubieran herido la humildad del protagonista haciéndole sonrojar en su pudor espiritual. Los calificativos respondían a la realidad, pero no los compartía seguramente fray Juan. Estaba bien lejos de considerarse superior intelectual y magistralmente a los grandes letrados de su Castilla natal.

Bien pronto surtió efectos la recomendación de la Madre Teresa. De la manera más natural y espontánea reanudó el padre fray Juan su apostolado espiritual entre religiosos y religiosas. Fue como prolongación normal de lo realizado en Ávila. Se prodigaba ahora en la dirección con bagaje más abundante de ciencia y de experiencia. Desde las primeras de cambio, fray

Juan fue reconocido como quería la Madre Fundadora: como padre y maestro espiritual de sus hijos e hijas carmelitas. Comienza un dilatado magisterio en el que no halla competidor. En los ambientes religiosos en los que actúa es, sin más, el “maestro” iluminado y reconocido. Poco a poco va ensanchándose el marco de su presencia y de su renombre hasta conquistar fama generalizada en toda la región, incluso en ambientes universitarios como el de Baeza. Nadie discute su enseñanza; nadie duda de su incuestionable autoridad para orientar en los caminos del espíritu.

¿Es fray Juan consciente del fenómeno que le rodea? ¿Se da cuenta de su ascendiente dentro y fuera de la cerca religiosa? Es imposible que no cayese en cuenta de que se le consideraba superior a otros directores espirituales; de que se adoptaban ante él actitudes y posturas de discipulado, de discernimiento y de dependencia. Si para los de dentro podía influir su condición de superior, no cabía otro tanto con los extraños a la Orden. Para todos era más decisivo el modo de amaestrar que los títulos de acreditación.

Cualquiera que fuese la conciencia refleja de fray Juan sobre su magisterio, lo cierto es que procedía con decisión y autoridad; hasta dar a veces la sensación de autoritarismo. Existen a este propósito episodios bien conocidos, que no hacen al caso. Ahí están las cartas y los avisos espirituales para comprobar sus métodos y sus modales. La rotundidad de los consejos o directrices de índole personal es de fácil comprensión, si se tiene en cuenta la exclusividad de los destinatarios. Otra cosa es el caso de los “dichos de luz y amor”.

Difícilmente se halla en la literatura gnómica cristiana un tono tan decidido, taxativo y magisterial como en los avisos sanjuanistas. No es sólo en los apogemas de la *Subida* y en las *Cautelas*. Se repite en todas las series de máximas espirituales. A la perfecta armonía con la doctrina evangélica más genuina, se añaden las fórmulas y el tono que parecen reproducir la pedagogía de Jesús de Nazaret. Como si hablase con la misma autoridad

Esas piezas breves transmiten y prolongan el magisterio oral practicado abundantemente por JC. Su estudio revela con precisión cuál era la postura por él adoptada. Esclarece también su conciencia de maestro cuando pasa de la enseñanza directa y personal a la formulación escrita de su doctrina. En ambos casos manifiesta idéntico convencimiento. Está persuadido de lo que propone. Es algo que conoce y domina. Es doctrina segura que traduce con fidelidad el mensaje del Evangelio. Su propuesta es incluso preferible a la de otros maestros y directores espirituales. No tiene dudas ni temores en lo que considera fundamental. Por ello, procede con tanta seguridad y de manera tan tajante en sus formulaciones. Lo que enseña de viva voz o por escrito a personas particulares le parece apropiado al caso. Lo que propone por escrito, con destino general e indefinido, lo juzga válido para cualquier creyente decidido a escalar la santidad. No existe apenas diferencia entre ambos sectores.

No es posible presentarse con semejante autoridad sin el convencimiento de estar en lo cierto y seguro. A su vez, tal convencimiento postula una conciencia lúcida de la propia capacidad y de la condición de maestro. JC

insiste en que para llegar a ser buen maestro de espíritus o un “guía cabal”, además “de ser sabio y discreto, ha menester ser experimentado” (S prólogo; LI 3, 30). Entiende la experiencia en doble sentido: como vivencia de las realidades enseñadas a otros, y como información obtenida a través del contacto con personas espirituales. De ambas dice aprovecharse en sus escritos, aunque apoyándose siempre en la sagrada Escritura.

Según él no es posible enseñar con competencia y seguridad los vericuetos del espíritu sin adecuada competencia. Es ésta la que confiere, en última instancia, la seguridad y la autoridad moral para adoctrinar y guiar. No se retrae en presentarse decididamente en plan de maestro. Se atreve a criticar a otros y a desautorizarlos por falta de experiencia, lo que quiere decir que él la tiene, que él cuenta con esa ventaja. No llega nunca a esta confesión explícita: yo tengo experimentado lo que enseño. Sería demasiado fuerte para una sensibilidad tan sutil y exquisita como la de fray Juan.

Como todos los grandes místicos se enfrenta, casi sin darse cuenta, con la antítesis o paradoja evangélica de la humildad y del propio valer. Intentan conciliar la genuina humildad con su testimonio de agraciados especialmente por Dios con mercedes especiales. El paradigma más célebre es quizás el de santa Teresa.

El prologoillo a los *Dichos de luz y amor* ilumina con suficiente claridad la postura de fray Juan frente a esa antinomia espiritual. Dos las afirmaciones de fondo: por un lado, reconocimiento de la propia insuficiencia espiritual; de otro, reconocimiento de la capacidad para

ofrecer “dichos de luz y amor” a quienes lo desean o necesitan. La deficiencia alude al orden moral-espiritual; la lección impartida, a la preparación y capacidad para enseñar a otras personas. Humildad y reconocimiento del propio valer, supuesto el don de Dios. La decisión de enseñar arranca de ese reconocimiento y de la persuasión de ser útil. Un gesto de explícita voluntad.

El conflicto entre la auténtica humildad y la decisión consciente de enseñar a otros como maestro autorizado es más profundo de lo que pudieran sugerir las concesiones de ese prologoillo. Se repiten con fórmulas parecidas en muchos lugares de los escritos sanjuanistas. Son todos para él “dichos de luz y amor”, y arrancan de los mismos presupuestos. En cualquier tema, y frente a las exigencias de la perfección a que intenta llevar a sus discípulos, JC ha de reconocer que no existe absoluta coherencia entre lo que enseña y lo que vive. Para él, como para cualquier otro maestro espiritual, resulta inevitable reconocer la distancia que le separa del ideal de santidad que predica. Presentarse como modelo acabado sería lo mismo que desautorizarse como maestro y guía. El reconocimiento y la confesión de la propia imperfección es el sello de la auténtica humildad. En lugar de invalidar el magisterio, lo refuerza, le confiere autoridad, lo hace creíble y aceptable.

El conflicto o la paradoja surge cuando el mensaje y la doctrina se avallan con la propia experiencia. Al margen de las confesiones prologales y metodológicas, en las que fray Juan promete servirse de lo conocido en otras personas espirituales y lo verificado por la propia observación o experimentación,

queda patente en infinidad de páginas que el soporte de cuanto expone y afirma es la vivencia personal. Basta seguir sus razonamientos para comprobar que la razón determinante de muchas propuestas y afirmaciones es la garantía de su experiencia mística. En el fondo, ahí radica el convencimiento de su autoridad y de su magisterio: en que sabe o conoce lo que dice por experiencia. ¿Cómo compaginar entonces humildad y autoridad? No cabe apelarse a la distancia entre lo que se propone para los demás y lo que se vive, lo que se es.

### Humildad con “autoridad”

JC no recurre al subterfugio teresiano de la tercera persona. Su procedimiento para salvar el escollo es original y tiene repercusiones importantes a la hora de analizar sus escritos. Nunca rehuye la afirmación en primera persona; al contrario, es lo corriente y normal en él, sea en singular, sea en plural (digo, escribo, trato, hablo; declaramos, tenemos palabra, enseñanza, responderemos, etcétera). Es frecuente el empleo explícito del pronombre de primera persona, “yo”; hasta dar la sensación de cierto “egotismo”. No es únicamente en traducciones bíblicas, con presencia obligada la presencia del “yo”, o en las fórmulas protocolarias de las cartas. La casuística en la que aparece el sujeto en primera persona con el pronombre explícito es bastante variada. Va desde pronunciamientos para manifestar la propia opinión, planes o propósitos (S, pról. 8; 1,13, 2; 1,18,6; Lla 4, 7, etc.), hasta desafiar a cualquier otro maestro, pasando por la información personal de experiencias ajenas, como cuando refiere: “Yo conocí una persona que,

teniendo estas locuciones sucesivas ... había algunas que eran harto herejía”. En otra ocasión: “Yo conocí una persona que más de diez años se aprovechó de una cruz hecha toscamente de un ramo bendito” (N 1,3,2).

Cuando se transparenta naturalmente su conciencia de maestro es cuando empeña el yo para defender una doctrina, reforzar una opinión, proponer una enseñanza original o para desautorizar y replicar a otros maestros. No es manco fray Juan a este propósito ni teme usar el yo.

El paso de una actitud a otra podía ser el texto que precede a un tema comprometido en su esquema: el de las verdades desnudas que pueden comunicarse al entendimiento. Se introduce así: “Era necesario que Dios tomase la mano y moviese la pluma; porque sepas, amado lector, que excede toda palabra lo que ellas son para el alma en sí mismas. Mas, pues yo no hablo aquí de ellas de propósito, sino sólo para industrial y encaminar el alma en ellas a la divina unión” (S 2, 26,1; cf. CB 26, 3).

Algunos ejemplos ilustrarán mejor que cualquier afirmación el tono y el alcance del “egotismo” sanjuanista. Usa el “yo” para persuadir de la doctrina que propone: “Y así querría yo persuadir a los espirituales cómo este camino de Dios no consiste en multiplicidad de consideraciones” (S 2, 7, 8). “Yo quisiera que los espirituales acabasen bien de ver cuántos daños les hacen los demonios en las almas por medio de la memoria cuando se dan mucho a usar de ella (S 3,4,2).

Insistente es en el “yo” para responsabilizarse de enseñanzas importantes, como cuando escribe que son tantos los daños provenientes de no purificar la



memoria, que “yo creo no habrá quien bien se libre, si no es cegando y oscureciendo la memoria acerca de todas las cosas” (S 3, 3, 3). Replicando a quienes se oponen a la veneración de las imágenes, llamándolos “pestíferos hombres”, se permite rematar sus consideraciones con esta confesión: “Cuánto más que en lo que yo más pongo la mano es en las imágenes y visiones sobrenaturales, acerca de las cuales acaecen muchos engaños y peligros” (S 3, 15, 2).

Asegurando que su doctrina se ajusta a la ley suprema del amor, escribe: “En la cual se contiene todo lo que el hombre espiritual debe hacer y lo que yo aquí le tengo de enseñar para que de veras llegue a Dios por unión” (S 3, 16, 1). Precisamente porque “el intento que lleva en su obra” es encaminar a las almas a esa unión divina, los bienes espirituales son los que “más sirven para este negocio”, en consecuencia “convendrá que así yo como el lector, pongamos aquí con particular advertencia nuestra consideración” (S 3, 33, 1). Al exigir la purificación radical de apetitos, eje de su sistema espiritual, se agiganta y prodiga el yo, como cuando afirma: “En lo cual yo condeno la propiedad del corazón y el asimiento que tienen –los principiantes– al modo, multitud y curiosidad de cosas” (N 1, 3, 1). A la inversa, cuando quiere destacar el valor de las virtudes se ve corto de palabras: “Pero, si yo quisiese dar a entender la hermosura... de las flores de virtudes... no hallaría palabras ni términos con que darlo a entender” (CB 30, 10).

La valentía de fray Juan sorprende especialmente con el “yo” personal cuando se enfrenta decidido a otros maestros y directores. Se delata convencido de no ser inferior a nadie, preci-

samente por tener ciencia y experiencia en las cosas del espíritu. A todas las personas que, “no entendiendo por ciencia ni sabiéndolo por experiencia”, tildarán de exagerado lo que dice en la *Llama*, les replica: “A todos estos yo respondo” que el Padre de las lumbres no tiene mano abreviada y puede hacer todo lo dicho (LI 1, 15). Más directo e incisivo aún cuando la emprende contra maestros, confesores y directores espirituales que no saben distinguir las sendas de Dios y atormentan a las almas. Son ciegos que extravían a otros ciegos. Es conocida la reprimenda de la *Llama* (3, 47-62), lo mismo que sus interpelaciones y respuestas con frases como éstas: “te probaré yo aquí que hace mucho” (LI 3, 47). “Antes te digo que si entendiese no iría adelante” (ib. 3, 48). “Ya que quieras decir que tienes alguna excusa, aunque yo no la veo, a lo menos no me podrás decir” lo contrario (ib. 3, 57).

### **Autorretrato en penumbra**

Preferencia por la comunicación directa en primera persona, uso frecuente del “yo” y apelación o descripción de las propias experiencias son rasgos peculiares de la autobiografía. Abundan en los escritos sanjuanistas y, sin embargo, producen la sensación de piezas doctrinales sin apenas soporte autobiográfico. Contrariamente a las apariencias, JC esconde lo más posible su personalidad; se aísla lo más posible del mundo circundante y cela cuidadosamente sus experiencias más íntimas, de manera especial las de orden místico. Nunca describe fenómenos extraordinarios de esa naturaleza atribuyéndoselos directamente a sí mismo. Ningún

místico tan evasivo o elusivo respecto a la confesión personal, como él.

Leyendo sus páginas, es imborrable la impresión de lo personal y autobiográfico, pero queda sin contornos precisos y definidos. No hay una sola referencia directa a experiencias concretas del autor. Nunca aparece como protagonista de vivencias individuadas en ese “yo” que tanto se prodiga. El hecho resulta desconcertante. Sucede que lo biográfico se ha traducido en lenguaje objetivado y generalizado. Está presente, pero en segundo plano. Se deja entender de muchas maneras y en infinidad de lugares en que fray Juan habla con tanta seguridad y aplomo porque tiene el respaldo de la propia experiencia. Lo que no se encuentra son referencias a experiencias concretas ni descripción de las mismas con atribución personal.

La alusión a la experiencia subyacente es siempre impersonal e indeterminada, aunque esté referida a fenómenos concretos, como cuando habla del éxtasis o raptó, de las unciones del espíritu, de la transverberación o de los estigmas. Lo mismo sucede con las alusiones a la “teología mística” y a la “noticia amorosa”, que en la fenomenología analizada a lo largo de la *Subida*, del segundo libro de la *Noche*, del *Cántico* y de la *Llama*. No se dice nunca: “yo he sentido, he visto, he oído”, o expresiones similares. Son siempre: el alma, los espirituales, algunos espíritus. La atribución directa con fórmula personal se consideraría poco pudorosa y demasiado presuntuosa. En el fondo, falta de humildad (cf. S 3,13,9; C pról.; LI 1, 15; 3, 3º y carta 11).

El artificio literario adoptado por el Santo resuelve la antinomia humildad-

autoridad mediante un artificio literario casi inadvertido por el lector normal y corriente. Sin arrogancia alguna mantiene el tono magisterial, que se corresponde a claro convencimiento de enseñar cosas importantes, necesarias y, en buena medida originales, sin que aparezcan manifestaciones personales que choquen contra la modestia y la discreción.

Abundan numerosas protestas explícitas de humildad y los reconocimientos de incapacidad o de limitaciones personales, al estilo de lo ya recordado en los *Dichos de luz y amor*. Son, por lo general, confesiones con inconfundible sabor a tópico, sin llegar por ello a fingimiento o duplicidad. La profunda humildad del autor está bien cimentada y no sufre quebranto por el convencimiento de la labor magisterial bien ejercitada.

Sabe muy bien fray Juan en qué consiste la verdadera humildad y cómo puede disfrazarse. Bastarían pinceladas como las de la *Noche oscura* para demostrar su penetrante visión en esta materia (N I, y 12). Sabe muy bien que aceptar y reconocer los dones recibidos, aunque sean extraordinarios, como las visiones sobrenaturales, no es soberbia, “antes es humildad prudente aprovecharse de ellas en el mejor modo” (S 3, 13,9). Lo que importa es el “amor humilde”, según su expresión feliz (S 2,29, 9).

Para comprobar que sus protestas de personal incapacidad no se oponen a la conciencia sobre el valor de su magisterio espiritual, basta colocarlas en el contexto preciso en que se producen. Aparecen en dos vertientes de fácil verificación.

Las más frecuentes y autobiográficas aluden a la persuasión de sus limitaciones espirituales en general o puntos concretos que piensa indican imperfecciones. En el fondo, se trata de confesar que entre el deseo y la realidad existe notable distancia, como entre lo que vive y lo que enseña: ser poca su caridad (carta 8), estar bien en el cuerpo, pero “el alma muy atrás” (carta 11), “el alma anda muy pobre” (carta 28). No tiene otra cosa que ofrecer a Dios que “un cornadillo” (*Dichos*, n. 26). Al insistir en los prólogos y declaraciones sobre su falta de virtud, no hace otra cosa que repetir un topos corriente en cualquier género literario. El sentimiento de humildad es mucho más profundo y realista cuando se dirige directamente a Dios en forma exclamativa o de plegaria.

Tiene también sabor de lugar común la protesta de la propia incapacidad para afrontar argumentos delicados o la enseñanza en general. El tono de sinceridad no contradice la persuasión de cumplir un cometido para el cual se cree capacitado. Las fórmulas protocolarias en las que reconoce sus limitaciones suelen referirse a temas particulares más que al magisterio en general. Coincide con todos los grandes místicos en la incapacidad radical para “declarar al justo” las experiencias inefables o apofáticas. Pero, en tales casos, se trata de imposibilidad objetiva y universal más que de limitaciones personales (cf. S 2, 26, 1; CB 26, 3, LI 4, 17, etc.). No entran aquí en causa.

El sentido convencional de esas protestas queda bien patente al comprobar que se hacen al momento mismo de reafirmar con decisión la necesidad y el valor de lo que quiere enseñar. Se pone a escribir sobre la “noche oscura”,

no por la posibilidad que “veo en mí para cosa tan ardua”, sino por la confianza que tiene en la ayuda de Dios y por la necesidad que tienen muchas almas. Lo que no le impide a renglón seguido arremeter contra los directores inexpertos que no saben guiar por ella a las almas. Remata el prólogo de la *Subida* atribuyendo la posible dificultad de entender lo expuesto a la materia desarrollada más que a su deficiente exposición. A medida que se avance en la lectura se volverá más clara y comprensible. El remate prologal no puede ser más ilustrativo. Caso de que algunas personas no se encontrasen a gusto con la doctrina expuesta, “hacerlo ha mi poco saber y bajo estilo, porque la materia, de suyo, buena es y harto necesaria. Pero paréceme que, aunque se escribiera más acabada y perfectamente de lo que aquí va, no se aprovecharían de ello sino las menos” (S, prol, 3. 8).

La introducción que precede al tratado sobre la abnegación evangélica resulta casi desconcertante. Un tema tan manoseado por maestros y escritores espirituales lo considera insuficientemente expuesto. También tiene por inadecuada su preparación “para haber ahora de tratar de la desnudez y pureza de las tres potencias del alma”. Cree que “era necesario otro mayor saber y espíritu que el mío” (S 2, 7, 1).

En otro asunto de su predilección, sobre el que ha vuelto reiteradamente, se muestra perplejo la primera vez que lo aborda de intento. Hablando de la “divina noticia”, es decir de la “noticia amorosa y general”, asegura que habría mucho “que decir”, pero que lo deja “para su lugar”, porque lo dicho es más que suficiente, pese a ser una doctrina

confusa. “Porque, dejado que es materia que pocas veces se trata por este estilo, ahora de palabra como de escritura, por ser ella en sí extraordinaria y oscura, añádese también mi torpe estilo y poco saber” (S 2, 14, 14).

Sólo en una ocasión la protesta de pocos alcances va acompañada de la referencia a persona concreta más competente. Es la cita bien conocida de Santa Teresa. Se le presentaba excelente ocasión para “tratar de las diferencias de raptos y éxtasis y otros arrobamientos y sutiles vuelos de espíritu que a los espirituales suelen acaecer”. Renuncia a ello por dos motivos: primero, porque en el prólogo (del *Cántico*) había apuntado que su intento era simplemente el de declarar con brevedad el poema; en segundo lugar, porque prefiere dejarlo para “quien mejor lo sepa tratar que yo, y porque también la bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra madre, dejó escritas de estas cosas admirablemente” (CB 13, 7).

El topos convencional de la humildad se compagina perfectamente con la voluntad de enseñar y con el convencimiento de hacerlo respaldado por la competencia y la autoridad. Pese a las reiteradas confesiones sobre la capacidad limitada, fray Juan mantiene clara la conciencia de estar en grado de enseñar algo importante, necesario y relativamente original. El conflicto humildad-autoridad se resuelve prácticamente sin traumas ni recursos ficticios. El sencillo y humilde fray Juan se produce en sus escritos como quien asume voluntariamente la condición de maestro, no sólo para sus discípulos de casa, sino también para cualquier espiritual comprometido de todo tiempo y condición.

## Reconocimiento de la propia competencia

Se presupone que todo el que se entrega a escribir para otros alberga el deseo y la voluntad de enseñar algo que merece la pena. En nuestro tiempo abundan los libros que muestran lo que su autor ha descubierto y aprendido en la lectura de otros escritos, no lo ha pensado y reflexionado personalmente. Apenas es dueño de lo que escribe. En tales casos habría que atenuar el calificativo de autor considerándolo de segunda o de vía estrecha, no de verdadero maestro.

No es el caso de JC. Cuando él confiesa o deja traslucir su “intento o propósito” al escribir piensa en algo útil y serio, por lo menos personal. Se coloca en el plano de aquellos autores que proponen algo nuevo o de cierta originalidad, sea en el contenido sea en la forma o en la aplicación. Frente a simples transmisores o repetidores, están los llamados “maestros” porque su mensaje personal reviste novedad y desafía el tiempo. JC se expresa y se presenta como si estuviera persuadido de ser un “maestro”.

Existen datos más que suficientes para comprobar el hecho. Es también posible determinar las razones que le impulsan a pensar así y además individualizar en qué materias o puntos se cree dueño de especial autoridad o competencia.

En la verificación del hecho puede seguirse una serie escalonada de argumentos al alcance de cualquier lector atento. Una primera impresión, casi inevitable, la produce el tono general de los escritos. Reflejan inconfundiblemente sinceridad, seguridad, dominio, lógi-

ca y autoridad. Dudas y opiniones son marginales; afectan a tesis doctrinales discutidas o a situaciones variables de la vida práctica (cf. CB 14-15, 14; 22,3; S 2,8,4; 2,24; LI 1, 32; 2,11-12, 3, 30, etc.). Sorprende siempre la forma profesoral con que se afrontan los problemas y se proponen normas de conducta. Como si el autor tuviese en mano el secreto de la verdad. La sensación de estar ante uno que habla con autoridad doctrinal y moral es inmediata y permanente. Imposible sustraerse a ella.

En un plano más concreto, se comprueba la seguridad del “maestro” cuando se dedica a “tratar”, “probar” y “demostrar” puntos concretos en forma argumentativa recurriendo a la Escritura, a la teología o a la filosofía. Al margen de la fuerza demostrativa de sus argumentos, queda siempre patente su postura del docente y su conciencia de convencer. Se refleja, sobre todo, cuando al adoptar el método escolástico, responde a dudas o a objeciones que pueden surgir en oposición a lo dicho por él. Es secundario en este caso compartir o no sus soluciones; lo decisivo es la fuerza y la autoridad que demuestra para hacerse aceptar. Nada tan sencillo como documentar textualmente el hecho (cf. S 1, cap. 9.11; 2, cap. 3.9.14.20.22, etc.). Conviene advertir que, por lo general, en esos casos de índole más bien teórica, se apela a razonamientos de carácter doctrinal o teológico; no reflejan lo que él juzga más propio y original suyo.

Mucho más tajante e intransigente se muestra cuando lamenta la falta de maestros idóneos para guiar a las almas, y cuando constata que éstas no avanzan por eso o enfilan caminos extraviados. Al denunciar esos falsos

derroteros y apuntar las sendas adecuadas adopta un tono magisterial solemne e inconfundible. Se siente entonces respaldado por una experiencia segura. Es su arma secreta para persuadir y convencer, aunque no se atribuya personalmente hechos concretos o vivencias individuales. La ejemplificación sería interminable a este propósito, comenzando por el prólogo de la *Subida* y la parte central de la estrofa tercera de la *Llama*.

No estará de más advertir que las lamentaciones y denuncias se refieren principalmente a puntos o temas fundamentales de su magisterio. Trata de imponerlo eliminando precisamente las desviaciones que tiene constatadas.

Es yerro frecuente de los espirituales aferrarse a “imágenes, formas y meditaciones” cuando Dios quiere llevarles por otro camino más elevado. “Es lástima ver que hay muchos” que pierdan la posibilidad de ir adelante por no saber o no ser bien guiados. La denuncia y la recriminación del Santo es insistente y de tonos a la vez dolidos y fuertes. Está en juego su enseñanza sobre la sustitución de la meditación por la contemplación, o, en otra versión, sobre la “noticia general y amorosa” (S 2,12, 6-8; 2, 13, 4; LI 3,27; 3, 31-35. 42, etc.).

En íntima relación con el mismo tema está el grave desconocimiento existente entre las almas y sus directores acerca de la noche oscura y sus implicaciones prácticas. Las recriminaciones del prólogo de la *Subida* se repiten con insistencia siempre que se presenta ocasión oportuna.

Tonos similares emplea fray Juan para corregir otras prácticas muy difundidas y acreditadas pero incompatibles con su sistema. Pueden recordarse,

entre otras, la curiosidad de algunos espirituales en “procurar saber algunas cosas por vía sobrenatural”. Es bien conocida la postura radical del Santo a este propósito y la poda realizada contra semejante tendencia. A veces se muestra hasta duro, como al rechazar el apego de espirituales y directores a las visiones y locuciones (S 2, 18, 7; 2, 21). Lo que ha de imponerse, según su doctrina, es el camino de la fe tal como está revelada en Cristo, palabra única y definitiva del Padre (S 2,22).

Otro campo en el que muestra su inconfundible voluntad magisterial es el de las prácticas de la llamada “religiosidad popular”. Actitudes y tonos son elocuentes, comenzando por las expresiones duras del capítulo dedicado al culto de las imágenes y terminando por las deficiencias en la predicación (S 3, 15, 1-2 y 3, 45). Basta leer esos capítulos para convencerse de que, pese a la temática usual en los libros espirituales de la época, fray Juan procede como alguien que está por encima de recetarios y moralismos tradicionales en esa materia.

Cuando más patente se vuelve la autoridad magisterial del autor es cuando la emprende contra directores, confesores y maestros espirituales que, en lugar de cumplir con su alta misión por falta de ciencia o de experiencia, se vuelven guías peligrosos: ciegos que guían a ciegos; malos lazarillos, según su vocabulario. El atrevimiento y la libertad con que los increpa y desautoriza denuncian sin paliativos la superioridad que se atribuye a sí mismo. No teme interpelar, increpar, contradecir, recriminar y culpar a quienes reputa ineptos o irresponsables. Son bien conocidas sus

diatribas especialmente en la *Subida* y en la *Llama* (S 2, 18; LI 3, 60-62).

Arranca de algunos principios aceptados por común experiencia. Aunque resulta dificultoso explicarlo, lo cierto es que “se engendra el espíritu del discípulo conforme al de su padre espiritual oculta y secretamente” (S 2, 18, 8), por lo que “se dice que, cual el maestro, tal suele ser el discípulo” (S 3, 45, 3). Comienza su requisitoria avisando a las almas “que miren lo que hacen y en cuyas manos se ponen”. Es tan importante, que “no tengo de dejar de avisarlas aquí acerca de esto” (LI 3, 27).

La razón es bien elocuente. Intenta enseñar “el estilo y fin que Dios en ellas lleva, el cual por no lo saber —ellas— muchas ni se saben gobernar ni encaminar a sí ni a otros” (S 2, 16, 14); porque “advértase que para este camino [del recogimiento], a lo menos para lo más subido de él, y aun para lo mediano, apenas se hallará un guía cabal, según todas las partes que ha menester”, que son “sabio, discreto y experimentado” (LI 3, 30). Nada más claro que él se coloca entre los experimentados.

Son pocos los capacitados y bastantes los peligrosos. “Muchos maestros espirituales hacen mucho daño a muchas almas, porque, no entendiendo ellos las vías y propiedades del espíritu”, de ordinario las apartan del camino por donde las lleva el Espíritu Santo (LI 3, 31). No se detiene en la denuncia, y carga la dosis: “Con ser este daño más grave y más grande que se puede encarecer, es tan común y frecuente que apenas se hallará un maestro espiritual que no le haga en las almas que comienza Dios a recoger en esta contemplación” (LI 3, 43). Al no entender ellos ni los grados ni las vías de la ora-

ción (LI 3, 44), ni qué cosa es “recogimiento y soledad espiritual” (ib. 45), no hacen otra cosa que “martillar y macear con las potencias, como el herrero” (ib. 43). Es más: “No entendiendo estos maestros espirituales a las almas” que van por el camino de la contemplación, las obligan a esforzarse en meditar (LI 3, 53). A fin de cuentas, “no saben éstos qué cosa es espíritu; hacen a Dios grande injuria y desacato metiendo su tosca mano donde Dios obra” (LI 3, 54).

Fray Juan no se contenta con denunciarlos y desenmascararlos. Se atreve a conminarlos usando como de costumbre tonos y modales típicos de Jesús de Nazaret contra los fariseos. “Adviertan los que guían almas, y consideren que el principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos sino el Espíritu Santo... y que ellos sólo son instrumentos” (LI 3, 46). Para su orientación añade una larga serie de advertencias como quien se siente autorizado para ello. Insiste en la libertad y anchura que deben conceder a sus discípulos y dirigidos (ib. y 61).

Se atreve a pronosticar que no tienen excusa por su atrevimiento e irresponsabilidad (LI 3, 56-67), por lo que no quedarán sin castigo delante de Dios, que a la fuerza se siente enojado con ellos (ib. 3, 60). Ante la posible réplica de alguno - como en nombre de todos - fray Juan se vuelve autoritario e increpa: “Pero veamos si tú, siendo no más que desbastador... o cuando mucho entallador”, ¿cómo procedes igual que si supieses todos los oficios? (LI 3, 58). Caso de que tengas capacidad para guiar algún alma, ¿cómo te atreves con todas, cuando eso es imposible? (ib. 59). A lo largo de toda su requisitoria se transparenta de manera manifiesta la

persuasión de quien se juzga superior a la media de los maestros espirituales que operan en su entorno. Se erige en maestro de maestros.

Idéntico convencimiento denuncian las insistentes apelaciones dirigidas a las personas espirituales para que se convenzan de cuanto él les propone. Abundan en diversas tonalidades y formulaciones avisando, aconsejando, persuadiendo y similares (LI 3,73-75). Se trata en la mayoría de los casos de puntos fundamentales de su enseñanza más personal. En cierto modo, como corrección o mejora de lo que se propone habitualmente por otros. De ahí la carga persuasiva que llevan los textos. Bastará alguna ejemplificación.

Al tratar el tema fundamental de la “seuela Christi”, escribe: “Y así querría yo persuadir a los espirituales cómo este camino de Dios no consiste en multiplicidad de consideraciones, ni modos, ni maneras, ni gustos..., sino en una cosa sola necesaria, que es saberse negar de veras... dándose al padecer por Cristo” (S 2, 7, 8). Y poco más adelante recalca: “No me quiero alargar más en esto, aunque no quisiera acabar de hablar en ello, porque veo es muy poco conocido Cristo de los que se tienen por sus amigos” (ib. n. 12).

Comentando la excelencia de las gracias divinas, derramadas como unciones en las almas y a veces no apreciadas en lo que valen, exclama fray Juan: “¡Oh qué buen lugar era éste para avisar a las almas... que miren lo que hacen..., sino que es fuera del propósito de que vamos hablando. Mas es tanta la mancilla y lástima que cae en mi corazón ver volver las almas atrás... que no tengo de dejar de avisarlas aquí acerca de esto..., aunque nos detenga-

mos un poco en volver al propósito” (LI 3, 27).

La fuerte impresión que emana de los escritos en su formulación general se vuelve convencimiento al comprobar cómo fray Juan reconoce de manera insistente que su enseñanza es segura, válida para todos los espirituales y de no poca originalidad. Los textos hasta aquí comentados parecen suficientes para avalar esa persuasión íntima del autor.

### **Acotación de la temática específica y original**

Donde queda constancia más clara de la conciencia magisterial de fray Juan es en aquellos lugares en los que apunta de manera concreta por qué se puso a enseñar con la pluma y en qué puntos fundamentales piensa aportar novedades en el contenido o en el método. Las afirmaciones explícitas en las que acota temas y parcelas suponen siempre dos presupuestos sugeridos implícitamente en los escritos. En primer lugar, que no tiene en mientes abordar toda la problemática teológica, ni siquiera toda la relativa a la vida espiritual. Le urge afrontar algunos asuntos que juzga de importancia capital. Entre ellos –y es el segundo presupuesto básico– existe cierta jerarquía de interés y valor, aunque todos ellos están íntimamente entrelazados en su dimensión práctica o vital, lo que le obliga a establecer frecuentes relaciones y nexos doctrinales para la mejor comprensión de sus puntos de vista. Eso es lo que explica la amplitud de la temática aludida, aunque sólo algunas partes de la misma adquieran un desarrollo proporcionado.

Todo está ordenado y subordinado a una finalidad precisa e irrenunciable: enseñar a las almas el camino que conduce a la perfección o santidad, meta definida habitualmente por él como la unión de amor con Dios. Trata extensamente y en muchos lugares de ésta, pero casi siempre como referente. Abundan las descripciones en todos los escritos, algunos casi se centran en ese tema, como *Cántico* y *Llama*. La manera más frecuente y amplia de describir la unión o transformación del alma en Dios es comparándola con el camino que a ella conduce. Éste es el que se afronta directamente, pero insistiendo en determinados momentos y aspectos del mismo. No le interesa describir ordenada e integralmente etapa por etapa, según los moldes preestablecidos desde antiguo. Lo que le urge y acota son estadios y situaciones cruciales. A partir de los mismos, va configurando el itinerario espiritual desde ópticas diferentes pero complementarias entre sí. El desarrollo de la vida espiritual puede presentarse como una ascensión, escalada o subida; como una salida de sí y de las cosas criadas para hallar a Dios; como una entrada y penetración hasta lo más hondo del ser, donde mora Dios. Conjuga así las místicas de elevación, progresión e introversión.

Es muy consciente JC que se mueve en un campo en que no existen novedades absolutas. El que haya más o menos libros no es para él criterio determinante. No le interesa repetir lo ya dicho por otros sin más. Tampoco descartar temas necesarios para su síntesis porque aparezcan en muchos libros. Cada argumento adquiere la amplitud y resonancia que cree más conveniente con lo que él llama su “intento” o su



“propósito”. Sirvan de ilustración los casos siguientes.

Al tratar de las comunicaciones divinas y del modo o estilo seguido por Dios al concederlas, escribe: “Mucho hay que decir acerca del fin y estilo que Dios tiene en dar estas visiones..., de lo cual todos los libros espirituales tratan, y en este nuestro tratado [la *Subida*] también el estilo que llevamos es darlo a entender” (S 2, 17, 1).

Confiesa no poder ser tan breve como quisiera en materia de visiones, “por lo mucho que acerca de ellas hay que decir”. Una vez aclarada la sustancia del tema, le parece conveniente insistir. Le mueve a alargarse “en esto un poco la poca discreción que he echado de ver, a lo que yo entiendo, en algunos maestros espirituales”. Por ello, “no será demasiado particularizar más un poco esta doctrina y dar más luz del daño que se puede seguir, así a las almas espirituales como a los maestros que las gobiernan” (S 2, 18, 1-2). Si se detiene escribir sobre las visiones y otras manifestaciones extraordinarias de Dios, no es porque faltan disertaciones acerca de esa materia, sino porque le urge recalcar su doctrina sobre la renuncia a las mismas. Buena parte de la *Subida del Monte Carmelo* halla así su justificación.

En sentido casi inverso motiva la ausencia en su pluma de ciertos argumentos, incluso cuando rozan temas muy próximos a sus grandes preocupaciones. No le interesa, por ejemplo, detenerse en comentar consejos y preceptos espirituales o libros acerca de los consuelos para los principiantes, ya que abundan y no ayudan a progresar en el camino de la renuncia o desnudez (N 1, 3, 1). Ni siquiera se extiende en el

análisis de la “purgación sensitiva”, aunque podría traer –según confiesa– gran número de autoridades de la Escritura, donde encuentra muchas, por tratarse de algo común. “Por tanto, no quiero en esto gastar tiempo, porque el que allí no las supiere mirar, bastarle ha la común experiencia que de ella se tiene” (N 1, 8, 4).

No le interesa “gastar tiempo” en cosas vulgares y manidas, que no merecen la pena, por repetidas o marginales para la vida espiritual comprometida. Al margen de ciertos temas y argumentos de obligada presencia para la lógica de la exposición y la armonía de la exposición, JC tiene muy bien individuados los puntos fundamentales en los que quiere afirmarse como maestro original.

Excluye de intento escribir sobre “cosas muy morales y sabrosas”, propias para espíritus que “gustan de ir por cosas dulces y sabrosas a Dios” (S, pról. 8). Ha mantenido con fidelidad su palabra. Nada de fácil moralismo en sus páginas. Están bien alejadas de los frecuentes recetarios ascéticos tan divulgados en su tiempo y en siglos posteriores. Toda la ascesis sanjuanista se concentra en breves axiomas, en concentrados de inagotable virtualidad. La casuística banal de la producción moralizante queda catalogada por él como pacotilla o poco menos.

Lo que quiere proponer queda dicho en esta frase lapidaria: “Doctrina sustancial y sólida para todos los que quieren pasar a la desnudez de espíritu” (ib.). No es fortuita la elección del verbo “pasar”. Presupone un entrar por la puerta estrecha de la vida señalada en el Evangelio, y constantemente recordada por fray Juan. Iniciar la andadura es de muchos, y para ellos hay abundancia

de guías, maestros y libros. Es cosa de “principiantes” –según la clave sanjuanista–. Lo difícil es “pasar” más adelante, asumir la desnudez exigida por el Evangelio. No abundan los maestros que sepan guiar por esa senda. Ante este panorama, fray Juan no juzga necesario detenerse ni “gastar tiempo” en doctrinas comunes, propias de principiantes, “porque para éstos hay muchas escritas” (CB, pról. 3).

No es que se desentienda de ellos, ni mucho menos. Lo que sucede es que se coloca en un peldaño más avanzado, porque la mayoría de los maestros no saben pasar de ahí. Los principiantes tienen sus libros y sus doctrinarios. Lo que necesitan es que alguien les ayude a progresar. La insistencia en la desnudez y aniquilación podría sugerir en el lector que fray Juan destruye más que edifica en el camino espiritual, pero el Santo sale al paso con esta aclaración: “Lo cual sería verdad si quisiésemos instruir aquí no más que a principiantes... pero, porque aquí vamos dando doctrina para pasar adelante... conviene ir por este estilo” (S 3, 1, 1-2). Es abundante la enseñanza sanjuanista en torno a los “principiantes” por exigencias pedagógicas y de esquema, pero en el horizonte general del autor sirve únicamente de referencia comparativa. JC no es maestro de escuela elemental (en el ámbito del espíritu); se especializó en otros niveles más altos.

Lo hizo no por razones de prestigio o de competencia, sino por motivos pastorales. Buscó la eficacia y una respuesta a las exigencias o necesidades constatadas a lo largo y ancho de su actividad de director espiritual. La penuria de libros y de maestros en materias delicadas fue para él estímulo decisivo.

También convencimiento de la utilidad y novedad de sus planteamientos.

Cuando aborda determinados argumentos se le escapa casi sin querer la confesión de ser novedoso y de suplir carencias en la enseñanza general. Así sucede al analizar la naturaleza de la noticia general, confusa y amorosa, o los inicios de la contemplación. De “esta noticia –escribe– hay mucho que decir, así de ella como de los efectos que hace en los contemplativos. Todo lo dejamos para su lugar, porque aun lo que habemos dicho en éste (cap. 13-14) no había para qué alargarnos tanto, si no fuera por no dejar esta doctrina algo menos confusa de lo que queda, porque es cierto, yo confieso, lo queda mucho. Porque dejado que es materia que pocas veces se trata por este estilo, ahora de palabra como de escritura ... muchas veces entiendo me alargo demasiado y salgo de los límites que bastan al lugar y parte de la doctrina que voy tratando. En lo cual yo confieso hacerlo a veces de advertencia” (S 2, 14, 14). Una de esas doctrinas tratadas “fuera de límites”, con cualquier pretexto y en toda ocasión propicia, es precisamente la “noticia o advertencia amorosa”. (S 2, 12, 14; N 1,9-10; LI 3, 32) Como que es algo de lo preferido en su magisterio, por tratarse poco en otros libros.

Similar es el motivo que le ha inducido a detenerse en el tema de las visiones y comunicaciones sobrenaturales. El capítulo dedicado al modo o estilo seguido por Dios al concederlas “es de harta doctrina, y bien necesaria a mi ver, así para los espirituales como para los que los enseñan”. Éstos no proceden con discernimiento y discreción, siendo así que “tienen doctrina sana y segura,

que es la fe, en que han de caminar adelante". Él les "enseña el estilo y fin que Dios" tiene al comunicar esas gracias (S 2, 16, 14). En ningún otro lugar formula con tanta precisión la problemática que le preocupa y los motivos que le impulsan a escribir como en el prólogo de la *Subida*. Su gran preocupación es enseñar y dar a entender esa vertiente del camino espiritual llamada purificación o noche, como paso obligado para la unión con Dios o perfección del amor. Aunque reconoce que es materia dificultosa, en la que se necesita mayor ciencia y experiencia que la suya (n. 1), le ha movido a enseñarla, no la posibilidad que ve en sí para cosa tan ardua, sino la confianza en la ayuda divina, "por la mucha necesidad que tienen muchas almas" (n. 2). Siente grande lástima al ver que, queriéndolas llevar Dios por esa noche oscura a la unión, ellas "no pasan adelante", por no querer o por "faltarles guías idóneas y despiertas que les guíen hasta la cumbre" (n. 3).

Promete tratar de todos los aspectos y problemas que presenta esa dura experiencia de la noche oscura, "con el favor divino" (6-7). "De todo procuraremos decir algo para que cada alma que leyere, en alguna manera eche de ver el camino que lleva y el que le conviene llevar, si pretende llegar a la cumbre de este monte" de la perfección (n. 7).

Queda así identificado el punto clave del magisterio sanjuanista. De alguna manera todo lo que escribe gira en torno a ese núcleo básico de la "noche oscura" o camino de purificación. Tanto lo que sucede antes de entrar, como las situaciones espirituales una vez superada la prueba; todo se contempla desde la óptica de la catarsis. La apretada síntesis del prólogo lo deja bien patente

(nn. 6-7). A lo largo de sus párrafos se alude de manera bastante clara a dos consideraciones fundamentales.

Es cierto que el proceso espiritual de la noche se presenta como paso obligado para la perfección, pero puede entenderse de dos maneras: como el proceso global de purificación o como el tránsito decisivo de la oscuridad a la luz, es decir, el momento culminante de la prueba. En el primer sentido se describe o estudia a lo largo de la *Subida del Monte Carmelo* y parte de su complemento, la *Noche oscura*. Todo lo expuesto en esas páginas entra perfectamente en el programa que se ha prefijado fray JC. No es sin embargo, lo más propio y específico de su magisterio. Ya se ha visto que una parte se refiere a la primera purgación o noche del sentido y de ella hay bastante información, por lo que no le interesaba "gastar tiempo" (N 1, 8, 4). Si lo ha hecho en abundancia, ha sido por las exigencias ya apuntadas (S 2, 14, 14) del esquema y por no descuidar ningún aspecto de la noche oscura en su sentido más amplio y comprensivo.

### **"Por lo que yo principalmente me puse en esto"**

Dentro del tema crucial de la noche, fray Juan acota una parcela considerada como predio de su contribución más personal y original. En lo que él se siente dueño y señor, sin miedo a decepcionar y con autoridad para sentar plaza de doctor, es en lo más radical y profundo de la noche oscura. Está convencido de que en ese asunto no tiene rival ni quien pueda enmendarle la plana. Ha escrito y hablado de otras materias más o menos importantes; ninguna le parece tan

necesaria y urgente como la de la purificación radical y pasiva del espíritu, en el que se asientan las raíces de todos los hábitos y apetitos no debidamente espiritualizados. Es el tema que le preocupa y en el que se siente autorizado a doctorar.

Hasta cierto punto, todo lo desarrollado a lo largo de la *Subida* se presenta como premisa o preparación para la comprensión de lo expuesto en la segunda parte de la *Noche*. Al comenzar la purificación del espíritu había escrito: “Esto se irá declarando por extenso en este segundo libro [de la *Subida*], en el cual será necesario que el devoto lector vaya con atención, porque en él se han de decir cosas bien importantes para el verdadero espíritu. Y aunque ellas son algo oscuras, de tal manera se abre camino de unas para otras, que entiendo se entenderá todo muy bien” (S 2, 1, 3). Completó el programa anunciado de la purificación activa del espíritu en esa obra, quedando reservada la catarsis o noche pasiva para el escrito de la *Noche*. Según va exponiendo en esta obra la vertiente sensitiva, no cesa de anunciar lo importante y decisivo, que es la purificación *pasiva del espíritu*.

Al concluir con los vicios capitales de los principiantes, de lo que se ha ocupado únicamente para que se vea la necesidad que tienen de la noche pasiva, reclama la ayuda divina para poder proceder con claridad: “En la cual [noche] para hablar algo que sea de provecho, sea Dios servido darme su divina luz, porque es bien menester en noche tan oscura y materia tan dificultosa para ser hablada y recitada” (N 1, 7, 5). Pese a todo, reconoce a seguido que de la primera noche, la del sentido, como

“cosa más común, se hallan más cosas escritas”. Por eso mismo promete hablar de ella “con brevedad”, “por pasar a tratar más de propósito de la noche espiritual, por haber de ella muy poco lenguaje, así de plática como de escritura, y aun de experiencia muy poco” (N 1, 8, 2).

De eso que falta es de lo que él se siente impulsado y autorizado a hablar. No es necesaria afirmación más explícita para comprobar la seguridad con que se presenta fray Juan en un campo por él mismo reconocido como arduo y expuesto a tropiezos. Por si no bastasen las confesiones anteriores, aún las hay más rotundas. La prisa por llegar al tema acariciado y preferido le hace avanzar sin preocuparse demasiado de pormenores secundarios. Quiere quemar etapas. Las imperfecciones acerca de la gula espiritual son muchas en los principiantes, según se expone en el capítulo sexto del primer libro de la *Noche*. En el trece debían aclararse de nuevo para ver cómo desaparecen gracias a la noche oscura del sentido. Fray Juan abrevia el discurso con esta aclaración: “Pueden verse allí (cap. 6), aunque no están allí dichas todas, porque son innumerables [las imperfecciones]; y así yo aquí no las referiré, porque querría ya concluir con esta noche [sensitiva] para pasar a la otra, de la cual *tenemos grave palabra y doctrina*” (N 1, 13, 3).

Precisamente de lo que no hay plática ni escrito, asegura tener él “grave palabra y doctrina”. Ni miente ni exagera. Basta leer las páginas que siguen para comprobarlo. No hace al caso enjuiciarlas aquí. Lo que importa es verificar que fray Juan se confiesa abiertamente maestro y que apunta con preci-

sión las materias en que se cree capacitado para enseñar con rigor y seguridad. Ante afirmaciones tan inequívocas no resulta ya impropio la preguntar si JC de la Cruz tiene voluntad y conciencia de ejercer un magisterio efectivo y eficaz en los caminos del espíritu.

La experiencia de la noche purificadora es el punto clave de su enseñanza. Hacia ese núcleo convergen otras doctrinas también importantes e iluminadoras. No pueden olvidarse las páginas incomparables consagradas a la descripción del dichoso estado de la unión transformante a la que conduce la prueba nocturna. Pero él mismo reconoce que el centro de atracción y proyección es el asunto de la noche oscura. Enlazándolo con el estado de perfección, al comentar la dichosa ventura de la salida a oscuras en busca de Dios, escribe: "Como acaece en este estado de perfección al alma, como en lo restante se irá diciendo, aunque ya con alguna más brevedad. Porque lo que era de más importancia, y por lo que yo principalmente me puse en esto, que fue declarar esta noche a muchas almas que, pasando por ella, estaban de ella ignorantes... está ya medianamente declarado y dado a entender, aunque hartamente menos de lo que ello es" (N 2, 22, 1-2).

Se *puso* a escribir *principalmente* como maestro de la noche oscura. Tema principal, pero no exclusivo ni mucho menos. Afronta de algún modo todos los temas inherentes a la vida espiritual. Bastaría a demostrarlo una lectura reposada de los escritos. La amplitud de cada materia está en función de los esquemas adoptados y de su vinculación a los temas centrales tema de la noche y de la unión. A este

respecto, no puede olvidarse que también adquiere densidad y extensión particular el aspecto positivo o raíz profunda de la noche, es decir, la contemplación o noticia amorosa. No hace falta destacar aquí la importancia ni la extensión que se le concede en el conjunto de la enseñanza sanjuanista.

No se opone a la centralidad de la "noche oscura", como preocupación prioritaria del autor, la desproporción en el desarrollo de ciertos puntos (salir de los límites, dice el autor) o la escasa extensión concedida a otros. Depende, en última instancia, de criterios prácticos de pastoral, no de una esquematización teórica rigurosa. Bastará repasar las declaraciones apuntadas de tanto en tanto por el mismo fray Juan para justificar posibles lagunas, o duplicados en apariencia ociosos o inútiles.

Frente a una detallada enumeración de las noticias de que es capaz el entendimiento, se siente como obligado a justificarse con esta advertencia: "Heme alargado algo en estas aprehensiones exteriores por dar y abrir alguna más luz para las demás de que luego habemos de tratar. Pero había tanto que decir en esta parte, que fuera nunca acabar, y entiendo he abreviado demasiado". Para el intento general perseguido "me parece basta en esta parte lo dicho" (S 2, 11, 13).

Semejante es la postura adoptada frente a problemas para él tan importantes como las visiones y locuciones sobrenaturales. No le parece necesario detenerse a tratar de los indicios por los que pueden conocerse cuándo son verdaderas o falsas (S 2, 16, 5). Lo que a él le interesa es "instruir al entendimiento" para que no se embarace e impida llegar a la unión. Por ello, se detiene luego

en amplias consideraciones sobre el modo de comportarse cuando se produce esa fenomenología mística (cap. 17-18 del mismo libro). Cosa parecida sucede cuando aborda la purificación de la memoria.

El esquema le fuerza a desmenuzar todas las noticias que pueden caer en ella (S 3, 2), para ir amaestrando sobre el comportamiento respecto a las mismas. Dado que lo fundamental es idéntico para todas ellas, “para concluir este negocio de la memoria”, sin demasiadas repeticiones, compendia los posibles avisos en un breve capítulo (S 3, 15). Muy parecido es el procedimiento seguido luego en el tratamiento de las diferentes especies de gozos de la voluntad (S 3, 22) y el modo de enderezarlos a Dios, en el resto de ese escrito.

También es fácil ilustrar temas en los que intencionadamente se limita a lo imprescindible, o de los cuales sólo apunta sugerencias para ulterior desarrollo. Así, sobre la fealdad del alma víctima de apetitos y pecados (S 1, 9, 7); sobre la variedad de apetitos que deben purificarse en la noche oscura del sentido (ib. 1, 12, 1); sobre las normas fundamentales para realizar esa purificación (ib. 13, 1-2); sobre el sentido de la aniquilación como imitación de la vida de Cristo (ib. 2, 7, 12); sobre el estilo de Dios en conceder gracias extraordinarias (ib. 2, 17, 1-2); sobre las diferencias de las místicas unciones (LI 3, 27), etcétera.

Nada ilustra mejor este procedimiento selectivo de JC como el tema de los fenómenos místicos con repercusión somática. Al presentársele ocasión de escribir sobre ellos, remite a la bienaventurada Teresa, nuestra Madre “que dejó escritas de estas cosas de espíritu

admirablemente, las cuales, espero en Dios saldrán presto impresas a luz”. Fiel a su discipulado teresiano en la materia, fray Juan nunca se detuvo a disertar sobre el éxtasis, el raptó, el vuelo de espíritu o sobre fenómenos semejantes (CB 13, 7).

La abundancia de argumentos tocados, las incontables digresiones y las numerosas repeticiones –mejor sería decir variaciones– no alteran el panorama general. En él domina inconfundiblemente como centro de atención el tema de la noche-purificación-unión. Es el núcleo esencial del magisterio sanjuanista. La realidad espiritual que concentró su atención y en la que creyó aportar novedades importantes, porque sobre ella tenía “grave palabra y doctrina”.

No se ilusionó vanamente ni se equivocó. La posteridad le ha dado la razón. La Iglesia le ha reconocido oficialmente como “doctor místico”. Doctor y maestro en particular de la “noche oscura de las almas”. Nadie que aborda ese tema se olvida de JC. Es autoridad incuestionable en la materia.

Tuvo conciencia clara de su aportación y de su originalidad. Para él ésta no radicaba en un descubrimiento o en una novedad absoluta. Era simplemente una penetración profunda y radical en el mensaje de la abnegación predicada y vivida por Cristo. Al exponer su lección, fray Juan creía ahondar en esa enseñanza y proponerla mejor de lo que se hacía habitualmente. Repite sin cesar que su doctrina no es otra cosa que la de Cristo y del Evangelio, llevada hasta las últimas consecuencias (S 1, 13; 2, 7; 2, 22; 2, 21, 4; S 3, 17, 2; N 1, 7, 3; CB 25, 4; LI 3, 47; 3, 59). No existe otro camino.

Lo enseñó fray Juan de palabra y por escrito como maestro y testimonio, con tal fuerza y convencimiento, que de él, como del único Maestro, puede decirse: “Asombra, porque enseña no como los letrados, sino con autoridad” (Mc 1, 21). → *Camino espiritual, dirección espiritual*.

BIBL. – J. VICENTE RODRÍGUEZ, “Magisterio oral de san Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 33 (1974) 109-124; Id. “¿San Juan de la Cruz, talante de diálogo?”, *ibid.* 35 (1976) 491-533; Id. “San Juan de la Cruz, profeta enamorado de Dios y maestro”, Madrid, 1987; FEDERICO RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1986, 2ª ed. renovada, 2006; EULOGIO PACHO, *Juan de la Cruz reo y árbitro en la espiritualidad española*, en *Aspectos históricos de san Juan de la Cruz*, Ávila 1990, p. 145-156; Grave palabra y doctrina. Voluntad y conciencia de maestro, en *ES* II, p. 11-85.

*E. Pacho*

## Málaga

Dos comunidades iniciaron la presencia carmelitana: la de Descalzos (27.6.1584) y la de Descalzas (17.1.1585). La vinculación de J. de la Cruz a Málaga se originó con la fundación de las Descalzas. Recibió del provincial, → J. Gracián, el encargo de tramitar y organizar una comunidad teresiana en aquella ciudad andaluza. Conseguida la licencia eclesiástica para la misma (diciembre de 1584), salió de → Granada con las religiosas escogidas para la nueva casa a primeros de febrero de 1585, llegando a Málaga a mediados de mes, después de graves percances en el camino. Contemplaba aquí por primera vez, a lo que parece, el mar. El convento de los Descalzos, inaugurado un año antes, estaba a la vera del agua. Según Gracián: “Es uno de los sitios más agradables de la Orden, por estar a la playa

del mar, y no dentro, pero muy cerca de la ciudad. Y puede acaescer, por recreación de los frailes, echar una red a la puerta del convento, y llevar los peces vivos a cocerse para cenar con la abundancia que quisieren” (HF 663-64). La fundación de las Descalzas se inauguraba el 17 de febrero de 1585.

Fray J. permaneció allí algunos días hasta que todo se puso en marcha, pero no pudo detenerse mucho tiempo, ya que debía regresar a Granada antes partir para → Lisboa, donde tenía que estar a primeros de mayo. Desde la capital portuguesa, tuvo que regresar precipitadamente meses después a → Granada. Al regreso del capítulo de Lisboa (10-17.5.1585), desde Sevilla, se vio obligado a desplazarse hasta Málaga (finales mayo-primeros junio) al enterarse de lo sucedido en las Descalzas: una religiosa, “afecta de frenesí”, se arrojó por la ventana muriendo en el acto. Era reciente la fundación por él tramitada y realizada, y sintió la urgencia de ir a consolar a las religiosas, la mayoría discípulas espirituales suyas muy estimadas (BMC 10, 329). Permaneció allí sólo algunos días, ya que el 21 de junio de 1585 se hallaba de nuevo en Granada. Esta visita se coloca en el contexto de la especial atención de J. a aquella comunidad, formada por él y cuidada con esmero, sobre todo en lo que a la selección de sus miembros se refiere. Los recuerdos de → Magdalena del Espíritu Santo a este respecto son elocuentes (BMC 10, 321, 329-334).

Una tercera presencia en Málaga se producía al año siguiente; esta vez en plan de visita pastoral, como vicario provincial de Andalucía. Realizó entonces algo que le pasó por alto en su momento adecuado, es decir: abrir el

registro oficial de la comunidad femenina (libro protocolo) con el acta fundacional. De nuevo, y acompañado por el mismo secretario, → Diego de la Concepción, regresa a Málaga, en noviembre del mismo año 1586, para presidir la elección de priora, Antonia del Espíritu Santo. En esta ocasión concede también licencia (23.11.1586) a la comunidad para la compra de unas casas a doña Ursula de Guzmán.

Otra visita rápida a Málaga tuvo lugar a primeros de junio de 1588, poco antes de viajar a → Madrid para el primer Capítulo congregacional (17 junio 1588). En esta ocasión levantaba acta sobre un inventario de ciertas alhajas, no bien especificadas. Lo hacía por comisión del provincial de Andalucía, y lo firmaba 22 de junio. Interviene de nuevo en asuntos de las monjas de Málaga en 1589. Apenas llegado a → Segovia, en su condición de “definidor mayor” (es decir, primero) preside la reunión de la Consulta y, el 29 de septiembre de 1589, concede “licencia y facultad” a dicha comunidad para que pueda proceder como convenga en el asunto de las dotes de varias religiosas.

Las frecuentes visitas y actuaciones, así como la presencia posterior de fieles discípulos suyos, motivaron la celebración de procesos para la beatificación en Málaga y Vélez Málaga, a saber: ordinario de Málaga, el 1617-18 (BMC 22, 291-331), de Vélez Málaga (ib. 332-345); apostólico, sólo en Málaga, el 1627-28 (BMC 24, 523-594).

BIBL. — HF 662-664; Peregr XIII, 193-194; HCD 4, 417-423, 439-443; BMC 10, 321, 331-332; DHEE 2, 1392-1400; GABRIEL BELTRÁN, “San Juan de la Cruz y las Carmelitas Descalzas de Málaga”, en SJC 12 (1996) 255-261; ISMAEL BENGOCHEA, “Noticia sobre el manuscrito sanjuanista de la fun-

dación de las Madres Carmelitas Descalzas de Málaga”, en SJC 14 (1998) 121-126.

*Eulogio Pacho*

## Malagón

Provincia y diócesis de Ciudad Real. La presencia carmelitana se ha limitado a la fundación teresiana de las Descalzas (2.4.1568). Apenas hay otra referencia sanjuanista que el paso o visita del Santo a esta comunidad en diversos viajes; el primero, de camino para → Almodóvar en 1578; el último, probablemente, al despedirse definitivamente de Castilla en 1591. → *Fundaciones* 9.

## Maldonado, Fernando, OCarm

Estudió artes y teología en la Universidad de → Salamanca (1556-1561); prior de Salamanca, mientras vivió allí J. de la Cruz; luego, de → Toledo, cuando fue enviado por el P. Jerónimo Tostado para absolver a las quince monjas de la Encarnación de Avila, el 2 de diciembre de 1577. En esta ocasión detuvo a J. de la Cruz, conduciéndole a Toledo para ser juzgado y encarcelado (cf. HCD 5, p. 98, 103.109, 120).

## Mancha Real

Provincia y diócesis de Jaén. La localidad nombrada “Manchuela” en nuestras crónicas, pasó a llamarse Mancha Real desde el reinado de Felipe IV. Situada a unos 25 km. de → Jaén y 40 de → Ubeda está muy vinculada a J. de la Cruz por motivos fundacionales. La instalación allí de un convento de Descalzos tuvo lugar durante el vicariato provincial del Santo. Aprobada por el



definitorio de Madrid a mediados de 1586, fue comisionado J. de la Cruz para llevarla a cabo (*MteCarm* 101, 1993, 51-52), como escribe él mismo en el acta levantada el día 15 de octubre. Llegó el Santo a la localidad a primeros de octubre para tratar con don Juan de Ocón, arcediano de Ubeda y promotor de la fundación. En la misa inaugural éste presidió la Eucaristía y el Santo ofició de diácono, según testimonio de Pedro Ortega Gámez, en el proceso ordinario de Jaén (BMC 23, 75-77). Predicó el → P. Agustín de los Reyes. Como otros conventos andaluces, el de Mancha Real acogió novicios, contando ya ocho aspirantes antes de terminar el año de existencia.

Durante la vicaría de Andalucía, fray Juan reiteró las visitas a la comunidad de la Manchuela, pero no es fácil datarlas. Entre otros sucesos relacionados con estas visitas se recuerda el que narra fray → Francisco de san Hilarión, cocinero del convento, a quien el Santo dio el hábito allí mismo (BMC 23, 249). En un descuido del ingenuo cocinero el gato se comió la perdiz que habían regalado y él había preparado para J. de la Cruz. La palabra serena y sonriente del Santo serenó la agitación del buen hermano.

BIBL. — Peregr XIII, 191; ALONSO, *Vida*, p. 438-444; HCD 5, 584-588; BMC 10, 321 y 23, 73-76; MATÍAS N. JESÚS, "Documento inédito sobre san Juan de la Cruz", en *MteCarm* 44 (1943) 259-263; GABRIEL BELTRÁN, "San Juan de la Cruz. Licencia del definitorio de la Orden para el convento de la Mancha Real (1586) y otros datos de 1591", en *MteCarm* 101 (1993) 49-54; MARTÍN JIMENO COBO, *Nuevos escritos sobre Mancha Real*, Jaén 1988; R. ROLDÁN GUERRERO, "El convento de Carmelitas Descalzos de Mancha Real", en *Boletín Informativo. Estudios Giennenses*, Jaén 1954.

*Eulogio Pacho*

## Mancera de Abajo

Provincia y diócesis entonces de Avila. La comunidad de Mancera es prolongación de → Duruelo. Ante la estrechez de esta primitiva casita y el aumento vocacional, la fundación se traslada a Mancera, el 11 de junio de 1570. Preside la solemne inauguración el provincial Alonso González. Es insuperable el relato de S. Teresa (*Fundaciones* 14). J. de la Cruz mantiene sus cargos de Duruelo, al elevarse a priorato el 8 de octubre de 1569, es decir: suprior y maestro de novicios. En sus manos profesaron el 8 de octubre 1570, por ausencia del prior, → Antonio de Heredia, los dos primeros novicios ingresados en Duruelo: Juan Bautista (natural de Avila, corista) y fray → Pedro de los Angeles, lego (natural de Lanzahíta-Avila, MHCT 1, p. 97-99). Según la tradición biográfica, J. de la Cruz viajaba, en compañía del último, hasta → Pastrana, para organizar aquel noviciado, donde habían profesado el 10 de julio → Ambrosio Mariano y → Juan de la Miseria (MHCT 1, p. 95-96). El viaje, si se realizó (lo que es muy dudoso), pudo verificarse entre junio-julio o septiembre-octubre del 1570. Ni el motivo ni la justificación legal de tal viaje son muy comprensibles, dadas las condiciones jurídicas de las comunidades interesadas. En todo caso, la organización de Pastrana era obra del padre Antonio de Jesús (Heredia), que estuvo presente en la inauguración (*MteCarm* 77, 1969, p. 2-5).

Entre las vicisitudes biográficas de la estancia de J. de la Cruz en Mancera merece recuerdo especial el primer encuentro con → Ana de Jesús (Lobera) a finales de 1570, cuando ésta pasa por

allí con las fundadoras de → Salamanca, procedentes de san José de Avila. Poco tiempo después el propio Santo viaja en la misma dirección (enero de 1571), acompañando a S. Teresa, a la fundación de → Alba de Tormes, inaugurada el 25 de enero de ese año. La permanencia en Mancera fue breve, interrumpida además por estos viajes. Antes de finalizar el año, fray Juan era nombrado rector del recién fundado colegio carmelitano de Alcalá (1.11.1570), trasladándose a su nuevo destino inmediatamente.

Su magisterio en Mancera, como maestro de novicios, fue de incidencia bastante modesta, por breve y por los pocos allí formados. En 1571, dejó de ser noviciado, al establecerse como único en Castilla el de Pastrana. El traslado a Alcalá no significó un adiós definitivo a Mancera. Durante su estancia en Avila, como confesor de la Encarnación, se le vinculó jurídicamente a la comunidad de Mancera, lo mismo que a su compañero Germán de san Matías, probablemente desde el momento en que el P. Gracián fue nombrado visitador apostólico de los Descalzos (3.8.1575: MHCT 1, doc. 84). De hecho, éste presidió la elección de prior de Mancera el 11 de octubre de 1575, y participaron en ella, con voto, Juan de la Cruz y Germán de san Matías. Así consta en el acta correspondiente, donde se considera a ambos capitulares de Mancera (*MteCarm* 99, 1991, 320-322). J. de la Cruz no aparece, en cambio, entre los conventuales del Carmen de → Avila dos años antes, cuando es prior Antonio de Jesús (ib. p. 321, nota 4). Con toda probabilidad, J. de la Cruz es aún conventual de Mancera cuando le detienen los Calzados en 1576 y luego 1577. Acaso

haya que relacionar este dato con el hecho de ser “vicario” en la Encarnación de Avila, algo que nadie ha explicado satisfactoriamente.

BIBL... — HF 549; HCD 3, 234-240; GABRIEL BELTRÁN, “San Juan de la Cruz: documentos inéditos en torno a su vida”, en *MteCarm* 99 (1991) 320-322; PABLO MARÍA GARRIDO, “En torno a la fundación de Duruelo y Mancera. Algunos datos nuevos sobre sus protagonistas”, en *SJC* 13 (1997) 153-163.

*Eulogio Pacho*

## María Virgen, Santa

Son tres las facetas características de Juan de la Cruz: santo, doctor y poeta. En relación con Nuestra Señora cabe establecer una trilogía temática: la Virgen María en la vida del Santo, en la doctrina del doctor y en los romances del poeta.

### I. La Virgen María en la vida del Santo

Es constante y sentida la presencia de María a lo largo de la existencia de J. de la Cruz. Es sintomático que, entre los 59 episodios que grabó Matías de Arteaga para ilustrar la vida del Santo, en nueve de ellos aparezca como protagonista la Madre de Dios. Vemos en efecto a María en el *niño* de los juegos y peligros del agua; en el *joven sacerdote* a quien reconquista → Teresa de Jesús para la Orden de la Virgen; en el *hombre maduro* que de diversas maneras es protegido por Nuestra Señora; y en el *moribundo* que un sábado de la octava de la Inmaculada se va a cantar con la Virgen maitines al cielo.

→ Juan de Yepes es educado en el hogar por su madre → Catalina Álvarez en espíritu profundamente religioso y en

las prácticas tradicionales de la piedad cristiana de aquellos tiempos. El culto y la devoción a la Virgen María era como el santo y seña de aquella incipiente espiritualidad, y lo fue de nuestro Juan. Todos los testigos que declaran en los procesos canónicos, informativo y apostólico del Santo, a la pregunta tercera, que versa sobre su devoción a María, se manifiestan del modo más rotundo acerca de su intensa, sincera, permanente y tierna piedad mariana. Muy señaladamente lo hizo → Martín de la Asunción, que acompañó al Santo en muchos viajes y convivió con él largas temporadas: “Era tan devoto de Nuestra Señora, que todos los días rezaba el Oficio de Nuestra Señora de rodillas... y cuando iba de camino, todas sus pláticas y conversaciones era tratar del Santísimo Sacramento y de la Virgen Santísima, y cantar himnos de Nuestra Señora” (BMC 14, 84-88).

Esto era lo ordinario. En esas pláticas de caminantes el propio J. de la Cruz contaba a fray Martín casos y cosas que le habían sucedido a él mismo y confidencialmente se los revelaba (a pesar de ser él tan comedido en descubrir intimidades personales) para acrecentar en el hermano el amor a la Virgen. Este es el origen de esos favores dispensados por María a su siervo Juan y que nos han llegado por testimonio recibido del mismo Santo (BMC, Ib).

## II. La Orden de la Virgen

Juan de Yepes quiso consagrarse a Dios por medio de María y así escogió su Orden para profesar en ella como carmelita y ser hijo y hermano suyo. Es terminante la declaración de José de Velasco: “Juan de la Cruz había sido

siempre muy devoto de la Virgen nuestra Señora, y movido su pecho y su corazón de esta devoción, tomó el hábito de la Orden de Nuestra Señora la Virgen María del Monte Carmelo” (Proceso ordinario de Medina, 1614 (BMC 22, 46). Esta razón mariana fue también la que le movió definitivamente a renunciar a la Cartuja (a la que había pensado pasarse) y permanecer fiel a la Orden de la Virgen cuando la Madre Teresa de Jesús invitó a fray Juan para emprender la renovación del Carmelo en 1568 en → Duruelo.

Según declaración concorde de 20 testigos, J. de la Cruz se liberó de la cárcel conventual de → Toledo, en la que estaba encerrado injustamente, gracias a la milagrosa protección de Nuestra Señora en agosto de 1578. Otro rasgo de su piedad mariana era el fervor con que celebraba al vivo las fiestas de la Virgen, en especial las de Navidad y de la Purificación.

Su muerte en Úbeda el 14 de diciembre de 1591 estuvo rodeada de la presencia de María que se hizo notar allí mismo: era el alba del día de sábado, en la octava de la Inmaculada; Juan pidió al prior en limosna “el hábito de la Virgen” para ser enterrado; y oyendo que estaban tocando las campanas del convento de Madre Dios para maitines, dijo el Santo: “Yo también, por la bondad del Señor, los tengo de decir con la Virgen Nuestra Señora en el cielo”. Y expiró.

## III. En la doctrina del Doctor Místico

Poco escribió J. de la Cruz sobre la Virgen, pero dijo mucho en lo que escribió. No pasan de 22 las referencias marianas nominales expresas acerca de la Madre de Dios. Estos son los lugares

de sus principales textos marianos explícitos: a. *Romance de la Encarnación y Nacimiento* (versos 267-310); b. *María y el Espíritu Santo* (S 3, 2,10; LIB 3,12); c. *En Caná* (CB 2,8); d. *La obumbración* (LIB 3,12); e. *El sufrimiento en María* (CB 20, 10); 6) *Imágenes de Nuestra Señora* (S 3,36, 1-2; 42,5); f. *Madre de Dios* (Av 26).

1. "MARIOLOGÍA". De tan exíguo caudal mal se podría extraer una verdadera mariología. Sin embargo, así se tituló uno de los primeros estudios que se publicaron sobre esta cuestión: "Mariología de San Juan de la Cruz", por Otilio del Niño Jesús (*Estudios Marianos* 2, 1943, 359-399). Este esbozo de "mariología sanjuanista" comprende: una introducción histórico-bibliográfica, el "consentimiento" de María a la obra de la Encarnación, su maternidad divina, la Virgen como modelo del alma perfecta y el culto que se daba a sus imágenes. Nuevamente se apela a este título, pero esta vez para presentar como "principio místico" de la mariología de san Juan de la Cruz el texto fundamental del Santo sobre Nuestra Señora (Ildefonso de la Inmaculada, en *Miriam* 15,1963, 115-118).

Como a este texto tan denso se refieren todos los demás estudios marianos sanjuanistas, lo transcribimos aquí: "Tales fueron (las obras, ruego y oraciones) de la gloriosísima Virgen nuestra Señora, la cual, estando desde el principio levantada a este alto estado, nunca tuvo en su alma impresa forma de alguna criatura, ni por ella se movió, sino siempre su moción fue por el Espíritu Santo" (S 3,2, 10).

En este contexto mariológico se han de entender algunos otros trabajos refe-

ridos a la teología mariana de J. de la Cruz, en que se atribuyen a María las perfecciones del *alma* divinizada por la unión con Dios (Sebastián de la Santa Faz, en *Mount Carmel*, 9, 1961, 44-50). Así también las aplicaciones que se hacen a los misterios de María, a las virtudes teologales, a la "noche de la fe", a la humildad, al "silencio", etc.

Por último, y dando un viraje de actualidad a la materia, se ha cotejado la doctrina mariana del Santo con la "mariología actual", y se ha marcado el acento en las características que la hacen más de nuestros días por su principio trinitario, razón cristológica, presencia pneumatológica, trasfondo bíblico, sentido eclesial, signo litúrgico, dimensión antropológica y hasta se contempla en ella una cierta "mariología estética" por poética. ("La doctrina mariana de San Juan de la Cruz y la mariología actual", en *Estudios Marianos* 57, 1992, 359-379).

2. CUESTIONES ESPECIALES. Más que un desarrollo normal y completo de la doctrina mariana, que J. de la Cruz no se propuso verificar en sus libros, el doctor místico ofrece materia y pistas para profundizar en algunos aspectos peculiares relacionados con Nuestra Señora. Es lo que se ha hecho por los autores analizando y examinando principalmente el citado clásico texto de la *Subida del Monte Carmelo*. Señalamos ahora esos estudios especiales.

*Gracia y mística.* – Dada la plenitud de gracia en María, se ha estudiado su desarrollo en el alma de la Virgen con las consecuencias de la gracia de la unión habitual, las ascensiones en Dios, abandono en Dios, los dones de los "resplandores", la "obumbración", etc. En esta

línea van las colaboraciones de Gabriel de Santa Magdalena y Enrique Llamas.

*El Espíritu Santo.* – Si existe una mariología sanjuanista, ésta es predominantemente pneumatológica. Es lo que se desprende del examen exhaustivo del texto esencial de fray Juan, según el cual María “siempre se movió por el Espíritu Santo” (S 3,2,10). De aquí la consideración de su acción en el alma de la Virgen: los dones, la transformación e inhabitación, la merced de la obumbración, la visión beatífica “por vía de paso”, la muerte de amor. (“El Espíritu Santo y la Virgen María, según San Juan de la Cruz”, en *Ephemerides Mariologicae* 31, 1981, 51-70).

*Muerte de amor.* – Juan de la Cruz no menciona a la Virgen al tratar sobre la muerte de amor, pero los autores han aplicado a María las condiciones de ese fenómeno místico y las dan como más reales en ella que en cualquier otro santo o santa. Según este criterio, murió de amor la que sólo vivió en el amor y por el amor. Y así el amor intensísimo de la Madre a su amado Hijo “rompió la tela de su dulce encuentro” (Gregorio de Jesús Crucificado, “La muerte de amor de María a la luz de San Juan de la Cruz”, en *Estudios Marianos* 9, 1950, 260-267).

#### IV. María en los versos del poeta

Poeta por naturaleza, J. de la Cruz hizo poesía de su vida y de su obra, de su estudio y sobre todo de su canción. Lo mismo que por los caminos fue cantando en sus correrías fundacionales, también por las vías del espíritu transitó entre cánticos “buscando sus amores”. Entre esos amores estaba la Virgen María. Pero no la cantó en sus grandes

poemas del *Cántico*, la *Llama* y la *Fonte*, sino en sus lindos y populares romances de la Encarnación y de la Navidad.

Para degustar su sabor como colofón de este ensayo basta evocar en estas páginas el prelude de ese romance mariano sanjuanista de la Encarnación:

“Entonces llamó a un arcángel  
que San Gabriel se decía  
y enviólo a una doncella  
que se llamaba María,  
de cuyo consentimiento  
el misterio se hacía;  
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”.

BIBL. — AA.VV., *San Juan de la Cruz y la Virgen*, Sevilla, Miriam, 1990 y los estudios antes citados en el texto; se recogen también en esta obra: ISMAEL BENGOCHEA, “El Espíritu Santo en las palabras y silencios de María, a la luz de san Juan de la Cruz”, en *SJC* 14 (1998) 187-201.

*Ismael Bengoechea*

### María de Cristo, OCD (1544?-1590)

Nació en Avila entre 1540 y 1544, del matrimonio Francisco Dávila y María del Aguila, profesó en San José el 22 de 1568. Fue la primera priora elegida por la comunidad, el 4 de noviembre de 1577, pero renunció al oficio el 10 de septiembre de 1581 en favor de S. Teresa. Viajó con J. de la Cruz en noviembre de ese año para la fundación de las Descalzas de Granada, al no poder hacerlo la Santa, siendo luego supriora en esa comunidad hasta 1585, año en que pasó como priora a Málaga,

donde permaneció varios años. Fue elegida de nuevo priora por la comunidad granadina, pero la malagueña suplicó que siguiese allí, donde murió el 28 de febrero de 1590. Gozó de la estima y confianza de J. de la Cruz, a quien trató en los conventos indicados de → Avila, Granada y Málaga.

*E. Pacho*

### **María de Jesús, López Ruiz, OCD († 1616)**

Nació en Sevilla, del matrimonio Sebastián López e Isabel Ruiz de Ojeda. Profesó en las Descalzas de → Sevilla, el 29 de junio de 1579. Fue como fundadora, con el cargo de supriora o vicaria, a Sanlúcar La Mayor, el 9 de mayo de 1590, reelegida en 1591. En 1593 fue elegida priora de la misma comunidad. Durante su priorato, concluido en 1596, mandó sacar copia del *Cántico espiritual*. Regresó más tarde al convento de Sevilla, donde desempeñó los cargos de supriora, a partir de abril de 1600, y de clavaria en 1601. Falleció en aquel convento el 10 de julio de 1616. Está vinculada a J. de la Cruz por el traslado manuscrito del CB, copiado en 1593, y actualmente propiedad de don José Guillermo García Valdecasas (*MteCarm* 99, 1991, 243-271).

*E. Pacho*

### **María de Jesús, Rivas, OCD (1560-1640)**

Nació en Tartanedo (Guadalajara) el 16.8.1560, del matrimonio Antonio Rivas y Elvira Ramírez. Ingresó en el monasterio de → Toledo vistiendo el hábito el 12.8.1577 y profesando el

8.9.1578. Aquí conoció a J. de la Cruz cuando huyó de la cárcel. Dejó escrita una carta relación sobre ese encuentro para el historiador (BMC 13, 366-367). Es lo único en relación al Santo y el hecho de que el ms. del CA' procedente de La Sisla esté en relación con ella (cf. E. Pacho, *Estudios Carmelitano*s, Burgos 1999, p. 329-346).

*E. Pacho*

### **María de Jesús, Rodríguez, OCD (1544-1604)**

Nació en Beas en 1544, del matrimonio Sancho Rodríguez de Sandoval y Catalina Godínez; fue una de las fundadoras de → Beas (*Fundaciones* 22), donde tomó el hábito con su hermana Catalina, el día 24 de febrero de 1575, profesando ambas el 14 de septiembre de 1576. Conoció allí a J. de la Cruz, cuando llegó de → Toledo en 1578; desde entonces se convirtió en una de sus discípulas más entusiastas y fieles, como lo demuestran las cartas que recibió del Santo, tres de las cuales han llegado hasta hoy (nn. 14, 16, 21). En febrero de 1585 fue de supriora y maestra de novicias a la fundación de → Málaga. El propio J. de la Cruz la llevó de priora a la de → Córdoba en 1589, repitiendo el cargo la segunda vez el 24 de marzo de 1597 y la tercera en 1603. Falleció allí al año siguiente, el 10 de agosto.

BIBL. — S. TERESA, *Fundaciones* 22. *Compendio de la vida y virtudes de la venerable madre María de Jesús, fundadora del monasterio de carmelitas Descalzas de Sta. Ana y S. José de Córdoba, publicado con ocasión del tercer centenario, por una religiosa del mismo monasterio, Córdoba, 1905.*

*E. Pacho*

## **María del Nacimiento, OCD (1549-1597)**

Nació en Toledo en 1549, del matrimonio Cristóbal Ortiz e Inés de la Fuente. Ingresó en las Descalzas de la misma ciudad y profesó el 18 de marzo de 1572. Conoció a J. de la Cruz en → Toledo al recalar en las Descalzas a su huida de la cárcel. De Toledo pasó a Cuerva en 1585, y en 1586 inició la fundación de Madrid como supriora y maestra de novicias. Al cesar Ana de Jesús de priora era elegida para sucederla (18. 11.1589), pero fue depuesta en 1591 con motivo de su unión con Ana de Jesús y a resultas del famoso Breve de Sixto V acerca de las Descalzas. Pasó a Consuegra como primera priora de la casa (3.5.1597) muriendo allí el 15 de septiembre del mismo año. A ella se debe una descripción sobre la elaboración de las *Moradas* de S. Teresa. Poco antes de su deposición del priorato de → Madrid la escribió J. de la Cruz, perfectamente al corriente de su interior, pese a la distancia (Segovia). En la carta la exhortaba “a buscar el tesoro escondido en el campo, aunque parezca que no se halla”, pues, “si ella le hallara, ya no fuera escondido, y por el consiguiente no fuera tesoro” (cf. ms. 12738 BNM, p. 1005; *Ref.* II, 9, 34, p.145-46; BMC 18, 305-316).

*E. Pacho*

## **María de la Concepción, OCD (1573-)**

Nació en Segovia, del matrimonio Cristóbal Méndez de Porres y Bárbara Vázquez; ingresó en las Descalzas de la misma ciudad en 1586; conoció y trató al

Santo por espacio de “dos años más o menos”. Es muy concreta y detallista en las declaraciones de los procesos: ordinario, el 16 de abril de 1616 (BMC 14, 256-262); apostólico, el 15 de noviembre de 1627 (BMC 24, 233-243).

*E. Pacho*

## **María de la Cruz, Machuca, OCD (1563-1638)**

Nació en Granada el 8 de septiembre del 1563, del matrimonio Francisco Machuca e Isabel Alfaro. Uno de sus doce hermanos fue religioso carmelita descalzo con el nombre de Matías de san José (*MteCarm* 103, 1995, 571-575). María recibió esmerada educación humanística, llegando a dominar el latín y recordar de memoria la Biblia. Ingresó a los 22 años en las Descalzas de → Granada, acogida por → Ana de Jesús, priora, y J. de la Cruz, prior de Los Mártires, que le dio el hábito religioso en octubre de 1585, así como la profesión, el 19 de octubre de 1586. Fue nombrada maestra de novicias a los siete años de profesa, en 1593. En 1593 salió con la madre Ana de la Encarnación para la fundación de → Ubeda, en cuya comunidad fue cuatro veces priora, falleciendo allí a primeros de 1638, a los 75 de edad. Tuvo una prima, María de la Asunción, que profesó en Granada el 19.10.1586 y murió allí el 21.10.1609. María de la Cruz se distingue como escritora. Compuso algunas poesías y, por orden de su director espiritual, el padre Pedro de la Trinidad, varios escritos espirituales, guardados autógrafos en el archivo conventual de Ubeda en 5 tomos. Ha iniciado su publicación el profesor Manuel Morales Borrero, *El convento de Carmelitas*

*Descalzas de Ubeda y el Carmelo femenino en Jaén, María de la Cruz, O.C.D. Su vida y su obra.* 2 vol. Jaén 1995. Se conservan algunas cartas suyas en las Descalzas de Bruselas (Archivo, signatura L/R). Es una de las figuras más representativas del sanjuanismo en lo que se refiere a su asimilación, a la difusión de los escritos del Santo, a la información sobre ellos y a la biografía en general. Destacan por la abundancia de datos y detalles sus declaraciones en los procesos: ordinario, el 3 de junio de 1617 (BMC 14,121-128 y 23 260-268); apostólico, el 3 de marzo de 1628 (BMC 25, 478-512).

BIBL. — EULOGIO PACHO, “María de la Cruz (Machuca), discípula aventajada de san Juan de la Cruz”, en *Estudios Sanjuanistas* I, 221-264; M. MORALES BORRERO, ob. cit.

*E. Pacho*

## **María de la Encarnación, Barros, OCD (1551-1623)**

Hija de la otra descalza, Ana de Jesús (Ana Jimena), y de Francisco Barros, vistió el hábito (junio de 1574) y profesó el mismo día que su madre (2 de julio 1575) en el monasterio de → Segovia. María fue dos veces priora de esta comunidad (entre 1588 y 1613), y allí le dirigió al menos dos cartas J. de la Cruz: una, desde Madrid, el 6 de julio de 1591, y otra, del mes siguiente (nn. 26 y 27). También desempeñó dos veces el priorato en la comunidad de Madrid. Murió en Segovia el 29 de julio de 1623, a los 72 de edad. Su declaración en el proceso ordinario de Segovia es muy importante y pormenorizado (BMC 14, 215-224). Las cartas recibidas del Santo se complementan con las escritas a su hermana el mismo día 6 de

julio de 1591. Sobre ésta habla S. Teresa en el capítulo 21 de las *Fundaciones*.

*E. Pacho*

## **María de la Encarnación, OCD**

Conoció y trató al Santo en Madrid, antes de ingresar en la Orden, cuando estaba al servicio de la Emperatriz, María de Austria, hermana de Felipe II. Se confesó incluso algunas veces con él antes de vestir el hábito del Carmelo Teresiano en Madrid, donde profesó, siendo → Ana de Jesús. Años más tarde pasó a la comunidad de Consuegra. Desde aquí envió una relación sobre el Santo, respondiendo a los requerimientos de los superiores. Está firmada el 30 de octubre de 1614 (BMC 13, 368-370). Es muy importante para lo relativo a los escritos del Santo y a su difusión. A través de esta religiosa le llegó copia del CE a la Emperatriz, que leía los escritos sanjuanistas con “gran gusto y devoción, y decía no haber leído ni oído en su vida cosas tan altas ni tan devotas” (ib. 368). Uno de los manuscritos del CA’ (conservado actualmente en la abadía de Solesmes) se tiene por vinculado a María de la Encarnación y a la Emperatriz, María de Austria, en las “Descalzas Reales” de Madrid.

*E. Pacho*

## **María de san José, Machado, OCD (1549-)**

Nació en → Valladolid, del matrimonio Antonio Machado y María de la Cámara. Vistió el hábito carmelitano en → Pastrana, en 1574, y desde 1595 residió en la comunidad de → Segovia. Había acompañado a S. Teresa en las



fundaciones de Palencia y Soria. Conoció y trató al Santo “seis o siete años, poco más o menos”, según propio testimonio. Declaró con abundantes detalles en los procesos de beatificación: en el ordinario, el 12 de abril de 1616 (BMC 14, 229-232); en el apostólico, el 8 de octubre de 1627 (BMC 14, 439-443 y 24, 209-214).

*E. Pacho*

### **Martín de la Asunción, OCD (1556-1641)**

Nació en Jaén en 1556. Fue uno de los que ratificaron su profesión en → Baeza el 5 de marzo de 1600, después de ordenado sacerdote. Fue conventual de Jaén y allí residía cuando declaró en el proceso ordinario, el 17 de febrero de 1618 (BMC 23, 140-142). Residió también en → Ubeda, con posterioridad a la muerte del Santo. Murió en → Jaén en 1641, a los 85 de edad y 50 de vida religiosa. Parece que no conoció personalmente a J. de la Cruz, ya que habla siempre de “haber oído”.

*E. Pacho*

### **Martín de la Asunción, Sacedo, OCD (1558-1620)**

Nació en Baeza, de don Martín de Sacedo, en 1558. Profesó, como hermano lego en → Baeza el 22 de octubre de 1584. Falleció en la misma localidad en 1620, a los 62 de edad y 38 de religioso. Escribió en Baeza una relación “acerca de la virtud y santidad del padre fray Juan de la Cruz”, firmada el 26 de abril de 1614 (BMC 13, 421-425). Declaró en el proceso ordinario de Ubeda, siendo conventual de Andújar, los días 25,27-28

de noviembre de 1617 (BMC 14, 83-98; 23, 356-373). Aporta muchos datos precisos sobre su relación con el Santo. Estuvo con él en la fundación de Córdoba y en otras ocasiones. Por orden suya llevó unos novicios de → Córdoba a Sevilla. También estuvo con el Santo en Baeza (BMC 13, 241), donde convivieron algún tiempo. Le acompañó igualmente a → Mancha Real, Ecija, → Granada y → Guadalcázar. También convivió con J. de la Cruz en → La Peñuela, siendo prior Diego de la Concepción (BMC 23, 371-372). Es una de los testigos más autorizados para estudiar los viajes de J. de la Cruz.

*E. Pacho*

### **Martín de san José, OCD (1562-1618)**

Nació en Baeza; ingresó religioso en Granada, siendo prior J. de la Cruz, que le dio el hábito y la profesión. Fue maestro de novicios en → Ubeda y prior de → Caravaca (1591-1594), de → Baeza (1597-1600), de → Jaén (1600-1604) y de Vélez Málaga (1607-1610). Falleció en Baeza, el 1618, a los 56 de edad y 33 de carmelita. Declaró en el proceso ordinario de Baeza, el 17 de febrero de 1617 (BMC 14, 11-22). En Baeza compró algunas casas para ampliar el Colegio (*MteCarm* 91, 1983, p. 467). Escribió también una relación sobre el Santo, fechada en Baeza el 25 de abril de 1614, “respondiendo al precepto que se nos ha impuesto” (BMC 13, 377-379). Coincidió con el Santo en → Córdoba (BMC 14,18). Al regreso de éste del Capítulo de Lisboa (1585) a Granada, se hallaba presente cuando explicó por qué no había querido visitar

a la famosa Monja de las llagas (BMC 13, 378).

*E. Pachó*

## **Martirio**

Al hablar Juan de la Cruz de la → noche del espíritu, y más concretamente de la → fe particular, (S 2, 17-22 sobre todo) nos recuerda cómo ninguna imagen es válida, sólo la fe, cuyo contenido es → Cristo, que es la única verdadera revelación del Padre. Dios nos desborda. El lenguaje de Dios es distinto al del hombre. En su comprender las palabras y cosas de Dios el → hombre puede traicionarse: “Es imposible que el hombre, si no es espiritual, pueda juzgar las cosas de Dios ni entenderlas razonablemente, y entonces no es espiritual cuando juzga según el sentido” (S 2,19,13). El martirio es una de esas cosas incomprensibles para la razón.

El deseo de sufrir el martirio, siendo él mismo una gracia de Dios, puede ser deseado y puede haber una respuesta de Dios a ese mismo deseo en la que le asegure que se cumplirá dicho deseo. El Señor puede responder a la petición y asegurar a alguien que será mártir, lo cual ya puede ser un gran consuelo. Pero a lo mejor no llega a hacerse realidad ese deseo, sin que ello suponga que no se cumplió la promesa de Dios. Es el amor lo que cuenta, pues el martirio tiene valor en el amor: “aquella manera de morir por sí sola no vale nada sin este amor” (S 2,19,13) El Señor premiará al alma como mártir, y así se cumplirá el deseo de entrega total del alma y la promesa que el Señor le hizo.

La → palabra de Dios siempre será cierta y verdadera, si bien los planes de Dios no siempre coinciden con los

nuestros ; lo importante y cierto siempre será vivir en “espíritu en fe oscura, que es el medio de la unión” con Dios. Cuenta la intención y disposición del alma dispuesta a darlo todo, incluso su sangre por Dios. Se cumple en el llamado martirio de la vida cotidiana. Se pasa así del martirio cruento al martirio testimonio: el confesar a Dios día a día, el obedecer en todo sus mandamientos. Es derramar su fe, como sangre, día a día durante toda la vida. La medida de amor viene dada por la capacidad de sacrificarse por el Amado, y cuanta mayor disposición a sacrificarse por él tenga el alma, más se puede decir que le ama.

Siendo el martirio, como es, la manifestación más grande del amor a Cristo y el modo de imitación más completo y perfecto, es además el testimonio que embellece a la Iglesia, Esposa de Cristo en la que se dan estas rosas del martirio. Así para el Santo, los mártires son, junto con las vírgenes y los doctores, las tres guirnalda que hermocean la cabeza de Cristo, joya que adorna su cabeza, rosas rojas cultivadas por el mismo Cristo en la Iglesia (CB 30, 7).

*Francisco Vega Santoveña*

## **Matrimonio espiritual**

Desposorio y matrimonio son las dos expresiones más caracterizadas del simbolismo nupcial en la tradición mística cristiana. Lo mismo sucede en el sanjuanismo. Corresponden a las fases culminantes de las relaciones amorosas entre el → alma-esposa y el Esposo Cristo. La ambivalencia de los términos desposorio y esposo/a motiva cierta ambigüedad en el lenguaje de J. de la Cruz por cuanto el → desposorio (según

se ha notado) se usa algunas veces indistintamente para los esponsales o para el matrimonio; en otras equivale claramente a este último estado.

Fuera de algunas referencias fugaces en la *Llama*, el tema del matrimonio espiritual está limitado al CE, cosa muy comprensible si se tiene en cuenta que toda esta obra se estructura precisamente sobre el simbolismo nupcial, es decir, se presenta como desarrollo del amor divino en las almas sirviéndose de la clave mística fundada en la exégesis tradicional del *Cantar de los Cantares*. Las estrofas en las que se canta de manera directa e integral el matrimonio son: 20, 22, 24 y 26-27. Su contenido halla complemento en el comentario de otras canciones.

Según se ha indicado al tratar del desposorio, una de las razones que llevaron al autor a modificar la colocación de las estrofas y respectivos comentarios en la segunda redacción fue precisamente el de reunir en bloques homogéneos las que describen el desposorio y las que corresponden al matrimonio.

Los símbolos alegóricos en que se representa la celebración del dichoso estado del matrimonio son fundamentalmente tres: el → huerto ameno (CB 22), el → lecho florido (24) y la → bodega interior (26). Tanto en su “declaración”, como en otros lugares, la configuración o definición descriptiva del matrimonio se hace por comparación con el desposorio y otras situaciones dentro del itinerario espiritual, incluso en referencia a la bienaventuranza. Esta dispersión textual hace que las mismas ideas se repitan con ligeras variantes. Todas ellas pueden agruparse en dos puntos principales.

1. MOMENTO Y ENCAJE. No hay dudas al respecto. Las afirmaciones insistentes del Santo son de este tenor: “Último estado de perfección” (CB arg. 1); “el más alto estadio a que se puede llegar en esta vida” (CB 12,8; LIB pról. 3). Igualmente repetitiva es la afirmación de que se identifica con el estado de la perfección o de perfectos, de → unión y de transformación. Corresponde, por tanto, el último estadio de la vida espiritual según la graduatoria tradicional de vías y estados, asumida por J. de la Cruz, que identifica en este sentido el matrimonio con la vía unitiva o de perfectos, una vez superadas la purificativa, de principiantes, y la iluminativa, de aprovechados (CB Arg. 1-2 y 22,3).

Mantiene siempre inmutable esta ordenación al momento de describir el desarrollo espiritual. Al gozo, deleite y gloria del matrimonio “no se viene sin pasar primero por el desposorio espiritual y por el amor leal de desposados; porque después de haber sido el alma algún tiempo esposa en entero y suave amor con el Hijo de Dios, después la llama Dios y la mete en este huerto florido a consumir este estado felicísimo del matrimonio consigo” (CB 22,5).

Es lo mismo que introducirla en la bodega interior, en la que se produce una estrecha junta, totalmente indecible (CB 26,4). El llamarla bodega se debe a que “es el último y más estrecho grado de amor en que el alma puede situarse en esta vida” (ib. 3). Existen otras bodegas no tan interiores, como otros grados más bajos que este último. “Muchas almas llegan y entran en las primeras bodegas, cada una según la perfección de amor que tiene, más a esta última y más interior pocas llegan en esta vida, porque en ella es ya hecha la unión per-

fecta con Dios, que llaman matrimonio espiritual” (ib. 4).

2. LA REALIDAD ESPIRITUAL. Las magníficas descripciones sanjuanistas son difíciles de concretar en términos usuales por la abundancia de matices y por la reiteración de expresiones similares. Mantiene siempre presente la correlación analógica y simbólica del matrimonio espiritual con el “matrimonio carnal”, porque así como en éste “son dos en una carne, como dice la divina Escritura (Gén 2,24), así también, consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor, según dice san Pablo trayendo esta misma comparación (1 Cor 6,17), diciendo: ‘El que se junta al Señor, un espíritu se hace con él’” (CB 22,3). Esta “comparación” es referencia obligada para comprender las expresiones figurativas de estos textos.

La situación espiritual designada así como “matrimonio espiritual” suele describirse en dos contextos: en comparación con la del desposorio espiritual y bajo los términos doctrinal y espiritualmente equivalentes, como → transformación, → unión, endiosamiento, etc. Atañe a este lugar únicamente lo propuesto en relación al desposorio y lo atribuido directamente al matrimonio.

a) Es reiterativa la afirmación de que el matrimonio “es mucho más sin comparación que el desposorio espiritual” (CB 22,3). Las gracias y mercedes de Dios al alma y los “sabores y deleites” de ésta en el desposorio “no tienen que ver con los del matrimonio, porque son disposiciones para la unión del matrimonio” (LIB 3,25). Las diferencias fundamentales en lo que a la situación espiritual del alma se refiere, pueden

encuadrarse en dos aspectos: el purificativo y el posesivo.

En el primero resulta que en el desposorio no existe aún una catarsis completa, por lo que el sentido o parte inferior del hombre no está sujeto a la superior ni en armonía con ella, por lo que persisten las molestias de la sensualidad, las acometidas del demonio (CB 14-15,30; LIB 3,26-26, etc.) y las “afecciones de temor” (CB 20,9), por lo que acontecen aún pruebas dolorosas y son necesarias “otras disposiciones positivas” (LIB 3,26; cf. desposorio).

En correlación perfecta del anterior está el aspecto positivo; a medida que disminuye la impureza mediante la depuración o catarsis, aumenta el amor y la posesión de los amantes. El matrimonio es el “beso de la unión” (CB 22,8), la entrega mutua de los prometidos. El desposorio se caracteriza por la comunicación de dones, mientras en el matrimonio hay unión y comunicación de personas (LIB 3,24).

b) Manteniéndose dentro de la analogía-figuración, el matrimonio se presenta como la entrega total del alma y Dios para consumir su amor en el lecho florido (24,1) o en el huerto ameno (22,3.5). Supone en el alma perfecta purificación con el apaciguamiento de la parte inferior y en perfecta armonía, a semejanza del estado de inocencia. Implica que las virtudes se hallan ya en estado perfecto, que son heroicas (20,2), que se ha llegado a la “igualdad de amor” y por ello, a la unión perfecta (26,4). Esa unión es actual según la sustancia del alma, pero no siempre así según las potencias, aunque también ellas se unen “muy frecuentemente” (CB 26,11), por cuanto la comunicación de

Dios al alma es ya directa y sin intermediarios (CB 35,6).

Entre tantos textos que intentan desentrañar esa profunda y misteriosa realidad, puede servir de muestra el siguiente: “Es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida”. Tras madura reflexión añadió el Santo en el CB: “Y así, pienso que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmando-se aquí la de Dios en el alma. De donde éste es el más alto estado a que en esta vida se puede llegar” (CB 22,3). A la plenitud de vida espiritual corresponde la perfección en todos los niveles de la persona, como explica al tratar de la unión transformante.

Reconocer que el matrimonio es el más alto estado de vida, quiere decir que no es posible pensar en otro al que pueda aspirarse, pero no significa que en él se produzca una especie de estancamiento ni que tampoco desaparezca la esperanza del horizonte vital. El mismo Santo se preocupa de aclararlo. Es verdad que una vez llegado al estado perfecto del matrimonio el alma no puede “pasar de allí en cuanto tal, pero puede con el tiempo y ejercicio calificarse y sustanciarse mucho más en el amor” (LIB pról. 3).

Por mucha que sea la paz y felicidad de que goza en este estado, ansía “entrar más adentro del matrimonio espiritual que ahora posee, que será la gloria, viendo a Dios cara a cara” (CB 37,2). Por ello con el → gemido pacífico

de la esperanza pide a Dios que acabe de consumir con ella “perfectamente el matrimonio espiritual con su beatífica vista” (LIB 1, 27). Como remata el CB, vive con “deseo de ser trasladada del matrimonio espiritual, a que Dios la ha querido llegar en esta Iglesia militante, al glorioso matrimonio de la triunfante” (40,7). → *Desposorio, transformación, unión.*

*Eulogio Pachó*

## Medina del Campo

Provincia y diócesis de Valladolid. La presencia carmelitana está representada por tres comunidades: la de los Calzados (1560), la de las Descalzas (15.8.1567) y la de los Descalzos (16.4.1649). Contaba unos 15.500 habitantes hacia 1530 y 10.500 en 1591. Es como la segunda patria de J. de Yepes; en procesos y relaciones, se le hace con frecuencia natural de Medina. Fue el lugar donde más años vivió; en la práctica, la niñez y adolescencia, es decir, desde 1551 hasta 1564, unos 13 años ininterrumpidos. Años además decisivos en su existencia. Son bien conocidos en sus líneas generales. Se recuerda aquí solamente lo esencial con referencia a la biográfica, a la formación, a la vocación y a las visitas posteriores.

### I. Peripecia biográfica y formación

Llega por primera vez a Medina siendo aún niño, entre los 9 y 11 años, en busca de subsistencia para él y la familia. No se conoce la fecha exacta, pero debió de ser en 1551. Tampoco está identificada la morada de la familia, sin duda muy modesta; se dice que se localizaba al norte de la villa, dentro de

las murallas, en la calle Santiago y cerca de la parroquia de este nombre y del convento de la Magdalena. Medio de subsistencia sigue siendo el pequeño telar, al que atienden principalmente la madre y su hermano Francisco.

Juan ingresa pronto en el Colegio de la Doctrina (los “doctrinos”), que funcionaba en el convento de la Magdalena, fundado por don Rodrigo de Dueñas Hormaza. Como sus cuatro compañeros de Colegio, tiene que atender al servicio de la iglesia, en la que se celebraban cuatro misas diarias. Su servicio se completaba con la limpieza, los recados para las religiosas del convento y el recoger limosnas para los niños “de la doctrina”.

Se abre para él una nueva etapa en Medina, cuando ingresa en uno de los hospitales, de los 14 existentes en la ciudad. Es conocido vulgarmente como el de “las bubas” (enfermedades venéreas y contagiosas) y también por su nombre propio “Hospital de la Concepción”. Era administrador del mismo don Alonso Álvarez de Toledo, quien acogió allí a J. de Yepes, en fecha desconocida, para que prestara sus servicios. El encargo que se le confía es el de mendigar a favor del centro benéfico y de los pobres, cosa que entonces no tenía la connotación infamante de nuestro tiempo; era casi institucional en la sociedad castellana de la época. Al estilo del lazarillo o mozo de ciego tan recordado en sus escritos.

Los primeros estudios en el Colegio de los Doctrinos tuvieron prolongación natural durante el tiempo que le dejaba libre el trabajo en el Hospital. Aquí descubrieron sin dificultad las aptitudes de Juan para las letras, y procuraron que no se marchitasen. Fue admitido en el

Colegio de la Compañía, abierto por las fechas de su llegada a Medina, en 1551, como filial del que los jesuitas tenían en Salamanca. El de Medina comenzó en casa improvisada, hasta que dos años después (1553) estrenaba edificio nuevo de sana planta. En 1555 comenzaron las clases de latinidad. Cuando ingresaba en sus aulas el joven Juan de Yepes, el colegio había adquirido ya notable prestigio. No se conoce la fecha de su ingreso ni el tiempo que duró su asistencia a las clases. Lo más probable es que frecuentase las aulas entre 1559 y 1563. En pocos años “salió buen latino y retórico”, por eso, muy aprovechado “en letras humanas” o humanidades. Entre sus maestros se cuentan figuras destacadas, como Miguel de Anda, Gaspar Astete, José Acosta y, sobre todo, → Juan Bonifacio, apenas dos años mayor que él, pero de gran capacidad pedagógica y notable preparación humanista. Entre los condiscípulos destacados, parece que tuvo al célebre Gregorio de Valencia, natural de Medina.

Aunque durante algún tiempo se dictaron clases de filosofía en el Colegio de la Compañía, por un padre de la misma, no parece que cursase allí esa materia el joven Yepes. Había otros centros en Medina donde se daban clases más o menos regulares de filosofía (como en el Hospital de la Piedad), pero no es posible apurar este extremo, pese a la afirmación de algún biógrafo, como Alonso, quien asegura que en el Hospital de la Concepción “estudió gramática, retórica y cursos de artes, en todo lo cual salió aventajadísimo” (*Vida*, p. 50). Es probable que se iniciase en los cursos de artes antes de su ingreso en el Carmelo, acaso en el mismo con-

vento que le acogería luego como uno de sus miembros.

## II. Vocación religiosa

Desde 1560 existía convento del Carmen en Medina, bajo el título de Santa Ana, fundado por el P. Diego Rengifo, un tiempo confesor de Carlos V. Dejó establecido el fundador en sus estatutos (1560), que en la casa religiosa debía de haber siempre un lector de gramática y otro de artes. Comenzaron, a lo que parece, en el curso 1562-63. En modificaciones posteriores (de 1563) se añadía la cátedra de teología, lo que hizo decaer la de gramática. Las lecciones debían impartirse públicamente, tanto a los religiosos del convento como los otros estudiantes de la localidad y de la comarca. Juan de Yepes, que seguía residiendo en el Hospital de la Concepción, pudo ser uno de los tres o cuatro estudiantes que recibieron esas lecciones en 1562-63. Los otros dos eran Rodrigo Nieto y Pedro de Orozco, que ingresaban poco después en el Carmelo. Compañeros, por tanto, de fray Juan en el colegio, en el noviciado y en la profesión. Sospecho que se concede demasiada importancia a estos “colegios” de alumnado tan reducido. Tenían la ventaja de una enseñanza directa y personificada, pero aleatoria en horarios, profesores, disciplina, y exigencias en general; algo “de familia”, como quien dice.

Por este conducto, aparte de otros muchos, pudo aficionarse J. de Yepes al Carmelo antes de poner rumbo definitivo a su vida. La devoción a la Virgen suele presentarse como factor determinante de su vocación religiosa. Vestía el hábito carmelitano en 1563. Insisten los

biógrafos en que era “codiciado por muchos conventos”, pero él optó por el del Carmen, porque conocía mejor su tenor de vida y su marianismo. Era un conocimiento relativo, pero suficiente para determinar sus preferencias. Naturalmente, la decisión posterior de ingresar en la Cartuja, supone un deseo aún no aflorado en el horizonte de su vida. Contaba entre 21/23 años, edad suficiente para una elección bien ponderada.

Nada especial, digno de destacar, ocurrió durante su noviciado en Medina. Adoptó a su ingreso el nombre de Juan de San Matías (o Santo Matía), sin que se conozca el motivo de esta elección. La toma de hábito parece ser que tuvo lugar hacia el 24 de febrero de 1563. Superior del Carmen durante su noviciado era el padre Alonso Ruiz, pero no se conoce el nombre del maestro de novicios. Se formó y familiarizó, naturalmente, con la espiritualidad y tradiciones del Carmelo, a la vez que perfeccionaba sus conocimientos humanísticos y de artes. No consta la fecha de profesión, dentro de 1564, pero sería hacia el 25 de febrero, al año de vestir el hábito. Emitió sus votos probablemente en presencia de su madre y hermano, además de los superiores de la orden y demás testigos que firmaron en el “Libro de profesiones” del convento metinense. Debió de repetir, como era de uso, tres veces la fórmula de profesión, cuyo tenor exacto no conocemos, ya que la transcrita por el biógrafo Alonso, en tres lugares diferentes, no ofrece plenas garantías (*MteCarm* 104, 1996, 238-249). ¿Llegó a tanto el fervor del noviciado que, apenas profesó, obtuvo licencia de los superiores para observar la Regla primitiva sin las mitigaciones de

1432? Suenan a fervor panegirista de los biógrafos, más que a hecho real.

### III. Visitas posteriores

Pocos meses después de profesar dejaba Medina y se desplazaba a → Salamanca para cursar estudios en aquella Universidad. Recién estrenado el sacerdocio regresaba a Medina para cantar su primera misa, durante el verano de 1567, por los meses de septiembre-octubre. Tiene entonces lugar el primer encuentro con → S. Teresa y la consiguiente conquista para su obra. En agosto del año siguiente, 1568, repite visita a Medina y encuentro con la M. Teresa, a quien acompaña a la fundación de → Valladolid. Se despiden a finales de septiembre o primeros de octubre, y J. de la Cruz viaja a → Avila a fin de preparar la primera fundación de → Duruelo. Estas últimas visitas a Medina tienen para él una carga emotiva especial. Es la despedida de la madre Teresa, del Carmen y de los suyos. Partía además para una empresa muy especial, cargada de incógnitas. ¿Cuándo regresaría a Medina?

Tardó bastante tiempo. La primera vuelta documentada es de 1574, residiendo ya en Avila, cuando se llega a Medina para examinar el espíritu de una religiosa descalza, por encargo de S. Teresa. Los biógrafos no se preocupan de la posible visita, más que probable, a los suyos, (madre, hermano y familiares de éste) por considerarla demasiado condescendiente con la vertiente humana. Un año después, diciembre de 1575, se producía en circunstancias otro reencontro con Medina. Más que viajar libremente y de propia iniciativa lo hacía forzado; es más, detenido y secuestra-

do por los Calzados, mientras residía en la "Torrecilla" de Avila, cabe la Encarnación. Junto con su compañero, era conducido preso al convento de Medina, ¿en la celda-cárcel conventual? La intervención de S. Teresa y del nuncio Ormaneto restituyó a los dos descalzos a su lugar en Avila. En esta ocasión, claro está, nada de visitas familiares ni a las descalzas.

Carece de consistencia histórica una visita a Medina en 1578, recién salido de la cárcel de Toledo. Según algunos biógrafos, apoyados en ciertas declaraciones de los procesos de beatificación, mientras se reponía en casa de → don Pedro G. de Mendoza, fray Juan habría realizado una escapada hasta Medina para visitar a los suyos. El examen de los testimonios y la secuencia de los hechos conocidos descartan tal suposición. Muchos fueron los viajes desde Andalucía hasta Castilla, con posterioridad a la prisión toledana, pero no consta que volviese a su segunda patria. Puede explicar este distanciamiento definitivo el que no hubiese comunidad descalza hasta después de su muerte (HCD 10, 124-133). Ocasiones no le faltaron a J. de la Cruz para volver a la Medina de sus años juveniles. ¿No le tentaría el deseo a raíz del Capítulo de Valladolid en 1587? ¿"Haría alguna escapada" hasta Medina? Para esas fechas, muerta la madre, los motivos afectivos eran ya menos fuertes, pero vivía aún su hermano Francisco.

La prolongada ausencia en vida, no fue obstáculo para que en Medina, donde residió tantos años, perdurase fresca su memoria. Así lo demuestran con creces los procesos de beatificación. Desfilan una serie de testigos extraordinariamente bien informados de las



cosas sanjuanistas, asiduos lectores de sus escritos y propagadores de su fama de santidad. Se celebró el ordinario entre 1614-615 (BMC 22, 35-183); el apostólico, entre 1627-28 (BMC 24, 62-162). Contribuyó, sin duda, a la pervivencia del recuerdo la presencia allí de su hermano Francisco y la de su biógrafo → José Velasco. Este y otros compañeros de hábito se muestran extraordinariamente informados y devotos a la hora del proceso, superados apenas en ambas cosas por las Descalzas. Es abundante también la presencia de religiosos de otras Ordenes, franciscanos, dominicos, benedictinos y jesuitas. Entre estos destacó por su entusiasmo sanjuanista el padre → Cristóbal Caro, representando en Castilla lo que el padre → Juan Vicuña en Andalucía, ambos entusiastas propagandistas de los escritos del Santo. Digno de nota también el proceso especial que se abrió en Medina (1615) acerca de las manifestaciones extraordinarias relacionadas con la reliquia que doña → Ana de Peñalosa entregó a Francisco de Yepes en 1593 (BMC 25, 669-671).

BIBL. — *Introducción* a la biografía de Francisco de Yepes por Velasco, de ANA DIEZ MEDINA, Junta de Castilla y León, 1992, con bibliografía en notas 57 y 58; ALBERTO MARCOS MARTÍN, *Historia de Medina del Campo y su tierra*, 3 vol. Medina del Campo, 1986; Id. *Auge de un núcleo mercantil de Castilla la Vieja. Evolución demográfica de Medina del Campo durante los siglos XVI y XVII*, Valladolid 1978; FÉLIX G. OLMEDO, *Juan Bonifacio (1538-1606) y la cultura literaria del Siglo de Oro*, Santander 1938, 2ª ed. 1939; S. TERESA, *Fundaciones* 3; HCD 3, cap. 5 y 10, p. 124-133; LUIS FERNÁNDEZ MARTÍN, "El Colegio de los Jesuitas de Medina del Campo en tiempo de Juan de Yepes", en *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, p. 41-61; BALBINO VELASCO BAYÓN, "El Colegio de Carmelitas de Santa Ana de Medina", ib. 111-127; GABRIEL BELTRÁN, "San Juan de la Cruz. Medina, Salamanca, Avila. Aportaciones notariales", en

*MteCarm* 104 (1996) 237-271; PABLO M<sup>a</sup> GARRIDO, "El convento carmelita de Santa Ana de Medina del Campo. Presencia e irradiación sanjuanistas", en *SJC* 9 (1993) 9-26.

*Eulogio Pacho*

## Meditación

Es bien sabido que J. de la Cruz no escribió para iniciar en la vida espiritual. Dio por supuesta la propedéutica a la misma, centrando su atención en problemas y situaciones de quienes, ya iniciados y seriamente comprometidos, hallan serias dificultades en seguir adelante hasta alcanzar la santidad. Declara explícitamente su propósito de dejar a un lado las cosas "morales y sabrosas" para iniciandos, que se hallarán fácilmente en otros autores (S pról. 8). Más chocante es que tampoco se haya entretenido en adoctrinar directamente sobre la oración en una época en que estaba de moda, era casi una manía entre los escritores espirituales. Es verdad que todo gira en su obra en torno a la oración, pero no es menos cierto que no compuso páginas de pedagogía oracional, aunque sus enseñanzas sobre el tema estén acaso recogidas en los primeros tratados de → oración, debidos a sus compañeros y discípulos del Carmelo Teresiano.

Si se tienen en cuenta estos datos, no extraña que tampoco haya desarrollado la problemática de la *meditación*, la forma oracional más común y estimada en su tiempo y en su ambiente. J. de la Cruz estaba persuadido de que era argumento propio de principiantes y de que sobre el particular existía abundante producción escrita. Lo que a él le interesaba afrontar eran las etapas y niveles más altos de la vida espiritual, en los que la meditación quedaba supe-

rada, por lo menos en parte. Su mirada estaba puesta en la → contemplación, expresada con diversos términos, especialmente con el de “noticia amorosa”.

Al abordar ésta, inevitablemente tenía que relacionarla con la meditación y con otras expresiones de la vida espiritual. Gracias a esta confrontación podemos reunir sus ideas sobre la oración mental o meditación. Se trata de reunir en cierto orden lógico lo que él dejó sembrado a lo largo y ancho de sus páginas. Puede organizarse en torno a los puntos siguientes: definición descriptiva, momento espiritual, valoración y superación.

1. DEFINICIÓN DESCRIPTIVA. Para él “la meditación es acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras, fabricadas e imaginadas por los sentidos”, en concreto, por la → fantasía y la imaginativa, sentidos interiores que, en el fondo, pueden reducirse a uno y para el caso “lo mismo es tratar del uno que del otro” (S 2,12,3). Para comprender el sentido de esta definición conviene recordar que el Santo asume la teoría escolástica sobre el conocimiento, basada sobre la abstracción intelectual de lo que se recibe a través de los sentidos exteriores e interiores.

Ilustra su definición con los siguientes ejemplos: “Así como imaginar a Cristo crucificado, o en la columna, o en otro paso, o a Dios con grande majestad en un trono; o considerar e imaginar la gloria como una hermosísima luz, etc., y, por el semejante, otras cualesquier cosas, ahora divinas, ahora humanas, que pueden caer en la imaginativa” (ib.). Lo propio y específico de la meditación es el discurrir, por eso puede llamarse “meditación discursiva imaginaria” (S 2,13,1), o “discurso meditativo”.

De ahí otra forma de definirla como actividad “mediante la cual obra el alma discurriendo con las potencias sensitivas”. Llevando las cosas al extremo, el Santo defiende que es un ejercicio “totalmente sensible” (S 2,13,7; 14,1) o “discursivo” (ib. tít.).

En cuanto ejercicio discursivo, la meditación coincide con la “consideración” (S 2,12,6; CB 4,1,4; 5,1). Practicar habitualmente el discurso meditativo equivale a seguir la “vía de meditación y discurso y formas naturales” (S 2,14,6,7; 15,1; N 1,10,2; LIB 3,53). Una alusión fugaz parece sugerir que el ejercicio de la meditación en la pedagogía sanjuanista iba acompañado de la lectura, según práctica habitual. Denunciando a quienes ejercitándose en oración piensan “que todo el negocio de ella está en hallar gusto y devoción sensible”, diagnostica que “todo se les va a éstos en buscar gusto y consuelo de espíritu, y por esto nunca se hartan de leer libros, y ahora toman una meditación, ahora otra, andando a caza de este gusto con las cosas de Dios” (N 1,6,6). Puede aludir a la “lección”, como parte del método oracional anterior a la meditación, o a la lectura de libros espirituales, independientemente de la oración. En cualquier caso, establece claramente lazo entre lectura y meditación.

2. “ESTADO DE MEDITACIÓN”: ESTADO DE PRINCIPIANTES. Antes de abordar el tema de la meditación-contemplación, J. de la Cruz ya había hablado explícitamente del “estado de meditación” (S 2,11,10). Quería indicar que un determinado estado de la vida espiritual se caracteriza por el ejercicio normal y habitual de la meditación, como forma dominante de oración. De manera más completa lo designa como “estado de meditación y

de sentido" (S 2,13,5). En el conjunto de su magisterio está bien delimitada la fase del desarrollo espiritual caracterizada como "vida del sentido", en comparación con la "vía o vida del espíritu".

Es fija y constante la identificación de la vida del sentido con el estado de → principiantes, en el sentido que el Santo da a este término. En consecuencia, el "estado de meditación" resulta propio de este peculiar momento de la vida espiritual. El acto de meditar asiduamente se convierte en ejercicio característico de principiantes. Meditación y mortificación son los dos pilares sobre los que se asienta la vida espiritual en esta etapa (CB 3,1,4; 22,3). La equivalencia está afirmada de manera explícita: "Estado de principiantes, que es de los que meditan en el camino espiritual" (N 1,1,1). Más incisivo aún: "El estado y ejercicio de principiantes es de meditar y hacer actos y ejercicios discursivos con la imaginación" (LIB 3,32).

Consecuente con esta idea básica habla insistentemente de meditación como "estado" o "vía" el mismo sentido de "vía purgativa", estado de principiantes, aprovechados, etc. La primera etapa de la vida espiritual es "vía de meditación y discurso" (S 2,14,1.6.7; 15,1), "vía de meditación sensible" (ib. 14,1), "vía imaginaria y de la meditación que es totalmente sensible" (ib. 13,7), "vía del sentido" (N 1,10,1), "camino de meditación y discurso" (ib. 10,2). Equiparando principiantes y vida del sentido, escribe que "las vías del sentido son las del discurso y meditación discursiva" (S 2,17,5).

3. VALOR Y LIMITACIONES. La permanente asociación de la meditación con los principiantes, pudiera sugerir cierto

desprecio o minusvaloración de la misma por parte de J. de la Cruz. Esa primera impresión no responde a la realidad. Conviene, ante todo, no perder de vista el nivel espiritual que el Santo atribuye a los principiantes, muy superior, sin duda, a lo que se piensa corrientemente en nuestros días.

Para ese estadio espiritual la meditación, no sólo es útil y provechosa; resulta necesaria e imprescindible en el aprovechamiento espiritual y para sentar las bases de etapas superiores. Su virtualidad y eficacia responde además al "fin y estilo que Dios tiene en comunicar al alma", que primero perfecciona lo más sensible y externo "con consideraciones, meditaciones y discursos santos", para luego instruir al espíritu (S 2,17,4).

"A los principiantes —escribe el Santo— son necesarias estas consideraciones y formas y modos de meditaciones para ir enamorando y cebando el alma por el sentido" (S 2,12,5) Más aún: "Es necesario no dejar la dicha meditación imaginaria antes de tiempo para no volver atrás" (S 2,13,1). "Mientras en ella se encuentre provecho o se saque jugo, no se ha de dejar" (ib 13,2). Durante la etapa de principiantes, "necesario le es al alma que se le dé materia para que medite y discurra, y le conviene que de suyo haga actos interiores y se aproveche del sabor y jugo sensitivo de las cosas espirituales, porque cebando el apetito con sabor de las cosas espirituales, se desarraigue el sabor de las cosas sensuales y desfallezca a las cosas del siglo" (LIB 3,32; cf. S 2,13,2).

Esta es, en el fondo, la eficacia de la meditación: "ir enamorando y cebando el alma por el sentido", o "sacar noticia y amor de Dios" (S 2,12,5; 2,14,2;

2,17,1.7). Llega, sin embargo, un momento en la vida espiritual en que desaparece esa función o eficacia, porque ya no es posible la meditación sensible ni discurrir, porque ya se ha conseguido todo lo que podía conseguirse por “vía de meditación y discurso” (S 2,14,1) y porque “ya el alma en este tiempo tiene el espíritu de la meditación en sustancia y hábito” (ib. n. 2). Comienza a introducirse en el alma otra manera de comunicarse con Dios: la → noticia amorosa o contemplación. “Es necesaria esta noticia para haber de dejar la vía de meditación y discurso” (S 2,14,7).

4. SUPERACIÓN Y ALTERNANCIA. En la pedagogía sanjuanista la meditación mantiene su valor mientras no es obstáculo para el progreso ulterior, lo que quiere decir que no es ni fin a sí misma ni término del crecimiento espiritual. Tampoco acepta el Santo que el paso o tránsito a la contemplación suponga un abandono definitivo de la meditación. Superación no equivale a definitiva desaparición. Lo que sí tiene claro J. de la Cruz es que para llegar a la → unión con Dios o perfección es necesario superar las formas imaginarias naturales instalándose en otro modo de comunicarse con Dios.

Sus afirmaciones al respecto son reiterativas: “Yerran mucho muchos espirituales, los cuales, habiendo ellos ejercitádose en llegarse a Dios por imágenes y formas y meditaciones, cual conviene a los principiantes, queriéndolos Dios recoger a bienes más espirituales, interiores e invisibles, quitándoles ya el gusto de la meditación discursiva, ellos no acaban, ni se atreven, ni saben desasirse de aquellos modos palpables a que están acostumbrados; y así, todavía trabajan por tenerlos, queriendo ir

por consideración y meditación de formas, como antes, pensando que siempre ha de ser así. En lo cual trabajan ya mucho y hallan poco jugo o nada” (S 2,12,6; cf. 2,13,5; 2,14,1-2; LIB 3,32-33, etc.).

La insistencia con que el Santo vuelve sobre este argumento, es prueba de la importancia que le concede. Llega a decir que llegado el momento “totalmente se ha de llevar el alma por modo contrario al primero, que si antes le daban materia para meditar y meditaba, que ahora se la quiten y que no medite, porque no podrá aunque quiera, y, en vez de recogerse, se dis- traerá ... Y por eso en este estado en ninguna manera le han de imponer que medite ni se ejercite en actos, ni procure sabor ni fervor, porque sería poner obstáculo al principal agente”, que es Dios, el cual “oculta y quietamente anda poniendo en el alma sabiduría y noticia amorosa sin especificación de actos”. En consecuencia lo que importa es “andar sólo con advertencia amorosa a Dios” (LIB 3,33; cf. CA 28,10; LIB 3,34-35, etc.).

Estaba muy seguro de la bondad de su propuesta J. de la Cruz para atreverse a proponerla de forma tan decidida en el ambiente cargado de → alumbradismo que le rodeaba. Defiende decidido su postura frente a directores espirituales, que consideraban estas enseñanzas un fomentar el ocio espiritual, alumbramientos y cosas de baúsanos (LIB 3,43, cf. 53-58).

Su consejo es siempre el mismo: “Aprenda el espiritual a estarse con advertencia amorosa en Dios, con sosiego de entendimiento, cuando no puede meditar, aunque le parezca que no hace nada. Porque así, poco a poco y muy presto, se infundirá en su alma

el divino sosiego y paz con admirables y subidas noticias de Dios, envueltas en divino amor” (S 2,15,5).

El punto más práctico y mejor conocido de la pedagogía sanjuanista sobre este punto es de los criterios o → “señales” que han de tenerse en cuenta para saber cuándo conviene dejar la meditación y pasar a la contemplación. Los tres criterios establecidos en la *Subida* (2,13) se repiten sustancialmente, aunque con algunas modificaciones, en la *Noche* (1,9,2-8). Bastará aquí su enunciado según la primera formulación: No poder “meditar ni discurrir con la imaginación, ni gustar de ello como antes” (n. 2); no sentir “ninguna gana de poner la imaginación ni el sentido en otras cosas particulares, exteriores ni interiores” (n. 3); experimentar gusto “de estarse a solas con atención amorosa en Dios, sin particular consideración, en paz interior y quietud y descanso” (n. 4).

Una vez razonadas y justificadas estas señales (S 2,13-14), el Santo se siente obligado a mitigar posibles entusiasmos injustificados. No queda sepultada para siempre la meditación. A quienes comienzan a gustar de la noticia amorosa “les conviene a veces aprovecharse del discurso natural y obra de las potencias naturales”. Aunque parezca que están ya sacados “de la vida del sentido al espíritu” (N 1,10,2), les es necesario retomar en ocasiones el ejercicio de la meditación, sobre todo “a los principios que van aprovechando”, ya que no “están tan remotos de la meditación” que pueda el alma estar “empleada en aquel sosiego y noticia”. Hasta que no adquieran el “hábito en alguna manera perfecto” de la misma “habrán menester aprovecharse del discurso” (S 2,15,1). Muchas veces “habrá menester

ayudarse blanda y moderadamente del discurso para ponerse en ella” (ib. n. 2).

Las diferencias entre ambas situaciones o formas de comunicación con Dios justifican la preferencia sanjuanista por la contemplación. La relación entre meditar y contemplar es la que hay “entre ir obrando y gozar de la obra hecha, o la que hay entre el trabajo de ir caminando y el descanso y quietud que hay en el término ...; como estar guisando la comida o estar comiéndola y gustándola ya guisada y masticada”; como “entre ir recibiendo y aprovechándose de lo recibido” (S 2,14,7). Las ventajas son manifiestas. → **Contemplación, discurso, oración.**

BIBL. — BUENAVENTURA DE JESÚS, “La meditación en san Juan de la Cruz”, en *Vida Sobrenatural* 4 (1943) 76-286; AMATUS VAN DE HEILIGE FAMILIE, “La méditation chez saint Jean de la Croix”, en *EphCarm* 9 (1960) 176-196; P. L., “La méditation selon saint Jean de la Croix”, en *Carmel* 43 (1960) 11-26.

**Eulogio Pachó**

## Méjico

La presencia carmelitana se inicia con la fundación de Descalzos (18.1.1586). Más que una realidad Méjico fue para J. de la Cruz un horizonte abierto, ya al ocaso de la existencia terrena. Había firmado durante el Capítulo de → Lisboa (1585) la patente para la primera expedición del Carmelo Teresiano a Nueva España, bien lejos de pensar que seis años más tarde se le ofrecería ocasión de sumarse a los religiosos que allí estaban afianzando y propagando la obra de la madre Teresa. Al término de otro Capítulo (el de 1591), el definitorio de la Congregación descalza extendía (el 5 de junio) una patente para

que J. de la Cruz pasase a México con una docena de religiosos (MHCT 4, doc. 553, p.470-471). Se afirma explícitamente en la patente que él mismo ha hecho el “ofrecimiento al Capítulo”, pero quedan bastantes dudas sobre esa oferta: ante todo, si se adelantó él libremente, o se le sugirió la idea. La decisión fue interpretada por muchos como expediente para alejar a J. de la Cruz lo más posible del centro de decisiones; ésta era la persuasión de su íntimo y confidente → Juan Evangelista. Puede ser que el afecto a su maestro torciese la interpretación de los hechos. El texto de la patente no le nombra vicario o superior de la expedición ni de los conventos existentes en México; va destinado como uno más.

En todo caso, J. asumió la encomienda con espíritu religioso, y puso inmediatamente manos a la obra, enviando a su compañero y socio en el Capítulo, → Juan de santa Ana, a reclutar los compañeros por Andalucía. No llegó a puerto la empresa que debía capitanear el Santo. Sin que se sepan con precisión las razones, hubo cambio de parecer en el gobierno. Resulta sorprendente en todo el asunto que el interesado no aluda para nada a su próximo viaje a México en la correspondencia epistolar; ni siquiera en las cartas que escribe por las mismas fechas a personas de plena confianza. Comunica otros traslados de menor entidad, pero nada dice de éste, tan singular.

Por otro lado, consta que → Nicolás Doria, poco después del mentado Capítulo, le ofreció volver a → Segovia, como “vicario” de la casa. El interesado declinó la oferta, no mandato, aunque durante algún tiempo temió que se lo mandasen por obediencia, como dice él

en carta del 6 de julio de 1591. Tenía sus razones para declinar el ofrecimiento: Segovia seguía como “casa de la Consulta”, aunque ésta funcionaba de hecho en → Madrid. Segovia no tenía un estatuto de comunidad regular. Era prior “a iure” el Vicario general, quien podía delegar en un “vicario para la casa”, dado que ya no le sustituía “a iure” otro definidor o consiliario. En la práctica, J. de la Cruz sería entonces “superior delegado de Doria” y sólo para el convento. Situación jurídica del todo ambigua. ¿Todo esto era aceptable para él a estas alturas de sus relaciones con Doria? En la correspondencia de los últimos meses de vida quedan patentes dos cosas: que el apartarle de cargos y responsabilidades tenía motivaciones poco religiosas, lo que lamentaban profundamente sus hijos e hijas espirituales; que ello no alteraba su serenidad de espíritu ni la satisfacción por verse descargado de cargas de gobierno.

Concluido el Capítulo de → Madrid (31 mayo-junio 1591), J. siguió en la capital todavía unos dos meses, según atestiguan las cartas escritas desde allí a primeros de julio, acaso tramitando algún asunto relacionado con su nuevo destino. Parece ser que, por sugerencias del P. Doria, o por conveniencia de arreglar algún problema pendiente, viajó hasta Segovia, deteniéndose allí, en plan de despedida, durante algunos días. Regresaba a Madrid para emprender su postrer viaje a Andalucía. Es muy probable que antes de partir de la capital se encontrase allí con → J. Gracián, recién llegado de Portugal. Sería el adiós definitivo entre ambos.

No está claro si salió de Madrid con idea de preparar el viaje a Méjico. Parece que no, de lo contrario no se

explica el retiro en → La Peñuela con intención de permanecer por tiempo indefinido. Méjico había desaparecido ya de su horizonte terreno, sin que nadie haya explicado satisfactoriamente la renuncia definitiva, si es que de él había partido la idea. Según cuenta su compañero y socio en el Capítulo de 1591, Juan de santa Ana, al separarse ambos, J. de la Cruz le había pedido “encarecidísimamente” que procurase reunir una docena de religiosos sacerdotes amigos que gustasen “ir con él” a las Indias. Así lo hizo éste de paso por varios conventos antes de llegar a Granada, donde iba destinado como conventual. Reunió las firmas de los interesados y se las remitió a J. de la Cruz; le escribió también varias cartas desde Granada a Madrid, pero no obtuvo respuesta a las mismas. Por fin, desde La Peñuela J. de la Cruz “le respondió a todas” agradeciéndole los servicios, y comunicándole que “ya se había desconcertado la ida a las Indias, y se había venido a La Peñuela para embarcarse para otras Indias mejores, y que allí pensaba acabar los pocos días que le quedaban de vida” (BNM ms. 8568, f. 404; recoge la noticia → Alonso, *Vida*, p. 511). Según esta versión, no exacta en todos los detalles, al retirarse a La Peñuela, J. de la Cruz ya había renunciado al viaje a Nueva España, aunque no viese tan próximo el definitivo hacia “otras Indias mejores”.

Durante el viaje hacia el sur se detuvo en → Toledo y en → Malagón visitando a las Descalzas. Llegó al solitario convento de La Peñuela hacia el día 9/10 de agosto (Ct del 19.8.91), comunicándose inmediatamente a doña Ana de Peñalosa, residente a la sazón en Segovia. Tenía intención de quedarse

allí por tiempo indefinido, pero el provincial de Andalucía, → Antonio de Jesús, de quien dependía ahora, “amenazaba con dejarle poco por acá”. No hubo lugar para cumplir la amenaza. A vuelta de un mes, J. de la Cruz partía enfermo, el 20 de septiembre, de La Peñuela para → Ubeda (Ct 21.9.91). Era su último viaje terreno. De Méjico no se hablaba hacía ya tiempo. Se prepara para “otras Indias”. Compañeros y discípulos suyos suplieron hasta cierto punto en Nueva España la presencia del Santo propagando sus escritos, alimentando sus recuerdos y difundiendo su doctrina. Los famosos *Dictámenes de espíritu* recopilados por → Eliseo de los Mártires, son muestra del temprano magisterio sanjuanista en aquellas tierras. Dan fe de su generosa acogida las copias manuscritas antiguas llegadas hasta nuestros días (BMC 30, 438-439).

BIBL. — MHCT 4, 470-471; HCD 5, 485-488; DHEE 3, 1456-1465; ALFONSO MÉNDEZ PLANCARTE, *El códice Gómez Orozco. Un ms. novohispano del XVI-XVII*, México 1945; Id. *San Juan de la Cruz en México*, México 1959; DIONISIO VICTORIA MORENO, *Los Carmelitas Descalzos y la conquista espiritual de México*, México 1966.

*Eulogio Pachó*

## Memoria

En el cuadro de la → antropología sanjuanista la memoria presenta una problemática bastante compleja de no fácil interpretación. Su importancia no deriva de las implicaciones filosóficas, sino de su incorporación a puntos clave de la propuesta espiritual del Santo. Es sabido que ésta se sustenta en el principio básico de la catarsis o depuración total. En ella se incluye la memoria, facultad por la cual el hombre se adueña de las cosas pasadas viviéndolas en

presente. La purificación de la memoria exige la superación de “toda noticia distinta y posesión aprehensible en suma esperanza de Dios incomprhensible” (S 3,2,3).

En esta frase sencilla se encierra la problemática fundamental de la memoria en la síntesis sanjuanista: la consideración de la memoria como facultad-potencia del alma y su emparejamiento con la virtud teologal de la → esperanza en el proceso de → purificación. Todo arranca de la tesis formulada al principio del segundo libro de la → *Subida*: “Las tres virtudes teologales son las que han de poner en perfección las tres potencias del alma”, y en ellas “hacen vacío las dichas virtudes” (S 2,6, tít.). Queda así establecida de manera definitiva la correlación: fe-entendimiento, esperanza-memoria, caridad-voluntad. El emparejamiento fe-entendimiento y caridad-amor-voluntad ha tenido muchos antecedentes en la tradición espiritual, bajo diversos puntos de vista y en abundantes aplicaciones. No ha sucedido así con el díptico memoria-esperanza. El acoplamiento sanjuanista se ha considerado original y un tanto arbitrario, argumentando que la memoria afecta al pasado y la esperanza es de lo futuro. Para comprender la postura sanjuanista es necesario resumir antes su pensamiento en torno a la memoria.

## I. El problema filosófico

No es algo formulado y resuelto directa y explícitamente por J. de la Cruz. Subyace en multitud de frases y afirmaciones sin que el autor se detenga nunca a estudiar la memoria de manera clara y sistemática. A lo largo de sus páginas se entrecruzan a este propósito

—y en otros muchos casos— dos corrientes expresivas no siempre homogéneas: el tecnicismo de la filosofía escolástica, en la que se formó el autor, y el lenguaje corriente dominante en su ambiente cultural, especialmente en el marco religioso. Naturalmente, no siempre concuerdan del todo. Tampoco es posible determinar si sigue el primero o se atiene al segundo, como sucede, por ejemplo, cuando habla de la “sustancia del alma” y de sus “potencias”.

Mientras J. de la Cruz mantiene una terminología precisa y sustancialmente uniforme —de cuño filosófico— cuando habla del entendimiento y de la voluntad, se muestra fluctuante e indeciso acerca de la memoria. Es concreto al señalar las funciones y el objeto de las otras dos potencias, lo que no sucede con ésta. Complica aún más la situación al hablar indistintamente de una memoria espiritual, potencia del alma, y de una memoria sensible o corporal.

Como en tantos otros puntos, lo que le interesa al autor no es el enfoque filosófico o teórico, sino la utilidad práctica para su pedagogía espiritual. En esta óptica hay que colocar el problema de la memoria y su correlación con la esperanza. La doctrina filosófica sobre la memoria condiciona sólo relativamente la aplicación práctica. Esta resulta clara en las líneas generales, y es aceptada concordemente por los estudiosos del Santo, mientras disienten en la interpretación de la doctrina filosófica sobre la memoria. Las diferencias no se reducen a cuestión lingüística ni a “concordancias verbales”, como alguien ha insinuado. El análisis textual riguroso conduce a resultados poco satisfactorios. Frente a datos seguros, son



muchas las cuestiones que quedan abiertas.

1. PLURALIDAD E INDETERMINACIÓN DE LA MEMORIA. La insistente repetición de que las potencias del alma son tres, entendimiento, memoria y voluntad, lleva insensiblemente al lector a la persuasión de que J. de la Cruz acepta sin más la división tripartita, apartándose de quienes (como S. Tomás) consideran la memoria una función del entendimiento. La permanente equiparación al entendimiento y a la voluntad apoyaría esa primera impresión. Un análisis riguroso de los textos atenúa considerablemente tal impresión.

La cuestión se complica al comprobar que, al lado de esa “potencia” o facultad espiritual del alma, (como el entendimiento y la voluntad), las páginas sanjuanistas mencionan un sentido corporal interno, llamado “memoria”; es paralelo a la fantasía e intercambiable con ella, por lo mismo, sensitivo o material (CA 31,49). El reconocimiento de una memoria espiritual y otra sensible parece imponerse a nivel textual. Lo que sucede es que la delimitación de su respectivo campo de acción no es tan clara. Con frecuencia aparece la memoria espiritual, potencia del alma, actuando en el mundo sensible, concreto y material.

Cuando ambos campos o niveles aparecen separados y sin interferencias, resulta más fácil identificar dos tipos de memoria. Las dudas surgen cuando se entrecruzan y yuxtaponen los dos mundos: el sensible y el espiritual. Abundan los casos, como cuando se dice que “las imágenes y representaciones de las criaturas” las “guarda y revuelve en sí la tercera parte del alma, que es la memoria” (S 1,9,6). La tercera parte equivale,

naturalmente, a la tercera potencia del alma. Mucho más comprometido es otro texto por su implicación en la estructura esquemática de la *Subida*.

Estableciendo correlación entre los bienes espirituales en que puede gozarse el alma, escribe el Santo: “Todos estos podemos también distinguir según las potencias del alma; porque unos, por cuanto son inteligencias, pertenecen al entendimiento; otros, por cuanto son afecciones, pertenecen a la voluntad, y otros, por cuanto son *imaginarios*, pertenecen a la memoria” (S 3,33,4). Como si la potencia espiritual del alma actuase con figuras imaginarias.

Algo parecido se repite al comparar el objeto y las funciones de las tres potencias. Frente a la delimitación correcta del entendimiento y de la voluntad en el ámbito de lo espiritual, prevalece la ambigüedad sobre la memoria. Es lo que sucede al describir la situación de dichas potencias antes y después de la unión. La diferencia, tan bien marcada en las dos primeras potencias, queda diluida en la memoria, “que de suyo sólo *percibía las figuras y fantasmas de las criaturas*, es trocada por medio de esta unión a tener en la mente los años eternos (Sal 76,6), que David dice” (LIB 2,34). De dar fe a estos y otros muchos textos sanjuanistas, la potencia del alma designada como memoria opera con objetos imaginarios que son propios de la fantasía, sentido material interno, según el propio Santo. En sus escritos existe palpable indeterminación respecto al objeto propio de la memoria en dos niveles: con respecto a las otras dos facultades del alma y en relación al sentido → imaginación-fantasía.

Un capítulo clave en la estructuración de la *Subida* demuestra bien a las claras hasta dónde llega la indeterminación de los dos niveles –sensible e intelectual– de la memoria. Al tratar de la purificación propia de la memoria como potencia del alma, comienza por las noticias naturales de la misma. “Son todas aquellas que puede formar de los objetos de los cinco sentidos corporales ... y todas las que a este talle ella puede fabricar y formar. Y de todas estas noticias y formas se ha de desnudar y vaciar, y procurar perder la aprehensión imaginaria de ellas” (S 3,2,4). Prosigue entremezclando lo sensible y lo espiritual –“olvido de la memoria y suspensión de la imaginación”– hasta llegar a determinar el asiento de la memoria: “Cuando Dios hace estos toques de unión en la memoria, súbitamente le da un vuelco en el cerebro, que es donde ella tiene su asiento, tan sensible que le parece se desvanece toda la cabeza y que se pierde el juicio y el sentido” (S 3,2,5).

La identificación de la memoria con la imaginativa y la fantasía es constante en este capítulo fundamental. El equívoco se mantiene a lo largo del libro 3º, especialmente en la parte que atañe a la purificación de la memoria. Debió de apercibirse de ello el autor al rematar este asunto y estampó esta especie de advertencia, en la que intenta aclarar un poco las cosas. Es probablemente el texto más importante en lo que se refiere a la memoria. Conviene leerlo en su integridad:

“Las noticias espirituales pusimos por tercer género de aprehensiones de la memoria, *no porque ellas pertenezcan al sentido corporal de la fantasía como las demás* (pues no tienen imagen y for-

ma natural), pero porque también caen debajo de reminiscencia y memoria espiritual, pues que, después de haber caído en el alma alguna de ellas, se puede, cuando quisiere, acordar de ella. Y esto no por la efigie e imagen que dejase la tal aprehensión en el sentido corporal (porque, por ser corporal, como decimos, no tiene capacidad para formas espirituales), sino que intelectual y espiritualmente se acuerda de ella por la forma que en el alma de sí dejó impresa, que también es forma o noticia o imagen espiritual y formal, por lo cual se acuerda, o por el efecto que hizo; que por eso pongo estas aprehensiones entre las de la memoria, aunque no pertenezcan a las de la fantasía” (S 3,14,1).

No disipa esta aclaración todas las dudas suscitadas por otros textos, pero aparece bien clara la distinción entre una memoria corporal y otra espiritual o intelectual. Esta se caracteriza por la capacidad de recordar y se la asocia a la reminiscencia (S 3,2,7). Lo que interesa, en última instancia, es que J. de la Cruz acepta una facultad capaz de conservar recuerdos y reproducir imágenes del pasado. En la función de la memoria distingue una dimensión corporal o sensitiva y otra espiritual o intelectual. No siente especial preocupación por ulteriores clarificaciones teóricas; le interesa primordialmente la pedagogía espiritual orientada a la purificación de todas las capacidades del hombre.

2. MEMORIA SENSITIVA-CORPORAL. La explícita afirmación de una memoria corporal distinta de la espiritual abre otros interrogantes, ya que J. de la Cruz tampoco ha puesto empeño en identificarla con suficiente claridad. De manera natural y espontánea intercambia la memoria corporal con la → fantasía y la

→ imaginación o imaginativa. Tan pronto las identifica, como parece diferenciarlas. Su postura al respecto es menos precisa de cuanto se piensa. Es necesario familiarizarse con la terminología del autor para no extraviarse.

Las afirmaciones en torno a una memoria corporal o sensible son abundantes. Cuando se instala en el alma la noticia amorosa o → contemplación, la limpia de “todas las aprehensiones y formas de los sentidos y de la memoria, por donde el alma obraba en tiempo” (S 2,14,11). Antes de llegar a esa situación, “suelen acudir a la memoria y fantasía muchas y varias formas de imaginaciones” (CB 16,4).

Después de asentar que hasta las visiones imaginarias pertenecen al sentido (S 2,16,1), escribe el Santo: “Este sentido de la fantasía, junto con la memoria, es como un archivo y receptáculo del entendimiento, en que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles” (ib. n. 2). Si se trata de la memoria intelectual no puede unirse a la fantasía para archivar las imágenes, pero no es necesariamente ese el sentido en que el autor emplea aquí la palabra.

El emparejamiento de la memoria con el entendimiento y la voluntad a la hora de la purificación deja entrever, en ocasiones, que las imágenes de la fantasía ejercen la misma función respecto a la memoria que al entendimiento (S 2,8,5). De hecho, para purificar la memoria propone esta norma general: “El espiritual tenga esta cautela: en todas las cosas que oyere, viere, oliere, gustare o tocara, no haga archivo ni presa de ellas en la memoria, sino que las deje luego olvidar, y lo procure con la eficacia, si es menester, que otros acordarse, de manera que no le quede en la

memoria alguna noticia ni figura de ellas” (S 3,2,14).

El constante emparejamiento de la memoria con la → fantasía no es suficiente para determinar si llega a identificarlas. Afirmar que “suelen acudir a la memoria y fantasía muchas y variadas formas de imaginaciones” (CB 16,4) no aclara si ha de entenderse en sentido unitivo o disyuntivo. Otro tanto sucede al hablar de los daños que se siguen en “querer retener en la memoria e imaginativa” formas e imágenes de cosas comunicadas sobrenaturalmente (S 3,12,1). La imaginativa se intercambia con la fantasía, por lo que suscita los mismos interrogantes.

A complicar más el asunto contribuye un famoso texto de la *Llama*, en el que explica lo que entiende por el *sentido* de las “profundas cavernas”. El “sentido del alma” equivale a “la virtud y fuerza que tiene la sustancia del alma para sentir y gozar los objetos de las potencias espirituales”, memoria, entendimiento y voluntad. Todas esas cosas y objetos se “reciben y asientan en el sentido del alma”, “así como al sentido común de la fantasía acuden con las formas de sus objetos los sentidos corporales, y él es receptáculo y archivo de ellas. Por lo cual este sentido común del alma, que está hecho receptáculo y archivo de las grandezas de Dios, está tan ilustrado y tan rico, cuanto alcanza de esta alta y esclarecida posesión” (LIB 3,69). En el mismo texto se compara un doble “sentido común”: el de la fantasía y el de la “virtud o fuerza de la sustancia del alma”. Funcionalmente vienen a identificarse. Ninguno de ellos concuerda con el “sentido común”, que en la teoría tomista unifica los otros sentidos corporales internos

(cf. *Suma teol.* 1,78,4; *Contra Gent.* 2,65).

Tras el análisis textual se comprueba que la memoria corporal o sensitiva coincide en el fondo con el binomio fantasía-imaginativa, que se resuelve en una identificación por lo menos en el plano funcional (S 2,12,1-2; 2,14,1; 2,16,4; 2,17,4.9; N 1,9,8). Es de sobra conocido el texto clave: “Los sentidos de que aquí particularmente hablamos son dos sentidos corporales, que se llaman imaginativa y fantasía, los cuales ordenadamente se sirven el uno al otro; porque el uno discurre imaginando, y el otro forma la imaginación o lo imaginado fantaseando; y para nuestro propósito lo mismo es tratar del uno que del otro. Por lo cual, cuando no los nombráremos a entrambos, téngase por entendido según aquí habemos de ellos dicho” (S 2,12,3). Suele yuxtaponer ambos términos fantasía e imaginativa, y también superponerlos: “fantasía imaginativa” (CA 29,1) o similares.

A la luz de estas afirmaciones cabría pensar en una identificación como la sugerida en *Llama*, es decir, haciendo de la fantasía el “sentido común” (LIB 3,69). A ello se oponen otros textos en los que J. de la Cruz reafirma la distinción entre fantasía e imaginativa e incluso la memoria (S 2,13,4; 2,14,6; 2,16,2; CA 25,6;31,4), si bien es cierto que no siempre puede asegurarse la escritura original de las frases (E. Pachó, *Antropología sanjuanista*, en ES II, 47-57). En cualquier caso, la impresión más segura lleva a la identificación funcional de la memoria sensitiva con la fantasía-imaginativa. J. de la Cruz no sigue ninguna escuela determinada en lo que se refiere a los sentidos corporales internos. La memoria se une a la fantasía para guar-

dar y archivar las imágenes sobre las cuales actúan el entendimiento y la memoria espiritual, cada facultad a su modo.

3. MEMORIA Y ENTENDIMIENTO. Conocido el “intento” práctico del Santo y su despreocupación por las cuestiones teóricas de la antropología psicológica, es comprensible su postura frente al viejo y nuevo problema filosófico de las relaciones entre memoria y entendimiento. Renuncia en absoluto a introducirse en esa cuestión. Adopta pacíficamente el esquema tripartito de las potencias del alma, sin preocuparse de su raíz agustiniana o de otras procedencias. Para sus lectores era fácil y familiar, y a él le resultaba cómodo al momento de establecer correlación con las tres virtudes teologales.

Semejante actitud pragmática no le libraba, sin embargo, de afrontar argumentos en los que de alguna manera se veía obligado a pronunciarse sobre la relación entre entendimiento y memoria. No podía evitar en algún caso el definir los respectivos objetos y funciones. Antes de comprobar sus afirmaciones al respecto, conviene recordar algunos textos en los que se afirma o presupone la existencia de esa potencia conocida como memoria.

Es lo que sucede cuando la equipara en igualdad de condiciones al entendimiento y a la voluntad. Todo el esquema de la purificación espiritual está basado en esa equiparación, según lo establecido al principio de la *Subida* (2,6) y repetido en otros lugares (cf. S 3,1,1; CB 2,7; 18,5; LIB 3,18, etc.). No faltan, naturalmente afirmaciones explícitas en las que se cuenta la memoria como una facultad del alma en la misma línea que el entendimiento y la voluntad

(cf. S 2,5,1; 2,6,1; 2,13,4; 2,14,6; 3,1,1, etc.). Comparando la armonía de todas las capacidades del hombre a una → “montaña”, repite que las potencias espirituales del alma son: memoria, entendimiento y voluntad (CB 16,10). No hace al caso documentar ulteriormente este punto. Mientras no conste otra cosa, siempre que aparece en las páginas sanjuanistas la trilogía simétrica de las facultades anímicas se incluye la memoria.

Cuestión filosófica ulterior es saber si J. de la Cruz acepta la distancia entre memoria y entendimiento, o se contenta con las acomodación esquemática siguiendo el lenguaje usual. Se trataría de encuadrarle en la corriente agustiniana, tomista o baconiana. Tampoco en este punto conviene urgir demasiado las expresiones.

Leídas sin prejuicios de escuela, en su mayoría sugieren la distinción real entre memoria y entendimiento. Si se analizan despacio y con rigor, esa primera impresión pierde poco a poco consistencia. Si se toma como referencia determinante el objeto específico de cada potencia, surgen dudas legítimas respecto a la distinción real. Basta repasar los textos en los que el autor trata de individuar el objeto propio y específico de las tres potencias para comprobar que define bien y de manera uniforme el del entendimiento y el de la voluntad, mientras el de la memoria fluctúa y queda casi siempre indefinido. Esta puede ser una de las razones de su ambigüedad respecto a la memoria sensitiva y espiritual.

La indecisión en señalar el objeto propio de la memoria aparece ya en el momento de esquematizar la materia de la → purificación (S 3,2). Lo propio del

entendimiento son las aprehensiones o noticias; lo de la voluntad, las afecciones o afectos. Carece de nombre específico lo de la memoria. Resulta que son también aprehensiones y noticias. Según “la distinción de sus objetos”, son de tres clases: naturales, imaginarios y espirituales, lo mismo que en el caso del entendimiento (cf. S 2,9-10; 3,16).

Algo semejante sucede cuando el Santo trata de concretar el efecto de la purificación radical: en el entendimiento produce oscuridad, en la voluntad aridez y en la memoria vacío (N 2,3,4). Basta confrontar otros textos para comprobar que la → desnudez y el vacío son comunes a todas las potencias, no exclusivamente de la memoria. La fe oscurece al entendimiento y lo vacía de toda inteligencia natural; del mismo modo la caridad vacía y aniquila los afectos y las tendencias de la voluntad; también la esperanza vacía y aparta de “toda posesión de criatura” a la memoria (S 3,24,1; N 2,21,11). Se trata más bien de función diversa que de objeto diferente respecto al entendimiento.

Los datos procedentes del *Cántico*, que no atañen al objeto de la purificación, sino al de la → unión-posesión, son aún más reveladores. En la unión transformante del matrimonio espiritual se reciben las comunicaciones divinas en la sustancia y en las potencias del alma: en el entendimiento, ciencia y sabiduría; en la voluntad, amor suavísimo; en la memoria, “recreación y deleite en recordación y sentimiento de gloria” (CB 26,5). En el contexto queda claro que el deleite y la recreación son cosas comunes a todas las potencias, no algo específico de la memoria. Aunque el autor puso empeño en definir mejor lo propio de cada una de las facultades,

no lo consiguió para la memoria, contentándose con esta generalidad: “Está claro que está ilustrada con la luz del entendimiento en recordación de los bienes que está poseyendo y gozando en la unión de su Amado” (CB 26,9). Apunta más bien a una identidad de objeto con el entendimiento, aunque insista en la función de recordar (“recordación”). Aquí se trata además de un recuerdo del presente (“está gozando y poseyendo”), no del pasado.

Es en un texto ya mencionado de la *Llama* donde mejor se percibe la imposibilidad de atribuir un objeto propio y específico a la memoria. El cambio radical del entendimiento y de la memoria al momento de la unión tiene un referente muy preciso, mientras el de la memoria se reduce a esto: “Es trocada por medio de esta unión a tener en la mente los años eternos que David dice” (Sal 76,6: LIB 2,34).

Con toda probabilidad, obedece también a esta imprecisión la omisión de la memoria en ocasiones en las que normalmente debería comparecen junto a las otras dos potencias (N 1,9,7; 2,4,1-2; 2,7,1; CB 14-15, 12-16; LIB 3,81-83). Más representativos aún en este sentido los lugares en que estudia de intento la relación entre el entendimiento y la voluntad, entre el conocer y el amar, ya que se hallan en contextos en los que se analizan las funciones y objetos de las tres potencias (cf. N 2,17,7; CB 26,9; LIB 3,49).

A la luz de éstos y otros textos parecidos no parece arbitrario reducir la memoria a una función peculiar de la capacidad intelectual. Tal hipótesis parece confirmada por las afirmaciones de los capítulos 14 y 24 del tercer libro de la *Subida*. Permanece, con todo, la

sensación de que J. de la Cruz evita pronunciarse en este punto. Su pensamiento aparece reflejado más que en frases y textos aislados en ciertas líneas fundamentales de su sistema. Una de ellas es la de la → noche-purificación.

La parte central de la de *Noche* se detiene en la minuciosa descripción de la purificación del entendimiento y de la voluntad, mientras la memoria queda al margen, como simple comparsa, aunque al principio del 2º libro presente el esquema tripartito de las potencias anímicas (N 2,4). Analiza inmediatamente los sufrimientos purificadores del entendimiento (N 2,5-6) y a continuación los de la voluntad (N 2,7-8), liquidando los de la memoria en dos breves frases. Durante la purificación pasiva sufre enajenamientos y profundos olvidos, sin saber lo que hizo o pensó (N 2,8,1), “por cuanto aquí no sólo se purga el entendimiento de su lumbre y la voluntad de sus afecciones, sino también la memoria de sus discursos y noticias” (ib. n. 2). Una vez más el objeto coincide con el del entendimiento. La presencia de la memoria obedece aquí a simple razón esquemática.

Más notoria es aún la marginación de la memoria al tratar de las razones o motivos del proceso catártico y de la inflamación amorosa producida por la divina contemplación. Se trata de una extensa y profusa descripción (N 2,9-17) con referencia explícita al entendimiento y a la voluntad, mientras la memoria aparece incidentalmente y fuera de esquema comentando un texto bíblico (Sal 37,9), en que se habla del “gemido del corazón” ante los sufrimientos: “El cual rugido es cosa de gran dolor, porque algunas veces, con la súbita y aguda memoria de estas miserias en que se ve el alma”, aumenta la pena y el dolor (N 2,9,7).

La preterición de la memoria, rompiendo la simetría del esquema tripartito, es especialmente sintomática porque el entendimiento y la voluntad aparecen constantemente orientados por la purificación pasiva a la unión, especialmente en los últimos capítulos de la *Noche* (2,12-18). El esquema completo de las tres potencias, en simetría con las tres virtudes teologales, reaparece al final de la obra, para reafirmar que constituyen en su conjunto “una acomodadísima disposición para unirse el alma con Dios, según sus tres potencias, que son: entendimiento, memoria y voluntad” (N 2,21,11).

Al término del análisis queda en pie que J. de la Cruz acepta el esquema tripartito de las potencias del alma. No aborda el problema de la distinción específica entre memoria y entendimiento, pero mantiene su diferencia funcional. De este modo puede establecer conexión con las tres virtudes teologales, asignando la esperanza a la memoria.

## II. Aplicación espiritual: memoria y esperanza

En contraste con la indefinición en el plano ontológico y psicológico, J. de la Cruz es preciso y constante en lo que se refiere al papel de la memoria en el ámbito espiritual. Partiendo de la correlación, ya recordada, de las tres potencias y las tres virtudes teologales (S 2,6), asigna a cada una de ellas una función y un campo de acción en el proceso de purificación y en la meta de la unión, supuesto siempre otro principio: que solamente las virtudes teologales son medio propio y próximo para la unión con Dios (S 2,9).

La memoria, lo mismo que las otras facultades y sentidos del hombre, actúa en sincronía con todo el conjunto (la → fortaleza del alma), en relación e interdependencia especialmente del entendimiento y de la voluntad. Las funciones propias de la memoria se encuadran en el marco del afecto, del gusto, del gozo y de las inclinaciones que dependen en última instancia de la voluntad (S 3,1,1; 3,16,2; 3,34,1, etc.).

La capacidad de la memoria para recordar y revivir cosas del pasado (imágenes, sucesos, conceptos, etc.) haciéndolas presentes confiere a esta facultad un dominio concreto sobre los sentimientos, deseos y sensaciones. El “hacer presa”, el dominar y mantener posesión es lo propio y peculiar de esta facultad y lo que la caracteriza en el plano del comportamiento. Las formas, imágenes y aprehensiones pueden coincidir con las del entendimiento, pero el dominarlas y poseerlas es cosa de la memoria. La posesión en presente es la nota esencial de la memoria en la visión sanjuanista (S 2,6,1-3; 3,5,3; 3,8,5; 3,11,1; 3,12,3; 3,15,1; N 2,9,7-8; CB 1,13-14; LIB 1,27-28, etc.). Ahí está la clave de su emparejamiento con la esperanza.

La posesión o el dominio –nocional y afectivo– de las cosas puede estar orientado correctamente a Dios, o no; le afecta la ley general de la purificación lo mismo que a las demás tendencias y funciones de las otras potencias. La posesión desordenada afectivamente de las cosas a través de la memoria, ocupando la capacidad humana, aparta de Dios. En consecuencia, razona J. de la Cruz, hay que vaciar la memoria para que pueda llenarse de Dios.

Para el Santo, no hay otro medio que la esperanza. Es la que “vacía y aparta la memoria de toda la posesión de criatura, como dice san Pablo: la esperanza es de lo que no se posee (Rom 8,24), y así aparta la memoria de lo que puede poseer, y pónela en espera. Y por esto la esperanza de Dios sola dispone la memoria puramente para unirla con Dios” (N 2,21,11; cf. S 2,6,2). Es la afirmación de base que fundamenta el esquema de la purificación activa del espíritu, y desarrolla el Santo en la primera parte del libro 3° de la *Subida* (cap. 1-15).

Parece a primera vista un contrasentido pretender vaciar la memoria con la esperanza, ya que ésta mira al futuro, mientras aquélla se ocupa del pasado. En la visión sanjuanista, no sólo no hay contradicción, sino que dialécticamente se postulan mutuamente memoria y esperanza dentro del dinamismo espiritual de purificación. Dejando a un lado si la memoria es del pasado –injusta limitación de su campo–, para el Santo lo cierto es que los conceptos, imágenes y sentimientos se hacen presentes y reviven, se poseen, merced a la memoria. Por la ley de los contrarios, resulta claro que lo futuro, no poseído, se elimina inevitablemente por la llenez de lo presente poseído.

El razonamiento de J. de la Cruz es sencillo, pero convincente: “La esperanza no hay duda sino que también pone a la memoria en vacío y tiniebla de lo de acá y de lo de allá. Porque la esperanza siempre es de lo que no se posee, porque, si se poseyese, ya no sería esperanza”. Cita a continuación un texto paulino (Rom 8,24) y concluye: “Luego también hace vacío esta virtud, pues es

de lo que no se tiene, y no de lo que se tiene” (S 2,6,3).

No se trata, naturalmente, de una oposición ontológica entre memoria y esperanza, sino de correlación dialéctica dentro del dinamismo espiritual. Cuanto más se posee afectivamente menos se espera. La capacidad de esperar aumenta en proporción al vacío de la memoria.

Otro texto clave ilustra decisivamente el pensamiento sanjuanista. Recordado el propósito de hacer ver cómo la memoria se une a Dios por la esperanza, escribe: “Lo que se espera es de lo que no se posee, y cuanto menos se posee de otras cosas, más capacidad hay y más habilidad para esperar lo que se espera, y consiguiendo más esperanza, y que cuantas más cosas se poseen, menos capacidad y habilidad hay para esperar, y consiguiendo menos esperanza, y que según esto, cuanto más el alma desposesionare la memoria de formas y cosas memorables que no son Dios, tanto más pondrá la memoria en Dios y más vacía la tendrá para esperar de él el lleno de su memoria” (S 3,15,1).

A partir de esta confrontación dialéctica entre memoria y esperanza, J. de la Cruz establece otras aplicaciones muy concretas en su doctrina espiritual. Una de ellas es la conexión íntima entre esperanza y pobreza, como consecuencia natural de la capacidad posesiva de la memoria. La pobreza absoluta y radical implica para el Santo negación afectiva de todo género de bienes, incluso espirituales. No es posible si no se purifica convenientemente la memoria, facultad que procura el dominio y posesión de las cosas. Entre memoria y pobreza se establece, por lo mismo, una



incompatibilidad que sólo puede salvar la esperanza. Es la virtud que tiene la capacidad decisiva de crear vacío afectivo y desnudez efectiva. Pobreza espiritual y esperanza están unidas por vínculo insoluble.

Teniendo en cuenta el objeto propio de la esperanza, J. de la Cruz reconoce que su tensión dialéctica y vital con la memoria nunca desaparece del todo en esta vida, ni siquiera cuando el alma alcanza las más altas cimas de la perfección. Tampoco en el ámbito del espíritu existe el vacío absoluto. A medida que van desapareciendo los recuerdos-posesiones de las cosas no ordenadas a Dios, la memoria va llenándose del mismo Dios. Llega un momento en que la “memoria bebe recreación y deleite en recordación y sentimiento de gloria” (CB 26,5). Dios suscita en la memoria ciertos toques y recuerdos más sabrosos que cualquier otras posesiones de criatura (S 2,26,8-9).

El “recuerdo de Dios” es memoria de futuro y no tiene nada que ver con el recordar, recordar o revivir el pasado, ya que es algo presente, proyectado en la bienaventuranza (LIB 4,4). El “recuerdo de la excelencia de Dios” es inefable (ib.10-17) y no llega a colmar totalmente la capacidad posesiva del alma humana. Mientras el hombre peregrina en la tierra, camino de la “beatífica vista”, “vive en esperanza todavía, en que no se puede dejar de sentir vacío; tiene tanto de gemido, aunque suave y regalado, cuanto le falta para la acabada posesión de la adopción de hijos de Dios” (LIB 1,27).

“Aquello que Dios le dio el otro día”, día de la predestinación a la gloria, le mantiene en tensión, esperando la gloriosa venida (CB 38). “Y así, no le basta

la paz y tranquilidad y satisfacción del corazón a que puede llegar el alma en esta vida, para que deje de tener dentro de sí gemido, aunque pacífico y no penoso, en la esperanza de lo que le falta; porque el gemido es anejo a la esperanza” (CB 1,14).

El vacío de la memoria, purificada de imágenes y recuerdos, ha sido colmado por la esperanza; el recuerdo no es evocación forzada del pasado, sino presencia del bien supremo ya presente en ella, pero no poseído aún totalmente. Así concluye la tensión dialéctica entre memoria y esperanza. → **Alma, antropología, fortaleza, recuerdos.**

BIBL. — ALBERTO DE LA V. DEL CARMEN, “Naturaleza de la memoria espiritual según san Juan de la Cruz. Cuestión filosófica previa a la unión de las potencias con Dios”, en *RevEsp* 11 (1952) 291-299; 12 (1953) 431-450; PEDRO LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, 2ª ed. 1958, p. 115-131; JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, “La memoria en san Juan de la Cruz”, en *Manresa* 41 (1969) 237-243; 43 (1971) 349-353; 44 (1972) 295-302; ANDRÉ BORD, *Memoire et espérance chez Jean de la Croix*, Paris, 1971; JOSÉ CRISTINO GARRIDO, “Psicología del vivir en esperanza según san Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 28 (1969) 331-347; ELIZABETH WILHELMSSEN, “La memoria como potencia del alma en san Juan de la Cruz”, en *Carmelus* 37 (1990) 88-145.

*Eulogio Pacho*

**Mercado y Peñalosa** → Peñalosa, Ana

**Mercedes** → Gracia, dones

**Miguel de Jesús, OCD (1565-1630)**

Nació en Málaga en 1586, del matrimonio Juan Gutiérrez y Catalina de

Perea. Murió en Aguilar (Córdoba) en mayo de 1630, a los 65 de edad y 43 de vida religiosa. Trató y conoció al Santo en varios conventos y estuvo presente a su muerte en → Ubeda. Declaró en el proceso apostólico de → Málaga, los días 2, 6-8 de octubre de 1627 (BMC 24, 534-541).

## **Mirada de Dios → Gracia**

### **Misericordia**

1. ATRIBUTO DEL SER DE DIOS. Una de las mercedes que, según J. de la Cruz, el alma recibe de la unión con Dios es el conocimiento experiencial de los atributos divinos, como prismas que irradian algún aspecto o rasgo del infinito e insondable misterio de Dios (LIB 3). Entre estos atributos, señala el Santo la “misericordia”, como uno de los rasgos más característicos del ser y del actuar divinos: “Dios, en su infinito y simple ser, es todas las virtudes y grandezas de sus atributos: porque es omnipotente, sabio y bueno, es misericordioso, y es justo, fuerte y amoroso, etc., y otros infinitos atributos que no conocemos” (LIB 3,2). Se complace en hacerse eco de la exclamación entusiasta de Moisés en el Sinaí: “Emperador, Señor, Dios, misericordioso, clemente, paciente, de mucha miseria, verdadero y que guardas misericordia en millares, que quitas las maldades y pecados, que ninguno hay inocente de suyo delante de ti” (LIB 3,4). Dios es, pues, misericordioso. Y conforme a su ser, así actúa, y así lo percibe y lo “siente” el hombre: “siendo misericordioso, piadoso y clemente, sientes su misericordia, piedad y clemencia” (LIB 3,6). Y es que el Dios misericordioso busca hacernos sentir, experimentar, su

misericordia. Que lo que es atributo del ser de Dios, se convierta en experiencia teológica del hombre: “siendo él misericordioso, sientes que te ama con misericordia” (LIA 3,6).

2. LA MISERIA, CONDICIÓN HISTÓRICA DEL HOMBRE. No tiene el Santo una visión negativa del ser humano. En absoluto. Pero tampoco cae en una ingenua visión optimista. Se sitúa, más bien en un sano realismo, iluminado por la Palabra de Dios. Revelación y experiencia coinciden en hacernos ver al hombre como un ser herido por el → pecado, reducido a una situación de “bajeza y miseria” (cf. N 1,6,4; N 1,12,2; N 1,12,4); “pobreza y miseria” (cf. N 2,6,4; LIB 1,23); “miserias y defectos” (cf. LIB 1,19). Uno de los frutos mejores de la purificación o noche oscura será, precisamente, el conocimiento y reconocimiento de la propia miseria (cf. N 1,6,4; N 1,12,2-4.8; N 2,5,5; N 2,6,1.4; N 2,7,3; N 2,9,7; LIB 1,19.20.22.23, etc.).

3. EXPERIENCIA DE LA MISERICORDIA DIVINA. Conocer la propia miseria no debe llevarnos a un desalentador repliegue sobre nosotros mismos. Al contrario, la propia miseria es el espacio humano para descubrir y acoger la misericordia de Dios, y abandonarse así confiadamente a la obra renovadora del amor gratuito y desbordante de Dios en nosotros. Así en la *Oración de alma enamorada* encontramos esta apertura confiada de quien, consciente de su radical impotencia ante Dios, lo espera todo de él como expresión gratuita de su misericordia: “si todavía te acuerdas de mis pecados... ejercita tu bondad y misericordia... Porque si, en fin ha de ser gracia y misericordia la que en tu Hijo te pido, toma mi cornadillo, pues le quie-

res, y dame este bien, pues que tú también lo quieres” (Av 1,26).

Juan de la Cruz, a la luz del Evangelio, contempla a Jesús como la gran epifanía de la misericordia divina del Padre, tanto en su Encarnación (CB 7,7) como en su misterio pascual (CB 23,2). El Hijo encarnado es la condescendencia de la misericordia hasta nuestra miseria: “La Divinidad misericordiosa, la cual inclinándose al alma con misericordia, imprime e infunde en ella su amor y gracia” (CB 32,4; cf. CB 31,8). Las canciones 32 y 33 del *Cántico Espiritual* son una expresión rebosante de gratitud por parte del alma que, absolutamente indigna de la mirada y del amor de Dios por la negrura y fealdad de su pecado (CB 33,2), se descubre mirada-amada por Dios de un modo totalmente gratuito, y experimenta cómo esa mirada de amor restaura su dignidad perdida (CB 33,7), la llena de gracia y hermosura y la hace, por puro don, “digna y capaz” (CB 32,5), “merecedora” de la complacencia y amor divinos (CB 32,7-8).

Alfonso Baldeón

## Misterios → Jesucristo

## Molinos, Miguel

Considerado históricamente como la figura más representativa del quietismo, su auténtica identidad se ha replanteado por la historiografía moderna. Nació en Muniesa (Teruel) el 29 de junio de 1628. Educado cristianamente, inició su formación en el pueblo natal, trasladándose a Valencia cuando contaba dieciocho años. Realizó la carrera eclesiástica en el colegio de San Pablo dirigido por los jesuitas. Ordenado sacer-

dote en 1652, ejerció su ministerio sacerdotal como capellán de algunas religiosas y en las misiones populares. A lo que parece, consiguió el título de doctor en teología. El 26 de octubre de 1663 fue enviado a Roma para encargarse de la causa de beatificación del venerable Jerónimo Simón de Rojas. Alcanzó en seguida fama de experto director espiritual y logró penetrar en los ambientes religiosos más acreditados de la Ciudad Eterna. Disfrutó de la amistad de personajes de alto rango, incluso dentro de la Curia Romana.

Su actividad como consejero y director espiritual suscitó con el paso del tiempo celotipias y también sospechas de promover el quietismo. Para aplacar semejantes rumores y acusaciones hizo publicar la *Guía espiritual* (Roma 1675), su obra más conocida. No fue capaz de apaciguar los ánimos, al contrario, arreció la polémica en torno a su doctrina y a su dirección espiritual, especialmente por parte de la Compañía de Jesús. Pese a buenos protectores, era detenido y encarcelado por el Santo Oficio en junio de 1685.

Comenzaba entonces un proceso canónico contra él. Duró más de dos años y concluyó con una dura condena de su conducta, de su doctrina y de su dirección espiritual. A la retractación pública celebrada en septiembre de 1685, siguió la publicación de la solemne bula de condena de Inocencio XI *Coelestis Pastor*, en la que se recogían en 68 proposiciones sus errores y los cargos contra él. Quedaban prohibidos todos sus escritos publicados e inéditos y se le imponían duras penitencias además de la cadena perpetua en las cárceles del Santo Oficio. Allí moría el 20 de diciembre de 1687. Algún compañe-

ro de prisión, que logró evadirse, atestiguó que vivió aquellos largos años ejemplarmente y murió piadosamente.

No hace al caso aquí una revisión de su existencia ni una síntesis de su doctrina. Lo he intentado en otras publicaciones (cf. bibl.). Interesa ahora esclarecer su contacto con san Juan de la Cruz y la posible dependencia de su doctrina. El pensamiento en todos los escritos de Molinos gira siempre en torno a la temática debatida en su tiempo y que dio lugar al quietismo. Tiene su centro neurálgico en el problema de la contemplación. Molinos la coloca en la *Guía espiritual* dentro de un contexto espiritual muy amplio, afrontando los argumentos que rozan necesariamente con ella y que, según se presente en la práctica, pueden configurar un itinerario espiritual acertado o peligroso. Las apretadas páginas del proemio, con sus cuatro advertencias, adelantan las pautas seguidas luego en los tres libros en que se divide la materia tratada en la obra. El rótulo de la cuarta advertencia explicita la finalidad última de todo el escrito que “es desarraigar la rebeldía de nuestra propia voluntad para alcanzar la interior paz”. (p. 117). Las otras tres “advertencias” enuncian el contenido fundamental de la obra en una especie de tesario; de dos modos se puede ir a Dios, la meditación o discurso y la “oscura fe y contemplación” (1ª); diferencias existentes entre la meditación y la contemplación (2ª); diferencias entre la contemplación adquirida y activa respecto a la infusa y pasiva; señales para conocer cuando el alma ha de pasar de la meditación a la contemplación (3ª).

No existe correspondencia entre estas propuestas programáticas y la distribución de la materia en los tres libros

en que se divide la obra. Los respectivos epígrafes anuncian y desarrollan más de lo prometido en las “advertencias”, pero todo lo tratado converge más o menos directamente al núcleo básico de la oración meditativa y de la contemplación. En el primer libro relaciona la devoción, la oración y la contemplación con “las tinieblas, sequedades y tentaciones con que Dios purga a las almas y el modo con que han de comportarse éstas”. Para llegar a la “suprema paz interior es necesario que Dios” las purgue, ya que no bastan los ejercicios ni mortificaciones que ellas “pueden tomar por su mano” (cap. 7-10).

Los restantes capítulos del primer libro (11-17) abordan ya temas específicos de la oración contemplativa. Comienza por explicar “qué cosa sea recogimiento interior y cómo se ha de portar el alma en él” y la guerra con que el demonio procura perturbarla. Especial relieve tienen los dos últimos capítulos que tratan del “modo con que se puede entrar en el recogimiento interior por la santísima Humanidad de Cristo Señor nuestro” (1º 16) y “del silencio interno y místico” (17). Se interrumpe la secuencia lógica del discurso al introducir el libro segundo para exponer la materia del director espiritual y de las penitencias interiores y exteriores.

La mayor parte de sus dieciocho capítulos están dedicados a la dirección espiritual, a la obediencia debida al director y a las cualidades que éste debe reunir (1-12). En una especie de paréntesis diserta sobre la frecuente comunión, como medio de alcanzar las virtudes y en particular la interior paz” (13-14). Los capítulos finales de este segundo libro afrontan el tema de las penitencias exteriores y su diferencia

con respecto a las interiores (15-16), así como sobre el comportamiento del alma ante los defectos para no inquietarse y sacar fruto (17-18).

Es en el libro tercero donde Molinos afronta la problemática por él preferida y a la que se orienta todo lo demás. Aunque el desarrollo de los capítulos no aparezca bien estructurado lógicamente si se leen sus epígrafes en el lenguaje actual, existe una ordenación lógica indudable en su discurso. Arranca distinguiendo entre el hombre interior y el exterior (cap. 1-2); el primero se identifica con la “interior paz”, que se alcanza solamente con “la negación del amor propio” (3). Con dos “martirios espirituales purga Dios al alma que quiere consigo unirla”. Son los siguientes: el primero, consiste en “las amargas aguas de aflicciones, tentaciones, angustias, apreturas e interiores tormentos; el segundo, en “fuego ardiente de inflamado amor, impaciente y hambriento”. El alma que aspira a la paz interior y a la perfección ha de padecer “a ciegas” especialmente el primer martirio” (4-6). La resonancia de la noche oscura pasiva descrita por JC es inconfundible.

Otras condiciones para alcanzar la “interior paz”: la mortificación y perfecta resignación (7-8); es igualmente necesario que “conozca el alma su miseria”, lo que se consigue con la verdadera humildad según las “máximas” propuestas para ello (9-11). Remata esta materia asegurando que “la soledad interior es la que principalmente conduce para alcanzar la interior paz” (12). Asentadas estas premisas, afronta finalmente el problema fundamental: “qué sea la contemplación infusa, cuáles y cuántos sean sus grados” (13-14). Aclara a continuación dos medios para

conseguirla (el gusto y los deseos concedidos por Dios) y cuatro señales: “conocer el hombre interior y el ánimo purgado”. Los capítulos finales son complementarios por este orden temático: sobre la “sabiduría divina” (17-18); sobre la “verdadera y perfecta aniquilación” (19); sobre la “nada” que “es el atajo para alcanzar la pureza del alma, la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz” (20); sobre la “suma felicidad de la interior paz y de sus maravillosos efectos” (21). Cierra la obra con una “exclamación amorosa y un gemido lamentable con Dios, por las pocas almas que llegan a la perfección, a la amorosa unión y divina transformación” (21).

Estas son las ideas repetidas por Molinos en los otros escritos, a saber, el breve tratadillo sobre la frecuente comunión, la correspondencia epistolar con el P. Oliva, general de los jesuitas, y sobre todo en la *Defensa de la contemplación*, inédita hasta tiempos recientes (1988).

Cualquier lector familiarizado con los escritos sanjuanistas descubre con facilidad el estrecho parentesco con la doctrina desarrollada por Molinos. Si de la simple resonancia se pasa a la confrontación detallada resultan palpables las huellas de JC en la *Guía* de Molinos. Realizado ese cotejo hace ya años, no hace al caso repetir lo entonces documentado (1962) y reforzado posteriormente (1986, cf. bibl.). Pese a la persistente presencia del pensamiento (e incluso de la letra) del Santo en la *Guía*, Molinos no lo menciona nunca explícitamente ni de manera que el lector del libro descubra semejante dependencia. Lo que oculta en su obra más famosa, destinada a las personas espirituales, lo reconoce más tarde en las cartas al P.

Oliva y en la *Defensa de la Contemplación*.

No es difícil averiguar el silencio sistemático en la *Guía*, publicada en Roma el mismo año en que era beatificado JC (1675). No sería descabellado pensar que Molinos fue testigo presencial de la ceremonia en San Pedro. Dos las conjeturas más plausibles del enigmático silencio en la *Guía*: miedo al descrédito en caso de que se descubriese su persistente recurso a los textos sanjuanistas; temor a que no se concediese autoridad a un autor que había sido muy frecuentado en los ambientes alumbradistas y seguía siéndolo en los que él se movía en plena polémica quietista. Las dos hipótesis se complementan mutuamente, si bien la segunda tiene mayor consistencia que la primera.

Antes de optar por una respuesta decidida, conviene aclarar cuándo y dónde se produjo el primer encuentro de Molinos con las páginas de JC. No hay pruebas para decidir si fue en España, concretamente en Valencia, o una vez afincado en Roma a finales de 1663. Las obras sanjuanistas habían sido editadas en su lengua propia siete veces, a partir de la edición príncipe de Alcalá, reimpresa al año siguiente en Barcelona. El ambiente religioso y espiritual en que se movió Molinos durante su larga estancia en Valencia estaba impregnado de lo que suele llamarse prequietismo, y JC era un autor predilecto en semejantes ambientes.

Participase, o no, Molinos de las doctrinas antes de salir para Roma, resulta improbable que no hubiese tenido algún contacto, directo o indirecto, con los escritos sanjuanistas. Lo indudable es que las citas textuales las toma del texto español no de versiones italia-

nas puestas en circulación desde 1627. No le era imposible hallar en Roma ediciones en español, por lo que no puede excluirse que fuese en la Ciudad Eterna donde se encontró con los escritos de fray Juan. ¿Los tuvo a la vista al componer la *Guía espiritual*?

A vista de los datos controlables, la respuesta ha de ser provisoria, pese a la presencia en ella de textos copiados casi a la letra, aunque silenciando la procedencia. La posible aclaración al interrogante abierto puede venir únicamente de los otros escritos posteriores de Molinos, todos ellos para reforzar y proteger lo dicho en la *Guía*. Siguiendo la pauta de casi todos los maestros espirituales de la época asegura en el prólogo de esta obra que lo en ella contenido es doctrina avalada por los santos y doctores de la Iglesia. Presenta nominalmente a los santos Dionisio, Agustín, Gregorio, Bernardo, Tomás y Buenaventura, “y a otros muchos Santos y Doctores aprobados por la Iglesia” (pról. p. 104). La lista se alarga luego en el transcurso del escrito citando a otros autores, incluso contemporáneos, entre ellos una vez a Juan Falconi de Bustamante (I, 13, p. 173-174).

Al arreciar la polémica en torno a la *Guía*, y viendo el cariz que tomaban los acontecimientos, Molinos aumentó la nómina de sus “autoridades” para protegerse de las acusaciones de quietismo. Desvelaba entonces el nombre siempre silenciado del *beato* padre fray Juan de la Cruz. Ahora ya podía presentarlo como “aprobado por la Iglesia”, como hacía en las cartas al P. Pablo Oliva, general de la Compañía de Jesús, del 16 y del 29 de febrero de 1680. Algunos de los nombres de escritores o espirituales contemporáneos menciona-

dos nominalmente en la *Defensa de la contemplación*, que tenía casi ultimada al momento de su detención por el Santo Oficio. En el proemio del escrito amplía el elenco de sus autoridades de santos y doctores cerrando la lista con “santa Teresa, el beato fr. Juan de la Cruz y el beato Enrique Susón”. Prosigue la lista con otros autores medievales y modernos no beatificados ni canonizados (p. 68).

Habían pasado diez años desde la beatificación del venerable padre fray Juan de la Cruz, coincidiendo con la publicación de la *Guía*. Ahora Molinos ya podía escudarse en su “autoridad” aprobada por la Iglesia. El respaldo de la beatificación garantizaba la ortodoxia de su doctrina. Nunca se olvida de presentar al gran maestro como “beato”, lo califica incluso como “santo”. Desvela además que la beatificación había sido precedida por un decreto de la Santa Sede en el que se alababa y exaltaba la celestial doctrina de fray Juan.

Las numerosas y extensas citas explícitas de la *Defensa* permiten comprobar no sólo el influjo sanjuanista en la *Guía*, sino también en qué temas o puntos concretos lo tuvo presente al componer el libro. Bastará recoger aquí las citas y referencias más destacadas. Al demostrar con una serie de “autoridades” que se ha de dejar la meditación para llegar a la perfección, introduce la siguiente: “Hable el beato fray Juan de la Cruz en la *Llama* cap. 2, p. 87; (remite sencillamente al párrafo 11 de dicha obra), copiando un breve texto del mismo. Insistiendo en que la meditación es cosa de principiantes y debe abandonarse para pasar al estado de aprovechados, lamenta la ineptitud de ciertos directores espirituales y termina con una

serie de “autoridades” remitiendo sencillamente al JC: “Véase el beato fr. Juan de la Cruz” (3, p. 98, referencia a LI 3, párr. 11-2: nn. 52-60 de las eds. modernas) Poco más adelante en el mismo capítulo, insistiendo en que la contemplación “es el medio inmediato para unirse con Dios”, escribe que es doctrina de muchos santos, “santa Teresa y el beato Juan de la Cruz, cuya doctrina está también aprobada por la Iglesia” (3, p. 103). La aprobación aludida no se refiere a la beatificación, sino a un decreto anterior de la Congregación de Ritos, citada más adelante con mayores detalles. Empareja de nuevo Molinos a los dos grandes maestros del Carmelo, y sobre idéntico argumento, copiando literalmente sendos fragmentos; JC se introduce así: “Dígalo el beato fray Juan de la Cruz, como experimentado e iluminado” (3, p. 100-101: S 2, 12).

Donde la copia del texto sanjuanista se desborda es en los capítulos V-VI de la *Defensa*, dedicados a demostrar que “para pasar del sentido al estado del espíritu debe dejar la meditación”. Transcribe literalmente el texto de *Llama* y *Subida* relativo a los tres enemigos o ciegos y directores inexpertos, que según el Santo, impiden ese tránsito. Reproduce el texto sanjuanista sin comentario alguno (5-6, p. 112-121), pero remata la extensa reproducción textual con los elogios siguientes: “Todo es del iluminado y santo Padre, con cuya doctrina y evidentes razones nos enseña claramente que se deben dejar las meditaciones, imágenes y formas del sentido, no porque en sí no sean buenas, sino porque Dios lo quiere y conviene para pasar al perfecto estado del espíritu y unión con Dios. Y para que se vea cuán calificada es la sobredicha

doctrina del beato fr. Juan, sépase que la ha aprobado la Iglesia con sublimes encomios, hasta decir que apenas se halla doctrina más excelente excepto la sagrada Escritura” (6, p. 121, sigue la frase última en latín).

Se trata del Decreto de la Sda. Congregación de Ritos aprobando los escritos, como paso para la beatificación, con fecha del 29 de noviembre de 1655, cuya referencia se da al margen. Esta es la aprobación a que aludía ya en el capítulo tercero. Preparó el texto el carmelita de la antigua observancia Juan Bautista Lezana (puede leerse en BMC 10, 440-441, el texto copiado de la *Defensa* está escrito por otra pluma). Nótese que en la fecha del Decreto, Molinos estaba todavía en España.

Aunque menos fiel en la copia, sigue apegado a la letra del texto sanjuanista al tratar del tiempo “que se ha de gastar en meditar y cuándo se ha de pasar a la oración de fe y resignación”. Las señales que proponen, según Molinos, “el común de los santos y maestros” son tres. Las que él apunta son las tres señaladas por JC, en el mismo orden y casi sin alterar el texto del Santo (S 2, 13). Concluye la materia copiando a la letra un fragmento introduciéndolo así: “Todos los santos y místicos declaran estas tres señales, y entre ellos el Beato fr. Juan de la Cruz, en el libro 2 del Monte Carmelo, cap. 13” (7, p. 125). A continuación pone las señales enseñadas por Taulero.

Más preciso se muestra aún en una cita de JC para ilustrar cómo por la contemplación se purifica más el alma que con ejercicios exteriores de mortificación. “Bien –escribe Molinos– lo entendió y explicó el beato e iluminado Padre fray Juan de la Cruz en la *Noche oscu-*

*ra*, lib. 2, cap. 10, fol. 430. Copia a seguido literalmente un pequeño fragmento de la obra citada en que habla del fuego y el madero (13, p. 157). Sin darse cuenta Molinos traiciona su silencio en la *Guía espiritual*, como se verá en seguida.

Vuelve a recurrir a JC para responder a las dificultades que se han opuesto a su enseñanza sobre el “camino interior de la contemplación”. Lo hace una vez más juntando la autoridad de los dos grandes maestros del Carmelo: “Véase, dice, la Bula de canonización de la Santa Madre Teresa y el Decreto que hizo la sede apostólica de los libros del beato fr. Juan de la Cruz, y se conocerá cómo aprueba la Iglesia y califica (después de haber examinado sus libros) el camino interior y la contemplación. No sólo se contenta la Sede Apostólica con aprobarlos, sino que pasa a engrandecerlos con sublimes y singulares encomios, hasta decir en el Decreto de 29 de noviembre 1655, cuando se hizo el examen, que excepto la Sagrada Escritura, apenas se hallaba otra más excelente doctrina (16, p. 171-172, copia de nuevo a continuación la frase final en latín).

También se apela a la doctrina sanjuanista, remitiendo a la *Llama*, para ilustrar “la envidia y oposición de Satanás contra el camino interior y espiritual” (20, p. 196, se refiere a LI 3, párrafos 11-12). Otro tanto hace para describir las agudas pruebas de la purificación del alma por parte de Dios. No menciona al Santo, pero le sigue hasta en las palabras (25, p. 235, cf. N 2, 11-18; S 2, 13,11).

No podía estar ausente JC al tratarse de “cuán raras sean las guías de experiencia”. Una vez más van de la



mano Teresa de Jesús y JC. Comienza el capítulo sobre el tema enunciado con estas palabras: “Pruébese esta verdad con aquel uso de las *Crónicas de santa Teresa* (tomo 2º, capítulo 30, fol. 279). Vino la Santa del cielo a decirle a la venerable Catalina de Jesús, que le dijese al Padre fray Juan de la Cruz (que ya hoy está beatificado por la Iglesia) que fuese a la ciudad de Caravaca...” (28, p. 251) Siguen dos páginas con otros avisos-enseñanzas de la mencionada Catalina de Jesús (Cardona), siguiendo a la *Reforma de los Descalzos* (t. II, 279b). La presencia del JC le sirve a Molinos para recordar que “ya hoy está beatificado por la Iglesia”. Es ya autoridad en la materia que él enseña en su *Guía*.

La última comparecencia de JC en la *Defensa* es para demostrar que es uno de los muchos maestros que tratan de la “oración de activa contemplación”. Según Molinos, “el beato fray Juan de la Cruz enseña lo mismo en muchas partes de sus iluminadas obras, y en la *Noche oscura*, lib.1, cap. 10”. Transcribe a seguido un largo párrafo, algo acomodado, de dicha obra (29, p. 259-260).

Parece, que al término de este enojoso recorrido, puede cerrarse definitivamente el interrogante dejado abierto más arriba. Molinos conocía con seguridad los escritos sanjuanistas cuando componía la *Guía*, ya que la doctrina de la misma coincide con la rematada en la *Defensa*. Los textos y lugares sanjuanistas registrados en ésta última no hacen más que reforzar lo escrito en el primer libro. La lectura y copia directa por parte de Molinos parece garantizada cuando se atreve a citar hasta la página o folio del texto que aduce.

Surge sin embargo una duda bastante seria, pese a que es posible verificar la edición de las obras sanjuanistas de donde toma los textos. Resulta ser la edición de Barcelona, por Sebastián de Comellas, 1619, que es simple reimpresión con algunos yerros de la del año anterior en Alcalá.

Las referencias o remites a las obras sanjuanistas coinciden, por lo general, con la división ofrecida en las citas y referencias ofrecidas por Molinos, incluso en los párrafos en que se distribuía el comentario de la tercera estrofa de la *Llama* a partir de la edición príncipe; nada tienen que ver con los números marginales de las ediciones modernas. En ocasiones los párrafos (§§) se designan como capítulos, en concreto el 11 y 12 (cap. 20, p. 196).

En la única ocasión en que identifica la página o folio de la edición seguida (la de 1619) comete una equivocación. El texto copiado no figura en la página 430, sino en la 448. El *lapsus* es sólo relativo, pero muy inquietante. Resulta que el texto copiado, con algunas alteraciones, y la página señalada se encuentra en una obra de J. Falconi, muy frecuentada por Molinos. De allí y no directamente de la edición sanjuanista lo ha tomado Molinos. La coincidencia y dependencia de Falconi se comprueba no sólo por repetir el yerro de la paginación, sino también por las ligeras adaptaciones del texto copiado por ambos. En realidad por Falconi a quien sigue Molinos.

El hecho no sería grave si se tratase de un caso excepcional; lo sintomático es que se repite en otras muchas citas, como en las de los capítulos 3, 5, 7, 13, 16, 20, 25, 28 y 29. ¿Habría que decir lo mismo de todos los demás textos y

remites de JC? He demostrado en otro lugar la predilección de Molinos por Falconi a la hora de nutrirse de “autoridades” para exponer primero y defender luego sus doctrinas. Lo desconcertante es que el sistema aplicado a los textos sanjuanistas se repite en otros autores, por ejemplo en Osuna y fray Jerónimo Gracián, el íntimo colaborador de santa Teresa. Los textos citados de esos autores los toma también de Falconi. A buen seguro que no son los únicos.

La actitud ante Falconi es exactamente contraria a la seguida con JC. El nombre de éste está totalmente ausente en la *Guía espiritual*, en la que cita una vez explícitamente al famoso mercedario. Se vuelven las tornas en la *Defensa de la contemplación*, en cuyas páginas no se menciona nunca a Falconi, pese a servirse de él como fuente para informarse de otros autores, entre ellos JC.

Del análisis comparativo, realizado en otro lugar (cf. bibl.), entre los escritos de Falconi y las páginas de Molinos, se concluye que éste sigue con una insistencia casi contumaz al mercedario, no sólo en la *Defensa*, sino también en otros escritos breves. Se nutre abundantemente de todas las obras de Falconi, comenzando por las *Cartillas*, la *Carta a un religioso*, y culminando el plagio con *Camino derecho para el cielo*. No se contenta con seguir la doctrina del Mercedario, se sirve de él para acarrear textos de otros autores, en especial de JC.

Cabe preguntarse de nuevo ante este panorama si Molinos conoció y leyó directamente al Doctor místico o lo hizo sólo indirectamente a través de Falconi. Quedaría a salvo en todo caso la amplia dependencia de la doctrina sanjuanista. No parece, por otra parte,

que deba excluirse la lectura directa de JC. Algunos de los textos más extensos de éste copiados y ensamblados en la *Defensa* no aparecen exactamente así en ningún escrito de Falconi.

El método molinosiano de silenciar nombres según secretos intereses, y el sacarlos a luz cuando juzga oportuno no es en verdad el mejor aval para aceptar todas sus afirmaciones respecto a fuentes y lecturas. Parece veraz, no obstante, la confesión con que inicia su breve escrito en italiano muy defectuoso conocido como *Scioglimento ad alcune obiettoni fatte contro il libro della Guida spirituale*. Es otra defensa de la *Guía* mucho más breve de la citada anteriormente y probablemente contemporánea o muy próxima a ella. Resulta que las “objeciones” que se le hacían descansaban en su mayor parte en que seguía la doctrina del beato fray JC, pero interpretándola torcidamente. Todo el breve escrito es un alegato para demostrar lo contrario: su exacta y fiel interpretación de lo sanjuanista en los puntos incriminados. Lo confirma haciendo ver que su exégesis coincide con la de José de Jesús María (Quiroga) y el gran comentarista italiano de santa Teresa el P. Baltasar de Santa Catalina.

Comienza con esta declaración (traducimos del italiano): “Digo que he leído varias veces las obras de este gran místico y no he podido reconocer tal oposición, más bien he comprobado que toda su doctrina me es demostrativamente favorable”. El análisis que propone y las conexiones abundantes que establece entre diversos y distantes escritos y textos de JC demuestran que, si todo el escrito es suyo, su confesión inicial es sincera y veraz. No es posible moverse con tanta agilidad en los escri-

tos sanjuanistas sin notable familiaridad con los mismos.

Quedan así cerrados los serios interrogantes abiertos a lo largo de las páginas anteriores. Molinos asumió intensa y extensamente la doctrina sanjuanista en puntos clave de su doctrina. Entró en contacto con las obras de JC indirectamente a través de Falconi, pero también con una lectura personal y repetida de las mismas. Otra cuestión es si interpretó correctamente aquellos textos o se apartó de ellos y distorsionó su contenido. Está en juego el juicio final sobre el contenido auténtico de los propios escritos de Molinos; el ponerse de acuerdo si en ellos se contiene verdaderamente lo que se les atribuye en la condena al final de su proceso canónico.

BIBL. – Las obras de Molinos se citan por las ediciones modernas: *Guía espiritual*, ed. de J. I. Tellechea, Madrid, FUE, 1976; *Defensa de la contemplación*, ed. de E. Pacho, Madrid, FUE, 1988. Estudios principales: P. DUDON, *Le quiétiste espagnol Miguel Molinos (1628-1696)*, Paris 1921; J. ELLACURÍA BEASCOECHEA, *La reacción española contra las ideas de Miguel Molinos*, Bilbao 1956; ELÍAS GÓMEZ, *Fr. Juan Falconi de Bustamante, teólogo y asceta*, Madrid 1956; J. I. TELLECHEA, *Molinosiana, Investigaciones históricas sobre Miguel Molinos*, Madrid 1997; E. PACHO, *M. Molinos*, en DS 10, 1486-1514; Id. “*El quietismo frente al magisterio espiritual de san Juan de la Cruz*”, en EphCarm 13 (1962) 353-426; Id. “*Molinos y Falconi. Reajuste de un mito*”, en *Teresianum* 37 (1986) 339-373; Id. “*El misticismo de Miguel Molinos: raíces y proyección*”, en la miscelánea *El sol a media noche: la experiencia mística: tradición y actualidad*, Madrid 1997, 85-108.

E. Pacho

**Monte** → Subida

**‘Montiña’**

El uso de este término popular anticuado, es hápax del CE (CA 25/CB 16),

está forzado por la rima con “viña y piña” (vv. 2º y 4º). Su explicación en prosa corrobora que no dice relación alguna con “monte-montaña”. El comentario del verso “y no parezca nadie en la montiña” nos sorprende con esta adaptación espiritual. Montaña quiere indicar la armonía entre las diversas facultades y potencias del hombre: espirituales, como memoria, entendimiento y voluntad; sentidos corporales, así interiores como exteriores: imaginativa, fantasía, etc., ver, oír, etc. En las dos porciones o partes, sensitiva y racional, “se encierra toda la armonía de las potencias y sentidos del hombre, a la cual llama aquí montiña” (CB 16,10). Como se ve, montiña tiene perfecto equivalente metafórico en la → fortaleza del alma (S 3,16), en el → caudal del alma (CB 18) y en la ciudad y sus arrabales (CB 20). Conviene tenerlo en cuenta para confrontar textos literariamente distantes pero doctrinalmente paralelos. → *Caudal del alma, fortaleza*.

Eulogio Pacho

**Moraleja** → La Moraleja (San Pablo de)

**Mortificación**

La propuesta de mortificación hecha por Juan de la Cruz es más interior que exterior. Por eso no habla tanto de mortificaciones, consideradas éstas como prácticas concretas externas a realizar, cuanto de mortificación, que es, más bien, una actitud espiritual global. Para comprender plenamente el contenido de este concepto espiritual habría que tener en cuenta no sólo las veces que nuestro místico habla de “mortificación” y “mortificar”, sino también aque-

llas otras ocasiones en que emplea palabras como “morir”, “muerte”, “matar”, con el sentido de mortificar o mortificación. En todo caso la primera serie de palabras subrayaría más la actitud activa: de decisión de la voluntad y esfuerzo de la persona en el camino espiritual. La segunda, subrayaría además, con frecuencia, una dimensión más pasiva y de gratuidad en la experiencia de mortificación como muerte total al hombre viejo.

### I. La mortificación como virtud

En línea con lo anteriormente dicho, para nuestro místico la mortificación más que una simple práctica religiosa o ascético-espiritual es una virtud a vivir y a conseguir, una actitud de vida, un compromiso. Actitud de mortificación que, a veces, enumera como una cualidad positiva entre las muchas que la persona puede ir alcanzando y que son las adecuadas para lograr un recto caminar (Ct del 12.10.1589 y del 6.7.1591; N 2 y 3; CB,3,4; 22,3; Av, etc.). Incluso considera que, el no saber vivir la mortificación, es camino fácil para no perseverar en las obras buenas (cf. S 3,28,7; LB 2,27).

Aunque las palabras *mortificación* y *mortificar* se pueden aplicar para designar en general la actitud de renuncia y → negación evangélicas de sí mismo y de las cosas, el Santo las aplica de modo especial a los → apetitos y las pasiones. Viene a decir: para ir adelante en el camino del evangelio, el hombre ha de esforzarse en mortificar los apetitos sensitivos y espirituales, y las pasiones. La negación de sí mismo, que se traduce en la negación del apetito del gusto en todas las cosas, lleva

a vivir una situación humana en la que el apetito y las pasiones están mortificadas. Y, en la medida en que apetitos y pasiones están mortificados, el hombre va dando otros pasos necesarios en este camino, es decir, puede salir y caminar hacia la libertad de la unión con Dios. Afirma E. Ancilli: “La mortificación que debe conducirnos a la santidad no consiste obviamente en la mutilación de nuestras tendencias profundas; más bien es su rectificación y sublimación. Pero, puesto que con la mortificación impedimos que las tendencias “vivan”, se dice que las “mortificamos”, es decir, que, en cierto modo, les damos muerte. El término era exacto en la moral estoica, en que, en efecto, se trataba de matar las propias pasiones. Pasó a la tradición cristiana, pero en sentido algo distinto: no se trata de extirpar ni eliminar, sino de corregir y orientar” (“Ascesis”, *Diccionario de Espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1983, vol. I, 181).

Como sinónimos de apetitos y → pasiones mortificadas J. de la Cruz emplea, a veces, otras palabras que son muy significativas: amortiguar, amortiguados, adormecer, adormir, adormecimiento, dormir, vencer, vencidos, sosegar, sosegada, acallar, etc. En todas sus obras son varios los textos-resúmenes en los que encontramos algunos de estos términos comentando la importancia de que las fuerzas vivas de los apetitos y pasiones se encuentren mortificadas para que el hombre pueda ir adelante en el camino de la experiencia y comunión con Dios. Uno de ellos se halla, por ejemplo, al final de *Cántico*, comentando el verso “Y el cerco sosegaba”: “Por el cual cerco entiende aquí el alma las pasiones y

apetitos del alma, los cuales, cuando no están vencidos y amortiguados, la cercan en derredor, combatiéndola de una parte y de otra, por lo cual los llama cerco. El cual dice que también está ya sosegado, esto es, las pasiones ordenadas en razón y los apetitos mortificados; que, pues, así es, no deje de comunicarle las mercedes que le ha pedido, pues el dicho cerco no es parte para impedirlo. Esto dice porque, hasta que el alma tiene ordenadas sus cuatro pasiones a Dios y tiene mortificados y purificados los apetitos, no está capaz de ver a Dios" (CB 40,4).

## II. Sentido cristiano de la mortificación sanjuanista

La necesidad de la mortificación de las pasiones, concupiscencias y apetitos del hombre para vivir el evangelio no es algo que Juan de la Cruz afirme al margen de lo que es el razonamiento del Nuevo Testamento. Así lo viene a decir él cuando, en la explicación de la tercera estrofa de su gran primera obra, *Cántico Espiritual*, recuerda el texto de Rom 8,13, en que se exhorta a vivir no según la carne sino según el Espíritu, haciendo morir en sí las obras de la carne. Se cita expresamente "Si spiritu facta carnis mortificaveris, vivetis", tanto en CA 3,9 como en CB 3,10 (también LIB 2,32; sobre el sentido paulino de esta enseñanza sanjuanista, cf. M. A. Díez, *Pablo en Juan de la Cruz*, p. 147-165). También, ya casi al final del primer libro de *Subida*, el Santo hace referencia a la importancia de mortificar las famosas tres concupiscencias de que habla san Juan (1 Jn 2,16: S 1,13,5). Tampoco faltan en éste y otros textos y contextos en que se habla de mortificación ciertas

referencias cristológicas, es decir, referencias a seguir los pasos de Jesús, imitando su vida y mortificación (cf. 1 Pe 2,21: S 2,29,9; Ct del 18.11.1586 y del 18.7.1589).

Pero, para comprender de verdad el sentido cristiano de la mortificación sanjuanista, además de tener en cuenta las referencias explícitas a los textos neotestamentarios que hablan de ello, hay que iluminar también este discurso a la luz de todo lo que se dice respecto de otros conceptos en los que el NT articula su doctrina ascético/mística. Muy clarificadora me parece la reflexión siguiente: a decir verdad, la palabra "mortificación" no aparece en el → Evangelio. Cristo ha usado otras palabras, y con matices distintos; lo que exige de quien quiere seguirle es: abnegación y llevar la cruz (Lc 9,23; 14,27), renuncia y desasimiento (14, 26 et 33), cortes dolorosos (Mt 5, 29-30; Jn 15, 2), lucha (Mt 10,34; Lc 11,21-26), penitencia (Mt 11,20; Lc 13,15), etc. La idea de mortificación se evoca claramente en la comparación del grano de trigo que muere en la tierra (Jn 12, 24-26). La palabra mortificación es paulina, como también la de despojarse (Col 3, 9-10), y la de crucificar las propias apetencias (Gal 5,24). Todos estos términos expresan ideas relacionadas entre sí, y tienen grandes coincidencias, hasta el punto de que con frecuencia se usa uno por otro (Ch. Morel, "Mortification", en *DS*, t. 10, 1980, col. 1791). Quien lee a J. de la Cruz puede comprobar fácilmente cómo en sus escritos también están presentes todas estas palabras y conceptos que ayudan a identificar mucho mejor las líneas más bíblicas de su discurso ascético.

### III. Mortificación total

Expresamente el Santo se plantea si la mortificación ha de ser *total* y de *todos los apetitos*. La respuesta es afirmativa (S 1,11 y 12). Su razonamiento es casi minucioso, y surge como un paréntesis necesario dentro de la explicación de la purificación activa del sentido: “Parece que ha mucho que el lector desea preguntar que si es de fuerza que, para llegar a este alto estado de perfección, ha de haber precedido mortificación total en todos los apetitos, chicos o grandes, y que si bastará mortificar alguno de ellos y dejar otros, a lo menos aquellos que parecen de poco momento; porque parece una cosa recia y muy dificultosa poder llegar el alma a tanta pureza y desnudez, que no tenga voluntad y afición a ninguna cosa” (S 1,11,1). Aclara acto seguido que se refiere fundamentalmente a los apetitos voluntarios y a los hábitos voluntarios de los mismos. Porque los apetitos naturales involuntarios “poco o nada impiden para la unión”; y porque “quitar éstos –que es mortificarlos del todo en esta vida– es imposible” (S 1,11, 2). Pero no sólo se contenta con afirmar. Justifica también por qué hay que vaciarse de todo apetito voluntario, sea grande o pequeño. “La razón es porque el estado de esta divina unión consiste en tener el alma según la voluntad con tal transformación en la voluntad de Dios, de manera que no haya en ella cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios” (ib.). La motivación última es, pues, fundamentalmente teologal.

Esta reflexión es la conclusión lógica de su pequeño tratado sobre el daño o daños de los apetitos no negados o

mortificados (S 1,6-10). Hablando de ellos unos capítulos antes había dicho y explicado que el no negar o mortificar los apetitos voluntarios, aparte de producir una serie de daños antropológicos que se derivan para la persona (“cansan el alma y la atormentan y oscurecen y la ensucian y la enflaquecen”: S 1,6,5), tiene como consecuencia un daño teologal de no menor importancia: “la privan del Espíritu de Dios” (S 1,6,1). Ambas clases de daños se pueden resumir en la afirmación siguiente, de gran fuerza expresiva: “los apetitos no mortificados llegan a tanto que matan el alma en Dios, porque ella primero no los mató ... y sólo lo que en ella vive son ellos” (S 1,10,3). En otro texto dirá, con palabras no menos claras, aunque quizá puestas en clave más positiva: “El camino de buscar a Dios es ir obrando en Dios el bien y mortificando en sí el mal” (CB 3,4; cf. Ct del 12.10.1589). Afirmación con claro sabor de referencias bíblicas.

De estos textos, y del contexto de toda la obra del Santo, se deduce que lo que se pretende con dicha mortificación es destruir, hacer morir una situación del hombre en la que éste camina guiado sólo o principalmente por sus apetitos tanto sensitivos como espirituales, pasiones, concupiscencias, etc. Situación creada a partir del pecado original, que rompió el equilibrio interno que debía reinar en el hombre (S 1,1,1 y 15,1).

### IV. Verdadera mortificación

Es tanto lo que el hombre se juega en la mortificación vivida al estilo del NT, que no se puede andar con medias tintas. Por eso, se explica que nuestro autor critique, por su parte, una mortifi-

cación a medias, sólo en lo material o de las cosas profanas, o una mortificación que no se viva en función de llegar a una verdadera desnudez y pobreza de espíritu. Comentando la radicalidad del precepto evangélico de “negarnos a nosotros mismos”, añade que algunos “entienden que basta cualquier manera de retiramiento y reformatión en las cosas y otros se contentan con en alguna manera ejercitarse en las virtudes y continuar la oración y seguir la mortificación, más no llegan a la desnudez y pobreza o enajenación o pureza espiritual (que todo es uno), que aquí nos aconseja el Señor ... que piensan que basta negarla (la naturaleza) en lo del mundo y no aniquilarla y purificarla en la propiedad espiritual” (S 2,7,5; cf. 2,17,4).

La mortificación sanjuanista siempre ha de afectar a lo interior del hombre para ser verdadera y total. Una mortificación que se queda fuera o en la superficie, a Juan de la Cruz no le interesa. Por eso, él suele preferir hablar de penitencia o penitencias para designar lo que hoy día se llama mortificaciones. Es una excepción CB 3,4, donde habla de un camino de “mortificaciones, penitencias y ejercicios espirituales”. Con todo, incluso a veces su discurso sobre la penitencia o las penitencias tiene un sentido de mortificación interior del hombre (N 1,9,4; 6,2; 14,5; 2,16,10; 23,3; CB 31,6).

En el libro *Noche oscura* hay dos expresiones muy gráficas para subrayar la fuerza de la mortificación: “morir por verdadera mortificación” (N 1, canc. 1ª, decl. 1), y “viva mortificación” (N 2,24,4). Estas frases se encuentran precisamente en el libro destinado a tratar no tanto de la purificación activa, cuando más

bien del camino de la purificación pasiva, que llama, en su fase más decisiva y profunda, “sepulcro de oscura muerte” (N 2,6,1). De hecho, llegar al estado de verdadera y viva mortificación es, sobre todo, un don de Dios: algo que no se alcanza sólo por el esfuerzo y compromiso del hombre, sino principalmente a través del paso por la purificación o noche pasiva, tanto sensitiva como del espíritu (N 1,7,5; N 2,23,10).

Queriendo explicar el sentido de la primera canción del poema *Noche oscura*, el Santo escribe: “Cuenta el alma en esta primera canción el modo y manera que tuvo en salir según la afición, de sí y de todas las cosas, muriendo por verdadera mortificación a todas ellas y a sí misma, para venir a vivir vida de amor dulce y sabrosa con Dios” (N 1, canc. 1ª, decl. 1). El texto tiene amplias referencias paulinas y bautismales. Algo que se percibe mejor cuando a continuación se explica que esta meta sólo se puede alcanzar plenamente de forma pasiva, porque, sólo la oscura noche de contemplación y de amor por la que Dios encamina al hombre, puede causar en el alma la completa negación y verdadera mortificación de sí y de todas las cosas (N 1, canc. 1ª, decl. 1-2).

Grandes son las coincidencias de este texto con otro de *Llama* en el que comenta el verso “Matando, muerte en vida la has trocado” y que insiste en la idea de que sólo Dios matando lo que era muerte en el hombre, puede conducirlo a la verdadera vida (LIB 2, 32-36): “Mas tú, ¡oh divina vida!, nunca matas sino para dar vida, así como nunca llagas sino para sanar ... Llagásteme para sanarme, ¡oh divina mano!, y mataste en mí lo que me tenía muerta, sin la vida de

Dios en que ahora me veo vivir" (LIB 2,16; cf. 2,31).

Este, sin embargo, no es un proceso que Dios haga en contra de la voluntad del hombre. Ya casi al final de *Noche*, no sólo se habla de un estado de gran desnudez y "viva mortificación", sino también se recuerda que éste es un camino en el que el hombre acepta "ser desnudado de su voluntad y ser mortificado" de toda la propia realidad vieja en el paso por la noche en busca del Amado (N 2, 24,4). Como dice en CB 29,11: "Tal es el que anda enamorado de Dios, que no pretende ganancia ni premio, sino sólo perderlo todo y a sí mismo en su voluntad por Dios; y ésa tiene por su ganancia; y así lo es, según dice san Pablo, diciendo: 'Mori lucrum'; esto es, mi morir por Cristo es mi ganancia (Fip 1,21), espiritualmente a todas las cosas y a mí mismo". → **Negación, purificación.**

BIBL. — LUCIEN MARIE DE ST. JOSEPH, "Ascèse de lumière", en *EtCarm* (1948) 201-219; Id. "Anéantissement ou restauration?", en *EtCarm* (1954) 194-212; G. JORDAN, "Mortification: Saint John of the Cross, abundance of Life in Christ", en *Religious Life Review* 27 (1988) 195-204; EULOGIO PACHO, *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, t. 2, Burgos, Monte Carmelo, 1984, p. 24-28; MIGUEL ANGEL DIEZ, *Pablo en Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Burgos, Monte Carmelo, 1990.

*José Damián Gaitán*

## **Muerte** → Escatología

## **Mujer/es en J. de la Cruz**

Es constante y relevante la concurrencia de la mujer en la vida de los santos. También aquí rige el oráculo divino: "No conviene al hombre estar solo" (Gén. 2, 18). Gran relevancia tuvo la

mujer en el mismo Jesucristo, y con qué delicadeza y alta distinción la honró en su dignidad el Hijo de María. Es asimismo muy acusada y permanente la presencia de la mujer en Juan de la Cruz, hasta el punto de que en su vida y actividad prevalece la comparecencia femenina sobre la masculina.

Podríamos distinguir en él a la mujer en abstracto, como la media porción del género humano; y a las mujeres en concreto y que giraron en torno a su persona y su obra. Hasta 311 nombres de mujeres registramos en torno a J. de la Cruz. Pero anotemos ya de entrada con Suzanne Bréssard que "nunca hubo tantas llamas juntas y nunca menos riesgo de incendios".

Respecto a la mujer en teoría, no hay diferencia ni discriminación en la apreciación de J. de la Cruz respecto al hombre. Para este maestro espiritual, sobre hombres y mujeres, había almas; había personas, indistintamente llamadas a la perfección de vida a través de la oración, a quienes él orientó hacia la intimidad divina hasta llegar a la → unión con Dios. Esa era la meta de J. de la Cruz tanto para los hombres como para las mujeres espirituales.

De ahí que la mujer simplemente como tal no desempeñe gran papel ni en su palabra ni en su pluma. Tan solo se registran 20 frecuencias para la voz *mujer*, en las que sólo hallamos estas referencias entre negativas y positivas: las mujeres que lloraban a Adonis (S 1,9,5-6), la mujer babilónica (S 3,22,4), la mujer de Lot (Ct 9), la mujer de Pilato (S 16,3), la samaritana (S 3,39, 2), las mujeres en el sepulcro (S 3,31, 8), la advertencia paulina de que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran



(S 1,11,8; 3,18, 6) y la mujer que encontró la dracma perdida (CB 22,1).

## I. Las dos madres

En el ambiente familiar de Juan de Yepes destacan tres mujeres: Catalina Alvarez, su madre; Ana Izquierdo, su cuñada (esposa de su hermano Francisco) y Bernarda, su sobrina (luego religiosa cisterciense).

Su madre → Catalina fue la mentora y la sombra de Juan hasta bien corrida su existencia de religioso. Ella cuidó de su educación y estudios, ella le alentó en sus afanes de consagrarse a Dios, ante ella cantó fray Juan en → Medina del Campo la primera misa en 1567; a su madre la llevó para que atendiese a los frailes descalzos en → Duruelo y tuvo el consuelo de que al morir ella en 1580 la hubieran enterrado con honor en las carmelitas descalzas de Medina “como una santa”.

Otra mujer y otra madre decisiva para J. de la Cruz fue → Teresa de Jesús. Ella marcó el rumbo carmelitano de fray Juan asociándole como pieza fundamental en su tarea de la renovación del Carmelo. Esto fue en septiembre de 1567, y en 28 de noviembre de 1568, Juan de la Cruz inauguró en Duruelo la experiencia de los carmelitas descalzos. Teresa de Jesús fue madre e hija espiritual del Santo y maestra y discípula del doctor. Son ahora los dos, inseparablemente, los grandes Santos del Carmelo y Doctores de la Iglesia.

## II. Hijas espirituales

Por la Madre Teresa, una pléyade de religiosas carmelitas entran en la órbita espiritual del Santo. Primero en el

monasterio de la Encarnación de Avila, como confesor y director espiritual de una numerosa comunidad de carmelitas (1572-1577). Puesto allí de asiento con esa misión y con morada fija en el entorno del monasterio, J. de la Cruz hizo una labor espiritual muy positiva entre aquellas mujeres necesitadas de luces y estímulos para la perfección de vida. Juntando luz de doctrina y ejemplo de vida el buen director hizo labor de encaje en aquellos espíritus, muy a satisfacción de la Madre Teresa. Más adelante prosiguió fray Juan su tarea de confesor y director espiritual de las carmelitas descalzas, especialmente en los monasterios de → Beas de Segura (Jaén), → Granada y → Segovia.

Entre sus hijas espirituales descuelan las descalzas → Ana de Jesús (Lobera), → Ana de San Bartolomé, → Ana de San Alberto, → Catalina de Cristo, → Magdalena del Espíritu Santo, → Catalina de Jesús, → María de Jesús, → Beatriz de San Miguel, → María de la Cruz, → Leonor de San Gabriel, etc. Estas y otras muchas religiosas fueron después testigos excepcionales de la santidad de fray Juan en los procesos de beatificación y canonización del Santo. A ellas hay que agregar otras mujeres seglares y del mundo que gozaron también de su dirección espiritual, como → Ana de Peñalosa, → Juana de Pedraza, → María de Soto, etc.

La impronta e irradiación de Juan de la Cruz sobre la mujer se ha hecho notar así mismo después de su muerte y son incontables las mujeres sobre las que sigue ejerciendo poderoso influjo el místico Doctor. Merecen nombrarse las figuras más relevantes: las carmelitas Cecilia del Nacimiento, María de san Alberto, santa → Teresa del Niño Jesús,

beata → Isabel de la Trinidad, → S. Teresa Benedicta (Edith Stein), santa → Teresa de los Andes, Madre Maravillas de Jesús, etc.

Fuera del Carmelo son también muchas las mujeres sanjuanistas en espíritu: Santa Juana Francisca de Chantal, Condesa de Bornos, Margarita M<sup>a</sup> López de Maturana, Cristina de Arteaga, M<sup>a</sup> Josefa Segovia, María Teresa de San Juan de la Cruz (benedictina), Francisca Javiera del Valle, Chiara Lubich, etc.

### III. Mujeres estudiosas de S. Juan de la Cruz

Son legión las mujeres estudiosas del sanjuanismo en las más variadas facetas de la investigación: biografías, filología, literatura, filosofía, espiritualidad, mística, etc. Por las mujeres y para ellas principalmente escribió J. de la Cruz. Ellas fueron las primeras destinatarias de sus libros y ellas han sido también las más eficaces transmisoras de sus escritos.

Hay nombres femeninos consagrados en los anales del sanjuanismo moderno, que merece la pena registrarlos aquí, al menos los más ilustres y conocidos: Carolina Peralta, Gesualda del Espíritu Santo, María del Sacramento, Juana de la Cruz, Marie-Dominique Poinset, OP, Eulalia Galvarriato, Gabriela Cunninghame Graham, Irene Behn, María Teresa Hubert, Jule Galfaro, Susana Bréssard, Hilda Charlotte Graef, Josefina Alvarez de Cánovas, Rosalinda Murray, Jane Ellen Ackerman, María Rosa Lida, Fernanda Pépin, Margaret Wilson, Rosa María de Icaza, Luce López-Baralt, María Jesús Mancho Duque, Carré Chataignier, Carolina

Valencia, Carmen Conde, Pilar Paz Pasamar, Hikdegard Ward, Rosa Rossi, Adela Medina Cuesta, Oda Schneider, Barbara Dent, Claire M. Gaudreau, Eva Cervantes, Hildegard Waach, Marilyn May Mallory, María Jesús Fernández Leborans, Yvonne Pellé-Douel, Raissa Maritain, Angeles Cardona Castro, Paola Elía, Catherine Swietlicki, Catalina Buezo, Irene Vallejo, Encarnación García Valladares, Charo Domínguez López, María Angeles López García, Emilia Montaner, Mercedes Navarro Puerto, Aurora Egido, María del Sagrario Rollán, etc.

En las modernas bibliografías del Santo podrán verificarse fácilmente las aportaciones sanjuanistas de éstas y otras mujeres, que aquí no reseñamos individualmente por exigencias de brevedad.

### IV. Juan de la Cruz y el feminismo

En nuestro tiempo hierve por doquier el feminismo y arrecia fuerte el movimiento feminista. J. de la Cruz no necesitó campañas de proselitismo en favor de la mujer para haberse respecto a ella con la máxima consideración, el mayor respeto, la sincera estima y la más delicada amistad. No fue nada insensible ante la mujer ni física ni psicológica ni espiritualmente. La asumió con naturalidad como ella es, la aceptó en su compleja personalidad y la condujo a las vetas más altas de la perfección.

Por otra parte, el hombre Juan no fue nada ajeno a la seducción de los encantos femeniles. Sólo que pudo y supo elevarse de los sentidos al espíritu, de la carne a la gracia, de la criatura a Dios. J. de la Cruz era ante todo un hombre, no un ángel; de carne y hueso,

con todas sus pasiones. Supo bien que “la mujer babilónica” brinda a los humanos el embriagador néctar que enerva los sentidos y no perdona ni al “supremo e ínclito santuario y divino sacerdocio que no le dé a beber el vino de este cáliz de vano gozo, pues tan pocos se hallarán que por santos que hayan sido, no los haya embelesado y trastornado algo esta bebida del gozo y gusto de la hermosura y gracia naturales” (S 3,22,4).

Lo probó por experiencia propia fray Juan, pues fue tentado en varias ocasiones por hermosas mujeres que le sorprendieron en su mismo aposento. A su vista, el descalzo en años de juventud, sintió el ramalazo de la pasión y percibió en sí la más grande tentación de su vida. Pero reaccionó pronto y ganó para el amor de Dios el alma de la gentil tentadora.

Estos rasgos revelan que tampoco para las mujeres era fray Juan un ser indiferente; antes bien, que ejercía cierto hechizo en el sexo débil. Una de ellas dice que siendo el padre Juan “un hombre no hermoso” y pequeño y sin las partes que en el mundo llevan los ojos, “con todo eso, no sé qué traslucía en él que llevaba los ojos tras de sí para mirarle como para oírle” (María de san Pedro, BMC 14, 183).

Juan de la Cruz, como *santo*, las animó para practicar las virtudes y escalar el arduo → camino de la perfección. Como *doctor*, iluminó sus mentes con luces del cielo para adentrarse en la vida de oración y, pasando las noches oscuras, lograr la meta de la unión con Dios. A mujeres dedicó los libros más altos de la más sublime mística: *Cántico Espiritual* (Ana de Jesús) y *Llama de amor viva* (Ana de Peñalosa). Como

*poeta*, J. de la Cruz supo encandilar el alma de las mujeres por la vía de la hermosura y por la llama del amor. En pos de la belleza increada y en aras de la caridad divina, fray Juan hizo filigranas en el alma sensible y susceptible de toda mujer.

Así fue J. de la Cruz para la mujer, en plena sintonía con la actitud de Jesucristo para con ella: las acogió con bondad, las ayudó con sacrificio, las ilustró con su elevada doctrina, las sirvió con caridad, las defendió con energía, las honró con libros, cartas y versos, las consoló en sus penas, las perdonó en sus debilidades, las alabó con sincero reconocimiento de sus méritos. A J. de la Cruz caben en gran medida la letra y el espíritu de la exhortación apostólica “Mulieris dignitatem” (AAS 80, 1988, 1653-1729).

## V. Una sobre todas

En el entorno existencial e histórico femenino de J. de la Cruz hay una mujer que supera a todas en verdad, bondad y belleza. Porque hubo sobre todas una Mujer en fray Juan que fue el amor de su vida, tan profundo y secreto, que lo adoró silente a todas horas en el altar iluminado e incandescente de su corazón. Apenas osó pronunciar su nombre para no turbar la atención de su contemplación absorta. Abrazó su Orden, profesó su Regla, llevó su veste, adoptó su nombre, habitó en su casa e imitó su vida de oyente, orante y oferente. *María* fue el aliento de su *Subida*, luna llena de su *Noche oscura*, melodía de su *Cántico*, ardor de su *Llama*. En la peregrinación de fray Juan por la tierra no pudo haber más bello itinerario: de mujer a Mujer, de madre a Madre, de vir-

gen a Virgen, de hermana a Hermana, de señora a Señora. De María a Dios. Y el gozo final fue la posesión de tal prenda, que colmó de gloria su corazón de hombre: “¡Y la Madre de Dios es mía, porque Cristo es mío. Y todo es para mí!” (*Oración de alma enamorada*).

BIBL. — ISMAEL BENGOCHEA, *San Juan de la Cruz y la mujer*, Sevilla 1986; Id. “San Juan de la Cruz y el Eterno Femenino”, en *SJC* 13 (1997) 119-133.

*Ismael Bengoechea*

## Mundo

El mundo tiene una significación variada en los escritos de Juan de la Cruz. Hay que tenerlo en cuenta para una recta interpretación. Empecemos por este análisis del término. Lo presenta, en línea con la tradición, como uno de los tres enemigos del alma. Así en *Cautelas*, encabezando la triada, le dedica tres “cautelos” (5-9). Es al que más espacio le dedica. También en los primeros compases del *Cántico* nos encontramos con los “tres enemigos”, y también el mundo ocupa el primer lugar (3,5). Pero, como veremos, sería injusto quedarse con esta imagen.

### I. “Espacio de todas las criaturas”

El mundo “contiene todas las cosas que él (Dios) hizo” (CB 14,27). La creación es obra de solo Dios: “nunca la hizo ni hace por otra (mano) que por la suya propia” (CB 4,3); “en ellas dejó algún rastro de quien él era” (CB 5,1), son “un rastro del paso de Dios” (CB 5,3), “dotándolas de innumerables gracias y virtudes” (ib. 1), “muchas gracias y dones” (ib. 4), “abundancia de gracias y virtudes y hermosura” (CB 6,1). “Mil gra-

cias derramando/ pasó ...” (CB 5). “Pasó”, pero permanentemente se quedó en ellas, pues “la vida de todas las cosas criadas radical y naturalmente está en Dios” (CB 8,3).

Y aunque son todas las criaturas “las obras menores de Dios” (CB 5,3), “las más bajas obras de Dios” (CB 7,2), la persona contemplativa puede “recibir el sentido espiritual sonorosisimamente en el espíritu, de la excelencia de Dios en sí y en sus criaturas” (ib. 15,26) y “lo que ellas tienen en sí cada una recibido de Dios”; y ve que cada una en su manera engrandece a Dios, “teniendo en sí a Dios según su capacidad” (CB 14,27). Es una “armonía de música subidísima” de la “voz de lo que en ella es Dios” (ib. 25).

El mundo de las criaturas irracionales es “palacio para la esposa” (R 4, 103). Es lo que el creyente y contemplativo Juan percibe de la creación, en cada criatura y en su conjunto. La humanidad es la “esposa” del Hijo de Dios encarnado en María Virgen. De la creación destacará siempre la referencia a Dios: las criaturas “dan al alma señas de su Amado, mostrándole en sí rastro de su hermosura y excelencia” (CB 6,2); dan “en sí testimonio de la grandeza y excelencia de Dios” (CB 5,1). Las criaturas le remiten a Dios, son “voz infinita”, “voz inmensa de Dios” (CB 14,11). Entre las criaturas visibles son las racionales por las que la persona “más al vivo conoce a Dios” (CB 7,6), pues le dan “a entender admirables cosas de gracia y misericordia” (ib. 7). Dios “lo hizo todo por... el Verbo, su unigénito Hijo” (CB 5,1), “con sola esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas..., haciéndolas mucho buenas”. Por él, también, “las

dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural” (ib. 4).

Todas las criaturas “son las obras menores de Dios”. Las “mayores, en que más se mostró y en que más él reparaba, eran las de la Encarnación del Verbo” (CB 5,3).

Esta noticia de Dios que dan todas las criaturas genera amor. Será estribillo en los escritos del Santo: “de ti me van mil gracias refiriendo,/ y todas más me llagan”. Y aclara: “de ti me enamoran” (CB 7,8). Y termina la estrofa: “y déjame muriendo / un no sé qué que quedan balbuciendo”. Tanto el amor que enciende y alimenta esta noticia de Dios, como este “no sé qué” que confiesa que “me mata” (ib. 9), y que le asoma al Dios “escondido”, trascendente, acelera su “salida” hacia la Persona misma: “salí de todas las cosas según la afección..., *siéndole todas las cosas como si no fuesen*” (CB 1,6; cf. LIB 1,32; Av 92). Porque “el alma enamorada, que estima a su Amado más que a todas las cosas” (CB 3,8), “no empereza hacer cuanto puede” para hallarle (ib. 1). Hasta pedirle: “apaga mis enojos” (CB 10) y “descubre tu presencia” (CB 11). Es la expresión de esa sed y hambre de Persona que desata el amor de Dios, pues él solo satisface y llena las capacidades profundas con que la creó.

## II. El mundo, un modo de ser y obrar

El mundo no es un espacio, un lugar en el que vivimos. O en el que siguen su vocación cristiana la mayoría de los creyentes, mientras que otros, una inmensa minoría, la viven “fuera” del mundo, en los claustros religiosos. El mundo es un sistema de valores, de objetivos, de relaciones, de criterios de comporta-

miento. Una “filosofía” de la vida que da un estilo de persona o de sociedad, o del mismo mundo. S. Teresa acertó plenamente cuando hablando de “las leyes del mundo” (V 16,8), escribió con desenfado y brío de quienes entran en la vida religiosa “pensando que se van a servir al Señor y a apartar de los peligros del mundo, se hallan en diez mundos juntos” (V 7,4).

Empezamos el discurso por donde menos se podría esperar para trazar el perfil de la persona de mundo que creamos los humanos, y del cual no están exentos “los espirituales”, y, según J., “no pocos”. Después de su apretada exposición sobre Jesús y su palabra sobre la negación, sobre la muerte “sensitiva y espiritual” a todo para llegar a la unión con Dios, escribe: “No me quiero alargar más en esto, aunque no quisiera acabar de hablar en ello, porque veo es muy poco conocido Cristo de los que se tienen por sus amigos”. Y sintetiza el razonamiento hecho poco antes: “Pues los vemos andar buscando en él sus gustos y consolaciones, amándose mucho a sí, mas no sus amarguras y muertes, amándole mucho a él”. Estamos ante una afirmación extremadamente grave, fuerte que nos pone en el camino para indagar realizaciones concretas de la misma según el Doctor místico. Líneas más abajo continúa aludiendo a otro grupo: los que “viven allá a lo lejos, apartados de él, grandes letrados y potentes, y otros cualesquiera que viven allá con el mundo en el cuidado de sus pretensiones y mayorías, que podemos decir que no conocen a Cristo” (S 2,7,12). Evidentemente se trata de personas que profesan la fe cristiana.

Reconociendo que J. establece una gradación entre los dos grupos —“los

que se tienen por amigos” de Cristo, y “los que no le conocen”–, sin embargo, los dos están unidos en una misma postura: “se aman mucho a sí”. Unos y otros “buscan su acomodamiento y consuelo, o en Dios o fuera de él” (Ct 16). La línea divisoria entre los auténticos seguidores de Cristo y del mundo está marcada con precisión: mientras que los que conocen a Cristo, “amándolo mucho”, buscan la participación en “sus amarguras y muertes”, los que no le conocen –y éstos serían los del mundo–, “amándose mucho así”, buscan “en él sus gustos y consolaciones”.

En esta misma línea va el segundo de los *Avisos a un religioso para alcanzar perfección* cuando escribe que “es totalmente necesario” para la perfección, y que “si no lo ejercita ... ni sabe buscar a Cristo, sino a sí mismo” (4). En el número siguiente contrapone el estar atenazado por “el respeto de mundo” a vivir “solamente por Dios”. Concluye: “Nunca ponga los ojos en el gusto o disgusto que se le pone en la obra ... sino a la razón que hay para hacerla por Dios. Y así, ha de obrar todas las cosas, sabrosas o desabridas, con este solo fin de servir a Dios con ellas” (5). El número tres lo había terminado con estas palabras dirigidas al religioso que carece de una actitud teologal, de buscador infatigable de Dios: “No había para qué venir a la Religión, sino estarse en el mundo buscando su consuelo, honra y crédito y sus anchuras”. Pienso que con estas palabras deja bien claro el Santo lo que entiende por “mundo”.

En esta misma perspectiva lanza su diatriba contra el confesor que “tratando un alma jamás la deja salir de su poder, allá por los respetos e intentos vanos que él se sabe” (LIB 3,57); y le

increpa: “Y tú de tal manera tiranizas las almas...” y te comportas con ellas “con las contiendas de celos que tienen entre sí los casados”, “los cuales... son celos de soberbia y presunción o de otro imperfecto motivo tuyo” (ib. 59). Y aun se refiere a otra manera “más pestífera”, por la que cierran el camino a las almas que sienten el llamamiento a la vida religiosa “allá con unas razones humanas o respetos harto contrarios a la doctrina de Cristo” (ib. 62). Éstos tienen “el espíritu poco devoto, muy vestido del mundo” (ib. 62; cf S 1,13,8; CB 10,3). La conversión a Cristo la expresa en términos de “pérdida” “de los tratos y pasatiempos que solía tener en el mundo”, ofreciéndonos una buena definición del “mundo” con estas palabras: “El ejido” es el mundo” “donde los humanos tienen sus pasatiempos y tratos y apacientan los ganados de sus apetitos” (CB 29,6). Habla también del “traje vano del mundo” en algunas prácticas de piedad, con las que algunos “canonizan sus vanidades” (S 3,35,4).

El mundo es, pues, una “ley”, un modo de ser y de vivir que caracteriza a un determinado tipo de personas, prescindiendo “dónde” vivan y lo que concretamente hagan. Puede tratarse hasta de una persona muy “piadosa”. Este modo de ser conduce a la persona a una degradación progresiva hasta la negación absoluta de Dios, “no curando de cumplir su ley por no faltar a las cosas y bienes del mundo” (S 3,19,7). De éstos dice que “en lo Dios no son nada y en lo del mundo lo son todo” (ib.). Y así se forman dos grupos de personas sin posible camino de encuentro, sin puentes de comunicación. Escribe: “Por lo cual los sabios de Dios y los sabios del mundo, los unos son insi-

pientes para los otros, porque los unos no pueden percibir la sabiduría de Dios y ciencia, ni los otros la del mundo" (CB 26,13). Por aquí entramos en el pensamiento con el que vamos a concluir la presentación del término "mundo": la dimensión teologal de la persona que se relaciona con el mundo, y, en el fondo, de toda criatura, "rastros" y "huella" de Dios.

### III. "Donde no se sabe a Dios, no se sabe nada"

Estas palabras del Doctor místico están en el contexto inmediato de las que acabo de citar.

Del ser ontológico de las cosas ya hemos hecho referencia al principio. A J., porque lo da por sabido y porque no entra en su perspectiva, no le interesa tratar. Le importa la relación de la persona con Dios, pues "un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto sólo Dios es digno de él" (Av 34). O de otra manera: "Todo el mundo no es digno de un pensamiento del hombre, porque a solo Dios se debe; y así, cualquier pensamiento que no se tenga en Dios, se le hurtamos" (Av 115). El hombre, "criado para estas grandezas" de la comunión más íntima con Dios (CB 39,7), pretendiendo "natural y sobrenaturalmente" "igualdad de amor con Dios", sabe también el Santo que "es grande la rudeza y ceguera del alma que está sin su gracia" (CB 32,8), pues llega a "no caer en la cuenta" de las "innumerables mercedes..., que de Dios ha recibido y a cada paso recibe" (ib. 9). En el mundo, en las criaturas contempla la capacidad de potenciar o frenar, de encaminar o desviar a la persona en el logro o frustración de su vocación fun-

damental, única. En esta sola perspectiva las considera en sus escritos, y desde ella las valora o dice que "son nada". Para él ésta es la verdad del mundo, de los "bienes del mundo".

Las criaturas no son "su manjar" (S 1,6,6). Por eso advierte: "Cata que tu carne es flaca y que ninguna cosa del mundo puede dar fortaleza a tu espíritu ni consuelo; porque lo que nace del mundo, mundo es" (Av 42). El manjar que "echan menos... es Dios" (LIB 3,18). En este campo puede orientarnos el siguiente "fundamento" que sostiene su discurso sobre la purificación de la voluntad: "La voluntad no se debe gozar sino sólo de aquello que es gloria y honra de Dios, y que la mayor honra que le podemos dar es servirle según la perfección evangélica; y lo que es fuera de esto, es de ningún valor y provecho para el hombre" (S 3,17,2).

Así las cosas "son vanas y engañosas" (CB 1,1), "son nada". "El ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios, es nada" (S 1,4,4), y la hermosura y la bondad y la sabiduría (ib.). Puesto que "Dios es de otro ser que sus criaturas" (S 3,12,2), "ninguna criatura ... le puede servir (a la persona) de próximo medio para la divina unión" (S 2,8 tit). Si no sirven de medio próximo, habrá que sobrepasarlas, trascenderlas, servirse sólo de ellas como y mientras son motivos para ir a Dios (S 3, 24, 4), evitando convertirlas en "fin". Esto, además de ser un atentado gravísimo contra la persona, porque la degrada a una forma inferior de vida, la impide totalmente realizar su vocación divina.

El razonamiento de J. de la Cruz es sencillo y serio: "Es necesario al alma, para llegar a la divina unión de Dios, pasar esta noche oscura de mortifica-

ción de apetitos y negación de los gustos en todas las cosas” (S 1,4,1). “Dos contrarios... no pueden caber en un sujeto” (ib. 2). Y contrarios son la unión con Dios y la afección de criaturas. “La afición y asimiento”, el amor “igual y hace semejante” y “sujeta al amante a lo que ama”. Quien ama criatura “tan bajo se queda como aquella criatura”. Por eso se hace “incapaz de la pura unión con Dios”. “De manera que todas las criaturas en esta manera nada son, y las aficiones de ellas son impedimento y privación de la transformación en Dios..., así no podrá comprender a Dios el alma que en criaturas pone su afición” (ib. 3).

Hay que llamar la atención sobre las expresiones del Santo: “poner el corazón en los bienes del mundo” (S 1,4,4.6), “el alma que en criaturas pone su afición” (ib. 3; 5,1), los que “ponen su corazón y afición en cualquiera cosa del mundo” (ib. 4,8). Habla de poner “el gusto” o “la afición” en las criaturas. Por lo tanto, de la “mortificación de apetitos y negación de los gustos” (S 1,4,1). El acento no se pone sobre las cosas sino sobre la voluntad de la persona que convierte las cosas del mundo en fin de sí misma, y de este modo las convierte en dios, las “empareja con Dios”, o les reconoce una entidad mediadora que no tienen. En cualquiera de los dos casos se da un falseamiento de su verdad. Y también de la verdad de la persona que “no se satisface con menos que Dios” (CB 35,1). El manjar de la persona es Dios. A los dos extremos abre el Santo su consideración: cuando el corazón no está vacío y purificado “no siente el gran vacío de su profunda capacidad”. Y cuando lo está “es intolerable la sed y hambre y ansia del sentido espiri-

tual..., porque el manjar que echa de menos también es profundo, que, como digo, es Dios” (LIB 3,18). Cuando la persona “se engolfa” en las cosas del mundo se produce “un gran olvido y torpeza” con relación a Dios (S 3,19,7).

Las criaturas, el mundo al que se refiere J., no son sólo las cosas materiales. Es todo lo que, no siendo Dios, la persona se lo apropia, pone en ello su corazón, se ase a ello. Por ejemplo, cuando se trata de gracias sobrenaturales a las que se apegas “no mirando que también en éstas hallará el alma su propiedad, y asimiento y embarazo, como en las cosas del mundo, si no las sabe renunciar como a ellas” (S 2,16,14). “Porque siempre habemos de llevar este presupuesto, que cuanto el alma más presa hace en alguna aprehensión natural o sobrenatural..., menos capacidad y disposición tiene en sí para entrar en el abismo de la fe”, en la comunión personal con Dios (S 3,7,2); o “se distrae del sumo recogimiento, que consiste en poner toda el alma... en solo Dios incomprendible y quitarla de todas las cosas aprehensibles” (S 3, 4,2). Éste es el mundo “enemigo” de la persona. “El menos dificultoso” de los tres (Ca 2). La *cautela* contra él se toma desde la opción teologal, es decir, desde la voluntad de vivir la propia innata vocación (ib. 5), urgido, además, por la voluntad de “llegar en breve al santo recogimiento, silencio espiritual, desnudez y pobreza de espíritu” (ib. 1 y 9); por lo tanto, con el propósito de “templar la demasía del apetito” (Ct del 18.11.1586). En las tres *Cautelas* dedicadas al mundo, el Santo quiere ayudarnos a educar el sector afectivo en la relación con las personas y las cosas, con las criaturas. Lo que pretende con más detenimiento



en *Subida* 3,18-26, capítulos en los que habla de la actitud frente a los bienes “temporales”, “naturales” y “sensuales”. Su lectura, además de favorecer la comprensión de *Cautelas*, nos servirá mucho para una recta inteligencia del pensamiento del Santo sobre nuestra relación con el mundo.

BIBL. — JOSÉ DAMIÁN GAITÁN, “‘Mil gracias derramando’. La hermosura de Dios en la naturaleza”, en *Vida Religiosa* 68/6 (1990) 448-455; ISABEL AISA, “La nada en san Juan de la Cruz”, en *Pensamiento* 45 (1989) 257-277; LUCINIO RUANO DE LA IGLESIA, “Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. ¿Dos conceptos de Dios, del mundo y del hombre?” en *MteCarm* 97 (1989) 315-376.

*Maximiliano Herráiz*

## Música

Entre las diversas facetas de la música en relación a Juan de la Cruz nos referiremos únicamente a los compositores que han puesto música a sus poesías o han traducido en música las imágenes poéticas creadas por sus palabras o las vivencias de su persona. Excluimos, por tanto, la música litúrgica en gregoriano y tantas y tantas obras con títulos tales como “himno”, “letrillas”, “gozos”, etc.

El interés de los músicos por la poesía del Santo es, a lo que podemos alcanzar, cosa del siglo XX, pero extendido espectacularmente. Por lo significativo de este fenómeno damos primero una rápida visión cronológica del mismo, para después detenernos luego en planteamientos estéticos.

### I. Cronología de acercamientos

1. La *primera composición* catalogada con texto sanjuanista es de

Goudod (1818-1893). Se titula *Extasis* y el texto es “entréme donde no supe”. Composición a 2 voces iguales. La hemos encontrado incluida en un libro didáctico: *Nociones Escolares de Música* por A. Lavignac, segundo año, editado por Henry Lemoine en París y publicado en español por Felipe Pedrell en 1908.

2. *Doctorado*. Con ocasión de la proclamación del Santo como Doctor de la Iglesia en 1926, el P. Gonzalo de la Virgen del Carmen compuso *Noche oscura*, a 4 v. i., publicada en Milán en 1927 dentro de un álbum conmemorativo.

3. *Joaquín Rodrigo*. En 1934 y en París, mientras era discípulo de Paul Dukas, compuso y estrenó el *Cántico de la esposa*, para soprano y piano. Utiliza las cuatro primeras estrofas del *Cántico espiritual*. “Un acierto de este orden basta para colocar al joven músico entre los mejores compositores de hoy”, dijo el compositor y crítico Roland Manuel a propósito del estreno.

4. 1942. *IV Centenario del nacimiento de san J.* Su celebración no produjo de inmediato frutos musicales. Pero los estudios literarios publicados con esta ocasión, sobre todo por los prestigiosos poetas Dámaso Alonso y Gerardo Diego, fueron una llamada de atención para los músicos. Los primeros compositores que aceptaron el reto fueron dos frailes carmelitas: P. Estanislao de Jesús (*¿Adónde te escondiste?*) y P. José Domingo de santa Teresa, que también tomó del *Cántico* el texto para su composición.

5. *Goffredo Petrassi*. En 1951 publicó en Edizioni Suvini Zerboni, de Milán, *Noche oscura*, Cantata para coro mixto y gran orquesta. La autoridad de

Petrassi, maestro de maestros durante años, y la grandeza y belleza de la obra fueron la invitación definitiva.

6. *Eclosión*. A partir de este momento el interés de los músicos españoles por san J. se dispara. Imposible dar aquí una relación completa. Nos limitaremos a los nombres y obras más sobresalientes. 1959: Federico Mompou comienza la publicación de sus cuadernos para piano *Música callada*, que culmina con el 4º y último en 1974. 1964: Juan Alfonso García publica la hermosa y asequible obra para coro a capella *Trilogía mística*. Del mismo año es *Cantar del alma*, para soprano y piano, de Federico Mompou, de la que el propio autor hace diversas versiones. En Colombia Eugenio Bautista Legarra compone *Cántico espiritual*. 1969: Cristóbal Halffter escribe *Noche pasiva del sentido*. Entre 1969-70 Osacar Esplá compone *Llama de amor viva*. 1976: José Ramón Encinar publica *Por gracia y galanía*, encargo de la Comisaría de la Música para la VII Semana de Polifonía y Organo de Avila. 1977: Amancio Prada, desde su parcela de cantautor y con notable difusión, pasea por toda España su *Cántico espiritual*. 1983: Cristóbal Halffter vuelve a inspirarse en san J. para su obra puramente electroacústica *La soledad sonora... la música callada*. 1984: las poesías del Santo entran en la Comunidad de Taizé. Jacques Berthier, dentro del estilo característico de Taizé, compone *De noche iremos* (sobre el poema *La fonte*), *Llama de amor viva*, *Un no sé qué*, *A la tarde de la vida*, *En nuestra oscuridad*. 1985: el alemán Bernhard Rovenstrunk publica la musicalización de todas las poesías de san J., y además en diversas versiones. En el mismo año Francisco

Cano escribe *Cantata hispánica*. 1986-87: Alfredo Aracil compone *Cántico*. 1988: José González Ferrero, *Pequeña cantata a san Juan de la Cruz sobre "canciones entre el alma y el Esposo"*. 1989: Eduardo Pérez Maseda compone *La cruz, el ciprés y la estrella*, encargo de la XXIX Semana de Música Religiosa de Cuenca.

7. 1991. *IV Centenario de la muerte de san J.* Con esta ocasión proliferaron las obras de cantautores y compositores aficionados, que no vamos a reseñar aquí. Pero también dio lugar a grandes obras de compositores profesionales, que las hicieron o por iniciativa propia o por encargo. Tempranamente, en 1990, el Seminario de Estética del R. Conservatorio Superior de Madrid se interesa por la poesía de san J., y Juan Alemán Brotóns compone *Encuentros*, y Alicia Santos, *Diálogo para tres recitadores y siete instrumentos*. Entre 1990-91 Eduardo Pérez Maseda compone *Luz de oscura llama*, ópera en tres actos y prólogo, con libreto de Clara Janés, sobre aspectos de la vida del Santo. Es encargo del Ministerio de Cultura para la temporada de ópera de Madrid. Pero ni el Ministerio le había dado el tema, ni el autor lo eligió pensando en el IV Centenario del Santo. Fue el puro interés por la figura de san J. Angel Oliver Pina, por encargo de la Institución Gran Duque de Alba, de Avila, compone *El Pastorcico*. Juan Alfonso García, por encargo de la Junta de Andalucía para el IV Centenario, escribe *Cántico*. Gonzalo de Olavide, por encargo de la Junta Nacional del Centenario, compone *Silente aria*. En Norteamérica Giancarlo Menotti escribe *Llama de amor viva*. Albert Borg, osb, maltés, escribe el oratorio *De la oscuridad de la*

*cárcel a la claridad de Dios*. Carmelo Bernaola estrena *Cantata mística* en el festival europeo Olimpiada Musical Europa-Cantat. Lucrecia R. Kasilag, en Filipinas, compone y estrena *The Spiritual Canticle*, oratorio con adición de dos bailarines.

## II. Planteamientos estéticos

Prescindimos de los cantautores y compositores aficionados que, en general, ponen a todas las estrofas de sus canciones una misma música, las visten con un único uniforme, sin mayores preocupaciones estilísticas que las de hacer una melodía agradable y pegadiza. Caso especial es el de Enrique Morente, “cantaor” granadino (Premio Nacional de Música 1994 en la modalidad de interpretación) que, con su peculiar, innovador y polémico estilo, en 1983 hace tres canciones con texto de san J.: *El pastorcico* (canción), *Encima de las corrientes* (canción) y *Aunque es de noche* (tango).

Los planteamientos de los compositores profesionales son más ambiciosos; y tan diversos como diversos son los lenguajes musicales del s. XX. El tratamiento que dan a las poesías de san J. abarca un amplio abanico.

1. *Canciones para solista*, utilizan literalmente las poesías del Santo, pero dando a cada poesía y a cada estrofa un tratamiento específico: Joaquín Rodrigo en el ya citado *Cántico de la esposa*, en el que utiliza nada más las cuatro primeras estrofas del poema, cada una tratada con unos medios expresivos sugeridos por la idea del texto. La primera (“¿Adónde te escondiste”) es suspensiva en la voz, interrogante en los dibujos del piano, y de desola-

ción al cantar “salí tras ti clamando y eras ido”. En la segunda estrofa, cuando la esposa pregunta a los pastores, las interrogaciones del piano se hacen más apremiantes, y la voz de la esposa, más inquieta y anhelante. En la tercera (“Buscando mis amores iré por esos montes y riberas”) el piano deja de interrogar y la música se robustece, se llena de valor, como expresando que nada le hará retroceder en su búsqueda. Y en la cuarta (“Oh bosques y espesuras..., decid si por vosotros ha pasado”) voz y piano se vuelven otra vez interrogantes. El mismo trabajo personalizado para cada estrofa, para cada idea, lo hacen otros compositores: José Peris en *¿Adónde te escondiste?* para mezzosoprano y piano; en lenguaje más moderno Federico Mompou en *Cantar del alma*, de sabor modal; Emilio López de Saá en *Cántico espiritual*; y José María Benavente, que ha puesto música, para soprano y piano, a cinco poesías del Santo.

2. *Coro a capella*. El ya citado Gonzalo de la Virgen del Carmen, con su *Noche oscura* a 4 v. i. en un lenguaje clásico; Joaquín María Maquirriáin en *Canciones a lo divino*, de lenguaje también tradicional y sencillo; Juan Alfonso García en su *Trilogía mística*, con diversas combinaciones vocales, de lenguaje más moderno, pero accesible a coros de posibilidades medias; y en lenguaje muy moderno y apto sólo para coros profesionales José Ramón Encinar en su *Opus 23*. En esta obra utiliza la poesía *Sin arrimo y con arrimo*. La soprano y el tenor van cantando simultánea y respectivamente las estrofas primera y segunda (¿sin arrimo?), para después cantar ambos conjuntamente la tercera,

pero repartiéndose el texto (¿con arri-mo?).

3. *Coro y órgano o piano*. En lenguaje clásico Flavio Aguilera: *¿Adónde te escondiste?* para 4 v.g. y piano; Estanislao de Jesús: también *¿Adónde te escondiste?* para tenor, coro a 3 v. m. y órgano, U.M.E. (Madrid 1943); obra muy expresiva en la voz, no tanto en el acompañamiento. También en lenguaje clásico, José Domingo de santa Teresa, que musicaliza diversas estrofas del *Cántico espiritual* (10, 11, 14, 15 y 31), unas a 4 v. m., y otras en estilo gregoriano, todas con acompañamiento de órgano; Julián García Blanco: *Cántico espiritual* para 3 v. b.; Miguel Alonso: *¿Adónde te escondiste?* para mezzosoprano, coro mixto y clavecín; Manuel Blancafort: también *¿Adónde te escondiste?* para coro a 4 v. m. y órgano. A ellos podemos añadir los cantos de la comunidad de Taizé y los que Domingo Colis, con su lenguaje fluidamente disonante, ha preparado para el canto de las Horas canónicas.

4. *Poesías completas*. Dos compositores han tenido arresto para emprender la musicalización de todas las poesías del Santo: José María Alcácer y el alemán Bernhard Rovenstrunck. A la casi totalidad de las poesías del Santo han puesto música Javier Cuevas, Luis Guerra y, en fecha más reciente, 1998, el cubano Vicente Pradal.

5. *Cantatas, Oratorios*. Las obras de este grupo son para solistas, coro mixto y gran orquesta; todas de mucha envergadura. Las hay que musicalizan una poesía determinada del Santo, como *Noche oscura* de Petrassi, *Llama de amor viva* de Oscar Esplá, *Llama de amor viva* de Giancarlo Menotti, *Cántico* de Juan Alfonso García; todas ellas den-

tro de un lenguaje musical moderno. Y las hay que amalgaman diferentes textos sanjuanistas o, incluso, incluyen textos no sanjuanistas que comentan o hilan el desarrollo de la obra. Tales, *De la oscuridad de la cárcel a la claridad de Dios* de Albert Borg, oratorio para soprano, tenor, bajo, coro mixto, narrador y orquesta. Los solistas interpretan los personajes de alma de san J., ángel del bien, ángel del mal, Cristo, Virgen María y Santísima Trinidad. En esta obra la cárcel toledana es un pretexto para seguir la transformación espiritual de la persona. Musicalmente el lenguaje es tradicional. Más moderno es el lenguaje de las dos obras siguientes: *El pastorcico* de Angel Oliver Pina, para solistas, coro, órgano y gran orquesta, compuesto básicamente sobre el poema del mismo nombre, que ocupa la parte central; pero que va precedido y seguido de fragmentos del *Cántico espiritual* y de *declaraciones* en prosa, y se remata con un *Aleluya* final; y la *Cantata mística* de Carmelo Bernaola, que toma versos de diversos lugares de las poesías, porque pretende plasmar no el espíritu de una poesía concreta, sino, en palabras del propio compositor, “una postura antes y después del poema, un estado de conciencia, un estado anímico, espiritual; místico, en una palabra”.

6. *Poesías de san J. formando dip-tico o tríptico con textos de otros autores*. Todas las obras comprendidas en este apartado utilizan un lenguaje musical muy del siglo XX, muy difícil y limitado a intérpretes profesionales. *Cántico* de Alfredo Aracil, para coro de cámara y grupo de cuerda, es un díptico. En el primer cuadro, titulado *Mi serviros*, utiliza un texto anónimo tomado del Cancionero de Palacio; el segundo cua-

dro, *Canciones*, lo subdivide en tres secciones. En la primera utiliza las estrofas 14 y 15 del *Cántico B*; en la segunda, las estrofas 36, 37, 38 y 39 del mismo; y en la tercera, las tres últimas estrofas de *Noche oscura*. En esta obra, para coro mixto y conjunto de cuerda, el verdadero protagonista es el coro, cuyo tratamiento es muy especial: los versos, incluso las palabras, están fragmentados, pasando las sílabas de voz a voz, como buscando ensanchamientos y adelgazamientos de volúmenes, resonancias, y la pura sonoridad fonética de las sílabas como valores expresivos. *La cruz, el ciprés y la estrella*, para soprano, barítono (tenor), recitador, coro mixto y gran orquesta, de Eduardo Pérez Maseda, es un tríptico precedido de una introducción. En el primer bloque desarrolla el tema de la noche; la noche humana, con texto de Francisco de la Torre, y la noche oscura, con texto de san J.; una soprano canta la primera estrofa y, antes de acabarla, se le junta el barítono cantando la quinta estrofa (“¡Oh noche que guiaste...”), terminada por el recitador: “oh noche que juntaste / Amado con amada, / amada en el Amado transformada”. En el segundo bloque utiliza *Llama de amor viva*, pero sin explicitar el texto, que late bajo la música. *Por gracia y galanía*, de José Ramón Encinar, es también un tríptico con textos de temática heterogénea de Francisco de Aldana, Baltasar de Alcázar y san J. (homenaje a poetas y músicos del siglo XVI). El texto del Santo es *Oh llama de amor viva*. La obra es puramente vocal a 12 v.m.. La primera estrofa de la poesía de san J. (tercera parte de la obra) comienza cantada por un coro de 6 voces de mujer sobre un coro de tenores que recitan frases del *Cantar de los Cantares*, y que terminan

cuando las mujeres (la esposa) les piden “acaba ya si quieres”. A continuación ya todo el coro canta el resto de la poesía. Siempre en un lenguaje musical muy del siglo XX. Francisco Cano también incluye un texto de san J. en su *Cantata hispana*, para tenor solista, coro a 8 v. m., flauta, arpa y cuerda. Obra dividida en cuatro partes: *Romana, Arabe, Sefardita y Cristiana*. En ésta última es donde utiliza la última estrofa solamente de *Noche oscura*, que se interpreta tres veces. La primera vez la canta el coro a capella y la retoma el tenor solista sobre fondo de cuerda; la segunda vez la canta únicamente el coro a capella; y la tercera vez la canta el tenor acompañado de la cuerda y la retoma el coro, también acompañado por la cuerda.

7. *Texto de san J. transformado*. Así lo utiliza Cristóbal Halffter en *Noche pasiva del sentido*, para soprano, dos percussionistas y magnetofones. Después de una introducción instrumental que evoca la noche, la soprano canta solamente la primera estrofa de *Noche oscura*, pero no dicha textualmente, sino disuelta, recreándose en sus fonemas, buscando su efecto de claro-oscuro. Los tres únicos intérpretes tienen cerca magnetofones que graban y reproducen la música a 10 y 12 segundos de diferencia, creando un ambiente a veces fantasmal, de persecución de sombras, a veces (en el momento central) de auténtica locura. El propio autor ha reconocido una cierta evocación de música sufí. Gonzalo Olavide en *Silente Aría*, para soprano y orquesta, recrea una breve poesía enlazando versos, palabras, imágenes, tomadas de las estrofas 13 y 14 de *Cántico A*, donde lo principal es la imagen que entrañan las palabras y sugiere la música.

8. *Texto sanjuanista puramente evocado*. Los cuatro cuadernos para piano *Música callada* de Federico Mompou. Son 28 números en total, sin título alguno. Evidentemente también sin texto. En la referencia a la famosa expresión de san J. el compositor busca “expresar de este modo la idea de una música que sea la voz misma del silencio; la música guardando para sí su propia voz callada, es decir, que se calla mientras la soledad se hace sonora”. Tampoco utiliza texto explícito Pablo Riviere en *Aunque es de noche*, obra para conjunto instrumental de cámara; pero el poema *Noche oscura* está evidentemente detrás sugiriendo la música. Cristóbal Halffter, se inspira en la misma frase que Mompou en su obra *La soledad sonora ... la música callada*, compuesta por encargo del Estudio Experimental de la Fundación Heinrich Strobel de la Südwestfunk de Baden Baden. Es obra enteramente electroacústica para ser combinada con imágenes plásticas que se proyectan automáticamente a partir de sonidos, aunque Halffter la compuso pensando en que pudiera prescindirse de las imágenes plásticas. No hay texto alguno. La referencia a san J. la da el título, tomado de unos versos de *Cántico espiritual*, y que sugieren el ambiente poético de la obra. Halffter la define como “un viaje hacia el interior de nosotros mismos”.

9. *Obras con escenografía*. Hay dos obras escenográficas, ambas sobre el *Cántico espiritual*. Una, de Bernhard Rovenstrunck, que subtitula “un auto

sacramental como ballet” para soprano, barítono, coro de cámara, orquesta de viento, dos guitarras, vibráfono, xilomaringa, percusión, orador. Y otra, de la filipina Lucrecia R. Kasilag, que subtitula “an Eclogue-Operatorio” para soprano y barítono solistas, dos bailarines, coro mixto y orquesta de cámara. Y esencialmente es escenográfica la ópera *Luz de oscura llama* de Eduardo Pérez Maseda. La motivación de la obra no fue una poesía concreta; fue la figura del Santo. “Me interesó –dice el compositor– destacar de J. de la Cruz la doble vertiente del hombre renacentista y del poeta refinado, sensual, junto a la del ser humano tenaz y eticista, poeta del octosílabo y de la sobriedad y dureza de Castilla”. Fue estrenada en la Sala Olimpia de Madrid el 5 de abril 1991, completamente al margen del IV Centenario de la muerte del Santo que se celebraba ese mismo año.

BIBL. — ANDRÉS RUIZ TARAZONA Y OTROS, “San Juan de la Cruz y la música”, *Los conciertos de Radio 2*, Madrid mayo 1991; ANDRÉS TEMPRANO, “Panorama actual de la Música Religiosa Española. XII: Miguel Alonso”, *T.S.M.* 1 (1974); ANDRÉS TEMPRANO, “Panorama actual de la Música Religiosa Española. XVI: Oscar Esplá”, *T.S.M.* 2 (1976) 54-56; ANDRÉS TEMPRANO, “San Juan de la Cruz en la música española del siglo XX”, *InstCarm: Vacare Deo* 10 (1991) 549-564; ANTONIO BERNALDO DE QUIRÓS, “Música en torno a San Juan de la Cruz”, *Confer* 117 (1991) 173-189; Id. “San Juan de la Cruz en la música del siglo XX”, en *La recepción de los místicos*, Universidad Pontificia de Salamanca-Centro Internacional de Avila, Salamanca 1997, p. 413-428.

**Antonio B. de Quirós**



**Nada** → Todo

## **Natural**

El término “natural” (444 veces), su forma adverbial “naturalmente” (86 veces) y “naturaleza” (56 veces) tienen una presencia relevante en los escritos de J. de la Cruz. Sorprende esta presencia en su pensamiento, el cual se desarrolla enteramente en el ámbito sobrenatural de la gracia y de la mística cristianas. El dato es muy significativo. Revela ante todo la consistencia del natural y su función mediadora, dentro del pensamiento espiritual. No obstante, para llegar a la → unión mística con Dios, ha de ser sometido a un proceso de → negación y de purificación. De este modo, queda reintegrado en la comprensión global del ser humano, en su doble dimensión natural y sobrenatural.

### **I. Consistencia del natural**

La naturaleza, creada por Dios, es en sí misma buena. Dios creó todas las cosas para bien del → hombre y para su gloria. Como explica hoy la teología, Dios crea para la salvación. Este dato se

halla en el fondo del pensamiento sanjuanista: “Dios no destruye la naturaleza, antes la perfecciona” (S 3,2,7). Aun cuando haya mediado el pecado y el desorden, “el alma desordenada, en cuanto al ser natural está tan perfecta como Dios la crió” (S 1,9,3). “En sí es una hermosísima y acabada imagen de Dios” (S 1,9,1). “En ella está morando esa divina luz del ser de Dios por naturaleza” (S 2,5,6).

El itinerario trazado por J. de la Cruz tiene como meta la unión → sobrenatural con Dios, pero contempla previamente los aspectos naturales de la vida humana. Y aun cuando el alma tiene que ir desprendiéndose progresivamente de su habilidad natural, esto es, de su actividad puramente humana, para llegar a la unión, “ha de quedar a salvo en el espíritu humano el mínimo preciso para que Dios pueda entrar en relación con él” (U. Ferrer Santos, *Lo natural y lo sobrenatural en San Juan de la Cruz*, p. 131).

Este mínimo natural es el concurso de la voluntad, máxima expresión de la singularidad de cada hombre, y que permite que Dios pueda actuar en su interior. Para ello se requiere que la voluntad del hombre esté unida a la de

Dios: “El estado de esta divina unión consiste en tener el alma, según la voluntad, con tal transformación en la voluntad de Dios, de manera que no haya en ella cosa contraria a la de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios” (S 1,11,2). Entonces “esta voluntad de Dios es también voluntad del → alma” (ib. 3).

Para llegar a esta transformación de la voluntad del hombre en la de Dios, Dios mismo va moviendo con suavidad, gradualmente, adaptándose a la naturaleza del hombre como ser sensitivo y espiritual: “Como quiera que el orden que tiene el alma de conocer, sea por las formas e imágenes de las cosas criadas, y el modo de su conocer y saber sea por los sentidos, de aquí es que, para levantar Dios al alma al sumo conocimiento, para hacerlo suavemente ha de comenzar y tocar desde el bajo fin y extremo de los sentidos del alma, para así ir la llevando al modo de ella hasta el otro fin de su sabiduría espiritual, que no cae en sentido. Por lo cual, la lleva primero instruyendo por formas e imágenes y vías sensibles a su modo de entender, ahora naturales, ahora sobrenaturales, y por discursos, a ese sumo espíritu de Dios” (S 2,17,3).

Según esto, los sentidos –y todo lo que de suyo es bueno– ocupan un lugar en la escala ascendente hacia la meta de la → unión. El hombre se sirve de ello para aficionarse a Dios. Así interpreta el Santo el uso de los bienes naturales: “En esta manera se pueden usar, porque entonces sirven los sensibles al fin para que Dios los crió y dio, que es para ser por ellos más amado y conocido... Pero el que no sintiere esta libertad de espíritu en las dichas cosas y gustos

sensibles, sino que su voluntad se detiene en estos gustos y se ceba de ellos, daño le hacen y debe apartarse de usarlos” (S 3,24, 5-6).

Es conocido en J. de la Cruz su amor a la naturaleza creada y la descripción que hace de sus perfecciones, enraizadas en su propia subsistencia, a propósito de su diálogo con las criaturas en el *Cántico*: son obras de Dios, a las que “dejó vestidas de hermosura” (CB 5,3-4). Es conocida también su gran sensibilidad artística, que le lleva a sumergirse en la contemplación de la naturaleza. Esta sensibilidad es la que hace brillar su espíritu, en el que se hallan integrados tanto los sentidos externos como internos del alma. Por eso propone como uno de los hitos del proceso de maduración del espíritu la educación de la vida de sentido, correspondiente a la *noche activa del sentido*. Representa la integración de los valores del sentido en la vida del espíritu, a partir de la cual el espíritu, a través del sentido, penetra en la verdad de las cosas.

## II. Reorientación del natural

Según lo que acabamos de afirmar, la purificación progresiva del sentido y de sus actos naturales, propuesta por J. de la Cruz en el itinerario hacia la unión, no es *negación* sino *educación* de la vida de sentido. Este es el significado de la noche oscura del sentido, descrita en el primer libro de *Subida*. Se trata de apartar los apetitos de los bienes sensibles, imitando a Cristo, que no tuvo en la vida ni en la muerte donde reclinar su cabeza. No consiste en “carecer de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino la desnu-



dez del gusto y apetito de ellas” (S 1,3,4).

Para llegar a la unión mística, no sólo hay que renunciar a los deleites sensibles, sino también a los deleites espirituales; implica la muerte a lo espiritual que se basa en las propiedades de la naturaleza creada, al igual que Cristo estuvo falto de consuelo y alivio de todo orden: “No consiste, pues, en recreaciones y gustos, y sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es, interior y exterior” (S 2,7,11). Este es el sentido de la noche oscura del espíritu, descrita en el segundo y tercer libro de *Subida*; comporta la negación de las actividades naturales de las potencias espirituales: entendimiento, → memoria y voluntad.

Esto quiere decir que para ir a Dios hay que oscurecer estas potencias en sus operaciones naturales, despojándolas y desnudándolas por Dios de todo lo que no es Dios: “Es quitar de sí todo velo y mancha de criatura, lo cual consiste en tener la voluntad perfectamente unida con la de Dios, porque el amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios” (S 2,5,7). Sólo así aceptará el alma ser guiada únicamente por Dios hasta la meta de la unión. Es el camino trazado por las tres → virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.

La eliminación de los auxilios naturales como medios de unión con Dios se basa, por una parte, en la desproporción entre el medio y el fin; por otra, en la naturaleza misma de la contemplación mística, que es incompatible con el trabajo que supone el ejercicio de las potencias: “Cuanto el alma se pone más en espíritu, más cesa en obra de las potencias en actos particulares, porque

se pone ella más en un acto general y puro” (S 2,12,6).

Aunque a los que se inician en la → contemplación, “les conviene a veces aprovecharse del discurso natural y obra de las potencias naturales” (S 2,15, tít.), en cuanto Dios empieza a poner en ellos la “noticia sobrenatural de contemplación”, deben abandonar el discurso de las potencias. En este trance místico “el alma no obra nada con las potencias; que entonces antes es verdad decir que se obra en ella y que está obrada la inteligencia y sabor, que no que obre ella alguna cosa, sino solamente tener advertencia el alma con amar a Dios, sin querer sentir ni ver nada” (S 2,15,2).

Dentro de la misma línea de vaciamiento de las capacidades naturales, propone J. de la Cruz la purgación de la memoria; comprende la negación de las aprehensiones tanto naturales como sobrenaturales, sacando a la memoria “de sus límites y quicios naturales y subiéndola sobre sí, esto es, sobre toda noticia distinta y posesión aprehensible, en suma esperanza de Dios incompreensible” (S 3,2,3). La misma purgación propone a la voluntad; comprende la negación del → gozo en los bienes temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales y espirituales, “para que no, embarazada en ellos, deje de poner la fuerza de su gozo en Dios” (S 3,17,2).

Comentando los provechos que se siguen de apartar el gozo de los bienes morales, escribe: El que obra con la voluntad puesta en Dios “hace las obras más acordadas y cabalmente. A lo cual, si hay pasión de gozo y gusto en ellas, no se da lugar; porque, por medio de esta pasión del gozo, la irascible y concupiscible andan tan sobradas, que no

dan lugar al peso de la razón, sino que ordinariamente anda variando en las obras y propósitos, dejando unas y tomando otras, comenzando y dejando sin acabar nada; porque, como obra por el gusto, y éste es variable, y en unos naturales mucho más que en otros, acabándose éste, es acabado el obrar y el propósito, aunque sea cosa importante” (S 3,19,2).

En conclusión, así como ninguna cosa que caiga en el conocimiento natural puede ser medio proporcionado de unión con Dios, otro tanto ocurre con la afección de la voluntad. Dios no cae bajo las aprehensiones de las potencias, ni bajo los apetitos y gustos de la voluntad. Por eso sólo la fe es medio proporcionado de unión: “Su aptitud proviene de que es un acompañante que no interpone en las relaciones entre alma y Dios claridad alguna proveniente de las condiciones naturales de las criaturas, sumiendo al entendimiento en una noche oscura” (U. Ferrer Santos, 131).

### III. Relación con lo sobrenatural

Lo sobrenatural no se yuxtapone a lo natural, como si se tratara de un simple añadido externo, que nada tuviera que ver con la naturaleza. Su relación es más profunda, como se expone en la voz *sobrenatural*. Lo natural no sólo cumple una misión mediadora, como hemos señalado; tiene también una función clarificadora respecto a la vida mística. Esta no consiste en fenómenos extraordinarios. Lo extraordinario sólo puede venir de Dios si “cae en mucha razón y ley evangélica”. El ser y la acción sobrenaturales no suplen lo que naturalmente puede lograrse: “A ningu-

na criatura le es lícito salir fuera de los términos que Dios le tiene naturalmente ordenados para su gobierno. Al hombre le puso términos naturales y racionales para su gobierno” (S 2,21,1).

Hablando de revelaciones, dice el Santo que no es común que Dios dé a conocer por medios extraordinarios lo que las capacidades naturales del alma pueden alcanzar, por la revelación hecha a la Iglesia: “Por cuanto no hay más artículos que revelar acerca de la sustancia de nuestra fe que los que ya están revelados a la Iglesia, no sólo no se ha de admitir lo que de nuevo se revelare al alma acerca de ella, pero (aun) le conviene, para cautela, de no ir admitiendo otras variedades envueltas” (S 2,27,4).

“No será lícito ahora en la ley de gracia preguntar a Dios por vía sobrenatural” (S 2,22, tit.). Y puntualiza: “Porque, ordinariamente, todo lo que se puede hacer por industria y consejo humano no lo hace él ni lo dice, aunque trate muy afablemente mucho tiempo con el alma” (ib. 13). Como el consejo que le dio a Moisés su suegro Jetró: “Aquello era cosa que podía caber en razón y juicio humano” (ib. 14). “Ahora en la Ley Nueva y de gracia”, la única mediación es Cristo: “Lo que antiguamente habló Dios en los profetas a nuestros padres de muchos modos y de muchas maneras, ahora a la postre, en estos días nos lo ha hablado en el Hijo todo de una vez. En lo cual da a entender el Apóstol que Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en el todo, dándonos al Todo, que es su Hijo” (ib. 4).

A la luz precisamente del misterio de Cristo, en su naturaleza divina y

humana, adquiere un sentido nuevo la relación entre lo natural y lo sobrenatural, y cómo el sobrenatural es la perfecta realización del natural.

BIBL. — GEORGES MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix II*, París 1960, pp. 41-126; URBANO FERRER SANTOS, "Lo natural y lo sobrenatural en San Juan de la Cruz", en *Studium* 36 (1986) 131-142; JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, "San Juan de la Cruz: su defensa de la razón y de las virtudes humanas", en AA.VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Avila 1988, pp. 37-60; REINARD KÖRNER, "El papel de la razón en la mística sanjuanista", en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista III*, Valladolid 1993, pp. 195-202.

Ciro García

## Negación

La recta comprensión del tema de la negación en el conjunto del sistema sanjuanista es de tal importancia que le lleva a afirmar a F. Ruiz que "la experiencia repetida demuestra que la negación es seguramente el mejor *criterio* para comprobar si un lector ha llegado a la comprensión auténtica de san Juan de la Cruz" (*Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid, 1986, p. 84). Dicho autor, por otra parte, denuncia también la existencia, en el presente al igual que en el pasado, de ciertas interpretaciones restrictivas al respecto, cuando escribe: "La negación sanjuanista sufrió en siglos anteriores, al ser reducida a *prácticas* austeras de renuncia y privación. Nuestro siglo la ha librado de la estrechez puramente ascética. Pero la hemos degradado nuevamente, reduciéndola a una *intelectualidad* sin amor. La mayoría de los estudios recientes sobre la negación sanjuanista parecen análisis de laboratorio ... Las palabras de Juan de la Cruz en materia de negación son también *dichos de luz y amor*"

("Ruptura y comunión", en *Teresianum* 41, 1990, 346-347).

Los términos *negar* y *negación* aparecen casi exclusivamente en *Subida y Noche*, pero la realidad de la negación en la doctrina sanjuanista va mucho más allá de lo que es el mero uso de los mismos. No tener esto en cuenta puede dar pie no sólo a una comprensión inadecuada por incompleta de lo que es la negación sanjuanista, sino también a ahondar en la fácil oposición entre las dos obras antes citadas y las otras dos grandes obras —*Cántico* y *Llama*—, que, en la opinión de algunos, nos darían un san Juan de la Cruz más amable y más cristiano. En este sentido E. Pachó, refiriéndose al tema de la doble perspectiva de los escritos sanjuanistas, que algunos creen casi irreconciliables, reafirma la integración total que se da entre ellos, aunque reconociendo que cada texto tiene su propia perspectiva. Dentro de la lógica de este discurso, resalta el peligro de una lectura del Santo en la que se subrayen de forma "unilateral los aspectos negativos de la vida espiritual", sin tener en cuenta el conjunto de los mismos ("La otra cara del sanjuanismo: El amor, razón de fin en *Cántico* y *Llama*", AA.VV., *Introducción a San Juan de la Cruz*, Avila, 1987, 63-76). Y añade: "Son mayoría los que piensan que fray Juan de la Cruz enseña un evangelio identificado exclusivamente con la abnegación y la Cruz, la renuncia y la purificación, la oscuridad y la noche, la negación y el vacío. No hay duda: son referencias básicas del único Evangelio. Juan de la Cruz las asume y las destaca debidamente, pero insertándolas en una síntesis armónica con otros valores trascendentales de la vida y de la revelación divina" (ib. 64).

Las palabras negar y negación a veces aparecen acompañadas de otras que dan, en cada caso, un tono o matiz significativo y concreto al hecho de la negación. Así se habla de: carencia y negación (S 1,2,1), mortificación y negación (S 1,4,1), negación y → desnudez (S 2,7,5), negación y vacío (S 3,2,13), negación y purgación (S 3,20,2), negación y → mortificación (S 3,23,4), negación y → aniquilación (S 3,24,7), negación y → pobreza espiritual (S 3,40,1; LIB 3,46), negación y → silencio (LIB 3,44). También: “Negado y despedido de sí” (S 1,3,2), “desecha y niega” (S 1,3,4), “negándolos y arrepintiéndose” (S 1,5,7), desnudar y negar el alma (S 2,7,5).

## I. Negación evangélica

Para comprender de una forma adecuada la idea de negación sanjuanista, hay que tener en cuenta, en primer lugar, una serie de referencias evangélicas aportadas por J. de la Cruz en sus escritos, a partir de las cuales hay que interpretar todo su discurso sobre la negación. Me hace afirmar esto, no sólo el valor dado por el Santo a ciertos textos evangélicos que hablan de la negación, sino también el modo como suele expresar siempre el tema de la negación.

En el contexto de S 2,7, y junto con otros textos bíblicos que hacen referencia al camino del seguimiento evangélico (Mt 7,14; 10,39; Jn 12,25, en S 2, 7,2-3 y 6), se encuentra citado el texto Mc 8,34-35: “Si alguno quiere seguir mi camino, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame. Porque el que quisiere salvar su alma, perderla ha; pero el que por mí la perdiere, ganarla ha” (S 2,7,4;

cf. Mt 16,24, citado en S 3,23,2, o la interpretación que hace en sentido de negación de Mc 10,30: S 3,26,5).

Es éste un texto clásico de lo que se ha dado en llamar la *abnegación evangélica*. No estamos ante una referencia sólo de paso. Influye de forma importantísima y directa en el desarrollo del entero capítulo. Y, por dos veces, el Santo manifiesta su deseo de ser capaz de hacer comprender la transcendencia de estas palabras de Jesús. “¡Oh, quién pudiera aquí ahora dar a entender y a ejercitar y gustar qué cosa sea este consejo que nos da aquí nuestro Salvador de *negarnos a nosotros mismos*, para que vieran los espirituales cuán diferente es el modo que en este camino deben llevar del que muchos de ellos piensan!” (S 2,7,5). Tanto o más expresivo es el otro texto. Entre otras cosas por los términos paralelos que se usan en él de forma conjunta: “¡Oh, quién pudiese dar a entender hasta dónde quiere nuestro Señor que llegue esta negación! Ella, cierto, ha de ser como una muerte y aniquilación temporal y natural y espiritual en todo, en la estimación de la voluntad, en la cual se halla toda negación” (S 2,7,6). Es éste un texto que podríamos considerar de técnica inclusiva. Comienza y termina con una referencia a la negación. Negación que, entre medias se explica como “muerte y aniquilación temporal y natural y espiritual en todo, en la estimación de la voluntad” (S 2,7,6). Hay que observar, por otra parte, la relación entre los términos “negación” y “todo”, que subraya la radicalidad de la negación (también S 1,2,1; 4,1; 13,12; 14,2; 2,1,2; 6,7; 24,8-9, etc.).

En la negación sanjuanista, como en el caso de la negación evangélica, se trata principalmente de una negación

radical y total de la voluntad, de una negación de sí mismo y de los propios gustos e intereses. “El camino de perfección –dirá en otro texto– es el de la negación de su voluntad” (N 1,7,2; cf. S, 1,7,3; S 3,41,2; Av 1,72). Todo esto se matiza unas líneas más adelante del texto antes citado de S 2,7,6, comentando Jn 12,25: “El que quiere salvar su alma, ése la perderá, y el que perdiere su alma por mí, ése la ganará” Escribe: “El que renunciare por Cristo todo lo que puede apetecer y gustar, escogiendo lo que más se parece a la → cruz (lo cual el mismo Señor por san Juan lo llama aborrecer su alma), ése la ganará” (S 2,7,6).

El camino de la negación se convierte así en camino de encuentro verdadero de sí mismo, de las cosas y de Dios. En este contexto se entiende cómo y por qué se establece una correlación divergente entre negarse a sí mismo, buscando a Dios, por una parte, y buscarse egoísticamente a sí mismo en Dios, por otra (S 2,7,5-7; S 3,18,3; N 1,7,2-3; CB 29,11; Av 1,79). Un buen resumen de todo lo que venimos diciendo sería el texto siguiente: “Si quieres ser perfecto, vende tu voluntad y dala a los pobres de espíritu, y ven a → Cristo por la mansedumbre y humildad y síguelo hasta el Calvario y sepulcro” (Av 5,7).

Hay textos en los que puede parecer que J. de la Cruz pone el acento en la negación de las cosas. Por ejemplo, refiriéndose a la purificación activa de la voluntad, escribe: “Muy poco caso hace Dios de tus oratorios y lugares acomodados si, por tener el apetito y gusto asido a ellos, tienes algo menos de desnudez interior, que es la pobreza espiritual en negación de todas las cosas que puedes poseer” (S 3,40,1). En esos

casos la negación de las cosas es presentada como un medio de vivir la pobreza espiritual, y los términos negar o negación pueden tener entonces fundamentalmente el sentido de renunciar, también al estilo evangélico, porque la abnegación evangélica de la renuncia a sí mismo se encarna en la negación o renuncia a todo aquello que puede uno poseer con la voluntad. El mismo Santo así lo interpreta traduciendo, y en parte parafraseando, Lc 14,33: “El que no renuncia a todas las cosas que con la voluntad posee, no puede ser mi discípulo” (S 1,5,2; 2,6,4; cf. LIB 1,29; 3,32.46).

Desde este punto de vista sí podemos decir que el Santo extiende este negarse a sí mismo a la negación de todas las cosas, tanto materiales como espirituales. Así habla, por ejemplo, de negar los apetitos y gustos, y negar el gozo de la voluntad, pero también de negar (“dejar”, “renunciar”, “olvidar”) las aprehensiones de Dios, para poderle conocer en la verdad de su propia realidad y no según el límite de los propios → gustos, apegos, comprensión o experiencia.

Volviendo ahora de nuevo a S 2,7, tenemos que recordar cómo J. de la Cruz allí dice que él quiere explicar hasta dónde ha de llegar ese negarse a sí mismo que enseña nuestro Salvador. En este contexto afirma que no basta con cualquier tipo de negación, o negarse sólo en lo temporal, sino que en todo hay que escoger, sin más, el camino de Cristo pobre y la desnudez de la cruz de Cristo, único camino para llegar al Padre, para lograr la meta de la unión con Dios (S 2,7,5-12).

Si el concepto de renuncia está unido con fuerza a la idea de seguimiento

(renuncia para ser discípulo), el concepto de negación, sin salirse de la idea de seguimiento, avanza algo más y recuerda que, este seguir a Jesús, sólo será verdadero en la medida que sea un seguirle reviviendo el misterio de la cruz: “El camino de la cruz del → Esposo Cristo”, como dirá en CB 3,5. Este sería el único apetito que tendría que haber en el corazón del creyente, junto con el deseo de guardar perfectamente la ley del Señor (cf. S 1,5,8). O, como dice en otro sitio, en este camino angosto que lleva a la vida “no cabe más que la negación (como da a entender el Salvador), y la cruz, que es el báculo para poder arribar” (S 2,7,7).

## II. Negación y unión

El texto de S 2,7,5-12 abre una nueva vertiente en el tema que estamos tratando: el de la relación entre negación y → unión con Dios. El hecho de que J. de la Cruz emplee fundamentalmente las palabras “negar” y “negación” en contextos más bien activos, —el libro *Subida del Monte Carmelo* es el que registra más presencias de esas palabras— indica que el → camino espiritual sanjuanista empieza con el aprender a saber negarse, y que no es sólo cosa de etapas posteriores de madurez. Pero habría que huir de la conclusión contraria: que la negación de sí mismo es algo sólo de → principiantes (“la negación inicial” de que hablaba J. Baruzi). Dice nuestro místico: “Aunque obres muchas cosas, si no aprendes a negar tu voluntad y sujetarte, perdiendo cuidado de ti y de tus cosas, no aprovecharás en la perfección” (Av 1,72; cf. N 1,6,8).

Para J. de la Cruz, sin negación no sólo no hay verdadera renuncia evangé-

lica, sino que tampoco hay un salir y caminar hacia la comunión-unión con Dios. Sin seguimiento de Jesús pobre y crucificado no hay verdadera → búsqueda de Dios. En todo caso, y lo repite varias veces en el cap. 7 de S 2, lo que se da con mucha frecuencia es una búsqueda de sí mismo en Dios. Actitud que lleva fuera del evangelio de Jesús, y, por lo tanto, fuera del camino evangélico de la comunión-unión con Dios. Según esto, nadie encontrará la vida nueva si no está dispuesto a caminar en la negación de sí mismo. Pero, si se va por el camino de negar y perder la propia vida, siguiendo a Jesús, entonces encontrará la vida verdadera de Dios y en Dios. A lo que se une toda una serie de otros beneficios y provechos incluso a nivel más personal y estrictamente antropológico. Algo que nuestro místico en ocasiones pone también delante del lector, cuando habla de los muchos provechos que se sacan de la negación: paz interior, pobreza de espíritu, y el ciento por uno de posesión verdadera de Dios y de todo cuanto se ha negado anteriormente (cf. S 3,23 y 26; sobre el tema evangélico del ciento por uno de aquello que se renuncia o niega: Mt 19,29/Mc 10,30, cf. S 3,20,4; 26,5; LIB 2,23).

Con una gran lógica, el Santo habla, en el capítulo 7 de S 2, de cómo la negación de sí mismo, vivida hasta las últimas consecuencias por el hombre, le va llevando hasta las metas más altas de comunión y unión con Cristo y con el Padre. En el culmen de la negación más pura se hallaría el culmen de la mayor unión. “Para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se aniquilare por Dios, según estas dos partes, sensitiva

y espiritual, tanto más se une con Dios y tanto mayor obra hace. Y cuando viniese a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar. No consiste, pues, en recreaciones y gustos, y sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es interior y exterior” (S 2,7,11).

Como se puede comprobar en este texto, nuestro místico identifica el culmen de la unión con el culmen de la máxima negación de sí mismo para abrirse a la comunión con el otro: en este caso Dios. En este mismo sentido son varios los textos que, en *Llama*, hacen referencia a la importancia de la *negación pura* para vivir la unión perfecta de amor con Dios. En texto dirigido a los confesores para que no impidan el que Dios sea quien cada vez más guíe a las personas, dice: “Procuren ellos desembarazar el alma y ponerla en soledad y ociosidad ... de manera que esté vacía en negación pura de toda criatura, puesta en pobreza espiritual. Y esto es lo que el alma ha de hacer de su parte, como lo aconseja el Hijo de Dios (Lc 14, 33), diciendo: ‘El que no renunciare a todas las cosas que posee, no puede ser mi discípulo’” (LIB 3,46; cf. LIB 1, 29; 3, 32.44.65).

De gran importancia es el hecho de que este mensaje sobre la negación pura como → camino de unión se remita, una vez más, a la doctrina de Jesús y su enseñanza esencial sobre la pobreza de espíritu. Idéntico mensaje, aunque dicho con otras palabras y sin la referencia bíblica, es el siguiente: “No es posible que esta altísima sabiduría y lenguaje de Dios, cual es la contempla-

ción, se pueda recibir menos que en espíritu callado y desarrimado” (LIB 3,37).

De la conjunción de todos estos textos de *Subida y Llama*, y de todo el texto y contexto de ambas obras, se deduce que la negación no siempre se identifica, en el pensamiento sanjuanista, con proceso de purificación, aunque sí con persona purificada (LIB 1,18-26). Como hemos ido diciendo a lo largo de esta exposición, la negación es necesaria en el camino evangélico de → purificación y transformación del hombre. Sin ella no hay purificación. Pero, por otra parte, el estado de negación, a su vez, es el principal fruto del proceso de purificación. Según eso, pueden darse situaciones —el caso de → Jesucristo sería el ideal a tener en cuenta— en que no haya nada o ya casi nada que purificar, y, sin embargo, la negación de sí mismo como actitud sea más intensa y pura que en etapas anteriores: en el total olvido de sí, que permite la comunión más perfecta y plena (CB 40,1.5). Lo cual me parece obvio, porque lo contrario sería volver atrás, a etapas anteriores de inmadurez en el proceso de transformación. Al mismo → Espíritu Santo se le atribuyen en *Llama* dos etapas claramente distintas en su acción transformadora en el hombre: una de purificación y otra de glorificación (LIB 1,19; 3,34). Sin embargo, al menos mientras se vive en esta vida, el amor puro en el hombre siempre puede aquirarse más, por obra del Espíritu. En ese sentido, se puede decir también que, para crecer en el amor y en la comunión plena, siempre se necesitarán momentos de purificación (LIB pról. 3; 1,35; también S 1,11,6).

Concluyendo este punto, me parece importante subrayar que la negación sanjuanista no sólo tiene estrechas vinculaciones con el tema del camino de la purificación, como medio de irse quedando progresivamente vacíos de todo y sin nada (cf. entre otros S 1,3,1; 13), sino que negación y purificación, a su vez, guardan una total vinculación con camino positivo de seguimiento e identificación con el misterio y enseñanzas de Jesús (S 1,13,4.6). Un camino en el que juegan, en esta vida, un papel determinante las virtudes teologales. “Porque ... el alma no se une a Dios en esta vida ... sino sólo por la fe según el entendimiento, y por la esperanza según la memoria, y por el amor según la voluntad (S 2,6,1 y todo el capítulo; N 2,21).

### III. Otros datos

En el lenguaje sanjuanista encontramos también otras palabras o expresiones que tienen mucho que ver con negar y negación. Por ejemplo, “no querer”. Se encuentra en dos párrafos distintos de un mismo capítulo (S 1,13,4 y 11). Los textos son muy conocidos y complementarios entre sí. En el primer caso estamos ante una invitación a vivir como Jesús, no queriendo gustar, oír, mirar, etc. nada que no sea para mayor honra y gloria de Dios, o que no sirva para amar más a Dios (S 1,13,4). En el segundo, se trata de los famosos versillos del *Monte*, transcritos también en *Subida*. Sin referencias bíblicas explícitas, pero con igual mensaje que el texto antes indicado, encontramos una invitación a no querer tener, poseer, saber, y gustar, como camino necesario para llegar precisamente a esas mismas metas

de tener, poseer, saber y gustar (S 1,13,11). Leyendo ambos textos de forma conjunta, se puede ver claramente que no se trata de una invitación a dejar muerta la voluntad, como podría pensarse leyendo a J. de la Cruz desde otras claves, sino de una invitación a una opción clara, que pasa por el camino de la negación, considerada ésta, a su vez, como un acto decidido de voluntad.

Otros términos a tener en cuenta son “negativo” y “negativamente”. Estos se usan en un doble sentido activo-pasivo. Por una parte, para indicar la actitud de negación, es decir, de desprendimiento y renuncia, que ha de tener el hombre, desde lo más profundo del ser, incluso frente a ciertos dones y gracias especiales y místicas, para abrirse a la verdadera comunión con Dios. Por otra, para referirse a la actitud pasiva, de apertura sencilla a Dios, que se ha de tener en todo este camino, sobre todo en determinados momentos o etapas del vivir cristiano (S 2, 16,10; 24,8; 26,10; 30,5; 3, 13,4).

Por último, J. de la Cruz también habla en alguna ocasión de un Dios que niega amorosamente determinados dones al hombre para ayudarlo a saber negarse a sí mismo (N 1,6,6). Desde esta perspectiva se comprende algo del sentido y la necesidad de las purificaciones pasivas. Estas son uno de los principales dones y gracias que Dios hace al hombre. En ellas, ante la experiencia de que Dios se niega a manifestarse al hombre como en otros tiempos, éste se prepara y dispone a aceptar y acoger a un Dios que le trasciende. Es así como las purificaciones pasivas abren la posibilidad de acoger la gracia transformadora de Dios, que él da a los



humildes, pero niega a los soberbios, es decir, a aquellos que, replegados sobre sí mismos, se niegan a dejarse guiar por Dios (N 1,2,7; cf. F. Ruiz, *Ruptura y comunión*, p. 335-336). → **Abnegación, ajenación, aniquilación, ascesis, desnudez, mortificación, noche, penitencia, pobreza, purgación, purificación, vacío.**

BIBL. — J. L. MEIS, *The Experience of Nothingness in the Mystical Theology of John of the Cross*, An Arbor (Michigan), 1980, 130; E. MEIER, *Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz*, CIS, Altenberge, 1982, 188; J. P. VADIER, *L'abnegation absolue proposée par S. Jean de la Croix ne dépasse pas l'exigence d'amour demandé par Jésus dans l'évangile*, Fribourg, 1983, 25; ALFONSO BALDEÓN, "El camino de la Cruz del Esposo Cristo. La otra cara del Cántico Espiritual", en *MteCarm* 97 (1989) 17-37; FEDERICO RUIZ, "Ruptura y comunión", en *Teresianum* 41 (1990) 323-347; D. CHOWNING, "Free to Love: Negation in the Doctrine of John of the Cross", AA.VV., *Carmelite Studies*, vol. 6, Washington, 1992, 29-47; H. LAUX, "L'expérience de négation chez Saint Jean de la Croix" en *Recherches de Science Religieuse* 80 (1992), 203-226; CIRO GARCIA, "La cruz del seguimiento. S. Juan de la Cruz: Subida, 2,7", en *MteCarm*, 100 (1992) 125-137; JOSÉ DAMIÁN GAITÁN, *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1995, 316.

*José Damián Gaitán*

## Negocios

Si bien no es escasa la referencia a los *negocios* en los escritos sanjuanistas, pronto se advierte por el contexto que el sentido de la palabra anda lejos del que ahora nos resulta usual, y de toda referencia comercial o económica. Más bien aparece como sinónimo de "asunto", y no tanto retórico, de reflexión, como de ocupación y preocupación vital. "De su negocio yo no me olvido, —dirá en el epistolario— mas ahora no se puede más, que harta voluntad ten-

go" (Ct de febrero 1589). Pero aún acerca de estos asuntos tiene J. de la Cruz opinión propia: "El negocio que pudiere tratar por tercera persona no lo haga por sí mismo, porque le conviene mucho" (Av 4,8). También en ocasiones los *negocios* hacen referencia simplemente a la materia de que escribe o reflexiona: "para concluir, pues, con este negocio de la → memoria" (S 2,15,1).

Partiendo de esta clarificación, a cualquier lector se le hace evidente que los *negocios* que importan al Santo, los asuntos y ocupaciones vitales para él esenciales son los del alma, de ahí su primera recomendación: "Porque las almas no las ha de tratar cualquiera, pues es cosa de tanta importancia errar o acertar en tan grave negocio" (S 2,30,5). Y por añadidura, todo lo que hace referencia a la misma. Por eso hablará del "negocio de la fe" (S 2,27,1), o como bien matiza: el negocio sobrenatural de → la fe (S 3,31,7), el negocio del trato con Dios o de la → oración, que requiere elegir el lugar que menos ocupe y lleve tras de sí el sentido (S 3,39,2), y especialmente el "negocio de amor" (CB 7,2) que no es otro que el de la búsqueda constante del Amado que lleva al alma a penar por sus ausencias: "Que en todas las cosas busca al Amado, en todo cuanto piensa, luego piensa en el Amado, en cuanto habla, en cuantos negocios se ofrecen, luego es hablar y tratar del Amado" (N 2,19,2). Búsqueda y ansias que tienden a la → unión con Dios, que aparece en los escritos sanjuanistas como el "gran negocio", que podría tener en este caso el doble sentido de gran ocupación y gran beneficio. Por eso es "grande negocio para el alma ejercitar en esta vida los actos de amor, porque consu-

mándose en breve no se detenga mucho acá o allá, sin ver a Dios" (LIB 1,34), sin verle "cara a cara", dirá en la otra redacción de la obra (LIA 1,28).

Es verdad que bien puede ayudar a conseguir ese gran negocio de la unión la determinación con que el alma se lanza a su → búsqueda, según dice el Santo en el *Cántico*: "renunciando a todas las cosas, dando de mano a todos los negocios, sin dilatar un día ni una hora" (CB 1,1), pero advierte, no obstante, que no es propio de la capacidad humana, ni de sus potencias, "llegar a negocio tan alto (la unión con Dios), antes estorba si no se pierden de vista" (S 3,2). Lo que se requiere más bien para lograrla, dice el Santo, en coherencia con toda su doctrina, es purificar todos los apetitos y la voluntad misma hasta que renunciando a su propio querer se funda en el de Dios; "porque todo el negocio para venir a la unión con Dios está en purgar la voluntad de sus afeciones o apetitos, porque así de voluntad humana y baja, venga a ser voluntad divina, hecha una misma cosa con la voluntad de Dios" (S 3,16,3). Y es que → Dios es el principal agente y "mozo de ciego" que lleva al alma donde ella no sabría ir (LIB 3,29). → **Materia, ocupaciones.**

*Alfonso Ruiz*

## **Nicolás de Jesús María, OCD (1595-1655)**

Nació en → Génova en el seno de la familia Centurione, una de las más ilustres de la ciudad, donde pasó la infancia. Llegó aún adolescente a España, traído por su tío Octavio Centurione, Marqués de Monasterio. Al parecer, inició muy temprano sus estudios en

→ Salamanca. Aquí vistió el hábito carmelitano a los quince años, en el Colegio de san Elías, adoptando el nombre religioso de Nicolás de Jesús María, en recuerdo de → Nicolás Doria. Realizó el noviciado en → Valladolid, donde profesó, después de superar graves dificultades de parte de la familia. Regresó luego a Salamanca para cursar la teología, a partir del curso 1616-1617. En el Capítulo provincial de 1621 fue nombrado lector de artes y más tarde, desde 1630, de teología en el Colegio de san Elías de → Salamanca, conviviendo con algunos redactores del célebre "Curso Salmanticense". En tres ocasiones fue rector del mismo centro (1632, 1647, 1652). Allí redactó su conocida apología de los escritos sanjuanistas, publicada en Alcalá el 1631. Fue sucesivamente prior de Valladolid (1639), en dos ocasiones de Avila (1649 y 1655), definidor (1554), otras dos veces provincial de Castilla la Vieja (1634 y 1646) y definidor general. Poco tiempo después de haber sido elegido segunda vez prior de → Avila, en 1655, falleció en → Madrid, donde se había trasladado para resolver algunos asuntos, el 7 de julio de dicho año, a los 60 de edad y 45 de vida religiosa. Su nombre está vinculado al Santo por su conocida defensa de la doctrina sanjuanista "Elucidatio", es decir: *Phrasium mysticae Theologiae V.P.F. Ioannis a Cruce, Carmelitarum Excalceatorum Parentis primi, elucidatio*. Alcalá 1631. Amplía las anteriores de → Diego de Jesús, Salablanca, y de → Basilio Ponce de León.

BIBL. — CARMELO DE LA CRUZ, "Defensa de las doctrinas de san Juan de la Cruz en tiempo de los Alumbrados. El P. Nicolás de Jesús María y su 'Elucidatio'", en *MteCarm* 62 (1954) 41-72; JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, "Nicolás de Jesús María Centurione (1595-1655). Comentador de san Juan

de la Cruz. Su vida y sus obras", en la obra miscelánea *Nicoló Doria. Itinerari economici, culturali, religiosi nei secoli XVI-XVII tra Spagna, Genova e l'Europa*. Genova-Roma 1996, II, 799-860.

### *Eulogio Pacho*

## **Nicolás de Jesús María, Doria, OCD (1539-1594)**

Figura destacada en el Carmelo Teresiano ha merecido juicios muy dispares –prácticamente inconciliables– en su tiempo y en la historiografía moderna. No es este lugar para terciar en la polémica. Se recogen simplemente los datos biográficos.

### **I. Vida y obra**

Nació en Génova el 18 de mayo de 1539, del matrimonio Domingo di Nicoló e María Doria di Francesco, que tuvieron 10 hijos. No existen noticias de la infancia y juventud en Génova. Aparece en → Sevilla en 1567, cuando contaba 28 años, ocupándose de negocios por encargo de los comerciantes de → Génova. Realizó allí estudios de artes y teología en el Colegio dominico de Santo Tomás, ordenándose de clérigo hacia finales de 1575 o primeros de 1576 y pasando al servicio del arzobispo de la ciudad, Cristóbal de Rojas y Sandoval. Se trasladó temporalmente a Madrid por asuntos propios y del Arzobispo, hospedando en su casa a los connacionales → Ambrosio Mariano y Juan de la Miseria. En → Madrid solicitó ingresar en la Compañía de Jesús y su petición fue aceptada, pero tuvo que volver de inmediato a Sevilla y no se realizó el propósito.

De vuelta a Sevilla (primavera 1576), se acercó al convento de Los Reme-

dios, donde estaba Ambrosio Mariano, pidiendo ser hospedado una temporada en el mismo, lo que se le concedió, destituyéndole una celda y participando en los actos de la comunidad, incluso en el capítulo. Lo que era temporal se volvió estable. En el verano del mismo año (1576), durante un viaje a Castilla, conoció en → Toledo a → S. Teresa. Vuelto a Andalucía es ordenado sacerdote en Cádiz con otros Descalzos, probablemente en septiembre de 1576. Comienza a confesar inmediatamente a los religiosos y religiosas de la Orden. En Sevilla viste el hábito en marzo de 1577 y emite su profesión el 25 del mismo mes del año siguiente, en manos del → P. Gregorio Nazianceno. Poco después es elegido vicario del mismo convento, y en calidad de tal escribe al general Caffardi (17.12.1578) sobre los asuntos de los Descalzos. A finales de 1578, de paso por Madrid, se encuentra de nuevo con S. Teresa en Avila. A mediados de 1579 es elegido prior de → Pastrana, y en calidad de tal asiste al capítulo de separación en Alcalá el 1581, siendo elegido primer definidor (los otros fueron: Antonio de Jesús, Juan de la Cruz y Gabriel de la Anunciación) y socio del Provincial, → J. Gracián. Como tal es comisionado por el Provincial para que acompañe a S. Teresa desde Palencia a la fundación de Soria, donde llegan el 14 de junio de 1581. Según informa la propia Santa, a primeros de 1582 es de nuevo elegido prior de → Pastrana (Ct. al mismo, últimos de marzo 1582). Durante el verano de 1582 viaja por primera vez a Italia para tramitar la aprobación de las Constituciones de Alcalá y prestar obediencia de la Provincia al General de la Orden, con quien se encuentra en Génova a finales de junio. En mayo del

año siguiente (1583) participa como socio del Provincial en el Capítulo de → Almodóvar. Acompañado por Pedro de la Encarnación y el lego Juan de Santiago viaja por segunda vez a Génova, donde llega el 26 de septiembre de 1583. No consigue trasladarse a Roma, pero durante su permanencia en Génova realiza la fundación del convento de Santa Ana en esta ciudad (1 de diciembre de 1584).

Seguía allí cuando era elegido Provincial en el Capítulo de → Lisboa el 11 de mayo de 1585, con 26 votos de los 30 votantes. Abandonó Génova el 7 de agosto de ese mismo año y reabrió el Capítulo en Pastrana el 18 de octubre de 1585. Continuó desde entonces al frente del Carmelo Teresiano hasta su muerte. Reelegido en el Capítulo de Valladolid de 1587, con los definidores → Elías de san Martín, → Antonio de Jesús, → Agustín de los Reyes y Juan Bautista ("Remendado"). Consigue en el mismo año el Breve por el que se logra que la Provincia de los Descalzos pase a ser Congregación, lo que se realiza en el capítulo de Madrid de 1588, introduciéndose además el nuevo órgano de gobierno conocido como la "Consulta". N. Doria resultó elegido primer Vicario general, Juan de la Cruz primer definidor y tercer consiliario. Continúa de Vicario general N. Doria en el Capítulo de Madrid de 1591, y J. de la Cruz queda sin oficio. En 1593 acude N. Doria al capítulo General de la Orden celebrado en Cremona y en él se concede total independencia al Carmelo Teresiano, confirmándose luego por Breve pontificio (20.12.1593: MHCT 4, doc. 586), en el que se nombra General a N. Doria hasta el próximo Capítulo, donde debía procederse a la elección

regular del nuevo General. De camino para el capítulo, fallecía N. Doria el 9 de mayo de 1594. Fue enterrado en la capilla de San Nicolás del convento de Madrid hasta que en 1627 sus restos fueron trasladados al de Pastrana.

## II. Relación con J. de la Cruz

Sus relaciones con J. de la Cruz fueron normales y de respeto mutuo hasta que surgieron los conflictos con el → P. Jerónimo Gracián y con las Descalzas. Por razón de sus oficios J. de la Cruz escribió algunas cartas a N. Doria (MHCT 3, 370-373), de las que sólo se conserva una (n. 18), del 21.9.1589, desde Segovia. En cuanto al asunto del P. Gracián convendría confrontar referencias tan dispares como las de Juan de san Alberto (*MteCarm* 106, 1998, 23-60) y Juan Evangelista. Si en la primera no sale muy bien parado J. de la Cruz por el proceso de Gracián; en la segunda queda patente que, en cierto momento, cayó en cuenta que aquello iba por mal camino. Pocas veces se recuerda el testimonio del discípulo y confesor del Santo en Segovia. Una vez le "cogió en *fraganti*" extasiado en su celda, y "habiendo vuelto en sí le pregunté qué había tenido; y decía que estando arrobado, había visto al P. Vicario general, que era el P. Oria [Doria], y a los cinco Definidores que se iban entrando en la mar, y que les daba muchas voces para que se saliesen, porque se habían de ahogar si seguían adelante; y no cesando de andar, se habían anegado. Mandóme apretadamente que no lo dijese en su vida, y por ser en esta materia, no lo he dicho en las ocasiones que se han ofrecido; y si lo he dicho alguna vez, que no me

acuerdo, no fue diciendo la materia" (BMC 10, 342). Es consciente de revelar un grave secreto por lo delicado de la "materia", aunque ya hacía muchos años que había muerto J. de la Cruz.

No es la única vez que denunció el asunto. En otra carta autógrafa a Jerónimo de san José, con fecha del 2 de julio de 1630 escribe: "Como en su tiempo de definidor se trataron los negocios del P. Gracián, y el Santo repugnó tanto que se tratasen fuera de la Religión, sino que ya que nosotros habíamos levantado la caza, que la corriésemos sin dar parte a nadie (que estas son palabra tuyas), hizo en razón de esto mucho, y llevando nuestro Padre Doria el Definitorio a Madrid en orden a esto, hizo lo posible por no ir, y al fin lo alcanzó, y se quedó en Segovia, de donde escribió muchas cartas muy apretadas en orden a lo dicho, y en alguna de ellas me acuerdo que fue tal, que habiéndomela leído y yo pidiéndole mucho a que no la enviase, porque había de ser motivo de pesadumbre, no quiso, diciéndome que aquello era gloria de Dios y que, como definidor, tenía obligación de ello" (BNM, ms. 12738, 1427-28).

También convivió algunos años con J. de la Cruz y le oyó en confesión el secretario de la Consulta → Gregorio de san Angelo. Es arduo valorar su testimonio —aunque prestado bajo juramento— acerca de estos sucesos. En cualquier caso no debe preterirse, si se tiene en cuenta su oficio y las circunstancias en que redactó sus papeles. Según él, jamás existieron confrontaciones entre Nicolás Doria y J. de la Cruz, ni siquiera en el asunto de las Descalzas. Escribe: "Andando en esto, fue electo en primer definidor general, y en ocasiones de

pareceres tuvo algunos dares y tomares con uno del Definitorio, digo con un definidor, porque jamás tuvo encuentro ninguno con nuestro padre Nicolás de Jesús María, sino mucha amistad y buen crédito cuando andaba el ruido e inquietud del Breve de las monjas, las cuales le querían a él por su solo prelado, y este Breve duró hasta que entró otro Definitorio, en que acabó su oficio el padre fray Juan de la Cruz". Añade que la insistencia de las monjas en esta pretensión fue el único motivo que tuvo en cuenta el Capítulo de 1591 para que el Santo quedase sin oficio alguno. "Decir otra cosa —continúa— que fuese la causa, fue muy falso; porque después del Capítulo, me dijo nuestro padre fray Nicolás le dijera que por esta razón se había quedado sin oficio, y aun él mismo se lo dijo, y que fuese a gobernar por vicario a Segovia" (BMC 14, 390).

BIBL. — GIORDANO SILVANO, "Nicolò Doria: una personalità discussa", en la obra miscelánea *Nicolò Doria. Itinerari economici, culturali, religiosi nei secoli XVI-XVII tra Spagna, Genova e l'Europa*, Genova-Roma 1996, t. I, 147-178. En esta obra se recoge la bibliografía fundamental sobre Doria y su entorno.

*Eulogio Pacho*

## **"Niño tierno" en los brazos de Dios**

JC aparece siempre sintonizado con los fenómenos naturales, con los gestos ingenuos, con las escenas de intimidad familiar. Hieren su delgada sensibilidad como toque delicado, como regalada llaga, como cauterio suave de "una mano blanda". Le penetran hasta lo más profundo del ser enamorándole delicadamente y produciendo en él gloriosos vibramientos.

Cuanto ha contemplado con amoroso deleite en la naturaleza acude trasfigurado a su pluma al momento de la escritura; lo revive en clave figurativa, convirtiéndolo en símiles y símbolos. Abundan en la pluma sanjuanista símiles de procedencia familiar y ambiental. Entre los preferidos pueden contarse el del → “lazarillo”, o mozo de ciego, y el del “niño tierno”.

Contemplando la vida espiritual como crecimiento y desarrollo progresivo, a partir del nacimiento en el bautismo, nada más natural compararla con el proceso biológico de la persona humana. Así lo ha hecho la tradición cristiana arrancando de la misma Escritura. Son bien conocidas las innumerables referencias de Jesús a la niñez, así como las frecuentes y plásticas aplicaciones de san Pablo, tanto a su propia vida espiritual como a la de las primitivas comunidades cristianas.

El reclamo de la infancia, como estadio inicial de la vida o como situación peculiar en lo espiritual, es constante e inevitable en todos los maestros de espíritu. Sabido es que → Teresa de Lisieux hizo de la “infancia espiritual” el gozne de su existencia religiosa y de su mensaje eclesial. No es idéntico el caso de fray Juan de Cruz, pero en su temática y en su exposición adquiere relieve muy notable.

Bajo dos consideraciones fundamentales aparece lo infantil en sus páginas. Responden a dos visiones diferentes: risueña una, acongojada la otra. Acaso la más llamativa y conocida es esta segunda. Cualquier lector asiduo ha constatado que JC vuelve con frecuencia sobre una situación espiritual pintada al claroscuro, pero dominada por las sombras. Un diagnóstico severo

y preocupante la describe como “infantilismo espiritual”, propio de muchas almas que llevan años en la brega, pero avanzado poco. Personas muy entradas en años, pero espiritualmente inmaduras, con caprichos y gustos de niños. Se creen a veces “por de muy allá”, pero en realidad son “principiantes”. Es corriente en el Santo la equiparación entre “principiantes” e “infantilismo espiritual”.

Sabe perfectamente que la naturaleza no da saltos; que un crecimiento normal y seguro tiene sus comienzos en la niñez, en lo pequeño. Reconoce también con toda claridad que en el orden espiritual se mantienen las mismas leyes de crecimiento y desarrollo propias de la naturaleza humana, porque Dios, en su sabia pedagogía, se acomoda y respeta el dinamismo natural del proceso vital humano (S 2, 17, 2). Existe, por tanto, y tiene que existir, una fase de la vida espiritual propia de los comienzos, de los primeros movimientos, de los pasos titubeantes, del “balbucir más que del hablar”. Todo ello existe y es bueno; necesario para un desarrollo normal y corriente. Es una etapa querida por Dios y a él agradable (S 2, 24, 4; LI 3, 65).

Cuando JC la emprende contra el infantilismo y amonesta de sus peligros es precisamente porque denota que se ha producido o se produce un estancamiento en el crecimiento espiritual. Estancarse en situaciones propias de principiantes es poner freno a la evolución normal de la vida de la gracia. Como en el crecimiento natural se dan personas llegadas a la madurez biológica que demuestran actitudes psicológicas propias de la infancia, lo mismo sucede en el proceso espiritual. Los

principiantes pueden ser personas mayores, aferradas a sus gustos y caprichos espirituales. Niños grandes que por falta del adecuado desarrollo sufren de infantilismo. A esos sujetos es a quienes insta el Santo para que se decidan de una vez a romper amarras, a que en “esto de aprovechar no tengan tanta paciencia, que no querría Dios ver en ellos tanta” (N 1, 5, 3)

Al denunciar el Santo la preocupante sintomatología del infantilismo espiritual sabe que diagnostica una enfermedad peligrosa: el raquitismo espiritual. Pero no se sirve habitualmente del símil del niño tierno, del “pequeñue1o”. Es el que le agrada y encanta cuando tiene que aludir a la otra vertiente de la infancia: la risueña y feliz de la niñez; la actitud que luego caracteriza permanentemente la vida como postura ante esa “madre” que es Dios.

# 1. Dios, “padre inmenso y madre tierna”

Aludir al niño pequeño implica referencia primaria y obligada a sus padres. Hablar de la paternidad o maternidad, referidas a Dios en el orden de la gracia, equivale a pensar en categorías humanas que tienen poco que ver con la realidad divina. Los antropomorfismos son obligados, y de ellos se sirve la revelación para manifestarnos las relaciones de Dios con el hombre. En ese marco se colocan las descripciones sanjuanistas cuando trata de explicar el comportamiento de Dios, padre, con el hombre, hijo. Apoyado en la Escritura, JC comprueba cómo es el trato de Dios con el “hijo tierno”, con el “pequeñuelo”, se ilustra y se figura perfectamente en lo que su experiencia y observación le

enseñan sobre la ternura de la madre hacia el hijo.

JC se presenta como buen “lazarillo” para encaminar por esa senda de tanta actualidad cuando indaga sobre el rostro femenino y materno de Dios, y que ha recibido solemne espaldarazo en la encíclica de Juan Pablo II (*Mulieris dignitatem*). Entre las cualidades masculinas y femeninas de Dios recordadas por la Biblia, al Santo le complacen de manera especial las que dicen relación a la paternidad y maternidad. Y esas referencias son dominantes al hablar de la niñez o de la edad tierna del hijo. En el orden de la gracia, Dios da la vida, engendra, alimenta, cuida y conduce. Realiza, pues, funciones paternales y maternas.

Por eso JC lo presenta conjuntamente como padre y madre. Padre con entrañas maternas; madre con poder y dominio de padre. Siempre y en cualquier trance Dios está al servicio del hombre con la servidumbre y el amor de la madre tierna y del padre generoso:

“No hay afición de madre que con tanta ternura acaricie a su hijo, ni amor de hermano ni amistad de amigo que se le compare. Porque aún llega a tanto la ternura y verdad de amor con que el inmenso Padre regala y engrandece a esta humilde y amorosa alma ... que se sujeta a ella verdaderamente para la engrandecer, como si él fuese su siervo y ella fuese su señor. Y está tan solícito en la regalar como si él fuese su esclavo y ella fuese su Dios. ¡Tan profunda es la humildad y dulzura de Dios!... Y así, aquí está empleado en regalar y acariciar al alma como la madre en servir y regalar a su niño, criándole a sus pechos. En cual conoce el alma la verdad del dicho de Isaías (66, 12), que

dice: A los pechos de Dios seréis llevados y sobre sus rodillas seréis regalados" (CB 27, 16).

Verdadero el oráculo de Isaías, piensa el Santo, porque responde a esa postura maternal de Dios "que tiene los pechos abiertos con tan soberano y largo amor", como la madre que amamanta a su hijo. En ese gesto amoroso es en el que fray Juan contempla principalmente la condición maternal de Dios. No es el único, ni tampoco es exclusivo el rostro femenino y maternal. Alterna naturalmente con el recuerdo paternal.

En cualquier tramo de la vida y en toda eventualidad Dios se muestra padre amoroso y providente para el hombre. Y hace sin acepción de personas. Es siempre el "Padre de las lumbreras, cuya mano no es abreviada" (Is 59, 1). Por ello, "con abundancia se infunde sin acepción de personas do quiera que halla lugar, como el rayo de sol, mostrándose también él a ellos –los hombres– en los caminos y vías alegremente; no duda ni tiene en poco tener sus deleites con los hijos de los hombres de mancomún en la redondez de las tierras" (LI 1, 15).

Lo que promete y hace con todos, tiene acogida especialísima en quienes saben dar respuesta a su solicitud paternal. Llega a tanto que parece no tiene otra cosa que hacer que cuidar y mimar a las almas generosamente confiadas. Se muestra tan solícito en regalarlas "con tan preciosas y delicadas y encarecidas palabras, y de engrandecerlas con unas y otras mercedes, que les parece –a las almas agraciadas– que no tiene él otras en el mundo a quien regalar, ni otra cosa en qué

se emplear, sino que todo es para ellas solas" (LI 2, 36).

Como padre piadoso y omnipotente alarga sin cesar su mano blanda sin medida. Esa mano divina es tan "generosa y dadivosa, cuanto poderosa y rica". Por eso dispensa constantemente "ricas y poderosas dádivas al alma cuando se abre para hacerle mercedes". Hasta cuando se muestra "dura y rigurosa, tocando un tantico ásperamente", es mano "amigable y suave", que "llaga para sanar y castiga para regalar". Es siempre "mano misericordiosa de Padre" (LI 2, 26).

Padre de bondad y largueza que sienta a todos los hombres a la mesa de sus dones como a hijos queridos, "porque a los hijos les es dado comer con su Padre a la mesa y de su plato" (S 1, 6, 2). Cuida atentamente y con sabia pedagogía del alimento que les conviene según las circunstancias, condescendiendo incluso "con tristeza" a los caprichos.

## 2. Solicitud materna de Dios

De Dios procede la vida de la gracia (amén de la natural) al igual que el crecimiento y desarrollo de la misma. Él es el "principal agente y el mozo de ciego" en el camino" (LI 3,29; 3, 65). Y "hace más en limpiar y purgar un alma que en criarla de nonada" (S 1, 6, 4). Sale siempre al encuentro de quien le busca, y más busca él a las almas que éstas a él (LI 3, 28). Y lo hace con cada una como si no tuviera otra cosa que hacer (LI 2, 36).

Aunque "es condición de Dios llevar antes de tiempo consigo a las almas que mucho ama, perfeccionando en ellas en breve tiempo ... lo que en todo



suceso por su paso pudieran ir ganando" (LI 1, 34), respeta el curso normal y las leyes del desarrollo. Por él se acomoda al paso de cada alma, sin forzar a nadie (CB 23, 6). Va "perfeccionando al hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior, hasta lo más alto e interior" (S 2, 17, 4). Sólo que "tiene por condición de ir dando más a quien más tiene, y que le va dando es multiplicadamente según la proporción de que antes el alma tiene" (CB 33, 8). Todo se reduce a "dar más gracia por la gracia que ha dado" (CB 32, 5; can 32-33).

Dentro de esa pedagogía divina, resulta claro para JC que Dios sigue la ley del amor maternal y trata con mayor cuidado y atención al "niño tierno" que al "pequeñuelo" o al ya crecido y robusto en la vida del espíritu. Crianza y educación siguen los pasos habituales en el plano humano.

JC siente predilección por la escena encantadora de la madre amamantando a su hijo. Ninguna otra representa más al vivo el rostro humano y la obra materna de Dios que ésta. Dios da al alma su pecho y ésta deja su rostro reclinado sobre el seno del Amado (CB 27; N can. 6-8). Al hablar de los pechos que alimentan al alma, el Santo distingue constantemente los que dan vida, que son los de Dios, y los que engordan únicamente apetitos y sentidos, que son los "pechos de la madre Eva", es decir, de la concupiscencia natural (CE 23). Según que el alimento proceda de unos o de otros, habrá crecimiento o anemia espiritual.

De una consideración aséptica y genérica JC pasa a una descripción plástica, llena de encanto y belleza. "Dar el pecho uno a otro -dice- es darle su amor y amistad y descubrirle sus secre-

tos como a amigo". Afirmar que Dios da al alma su pecho es decir que le comunica "su amor y sus secretos" (CB 27, 4). La comparación entonces se limita a ver a Dios como amigo; que se indica habitualmente con la expresión "abrir a uno el pecho", es lo mismo que decir: confidenciarse con él. Nadie hace más y mejor que la madre. Pero eso no se corresponde con sus funciones más propias y específicas: dar la vida y el alimento para desarrollarla.

Es lo que realiza Dios con las almas, según la descripción gráfica de fray Juan: "La amorosa madre de la gracia de Dios, luego que por nuevo calor y hervor de servir a Dios reengendra al alma ... la hace hallar dulce y sabrosa la leche espiritual sin algún trabajo suyo en todas las cosas de Dios, y en los ejercicios espirituales gran gusto, porque le da Dios aquí su pecho de amor tierno, bien así como a niño tierno".

El cuidado amoroso de Dios con el alma sigue esta conducta: "Ordinariamente la va Dios criando en espíritu y regalando, al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual al calor de sus pechos lo calienta, y con leche sabrosa y manjar blando y dulce le cría, y en sus brazos le trae y regala. Pero, a la medida que va creciendo, le va la madre quitando el regalo y, escondiendo el tierno amor, pone el amargo acíbar en el dulce pecho, y, abajándole de los brazos, le hace andar por su pie, porque, perdiendo las propiedades de niño, se dé a cosas más grandes y sustanciales" (N 1, 1, 2).

Tiene aplicación notablemente diferente en la pluma sanjuanista otra descripción frecuente del niño a los pechos de la madre. El no tener que esforzarse para recibir el alimento no indica

impotencia o incapacidad. Equivale espiritualmente a una situación en que el alma ha superado el aprendizaje y las primeras dificultades en la oración y recibe pacíficamente la comunicación divina en el sosiego de la contemplación amorosa. “Porque le acaece -escribe fray Juan- como a niño que, estando recibiendo la leche, que ya tiene en el pecho allegada y junta, le quitan el pecho y le hacen que con la diligencia de su estrujar y manosear la vuelva a sacar y juntar” (S 2, 14, 3).

Aunque en contexto diverso y con diferente aplicación, el símil de la madre que amamanta a su pequeñuelo le sirve al Santo para recordar la ternura maternal de Dios con las almas. En cada momento de la vida las nutre y ofrece el alimento adecuado. No siempre ellas saben aprovecharse oportunamente. Prefieren a veces otros manjares menos nutritivos, incluso peligrosos. No saben corresponder a la delicadeza divina.

### 3. Patear y llorar, resistencia infantil del hombre

En el camino de gracia y de la santidad la iniciativa corresponde siempre a Dios. Todo lo que el hombre puede hacer, según piensa JC, es secundar la obra de Dios, dejarse llevar de él, que es guía seguro. El hombre lo único de que es capaz es de disponerse a la acción divina y acogerla con plena docilidad. No es frecuentemente así. Sus resistencias y pinitos demoran la marcha y entorpecen el camino.

Con frecuencia el hombre se comporta como niño rebelde y gruñón, que se empeña en caminar cuando aún no sabe hacer o no es tiempo de él. También JC ha captado la escena en

muchas ocasiones y la ha plastificado en la aplicación espiritual: “Porque hay almas que, en vez de dejarse a Dios y ayudarse, antes estorban a Dios por su indiscreto obrar o repugnan, hechas semejantes a los niños que, queriendo sus madres llevarlos en brazos, ellos van pateando y llorando, porfiando por se ir ellos por su pie, para que no se pueda andar y, si se anduviere, sea al paso del niño” (S pról. 3; LI 3, 66).

También a este respecto, lo que sirve de referencia no es la edad ni el nivel espiritual del alma. Lo decisivo es el comportamiento. Siempre que el espiritual se empecina en sus criterios, en sus modos y esfuerzos, al margen de lo que inspira y quiere Dios, imita el gesto del niño travieso. “En lo cual es como el muchacho que, queriéndole llevar su madre en brazos, él va gritando y pateando por irse por su pie, y así ni anda él ni deja andar a la madre” (LII 3, 66).

Esas resistencias se hacen más pertinentes cuando llega la hora de valerse la criatura por sí misma. Cuando Dios quiere efectivamente que el hombre camine por su pie, como cuando la madre aparta al niño del pecho y le enseña los primeros pasos. Los espirituales todavía tiernos y principiantes se aferran a sus “niñerías” y a sus caprichos. A veces, en lugar del alimento que entonces se les brinda, se apegan al jugo de los gustos sensibles: “a los apetitos y pasiones que son los pechos y la leche de la madre Eva en nuestra carne” (CB 22, 8).

Mientras no se “atajare aquel principio de gusto y apetito sensitivo”, no habrá crecimiento en la virtud ni se superarán las niñerías. No se contará con fuerzas suficientes para caminar mientras no se “vayan enjugando los

pechos de la sensualidad” con que se crean y sustentan los apetitos (N 1,13,13). Todo que ata y detiene no “es más que un hilo y que un pelo”, pero por no “desasirse de una niñería”, que dijo Dios que había que vencer por él, no “solamente no van adelante, sino que, por aquel asimiento, vuelven atrás, perdiendo lo que en tanto tiempo y con tanto trabajo han caminado y ganado, porque ya se sabe que, en este camino, el no ir adelante es volver atrás, y el no ir ganando es ir perdiendo” (S 1,11,5).

#### 4. Pedagogía materna de Dios

Para fray JC esa conducta pueril de gustos y niñerías es la distintiva de los “principiantes” en el camino espiritual. Normalmente tardan muchos años en llegar a la adolescencia o fase de “aprovechados”. Van progresando acompañados siempre maternalmente por la mano blanda del “inmenso Dios”. Cuida de ellos y los educa como la más tierna y amorosa de las madres. Usa de todos los recursos de la más exquisita pedagogía. Son siempre hijos tiernos que necesitan comprensión y paciencia. Hay que guiarlos paso a paso según edad y necesidades.

##### *Enseñando a andar*

Prosiguiendo la comparación del niño pequeño con los “principiantes”, razona JC: “Así como el niño es menester que quiera tomar el pecho para sustentarse, hasta que sea mayor para poderle dejar, así ha menester dejar el pecho, para hacer su paladar a manjar más sustancial y fuerte”. Y continúa el raciocinio: las cosas del sentido y que de ellas se puede sacar “son ejercicio de pequeñuelo”, por tanto, ha de supe-

rarse, porque si el alma se quisiese siempre asir a ellas y no desarrimarse de ellas, nunca dejaría de ser pequeñuelo niño, y siempre hablaría de Dios como pequeñuelo, y sabría de Dios como pequeñuelo, y pensaría de Dios como pequeñuelo; porque asiéndose a la corteza del sentido, que es el pequeñuelo, nunca vendría a la sustancia del espíritu, que es el varón perfecto” (S 2,17,6 ss.).

Para que no se produzca semejante estancamiento ni se deteriore el crecimiento interviene la amorosa madre quitándole al “pequeñuelo” los pañales. Dado que “el estilo que llevan los principiantes en el camino de Dios es bajo y frisa mucho en su propio amor y gusto... queriendo Dios llevarlos adelante” procede del modo siguiente: “Sintiéndolos ya algo crecidillos, para que se fortalezcan y salgan de mantillas los desarrima del dulce pecho y, abajándolos de sus brazos, los beza a andar por sus pies; en lo cual sienten ellos gran novedad porque todo se les ha vuelto al revés” (N 1, 8,3).

La novedad se debe a que acontece a los espirituales “como al niño cuando le apartan del pecho de que estaba gustando a su sabor”. Como “se les acaba aquel gusto y sabor, naturalmente queda el natural desabrido y desgastado” (N 1,5,2; cf. N 2,16,4; LI 3,32,37). Es un día de fiesta en la historia del alma. Algo parecido, cuenta el Santo, a la que hizo Abraham “cuando quitó la leche a su hijo Isaac” (Gn 21, 8), porque, añade: “Se gozan en el cielo de que ya saque Dios a esta alma de pañales, de que la baje de los brazos, de que la haga andar por su pie, de que también, quitándola el pecho de la leche y blando y dulce manjar de niños, la haga comer

pan con corteza, y que comience a gustar el manjar de robustos" (N 1,12,1).

*"Pan con corteza", exigencia de crecimiento espiritual*

En la visual sanjuanista el quitar Dios el pecho al alma equivale a superar la etapa de "pricipiante" y pasar a la de aprovechado. Se contradistingue por el paso de la meditación a la contemplación y por el dominio de la espiritualidad sobre la sensualidad (S 2,16,4; N 1, 9-10; LI 3,32.37). Aunque el símil usado pudiera sugerir un tránsito repentino o muy breve, las explicaciones añadidas en el contexto describen como proceso largo y a veces penoso. Se supera felizmente gracias a la asistencia maternal de Dios, que sigue cuidando de las almas aún tiernas con sabia pedagogía.

En el proceso formativo o educativo JC sigue dando referencias comparativas al niño y a su comportamiento. Lo hace volviendo sobre los manjares y los caprichos más frecuentes y comunes. Por contraste resalta la atención bondadosa de Dios, siempre padre bueno y madre tierna.

Mientras los espirituales se mantienen asidos al "gusto y consuelo en el obrar", no van adelante en el camino de la perfección si no se acomodan al trato que Dios les propone. Es precisamente cuando "en sus obras y ejercicios no hallan gusto y consuelo", cuando Dios los quiere llevar adelante. Lo hace "dándoles el pan duro, que es el de los perfectos, y quitándoles la leche de niños, probándolos el apetito tierno para que puedan gustar el manjar de grandes". Sucede que "comúnmente ellos desmayan y pierden la perseverancia de que no hallan el dicho sabor en sus obras" (S 3,28,7).

Por desgracia, son pocos los espirituales que se percatan de los bienes que pierden y de la abundancia de espíritu que desprecian, "por no querer ellos acabar de levantar el apetito de niñerías". Se repite el caso de quienes no supieron saborear todos los gustos que contenía el maná (S 1,5,4).

Ante esa falta de perseverancia y de confianza, Dios vuelve a mostrar su interminable paciencia y su trato delicadamente materno. Se preocupa de buscar el alimento apetecido, aunque no sea el más adecuado y conveniente. No hace otra cosa que condescender con el niño que aún necesita comprensión y caprichitos para no desanimarse.

La descripción sanjuanista, aunque larga, no tiene desperdicio por su oportunidad y belleza: "Está un niño pidiéndole -al padre de familia- de un plato, no del mejor, sino del primero que encuentra; y pídele de aquél porque él sabe comer de aquél más que de otro. Y como el padre ve que aunque le dé del mejor manjar no ha de tomar, sino aquel que pide, y que no tiene gusto sino en aquél, porque no se quede sin su comida y desconsolado, dale de aquél con tristeza ...

A la misma manera condesciende Dios con algunas almas, concediéndoles que no les está mejor, porque ellas no quieren o no saben ir sino por allí. Y así, también algunas alcanzan ternuras y suavidad de espíritu o sentido, y dáselo Dios porque no son para comer el manjar más fuerte y sólido de los trabajos de la cruz de su Hijo, a que él querría que echasen mano más que a otra alguna cosa" (S 2,21,3).

Feliz y sugerente es otra comparación sanjuanista para destacar la pedagogía divina con las almas frágiles, a

semejanza de lo que usan las madres con los pequeños para educarlos convenientemente. Como los “niños de dijes”, así andan los imperfectos o principiantes que se cargan de imágenes, rosarios bien curiosos, reliquias, nóminas y otros objetos. Ponen en ellos toda su devoción y santidad, de modo que no alcanzan la “sustancia de la devoción” ni la pobreza de espíritu necesaria para crecer (N 1,3,1).

Es absolutamente necesario para ir adelante desnudarse de todos esos gustos y apetitos; “porque el puro espíritu muy poco se ata a nada de esos objetos”. Lo que resultaría contraproducente sería proceder sin la debida prudencia y precipitando las cosas. Al niño no se le puede tratar como al adulto; no es capaz de superar sus gustos pueriles de un golpe. La madre sabe comprender y se adapta a sus exigencias cuando son positivas para la formación. Es lo que hace Dios con las almas, según asegura JC: “Conviene advertir que a los principiantes bien se les permite, y aun les conviene, tener algún gusto y jugo sensible acerca de las imágenes, oratorios y otras cosas devotas visibles, por cuanto aún no tienen destetado y desarrimado el paladar de las cosas del siglo, porque con este gusto dejen el otro; como al niño que, por desembarazarle la mano de una cosa, se la ocupan con otra porque no llore, dejándole las manos vacías” (S 3,39,1).

Dura y de cruel penuria fue la infancia de Juan de Yepes, pero la naturaleza fue pródiga con él en dotes de observación y penetración. Si en el hogar faltó el holgado bienestar de la riqueza, abundó el cariño y el amor. Juan aprendió a poner cada cosa en su sitio: en el primer puesto el valor supremo: el amor

que se entrega sin reservas, como el amor de la madre.

Las muestras más cautivadoras por él vistas y experimentadas de ese amor maternal le sirvieron luego para recordar a las almas que es el amor infinito de Dios, vuelto padre inmenso y madre tierna. Frente a su conducta siempre paternal, el hombre se comporta con frecuencia como niño llorón y recalcitrante. Dios tiene que alimentarle, guiarle, sacarle de pañales y mantillas, avezarle a caminar y darle manjar fuerte y sólido.

Cuando las almas generosas superan el infantilismo espiritual o su actuar de principiantes, se van dando cuenta de la paciencia divina en esperarles y acompañarles cual madre complaciente y cuidadosa. No les abandona cuando se sienten mayorcitos o aprovechados, pues “todavía entienden de Dios como pequeñuelos, y hablan de Dios como pequeñuelos, y saben y sienten de Dios como pequeñuelos” (N 2,3,3). Cuando él les vea fuertes y robustos adoptará otra pedagogía: la de la prueba de la noche. No son ya niños tiernos ni pequeñuelos espiritualmente. Necesitan otro trato. → *Camino espiritual, lazari- llo, magisterio sanjuanista*.

E. Pachó

## “Noche oscura” (obra)

Este escrito de J. de la Cruz se ha identificado siempre por el primer verso de un poema de ocho liras, que comienza: “En una noche oscura”. El caso se repite en todas las obras sanjuanistas, menos en la → *Subida*. El título con que actualmente se las distingue puede referirse por igual a una poesía o al conjunto formado por ésta y su comentario o explicación en pro-

sa. Para el autor y sus discípulos inmediatos, todos los poemas de arte mayor eran “canciones” sobre un tema concreto; las explicaciones eran “declaración” en prosa de las “canciones”.

El amplio epígrafe con que se especifica el argumento de cada poema al momento de “declararlo” es de importancia capital para la adecuada interpretación, aunque suele concedérsele poca atención. El de la *Noche oscura* reza así: “*Canciones del alma* que se goza de haber llegado al estado de perfección, que es la unión con Dios, por el camino de la negación espiritual”. Las estrofas cantan y describen poéticamente algo ya sucedido: el alma se goza “de haber llegado”; por eso, todos los tiempos verbales están en pasado. Desde un presente, que es el estado de → unión-perfección, se narra el camino de la → negación espiritual que conduce a esta meta.

La explicación de los versos se presenta con este extenso epígrafe: “*Declaración de las canciones* del modo que tiene el alma en el camino espiritual para llegar a la perfecta unión de amor con Dios, cual se puede en esta vida. Dícese también las propiedades que tiene el que ha llegado a la dicha perfección, según en las canciones se contiene”. Dos son los argumentos fundamentales según este rótulo: el → camino de la negación para la unión y las propiedades de ésta. La coincidencia entre el enunciado del poema y el del comentario es perfecta. Se aclara aún más en el breve prologoillo antepuesto a la “declaración”. La justa comprensión de la obra reclama un conocimiento lo más exacto posible de su génesis y de su estructura literaria.

## I. Origen y datación de la obra

La conjugación de los epígrafes transcritos asegura algunos datos elementales, que han de tenerse siempre presentes: en primer lugar, que el título divulgado históricamente no es original del autor; luego, que la obra designada como *Noche oscura* está formada por un poema y su respectiva “declaración” en prosa; por último, que la “declaración” es posterior a la escritura del poema. Los dos primeras afirmaciones no necesitan ulterior ilustración, aunque la segunda plantea inevitablemente el problema de la relación entre los dos componentes. Se tratará en su lugar debido.

1. POEMA DE LA “NOCHE”. Su origen y momento de composición carecen de refrendo histórico comparable al del CE y la LI. Sus versos plasman indudablemente vivencias tan personales y profundas como las de estos otros poemas. Lo que se intuye y descubre en ellos por simple lectura queda confirmado por la documentación histórica, como sucede con los diversos bloques estróficos del CE. Dónde y cuándo plasmó J. de la Cruz su experiencia de la “noche oscura” no está suficientemente definido en las fuentes narrativas de su vida.

El magnífico poema no figuraba entre las poesías copiadas en el cuadernillo sacado de la cárcel toledana y entregado a las Descalzas de → Beas, probablemente en su primera visita. Es muy sintomático que no lo mencione → Magdalena del Espíritu Santo, tan cuidadosa en este punto (cf. *Escritos* p. 94-97). Al poco tiempo de establecido J. de la Cruz en → El Calvario, súbditos y discípulos comenzaron a recitar los versos de la “noche” durante las recreacio-

nes, pidiendo al autor explicaciones sobre su contenido. Uno de ellos era → Inocencio de san Andrés (ib. p. 234-243).

El cotejo de ambos datos establece un lapso de tiempo relativamente breve y bastante preciso para datar la composición del poema. Hubo de ser posterior a la huida de la cárcel y antes de abandonar El Calvario, por tanto, en los últimos meses de 1578 o en los primeros del siguiente. La mayor parte de las composiciones poéticas del Santo brotaron en un contexto vital bien conocido: en el ámbito de su convivencia comunitaria, cargada de resonancias espirituales y místicas. No parece que para esta poesía haya de establecerse una excepción. Muy a su pesar, el Santo tuvo que contar una y otra vez ante sus compañeros y discípulos el terrible episodio de la prisión toledana. Lo recuerdan todos ellos en sus declaraciones posteriores como el trance más singular y heroico de la biografía sanjuanista. Los meses inmediatamente posteriores a la fuga, fueron de verdadero acoso de preguntas sobre aquella prueba terrible. Le había dejado marcado no sólo físicamente; era para él referencia espiritual imborrable. A impulso del recuerdo emocionado rompió en una ocasión a cantar: “En una noche oscura, / con ansias, en amores inflamada...”.

Lo que no asegura la documentación histórica, lo insinúa con fuerza y suficiente claridad el propio fray Juan. Su experiencia vital de la noche cristalizó poéticamente en versos inmortales; doctrinalmente se volvió paradigma de su magisterio espiritual. Es lo que confesaba él veladamente cuando comentaba así sus versos: “Oh dichosa ventura, / salí sin ser notada / estando ya mi

casa sosegada”. Aclara: “Toma por metáfora el mísero estado del cautiverio, del cual el que se libra tiene por dichosa ventura, sin que se lo impida alguno de los prisioneros”, es decir, guardianes o carceleros (S 1,15,1). Exactamente lo que le sucedió a J. de la Cruz cuando escapó de la cárcel toledana.

Prueba de la conexión vital entre la fuga de la prisión y los versos alusivos a la misma es el hecho de que al comentarlos reincide siempre en idéntica reminiscencia y los aclara en el mismo sentido. El dato es tanto más revelador si se tiene en cuenta que los otros versos reciben diversas interpretaciones, como se verá en seguida. La “casa sosegada” al momento de la huida evoca en su espíritu el lance vivido en el verano de 1578. Lo insinúa con las siguientes frases: “¡Oh dichosa ventura! Esta dichosa ventura fue por lo que dice luego en los siguientes versos: ‘salí sin ser notada / estando ya mi casa sosegada’, tomando la metáfora del que, por hacer mejor su hecho, sale de su casa de noche, a oscuras, sosegados ya los de la casa, porque ninguno se lo estorbe” (N 2,14,1). Quedó tan fusionada la experiencia de la huida con su cristalización poética (la “metáfora”) que irrumpía con naturalidad en su pluma siempre que evocaba las mismas realidades espirituales simbolizadas en aquellos versos (cf. N 2,25,1).

2. EL COMENTARIO EN PROSA. Tampoco abundan los apoyos documentales para situar con precisión lugar y tiempo de composición. Los conocidos apenas permiten superar las conjeturas. Dos testimonios de indudable autoridad no coinciden plenamente en sus afirmaciones. Se trata de los discípulos más

fieles de J. de la Cruz. Según → Juan Evangelista, la composición de la *Noche* tuvo lugar en → Granada, siendo él conventual de aquel monasterio. Para → Inocencio de san Andrés los comentarios al poema homónimo se iniciaron en El Calvario, a petición suya y de otros religiosos de la misma comunidad. Si ambos discípulos aluden a la misma obra, habría que pensar en una escritura con grandes “quiebras” o interrupciones, como sucedió con la → *Subida*, según atestado del mismo Juan Evangelista, que, por otra parte, distingue muy bien la composición de ambas obras. Es sabido que él mismo copiaba el texto de la S al ritmo de su composición (cf. *Escritos*, p. 234-243).

Pueden concordarse perfectamente los dos testimonios pensando que Inocencio de san Andrés alude a la S, no a la N. Consta, efectivamente, que en El Calvario comenzó el Santo a comentar el poema de la “noche” a instancias de los religiosos de la comunidad, como hacía con el CE a petición de las Descalzas de Beas. Los respectivos comentarios quedaron apenas iniciados o esbozados y se ultimaron más tarde en Granada. El mismo Juan Evangelista, que siguió aquí el curso redaccional de la *Subida*, piensa que el autor la traía “de allá ya comenzada”. Al afirmar que más tarde, allí mismo en Granada, escribió el comentario de la *Noche*, no contradice a Inocencio. Es sabido que el mismo poema es el que se comenta en las dos obras (S/N), aunque en la primera (la S) fue abandonándose para terminar en un tratado. Inocencio podía afirmar con verdad que el comentario a ese poema había arrancado en El Calvario a petición suya y de otros religiosos. Con

ello no contradecía las aseveraciones de Juan Evangelista.

El que fuera compañero y secretario de J. de la Cruz durante muchos años emitía sus afirmaciones a requerimientos del biógrafo → Jerónimo de san José, que deseaba apurar este extremo y pedía a su comunicante que lo aquilatase con esmero (cf. BMC 10, 340-342). La convergencia de estos testimonios con los datos del análisis interno es garantía de su objetividad. La posterioridad de la *Noche* con respecto a la *Subida* queda bien fundamentada. A la cita explícita de ésta (N 2,22,2) se suman otras pruebas, como el tratamiento de los textos de la Biblia y muchos detalles redaccionales. Con los mismos criterios puede establecerse su anterioridad a la LIA y al CB, lo que obliga a datar su escritura entre 1584 y 1586. El simbolismo del fuego y el madero enlaza temática y cronológicamente N con LI; algunos aportaciones de ambas obras se incorporan en el CB, mientras la temática de N está ausente en el CA.

## II. Motivación e interrupción del escrito

La comparación entre la S y la N suscita inevitablemente dudas e interrogantes. Ambas obras se proponen y presentan por el autor como “declaración” o comentario del mismo poema. En ninguna de ellas se realiza la explicación completa. En la S, sólo la primera estrofa y muy sumariamente la segunda; en la N se comentan las dos primeras canciones y sumariamente la tercera, pero con otra particularidad: la estrofa inicial se declara íntegramente dos veces (una en cada libro). Resulta, en



consecuencia, que esta primera canción ha recibido tres “declaraciones”: una en S y dos en N. Quedan, en cambio, sin comentario las seis estrofas restantes, ya que la tercera apenas recibe más que una presentación sumaria o general (N 2,25).

A estos datos externos hay que añadir otros igualmente desconcertantes y de fácil verificación. En primer lugar, que el tipo de comentario es notablemente diferente en la S y en la N, no sólo respecto al contenido, sino también a la forma estructural y literaria. El de ambas obras es, a la vez, diferente del CE y de la LI. Para apreciar convenientemente la diferencia entre S y N ha de tenerse en cuenta que la división tradicional en libros y capítulos solamente es original en la S, mientras en la N se trata de una interpolación añadida desde la primera edición (1618). No procede del autor. De sus implicaciones se tratará más adelante.

Los datos que preceden plantean inevitablemente algunos interrogantes. Dos son los más importantes e inmediatos: en primer lugar, por qué volvió el autor a comentar lo que había explicado en la S sin haber concluido ésta; en segundo término, por qué dejó inacabado el comentario de la N y escribió otras obras.

1. ARRANQUE Y OBJETIVO DEL COMENTARIO. En el argumento con que abre la S asegura el autor que piensa desarrollar la doctrina sintetizada en los versos del poema de la N. Los reproduce allí mismo porque le van a servir de guión en su exposición. En el extenso prólogo (añadido probablemente con posterioridad) anuncia los problemas fundamentales que le interesa esclarecer, porque son muy importantes y poco conocidos. Se

cree autorizado para tratarlos por tener amplia experiencia de los mismos. Los reduce fundamentalmente a uno: al de la noche oscura de contemplación. No le interesa disertar sobre otras cosas “morales y sabrosas”, sobre las que abundan los libros (S pról. 8).

Emprende su marcha, fiel a la promesa de ajustar la exposición a los versos del poema, anunciando y explicando la primera estrofa y el primer verso (cap. 1-2), pero introduciendo a la vez una secuencia de capítulos con sus respectivos epígrafes. Desaparece así el comentario hasta que reaflore inesperadamente al final del primer libro (cap. 14-15), para despachar en pocas páginas la declaración de los otros versos de la primera canción. Coincide la presentación de la segunda estrofa con la apertura del libro segundo (cap. 1), pero todo se reduce a presentar la síntesis general de los cinco versos. Abandona definitivamente la promesa o metodología avanzada en el “argumento”. La S se convierte en un tratado, y el poema de la “noche oscura” queda sin “declarar”.

Quienes habían solicitado su explicación no podían sentirse satisfechos ni complacidos. Era muy poco lo que había declarado de los versos, apenas una estrofa. Por añadidura, la interpretación propuesta no correspondía a lo que en el prólogo se aseguraba ser el meollo del poema. En lugar de las “profundas tinieblas y trabajos” de la dura purgación a que Dios somete a las almas, todo el comentario de la primera estrofa se aplicaba a la noche o purificación activa del sentido. La exposición, no ya el comentario, proseguía con la vertiente activa en los otros dos libros de la obra. Repetidas veces remite a lo que ha de ser el desarrollo del aspecto pasi-

vo (como cuarto libro o segunda parte) sin que llegue a cumplirse la promesa. Se interrumpe bruscamente la S y queda pendiente la explicación de la noche pasiva, precisamente lo que, según confesión del autor, cantan los versos y a él le interesaba tratar.

Si J. de la Cruz persistía en la idea de comentar auténticamente el poema y explicar la noche o purificación pasiva tenía dos soluciones: proseguir la obra en curso (la S) hasta desarrollar toda la temática prometida (en un cuarto libro o en una segunda parte), o interrumpirla y reiniciar el comentario verdadero del poema. Es bien conocida la solución adoptada. Cortó por lo sano. Le faltaba aún mucho para completar el esquema adelantado sobre la purificación activa y renunció a desarrollarlo. Con la brusca interrupción de la S quedaba sin comentar el poema y sin abordar la vertiente pasiva de la noche-purificación. Había complacido a quienes solicitaron la “declaración” del CE, pero quedaban desairados los que deseaban otro tanto para el poema de la “noche oscura”.

Esa fue la motivación decisiva, a no dudarlo, para volver sobre sus pasos. En lugar de prolongar indefinidamente la S, desarrollando materias poco importantes, y sólo por satisfacer la lógica de esquemas sobrevenidos, decidió suspenderla y acometer otro comentario del poema: la “declaración” que corresponde a la obra conocida como *Noche oscura*. Tal solución implicaba problemas delicados, entre otros, el de empalmar con la S, ya que en ella se había anunciado reiteradamente el desarrollo de la temática pasiva, como parte integrante de la misma. No podía soldar con ella la nueva escritura dejando en medio el extenso vacío de lo que quedaba

enunciado y esquematizado antes de iniciar el prometido libro cuarto o parte segunda.

Corría además el riesgo de no cumplir la promesa del “comentario” al poema. Había ya fracasado en la S al intentar conjugarlo con un tratado, en el que los versos se diluyeron entre la trama de libros y capítulos, divisiones y subdivisiones. Si mantenía el mismo género literario, se exponía a un nuevo fracaso en su intento de redactar la “declaración” del poema. La solución finalmente adoptada representa un compromiso, medianamente alcanzado, para salvar estos escollos. Por un lado, prolonga el esquema básico de la S, no sus implicaciones menores; por otro, rompe el método del tratado y adopta el del “comentario”, a semejanza de lo realizado en las otras obras.

2. INTERRUPCIÓN DE LA OBRA. En lo que coinciden plenamente S y N es en que ambos escritos quedaron trunca-dos, sin el remate normal que cabía esperar. Viejas suposiciones y modernas conjeturas sobre una probable mutilación posterior, con la desaparición del final, no hallan refrendo alguno en la documentación. La suspensión definitiva de la obra tiene, en cambio, justificación plausible en las afirmaciones y propósitos del mismo autor. Ya se han indicado los que atañen a la S. Por lo que se refiere a la N, hay que tener en cuenta algunos datos fundamentales: en primer lugar, que la primera estrofa se comenta dos veces, mientras las cinco últimas no hacen acto de presencia. Este hecho es más llamativo si se tiene en cuenta que la misma canción primera ya había sido explicada en la S.

Esta proliferación de comentarios frente a la ausencia en las demás estro-

fas resulta desconcertante a primera vista, pero en lugar de justificar la interrupción, al comenzar la declaración de la estrofa tercera, la vuelve más inquietante. No existe confesión alguna de J. de la Cruz para explicar el hecho. Puestos a indagar los motivos parece que el mejor camino se insinúa en el breve prologo antepuesto al comentario. En él se sintetiza el contenido de todo el poema de esta manera: “En las dos primeras canciones se declaran los efectos de las dos purgaciones espirituales: de la parte sensitiva del hombre y de la espiritual. En las otras seis se declaran varios y admirables efectos de la iluminación espiritual y unión con Dios”. Léase inmediatamente el poema y se comprobará la exactitud de esta repartición. Desde la tercera estrofa lo que se canta no es la “salida por la secreta escala disfrazada”, sino la meta alcanzada; desde ella se contempla el camino recorrido. A partir de la quinta estrofa no hay otra cosa que la descripción de la divina unión, el feliz estado del matrimonio espiritual.

Dos motivos influyeron, sin duda, en J. de la Cruz para interrumpir su comentario en el umbral mismo de la estrofa tercera. Su propósito inicial era el de instruir a las almas en el arduo y dificultoso camino de la noche oscura (S pról.). A lo largo del comentario de la misma N había insistido en que esto era lo que a él le interesaba y en lo que tenía “grave palabra y doctrina” (N 1,13,3). No intentaba describir el estado de la → unión-perfección, sino la senda oscura que conduce a ella. Quedaba ampliamente explicado en el comentario de las dos primeras estrofas. Declarar las siguientes le obligaba a tratar lo que ya había escrito en el CE y

estaba para repetir en la LI, ante la insistencia de la destinataria. Con el agravante de la inefabilidad, ya ampliamente experimentada y denunciada en el CA. La repetición inevitable y la dificultad de la materia persuadieron a J. de la Cruz a interrumpir el comentario de la N.

No se trata de conjeturas infundadas. Bastará recordar lo que escribe el propio autor al final del comentario de la segunda estrofa. Comprueba que la interpretación de los versos le obliga a repeticiones carentes de interés y que se va a enfrentar con lo que acaece al alma en “estado de perfección, como en lo restante se irá diciendo, aunque ya con alguna brevedad” (N 2,22,1). La anunciada brevedad obedece a la razón siguiente: “*Porque lo que era de más importancia, y por lo que yo principalmente me puse en esto*, que fue declarar esta noche a muchas almas que, pasando por ella estaban de ella ignorantes, como en el prólogo se dice, está ya medianamente declarado y dado a entender, aunque hartos menos de lo que ello es” (N 2,22,2).

Es probable que la decisión no fuese irrevocable en un primer momento. Acaso fue madurando tras una primera suspensión. Cabría suponer incluso que se afianzó definitivamente al iniciar la “declaración” de la LI. El argumento central de la misma era la inflamación o llama del madero limpiado y bien dispuesto durante la noche purificativa por la misma llama. La explicación de las últimas estrofas de la N habrían coincidido con las de la *Llama*, como las de ésta con las últimas del CE. Al fin y al cabo, buena parte de los tres poemas cantaban y simbolizaban idénticas experiencias. Su comentario “auténtico” no podía distanciarse en lo sustancial.

Modulaciones y enfoques habrían sido diferentes, como sucede siempre que J. de la Cruz aborda los mismos argumentos, pero en lo sustancial, en lo nuclear del pensamiento, la coincidencia hay que darla por descontada. Sostener lo contrario, siguiendo a J. Baruzi, suena a equivocado.

### III. Género literario

No pueden perderse de vista los datos anteriores a la hora de configurar la composición de la N. Tampoco cabe confundir el contenido doctrinal con su estructura literaria. Se ha insistido, acaso con exceso, en el llamado “díptico S-N”, como si se tratase de dos escritos, no sólo complementarios, sino también paralelos e idénticos en su factura. Con el mismo derecho podía hablarse del díptico CE-LI, e incluso díptico N-LI. Estructuralmente la N está más próxima a CE y a LI que a S, aunque doctrinalmente se complementan entre sí.

La diferencia reside en que la S presenta un esquema doctrinal-espiritual en el que debía integrarse la temática desarrollada en la N. De hecho, las líneas generales de ésta (purificación-noche pasiva) responden a dicha esquematización, y a ella parece aludir (aunque no es seguro) al final de la obra (N 2,22,2). Esta correspondencia general entre parte activa (S) y parte pasiva (N) es el único soporte del mencionado díptico; afecta, por tanto, al aspecto doctrinal o de contenido.

En lo que a la estructura se refiere, la distancia entre ambas obras es mucho mayor. Cualquier que sea el sentido atribuido al “díptico”, no cabe hablar de una única obra. Epígrafe, prólogo y desarrollo aseguran que la N se concibió como

escrito diferente de la S. Mientras ésta comienza definiéndose como un tratado (“trata de cómo”, “toda la doctrina que entiendo tratar”) al que se acomodará el comentario del poema, la N se presenta explícitamente como “declaración” o comentario directo de los versos, a la manera del CE y de la LI. El prologoillo inicial sirve precisamente para eso: para fijar el método a seguir, exactamente el mismo que en estas otras obras: “Se ponen primero todas las canciones que se han de declarar. Después se declara cada canción de por sí, poniendo cada una de ellas antes de su declaración, y luego se va declarando cada verso de por sí, poniéndole también al principio” (cf. CE pról. 4; LI pról. 4).

El autor se ha mantenido sustancialmente fiel a este “estilo” o método, pero el comentario de la N se distancia bastante del CE, acercándose al de la LI. La “declaración” de los versos es muy irregular por lo que a la extensión se refiere; más aún que en la LI. Se prolonga tanto en ocasiones, como sucede en la primera estrofa, que se asemeja más a una disertación que a un comentario. Con todo, nunca se rompe la estructura propia de la “declaración”, como sucede en la S. En la N no se introduce división alguna de libros, partes ni capítulos. Ya se ha advertido que la ofrecida por las ediciones no procede del original. Existen enumeraciones de temas expuestos progresivamente, como vicios capitales (N 1,2-7), efectos provechosos de la purificación (N 1.12-13), grados de amor (N 2,19-20), disfraces y colores de virtudes (ib. 21), etc. pero se analizan y exponen dentro de la trama del comentario, no como partes de un esquema estructural de la obra. Ni siquiera la distinción de la doble purifi-

cación pasiva –del sentido y del espíritu– da pie para un esquema con representación externa, como sucede en la S.

La fidelidad sustancial al género del comentario, tan peculiar de la pluma sanjuanista, no excluye algunas anomalías y peculiaridades, si se compara la N con CE y LI. La más llamativa o relevante es la que afecta a la doble interpretación o explicación de la primera estrofa. Al comentario del primer libro de la S se añaden así otros dos: uno correspondiente al primer libro de la N; otro, a los capítulos 1-14 del segundo. Como es sabido, en S se interpreta como purificación-noche activa del sentido; en el primer libro de N, como purificación-noche pasiva del sentido, y en el segundo, como noche-purificación pasiva del espíritu. Todo ello, naturalmente, en líneas generales. La producción sanjuanista no registra otro caso semejante.

Se trata con toda seguridad de una aplicación concreta del criterio enunciado al principio del CE, es decir, que la “anchura” de los “dichos de amor” –los versos– permite entenderlos en diversos sentidos, y no es el caso de “abreviarlos” a uno solo (pról. 2). Ello no quiere decir que todas las interpretaciones sean igualmente pertinentes. Muchas de las ofrecidas por J. de la Cruz en sus comentarios son claramente adaptaciones espirituales, difíciles de justificar en la literalidad de los versos. Al lado de “declaraciones” más o menos “auténticas”, se suceden otras legítimas, pero no vinculantes.

En el caso presente, la genuina, literal e histórica es la última: la noche-purificación pasiva del sentido. Las otras son extensiones y aplicaciones pedagógicas de la misma. Lo sugiere con suficiente claridad la lectura atenta de los

tres comentarios, pero es más decisiva la confesión del mismo Santo. Al concluir la primera declaración de la estrofa y reproducir de nuevo sus versos para comentarla por tercera vez, escribe: “Aunque está declarada al propósito de la primera noche del sentido, principalmente la entiende el alma por esta segunda del espíritu, por ser la principal parte de la purificación del alma. Y así a este propósito la pondremos y declararemos aquí otra vez” (N 2,3,3, léanse cap. 3-4). Aunque la justificación puede ser válida desde un punto de vista doctrinal, no elimina la singularidad estructural del comentario de la N.

Comparado con el del CE y, en parte, con el de la LI, también resulta bastante arbitrario por otros motivos, especialmente por la extensión concedida a unos versos y la brevedad con que se despachan otros. El primero, repetido a notable distancia (en cap. 1 y 8), se convierte en una especie de disertación sobre los vicios capitales (1-7) y su aplicación a la purificación de los sentidos (8-10). La declaración de demás versos, dentro de la variedad propia del comentario sanjuanista, puede considerarse normal. Similar es la situación de la segunda interpretación (la del libro 2º). El comentario de los dos primeros versos es mucho más extenso que el de los otros tres, que en conjunto apenas ocupan una página. La amplitud de la declaración de los dos primeros (cap. 5-10 y 11-13 respectivamente) alejan la sensación del comentario, convirtiéndose en disertaciones semejantes a los tratados de la S.

Desde el punto de vista estructural, la explicación de la segunda estrofa (cap. 15-24) es más homogénea y uniforme, manteniendo fielmente el género

del comentario, incluso en lo que se refiere a la proporción material de cada verso. No faltan amplias digresiones, marginales al contenido, como la de los grados de amor (cap. 19-20) y la de las asechanzas diabólicas (cap. 23), pero no alteran la fisonomía propia del comentario al estilo sanjuanista. En la N se cruzan de manera muy peculiar el comentario y el tratado. Prevalece el primero como intención y ejecución.

#### IV. Lección espiritual

Ante las confesiones paladinas de J. de la Cruz, no es posible ignorar que la noche-purificación pasiva, la del espíritu ante todo, es su temática más personal y original. La materia en que se cree autorizado para enseñar como maestro, porque en ella tiene “grave palabra y doctrina” (N 1,13,3). Es por ello su argumento favorito: “Por lo que yo principalmente me puse en esto, que fue declarar esta noche a muchas almas ... que estaban de ella ignorantes” (N 2,22,2). Tenía comprobada la “muchacha necesidad que tienen muchas almas”, por “faltarles guías idóneas y despiertas” (S pról. 3; cf. nn.6-8). No conocía tampoco libros orientadores al respecto “por haber de ella muy poco lenguaje, así de plática como de escritura, y aun de experiencia muy poco” (N 1,8,2: E. Pacho, ‘*Grave palabra y doctrina*’. *Voluntad y conciencia de maestro*, en ES II, 11-41).

Todo lo expuesto a lo largo de la S y de la N se encuadra de alguna manera en este plan y en el propósito de J. de la Cruz, por cuanto se relaciona con el proceso catártico necesario para la unión-perfección. En ese sentido lo asume e integra el Santo en su esquema, pero lo que le interesa de modo

especial y considera fundamental es el aspecto pasivo de la purificación, porque más ignorado y menos tratado. Se concentra en la prueba suprema de la → noche, la que canta y simboliza precisamente el poema homónimo; de ahí que su “declaración inmediata y auténtica” le ofrezca la ocasión propicia y deseada para dictar su “grave palabra y doctrina”.

La sujeción al método del comentario impuso sus leyes, impidiendo un desarrollo lógico y sistemático de la materia, al estilo de la S. Por otra parte, los compromisos asumidos en esta obra condicionaron la adaptación del poema de tal forma que su declaración hubo de abarcar los dos niveles de la purificación pasiva: el de los sentidos y el del espíritu. De este modo quedaba completado el esquema pentapartito anunciado al comienzo de la S (1,1-3). El comentario de la N se ocupa, por tanto, de la purificación pasiva sin otra referencia esquemática más que la relativa al sentido (lib. 1º) y al espíritu (2º). Dentro de estas demarcaciones, la materia se desarrolla, más que en plan teórico, en una óptica dinámica y práctica, sometida siempre a la curva mutable del comentario. Está presidida, sin embargo, por algunos postulados, típicos del sistema sanjuanista.

1. PRINCIPIOS FUNDAMENTALES. Cabe distinguir entre el orden sucesivo de los puntos desarrollados y la trabazón lógica de los mismos. Para su mejor comprensión conviene tener presentes las bases en que se apoya el pensamiento a lo largo del escrito.

Destaca, ante todo, que el proceso de purificación-noche es algo unitario y sin solución de continuidad. Aunque los versos del poema aluden a un lance,

paso, tránsito o salida, la explicación del comentarista insiste en la unidad y continuidad del proceso catártico, dentro del cual se sitúan momentos, situaciones y etapas con predominio de aspectos (activo, pasivo) y sectores (sentido y espíritu). En ese sentido han de entenderse las dos fases principales descritas en la N, la del sentido y la del espíritu (cf. 1,1,1; 1,7,5; 1,10,1-6; 2,1,1-2; 2,3,1, etc.). Tan enlazadas están ambas, que “la una nunca se purga bien sin la otra” (2,3,1). La purificación pasiva del espíritu es como la culminación de todo el proceso, por eso se define como el paso o tránsito a la → unión.

En la visión sanjuanista, la raíz profunda de la noche oscura hay que identificarla con la → contemplación divina (2,9,6; 2,11,1, etc.), mediante la cual Dios purifica al alma limpiando sus manchas e imperfecciones. El alma se libra de sus apetitos y hábitos naturales sujetándose “pasivamente” a la acción divina (N 2,8,1; 2,14,11, etc.).

Consecuente con este principio, toda la trama de la N gira en torno a la dialéctica luz-oscuridad. La sabiduría amorosa o contemplación divina produce en el alma dos efectos, en apariencia contrarios, “porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios” (2,5,1; 2,7). De ahí, el problema planteado explícitamente por el Santo, a saber: “Por qué, pues la lumbre divina que ilumina y purga al alma de sus ignorancias, la llama aquí noche oscura” (2,5,2). Dos son las razones: la altura de la luz divina excede tanto la capacidad humana, que la ciega, se vuelve tiniebla para ella (2,5; 2,8, etc.); la bajeza e impureza humanas no resisten la luz pura de Dios, por lo que ésta se

vuelve penosa, aflictiva y también oscura (2,5,2-3).

La justificación suprema de la noche como catarsis inevitable para la unión queda formulada así: “Esta dichosa noche, aunque oscurece al espíritu, no lo hace sino para darle luz de todas las cosas; y, aunque le humilla y pone miserable, no es sino para ensalzarse y levantarlo; y, aunque le empobrece y vacía de toda posesión y afición natural, no es sino para que divinamente se pueda extender a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo, siendo con libertad de espíritu general en todo” (2,9,1).

2. EL PROCESO CATÁRTICO. A la luz de estas claves, puede seguirse con cierta facilidad el proceso dinámico de la “noche-purificación” descrito en la obra. Los pasos más representativos son los siguientes:

Todo comienza a partir de “una determinación de convertirse a Dios” (1,1,2). Los primeros pasos en la noche pasiva del sentido se corresponden con el paso de → principiantes a aprovechados y el tránsito de la → meditación a la contemplación (1,10,1; 1,11,3). Su eficacia espiritual se centra en el desarraigo de afectos y apetitos, vinculados fundamentalmente a los siete → vicios capitales (1,2-7). Conduce a una sujeción o acomodación del sentido al espíritu, que es un enfrenamiento del primero (2,3,1), más que una purgación radical.

Internada ya el alma en la fase propia de la noche oscura de contemplación, se ve sometida a duras pruebas, como quien “está puesto en cura”. Todo es padecer “en esta oscura y seca purgación del apetito, curándose de muchas imperfecciones, imponiéndose

en muchas virtudes". A medida que va purgando sus aficiones naturales, por medio de la sequedad, la va Dios "encendiendo en el espíritu" su amor divino" (1,11,2).

Gracias a esa suave y secreta inflamación de amor, crecen las → ansias y los deseos de Dios, con los que consigue grandes provechos y bienes espirituales (1,11-12). El alternarse las sensaciones de sequedad y abandono con las de amor y afición es algo que corresponde a la pedagogía divina, para que el alma no desfallezca en medio de la prueba.

Insensiblemente, y cuando menos lo espera, se adensan de nuevo las tinieblas con la llegada de pruebas más fuertes. Suelen ir acompañadas de "graves trabajos y tentaciones sensitivas que duran mucho tiempo, aunque en unos más que en otros" (1,14). No es posible determinar el tiempo en que Dios tiene a cada alma en "este ayuno y penitencia del sentido", aunque suele ser según las imperfecciones que ha de purgar (1,14,5).

Cuando ya el apetito sensitivo está suficientemente "reformado y enfrenado", suele Dios conceder un período de calma, a manera de descanso (2,1,1). Se caracteriza por intervalos de paz y bonanza en medio de la tempestad interior. Como dice el Santo, son "interpolaciones de luz en medio de la oscura tiniebla (2,1-2). Inesperadamente, cuando menos se espera, sobreviene la horrenda noche del espíritu. Dios coloca al alma en esta terrible prueba cuando ya no hay peligro de que se desanime y vuelva atrás (2,3). Es la prueba decisiva de la fidelidad.

La dinámica interna es similar a la fase sensitiva, con alternancia de penas

y consuelos, de iluminaciones y de tinieblas. Todo en grado mucho más agudo y penetrante, hasta verse el alma "en sombras de muerte (2,6,2), en abandono total de Dios y de los hombres. Las descripciones sanjuanistas son sobrecogedoras, pero de un realismo sorprendente (2,5-9).

El principio, tantas veces repetido, de la proporción entre la purificación y el grado de perfección a que cada uno está llamado define "ordinariamente" (típica medida sanjuanista) la duración y el grado de purificación: "Cuanto más íntima y esmerada ha de ser y quedar la obra, tanto más íntima, esmerada y pura ha de ser la labor, y tanto más fuerte cuanto el edificio más firme" (2,9,9). Ha de durar hasta que todas las fuerzas y capacidades "por medio de esta noche de purgación del viejo hombre, todas se renueven con temple y deleites divinos" (2,4,1-2).

BIBL. — JUAN DE JESÚS MARÍA, "El díptico Subida-Noche", en *Sanjuanística*, Roma 1943, p. 27-83; EMETERIO DEL SDO. CORAZÓN, "La noche pasiva del espíritu de san Juan de la Cruz", en *RevEsp* 18 (1959) 5-50, 187-228; EULOGIO PACHO, *Iniciación a san Juan de la Cruz*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1982, p. 115-149; Id. "Noche oscura. Historia y símbolo, evocación y paradigma", en *ES* II, 199-217; M. J. MACHO DUQUE, *El símbolo de la noche en san Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1982; Id. "Antítesis dinámicas de la 'Noche oscura'", en el vol. *San Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma 1991, p. 369-382; FERNANDO URBINA, *Comentario a la Noche Oscura del espíritu y la Subida al Monte Carmelo de S. Juan de la Cruz*, Madrid, Marova, 1982; JOSÉ DAMIÁN GAITÁN, "San Juan de la Cruz: en torno a 'Subida' y 'Noche'. Su relación con el poema 'Noche oscura'", en *AA. VV. Introducción a san Juan de la Cruz*, Avila, Diputación Provincial, 1987, p. 77-90; Id. "'Subida del Monte Carmelo' y 'Noche Oscura'", en *Teresianum* 40 (1989) 289-333; Id. "Vida y muerte en la 'Noche oscura' de san Juan de la Cruz", en *San Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma 1991, p.745-760; JOSÉ VICENTE RODRÍ-



GUEZ, "Noche Oscura", en AA. VV. *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Ávila, 1991, p. 401-444; ANTÓN AMUNARRIZ, *Dios en la noche. Lectura de la Noche oscura de san Juan de la Cruz*, Roma 1991.

*Eulogio Pachó*

## Noche oscura del alma

Es una de las creaciones poéticas y teológicas más geniales del Santo Doctor. No le faltan precedentes bíblicos y tradicionales para acogerse a ellos en la descripción, justificación teológica y orientación pedagógica en esta materia, pero su aportación es del todo original en multitud de aspectos. La experiencia vivida y la genialidad poética han puesto luz en su palabra para describir, justificar y acompañar por este tránsito necesario y desconocido. Su doctrina se resiste a la condensación y ha producido tal cantidad de lecturas y de interpretaciones que no nos caben las referencias a éstas. Nos limitamos a presentar sus afirmaciones cabalmente.

En el conjunto de la vida espiritual presenta el proceso de comunión con Dios bajo dos aspectos complementarios de la noche oscura: en *sentido positivo*, es progresivo acercamiento y compenetración con El; en *sentido negativo*, la noche aparece como eliminación, → purificación de todo lo personal que le repugna, si domina la primera perspectiva, se habla de la → "contemplación"; si se coloca en primer plano la segunda, se prefiere la expresión → "noche oscura". La descripción sanjuanista de la vida espiritual desde la óptica de la "noche pasiva" conjuga y alterna, según los casos, el sentido unitario, vinculado al símbolo de la experiencia, y la pluralidad de elementos y aspectos, insertos en la dinámica del

proceso vital. Por eso dentro de la unidad radical del fenómeno espiritual se distinguen *formas de noche* - *purificación* (activa, pasiva), *niveles o dimensiones* (del sentido, del espíritu), *grados* (de parcial o total oscuridad). Los "ejes semánticos" del símbolo de la noche hablan de esta polivalencia y apertura infinita del símbolo de la noche que funda y anticipa la amplitud doctrinal. La imagen de la espesa y pesada nube sobre el alma. (N 2,16,1) refleja muy bien la visión sanjuanista del proceso unitario con sus, avances y sus momentos de estancamiento o "interpolaciones". Para facilitar la comprensión conviene considerar por separado las dos noches.

### I. Panorámica de la primera noche

La noche es un programa de vida trazado ordinariamente por → Dios para disponer a las almas a la → unión mística mediante purificación radical de sus imperfecciones y adherencias viciosas. Afecta a la vida entera del hombre espiritual y se realiza en paralelo con el progreso o desarrollo de la vida interior con momentos de mayor o menor intensidad en la purificación. Aunque se extiende a todas las actividades humanas, se inserta de modo especial en el ámbito de la fe y de lo religioso y → tiene su centro de convergencia y su campo de observación en la oración. La experiencia de fe profunda implicada en la noche como prueba, oscuridad, sufrimiento, etc. puede realizarse en cualquier estado y situación de vida. Sus grados, formas y duración dependen de principios ligados al misterio de la vocación y la correspondencia personal.

1. CARÁCTER UNITARIO Y CONTINUADO.  
Se describe como experiencia intensa y

concreta, pero dispersa, fluida y prolongada, que pone a prueba la fe o fidelidad de la persona a Dios. Tiene marcado carácter de “influencia” o intervención divina, pero ésta se presenta envuelta en circunstancias corrientes o en acontecimientos normales de la vida que impactan de manera especial al hombre. Como prueba radical de fe no siempre es fácil un discernimiento de su presencia y de su consistencia, especialmente a los comienzos. Hay peligro de confusión y de extravío tanto para el protagonista como para los posibles guías (S pról. 3). Por eso J. de la Cruz mezcla descripciones, explicaciones teológicas y recomendaciones de maestro espiritual. En su sentido unitario, la “noche” es sobre todo un “tránsito”, un “trueque” o “un paso”, por más que suponga tiempo prolongado. Es una participación bautismal y existencial del misterio pascual de Cristo; participación por la fe y el amor en su pasión, cruz, muerte y resurrección. En muchas expresiones J. no considera el cambio progresivo, sino el resultado final comparado con el punto de partida. La “noche” realiza una transmutación moral tan eficaz y radical que el antes y el después tienen muy poco en común. De ahí las razones que justifican el término “noche oscura” (S 1,2,1) como se verá luego. Desde este punto de vista el símil del fuego y del madero (N 2,10) refleja adecuadamente el cambio radical y la acción prolongada.

2. DIVERSIDAD DE RASGOS Y SITUACIONES. Dentro de la suprema unidad de la noche y de su experiencia de fe, es posible individuar componentes diversos relacionados con el proceso cronológico, con las facultades implicadas,

con las formas o maneras y con los grados de realización.

a) *Niveles o dimensiones* de la experiencia de fe realizada en la noche: –*psicológico*, que abarca todas las facultades y potencias de la persona; se concentra en el ámbito del *sentido* y del *espíritu*, no como independientes, sino complementarios y entrelazados por razón del “único supuesto” personal (CB 13) y por la interacción o interdependencia mutua (S 1,3,4; N 2,3,1). –*Dinámico y espiritual*, en cuanto establece relaciones especiales entre la iniciativa humana y la influencia divina. La experiencia-noche resulta así *predominantemente* activa o pasiva, natural o sobrenatural (N 1, decl.; 1,10,6; 2,5, etc.) según el punto de observación de proceso. b) *Grados de mayor o menor intensidad*, en correlación con formas o maneras se señalan: –sensitiva o primera noche, –espiritual, oscuridad plena o de → fe. d) *Etapas o momentos cronológicamente sucesivos*, pues J. hace distinción habitual de “dos maneras de noches”: “noche o purgación de la parte sensitiva del alma”, “noche o purgación de la parte espiritual” (S 1,1,2). Estas formas van *conjugadas con el aspecto psicológico* para establecer el análisis del proceso: sitúa antes el sentido que el espíritu: noche pasiva del sentido, primero, noche pasiva del espíritu, luego (N 1,8,1; 2,3,1).

Más que a la sucesión de sectores o partes del esquema expositivo, atiende el Doctor a las realidades que condicionan el proceso, a los protagonistas descubiertos en lo que cada uno es en verdad: quién es Dios y quien el hombre. Se tocan y juegan aquí los valores religiosos supremos, como la fe y la contemplación o la influencia divina. Por

eso la noche se presenta como un “caminar en fe pura”, equivalente al camino estrecho de la vida (N1,11,4). En el proceso de la fe pura, equiparada a la noche, se interfieren constantemente dos aspectos: *el positivo de comunicación divina* y de progresiva inflamación de amor o de sabiduría amorosa; y *el negativo de oscuridad*, negación, purificación, sequedad y tormento debido a la insuficiencia humana. Aspecto catártico equivalente al → purgatorio según J. de la Cruz. Entre ambos aspectos existe un progreso ininterrumpido, pero su predominio respectivo hace unas etapas más purificativas o más iluminativas, en tanto la → contemplación, raíz de la noche, sea para el alma argüidora y escrutadora o iluminadora (N 2,5, 6;2,6,1; LIB 1,19). El sentido paradójico de la contemplación que, siendo comunicación divina, produce oscuridad y pena, en lugar de luz y dicha, se explica con el símil del rayo de sol y la vidriera; en parte también con el del madero y el fuego (N 2,8. 3-4; 2,10,1-2). El predominio de un efecto sobre el otro corresponde a etapas diferentes de la prueba purificativa de la noche-contemplación.

3. ELEMENTOS FUNDAMENTALES. La explicación de las antinomias luz - oscuridad, amor - dolor indican ya los elementos fundamentales de esa experiencia nocturna. La mirada del Santo se centra en la unidad básica del símbolo, en esa salida que hace el alma de sí a Dios “a oscuras”, “en celada”, por la “secreta escala disfrazada”. Rasgos y elementos fundamentales que confluyen en las experiencias ya sugeridas por la simbología: oscuridad, → pasividad, sobrenaturalidad.

a) *Oscuridad*. Es la nota clave para comprender el simbolismo de la noche y

para tratar de traducirlo a la realidad de la vida espiritual. Por la oscuridad la noche se distingue de cualquier otro momento o situación. El Santo justifica la identificación del lance doloroso de la fe con la noche en razón de su oscuridad. Y lo justifica desde dos puntos de vista:

– *Justificación objetiva*, es decir, dependiente de las realidades que condicionan el proceso de la noche oscura. “Por tres cosas podemos decir que se llama noche este tránsito que hace el alma a la unión de Dios: *La primera*, por parte del *término de donde el alma sale*; porque ha de ir careciendo el apetito del gusto de todas las cosas del mundo que posea en negación de ellas; la cual *negación y carencia* es como noche para todos los sentidos del hombre. *La segunda*, por parte del *medio o camino por donde* ha de ir el alma a esta unión, *lo cual es la fe*, que es también oscura para el entendimiento, como noche. *La tercera*, por parte del *término adonde va*, que es Dios, el cual, ni más ni menos, es noche oscura para el alma en esta vida (S 1,2,1).

– *Justificación personal o subjetiva*, en cuanto implica una actitud o postura de la persona y produce determinados efectos en ella, sin necesidad de que cambie la realidad de las cosas. Desde esta perspectiva los mismos elementos o aspectos de orden intelectual (sentir, conocer, ver, imaginar, etc.) adoptan una dimensión de valor afectivo, dada la interferencia de ambas esferas en el hombre. El → gusto y el apetito se convierten en categorías supremas. “Llamamos aquí noche a la privación del gusto en el apetito de todas las cosas, porque así como la noche no es otra cosa que privación de la luz y, por el consiguiente

de todos los objetos que se pueden ver mediante la luz, por lo cual queda la potencia visiva a oscuras y sin nada, así también se puede decir la mortificación del apetito noche para el alma, porque privándose el alma del gusto del apetito en todas las cosas, es quedarse como a oscuras y sin nada" (S1,3,1).

Los aspectos principales de esta actitud personal que expresan el contenido espiritual de la noche, son: La *renuncia*, *desnudez*, *mortificación* y *privación* no de las cosas en sí o carecer de ellas, "sino desnudez del gusto y apetito de ellas". Pues "no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entra en ella, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella" (ib. n. 4). La *fe pura* que trastrueca la visual del hombre y modifica su escala de valores. Acepta sin comprender las motivaciones divinas el plan que se le traza (N 1,11,1-2). El → *vacío* y *ausencia de apoyos humanos para* caminar precisamente en consonancia con esa fe que despoja de formas, motivos y arrimos humanos, cegando la propia capacidad de justificar la opción radical por Dios (N 2,16,7).

b) *Pasividad*. Reafirmada con insistencia por el Santo en relación a los términos de *negación* e *infusión* no tiene nada que ver con la inercia y el puro quietismo. En *general* lo pasivo indica iniciativa e intervención divina que se adelanta a la búsqueda e iniciativa humana. En *sentido especial* adopta dos acepciones principales en el Santo: a/ *gracias y situaciones especiales* comunicadas "sobrenaturalmente al hombre, pero ante las cuales éste actúa positivamente, como en la llamada purificación del entendimiento, voluntad y memoria; b/ *comunicaciones y estados*

*íntimos* producidos sobrenaturalmente sin una correspondiente intervención activa del hombre, aunque sí de su respuesta y acogida positiva. Fuera de *casos excepcionales* la pasividad nunca es total. La pasividad referida a toda la noche oscura, en sus momentos más característicos alude fundamentalmente a dos aspectos: al hecho de la *exigencia ineludible de la noche purificación*, como algo que no depende de la voluntad personal, y al *carácter imprevisto de circunstancias y situaciones* a través de las que se produce. Implica siempre acogida decidida, esfuerzo personal en la lucha que se libra necesariamente en el interior del hombre.

c) *Sobrenaturalidad*. La excepcionalidad de la experiencia mística en el vocabulario del Santo está íntimamente vinculada a lo que él considera "infuso" y pasivo. También tiene aplicación especial o insistente a la contemplación y a la comunicación divina. El *sentido más genérico* aceptado por el Santo queda reflejado en esta especie de definición: "Sobrenatural es todo aquello que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad sobrenatural" (S 2,10,2). En el *sentido más amplio* suele referirse a la "habilidad natural" contrapuesta a lo que la supera, que llama *sobrenatural*. Tal acepción supone y acepta la constitución del "ser sobrenatural" por la gracia y virtudes (S 2,5,4; 2,3,4; CB 11,2-3). El *sentido más propio*, implica una actuación o intervención divina dentro del orden de la → gracia, pero que supera en sí la capacidad e iniciativa del hombre (S 2,10,1-2; 2,29,7; N 2,17,7; LIB 3, 34). No se confunde con lo milagroso ni adopta formas externas extraordinarias. De hecho en el mismo arranque de la noche oscura se inicia la

confluencia del esfuerzo humano y de la intervención divina. Al impulso interior que hace de resorte, con la inflamación en la → fe y el amor (cf. S 1,14,2), corresponde el alma con un gesto de acogida y de disponibilidad (LIB 2,27).

4. DESCRIPCIÓN GENERAL. “Acaecerá que sienta el alma...” Preludian la aparición de la noche purificativa ciertos síntomas no siempre claros ni fácilmente discernibles para el interesado. Ante todo, una impresión de *novedad* en la vida que parece romper moldes antiguos en el modo habitual de proceder (S 2,13,7; N 2,16,8). Consecuencia natural es una especie de *desconcierto* ante semejante novedad (S 2,12,7), lo que produce inquietud y turbación. Todo ello es señal de que hay poca profundidad espiritual y existen raíces viciosas que no dejan florecer la virtud. Son exigencias que reclaman la purificación de la noche.

a) *Crisis oracional*. En el proceso natural, casi insensible, llega un momento en que la meditación se vuelve ineficaz o más bien psicológicamente imposible. Se produce una *desorientación*, un *desconcierto*. En este punto clave el protagonista si se apercibe de lo que está sucediendo, no siempre es consciente de que el proceso meditativo ha terminado su virtualidad; tampoco lo adviertan con nitidez los maestros espirituales. Por eso el Santo insiste en dar una lección al respecto, individuando las *señales* que denuncian el paso de la meditación a la contemplación, es decir, la entrada en la noche oscura, el tránsito de principiantes al estado de aprovechados, de la → vía purgativa a la iluminativa. Los textos clave se hallan en S 1,12-14; N 1,9. En síntesis apuntan estas tres señales. *Sinsabor en las*

*cosas espirituales*. El no hallar gusto ni consuelo en las cosas de Dios implica “el no hallarle tampoco en las cosas criadas”. Es prueba de que la sequedad o el aparente tedio no proviene de pecados ni imperfecciones, ya que entonces “el natural tendría alguna gana o inclinación a cosas fuera de Dios” (N 1,9,2). *Solicitud y cuidado penoso de las cosas de Dios*. Compensación o complemento en parte de la anterior. Se da un recuerdo ordinario de Dios, pensando que no se le sirve y se está volviendo atrás, al comprobar la falta de gusto espiritual. La → sequedad y sinsabor no proceden de tibieza o flojedad, ya que no producen “solicitud interior por las cosas de Dios” (ib. n. 3). *Imposibilidad de meditar y discurrir con la imaginación*. No consigue nada el esfuerzo personal de meditar; se sustituye por la “sencilla comunicación” (ib. 8) o por la “atención amorosa” (S 2,13-14). Cuando el Santo insiste en que la prueba por la que Dios cura en la noche del sentido viene a los espirituales sin procurarla ellos, no indica necesariamente una intervención directa y especial. La → pasividad consiste con frecuencia en una presencia nueva y distinta de circunstancias naturales. De hecho, la crisis comienza a manifestarse por la novedad que parecen sentir en su propio comportamiento quienes se han esforzado en mantener la fidelidad. La prueba consiste generalmente en una respuesta ineludible a las exigencias de la fe, de la caridad, de la → humildad y de otras → virtudes. Pero esa novedad inicial no se confunde con las raíces profundas del mal, del egoísmo, de la ignorancia y de la insensibilidad espiritual; la lucha comienza entonces y se prolonga todo el tiempo que dura la purificación pasiva, como se verá luego. La situación inicial suele ser

la siguiente: “Comúnmente no se siente el amor, sino la sequedad y el vacío ...; lo que trae el alma en medio de aquellas sequedades y vacíos de las potencias es un ordinario cuidado y solicitud de Dios, con pena y recelo de que no le sirve; que no es para Dios poco agradable sacrificio ver andar el espíritu contribulado y solícito por su amor” (N 1,11,2).

b) *Crisis general*. La crisis de la → oración no es más que un aspecto de otra más general que afecta a toda la vida. Si se recalca de manera especial se debe a su importancia en la síntesis del Santo. El mismo cuida de que no se limite arbitrariamente el alcance de la prueba que sirve de base al “trueque”. Al describir la primera señal sugiere con claridad la dimensión universal de la noche; es algo que afecta a la totalidad de la vida espiritual. Entre las numerosas manifestaciones apuntadas por el Santo destacan: 1ª. *Sequedad y sinsabor* en las cosas tanto espirituales como temporales, de manera que se pierde como la ilusión de vivir (N 1,9,2). 2ª. *Desorientación* por el recelo que tienen de que van perdidos en el camino, pensando que se les ha acabado el bien espiritual y que les ha dejado Dios, pues no hallan arrimo ni gusto en cosa buena. (N 1,10,1). 3ª. *Desgana y repugnancia interior*, al tener que contentarse con la quietud en ocio y sin decidirse por nada (ib.). 4ª. *Confusión y desconcierto*, “pues se vuelven semejantes al que deja lo hecho para volverlo a hacer, al que se sale de la ciudad para volver a entrar en ella, o al que deja la caza que tiene para volver a andar a la caza” (ib.). 5ª. *Peligro de retroceso*, “pues si no hay quien los entienda vuelven atrás, dejando el camino, aflojando o, a lo menos, se estorban de ir adelante” (ib. n. 2). Entre las abundantes

pruebas con que Dios “les cura”, mediante esta crisis de la noche, se recuerdan muchas tentaciones, sequedades y trabajos (N 1, 6,8).

En una sumaria enumeración el Santo dice que son de tres maneras: “trabajos y desconuelos, temores y tentaciones de parte del siglo”. Todas ellas de formas variadas: → “tentaciones y sequedades y aflicciones de parte del sentido; tribulaciones, tinieblas, aprietos, desamparos; tentaciones y otros trabajos de parte del espíritu, para que de esta manera se purifique según la parte espiritual y sensitiva” (LIB 2,25). La postura conveniente queda sugerida por la misma pedagogía divina. Al principio de la vida espiritual, cuando aún no había fuerzas para proceder independientemente, el hombre se comportaba como el niño que patea por caminar solo. Ahora está ya en condición de hacerlo y, en cambio, no se siente con ánimo. A quienes se internan por la noche, “sintiéndolos ya Dios aquí algo crecidillos, para que se fortalezcan y salgan de mantillas, los desarrima del dulce pecho y, abajándolos de sus brazos, los veza a andar por sus pies; en lo cual sienten ellos gran novedad porque se les ha vuelto todo del revés” (N1,8,3; cf. 1,12,1).

c) *Duración y sentido de la noche*. La dura y terrible noche no tiene otro objetivo que llevar a las almas a la clara y pura luz de amor (N 1,10,3). Dios pone al alma “en esta noche sensitiva a fin de purgar el sentido de la parte inferior y acomodarle y sujetarle y unirle con el espíritu, oscureciéndole y haciéndole cesar acerca de los discursos” (N 1,11,3). La duración de la noche y sus formas cambian según los sujetos, las circunstancias de la vida y la correspon-

dencia del alma. El Santo propone dos criterios fundamentales y complementarios. Todo va medido por la voluntad de Dios, “conforme a lo más o menos que cada uno tiene de → imperfección que purgar, y también conforme al grado de amor de unión a que Dios le quiere levantar” (N 1,14,5). Prescindiendo de las diferencias personales (N 1, 8, 2.5; 1,14,1), esos criterios se demuestran muy fundados. “El tiempo que al alma tengan en este ayuno y penitencia del sentido, cuánto sea, no es cosa cierta decirlo” (N 1,14,2). Cabe hacer ciertas aplicaciones: “Los que tienen sujeto y más fuerza para sufrir con más intensidad, los purga más presto”. “Los muy flacos, con mucha remisión y flacas tentaciones, mucho tiempo les lleva por esta noche... y tarde llegan a la pureza de perfección en esta vida, y algunos de éstos nunca... A otras almas más flacas anda Dios con ellas como pareciendo y trasponiendo, para ejercitarlas en su amor, porque sin desvíos no aprenderían a llegarse a Dios” (N 1,14,5). En cualquier caso y situación la noche del sentido es prueba larga y de tiempo. Quienes han de llegar a la perfección “por muy apriesa que Dios los lleve, har-to tiempo suelen durar en estas sequedades y tentaciones ordinariamente, como está visto por experiencia” (ib. n. 6). No hay que pensar en una situación estacionaria; es un proceso ininterrumpido, aunque resulte arduo señalar momentos con límites precisos.

El Santo lo describe casi siempre en bloque, pero no deja de insinuar fases progresivas a partir de los comienzos (N 1,11,1-2) y los más avanzados (N 1,11,4; 1,12,1). Teniendo a la vista el conjunto de la prueba o crisis espiritual que representa la noche del sentido, el

Santo apunta algunos rasgos penosos, al parecer, de los momentos ya muy avanzados. Sintetiza en tres clases o categorías los “graves trabajos y tentaciones sensitivas, que duran mucho tiempo, aunque en uno más que en otros”. A saber: 1º. *El espíritu de fornicación*, o ángel de Satanás que azota los sentidos con “abominables y fuertes tentaciones” y atribula el espíritu con “feas advertencias y representaciones, más visibles en la imaginación, que a veces es mayor pena que el morir” (N 1,14,1). 2º. *Espíritu de blasfemia*, “el cual en todos sus conceptos y pensamientos se anda atravesando con intolerables blasfemias, a veces con tanta fuerza en la imaginación, “que casi se las hace pronunciar, que les es grave tormento” (ib. n. 2). 3º. *Espíritu de vértigo* (o ‘spiritus vertiginis’), el cual “de tal manera les oscurece el sentido, que los llena de escrúpulos y perplejidades tan intrincadas al juicio de ellos, que nunca pueden satisfacerse con nada, ni arri-mar el juicio a consejo ni concepto; el cual es uno de los más graves estímulos y horrores de esta noche, muy vecino a lo que pasa en la noche espiritual” (ib. n. 3). Son sólo algunas manifestaciones de la “noche y purgación sensitiva”. Las manda el Señor para que “castigados y abofeteados” se vayan “ejercitando, disponiendo y curtiendo los sentidos y potencias para la unión” (ib. n. 4). “La más propia manera de castigo son los trabajos interiores, ya que son los que más eficazmente purgan el sentido de todos los gustos y consuelos y a través de los que es humillada el alma de veras para el ensalzamiento que ha de tener” (ib.).

d) *Recomendaciones prácticas.*  
Para que la crisis se oriente en sentido

positivo y eficaz es necesario tener en cuenta algunos extremos importantes: 1°. *El tiempo o momento oportuno de dejar la meditación discursiva*. Es necesario no dejarla antes del tiempo conveniente, para no volver atrás. Debe mantenerse mientras sirve para “disponer y habitar el espíritu a lo espiritual por el sentido” (S 1,13,l). 2°. *Evitar los cambios de golpe*. Hay que ir acabando poco a poco la obra sensitiva, “si se ha de ir adelante”. La “noche de sequedades no suele ser en ellos continua en el sentido”; algunas veces se produce y otras no; “algunas veces se puede discurrir y otras no” (N 1,10,9). 3°. *No es idéntico el camino para todos* dentro de la vía contemplativa. A muchos no les lleva Dios por ella. “No todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios a contemplación, ni aun a la mitad; el porqué El se lo sabe” (ib.). El comportamiento ha de ser coherente con semejantes situaciones. El Santo propone una conducta bien precisa: “A estos tales se les ha de decir que aprendan a estarse con *atención y advertencia amorosa en Dios* en aquella quietud, y no se den nada por la imaginación ni por la obra de ella, pues aquí, descansan las potencias y no obran activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas” (S 2,12,8; cf. N 1,10,4-6). No deben impresionarse ante la duda de si pierden el tiempo y vuelven atrás, mientras se cumplan conjuntamente las tres señales apuntadas.

La crisis desemboca en algo nuevo muy provechoso: la contemplación y consiguiente purificación. El estilo que se ha de tener, según el Santo, se debe ajustar a las normas siguientes: No dar importancia al discurso y a la meditación, sino dejar el alma en sosiego y

quietud (N 1,10,4); dejar el alma “libre, desembarazada y descansada de todas las noticias y pensamientos, contentándose sólo con una advertencia amorosa y sosegada en Dios” (ib.); desechar los escrúpulos que vengan por pensar que se pierde el tiempo y “sería bueno hacer otra cosa” (ib. 5); no hacer caso de que se “pierdan las operaciones de las potencias”, con tal de no estorbar la contemplación infusa que da Dios (ib. n. 6).

Para superar airoosamente la crisis ha de adaptarse una actitud de confianza, de paciencia y de fortaleza. Tal es la lección del Santo: “Los que de esta manera se vieran, conviéndoles que se consuelen perseverando en paciencia, no teniendo pena; confíen en Dios, que no deja a los que con sencillez y recto corazón le buscan, ni los dejará de dar lo necesario para el camino, hasta llevarlos a la clara y pura luz de amor, que les dará por medio de la noche oscura del espíritu, si merecieren que Dios les ponga en ella” (N 1,10,3). La cura progresiva de malas tendencias exige una disposición conveniente. Según el Santo existen diferencias en consonancia con las situaciones personales y los planes divinos: “A la gente recogida comúnmente acaece más en breve, después que comienzan, que a los demás, por estar más libres de ocasiones y de cosas del siglo”.

5. EXPLICACIÓN TEOLÓGICA. La crisis típica de la oración radica en ese “trueque” de la vida del sentido por la del espíritu, de la meditación por la contemplación (N 1,10,1). Constituye una novedad en el trato entre Dios y el alma que desconcierta a la persona. Su esfuerzo meditativo queda sustituido por la “atención o advertencia amorosa”, por



la “noticia general” de Dios. Se define también como “contemplación purificativa que hace adormecer y amortiguar la casa de la sensualidad con todas sus pasiones y apetitos” (N 1,1,1). Por más que se presente como intervención divina, implica empeño y colaboración humana. Sólo que cambia profundamente el modo. Se debe aplicar el principio de que aquí “entrar en camino, es dejar su camino” (S 2,4,5). No hay ruptura brusca en el contacto con Dios. A quienes comienzan a “tener esta noticia amorosa en general”, tendrán necesidad del discurso “hasta que vengan a adquirir el hábito perfecto”. Hasta llegar a tal punto “hay de lo uno y de lo otro en diferentes tiempos” (S 2,15,1, todo el cap.). El cambio radical en el trato con Dios consiste en sustituirse lo activo por lo pasivo o infuso, lo natural por lo sobrenatural, lo meditativo por lo contemplativo. De ahí que se designe por la “contemplación” como elemento más determinante o representativo. El alcance que tienen las expresiones que la acompañan queda aclarado cumplidamente por el Santo: Se llama “noticia *sobrenatural de contemplación*”, porque “*pasivamente* se comunica Dios al alma así como al que tiene los ojos abiertos, que *pasivamente* sin hacer él nada más que tenerlos abiertos, se le comunica la luz. “Y este recibir la luz que *sobrenaturalmente* se le infunde, es entender *pasivamente*, pero dicese que no obra, no porque no entienda, sino porque no entiende lo que no le cuesta su industria, sino sólo recibir lo que le dan” (S 2,15,2).

Es tan central y representativa la contemplación en el camino o prueba de la noche pasiva, que el Santo las convierte en equivalentes, como quien

define el todo por la parte: “Esta noche que aquí decimos ser la contemplación” (N 1,8,1). La nueva situación que se instaura con la presencia contemplación supone una superación positiva de la crisis oracional. La actitud de acogida de la iniciativa divina está determinada por la definición misma de la contemplación. Para el Santo es “una infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios que, si le dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor” (N 1,10,6). Se completa con los calificativos más corrientes de oscura y secreta contemplación. Toda la estructura de la noche gira en torno a esta paradoja: “la infusión pacífica y amorosa” de Dios causa oscuridad y tiniebla, pena y dolor. Su comprensión exige recordar algunos rasgos generales de la contemplación en relación a la noche.

6. DIMENSIÓN AFECTIVA DE LA NOCHE OSCURA. El tránsito y trueque de principiante a la vida del espíritu es ante todo fruto y efecto de “la fuerza y calor que al alma en la contemplación oscura para ello le dio Dios”. Para vencer los apetitos y negar los gustos, es necesario “una inflamación mayor de otro amor mejor” que el proveniente de las cosas terrenas. Es lo que concede el Señor a los bien dispuestos y decididos a seguirle pese a las sequedades y dificultades (S 1,14,2).

Es otra vertiente de ese nuevo trato entre Dios y el hombre que se entabla a partir de la crisis oracional y la aparición de la contemplación. Toca en la *dimensión afectiva* de la existencia humana. También en ésta se da novedad y cambio progresivo. De hecho, sabiduría y amor, gusto y conocimiento van siempre unidos, ya que “nunca da Dios sabiduría mística sin amor”, y en la contemplación

“juntamente infunde en el alma amor y sabiduría” (N 2,12,2). También en esta vertiente es casi imperceptible el comienzo del trueque. Sucede algo parecido al cambio de meditación-contemplación. “A los principios comúnmente no se siente este amor, sino la sequedad y vacío... Y ello por dos motivos: por no haber comenzado a encenderse a causa de la impureza natural, y por no hallar “lugar pacífico en sí el alma”, al no conocerse bien su procedencia y significado (N 1,11,1-2). Superados los primeros titubeos, va prendiendo con fuerza el fuego del amor, manifestándose en “alguna ansia de Dios”. A lo largo de la noche se alternan los momentos como un flujo de sequedad y de inflamación de amor; es reflujó de la comunicación divina y de la progresiva disposición del alma.

El ritmo alternante se describe así:

a) *Ordinario cuidado y solicitud en Dios.* En lugar del amor “que después se va encendiendo, lo que trae el alma en medio de aquellas sequedades y vacíos de las potencias es un ordinario cuidado y solicitud de Dios, con pena y recelo de que no le sirve” (N 1,11,2). b) *Sed y vehemencia de amor.* Cuanto más adelante va el alma “más se va viendo aficionada e inflamada en amor de Dios, sin saber ni entender cómo y de dónde le nace el tal amor e inflamación, que con ansias de amor desea a Dios” (N 1,11,1). c) “A veces crece mucho la inflamación de amor en el espíritu” y, como consecuencia “son las ansias por Dios tan grandes en el alma, que parece se le secan los huesos en esta sed, y se marchita el natural, y se estra su calor y fuerza por la viveza de la sed de amor, porque siente el alma que es viva esta sed de amor” (ib.).

No está todavía totalmente sujeto el sentido al espíritu; falta aún la purificación radical. De ahí es que la inflamación de amor causa esas repercusiones o estragos” en el natural (cf. CB 13). El amor del alma es aún imperfecto: es impaciente, ansioso; en lugar de paz y sosiego produce, ansias y penas, sed vehemente. “La vehemencia de esta sed no es continua, sino que algunas veces, aunque de ordinario suele sentir (el alma) alguna sed” (ib.; cf. N 2,5,1; 2,11,5-6; 2,12,2; 2,16,4). Si la oscuridad causa cierta desorientación, el amor, lejos de producir serenidad paz, aumenta la tensión. Como en el plano del conocimiento se produce un claroscuro, en el del afecto se da un sabor agridulce, una pena sabrosa. Es la situación típica de la noche-contemplación. El Santo se siente desbordado al querer trazar una descripción de esas situaciones: “Cómo y de cuántas maneras sean estas ansias de amor que las almas tienen... Y cuántas las diligencias e invenciones que hacen para salir de su casa... Y cuán fáciles y aún dulces y sabrosos les hacen parecer estas ansias del Esposo todos los trabajos y peligros de esta noche ni es de decir de este lugar, ni se puede decir; porque es mejor para tenerlo y considerarlo que para escribirlos” (S 1,14,3). Pese a tales aseveraciones, el Santo ha escrito muchas páginas sobre las penas y ansias de amor impaciente. De ellas se ocupa en forma directa al proponerlas como: los cinco primeros grados de la escala de amor (N 2,19); heridas, llagas y muerte de amor (CB 1, 17-19; 7, 2-4; 8, 3; 9, 5-6; 10, 1-2).

7. BIENES Y PROVECHOS. El fruto de la noche oscura será abundante y sazonado. Los resultados obtenidos en la prue-

ba justifican abundantemente el esfuerzo y la perseverancia. El Santo traza un nutrido elenco de bienes y provechos, disponiéndolos en dos series: de índole general y de carácter específico.

a) *Bienes y provechos generales.* Son aquellos que configuran la situación del alma que se mantiene firme en la prueba de la noche y logra el dominio del sentido o su dependencia respecto al espíritu. Siendo las raíces lo que importa arrancar, es natural que se apunten también las virtudes o conquistas correlativas, como: sujeción del sentido al espíritu (N 1,11,4), espíritu de fortaleza (N 1,12,1), arraigo de la fe y frutos de la misma (N 1,11,4), eliminación de los males y deficiencias derivados de los siete vicios capitales (N 1,13, 1-2 y 7-9; 1,11,4), dominio y mortificación de las cuatro pasiones: gozo, dolor, esperanza y temor (ib. 1,13,15).

b) *Bienes propios y específicos* de la noche del sentido; también en esta lista señala los que son base o raíz de otros. Analiza los siguientes: 1°. *Conocimiento de sí y de la propia miseria.* Las sequedades y vacío le hacen conocer al hombre “la bajeza y miseria que en el tiempo de su prosperidad no echaba de ver” (N 1,12,2). El conocimiento propio lleva a no tenerse por nada y a no tener satisfacción “ninguna de sí, porque ve que de suyo no hace nada ni puede nada” (ib.). Dos efectos inmediatos se derivan de tal postura: “Tratar con Dios con más comedimiento y más cortesía” (n. 3); “conocimiento más realista y profundo de la grandeza y excelencia de Dios” (n. 4-6). 2°. *Humildad espiritual.* Al verse tan miserable, “ni aun por primer movimiento le parece que va mejor que los otros, ni que los lleva ventaja, como antes hacía;

antes, por el contrario, conoce que los otros van mejor” (n. 7). De ahí le nacen al alma otros excelentes efectos: “amor del prójimo, estimando a los demás y juzgándolos siempre con favor” (n. 8), “obediencia espiritual, perdiendo la presunción y deseando que todos enseñen a caminar” (n. 9): 3°. *Ordinaria memoria de Dios*, con temor y recelo de volver atrás, lo cual “es grande provecho, porque purifica y limpia de muchas imperfecciones. (N 1,13,4). 4°. *Ejercicio armónico de las virtudes* “de por junto, sufriendo el perseverar en los ejercicios espirituales sin consuelo y sin gusto” (ib. n. 5). 5°. *Libertad de espíritu* con que se van granjeando “los doce frutos del Espíritu Santo, y liberación de los enemigos del alma que quedan sin fuerzas contra el espíritu” (n. 11). 6°. *Pureza en el amor de Dios*, no moviéndose a obrar “por el gusto y sabor de la obra, sino sólo por dar gusto a Dios” (n. 12). 7°. *Cuidado de las cosas de Dios* y ansias por servirle, ya que se pierden los apetitos que arrastraban a otras cosas: “sólo queda en seco y en desnudo el ansia de servir a Dios” (n. 13).

Entre *otros varios* se consiguen también estos cuatro provechos: delección de paz, ordinaria memoria y solicitud de Dios, limpieza y pureza del alma y ejercicio de virtudes (n. 6). La ejemplificación no es exhaustiva. Se logran otros innumerables provechos por medio de esta seca contemplación de la noche oscura. Porque “en medio de estas sequedades y aprietos muchas veces, cuando menos se piensa, comunica Dios al alma suavidad espiritual y amor muy puro y noticias espirituales, a veces muy delicadas, cada una de mayor provecho y precio que cuanto antes gustaba” (N 1,13,10). Todo ello

demuestra la eficacia que tiene esta noche sensitiva en su sequedad y desabrigo para ocasionar la luz que de Dios decimos recibir aquí el alma. Es el medio seguro para conocer a Dios debidamente, “aunque no con la plenitud y abundancia que en la otra del espíritu, porque este conocimiento es como principio de la otra” (N 1,12,6). Pero entre ambas noches existe una unidad indisoluble, como entre la parte sensitiva y espiritual; de tal forma “que la una nunca se purga bien sin la otra, porque la purgación válida para el sentido es cuando de propósito comienza la del espíritu. De donde la noche que habemos dicho del sentido, más se puede y debe llamar *cierta reformación y entrenamiento del apetito que purgación*. (N 2,3,1). Entre ambas y dentro de cada una se dan intervalos de paz y serenidad, como “interpolaciones” de la purgación (N 2,1,1). Aún es necesaria la segunda noche.

## II. Panorámica de la noche oscura del espíritu

Por muchas que sean las pruebas superadas y por muy prolongado que sea el tiempo requerido para el dominio del sentido, los “aprovechados” no son capaces de erradicar todas sus imperfecciones y defectos; queda siempre cierta insubordinación del espíritu al sentido (CB 16,1; 17, 1-2; N 2,2-4); no muere del todo el hombre viejo, porque no es completa la purificación interior. Las raíces que aún permanecen más o menos ocultas exigen pruebas ulteriores. No puede atribuirse el hombre el éxito final; se debe en primer término a una intervención muy directa de Dios; de ahí el carácter pasivo –según el

vocabulario del Santo– del último tramo de la “noche oscura”; el que afecta directamente al espíritu y de ahí revierte en el sentido. Por ley ordinaria las pruebas decisivas se producen cuando ya el alma ha crecido tanto en el amor y ha intimado tanto con Dios que se ha ratificado entre ambos el “desposorio espiritual”. Por eso aparecen más dolorosas y extrañas las pruebas posteriores. En su comparación las superadas con anterioridad semejan juego de niños. Ahora se aquilata el amor a Dios hasta que no queda escoria alguna de imperfección. Se pone tan a prueba que la fe pura y desnuda se plantea como razón de la misma existencia humana. Para llegar a la “igualdad de amor” se exige una catarsis total; una purificación prácticamente idéntica a la del purgatorio.

1. DESCRIPCIÓN GENERAL Para describir “esa horrenda y espantable” noche y enseñar la manera de afrontarla con éxito, el Santo procede según el esquema siguiente: a) hace ver primero las deficiencias e imperfecciones que todavía vician la situación espiritual y exigen purificarse; b) señala luego las características y elementos destacados de la “noche de la fe”, c) termina apuntando los frutos o resultados que se consiguen gracias a ese “feliz tránsito”, a esa salida dichosa de las tinieblas a la luz, de la angustia a la paz deleitable.

a) *Razón de ser de la noche oscura del espíritu*. Las imperfecciones de los espirituales que se hallan ya en el estadio avanzado de los → “aprovechados” son tantas que el Santo se contenta con ejemplificaciones, en lugar de esbozar largas clasificaciones. Dos rasgos caracterizan tales imperfecciones: Son más incurables, extendidas, radicales y habituales. El Santo distingue dos cate-

gorías en las imperfecciones, defectos y peligros consiguientes. Su definición o caracterización es precisa. “Son afeciones y hábitos imperfectos que todavía, como raíces, han quedado en el espíritu, donde la purgación del sentido no pudo llegar. (N 2,2,1). Tienen estas peculiaridades: La diferencia respecto a las otras es la que hay de la “raíz a la rama, o sacar una mancha fresca o una muy asentada y vieja” (ib.). No se desarraigan sin las pruebas definitivas de esta noche oscura. Si no salen por el jabón y fuerte lejía de la purgación de esta noche, no podrá el espíritu venir a pureza de unión divina (ib.). A las imperfecciones o hábitos “radicales” puede reducirse también lo que el Santo llama “embotamiento de la mente” (‘hebetudo mentis’) y la rudeza natural que todo hombre contrae por el pecado, y la distracción y exterioridad del espíritu (N 2,2,2).

Su incidencia en el comportamiento espiritual se explica por la radical unidad de la persona humana (N 2,3,1-2). “Los cuales hábitos pueden ser como propiedad y oficio que tiene –el espiritual– de hablar cosas inútiles, y pensarlas y obrarlas sin la debida ordenación a Dios (CB 28,7). Otros → apetitos con que sirve al apetito ajeno, así como: ostentaciones, cumplimientos, adulaciones, respetos, procurar parecer bien y dar gusto con sus cosas a las gentes, y otras cosas inútiles con que procura agradar la gente empleando en ello el cuidado y apetito obra, y finalmente el caudal del alma. (ib.). Dada la comunicación natural entre el sentido y el espíritu y la interferencia de tendencias y apetitos, no siempre resulta claro si se trata de hábitos radicados o de impulsos no suficientemente controlados.

Estas y otras muchas imperfecciones reinan en el alma sin que los espirituales perciban su daño e inconvenientes. Ahí radica la eficacia de la noche que purifica y vacía. Mientras existen aficiones de criatura los espirituales “no sienten el vacío grande de su profunda capacidad. Basta cualquier cosilla que se les pegue para tenerles tan “embarazados y embelesados que no sienten su daño”. Es como una paradoja, que siendo capaces de infinitos bienes, baste el menor de ellos a embarazarlos de manera que no los puedan recibir hasta que de todo punto estén vacíos” (LI 3,18).

Como quiera que “todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu, hasta que no se sujetan los buenos y malos es no se “pueden purgar las rebeliones y siniestros hábitos del sentido” (N 2,3,1). Por eso lo realizado antes “se puede y debe llamar cierta reformación y enfrenamiento del apetito que purgación” (ib.). No basta, pues; “se han de purgar cumplidamente estas dos partes del alma, espiritual y sensitiva, porque la una nunca se purga bien sin la otra, porque la purgación válida para el sentido es cuando de propósito comienza la del espíritu” (ib.).

*b) Elementos integrantes de la segunda noche.* La “noche pasiva se describe unas veces a partir de sus efectos o resultados; otras se la considera más bien la causa o raíz de tales efectos. Para hacerse idea completa y global hay que conjugar ambas consideraciones. También han de fusionarse la visión de lo realizado en el alma y la obra de Dios, presentado como protagonista decisivo de la obra. Se trata de armonizar ambos aspectos bien repre-

sentados en los textos: 1°. *La noche como resultado del proceso purificativo activo*. Se describe reiteradamente como un desnudar el sentido y el espíritu “perfectamente de todas las aprehensiones y sabores”, caminando en oscura y pura fe, “que es el propio y adecuado medio por donde el alma se une con Dios” (N 2,2,5). Esto equivale a “desnudar las potencias, aficiones y sentidos, así espirituales como sensibles, así exteriores como interiores” privándoles de todo gusto (N 2,3,3); quedarse en → pobreza, → desamparo y desarrimo de todas las aprehensiones del alma. (N 2,4,1); y 2°. *La noche como proceso purificativo* realizado gracias a *la intervención especial de Dios*, ya que El es quien hace merced al alma de “limpiarla y curarla con esta fuerte lejía y amarga purga, según la parte sensitiva y espiritual de todas las aficiones y hábitos imperfectos... oscureciéndole las potencias interiores y vaciándoselas acerca de todo eso, y apretándole y enjugándole las aficiones sensitivas y espirituales y debilitándole y adelgazándole las fuerzas naturales del alma... haciéndola Dios desfallecer en esta manera a todo lo que no es Dios, para irla vistiendo de nuevo, desnuda ya y desollada ella de su antiguo pellejo” (N 2,13,11).

c) *La “horrenda noche de contemplación” y el abismo de la fe*. Lo que se afirma de manera general acerca de la intervención divina, sin la cual no sería posible purificación tan radical (N 2,13,11, etc.), suele sintetizarse en una forma concreta de comunicación de Dios: la contemplación. Es el núcleo de convergencia de los demás elementos y rasgos de la “noche pasiva”. Tan corriente es la fórmula para el Santo, que identifica ambas cosas sin necesi-

dad de ulteriores aclaraciones: *La contemplación es la causa de la noche oscura*. Es afirmación repetida: “Todo lo cual obra el Señor por medio de una pura y oscura contemplación” (N 2,3,3; etc.). La definición es conocida: “Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma... que llaman los contemplativos contemplación infusa, o mística teología... que dispone al alma, purgándola e iluminándola para la unión de amor con Dios” (N 2,5,1). La afirmación de que esa influencia divina “produce dos efectos principales, purgar e iluminar” (N 2,5,1) tiene valor general. También que se siente en el ámbito del conocimiento y del amor, en cuanto es sabiduría secreta, noticia amorosa (N 2,5,1-3; 2,17,2; S 2,8,6; CB 39,12).

En cuanto la contemplación en fe pura es raíz o causa de la situación espiritual propia de la noche oscura, a ella se le atribuyen los rasgos principales de ésta. Además de describirse como contemplación o influencia de Dios “secreta” (N 2,17,2), “amorosa” (N 2,5,1, etc.), se la define como “oscura, tenebrosa y aflictiva” o “penosa” a la vez. También para estos rasgos paradójicos valen las alegorías del rayo del sol en la ventana y el madero en el fuego (N 2,8,3-4; N 2,10,2). Tiene algunas peculiaridades propias. Ante todo, hay una razón común para los efectos en apariencia negativos: oscuridad y pena. “Por dos cosas es esta divina sabiduría, no sólo noche y tiniebla para el alma, mas también pena y tormento: 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). Lo es en

mayor o menor grado toda contemplación (S 2,8,6; N 2,17,3; CB 39,12-13), como es oscura la fe en cuyo marco se realiza la contemplación (S 2,3,1; 2,4,2). La razón fundamental es siempre la misma: por exceder la capacidad natural altera el mecanismo normal del obrar (S 2,14,10; N 1,9,4; LI 3,32; N 2,5,3). Siendo sabiduría amorosa, produce sufrimientos y penas, lo que parece un contrasentido.

Por ello el Santo siente urgencia de aclarar el problema (N 2,5,4; 2,9,10; 2,3,13) con una *justificación general*. Se propone así: “No hay de parte de la contemplación e infusión divina cosa que de suyo pueda dar pena... La causa es la flaqueza e imperfección que entonces tiene el alma, y disposiciones que en sí tiene contrarias” para recibir las comunicaciones divinas (N 2,9,11; cf. 2,5,2; 2,10,4; 2,13,10). Resulta penosa la luz divina porque descubre al alma sus miserias, que son mayores de lo que creía. Ve con asombro cómo choca con la santidad de Dios; percibe la exigencia radical de su purificación. Son aún contrarios, se oponen y rechazan mutuamente. Dos contrarios no pueden caber en un sujeto; esta divina contemplación infusa tiene muchas excelencias en extremo buenas, y el alma que las recibe, por no estar purgada, tiene muchas miserias también en extremo malas; de aquí es que... de necesidad haya de penar y padecer, siendo ella el sujeto en que contra sí se ejercitan estos dos contrarios, haciendo los unos contra los otros” (N 2,5,4).

Nada más ilustrativo que comparar esos dos contrarios para ver su incompatibilidad: “La luz y sabiduría de esta contemplación es muy clara y pura, el alma en que ella embiste está oscura e

impura” (N 2,5,5); la llama divina es extremada luz; las tinieblas del alma también extremadas (LIB 1,22). La influencia divina es “de suyo en extremo amorosa, tierna y amorosamente embiste en la voluntad”, que de suyo es seca y dura (LIB 1,23). La llama divina es “amplísima e inmensa, y la voluntad es estrecha y angosta (ib.). La llama divina es sabrosa y dulce, y la voluntad tiene el paladar del espíritu destemplado con humores de desordenadas aficiones (ib.). La influencia divina “es de inmensas riquezas y bondad y deleites, y el alma de suyo es pobrísima y no tiene bien ninguno ni de que se satisfacer, conoce y siente claramente sus miserias y pobreza y malicia. (ib.). Tal es la raíz de la pena y el tormento. Aunque nunca lo explicita, el Santo parece atribuir a la obra del → Espíritu Santo esta operación de la contemplación. Más aun, parece la contemplación misma recubrir la presencia de la tercera persona de la → Trinidad. Tales y tantos son los efectos que se le atribuyen. En el libro de la *Llama*, en su doble ‘excursus’ sobre la noche oscura (LIB 1,18-25 y LIB 2,23-30) esta identificación entre el oscuro fuego de la contemplación y la llama del Espíritu Santo será más explícita.

d) *Angustias de muerte*. La terrible noche del espíritu no es un fenómeno que se recluya en el ámbito de la meditación-contemplación, o se reduzca a momentos privilegiados del contacto con Dios. Se trata de una situación dramática que engloba toda la vida; es crisis que pone en tela de juicio el sentido mismo de la existencia entera (N 2,4,1-3; 2,7,7). La oscuridad y el sufrimiento definen la situación del hombre espiritual colocado en este momento desconcertante de purificación radical.

Desde la contemplación se prolonga en el tejido común de la vida (N 2,6,1). La incertidumbre, el desconcierto, el desánimo, la duda dominan el panorama. No es sólo falta de luz y orientación; lo más penoso es la pérdida de afecto y atractivo en todo lo que rodea al hombre, perdido Dios del horizonte, todo se desencaja. Su influencia se deja sentir en todas las dimensiones de la personalidad.

Para aproximarse a la realidad basta recordar algunos de los datos apuntados por el Santo. Se escalonan en dos apartados complementarios: principales razones y maneras de penar; notas y rasgos peculiares de la situación espiritual. Recurre el autor a los textos de los profetas y salmistas de la Escritura para describir su experiencia. Sus páginas alcanzan en estas zonas de sus escritos (N 2,5-8 ante todo) el vigor dramático de los trágicos griegos o de algunos pasajes shakespearianos.

En cierto modo todo se reduce a la confrontación violenta de dos contrarios: Dios con su pureza y el hombre con su miseria. Las formas principales de ese rudo contraste, se presentan como: *Inmensa pena por la propia impureza*, a semejanza de los ojos enfermos a la embestida de la luz. El alma conoce así que “no es digna de Dios ni de criatura alguna”. La mayor pena es pensar que ya nunca lo será. Tal es la “profunda inmersión en sus males y miserias” (N 2,5,5). *Pena por su propia flaqueza natural, moral y espiritual*. Algunas veces al tomar conciencia de ello “Poco menos que desfallece”. Se siente como si “estuviese debajo de una inmensa y oscura carga; está penando y agonizando tanto, que tomaría por alivio y partido el morir” (ib. n. 2). *Penas como som-*

*bra y gemidos de muerte* por el choque de la propia miseria con Dios, choque entre lo divino y lo humano. Al comprobar tal disonancia radical, se siente “estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel”, como si dentro del vientre de una bestia “se sintiese estar digiriendo.. Siente como “sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno a lo vivo, que consiste en sentirse sin Dios y castigada, el alma, y arrojada e indigna de El”. “En este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la espiritual resurrección que la espera” (ib. 6,1-2). *Penas por el profundo vacío y extrema pobreza* en que se ve. Se refieren principalmente a las miserias de imperfecciones, a las sequedades y vacíos en las potencias y al desamparo del espíritu. Se trata de un sufrimiento muy grande y congojoso; como si a “uno suspendiesen o detuviesen en el aire, que no respirase”. Quien así se ve “sobrepadece grave deshacimiento y tormento interior”. Llega hasta la sustancia misma del alma que siente estarse acabando; a veces tan “a lo vivo que le parece al alma que ve el infierno abierto y la perdición”. Si no fuera porque duran poco esos sentimientos y sobrevienen interpolaciones de alivio, “presto moriría muy en breves días” (ib. 6, 5-6). *Interpolaciones de alivios*. Son tan agudos los padecimientos a que se ve sometido el místico a lo largo de la prueba purificativa que, si no fuera por la sabia pedagogía divina que hace alternarse los momentos de tormentos y los de alivio con inflamación de amor, no sería posible salir triunfante de la crisis. Tal es el ritmo que sigue la dura purga espiritual de la “noche oscura”. A una etapa de tempestad sigue otra de serenidad (N 2,1,1). Durante esos intervalos



o esas “interpolaciones de alivios” siente el alma y gusta “gran suavidad de paz y amigabilidad amorosa con Dios, con abundancia fácil de comunicación espiritual”. Le parece al alma “indicio de la salud que va en ella obrando la dicha purgación y prenuncio de la abundancia que espera.. Hasta piensa que se han acabado sus trabajos (N 2,7,4). La sensación de paz dura poco; si la purgación ha de ser radical, por fuerte que sea, dura “algunos años” (ib.). A la calma sigue de nuevo la tormenta. Vuelve a padecer “más intensa y delgadamente que antes”. Después de “aquella muestra”, vuelve el fuego para consumir y “purificar más adentro”, al modo del fuego en el madero (ib. 10,7). *Recuerdo doloroso del pasado e incertidumbre del futuro*. Las penas son tantas, que las aflicciones y aprietos “algunas veces traspasan al alma en la súbita memoria de los males en que se ve, con la incertidumbre de su remedio” (N 2,7,1). Se añade también “la memoria de las prosperidades pasadas”.

Todo ello constituye una “tempes-tuosa y horrenda noche”, con “la inmensa pena que anda penando, el alma, y por la grande incertidumbre que tiene de su remedio” (ib. n. 3). Al no hallar “consuelo ni arrimo en ninguna doctrina ni maestro espiritual” se encuentra como “el que tienen aprisionado en una oscura mazmorra atado de pies y manos, sin poderse mover ni ver, no sentir algún favor de arriba ni de abajo” (N 2,7,3). Una de las cosas que más aqueja y desconsuela el no poder “levantar el afecto y la mente a Dios ni rogarle”, pensando que hay una nube delante y no llega a El *la oración*. Si alguna vez le ruega, “es tan sin fuerza y sin jugo, que le parece que ni lo oye

Dios ni hace caso de ello” (ib. 8,1). Recelos y suspicacias que tiene el alma dentro de sí, lo que la causa penosa turbación, al comprender las miserias en que se ve, sospechando que “está perdida y acabados sus bienes *para siempre* (N 2,9,7). Llega a veces a tanto la turbación, que el alma trae “en el espíritu un dolor y gemido tan profundo, que le causa *fuertes rugidos y bramidos* espirituales, pronunciándolos a veces por la boca, y resolviéndose en lágrimas cuando hay fuerza y virtud para poder hacerlo, aunque las menos veces hay este alivio.

Las apuntadas no son más que muestras de lo que padece quien se encuentra en el trance de la “horrenda noche”. A decir del Santo, “tantas y tan graves son las penas de esta noche... que faltaría tiempo y fuerza para escribirlo, porque sin duda todo lo que se puede decir es menos” (N 2,7,2). Una descripción gráfica del que está bien enamorado de Dios, pero no se acaba de ver con su posesión, por malestar en el lance de la amarga purificación, se pinta así: “Está como el vaso vacío, que espera el lleno, como el hambriento, que desea el manjar, como el enfermo, que gime por la salud, como el que está colgado en el aire que no tiene en que estribar” (CB 9,6).

2. FRUTOS COPIOSOS Y SAZONADOS. La noche oscura del espíritu no tiene razón en sí misma. Es una prueba que no se hace en balde: lleva un fin determinado y está en función de unos bienes superiores. Se hace para dar “luz en todas las cosas: aunque humilla y pone miserable, no es sino para ensalzar y levantar; aunque empobrece y vacía de toda posesión y afección natural, no es sino para gozar y gustar de todas las cosas

de arriba y de abajo, “siendo con libertad de espíritu general en todo” (N 2,9,1).

De ahí que sea necesario pasar por esta noche oscura de contemplación, en que el alma se aniquile y deshaga primero las impurezas, para que se consiga la luz altísima que se ha de recibir (ib. n. 3). Disposición total de la persona: Para que el entendimiento pueda unirse con esa luz y hacerse divino en el estado de perfección, debe ser primero purgado y aniquilado en su lumbre natural por medio de la oscura contemplación; la afección de amor que se concede en la divina unión, que excede a todo afecto y sentimiento de la voluntad, ha de ser primero purgada y aniquilada en todos sus sentimientos, quedando en seco y en aprieto. Al espíritu lo es necesario “adelgazarse y curtirse acerca del natural y común sentir ... y a la memoria remota de toda amigable y pacífica noticia. (N 2,9,5). Esa salud, esa liberación interior tiene muchas expresiones concretas. Destacan: las siguientes:

*Triunfo del amor y de la fidelidad.* El amor de Dios tiene una presencia oculta pero permanente. Es a la vez comunicación divina de sabiduría y de amor, según la capacidad y necesidad de cada uno (N 2, 12,2-3; 2,13,11). De hecho, el proceso “de la noche, cuando va superando la fase purgativa para afianzarse en la *iluminativa* y unitiva, resulta una progresiva “inflamación de amor” (cf. N 2,10,1-3; y cap. 13).

*Paz y tranquilidad.* Permanente de paz interior tan deleitable que supera todo sentido. Contrasta con los “ruidos y bramidos espirituales” del tiempo de la máxima prueba (n. 7).

*Serenidad y sencillez.* Todo el comportamiento de la persona está presidi-

do por estas actitudes que derivan de la inflamación amorosa que domina al alma. “Serenidad y sencillez tan delgada y deleitable al sentido del alma, que no se le puede poner nombre, unas veces en una manera de sentir de Dios, otras en otra” (N 2,13,1).

*Sosiego y → quietud.* Sin turbación por la acometida de las pasiones ni de los enemigos de la perfección. Tiene los límites propios de la condición de esta vida temporal, pero es de manera habitual y perfecta. A la vez que se consigue evitar la turbación del demonio, de los sentidos y pasiones, se va sosegando y fortaleciendo el alma de manera estable para “poder de asiento recibir la unión o celebrar el místico matrimonio con el Hijo de Dios” (N 2,24,3).

*Dominio de la sensualidad.* Según la figuración preferida del Santo, arrancando de la experiencia biográfica personal de la prisión - huida - noche, los domésticos o gente doméstica de la casa que tienen prisionera al alma son “todas las potencias, pasiones, afecciones, apetitos que viven en el alma sensitiva y espiritualmente”. Todas ellas quedan adormecidas y mortificadas en la noche oscura dejando en libertad al espíritu ahora ya casa sosegada (N 2,14,3). Es un pasar de la servidumbre a la libertad y riqueza (n. 4; cf. ib. 15,1; 16,1).

*Pureza y desnudez.* Algo connatural al proceso de mortificación y negación propio de la noche. Puede llegar a ser semejante a la pureza del estado de la inocencia en Adán o a la del bautismo (N 2,24,2; CA 37,5).

*Animo y → fortaleza.* Recogiendo el alma en sí todas las tendencias y pasiones, inclinadas a la dispersión, adquiere “fortaleza y habilidad para recibir esta fuerte unión de amor de Dios, que por

este medio purgativo le comienza ya a dar, en el que el alma ha de amar con gran fuerza de todas las fuerzas y apetitos espirituales y sensitivos del alma; lo cual no podría ser si ellos se derramasen en gustar de otra cosa" (N 2,11,3). En cierto modo sólo puede cumplirse con verdad el precepto supremo del amor cuando se tienen "recogidas todas las fuerzas, potencias y apetitos del alma, así espirituales como sensitivas, para que toda esta armonía emplee sus fuerzas y virtud en este amor, y así venga a cumplir de veras con el primer precepto" (ib. n. 4; cf. N 2,13,7-8; 2,16,14).

Existe clara correspondencia entre la limpieza y la fortaleza en el amor. Para llegar a la meta de la unión o matrimonio místico no le basta al alma "estar limpia y purificada de todas las imperfecciones y rebeliones y hábitos imperfectos... sino que también ha menester grande fortaleza y muy subido amor para tan fuerte y estrecho abrazo de Dios. Porque no solamente en este estado consigue el alma muy alta pureza y hermosura, sino también terrible fortaleza por razón del estrecho y fuerte nudo que por medio de esta unión entre Dios y el alma se da (CB 20,1 y ss.). En cierto sentido es el efecto global o comprensivo de la noche, en cuanto objetivo y tránsito de una situación a otra. Cumplida su exigencia o razón de ser, se consigue la finalidad perseguida, que no es otra que la → unión transformante, la unión personal y la → divinización del hombre, meta de la perfección. Abraza todos los otros efectos. Por ello el alma que ha pasado por esa "horrenda y espantable noche del espíritu" canta radiante de gozo la poesía del amor nupcial, el himno de la "noche oscura",

por su "grande dicha y ventura". Su paso fundamentalmente se resume en lo siguiente: "En acabando de aniquilarse y sosegar las potencias, pasiones, apetitos y afecciones de mi alma... salí del trato y operación humana mía a operación y trato de Dios, es a saber: mi entendimiento salió de sí, volviéndose de humano y natural en divino; mi voluntad salió de sí, haciéndose divina, porque, unida con el divino amor, ya no ama bajamente con su fuerza natural, sino con fuerza y pureza del Espíritu Santo. Y, ni más ni menos, la memoria se ha trocado en aprensiones eternas de gloria. Y, finalmente, todas las fuerzas y afectos del alma, por medio de esta noche y purgación del viejo hombre, todas se renuevan en temples y deleites divinos" (N 2,4,2; cf. 2,3,3; LI 2,34-36).

\* \* \*

La noche oscura, experiencia religiosa y humana descrita con extraordinaria lucidez por J. ha subyugado la imaginación y ha informado la mente de los espirituales y de los teólogos de la vida espiritual, de modo que ya no imaginamos el momento en que la teología espiritual carecía de este símbolo. Pero la noche oscura del alma ha pasado a ser también patrimonio de toda la humanidad. De hecho se ha convertido en un paradigma simbólico válido en los más diversos espacios culturales para la descripción y la comprensión de fenómenos vitales, históricos, eclesiales y hasta sociales de nuestro tiempo. Encuentran aplicación muchos elementos de las descripciones sanjuanistas, los más dramáticos y tremendos son preferidos, para hablar de la noche colectiva de los excluidos y acallados,

para describir los efectos devastadores del espíritu en la secularización, para entender la presente crisis colectiva de civilización en cambio profundo y acelerado, para comprender, quizá como una oportunidad para la purificación de algunas expresiones sociológicas de la fe, el fenómeno llamado “silencio o ausencia de Dios”, para hablar con respeto y seriedad en fin de la situación de oprimiente exclusión de muchos pueblos, a la vez creyentes y oprimidos, que padecen silenciamiento y dura servidumbre en muchas regiones del mundo, para hablar de nuestro perenne e impotente enfrentamiento a la fatal y ominosa presencia del mal en el mundo.

La noche oscura de J. de la Cruz se revela valiosa no solo por su vigor descriptivo, su profundidad simbólica y su belleza literaria, sino por su fuerza esperanzada y esperanzadora, por su enérgica y lúcida afirmación de la victoria final del amor y la libertad en todo proceso humano que permanezca abierto al misterio de Dios. Apuesta y afirmación que no le resultó barata al autor. Fuerza liberadora y esperanzada que le viene de su dimensión cristiana y pascual.

BIBL. — ANTXON AMUNARRIZ, *Dios en la Noche. Lectura de la noche oscura de san Juan de la Cruz*, Ed. Collegio S. Lorenzo da Brindisi, Roma 1991; URBANO BARRIENTOS, *Purificación y Purgatorio. Doctrina de san Juan de la Cruz sobre el Purgatorio a la luz de su sistema místico*. Madrid 1960;

EMETERIO DEL SDO. CORAZÓN, *La noche pasiva del espíritu* de S. Juan de la Cruz, Vitoria 1959; J. DAMIÁN GAITÁN, *Negación y plenitud en san Juan de la Cruz*, Madrid 1995; R. GARRIGOU-LAGANGE, *La nuit de l'esprit selon saint Jean de la Croix*, en el libro *Les grands mystiques. Saint Jean de la Croix* (París 1927) p. 59-82; E. INCIARTE, “La noche oscura de la contemplación mística”, en *Teología Espiritual* 4 (1960) 413-441; J. PETERS, “Dark Nights as a Way to Autentic Life”, en *Carmelus* 22 (1975), 331-351; BALDOMERO JIMÉMEZ DUQUE, “Noches del alma: la noche oscura de la fe”, en *RevEsp* 4 (1945) 151-168; E. ERNEST LARKIN, “The dark Night of John of the Cross”, en *The Way* 14 (1974) 13-21; LOUIS DE LA TRINITÉ, “La nuit de la foi”, en *EtCarm* 22 (1937) I, 189-229; Id. “Sèche et obscure nuit de contemplation”, ib. 22 (1937) II, 206-229; Id. “L'obscurité nuit du feu de l'amour”, ib. 23 (1938) II, 7-32; JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR, *De la noche oscura a la angustia*. Madrid 1973; LUCIEN-MARIE DE ST. JOSEPH, “A la recherche de la structure essentielle de la nuit de l'esprit”, en *L'expérience de Dieu*, 183-204; M. DUPUY, s.v., en *DS* XI, 519-525; EULOGIO PACHO, *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, II. Burgos 1984, p. 37-156; FEDERICO RUIZ, “Revisión de las purificaciones sanjuanistas”, en *RevEsp* 31 (1972) 218-230; Id. “Horizontes de la noche oscura”, en *MteCarm* 88 (1980) 389-409; JOSÉ ANTONIO DE SOBRINO, *La soledad mística y existencialista de san Juan de la Cruz*, Madrid 1952; FERNANDO URBINA, *Comentario a Noche oscura del espíritu y Subida al Monte Carmelo de san Juan de la Cruz*, Madrid, ed. Marova, 1982; FRIEDRICH WESSELY, “Johannes vom Kreuz: die dunkle Nacht”, en *Jahrbuch für mystische Theologie* 13-14 (1967-68) 63-85.

**Gabriel Castro**

**Noticias** → Conocimiento

**Novedad espiritual** → Contemplación

# O

## Obediencia

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

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

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

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

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

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

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

*Miguel Valenciano*

**Obumbración** → Lámparas de fuego

**Ocio** → Quietud, soledad

**Ofensa/s** → Faltas, pecado

**Olivares, María de**

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

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

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

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

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

*E. Pacho*

## **Olmos, Jerónimo de, OCarm (1564-)**

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

*E. Pacho*

## **Olvido**

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

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

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

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

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

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

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

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

## I. Olvido como purificación

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

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



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

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

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

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

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

## II. Dimensión moral del olvido

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

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

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

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

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

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

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

### III. Olvido como salvación

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*María del Sagrario Rollán*

## Operaciones → Actos-hábitos

## Oración

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

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

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

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

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

## I. La oración vivida

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

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

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

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

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

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

## II. Experiencia

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

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

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

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

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

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

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



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

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

### III. Así oraba

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### IV. Doctrina

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**Gabriel Castro**

## Ortografía sanjuanista

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

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

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

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



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

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

### Piezas autógrafas

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

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

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

#### *Dichos de luz y amor* (Av =Avisos)

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

*Cartas (= Ct)*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### *Documentos oficiales (=Dc)*

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

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

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

halla en el *Libro de profesiones* de dicha comunidad granadina. Hace el n. 8 y ocupa el f. 8<sup>r</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

Pese a su reducida dimensión, estas páginas permiten determinar con

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

### Normas seguidas por JC

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

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

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

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

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

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

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

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

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

##### – Grupo: *b, u, v*

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

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

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

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

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

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

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

#### – Grupo: *c*, *c*, *z*

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

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

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

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

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

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

– Grupo: *c / q*

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

– Grupo: *f > h' > h*

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

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

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

– Grupo: *g, j, x*

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

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

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

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

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

– Grupo: *i / y*

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



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

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

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

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

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

– Grupo: *s / ss*

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

#### B. Vocablos y formas gramaticales de uso regular

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

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

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

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

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

#### a) Transliteraciones habituales o constantes

- *cibdad*, según el uso más corriente en su tiempo, en lugar del moderno ciudad (Ct 2,13. 22; Dc 1,11; Dc 6,22).
- *cuydado(s)*, con una presencia bien nutrida de 18 casos en ambos géne-

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

y tiempos. La casuística puede reducirse a los siguientes apartados:

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

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

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

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

### Principales fluctuaciones en la ortografía sanjuanista

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

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

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

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

pormenorizadas ni a ejemplificarlas con otros escritores contemporáneos.

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

#### A. Vocales y semivocales

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

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

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

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

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

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

*finyquito*, caso único (Dc 1, 18-19)

*juycios*, 1 caso (Av 36, 5)

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

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

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

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

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

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

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

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

## B. Consonantes

### a) Simples

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

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

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

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

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

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

### b) Consonantes dobles

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

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



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

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

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

### c) Grupos cultos de consonantes

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

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

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

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

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

*ral y temporal (pero tiempo) reconpen-sa, enbiar, inpresión, etc.*

- *mn / n*. Propende JC a la simplificación escribiendo, por ejemplo, *onipotencia* (Av 26, 23), *solenidad* (tres veces = Ct 2, lín. 12-13 17 y 30 = signatura). No es, con todo, constante, como tampoco los mss.
- *ns / s-*. Siguiendo la tendencia asimilante (existente ya en el mismo latín) tiende a la elisión de la *n*, seguida de consonante (generalmente *f*, *t*, *v*). Escribe: *costante* (Ct 18, 19) y *transformación*; pero es fluctuante, ya que la misma palabra (hasta en el mismo lugar) la escribe *trasformado* (S\* II, 135, 17-19. A notar las dos correcciones de esta palabra (S\* II, 154, 7 y 156, 2). Parece preferir la forma (*ns*) *instrumento* (S\* II, 153, 17/18), etc. Dudosa la lectura de S\* 226, 10/11 = *trasfor* = *transformación*?
- *sc / c*. En este grupo, cuando es intervocálico, aparecen leves pero significativas fluctuaciones. Frente al uso correcto, como en *disciplina* (dos veces Ct. 7, como nombre y verbo), vemos *docientos* (2 veces Dc 1, lín. 12) y las formas excepcionales *concupaciencia* (= concupiscencia), *moxca* (mosca). Pueden considerarse todos casos excepcionales, teniendo en cuenta el uso exacto del grupo etimológico en las demás palabras.
- *sc > c*. La *s* líquida desaparece normalmente como fenómeno de la asimilación o reducción a la forma moderna; sin embargo, registramos alguna levisima fluctuación al mantener el cultismo latino en *sciencia* (S\* 225, 12-13; 226, 9) y *scripturas* (De 1, 17) frente a *escriptura(s)* (= Ct 2, 40 y 48-49), y un número muy elevado

según la forma moderna. El latinismo afecta a términos técnicos.

- *ps / pt*. Labial, seguida de dental, ofrece idéntico proceso al grupo anterior. En *ps* inicial desaparece la *p* fuera del caso único *ps.* en abreviatura (S\* 21, 17); mientras *pt* intervocálico se mantiene en algún caso, más bien raro, como en *scriptura(s)*, con tres ejemplos al menos (Ct 2, 10, 19-20; Dc 1, 17). El verbo *escribir* aparece siempre a la moderna.
- *sp /*. El caso inverso, en las iniciales líquidas latinas, es uno de los más representativos de la alternancia entre la forma arcaica latinizante y la moderna, así: *spiritu(s)* y *espíritu(s)*; *spiritual* y *espiritual*; *sposo* y *esposo*. (La abreviatura *spu / spual.* siempre en la forma latina).

- Los grupos etimológicos *ph / f* y *th / t* no tienen representación en los autógrafos fuera del único caso señalado arriba (*thesoros*), mientras en los mss. son relativamente frecuentes.

- Algunos latinismos los mantiene el Santo por razón de su valor de términos técnicos, v. gr. *acquisita* (S\* 225, 13 marg.), *a natura* (S\* 226, 9-10). Por influjo del español trastrueca alguna vez la grafía latina, v. gr. *forcium* (= fortium S\* 191, 6).

- Finalmente, las irregularidades aisladas, debidas a diversos fenómenos de inducción fonética, y no señaladas en ninguno de los apartados precedentes: por dentalización o equivalencia tenemos casos como: *recogimiendo* (= recogimiento Av 28, 17) y *esfriando* (= enfriando Av 4, 19-20); por labialización, *presumciones* (Ct 9, 20); por epéntesis *priesa* y *Grauiela* (Ct 8, 40), pero también *Gabriel* (Ct 11, 39); por asimilación

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

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

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

### C. *Fluctuaciones de origen morfológico y sintáctico*

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

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

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

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

La misma línea de modernidad aparece respecto al laísmo y leísmo, tan sujeto a variantes en los mss. Escribe correctamente *la* y no *le* cuando es complemento indirecto (S I, 145, 10; 226, 1). En los autógrafos indudables del Santo se aprecian las mismas normas, pero quizás no ofrecen la suficien-

te reiteración como para poder definir una regla segura. En lo que se muestra fluctuante es en la forma gráfica de escribir, uniendo unas veces *ala* / *alas* (Ct. 11, 32 y 39) y separando ambos elementos en otras (ib. 36) y con diversas palabras (cf. *ala paz* Ct. 10, 9, etc.). Todo parece confirmar que la reducida representación apoya el uso moderno en lo que sé refiere a la contracción de *al* / *a el* / *a ella* respecto al género del artículo y del nombre afectado. En cambio, se muestra fluctuante en lo relativo a la unión o separación, especialmente en el femenino *ala* (Dc. 2, 14-15 a *la* y Dc. 3, 13) seguido de adjetivo.

– Uno de los fenómenos más representativos de la fluctuación lo hallamos en el caso del pronombre *él* (en todos los géneros y números) y del artículo *el* con la contracción de la proposición *de*. No parece posible admitir que el Santo siguiera normas fijas, dada la arbitrariedad que constatamos en los autógrafos.

- *del* a la moderna, en forma contracta, dos o tres casos (Av. 20, 21; S\* 152, 7-8; S\* II, 71).
- *de el* (en sentido *del*) recurre con mucha más frecuencia. En unos 10 casos, por lo menos.
- *de él* (pronombre) en la forma masculina singular, pudiera considerarse regla fija, escribiéndolo en la mayoría de los casos unido = *del* en lugar de *él*. Siete casos seguros contamos en los autógrafos ciertos, y a ellos debemos añadir otros cuatro por lo menos de S\*. Dado que existen excepciones (aunque raras, S\* II, 71, 1) no es conveniente extremar el rigor de la norma.
- *de la* / *de las* / *de lo*, en la forma posesiva o de genitivo no presenta

norma estable, aunque propende claramente a la forma contracta o escritura unida (*dela*, *delas*, *delo*, *delos*). Notamos, por lo menos siete casos incluidos Bg y S\*. Pero en otros tres o cuatro prefiere la escritura separada, al modo moderno.

- *de ella* / *ellas* / *ello* / *ellos* (preposición y pronombre) ofrece idéntico resultado. Preferencia muy marcada por la forma contracta (con 14 casos, al menos, incluidos Bg y S\*), pero admite también la forma actual separada, con cinco representaciones seguras en los autógrafos ciertos.

– Muy semejante resulta el uso de los demostrativos, que en el tiempo del Santo fluctuaban entre dos formas: la que se ha impuesto modernamente y la antigua, generalmente contracta.

- *de ese* / *esa* / *eso*, apenas presentan elementos de juicio, por su escasa repetición en los autógrafos. En los cuatro o cinco casos registrados aparecen las dos maneras usadas en los mss. *deso* / *de eso* y *de esa* (cf. Ct. 7, 20; 11, 9 y 13, 11)
- *desa* / *de esta* / etc., como en el caso del pronombre *dél* podría presentarse como regla ortográfica fija la forma contracta, ya que es de predominio casi absoluto (12 casos, al menos) frente a contadas excepciones (*de esta* S\* II, 91, 9-10).

– Aunque hacen acto de presencia las formas dúplices de *esotro* (Ct. 12, 17; Ct. 9,23; 10,34) y *aquesto* (Ct. 7, 15) junto a *este otro*, se trata de resabios excepcionalmente, sin consistencia para oponerse a la forma corriente del Santo, que es la moderna.

– Tampoco es regla segura el uso de las dos formas corrientes del *qual-*

*quier(a)* / *qualesquiere(a)*. Lo único cierto es que el Santo escribe con *q* inicial. Respecto a la preferencia por la forma antigua o moderna parece que se inclinaba por la primera, según induce a pensar el hecho de su repetición a breve distancia y en el mismo autógrafo (Dc. 1, 17 y 19). Aparece también *qualquier* una línea después (Dc. 1, 20), y un *qualesquiera* (Dc. 5, 17).

– Un ejemplo típico de fluctuación lo tenemos en el uso de *mismo* en sus diversos géneros, números y funciones. Alterna, sin posibilidad de concretar criterio alguno, la forma anticuada *mesmo* con la que se afianzó definitivamente, *mismo*. Existe mayor repetición del *mis-mo*, pero no como para pensar en un predominio que obedezca a postura habitual.

– Otro caso de fluctuación lo ofrece la curiosa alternancia del cultismo latino *sancto* (así usado cuatro o cinco veces) con la forma moderna de *santo* (empleado otras tantas veces). Es excepción, según toda verosimilitud, el *sant* frente al uso del *san* lo mismo que *mill* por *mil*. Los mss. propenden por las formas arcaicas; el Santo por las modernas.

### Signos ortográficos auxiliares

Para completar el panorama ortográfico sanjuanista se añaden algunos detalles relativos a los signos gráficos empleados en los autógrafos. Bastarán sumarias indicaciones para orientar suficientemente al lector interesado.

#### A. Puntuación y acentuación

JC conoce la mayoría de los signos de puntuación moderna. En su uso es tan irregular que no parece ajustarse a

ningún sistema ortográfico definido para expresar la sintaxis ni para determinar un ritmo prosódico concreto. Algunos de los signos por él usados no tienen correspondencia con los actuales. No es fácil determinar su valor sintáctico o prosódico. Por el sentido gramatical de la frase es imposible acomodarlos a los criterios imperantes actualmente. Harían ininteligible el texto a cualquier lector moderno. Estableciendo una comparación entre los modos sanjuanistas y la preceptiva moderna, hay que señalar como elementos más representativos los siguientes.

a. La *coma* (,) en los autógrafos sanjuanistas aparece escrita gráficamente partiendo del centro de la línea (no debajo, como la mayoría de sus copistas). Es muy fácil de reconocer, hasta en reproducciones fotográficas deficientes. Tiene signo bien definido y mantenido con uniformidad sustancial en todos los autógrafos. Su uso es, en cambio, muy parco y muy distante del actual. Si se tratase de establecer una estadística apenas contaríamos una *coma* por cada página de los autógrafos. La mayoría de las piezas no la conoce. Su puesto no responde casi nunca al que le daríamos actualmente. Aparece, por ejemplo (,) en lugar del *guión* divisor de la palabra, al fin de línea (Av 2,2 = *espíri, tu*); la encontramos también entre dos nombres unidos por la conjunción (*y*) (*uirtud, y fuerza*, Av 4,2). No faltan, con todo, algunos casos de uso a la moderna, v. gr.: «El que halló sus venas, descansó» (Av 8, 10); «...en ellos Dios mío tu uoluntad, que es lo que yo más quiero» (Av 14, 14), etc.

En ocasiones, donde hoy se exigiría *coma*, aparecen otros signos: dos puntos (:), *raya* (/) o *punto* (.), pero sin

constancia alguna ni justificación aparente para nosotros. Esos mismos signos se alternan arbitrariamente en otros lugares.

b. *El punto* (.) es el signo ortográfico más usado por el Santo dentro de renglón. Fuera del caso evidente, *punto final de párrafo* o *período* (donde, por lo demás, se omite con mucha frecuencia) resulta imposible determinar qué razón de ser o qué función desempeña ese signo que aparece como al azar, cuando menos se espera. Se multiplica de manera insólita en ciertos períodos, llegando hasta colocarse a seguido de dos, tres y hasta cuatro palabras de la misma línea. Véase, por ejemplo, el texto de la famosa *Oración de alma enamorada* (Av 14-16) o las *Cartas* 10 y 11.

Es verdad que en algunos casos puede valer por la coma, pero no se debe a intención premeditada; es más bien casual la coincidencia. Sabido es que no se trata de un fenómeno exclusivo de la pluma sanjuanista, ya que lo encontramos en mss. de sus obras y en otros escritos de la época (hasta en pseudo-autógrafos teresianos). Si en otros autores puede llegarse a una explicación satisfactoria, en JC es difícil hallarla. Quizás en algún texto los puntos puedan tener valor musical, según opinaba Baruzi (*Aphorismes de Saint Jean de la Croix*, 1924, p. 3); no es probable en otros casos, como en las cartas citadas. Se da el uso de punto como guión para dividir palabras - sílabas al fin de línea (Ct 12).

Con relación al uso del *punto final* merecen consideración especial los Av; sus peculiaridades respecto a los otros autógrafos dependen probablemente de su carácter doctrinal y de su peculiar

género literario. En este autógrafo JC suele cerrar los párrafos o sentencias con una prolongación (en línea o raya recta) de la última letra, pero sin atenerse a normas fijas. En unos casos se prolonga la letra indicada sin añadir luego punto final. Remedando usos cancillerescos y notariales, esa prolongación se desarrolla extraordinariamente, hasta ocupar todo el renglón (cf. p. 18, 20, 22, 24, 26).

En otras ocasiones cierra los párrafos sin tal adorno, pero unas veces con el punto final, y otras sin él. Tampoco faltan casos en que se registran ambos signos, el punto y el trazo indicado, que, sobre todo en las últimas páginas, se va curvando progresivamente y se separa de la última letra. Tenemos casos incluso de (,) y rasgo de adorno (v. gr. 34, 16). Son raros otros signos ornamentales u ortográficos. Exceptuado el de p. 34, 20, notamos una sola vez la presencia de la (/), en forma inclinada (p. 4, 12), que aparece, en cambio, repetidas veces como punto final en otros autógrafos (v. gr. Ct 11, 8 y 33; 10, 22). Este signo, repetido también con frecuencia en el interior de los renglones, sin valor de punto final, es más inclinado cuando va al final de los mismos. Llega en casos a formas intermedias entre la raya horizontal (cf. Ct 10, 37) Y la diagonal (/). Pudiera corresponder al signo de pausa o acento de pie.

– *Punto y coma* (;). No se aprecia rastro alguno de este signo ortográfico en los autógrafos sanjuanistas. Tampoco se suple su ausencia con otro equivalente, si bien pueden darse fortuitas coincidencias. Signo extraordinariamente raro en la época sanjuanista, tampoco lo usan apenas sus apógrafos.

– *Dos puntos* (;) aparecen usados con relativa frecuencia en el autógrafo de Av, son raros en los demás. No tienen equivalencia con el empleo actual. Aparecen donde ahora se escribiría (,) (Av 1, 14 y 19 etc.), lo mismo que donde se pondría (;) (Av 24, 11) e, incluso (,) (Av 8, 9). Lo más corriente es hallarlos donde hoy no se exige signo alguno de puntuación por razón de sentido gramatical (v. gr. Av 2, 19; 8, 2; 10, 9 etc.).

– *Puntos suspensivos* (...). Ni JC Cruz ni sus copistas conocen este signo auxiliar de la escritura moderna, si bien comparecen alguna vez dos puntos (..) seguidos en los autógrafos sanjuanistas (v. gr. Av 16, 17; Bg 34, 3 y 38, 1), pero sin correspondencia con el signo actual y sin significado bien definido.

– *Interrogación y admiración* (¿ ?, ¡). JC conoce solamente la interrogación final, pero apenas hace uso de ella. Las dos presencias, resultan prácticamente una (Ct 9, 32 y 34). La admiración no existe en sus autógrafos; tampoco la escriben los mss., que en cambio, registran cierto número de interrogaciones finales o conclusivas.

– *Acentuación*. Pese a la presencia de algunas insólitas señales gráficas diseminadas en rarísimos casos por los autógrafos sanjuanistas (v. gr. Av 20, 2, con una especie de acento circunflejo sobre la o de *conocimiento*), puede asegurarse que no existe en ellos sistema alguno de acentuación. Con frecuencia la tilde de la i se estira notablemente en forma de acento, pero no responde a razones prosódicas ni fonéticas; es pura variante del rasgo gráfico indicado. Contra la costumbre de no pocos copistas suyos (por ejemplo, Juan Evangelista), en general los de procedencia andaluza, JC no tilda nunca la y griega.

Los más generosos se limitan a señalar las formas agudas en a, e, del futuro indicativo, y la o del indefinido del mismo modo. Nunca con regularidad y constancia. La edición príncipe desconoce también la acentuación gráfica. Según el uso entonces imperante el acento tónico agudo se señala gráficamente con el grave.

Complemento de las precedentes observaciones puede añadirse el uso de mayúsculas y minúsculas.

– *Mayúsculas y minúsculas*. En las páginas autógrafas se hallan dos tipos o formas de letras mayúsculas: *capitales*, con trazos fuertes y regulares, muy bien marcados, y *cursivas* corrientes, que en algunos casos apenas se distinguen de las minúsculas; hasta en el tamaño llegan casi a confundirse. Usa las primeras con notable regularidad al principio de los diversos párrafos en el autógrafo de los Avisos, aunque se olvida alguna vez, incluso si ha puesto la señal de punto y aparte en el margen (cf. p. 20, 24, 28, etc.).

Que se trata de una costumbre propia del Santo lo atestiguan bien claro algunas (cartas 7 y 10), donde los puntos tratados se numeran y separan en párrafos de idéntica forma que en Av, aunque las mayúsculas iniciales no sean tan caligráficas.

Fuera de estos casos, motivados por razones doctrinales, el Santo es muy parco en hacer apartes. Por eso, son muy raras las mayúsculas, ya que los puntos en el cuerpo del texto no obedecen a razones sintácticas ni obligan al uso de las mismas.

Por lo que se refiere a nombres propios (de persona o lugar), JC manifiesta despreocupación e inconstancia. En la

misma carta escribe cuatro veces *cordoua* (1, 3, 4, 11, 15) y una *Cordoua*. En caso único escribe con minúscula *david*, *isa(ías)*. Leemos *granada* (Ct 2, 2) en la escritura continuada, y *Granada* en el solemne sobrescrito de una larga carta a «doña Juana de pedraça» (Ct 9). En las líneas finales de otra carta (11, 39-43) encontramos reunidas estas grafías: *madalena S. gabriel*, *M<sup>a</sup>. S. Pablo*, *m<sup>a</sup> de la visitación*, *S. fran(cis)co...*, *madrid*, *Segovia*; y en la misma línea final, en cambio, «*Alo que creo*».

Es muy acentuado el predominio de las minúsculas sobre las mayúsculas en los nombres propios. A los casos citados pueden añadirse: *antonio*, *angel*, *bernabé*, *grauiola*, *guadalcazar*, *ysabel*, *luis*, *madalena*, *segouia*, *soria*, *segura*, *seuilla peñuela*, *vbeda*, pero también: *Antonio*, *Ysaac*, *Ysabel*, *Juan*, *Pablo*, *Seg(ou)ia*, etc. Por lo general, cuando los nombres propios van en abreviatura, suele escribirlos con mayúscula, aunque no faltan las fluctuaciones.

El mismo nombre de *Dios* unas veces lo escribe con mayúscula y otras con minúscula; predomina con mucho la segunda. Entre las mayúsculas bien claras pueden verse en Ct 3, 18, S\*, 32; 11, 7.

En los autógrafos sanjuanistas es, en cambio, sumamente raro el uso de las mayúsculas por las minúsculas en nombres comunes o en otras palabras, fuera del principio de párrafo. En algunos casos, cabe dudar si se trata del trazado un poco prolongado de minúscula o de verdadera mayúscula, cosa que sucede especialmente con la *s* y la *l*, por ejemplo, en Ct 13. Un caso seguro tenemos en Ct 9, 3, donde escribe *Gracias*.

– *Las abreviaturas*. Se localizan algunas en los autógrafos desconocidas en los apógrafos, pero todas ellas son corrientes en los escritos de la época. En ambos extremos -autógrafos y mss. - su uso es irregular e inconstante. Según la costumbre del tiempo las que suelen mantenerse más uniformes y constantes son las debidas a truncamiento (V. R. = Vuestra Reverencia, P.-Pe. = padre, fr. = fray, etc.). Las típicamente paleográficas, o por contracción, con signo indicador, son fijas en su forma pero no en su empleo (por ejemplo: *m / n* finales, o antes de *b* y *p*; *q* (que), *nro?* (nuestro); *xpo*. (Christo), etc.

La señal de la *†* puesta en lugar de la palabra *Cruz*, además de trasmitirla los mss. más autorizados, tenemos el refrendo de su empleo sanjuanista por aparecer en sus autógrafos, no sólo en su firma personal, sino también en el texto corriente (Ct 5, 44: «no nos falte *†*» Ct 12).

## B. Signos auxiliares de la escritura

No hallamos en los autógrafos sanjuanistas la tilde sobre la *y* griega, regularmente usada por algunos de sus copistas. Tampoco hay constancia de la diéresis o croma (¨), ni de las comillas ("). Ausente la subraya ( \_ ), es casi corriente la *sobre-rraya* para indicar las abreviaturas. Todas estas anotaciones son aplicables a la mayoría de los apógrafos.

Esporádico es el empleo del *guión* (-) al final de renglón para separar las sílabas de la misma palabra. Los casos registrados (especialmente en Av) tienen casi carácter de excepción. Algo semejante ocurre con los mss. Desde luego ninguno ofrece normas constantes en este punto. Únicamente la ed. príncipe es regular, pero admite separa-



ciones rechazadas en el uso ortográfico moderno, como el dejar a final de línea una sola letra. Tres son los signos autográficos de mayor relieve y frecuencia en las páginas sanjuanistas.

a. El *paréntesis* ( ). Es sumamente raro su uso en los autógrafos (sólo recordamos el caso de Ct 11, 31), si exceptuamos el caso singular de las acotaciones de S\*. Por el contrario, los mejores apógrafos abundan en ( ), hasta en casos no admitidos modernamente. Los mejores concuerdan, no sólo en su frecuente empleo, sino también en los mismos lugares, lo que sucede también con la división de párrafos..

Resulta singular el uso del paréntesis en S\* porque algunos de los signos ( ) tienen todas las apariencias de ser de puño sanjuanista. Tales serían, por ejemplo, los de II, 114, lín. 12 y 15; 131, lín. 12-13 y 133, lín. 9-10. De un caso no cabe dudar (en II, 102, lín. 12-13), ya que es él quien lo introduce de su puño y letra en este inciso: (*y que de hecho inpide*). Cabe afirmar que casi siempre resulta aceptable su uso por responder a oración aclaratoria o incidental, si bien hoy se preferiría la coma.

b. La *raya inclinada* (/) o en diagonal es un signo con presencia en algunos los autógrafos sanjuanistas: en realidad Av y en varias cartas. De los 10 casos registrados, 4 aparecen al fin de período, con sentido de punto final. En 3 (Ct 10, 37 y 11, 8) es además final de párrafo; en el primero va acompañado de punto (colocado antes), mientras en el segundo sólo aparece la raya. El tercer caso (11, 39) es final de frase, pero no de párrafo y precedido también del punto. En idéntica posición y significado sólo aparece una vez en (Av 4, 12). En los seis casos restantes está siempre en

medio de renglón. Fuera de su última aparición (Ct 9, 8), en que sigue al punto, está siempre sola la señal /. El sentido gramatical o sintáctico parece corresponder en todos los casos al punto, o a punto y coma. Lo último sería preferible para los dos primeros casos; el (.) para los restantes. Cuando la (/) va acompañada de (.) parece indicar un aparte o párrafo nuevo, incluso si comienza con la conjunción y, tan usada en este sentido por JC y por los clásicos de su época, propensos, en general al estilo conjuntivo.

c. El *calderón* (r). El uso de este signo por JC es muy regular y su significación bien definida. Aunque la pluma del Doctor Místico lo traza en forma poco elegante, como (r) minúscula (cf. Av. 28, 1), es claro que quiere señalar con su presencia el comienzo de párrafo nuevo, según uso todavía muy corriente en su tiempo. Por esta razón se encuentra únicamente en autógrafos doctrinales (Av y Ct 7 y 10). Es muy significativo el cuidado que pone en enumerar cada uno de los apartados de esas cartas, señalando al margen, con la señal de párrafo, cada uno de los avisos. La correspondencia con el sistema empleado en Av es perfecta, y su repetición en los mejores apógrafos un aval de estar ante un sistema sanjuanista bastante cierto. Como puede advertirse, repasando los Av, unas veces escribe el calderón seguido del punto y otras sin él. Solamente en un caso encontramos el uso tipográfico de escribir el signo al comenzar un epígrafe y en el margen correspondiente; se halla ante el epígrafe: *Oración de alma enamorada* (Av 14, 8). Su presencia en el margen de cualquier escrito autógrafo del Santo es

señal cierta de que debe dar comienzo nuevo párrafo.

Hasta en este punto tan significativo (precisamente por su poca entidad) la constancia del apógrafo S en señalar al margen el principio de cada *párrafo* o *aparte* es argumento sólido en favor de su fidelidad a las maneras sanjuanistas. Dada la pericia caligráfica de su amanuense, encontramos las tres formas más corrientes de trazar el calderón: la antigua o paleográfica en forma de (p) invertida con dos trazos descendentes; la típica del Santo, a modo de (r) minúscula, la más rara (cf. 105, 16), y la de tipo moderno (adoptada en música) en arco o semicírculo con dos puntos, uno arriba y otro abajo. La primera forma, por ser más elegante la reserva para los versos y párrafos mayores, (que suelen corresponder a iniciales mayúsculas ornadas y capitales; las otras dos formas señalan los *apartes* menores dentro del comentario de cada verso o grupo de versos.

Los señalados son los únicos signos ortográficos dignos de mención en los autógrafos de JC. Carecen de presencia otros signos tradicionales, como el apóstrofe, el asterisco, signos de timbre y de cantidad, etcétera. Entre los antes mencionados, el único que presenta cierta uniformidad y acercamiento al uso moderno es el ( ). Los restantes carecen de valor o exigen modernización para ajustarse a los criterios actualmente imperantes en crítica textual.

BIBL. — GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *Los autógrafos que se conservan del místico Doctor San Juan de la Cruz*. Edición foto-tipográfica, Toledo, 1913; J. BARUZI, *Aphorismes de Saint Jean*

*de la Croix. Texte établi et traduit d'après le manuscrit autographe d'Andujar et précédé d'une introduction*, Bordeaux, 1924; SILVERIO DE SANTA TERESA, *Cántico espiritual y poesías de S. Juan de la Cruz, según el código de Sanlúcar de Barrameda*. Edición fototipográfica, 2 vol. Burgos, 1928; EDUARDO DE SANTA TERESITA, *Un nuevo autógrafo de San Juan de la Cruz: Carmelo de Begoña-Bilbao*. Vitoria, 1949; J. V. RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz, dichos de luz y amor*. Edic. facsimil (código de Andujar), Madrid, 1976; E. PACHO, "La ortografía de los autógrafos sanjuanistas", en *Ephemerides Carmeliticae* 31 (1980), 195-244; *San Juan de la Cruz, Dichos de luz y amor, Reproducción facsimilar*, Ed. Rialp, Madrid, 1982; T. ÁLVAREZ-VALENTÍN DE LA CRUZ, *Edición facsimil de los Dichos de luz y amor escritos por San Juan de la Cruz. Lectura de los mismos, comentario y guión biográfico*. Homenaje al Autor en el IV Centenario de su muerte (1591-1991), Burgos, Editorial La Olmeda, 1990; [JUAN DE LA CRUZ], *Cántico espiritual y poesías. Manuscrito de Sanlúcar de Barrameda: I Facsimil, II Transcripción paleográfica*, Junta de Andalucía / Ed. Turner Libros, Madrid, 1991; P. ELIA, *Gli scritti autografi di Juan de la Cruz. Edizione e Indice delle occorrenze*, L'Aquila, Japadre Editore, 1991; V. GARCÍA DE DIEGO, *Gramática histórica española*, 2ª ed. Madrid, 1961; R. MENÉNDEZ PIDAL, *Manual de gramática histórica española*, 7ª ed. Madrid, 1939; J. OLIVER ASÍN *Iniciación al estudio de la historia de la lengua española*, Zaragoza, Madrid, 1938; R. LAPEÑA, *Historia de la lengua española*, 2ª ed. Madrid, 1950; E. ARCOS LLORACH, *Fonología española*, Madrid, 1965; A. ALONSO, *Estudios lingüísticos. Temas españoles*, Madrid 1951; M. GARCÍA BLANCO, *La lengua española en la época de Carlos V*, Santander, 1958; EMMA SCOLES, "Criteri ortografici nelle edizioni critiche di testi castigliani e teorie grafematiche", en *Studi di Letteratura Spagnola*, Roma, 1966; R. DE BALBÍN-A ROLDÁN (eds.), *Gramática de la lengua vulgar de España* (Lovaina, 1559), Madrid 1966; C. GARCÍA (ed.), *Gramática castellana por el licenciado Villalón*, ed. facsimilar, Madrid, 1971; E. PACHO, *J. Gracián preceptista. Tratado de ortografía española*, en MteCarm 95 (1987) 331-354.

E. Pacho

**Oscuridad** → Noche



## Pablo, San, y Juan de la Cruz

El encuentro del Doctor Místico con san Pablo, “el mayor místico de todos los tiempos” (L. Cerfaux), acontece desde un doble referente: lo que el Apóstol *vive* y lo que nos *enseña* a todos sobre esta su “vida en Cristo”. Impele a Juan de la Cruz su *Regla carmelitana* –intensamente paulina– a plasmar en su alma este “magisterio y ejemplo” de Pablo, ya que “por su boca hablaba Cristo” y por su experiencia podía pautarse toda vida cristiana hasta la máxima comunión espiritual con Dios. Apoyo vivencial y doctrinal.

El paulinismo sanjuanista viene circunstanciado también por una época en que el “evangelismo paulino” era moneda en curso popular y entre los grandes espirituales del tiempo (Erasmus, Juan de Avila, Luis de Granada, etc.). Pero básicamente estriba en una *relación interpersonal* en la que Juan de la Cruz sondea hechos y sentimientos vivenciales de Pablo a quien considera el mejor ejemplo de “predicador consecuente” con la verdad revelada (S 3,45,3-4) y modelo de “maestro de espíritus” que se hace todo a todos (LIB 3,59). Pablo es expansivo en sus sentimientos hacia

los fieles, escribe muchas veces en primera persona y narra hechos vivenciales de inefable contenido místico. Bastaba familiarizarse con su mensaje mistagógico en lectura atenta.

Por eso fray Juan lo caracteriza como “siervo” de Cristo (CB 1,7), “mi apóstol” por antonomasia (S 2,22,6), “fuerte en el espíritu” (S 2,24,3), tipo “perfecto” de cristiano (CB 1,14; 12,7; 22,6), yuxtapuesto en sus pruebas a la misma Virgen María (CB 20-21,10). Y capta sus “penas” íntimas (S 2,18,8), sus “deseos” (C 11,9), sus “sentimientos” (LIB 2,14) y “gemidos” (C 1,14) cuando escribe a las iglesias. Sabe que ha recibido la revelación directamente de Dios y que no obstante la compulsión con la “tradición apostólica”: “¡Cosa, pues, notable parece, Pablo!” (S 2, 22,12).

### I. Lectura espiritual

J. de la Cruz repasa el corpus paulino (según la atribución común de los exegetas del tiempo) con una intención intersubjetiva que pone en marcha todos los resortes de su relectura exegética. Así desde la percepción del “evangelio” apostólico, válido para todo

cristiano, y desde esa “lectio divina”, en la que Pablo no es más que un heraldo parcial de la revelación total de → Dios en Cristo (S 2,22,4; Hb 1,1-2). No sólo cita 160 veces los pasajes paulinos (142 versículos), sino que llega a asimilar su léxico desde la lectura de la Vulgata.

Esta es una forma profunda de influjo personal, en cuanto revela una conformidad implícita de pensar análogo con el maestro: desatar, azotar o abofetear, templo, soldado, armas de Dios, ministro y dispensero, vaso estrecho del cuerpo, yugo de la ley, pequeñuelos, rescate, ángel de luz, pan duro-manjar de robustos, casa terrestre, cuerpo de esta muerte, Padre de misericordias, padres de la fe, cara a cara, hombre viejo-nuevo, primicias del Espíritu, peso de gloria, enemigos de la → cruz de Cristo, etc. Son muchas las homologías paulinas, desde sus primeros nueve *Romances* hasta su escaso epistolario, salvado en parte gracias a que sus destinatarios lo retenían “como si fueran cartas de san Pablo”.

1. LA LECTURA ESPIRITUAL DEL APÓSTOL. Se inscribe en el más amplio contacto de fray Juan con la → Escritura. Sabemos que leía la Palabra con suma devoción, a veces de rodillas y con suspiros por no poder seguir adelante. Muchos pasajes afloraban a su mente con espontaneidad, como los Cantares, salmos, el prólogo del 4º evangelio, la oración sacerdotal de Jesús, los cc. 2-3 de 1 Cor., etc. Para él había → “ley vieja” y “ley de gracia”, pero una sola y definitiva → Palabra del Padre en Cristo, que unifica todas las “entregas” de Dios y “esperanzas” de los hombres (S 2,22,5-7). Su “lectio divina”, según el método progresivo del aforismo medieval, le llevaba a la → meditación, ora-

ción y contemplación (Av 78-79). Es decir, a ese coloquio divino con “palabras al corazón” en que consiste la “sabiduría divina” y se basa el “seguimiento-imitación” de Cristo (Av, pról.). La transcendencia de la Palabra revelada implica toda la verdad desplegada y anunciada por el Apóstol. Una verdad para la vida cristiana que parte del “no saber sabiendo” (Po 4), en que confluye toda la → “teología mística que se sabe por amor” (CB, pról. 3). Esta era su meta con la Vulgata en la mano, pues para él “donde no se sabe a Dios, no se sabe nada” (CB 26,13). Toda la ciencia y experiencia adquiridas queda avalada por la autoridad de la “divina Escritura”, inspirada por el → “Espíritu Santo” y autenticada por el “sano sentido y doctrina de la santa Madre → Iglesia” (S, pról. 2). No hay límites para la hondura ni altura de los misterios revelados “como se lleve entendido que todo lo que se dijere es tanto menos de lo que hay allí” (LIB, pról. 1; CB, pról. 4). Sin ninguna osadía de hermeneuta autosuficiente (S 2,27,4,11).

Esta actitud sanjuanista ante la Biblia es idéntica ante la presentación paulina del misterio de Cristo, tanto en lo referente a su “vivencia intransferible” como en su “mensaje evangélico” a las iglesias. J. de la Cruz usufructúa ambas dimensiones: la “doctrinal” y la “tipológica”. A ésta recurre en casos más puntuales; a la “autoridad” doctrinal del Apóstol con inusitada frecuencia para perfilar con él su visión del cristiano “espiritual” y “perfecto”: mostrando, probando, y confirmando con san Pablo cómo actúa el Espíritu de Dios y cómo se transforma el hombre nuevo en Cristo por el amor. Lo más importante del influjo paulino en el mensaje mista-

gógico sanjuanista es que, antes de escribir nada, había ya asimilado el ideario del Apóstol. Su “impresión” precede a la “expresión” implícita o explícita, sin negar por eso un contacto directo con ciertos pasajes paulinos (cf S 2,20,3; 22,16; S 3,40,1, etc.).

2. EL FONDO DOCTRINAL. Al convergir mayoritariamente la presencia paulina en el corpus sanjuanista sobre el *fondo doctrinal* (“para dar más fe”, “para no errar”), podemos sostener una conformidad magisterial entre ambos doctores. No siempre se ampara en la “autoridad” explícita del Apóstol, pero fray Juan se siente “su” discípulo: transmite y actualiza la verdad cristiana sin vacilar sobre su recta interpretación. Así lo reafirma en numerosas ocasiones con la entradilla “esta misma doctrina da a entender san Pablo” (CB 11,9; 3,10; 22,3; S 1,4,5; S 2,4,4; 9,1; 17, 8; S 3,40,1; LIB 2,4; etc.). No ignora que la interpretación genuina del Apóstol es a veces difícil; conoce diversas sentencias (por ej. sobre el “rpto al tercer cielo”), una vez le despista la homofonía literal (CB 29,11: Fip 1,21) y a veces matiza los recursos con suaves fórmulas aplicativas: “espiritualmente hablando” (CB 29,11), “como si dijera” (S 2,3,3).

Aunque su “uso” paulino es básicamente “espiritual”, no teme tanto la recta exégesis del Apóstol cuanto la “transcendencia” de la verdad revelada por Dios, que en la “coautoría” inspirada supera a veces a la misma comprensión del hagiógrafo (cf. S 2,19,1.7). Este es el misterio que nos “alucina” más allá de la “corteza de la letra” (ib 5.8).

Sin embargo no da de lado el sentido “literal” bíblico. Sondea la “intención” del Apóstol (S 3,45,6), persigue su

recto decir (S 2,9,1; 19,11,22,4; S 3,13,2s; CB 12,7; 19,1; 26,13; LIB 3,75; etc.) y transmite con acierto la constancia de su magisterio (CB 1,14; 11,9; S 2,17,8; LIB 2,14; etc). Sería inútil atribuir a san Pablo lo que no dice. Y ello por doble razón exegética que le brinda el mismo Apóstol: a) el cristocentrismo de la plena revelación divina y b) la comprensión del Apóstol con sus mismas pautas hermenéuticas.

a) La manifestación del misterio de Dios en Cristo es la premisa teológica que guía a J. de la Cruz cuando lee y medita a san Pablo. Con él se adentra en la contemplación de los “incomprensibles juicios y vías” de Dios (CB 36,10-12), para asomarse a esa economía eternamente planeada, culminada en la “plenitud de los tiempos” y abierta a una metahistoria de “predestinación”. Sus siete Romances sobre la vida trinitaria y la encarnación del Verbo, el c. 22 de S2 sobre la plenitud de la revelación y el denso comentario de CB 23 sobre el misterio de la redención son un magnífico exponente de teología bíblica. Hay una “verdad última”, bajo los velos de una “letra-carne”, que es preciso aceptar con fe bajo la luz del Espíritu inspirador. Todas las alianzas y promesas de “antes” se encaminaban a Cristo, sumo Don y Revelador del Padre, “como *ahora* lo da a entender toda la doctrina de los evangelistas y apóstoles” (S 2,22,3).

b) Para leer e interpretar los escritos paulinos fray Juan persigue un sentido que llama “germano y espiritual” (S 2,7,4s), es decir, genuino e histórico-literal. Pero no con una literalidad cerrada en la “letra que mata” sino impregnada por el “Espíritu que vivifica”, según le enseña el mismo Apóstol (2 Cor 3,6) y desarrolla magistralmente en S 2,19-22.

La verdad divina se comunica al hombre en ideas humanas culturalmente inteligibles, por más que en sí sea formalmente trascendente (S 2,20,5). Quedarse en la inteligencia “literal-carnal-racional-humana” no sirve para captar su mensaje salvífico. Es un principio básico, regulador de la actitud general ante el conjunto revelado, que aprende del propio san Pablo y aplica con toda consecuencia.

Es válido para los mismos hagiógrafos y para la inerrancia de su mensaje último: Dios habla “espiritualmente” por sus hechos históricos, salmistas y profetas, con unas promesas que eran “verdaderísimas” para los “padres de la fe” aunque no se cumplieran “inmediatamente” (S 2,19,7). Tomarlas a la letra era engañarse, como sucedió a lo largo de la historia judía y a quienes, por atarse a la “letra”, no entendieron de qué “reino eterno y libertad eterna” hablaba Dios: “Y era que estas profecías se habían de entender *espiritualmente de Cristo*” (ib. 8 y 9). Así comprendió Pablo los contenidos sustanciales del AT, penetrando en su meollo cristocéntrico más allá de la “corteza” (S 2,19,8: Act 13,27; cf. Rm 15,4; etc.).

Pauta válida también para el NT, donde “por más maravillas que han descubierto los santos doctores... les quedó todo lo más por decir, y aun por entender; y así, [hay] mucho que *ahondar en Cristo*” (CA 36,3). Aquí será de nuevo el Apóstol quien le sirva en bandeja en sentido “pleno” cristológico de muchos “tipos”: Adán y Cristo (CB 23,3: Rm 5,14s), los “padres de la fe” (S 1,2,3: Rom 14,11; Hb 1,1), “duro yugo” de la ley mosaica (Romance 7: Gál 5,1), nuevo “templo” de Dios (S 3,40,1 y CB 1,7: 1 Cor 10,1), nube oscura que ilumina y

protege el nuevo éxodo de la fe (S 2,3,4: Hb 11,23), la piedra-fuente del desierto que es Cristo (Romance 10 y CB 37,3: 1 Cor 10,4), Sara y Agar como símbolos de los hijos libres o esclavos (S1,4,6: Gl 4,6), matrimonio natural como figura de la unión espiritual con → Cristo-Esposo (CB 22,3: 1 Cor 6,17), etc. Se puede concluir que fray Juan interpreta a san Pablo *según san Pablo*: su misma persona, su mensaje y la reacción que éste provoca en sus destinatarios serán referencia obligada para distinguir las actitudes cristianas de todos los tiempos. Así, el Doctor místico cargará de sentido pleno ciertos términos devaluados por su uso. Significará lo más, y no lo mínimo, cuando en su léxico se refiera al “reino de Dios”, al “rescate de la esposa”, a la “vida en Cristo”, a la “filiación divina”, a la “moción del Espíritu”, al “amor-vínculo unitivo”, a “lo perfecto” de la comunión esponsal aquí y en el cielo, etc.

## II. Principales capítulos del mensaje doctrinal

El legado paulino asimilado y transmitido por J. de la Cruz es muy denso y extenso desde el prisma de la teología espiritual y mística. Indicamos sólo los puntos que engloban lo más sustantivo de un mensaje siempre actual.

1. ECONOMÍA SALVÍFICA DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA. Estamos ante una visión teológica central de los hitos en que se desarrolla el itinerario del espíritu cristiano. J. de la Cruz adopta en todos sus escritos, al dictamen de los poemas, un ritmo ascendente de comunión con Dios. Esta visión dinámica de la irrupción de Dios en la historia humana inclu-

ye los misterios básicos de la revelación de Dios y de nuestra salvación (DV 6).

a) J. de la Cruz adelanta en sus siete *Romances* la expresión descendente del “misterio escondido” en el arcano inmanente de la vida trinitaria, al compás del estilo “hagádico” juanino y paulino, hasta que los designios eternos de Dios se culminan en la “plenitud de los tiempos” con la encarnación del Hijo. En este misterio iluminante aparece Jesucristo ‘in forma Dei’ (Fip 1,6: Romance 2), en quien y por quien somos “predestinados” sin principio para lo que hemos de ser sin fin en la “bendición” del “Padre de las misericordias” (Roman-ces 4 y 7; CB 37,3,6; 38,6: Rom 8,28-30; Ef 1,3-14; Cl 1,12-29): ser “esposa” hipostática y amorosa en Cristo, y participar adoptivamente todos sus bienes (gloria, poder, amor, deleite eternos) “para alabanza de la gloria de su gracia” (Ef 1,6).

b) *La encarnación* es la “gran obra” de Dios a la que se subordinan todas las demás (CB 6,4). Hacia ella se ordena la “creación” del → mundo-hombre (ib 3) y la “responde” la unión por gracia (CB 37,3). Otros aspectos del gran misterio vienen también incluidos en ella: “levantar la bajeza” natural humana (=caída) por la unión hipostática (Romance 4) y la gloria de la “resurrección” (CB 5,4: Rom 8,19-23), “sacarla del lago” de la muerte y librarla del “yugo de la ley” por el “rescate” vivificante de su sangre (Romance 7; CE 4,5: Rom 2,24; Gál 3,23; 4,5; etc.), quedarse entre nosotros a través de los “misterios ordenados” (=sacramentos) “hasta que se consumase este siglo” en la edificación del Cuerpo místico (Romance 4 y 5: Ef 4,12s; cf Mt 28,18), “recapitular” toda la historia de amor al presentar la Cabeza

a “todos los miembros de la esposa” al Padre “en eterna melodía” (Romance 4; CB 14-15,24-28; Col 1,18; Ef 5,22-27), etc.

c) Según el Doctor Místico el “fiat” de la *creación* se ordena al “fiat” de la encarnación de Cristo, en el sentido paulino del “ab Ipso et per Ipsum”: “el mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo, su Hijo” (CB 5,4: Cl 1,15-16). Las criaturas son “palacio para la esposa” (Romance 4) desde el cual ella rastrea al Dios invisible de quien “somos linaje” y en quien “vivimos, nos movemos y existimos” (CB 8,3: Act 17,28).

– Por esta *inmanencia* divina o “huellas del Amado” se pueden rastrear positivamente la existencia de Dios (CB 4,1: Rom 1,20), y la presencia del Amado cuyo “ser y hermosura” se reflejan en ellas (CB 4,3; 5,4: Heb 1,3). Una búsqueda del Creador que ya es graciosa, pero que dista mucho de la “experiencia mística” por la que ya no se ve la causa por sus efectos sino “la infinita eminencia” de Dios sobre todas las cosas creadas, “que es conocer por Dios las criaturas” (LIB 4,5,7: Heb 1,3). La diferencia entre ambas noticias es que la “búsqueda activa” de Dios consigue una “noticia remota” y deja “ansiosa” al alma (CB 5,3; 6,2,6); en cambio, el “conocimiento esencial” de Dios es pasivo y el alma queda “satisfecha” (LIB 4,7).

– Pero la segunda lección que da Pablo en el Areópago es la de la *transcendencia* divina: Dios supera nuestra razón y es intento inútil erigirle estatuas que lo representen como es: “escondido”. Ninguna idea o imagen humanas de Dios son Dios y, pese a todas las analogías, “ninguna semejanza ni pro-

porción tienen con el término a que se encaminan, que es Dios” (S 2,12,5: Act 17,29). Sólo la fe en Yahvé capacita para conocerle como es y amarle con todo el corazón. Lo demás es idolatría y confusión.

d) La acción creadora de Dios es el primer considerando en la historia de su amor al hombre. Pero más importante que el “palacio” es la “esposa” que lo habita: *el Verbo encarnado y la Iglesia*. No sólo en el sentido de que “Dios y su obra es Dios” (Av 29), sino en el “in lpsum” de la comunión final con el Esposo (Col 1,26). Aquí comparece toda la dinámica de la vida cristiana, referida al nuevo Adán. La historia de salvación tiene su epicentro en Cristo, como lo había cantado en sus Romances. Y ese *crisocentrismo* es progreso dinámico de una historia sin vuelta atrás. Ni en el plan intencional divino ni en la economía real del mismo. No hay retorno regresivo sino asunción del mismo Adán bajo la capitalidad del nuevo y único Redentor. “Aquello que me diste el otro día” no es el paraíso perdido sino el de la eternidad del mismo Dios que nos predestinó a ser “hijos” suyos en Jesucristo (CB 38,6; 37,6). El “tiempo de salvación” se consuma a la vez en la hora de Dios y en el seno de María (“ya que el tiempo era llegado”: Romance 7 y 9: Gál 4,4-5).

e) El misterio de la encarnación implica *la redención*. J. de la Cruz las califica, indiferentemente, de “obra mayor” de Dios (CB 5,3) o de “mayor obra” de Cristo (S 2,7,11). Adentrarse en su contemplación conlleva una visión unitaria de la historia (CB 23,1). La redención de Cristo salva al hombre de todo “vituperio”, “esclavitud”, “tedio” y “lago” de pecado y muerte. Implica una

gracia “sobreabundante” respecto al “estrageo-violación” de la caída original. Doctrina paulina de capital importancia: el comentario sanjuanista a la estrofa de CB 23,1-5 (literariamente inspirada en la versión de los Cantares) es la mejor relectura de Rom 5,12-21 sobre la obra de Adán contrapuesta a la de Cristo.

El “árbol” nuevo de la “reparación” es el misterio de la cruz redentora. Hay poesía y drama de amor hasta la muerte: “y por que ella vida tenga / yo por ella moriría” (Romance 7). Bodas de sangre entre Cristo y la desposada para siempre. “El pecho, del *amor* muy lastimado” del “pastorcico” (Po 7). Misterio pascual, vida-muerte-resurrección, que dignifica todo lo creado y es, desde la contemplación del Cristo glorioso, la “victoria” sobre el pecado y la muerte (LIB 2,34: 1 Cor 15,54).

Sólo cuando la vida divina infundida en el *bautismo* se desarrolla en la medida de la donación de Cristo, a través de su gradualidad en el amor, podemos decir con fray Juan que el alma está perfectamente “redimida” o “desposada” con Cristo. Viene al caso el símbolo del “templo”, con toda su dimensión y exigencia espirituales. Por el bautismo el hombre entra a formar parte de una nueva familia: la eclesial y la trinitaria. Es “templo de Dios” (CB 1,7: 2 Cor 6,16), que significa y exige no sólo la “unidad” eclesial (1 Cor 3,16-17) sino también la “santidad” de vida en la docilidad al Espíritu vivificante que habita y actúa en él (1 Cor 6,19). No hay que ir muy lejos para sentir la presencia divina (“ya se te dice que tú misma eres el aposento donde él mora”: CB 1,7) ni buscar otro lugar mejor para la adoración cultural (“ahí le desea, ahí le adora, y no le vayas a buscar fuera de ti”, ib 8).



La doctrina de Pablo a los Corintios es recordada por fray Juan con el símil de la Iglesia como “casa de Dios” (CB 33,8: Col 4,15) y como “templo vivo” para el culto a la gloria divina: “porque para advertirnos esto dijo el Apóstol...” (S 3,40,1: 1 Cor 6,19). Individual y eclesialmente el bautizado ha de orar y vivir como “imagen viva” de Dios (S 3,35,5; 36,3), “haciendo a su alma y cuerpo templo digno del Espíritu Santo” (S 3,23,4) y así “saber hallar este Esposo cual en esta vida se puede, que el Verbo, juntamente con el Padre y el Espíritu santo, está en el íntimo centro del alma escondido” (CA 1,4).

f) Señaladas la realidad dinámica de la presencia divina y la necesidad de buscar a Cristo (=salir, unirse por amor, etc.) hasta desposarse perfectamente con él, el camino de la perfección cristiana se nos presenta como una “redención progresiva” en la historia salvífica de cada hombre. El desposorio bautismal se despliega, bajo la acción del Espíritu, en la perfecta unión de amor con el Esposo, es decir, con la “perfecta filiación” y nos pone a las puertas de la “herencia filial” anticipada, de alguna manera, en las supremas experiencias místicas.

San Juan de la Cruz se servirá de varios símbolos o alegorías para explicar esa realidad dinámica de la “subida-salida” del alma (simbolismo nocturno), de la “búsqueda enamorada” (simbolismo nupcial), del peregrino hacia una meta (simbolismo del viandante) o del “soldado cristiano” que lucha con las armas de Dios por conseguir la victoria plena (alegoría castrense). En todos estos símbolos-esquemas dinámicos aparece de alguna manera un influjo paulino más o menos determinante.

2. DIALÉCTICA ANTINÓMICA CRISTIANA. Hay unas tensiones subyacentes en la realidad del hombre bautizado, que convergen en otras tantas antinomias morales y espirituales. El cristiano a quien se dirigen Pablo y fray Juan es un adulto que ha de llegar a ser lo que ya era “vida divina” en su bautismo. Hay en él unas “reliquias” y “pasiones y apetitos naturales” (CA 31,5; 32,8) que persisten como “apetitos” peyorativos “de los pechos y la leche de la madre Eva en nuestra carne” (CA 22,8; 24,5). Es la “concupiscencia” o “epizimía” que afecta al fiel de la balanza electiva.

Cuando el hombre se decide a entregarse del todo a Dios (CB 1,1; N 1,1,2) tiene un historial de “olvidos”, de “actos viciosos y desordenados” (CB 20-21,8), de “hábitos imperfectos que ha contraído toda la vida” y con los que se halla, pese a la gracia bautismal, como “ennaturalizado” (N 2,6,5). De ellos tiene que ser “reengendrado en vía de espíritu” (N 2,9,6; 2,1-5). Incluso la creación con que se relaciona el hombre sufre una “vanidad” y “esclavitud” hasta ser plenamente redimida (Rom 8,19-22: Col,1,20). Y hasta el “espíritu del mal”, el demonio, se enmascara en ángel de luz y de “fuerzas” (CB 3,9) cuyas “insidias” han de ser “vencidas” con las “armas de Dios: la oración y la cruz de Cristo, en que está la humildad y mortificación” (ib.: Ef 6,11-12). La “astucia diabólica” puede engañar al alma incauta como otrora los falsos profetas a los fieles de Corinto (S 2,11,7; 3,10,1: 2 Cor 11,14).

La existencia de una lucha espiritual no es nada metafórica. A ella dedica fray Juan no menos páginas de sus escritos que el Apóstol. Y de éste toma la fuerza expresiva de las “antítesis”

para explicarnos la distancia real entre los “indicativos” e “imperativos” paulinos, para insistir en la necesidad de la → “purificación-conversión” total al amor de Cristo. Por activa y por pasiva, estas antinomias iluminan el hecho, urgen la solución de esa dialéctica real entre unas tendencias contrarias en que se debate el hombre en su camino espiritual. No siempre son antónimos exclusivos de san Pablo, otras veces sí.

En concreto J. se fija en las siguientes, con mayor o menor incidencia y calado, pero siempre con acertada referencia paulina: luz-tinieblas (con sus equivalentes día-sol-claridad-llama-noche-tinieblas-oscuridad-sombra), vida-muerte (mortificación-tribulación-cruz-resurrección-consolación-gloria), espíritu-carne y letra (libertad-esclavitud), sabiduría humana-divina (racional-mundana-de pequeños - misterica-madura-de perfectos), hombre viejo - hombre nuevo (exterior-terreno - interior-celeste). J. de la Cruz recurre al Apóstol para razonar el hecho, explicarlo con las antítesis literarias y resolverlo en sentido dialéctico positivo. Todo ello en el supuesto de que el alma quiera ser iluminada, vivir en Cristo, ser librada y enseñada por el Espíritu, saber a Dios y vivir como hombre nuevo hasta la estatura del Hombre perfecto.

3. ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA. Para olvidar los “viejos quererres”, el cristiano cuenta desde su bautismo con la “armadura” de las tres → virtudes teológicas (1 Tes 5,8; Ef 6,13-17). Vestir esas “armas de la luz” equivale a revestirse del mismo → Jesucristo (Rom 13,14) con la mira puesta en su venida (Rom 13,11-13; 1 Tes 5,2). Más allá de su función defensiva contra los poderes del

mal (Ef 5,11: CB 3,9; S 2,6; 3,10,2), las virtudes teologales son para fray Juan un trato de “oración y cruz de Cristo, en que está la humildad y mortificación” (ib. Av 40). Ellas cubren cuanto el hombre necesita para “juntarse” con el Amado a quien busca (CB 2,6.7; N 2,21,11).

Siguiendo la tradición, el dinamismo teologal de la tríada paulina (1 Cor 13,13) se despliega a veces con cierto manierismo por san Juan de la Cruz: tres potencias, tres necesidades o enemigos, tres colores (N 2,21,7); etc. Quiere decir que la fuerza de Dios es patrimonio del sujeto agraciado, al que purifican y simultáneamente unen con el mismo Dios que se revela, que se promete y nos ama en Cristo. → Disfraz defensivo al tiempo que atractivo del → Esposo ansiado. “Acomodadísima disposición” de la “fe” sin la que es imposible agradar a Dios (N 2,21,4: Heb 11,6), como sin la “esperanza” de vida eterna (ib. Tit 1,2), que nos ampara como “yelmo de salvación” (ib.: 1 Tes 5,8) anticipada “de lo que no se posee” (ib.: Rom 8,24), y, finalmente, la “caridad” que “hace válidas a las demás virtudes, dándoles vigor y fuerza” (ib. 10; CB 30,9: Col 3,14). Es decir, que “estas tres virtudes teologales andan en uno” (S 2,24,8) imbricándose su energía en un cometido único: nuestra unión con Dios.

a) *La “túnica” de la fe oscura.* Ante el “misterio escondido” no hay otra respuesta humana que la “fe oscura”, pues ella es objetivamente la “sustancia de las cosas que se esperan” (Heb 11,1: S 2,6,2) y la forma imprescindible para unirse con Dios (Heb 11,6: S 2,4,4; 9,1; N 2 21,4). Fray Juan pasa por alto su función “justificativa”, tan firme en

san Pablo, para destacar su función de “consentimiento” a Cristo, síntesis absoluta del plan (verdad y promesas) de Dios (S 2, 22,4ss). Esta adhesión a la “Palabra del Padre” trasciende por sí misma la mera capacidad humana, pues Cristo encierra en sí todos los tesoros de la Sabiduría (Col 2,3: CB 2,7; 37,4; S 2,22,6), es plenitud humanada de Dios (Col 2,9: S 2,22,6) y resplandor de la divinidad (Heb 1,3: CB 11,12). Por eso Dios es también “inevitable” en Cristo, en su carne y en su cruz (S 2,22,6: Col 2,3,9; 1 Cor 2,2).

La fe es esencialmente “oscura” (Heb 11,1: S 2,6,2), “no es ciencia que entra por ningún sentido, sino sólo es consentimiento del alma de lo que entra por el oído” (Rom 10,7: S 2,3,3; 27,4; 3,31,8; CB 14-15,15). Y aunque “es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios, que no hay otra diferencia sino ser *visto* Dios o *creído*” (S 2,9,1), hasta que desaparezca el conocimiento “parcial” y venga el “perfecto” (1 Cor 13,10.11: CB 12,6; 13,11; etc.). La fe oscura tiene una función catártica y al mismo tiempo unitiva en todo el progreso espiritual explicado por san Juan de la Cruz, en las noches activas y pasivas (cf. S 2,9,3,4; CB 1,10.11; 6,5; 12,6; 38,3; etc.). La lógica sanjuanista es aquí muy firme: si la meta de unión con Dios es una realidad estrictamente “sobrenatural” (S 2,31,8,7), de nada sirven la “habilidad” o el “modo” humanos para acceder a Dios; no hay otra “escalera” (S 2,8,7) que la “fe oscura” para alcanzar la divina unión (S 3,4,2-6). “Eso quiso decir también san Pablo” (Heb 11,6b: S 2,4,4; 9,1).

b) *El “yelmo” de la esperanza.* Esta actitud cristiana es para Pablo una expectación confiada y paciente de la

salvación eterna y gloria en Cristo, ya iniciadas por nuestra incorporación a su resurrección. Herencia de “hijos adoptivos”. J. de la Cruz aprovecha en especial la doctrina de Rom 8, vv 17-18: LIB 2,30, v. 23: Co 1,14, v.24b *passim*, v.26: CB pról.; v.32: S 2,22,4; Av 25, etc. Pero, en un primer momento, acentúa más el logro actual de los bienes prometidos y en cierta forma asequibles por la unión de amor temporal.

Al madurar su síntesis doctrinal, la → esperanza se orienta a la consumación escatológica más de acuerdo con la visión paulina. La tensión de la esperanza es la misma en ambas perspectivas: bajo la acción gradual del Espíritu se nos impulsa a la perfecta filiación (Rom 8,14: CB 35,5; S 3,2,16; LIB 2,34).

El acto de la esperanza se refiere hacia “lo que se ve” (Rom 8,24), que fray Juan traduce como “lo que no se posee”. Coincide en esto con el consentimiento oscuro de la fe, a la que se asimila en varios pasajes sanjuanistas (cf Romance 4; S 3,12,2; 13,9; 27,4; etc.). De esta naturaleza sonsaca la doctrina paulina doblemente dispositiva en la esperanza cristiana: *purificativa* respecto de lo que ya se piensa poseer o ver, y *unitiva* con la Persona que posee y promete tales bienes. Así lo explicita con recursos varios al Apóstol (en N 2,21,6-9.11: Tit 1,2: 1 Tes 5,8; Rom 8,24: S 2,6,3; 3,7,2; 11,12; N 2 21,11: 1 Cor 7,23,31; etc.). Su conexión con la virtualidad de la “memoria” a purificar (N 2,21,8.10) es sinónimo de todo lo que el hombre ha de “vaciar”, quedándose en → pobreza-humildad para que Dios lo llene.

La huella paulina se extiende también a las *propiedades* de la esperanza: “paciente” (hypomené de Rom 8,25: S

3,2,15; N 1,5,3; 10,3; 2,6,6; 11,6; etc.) y “porfiada” hasta la audacia filial que no decepciona (Rom 5,5.10: CB 33,1; 37,2). Esta certeza promana del impulso del Espíritu que, “arra” de amor, “gime en nosotros” (Rom 8,26: CB pról.) y asegura la “posesión hereditaria... con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo” (LIB 3,78: Gál 4,6-7; Tit 3,7). También del “amor que Dios nos ha manifestado en Cristo” después de justificarnos (CB 33,1: Rom 5,10).

c) *El “sobre-todo” de la caridad.* El arsenal ideológico del “amor” es muy rico en ambos santos. Entre los varios aspectos seleccionados destaca especialmente el carácter “vinculante” de la caridad, ágape gracioso y hábito infuso (CB 37, 2: Rm 5,5) que “hace válidas a las demás virtudes, dándoles vigor y fuerza”, tanto en su aspecto defensivo como atractivo del Amado, “porque sin la caridad ninguna virtud es graciosa delante de Dios” (N 2,21,10). Nos remite a la doctrina de 1 Cor 13,1-13 y Col 3,14.

Este amor acompaña todas las etapas del curso cristiano hasta la perfecta unión. Y, siendo ésta una reedición de la unión trinitaria (CB 13,11), por fuerza ha de ser también el nexo entre el Esposo y el alma. Sin la caridad “nada hace al caso” (ib.: 1 Cor 13,2), pues ella es “vínculo de la perfección” (ib.: Col 3,14), “forma y ser, como dice san Pablo” del matrimonio místico (CB 27,8), “hilo [que] enlaza y ase las flores de la guirnalda” ofrecida por la esposa (CB 30,9: Col 3,14) y “cabello [que] ase y une con ella esta flor de las flores”, que es el Amado, “pues como dice el Apóstol, el amor es la atadura de la perfección, la cual es la unión con Dios” (CB 31,1: id).

Para J. de la Cruz esta “caridad-vínculo” es un amor bien concreto, acrisolado en la praxis del amor fraterno que es reflejo del amor de Dios: “atrevida con vehemencia” (N 2,20,2: 1 Cor 13,7b) y “desinteresada” de todo lo que no sea pedir para su Amado (LIB 1,17: 1 Cor,13,5). El Esposo se identifica con cada uno de los miembros de su Cuerpo místico: quien ama a Dios “no piensa mal” de nadie (S 3,9,3: 1 Cor 13,5), es “humilde” (S 3 31,7: 1 Cor 13,4), “no envidia” a nadie y “se goza en la verdad-bondad” (N 1,7,1: 1 Cor 13,7).

Comparado con esta caridad, ningún otro bien puede competir en el corazón humano: ni los afectivo-matrimoniales (S 3 18,6: 1 Cor 7,29-34), ni cualquier otro bien “material” que se desea con el corazón diviso (S 3 19,8.11: Rom 1,28; Col 3,5). Ni siquiera otros “carismas” o gracias “dadas gratis”, por muy “sobrenaturales” que sean en origen (S 2,26,16; 3 30,1-2: 1 Cor 12,7-10): “debe, pues, el hombre gozarse no en si tiene tales gracias y las ejerce, sino [...] sirviendo a Dios en ellas con verdadera caridad, en que está el fruto de la vida eterna” (S 3 30,5; cf CB 13,11; S 2 26,11: 1 Cor 12,10).

4. JESUCRISTO, MODELO Y META DE COMUNIÓN. Revestir las “armas de la luz” equivale a “revestirse de Cristo” (Rom 13,12.14). En el camino espiritual dibujado por fray Juan está siempre presente la simbólica y eficiencia pascual del Señor muerto y resucitado, desde el inicio bautismal hasta la perfecta unión de amor con él por “vía de perfección” (2º desposorio: CB 23,6). De la rica cristología paulina, fray Juan escogerá tres aspectos fundamentales, bajo el denominador común de la “ejemplaridad” de la muerte de Cristo: el “modelaje cristia-

no” de la → cruz, el acceso por la pasión a la Sabiduría divina y la correspondencia entre com-pasión y glorificación del alma unida a Cristo.

a) *Conformación con la cruz de Cristo*. “No busque a Cristo sin cruz”, escribía el Santo al fin de sus días (Ct 24). Es la síntesis de su vida y doctrina. Ser “amigos de la pasión de Cristo” (Av/b,16) equivale al “si quieres ser perfecto...ven a Cristo por la mansedumbre y la humildad y síguelo hasta el calvario y sepulcro” (Av/f 6; cf. S 2,7,2s). Tal es el evangelio del Apóstol (S 2,22,6: 1 Cor 2,2: “que no había él dado a entender que sabía otra cosa”) sino “el gran sentimiento que tenía de los dolores de Cristo en el alma” (LIB 2,14: Gál 6,14). Hay quien se asemeja a ciertos fieles de Filipo al hacerse “enemigos de la cruz de Cristo” (S 2,7,5: Fip 3,18). Se les recuerda cómo Cristo se humilló hasta la muerte de cruz y fue por eso exaltado como Kyrios: “deseando hacerse en el padecer algo semejante a este *gran Dios* nuestro, *humillado y crucificado*” (Ct 25: Tit 2,13; Fip 2,5-8). Este padecer con Cristo o “estar el alma “crucificada interior y exteriormente” (Av/b 8. 18; LIB 2,31: Rom 8,17) acompaña al alma especialmente en la noche de purificación pasiva”, cuando llega a sentirse hasta abandonada de Dios...

b) *Cruz, puerta de la Sabiduría*. La conformidad con Cristo crucificado abre el acceso al misterio hondo de Cristo, so pena de quedarse en “infante espiritual”, sin “manjar fuerte y sólido”. Pero el Crucificado es la misma “Sabiduría divina”, incomprensida por los necios de este mundo (S 2,22,6: 1 Cor 2,2). “Para entrar en estas riquezas de su Sabiduría, la puerta es la cruz, que es angosta”, dice fray Juan repitiendo la “amonesta-

ción” a los de Éfeso (CB 36,13: Ef 3,13a.17-19). Esta “epígnosis” cristiana (“super-eminente caridad de la ciencia de Cristo”) posibilita el “henchimiento de Dios” en el Amado, “en quien moran todos los tesoros y Sabiduría escondidos” (CB 37: Col 2,3; cf S 2 22,6).

c) *Com-pasión hacia la con-glorificación*. La plena realización del misterio pascual que Pablo asienta como dinámica constante del cristiano (Rom 8,17-18), significará el “toda deuda paga” para quien ha rehecho el mismo camino de Cristo (LIB 2,24: Hech 14,21). Las “tribulaciones” presentes son requisito imprescindible para “entrar en el Reino”, es decir, para ser retribuidos, consolados y premiados en El (LIB 2,31: 2 Cor 1,7). Así se da esta correspondencia en el estado de perfección. Aquí el amor trasforma a los amantes de forma que ya “no padecen”, aunque Dios a veces lo permite porque más merezcan o se afervoren más “como lo hizo con la Madre Virgen y con san Pablo y otros” (CB 20-21,10).

d) *Unión con la Sabiduría de Cristo*. Tras las noches purificativas “luego se sigue la unión con la esposa, que es la Sabiduría de vida con Cristo” (S 12,5). El Verbo divino es la Sabiduría preexistente y eterna, impronta del Padre y “fulgor de su gloria y figura de su sustancia” (cf Romance 2; CB 5,1.4; 11,12: Heb 1,3a). Esta Sabiduría divina se encarna en Cristo, a cuyo “misterio” se accede por la fe oscura presisamente porque el → “Todo” del Padre (S 2,22,3-4; LIB 2,16: Heb 1,1-2a) se nos presenta “humanado” (Col 2,9) y “crucificado” (1 Cor 2,2).

Pero Cristo es el único camino para “remediar todas nuestras flaquezas e ignorancias” (S 2,22,7-8). Él es el fin de

la unión mística, por habitar en él “toda la plenitud de la divinidad” y “todos los tesoros de la sabiduría y ciencia de Dios” (S 2,22,6; CB 2,7: Col 2,3,9). La contemplación de Cristo-Sabiduría será siempre aquí una “luz divina que ciega” (N 2,8,2), “sabiduría oscura” (N 216,10), “abisal y oscura inteligencia divina” (CB 14-15,22). Aunque es de noche, la unión nupcial entraña un deseo imparable de “escudriñar y saber las cosas secretas del mismo Amado” (CB 36,3), ahondando en la “espesura de Dios”, profunda e inmensa, “según exclama san Pablo” (CB 36,9-11: Rom 11,33). Es la inmersión del alma en la “hermosura de su Sabiduría divina... según la noticia de los misterios de la Encarnación, como más alta y sabrosa sabiduría” (CB 37,2), el “estar escondidos” y “adentrarse en las subidas cavernas de la Piedra” que es Cristo (CB 37,3: 1 Cor 10,4). Tal entender “*por* la divina Sabiduría” (N 1,4,1), *con* que se une (CB 39,4), es un “absorbimiento del alma *en*” ella (LIB 1,17).

e) *Simbiosis espiritual con Cristo*. Formulación cimera de la realidad perfecta cristiana, captada por el Santo en la vida y doctrina del Apóstol: unión mística a Cristo-Vida y Espíritu. Si Cristo lo es “todo” para el cristiano, llega éste a su cima de transformación cuando ya sólo vive “en él” y es un “solo espíritu” con él. Dos pasajes paulinos, harto usados por la tradición, le sirven de emblema referencial a san Juan para iluminar la unión mística con Cristo: Gál 2,20 y 1 Cor 6,17.

– El “*vive Cristo en mí*” de Gál 2,20 está ya presente en su primera síntesis teológica (Romance 4º). La Vida “que de arriba descendía” (Romance 6º) se entrega para que el hombre –“muerto”

por el pecado– “vida tenga” (Romance 7º): “Yo, que soy la Vida, siendo muerte de la muerte, la muerte quedará absorta en la vida” (LIB 2,34: 1 Cor 15,54). La “absorción” es fusión de amor sin confusión de personas. Es en este pasaje donde “puede el alma muy bien decir aquello de san Pablo: *Vivo yo, ya no yo, mas vive Cristo en mí*” (ib. Gál 2,20).

Es la tercera vez que el Santo recurre y explica la experiencia paulina de su inhesión a Cristo (CB 12,7-8; 22,5: Gál 2,20): “vida espiritual de unión con Dios”, “vida nueva” y “perfecta”, “como ya verdadera hija de Dios”, puede repetir “con mucha razón” y “muy bien” el alma arribada a este estado (LIB 2,30.32.34.36). No se trata de una mera comparación de experiencias intransferibles sino de expresar con las mismas palabras del Apóstol lo que éste entiende por estar “vivos a Dios” (Rom 6,11: LIB 2,34), es decir: “que entrambos son *uno* por transformación de amor” simbiótico, “que el Amado vive en el amante y el amante en el Amado” (CB 12,7-8), unión comunicativa en que “goza y siente deleite de gloria de Dios en la sustancia del alma ya transformada en él” (CB 22,6).

– “*El que se junta al Señor, un espíritu se hace con él*”, de 1 Cor 6,17, es la expresión paulina que mejor se adapta al símbolo nupcial sanjuanista. Se pasa por alto su contexto moral y se la aplica directamente a la “consumación del matrimonio” espiritual, a “la transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra” (CB 22,3: 1 Cor 6,17), de forma que Dios es “ya entero Señor” de todas sus operaciones, porque “él mismo es el que las mueve y manda divinamente, según su divino Espíritu y

voluntad" (S 3,2,8: 1 Cor 6,17). "Y no es maravilla –continúa el Santo– que las operaciones sean divinas, pues que la unión del alma es divina", es decir, fruto de la moción del Espíritu que nos hace "*hijos de Dios*" (ib. 16: Rom 8,14).

5. ACCIÓN DEL ESPÍRITU Y RELACIÓN INTERPERSONAL CON ÉL. La pneumatología paulino-sanjuanista se centra en este doble enunciado.

a) *Moción del Espíritu*. Al "Espíritu del Señor" (CB pról. 1) o "Espíritu del Esposo" (CB 17.18.26; LIB 2,3), que nos es "dado" precisamente como "Amor del esposo" (Rom 5,5: CB 26,1), le corresponde la misión apropiada de "ahijarnos" (Rom 8,14.23: CB 1,14; 35,5; LIB 2,34; S 3,2,16), "enamorarnos" del Cristo-Esposo (LIB 1,8; 4,16.17) y de "identificar" nuestro grito de "Abba" con el suyo (Gál 4,6: CB 38,3; 39,4).

Bajo sinfonía y plasticidad literarias muy ricas en simbología bíblica ("agua limpia y torrencial", "sombra", "aire pentecostal", "ungüento", "fuego-llama", "mano delicada", etc.), san Juan de la Cruz glosa el pensamiento de Rom 8,14 bajo el amplio alcance de la "moción" del Espíritu sobre el alma dócil a su múltiple acción (=ágontai). Él es quien "en soledad la guía" hacia el Cristo-Sabiduría (CB 35,5; N 2,17,6); él quien nos "libera" en la purificación pasiva de todo impedimento y de toda ley que no sea la del "justo" (gráfico del Monte; CB 40,5: cf Rom 8,2; Gál 3,5); él quien "nos potencia", es decir, "sustenta, suple nuestra flaqueza, levanta, informa y habilita" más allá de lo que por sí mismos podemos (CB pról. 1; 17,2; 38,3; 39,3: Rom 8,26-28). En una palabra, la misión apropiada al Espíritu Santo es la de "espiritualizar" al alma (N 2,12,4; CB 40,5; LI 1,29).

b) *Relación interpersonal con Dios-Trino*. Con la perfecta adopción de hijos del Padre y unión consumada con Cristo-Esposo, el Espíritu Santo, que es "Amor dado" por ambos al alma, se transforma para ésta en el Don por excelencia que "reentrega" al Amado. Los pasajes de Gál 4,6 (CB 39,4) y Rom 5,5 (CB 37,2; 38,3) le llevan a considerar al Santo la "coheredad de Cristo" reservada para el alma "con posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo adoptivo de Dios" (LIB 3,78: Rom 8,17).

Para J. de la Cruz el Espíritu Santo no es sólo el que da testimonio de nuestra filiación consumada (Rom 8,16) ni sólo la "garantía" de la herencia (Ef 1,13; 2 Cor,1,22; Rom 8,23), sino el *contenido principal* de la futura gloria que el hombre coheredará (Rom 8,15-18). Se identifica atrevidamente con la máxima "riqueza de la herencia de los santos" (Ef 1,18), es decir, como el máximo DON que el ama puede ofrecer a su Amado. El ya "espiritualizado" es capaz de "juzgar y escrutarlo todo" (S 2,26,14; LIB 2,4: 1 Cor 2,10.15). Y llega a "poseer todo" lo que Cristo-Esposo le da como "dote" nupcial (N 2,8,5; C 37,7-8: 2 Cor 6,10b), que es "toda la hermosura y gloria" que él posee "por esencia, por ser Hijo natural" y "nosotros por participación, por ser hijos adoptivos" (CB 36,5; cf 2 Cor,3,18; Rom 8,29-30).

Dote esponsal y herencia de la primogenitura son una misma realidad, pedida por Cristo para los suyos. Así como entre él y su Padre "todas tus cosas son mías" (Jn 17,10), así lo será también por gracia y gloria la "herencia" del alma que el Esposo le participará (Rom 8,17: S 1,4,6; LIB 3,78). Y como el Padre y el Hijo nos dan al Espíritu Santo,

también el alma endiosada y adentrada en la vida trinitaria “amará como es amada por el Espíritu Santo”, lo mismo que “conocerá entonces como es conocida de Dios” (CB 38,3: 1 Cor 13,12): “y así ama el alma a Dios con la misma fuerza del mismo Dios, la cual fuerza es en el Espíritu Santo en el cual está transformada” (ib.).

Para san Juan de la Cruz tal es el sentido pleno del Espíritu “dado” de Rom 5,5: la “pretensión” suscitada por el grito del Espíritu (‘cráxon’: Gál 4,6) en las almas que con-por él gritan al unísono “Abbá” (‘cráxomen’: Rom 8,16). Somos hijos herederos y capacitados: “por cuanto él allí le da su Amor, en el mismo la muestra amarle como de él es amada” (CB 38,4). Esta simbiosis trinitaria, que participa el alma transformada en Cristo, es “la aspiración del Espíritu Santo de Dios a ella y de ella a Dios” (CB 39,2).

6. TENSIÓN ESCATOLÓGICA DEL CRISTIANO. Es la participación de “la misma hermosura del Esposo en el día de su triunfo, que será cuando vea a Dios cara a cara” (CB 36,5: 1 Cor,13,12), es decir, “aquel ‘peso de gloria’ en que me predestinaste, ¡oh Esposo mío!, en el día de tu eternidad” (CB 38,9: 2 Cor 4,17; Ef 1,3-5). La esperanza paulina recobra aquí para san Juan de la Cruz toda su dinámica final. En las últimas canciones del *Cántico espiritual* y en la *Llama de amor* desarrolla el último estadio espiritual en referencia fecunda con la vida gloriosa. Tres puntos destacan al respecto: el rapto paulino al “tercer cielo”, la descripción de la “corona final” y los postreros “gemidos de la esperanza” para alcanzar la consumación.

a) *Experiencia mística y “tercer cielo”*. San Juan de la Cruz recurre media

docena de veces al hecho del rapto paulino descrito en 2 Cor 12,1-4. En ciertos pasajes no le da una dimensión existencial sino más bien teórico-doctrinal, para deslindar las clases de “visiones sustanciales” (fuera del cuerpo: S 2,24,1-4) de otras “visiones espirituales” captadas más bien por el entendimiento (S 2,26,2.4). Ambas son “inefables”, pero las primeras (Pablo) son “milagrosas” y las segundas sólo “contemplativas”. Idéntica doctrina mantiene en CB 13,6 para explicar el “vuelo-arrobamiento” del alma (flaquea el cuerpo como en el rapto paulino, nada más), en CB 14-15,15, al comentar el “silbo de los aires amorosos”. Aquí sigue la sentencia teológica de que “se piensa que vio” a Dios en “perfecta y clara fruición del cielo” (muy distinto del fenómeno místico del “silbo”). Lo mismo reafirma en CB 19,1-5 sobre la ineptitud de los sentidos (“y no quieras decillo”) para expresar la gracia pedida por el alma en su desposorio espiritual (“escóndete, Carillo”).

Como elementos sanjuanistas de matiz escatológico en el rapto paulino al “tercer cielo” quedan la necesidad de una “muerte física” del Apóstol (“haciendo Dios el cómo”) y las expresiones teológicas de “visión esencial”, “lumbre de gloria”, “clara fruición del cielo”, etc. No alude, sin embargo, a otras expresiones paulinas equivalentes (“lo perfecto”, “cara a cara”: 1 Cor 13,10.12) que podrían haber ilustrado mejor el pasaje de 2 Cor 12,1-4.

b) *Descripción de la “corona final”*. El ideario paulino influye en san Juan doblemente: para ilustrar “objetivamente” la relación entre los estadios de gracia y su eclosión en la vida gloriosa, y para acentuar “vivencialmente” el imán de esta última como tensión existencial



de la historia. Un *fin* para el que el hombre fuera predestinado sin *principio*.

Para describir “aquello que me diste el otro día” (CB 38) se destaca su “transcendencia” con el texto profético recogido por san Pablo: “ni ojo vio, ni oído oyó...lo que Dios tiene aparejado para los que le aman (S 2,4,4: 1 Cor 2,9). Lo mismo en la historia de la gracia que en su metahistoria de gloria (S 2,8,4: id.). Por eso, cuando la primera es ya “sabiduría de Dios entre los perfectos” (1 Cor 2,6-9), “aquello para que Dios la predestinó sin principio vendrá ella a poseer sin fin” de gloria apofática, “como dice el Apóstol” (CB 38,6).

“Aquello” es también existencialmente “aquel *peso de gloria* en que me predestinaste, ¡oh Esposo mío!, en el día de tu eternidad..., cuando ‘desatándome de la carne’ (Fip 3,21; 2 Cor 5,1)..., transformándome en ti gloriosamente, bebamos el mosto de las granadas” (CB 38,9: 2 Cor 4,17). Inmersión en la “gloria divina”, triunfo final o “gloria esencial” (S 3,26,8) o “reino de los cielos” (LIB 2,24: Hech 14,21b). “Aquello” es la “*morada de Dios en los cielos*”, celeste y definitiva, contrapuesta a la tienda terrestre-corporal y temporal, de que habla el Apóstol con gemidos y que el alma anhela poseer, impulsada por el Espíritu, con la ruptura necesaria de “la tela” que separa el dulce encuentro (2 Cor 5,1-7: LIB 1,29; 2,32).

“Aquello” es, más allá de la experiencia mística en la → “fe ilustradísima” (LIB 3,80), “lo perfecto” por contraposición a lo “parcial” (1 Cor 13,10: S 2 9,3; CB 1,10; 12,6), es decir, la “acabada pintura...que es la clara visión” en que “conoceremos a Dios como somos conocidos de él” (CB 38,3: 1 Cor 13,12b). Visión “cara a cara”, y no “a

través de un espejo y entre enigmas”, de los misterios divinos por parte de la Iglesia triunfante (CB 36,5; 37,1-2; S 2,9,4), gracias a “lumbre de gloria” (LIB 3,80s).

c) *Últimos gemidos*. Corresponden los “gemidos” a las promesas esperadas que, en alguna manera, ya degusta aquí el alma unida por amor a Cristo. Pero queda aún el “encuentro” definitivo entre amantes. Al fin del camino espiritual “está [el alma] tan cerca de la bienaventuranza, que no la divide sino una leve tela” (LI 1,1). Por eso recoge el mismo gemido del Apóstol, “aunque perfecto”: “nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, *gemimos* esperando la adopción de hijos de Dios” (Rom, 8,23: CB 1,14; Romance 5). Ahora se trata ya de lo definitivo: “acaba ya, si quieres,... de consumir conmigo perfectamente el matrimonio espiritual con tu beatífica vista” (LIB 1,27).

El “rescate del cuerpo” parece quedar en segundo plano, pero se explicita en el comentario al verso siguiente “rompe la tela de este dulce encuentro” (LIB 1,29-36). Si el gemido del alma, ya “suave y regalado” (LIB 1,27), nace de la “ausencia” del Esposo triunfante (CB 1,14), el mismo Espíritu del Amado reclama con “gemidos inenarrables” (Rom 8,26: CB pról. 1) el “encuentro” escatológico (LIB 1,35). La “peregrinación y destierro” (Ct 31: 1 Cor 5,6; Heb 11,14) determina en ambos santos una actitud definida del *cupio dissolvi* (Fip 1,23: CB 11,8-9: “máteme tu vista y hermosura”).

La “deuda purificativa” está ya saldada. Queda el “premio” eterno (2 Tm 4,8: LIB 2,23-35). La disolución del cuerpo, la muerte temporal, es ya para el alma “amiga y esposa” (CB 11,9), anhe-

lo sosegado de ser “sobrevestidos de gloria” (2 Cor 5,4: ib.). Una opción condicionada (“si quieres”: LIB 1,27-28), a la que el Espíritu Santo “provoca” y “convida” para morir de amor, después que “en el vivir y en el morir está conforme y ajustada con la voluntad de Dios” (CB 20,11). El “amén” es “lo que tú quieres pida, pido” (LIB 1,36). Tensión escatológica que sólo finaliza para Pablo y Juan de la Cruz en lo que “es mucho mejor”: “estar con Cristo”, “dulcísimo Jesús, Esposo de las almas fieles”, y ser por él y con él trasladados al “glorioso matrimonio de la Iglesia triunfante” (CB 40,7).

BIBL. — JEAN VILNET, *La Biblia en la obra de san Juan de la Cruz*, ed. esp., Buenos Aires, 1953, p. 114-119; MIGUEL A. Díez, *Pablo en Juan de la Cruz: sabiduría y ciencia de Dios*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1990.

*Miguel A. Díez*

## Pablo de la Cruz, San

La identidad en el sobrenombre religioso no queda en pura coincidencia sin otro alcance que la homonimia. Encierra el secreto de dos almas espiritualmente gemelas, por lo menos en muchos aspectos. Su itinerario espiritual recorre tramos paralelos muy acentuados y prolongados. Lo que aquí interesa no es seguir sus pasos ni comparar su respectiva espiritualidad. Lo único que importa destacar es la huella dejada por Juan en Pablo, distanciados cronológicamente por casi dos siglos. Pablo Danei, futuro Pablo de la Cruz nació el 3 de enero de 1694 en Ovada (provincia italiana de Alesandría). Desde muy joven pasó por largos periodos de singulares pruebas espirituales que le urgieron a la reflexión y discernimiento de la voluntad y de la llamada del Señor. Alternó su

intensa actividad apostólica como misionero popular por diversas regiones de Italia con prolongados retiros en lugares solitarios, culminando esta alternativa vital con un retiro de 40 días en Castellazzo. Allí escribió su *Diario espiritual* y las primeras *Reglas de la Congregación de la Pasión* (Pasionistas) por él fundada, reglas que fueron aprobadas por Clemente XIV (1769) y luego por Pío VI (1775). Fue canonizado por Pío IX en 1867.

Las singulares analogías descubiertas en el itinerario espiritual recorrido por ambos santos son tan peculiares que hacen pensar inmediatamente en almas gemelas. No puede extrañar por eso que exista coincidencia fundamental en la descripción de la vida mística con su alternarse de pruebas dolorosas y de gracias divinas gratificantes. Es difícil encontrar otro caso en que concuerden tan estrechamente la descripción de la vertiente catártica de la horrenda noche oscura, del “nudo patire”, y de felicidad inefable de la unión divina.

Tratándose de experiencias íntimas intransferibles no haría falta acudir al influjo o dependencia de uno respecto del otro. Nada impide *a priori* que Pablo se inspirase en Juan al intentar plasmar y comunicar sus vivencias místicas. El *Diario espiritual*, el escrito autobiográfico más original y representativo del de Ovada (ed. crítica de Enrico Zoffoli, Roma 1964), junto con su epistolario (*Lettere di S. Paolo della Croce*, 4 vol. Roma 1977 = L) pueden aclarar suficientemente las conexiones reales entre ambos maestros.

Han sido exploradas en numerosos estudios con resultados convergentes, dentro de opiniones diferenciadas en

aspectos y detalles particulares. El primer dato positivo para aceptar una dependencia más o menos extensa de san Juan de la Cruz es el hecho suficientemente documentado de que Pablo de la Cruz leyó sus escritos. La afirmación de varios testigos procesales asegurando que entre los presentes a la celebración de su “matrimonio místico” estaban santa Teresa y san JC no es prueba de una lectura anterior de los respectivos escritos. Esa celebración espiritual se coloca entre 1722 y 1724, y con anterioridad a esos años Pablo había tenido ya contactos con el Carmelo Teresiano y sus maestros, por lo menos desde 1720-1721. Si para entonces había leído a JC, éste podría haber tenido incidencia en la redacción del *Diario espiritual*.

La primera mención explícita del Doctor místico aparece en una carta de abril de 1736; en ella le cita como “un gran santo”, demostrando además excelente conocimiento de la “noche oscura”; lo propio sucede en otra carta de febrero de 1755 (cf. P. Alonso, p. 319). Tenía a su disposición la versión italiana del P. Alessandro di san Francesco (1627), que había llegado en 1707 a la edición 16ª, suplantándola desde 1742 por otra versión, con inclusión de una vida del Santo, por el P. Marco di san Francesco. Abundan las pruebas de que Pablo continuó leyendo asiduamente los escritos sanjuanistas en años posteriores. Algún testigo de los procesos de beatificación le sorprendió “con frecuencia” en su celda leyendo esos escritos. A quien le pidiera en cierta ocasión que le redactara unas normas para orientar a las almas por el camino de la perfección cristiana, le aconsejó la lectura de JC (Ib. p. 320).

Son tantos los paralelismos doctrinales e incluso expresivos entre ambos maestros que serían inexplicables al margen de un contacto prolongado entre ellos y una asimilación notable de JC por parte de Pablo. Ha sido insistente la confrontación moderna entre los respectivos escritos. La síntesis llevada a cabo por P. Alonso (cf. bibliografía) puede considerarse completa y equilibrado. Bastará recordar aquí sus líneas y conclusiones generales.

Una vez asentado que Pablo leyó los escritos sanjuanistas, se destacan primero las resonancias más perceptibles de JC en las páginas del de Ovada. Afectan principalmente a dos amplias parcelas espirituales: el seguimiento de Cristo; la “muerte mística”. Hay que incluir en la primera: el significado y alcance de la Cruz, la vivencia de la pasión, del Calvario y de la crucifixión. Culminación de las anteriores es la “muerte mística”, clave en la experiencia mística de Pablo de la Cruz. Estas y otras afinidades no conllevan referencias directas o explícitas a los escritos sanjuanistas.

Existen otras que pueden documentarse con citas y menciones concretas del Doctor místico. Proceden especialmente del epistolario y están motivadas por la dirección espiritual de personas vinculadas al fundador de los Pasionistas. Las de mayor alcance y relieve atañen a los puntos siguientes.

*Tránsito de la meditación a la contemplación.* La referencia explícita en algún caso a Taulero se debe probablemente a un contacto más temprano con el místico medieval. Lo cierto es que a partir de determinado momento Pablo de la Cruz remite a JC cuando tiene que explicar ese punto crucial a quienes

requieren su consejo. Lo hace con descripciones afines a las de la *Subida del Monte Carmelo* (2, 13-14) asegurando que la doctrina recomendada es “según los maestros de espíritu”. Basta comparar lo que escribe de la tercera señal (L. II, 818; cf. L I, 43-44) con lo propuesto en *Subida* (2,14, 3) para comprobar la dependencia del “maestro carmelita”.

*Rechazo y desconfianza de los fenómenos místicos extraordinarios.* Inútil buscar en el de Ovada un análisis extenso y detallado de esa fenomenología espiritual comparable al sanjuanista, pero la postura básica frente a su valoración y a su pedagogía es idéntica. La persona favorecida con tales gracias no debe apegarse a las mismas ni pensar que en ellas tiene una señal cierta de mayor santidad. En carta a una religiosa que le había comunicado ciertas locuciones, le decía: “Las locuciones como le decía en otra carta mía, son siempre peligrosas y los maestros de espíritu enseñan que hay que alejarlas siempre, cualquiera que sean, porque si son buenas y verdaderas, realizan siempre su efecto” (4. IX, 1756: L. II, 501).

Esta afirmación y la comparación que sigue para justificarla lleva inconfundiblemente a un “maestro espiritual” por nombre JC. Por si no bastase la prueba basta leer en otra carta a sor M. Magdalena de san José (25. IX. 1758): “Una doctrina de san Juan de la Cruz, gran maestro de espíritu, el cual enseña que las visiones, revelaciones y locuciones ... se deben rechazar siempre”. Idénticas afirmaciones atribuidas a “los santos”, o a “un gran santo, aparecen en otras cartas. El nombre del mismo queda fácilmente identificable cuando escribe a Tomás Fossi, futuro pasionista: “Es consejo de un Santo Doctor mis-

tico rechazar siempre las muchas y frecuentes iluminaciones, buenas o malas que sean, porque si son de Dios, aunque se descarten, producen siempre su fruto bueno, y si son falsas, alejándolas se libra del engaño del demonio” (26. I. 1773: L. I, 808).

*Exigencia y necesidad de la purificación para la unión con Dios.* La insistencia de ambos maestros en esta condición ineludible, por lo demás bien ratificada en sus vidas, salta a la vista de cualquier lector familiarizado con sus escritos. También en este punto la exposición sistemática de fray Juan a lo largo de la *Subida* y de la *Noche* no tiene paralelismo en Pablo de la Cruz, pero éste repite en sus cartas que los caminos por los que lleva Dios a las almas son siempre arduos y penosos, porque han de limpiar al alma de toda herrumbre de afectos y apegos (L. III, 157). Es el fuego que purifica el metal del orín y del moho”, como diría JC (N 2, 6, 6).

*Camino en fe y oscuridad.* La depuración requerida para la divina unión se alcanza cuando el alma se ve “ilustrada solamente por la fe”, y la fe conduce por el camino de la oscuridad a Dios en pobreza de espíritu (L. II. 808 y 464). La aproximación de Pablo de la Cruz a la doctrina de la “fe-noche” es patente, como cuando afirma que “la oscuridad del entendimiento ... es señal evidente y clara que Dios le quiere llevar ciertamente por el camino de la fe” (L. 14.VIII. 1736). Con razón se ha escrito que Pablo de la Cruz es “el cantor de la fe pura”. También a este respecto la confesión de seguir la doctrina de los santos alude inconfundiblemente en su pluma a JC. Tan familiarizado está con sus páginas que citando a “un gran santo” copia la estrofa quinta de la *Noche oscura* (L.

II, 471). No debe exagerarse con todo la noche sanjuanista con la visión menos matizada del místico italiano.

A estos puntos fundamentales podrían añadirse otros de menor alcance y sin referencias explícitas o textuales. Se han rastreado asiduamente y no hace al caso descender aquí a ulteriores detalles. Entre las aproximaciones apuntadas pueden recordarse las siguientes: la relativa a la “nada” del ser humano y el “todo de Dios” vitalmente en oposición dialéctica; el descanso o reposo del alma plenamente purificada “en el seno del Padre”, expresión familiar a los dos místicos; la actitud del alma llegada a la contemplación en atención y silencio amoroso; la coincidencia de algunas metáforas para describir determinadas experiencias interiores, como las virtudes adorno del alma con joyas, perlas, guirnaldas, etcétera.

Por muy amplio que se considere el alcance de estas sintonías y posibles o reales dependencias, cada uno de los dos grandes místicos mantiene su personalidad inconfundible y la originalidad de su mensaje espiritual. El “desnudo padecer”, la “muerte mística”, y la “sabiduría de la cruz” adquieren categoría de referentes centrales e insustituibles en san Pablo de la Cruz. Tienen enfoque diferente en JC.

BIBL. — Escritos y eds. fundamentales de san Pablo de la Cruz: *Diario spirituale*. Texto crítico, introduzione e note de ENRICO ZOFFOLI, Roma 1964; *La morte mistica secondo S. Paolo Della Croce, testo critico e relazione con S. Paolo de la Croce*, por ANTONIO MARIA ARTOLA, Roma 1996; *Lettere di S. Paolo Della croce*, 4 vol. Roma 1924; vol. V, 1977; *Scritti spirituali: Diario spirituale, Lettere a famigliari e laici* a cura de Cristiforo Chiari, 3 vol. Roma 1974.— Existe texto español de *Cartas y Diario espiritual de San Pablo de la Cruz*, traducción de Bernardo M. G. Monsegú, Madrid 1968; *Diario espiritual de san Pablo de la Cruz*, Estella

1979.— Entre las obras principales sobre san Pablo de la Cruz se recuerdan: GAETAN DU SAINT NOM DE MARIE, *Oraison et ascension mystique de Saint Paul de la Croix*, Louvain 1930; COSTANTE BROVETTO, *Introduzione alla spiritualità di S. Paolo Della Croce. Morte mistica e Divina natività*, San Gabriela-Roma 1955; S. BRETON, *Mystique de la Passion. Étude sur la doctrine spirituelle de Saint Paul de la Croix*, Tournai 1962; BASILIO DE S. PABLO, *La espiritualidad de la Pasión en el magisterio de San Pablo de la Cruz*, Madrid 1961; S. L. POMPILIO, *L'esperienza mistica della passione in san Paolo della Croce*, Roma 1973; MARTIN BIALAS, *Das Geistliche Tagebuch des heiligen Paul vom Kreuz*, Ashaffenburg 1976; ENRICO ZOFFOLI, *S. Paolo Della Croce. Storia critica*, 3 vol. Roma 1963-1968; Id. *I Passionisti. Spiritualità- Apostolato*, Roma 1955; AA. VV., *La sapienza derlla Croce oggi*, 3 vol. Torino 1976. — Relación con san Juan de la Cruz: BASILIO DE SAN PABLO, “Coincidencias y diferencias entre la muerte mística de San Pablo y la noche del sentido y del espíritu de San Juan de la Cruz”, en el vol. *La espiritualidad de la Pasión en el magisterio de San Pablo de la Cruz*, p. 207-212; ENRIQUE LLAMAS, “San pablo de la Cruz y san Juan de la Cruz. En busca de las fuentes de su doctrina mística”, en *Teología espiritual* 19 (1975) 492-505; EULOGIO PACHO, “La ‘croce’ nella mistica di San Giovanni della Croce e di San Paolo della Croce”, en *Sapienza della Croce oggi*, t. II, p. 181-196; GIOVANNA DELLA CROCE, “IV Centenario Della morte di S. Giovanni della Croce: La Sapeinza della Croce nella vita e nell'insegnamento di due mistici”, en *La Sapeinza della Croce VI* (1991) 109-130; PAULINO ALONSO B., “San Juan de la Cruz en el sistema de espiritualidad de san Pablo de la Cruz”, en el vol. misceláneo: *Dottore Mistico. San Giovanni della Croce*, Roma 1992, p. 311-346; Id. “San Paolo della Croce chiamato “maestro” San Giovanni della Croce”, en *La Sapienza della Croce* 9 (1994) 123-148.

**E. Pacho**

## **Pablo de Santa María, OCD (1567-1631)**

Nació en Hinojosa y profesó en Valladolid; figura como subdiácono en el convento de Segovia en octubre de 1589 y allí vivió con el Santo dos años. Falleció, a lo que parece, en Criptana el

1631, a los 64 de edad y 40 de vida religiosa. Escribió una relación sobre el Santo, fechada en Villanueva de la Jara (Cuenca) el 8 de noviembre de 1614 (BMC 13, 375-376).

## Padecer / mientos

Juan de la Cruz no es masoquista, ni tiene nada de sombrío. Es el místico enamorado de Dios que, madurado en el amor teologal, quiere compartir su experiencia luminosa de → Dios para acompañar a otros por el camino espiritual. Pero es un hombre realista, y sabe bien que el camino del amor conlleva también su dosis de → cruz, tanto para Dios como para el → hombre. Y el amor no se reduce al mero gozar, sino que incluye también, siempre, el padecer. Anverso y reverso de una experiencia y una realidad que él nos invita a vivir plenamente, en todas sus facetas.

En el Santo “padecer” tiene dos connotaciones diversas, aunque generalmente unidas: por un lado “padecer” se opone a “gozar”, y tiene ahí su connotación dolorosa; por otro, “padecer” se opone a “hacer”, y ahí manifiesta una connotación más cercana a la pasividad. Juan está seguro de que, en esto de ir a Dios, “el camino de padecer es más seguro y aun más provechoso que el de gozar y hacer” (N 2,16,9). Dos son las razones: se le añaden al hombre fuerzas de Dios sobre la propia debilidad, y, además, se va purificando, adquiriendo virtudes y sabiduría.

El “padecer” es la experiencia sensible más intensa del largo y trabajoso proceso de la → “noche oscura” que, necesariamente, ha de atravesar el hombre para llegar a la plena comunión con Dios. Y al hablar de la experiencia

de la “noche” es cuando el Santo más echa mano del verbo “padecer” para expresar la vivencia espiritual (N 1,10,1; 1,11,2; 2,3,2; 2,5,4; 2,6,1-5; 2,2,9; 2,10,7; 2,11,6-7; CB 14,19; 14,30; 16,6; LIB 1,19-23; 3,3.68, etc.). Alguna vez explicita el Santo cómo “la causa de padecer el alma tanto a este tiempo por él es que como se va juntando más a Dios, siente en sí más el vacío de Dios y gravísimas tinieblas en su alma, con fuego espiritual que la seca y purga” (CB 13,1). En medio de la “noche” el más intenso padecer quizá le venga de la sospecha de si ha perdido a Dios para siempre, o si está ya dejada de Dios (N 1,10,1; 2,13,5; LIB 1,20). En el *Cántico espiritual* esto mismo se traduce, desde la intensidad creciente del amor, en un vivo padecer por la “ausencia” del Amado (CB 1,2; 1,16; 2,6; 17,1).

Con todo, para J. de la Cruz uno de los signos más evidentes de la autenticidad de la propia experiencia de Dios es si el alma no rehuye los padecimientos, sino que más bien queda como “animada” a padecer por aquel a quien ama de veras (S 2,26,7; CB 2,5; 11,7; 25,7). Pero el padecer no es condición permanente para el alma, ya que terminada la purificación cesan los padecimientos: “purificada, no padece” (LIB 2,24). Aunque durante el → “desposorio espiritual”, los padecimientos pueden ser aún abundantes (cf. CB 14,30; 16,6; 17,1; 18,1-2; 19,1; 20,10; etc.), concluida la fase catártica, el sufrimiento, incluso físico, tiene otra dimensión diferente: se vuelve oblativo y redentor. Las canciones 36 y 37 del *Cántico* describen cómo el camino que conduce a la gozosa experiencia de Dios, llena de sabiduría e inteligencia espirituales, pasa necesariamente por “la espesura” del

padecer, donde el alma se aquilata y se capacita para esta gracia, de manera que conforme a lo que padece así también goza (cf. también N 2,23,10; LIB 3,18; Av 6,5; Ct a Catalina de Jesús: 6.7.1581). El comentario al verso “y toda deuda paga” constituye el elogio más cabal al fruto espiritual del padecer por Dios. Este nunca queda en deuda; todo lo recompensa con creces, aun en esta vida (LIB 1,23-31).

Arranca de esta visión el Santo al recomendar sin titubeos el “gozo en el padecer” (Av 3,6). Recordará en su dirección espiritual que el padecer es la mejor forma de imitar a → Cristo (cf. S 2,7,5; S 2,29,9; Av1,14; Ct a las Carmelitas de Beas: 18.11.1586; Ct a María de Jesús: 18.7.1589; Ct a Ana de Jesús: 6.7.1591). Detrás de todo podemos vislumbrar una profunda comprensión de la dinámica pascual (muerte/vida) de la vida cristiana que, expresada de una forma o de otra, reaparece siempre en toda la historia de la espiritualidad como eje fundamental que debe articular el proceso espiritual y el desarrollo pleno de la vida de la gracia en nosotros. → *Cruz, dolor, pena, sufrimiento.*

*Alfonso Baldeón-Santiago*

## ‘Pájaro solitario’

Probablemente es la alegoría sanjuanista que más ha preocupado a los estudiosos. No tanto por su importancia doctrinal o literaria cuanto por su singularidad y extrañeza. Hasta el presente no se ha individuado con absoluta certeza el enigmático pájaro al que alude J. de la Cruz ni tampoco la fuente precisa de su inspiración, aunque existen precedentes literarios que se remontan hasta el siglo IX en la literatura persa

(Luce López-Baralt). No hace al caso recordar aquí las diversas propuestas de los investigadores. Bastará destacar la aplicación espiritual ofrecida por el Santo. Sorprende, con todo, que los estudiosos no hayan advertido la coincidencia del Santo con → S. Teresa (*Vida* 20,10), lo que sugiere procedencia común.

Se halla en el CE en ambas redacciones. El texto que se lee en la serie de → avisos conocida como *Puntos de amor* (n. 4) es simple adaptación posterior de lo escrito en el CE. No se trata de un texto original del Santo. Tampoco parece que compusiese realmente una obra sobre las propiedades del pájaro solitario, según testimonio de algún discípulo suyo. Aludía probablemente al breve texto del CE (cf. *Escritos*, 422-425).

La idea sanjuanista de comparar la contemplación con el pájaro solitario arranca seguramente del texto bíblico: “Recordé y halléme hecho como el pájaro solitario en el tejado” (Sal 101,8) citado en latín y brevemente comentado en la *Subida* (2,14,11), precisamente a propósito de la → contemplación o “noticia amorosa”, que eleva al alma sobre “todas las formas y figuras y de la → memoria de ellas.

El paralelismo doctrinal con el texto del CE es manifiesto. No hace falta para descubrirlo la constatación de que repite la misma cita bíblica en latín y en versión castellana, exactamente igual que en la obra anterior. A este propósito conviene recordar dos cosas: en primer lugar que S y CA son cronológicamente muy próximos, coetáneos; luego, que el sistema de alegación bíblica es idéntico en ambos escritos. No deja de ser interesante que el mismo argumento susci-

te en el Santo la misma referencia bíblica e idéntica aplicación espiritual.

Las cinco propiedades atribuidas al enigmático pájaro solitario le sirven en el CE para enumerar otras tantas propiedades del alma que ha llegado a gozar de la → advertencia amorosa en Dios, es decir, tiene: altísima contemplación, su afecto en el amor de Dios, → soledad de todas las cosas, sabrosísimas alabanzas a Dios y ausencia de afecto sensual y de amor propio, sin “particular consideración en lo superior ni inferior” (CB 14-15,24). Estos rasgos coinciden con los expresados de otra manera en la *Subida* y sin numeración: levantamiento de mente a inteligencia sustancial, enajenación y abstracción de todas las cosas, formas y figuras, soledad y abstracción de las cosas, elevación de la mente en lo alto, “saber solamente a Dios sin saber cómo” (2,14,11). Son secundarios el orden y el número de rasgos y propiedades; lo decisivo es la apropiación alegórica del pájaro solitario para describir la situación del alma en el sosiego y → silencio de la → noticia general y amorosa de Dios (CB 14-15,25). Eso es lo que le interesa destacar a J. de la Cruz.

BIBL. — LUCE LÓPEZ-BARALT, “Para la génesis del ‘pájaro solitario’ de san Juan de la Cruz”, en *Huellas del Islam en la literatura española*, 2ª ed. Madrid, Hiperión, 1990, p. 59-72; DOMINGO YNDURÁIN, “El pájaro solitario”, en *ACS I*, p.143-161; ARMANDO LÓPEZ CASTRO, “El motivo poético del pájaro solitario sanjuanista”, en *SJC 14* (1998) 95-105.

### *Eulogio Pacho*

## Palabra/s

Juan de la Cruz, hombre de pocas palabras, según sus coetáneos, nos introduce desde su “silencio” contem-

plativo (CB 39,11) en el verdadero sentido de la Palabra divina y humana, de la eterna y de las temporales. Sólo en Dios el → silencio se hace Palabra y viceversa. Nosotros, en cambio, tenemos que distinguir ambas cosas y en varias acepciones: *Palabra eterna*, *Palabra inspirada*, *palabras espirituales*, *palabras humanas*.

1. PALABRA COMO “PRINCIPIO”. El *Padre* es la “eterna fonte”, “originante” de las dos “corrientes” personales de la → Trinidad (Po 8). “Que el Principio se decía” por carecer de él y del cual procede “el Verbo eterno” y “aquese Amor que les une” infinitamente (Romance 1º). Y en esa vida intratrinitaria, “en aquel Amor inmenso que de los dos procedía”, “*palabras* de gran regalo/ el Padre al Hijo decía” (Romance 2º). En este coloquio eterno, que puede ser llamado también “eterno silencio” (Av 99), se inicia toda la historia de la salvación: la creación (“hágase: Romance 4º), la Encarnación del Hijo (“y que Dios sería hombre/ y que el hombre Dios sería”: Romance 4º), la redención (ib. y Romance 7º: “yo por ella moriría”), y la acción de su → Espíritu (Romance 2º) que sostiene la esperanza histórica (Romance 6º), fecunda a → María en la “plenitud de los tiempos” (Romance 8º) y bautiza como → “Esposa de Cristo” a la creación entera: al “mundo” como palacio, a los ángeles y al hombre “para que conozca la esposa el Esposo que tenía” (Romance 4º).

El *Verbo divino*, encarnado y resucitado, es la Palabra única (“una”, “que no tiene otra”) y “total” que el Padre dirige a los hombres: “Todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar” (S 2,22,3). Es la Palabra definitiva de Dios-Padre, que



“ha quedado ya como mudo y no tiene más que hablar...dándonos al → Todo, que es su Hijo” (ib 4). En Cristo tenemos el “todo” del Padre, “porque él es mi locución y respuesta y es toda mi visión y toda mi revelación...: míralo tú bien, que ahí lo hallarás ya hecho y dado todo eso, y mucho más en él” (ib. 5).

Como “Amado Dios” y “mano de Dios”, a la Palabra eficaz se le atribuye también la acción “creadora”, pues “ésta, que es criar, nunca la hizo ni hace por otra [mano] que por la suya propia” (CB 4,3); y así “Dios crió todas las cosas...y esto haciéndolo por la Sabiduría suya por quien las crió, que es el Verbo, su Unigénito Hijo” (CB 5,1: cf. Col 1,16). Principio y fin de todo lo creado, arquetipo eterno de ángeles y hombres, deja su “huella en las criaturas” (CB 4,1.3), para que el alma rastree la presencia de su Amado a través de las “mil gracias” reflejadas en ellas y de la “excelencia” del hombre sobre las irracionales (CB 5,3.6). En Cristo su palabra humana estaba poseída de “poder” divino para sanar, resucitar, etc. “solamente con decirlo” (S 2,31,1).

Cuando el alma pretenda unirse a él por amor y ser transformada en → “la hermosura de su sabiduría creada e increada” (CB 38,1), tendrá que creer a ciegas en este atractivo del Esposo. Si es dócil a la búsqueda activa-pasiva comprenderá para qué fue “predestinada en Cristo” (C 36,8) y vislumbrará qué significa ser creada “a su imagen y semejanza” (CB 39,4). Es decir, llegará a “conocer por Dios las criaturas y no por las criaturas a Dios” (LIB 4,5).

2. PALABRA “INSPIRADA”. Es por antonomasia “la Palabra de Dios” en la Escritura (S 2,7,12; S 3,45,2), dirigida a los hombres por sus profetas y hagió-

grafos. Es multiforme y difícil a veces de entender (S 2,14,14; 16,8); y hasta el mismo hagiógrafo algunas veces “alucina...viendo los conceptos de las palabras de Dios tan diferentes del común sentido de los hombres” (S 2,19,7). Ni ellos ni nosotros podemos entenderlas “a la letra” (ib. 6) porque trascienden nuestro entendimiento “carnal”: “No hay poder comprender las verdades ocultas de Dios que hay en sus dichos y multitud de sentidos. Él está sobre el cielo y habla en camino de eternidad; nosotros, ciegos, sobre la tierra, y no entendemos sino vías de carne y tiempo” (S 2,20,5).

Lo que Dios quiere transmitirnos por sus profetas y hagiógrafos se cumple siempre, aunque los primeros no lo entiendan o les contrarie anunciarlo (S 2,16,5; 2 Pe 1,9), o no se cumpla cómo y cuando ellos pensaban (S 2,20,6). Por eso el lector de la Escritura santa ha de saber que “Dios siempre habla en sus palabras en sentido más principal y provechoso, y el hombre pudiera entender a su modo y a su propósito el menos principal, y así, quedar engañado” (S 2,19,12.14). Esto lo sabían muy bien los profetas “en cuyas manos andaba la Palabra de Dios” (S 2,20,6). Por la trascendencia del concepto divino sobre la inteligencia humana, ésta tiene que usar palabras “rebosantes” para transmitir lo que conocen “en una sola noticia” (S 2,26,4).

Pero si J. de la Cruz usa tal hermenéutica ¿cómo acertar nosotros con lo que Dios quiere decirnos a través de tantas palabras humanas que él inspira? Por la Escritura divina “habla el Espíritu Santo” (S pról. 2; S 2, 17,3; CB 14,27) tanto en el AT (Romance 6º) como en el NT (S 2,16,8; 20,3). Él es el “enseñador”

de la verdad revelada (S 2,29,1), aunque “habla misterios en extrañas figuras” para hacernos entender la “abundancia de su sentido” (CB pról. 1). Lo que más importa, en todo caso, es captar bien el “sentido espiritual” contrapuesto en sentido paulino a la mera “letra que mata”.

Por otra parte, la → Iglesia garantiza la verdad de la Palabra inspirada por “su” Espíritu Santo (S pról. 2; S 2,22,11; 44,3; CB pról. 4; LIB pról. 1, etc.). Ella es la destinataria de toda la revelación (S 2, 27,4) y por lo tanto tiene “autoridad” para proponernos las verdades sobre Dios y sus planes de salvación de los hombres.

3. PALABRAS ESPIRITUALES “EXTRAORDINARIAS”. Pueden ser, como las anteriores, no sólo por “palabras” sino también por → “visiones y revelaciones, figuras y semejanzas” (S 2,22,3), “de muchos modos y maneras” (S 2,27,1). Las hay “divinos toques”, provenientes de algunas frases bíblicas o de otra fuente (S 2,26,9), que son como “inteligencia de verdades desnudas” (S 2,26,1) y cuyo “conocimiento espiritual” le llega al hombre –aunque no sepa latín– de modo inefable, salvo que se tenga el carisma de “declaración de palabras” (S 2,26,12; 1 Cor 12,10).

Y las hay más genéricas o comunes y de distintas clases por sus efectos espirituales: “palabras sucesivas, formales y sustanciales”, de las que habla profusamente el Santo en S 2,28,2-29,12; 30, tít. 6; 31 tít. 32,4. Tampoco es fácil el discernimiento de las primeras, porque en algunas de estas locuciones “puede el demonio muy bien fingir otro tanto” (S 2,27,3). Generalmente proceden del discurso “meditativo”, cuando está el “espíritu recogido y embebido en alguna

consideración”. Puede intervenir también el Espíritu Santo, pero es mejor desechar esos discursos y no admitirlos sin más como “de terceros”, porque “en este género de palabras interiores sucesivas mete mucho el demonio la mano” (S 2,29,10). Hay que desechar cuantas se opongan o distancien de la verdad “inspirada” por Dios en la Biblia (ib. 5). Las segundas (“formales”) pueden ser asimismo falaces y es preciso consultarlas a peritos. Las terceras (“sustanciales”) son más eficaces y aprovechan mucho al alma para su unión con Dios (S 2,31,2).

4. PALABRAS “HUMANAS”. La *Regla* carmelitana le recordaba al Santo el dicho evangélico de que “hay que dar cuenta a Dios de toda palabra ociosa” (Mt 12,36: S 3,20,4; Av 73,84). Así considera el santo el “mucho hablar” como una imperfección espiritual (S 1,11,4). Personalmente era más bien comedido en sus palabras, con tendencia a la taciturnidad, hasta ser motejado por su carácter reflexivo desde joven estudiante como “lima sorda”. Y no es que no hablara, sino que hablaba siempre en propio “desprecio” (S 1,13,9; Av 162) y especialmente de asuntos espirituales. Sus escritos reflejan también esta característica, pues cuando usa la pluma, no se alarga más allá de lo que considera suficiente (S 2,7,12; 11,1).

A todos recomienda que hablen “con sosiego y paz” (Av 81); “hable poco y en cosas que no es preguntado no se meta” (Av 140); “en ninguna manera hable palabras que no vayan limpias” (Av 149), “de manera que nadie sea ofendido” (Av 150). “Ahora coma ahora beba o hable con seglares o haga cualquier otra cosa, siempre ande deseando a Dios y aficionado a él su cora-

zón" (Av 4.9). En este sentido hay que recibir la apología del "silencio fecundo" que escribe a las Carmelitas de → Beas: "Lo que falta, si algo falta, no es el escribir o hablar, que esto antes ordinariamente sobra, sino el callar y el obrar. Porque, demás de esto, el hablar distrae, y el callar y obrar recoge y da fuerza al espíritu... Esto entiendo, hijas, que el alma que presto advierte en hablar y tratar, muy poco advertida está en Dios; porque cuando lo está, luego con fuerza la tiran de dentro a callar y huir de cualquiera conversación" (Ct del 22.11.1587). Lo mismo aconseja a toda alma que busca a su Amado (cf. CA 3,1).

La conclusión de todo es que la → fe basta como disposición suficiente y necesaria para acoger los planes de Dios. El trato con él, por nuestra parte, radica en "poner todas las potencias en silencio y callando, para que hable Dios" (S 3,3,4). La misma → oración cristiana, según Jesús, no precisa de muchas palabras (Mt 6,7-8: S 3,44,4). El exceso en hablar de algunos espirituales principiantes lo purifica la noche pasiva humillando "su boca en el polvo" hasta que sufran con paciencia a Dios (N 2,3,3; 8,1). → *Escritura, Evangelio, Iglesia, Jesucristo, locuciones, Pablo.*

BIBL. — MAURICIO MARTÍN DEL BLANCO, "Fenomenología mística extraordinaria en San Juan de la Cruz", en *MteCarm* 107 (1999) 93-134; MIGUEL ÁNGEL DÍEZ, *Pablo en Juan de la Cruz*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1990, p. 53-65.

*Miguel Ángel Díez*

**Paloma** → Soledad

## Participación divina

El término "participación de Dios", unido a otras expresiones afines ("trans-

formación divina", "obrar divino", "divinizar", "divinidad") tiene un peso específico en los escritos sanjuanistas. Sirve para calificar el proceso espiritual y la → unión mística. Esta es, desde el punto de vista teológico, la plena participación de la naturaleza divina, la comunión sustancial de la divinidad, la total transformación del obrar humano en el obrar divino. Aparece, en definitiva, como una participación tanto del *ser* como del *obrar* divinos, en un proceso de transformación progresiva, que culmina en la *unión* mística. El tema pertenece al substrato más profundo de la vida cristiana, definida en la revelación como "participación de la naturaleza divina" (2 Pe 1,4). Es el pasaje bíblico, que está siempre en el fondo de todas las afirmaciones sanjuanistas, aunque sólo lo cite explícitamente un par de veces (CB 32,4; 39,6).

### I. Participación del "ser" divino

El "consortes divinae naturae" define desde los tiempos apostólicos la novedad de la vida cristiana (2 Pe 1,3-4). Es la participación en la naturaleza divina por medio de → Cristo y el don del → Espíritu Santo. Los Padres griegos la interpretaron como una → "divinización" del hombre, a través de su incorporación a Cristo. Representa el vértice de la salvación. Dios, mediante la encarnación, descendió al → hombre para que éste se transformase en Dios: "El Verbo, por su infinita caridad, se convirtió en lo que somos nosotros, a fin de que nosotros nos convirtiésemos en lo que él es" (san Ireneo). "Dios se hizo hombre, para que el hombre sea hecho Dios" (san Agustín). Santo Tomás, en cuyas fuentes bebe J. de la Cruz, pro-

fundizará en el sentido teológico de esta participación, que ha marcado el desarrollo de la teología de la gracia. El Concilio Vaticano II presenta la voluntad eterna del Padre acerca de la salvación de todos los hombres como una llamada “a participar de la vida divina” (LG 2; DV 2) y como uno de los rasgos definitorios del nuevo pueblo de Dios (LG 9).

Sobre este trasfondo teológico se comprende mejor el pensamiento de J. de la Cruz, que se resume en esta expresión: “Dios por participación”. La expresión aparece invariablemente repetida en cuatro pasajes de sus obras, relacionados todos con la unión (S 2,5,7; N 2,20,5; CB 22,3; LIB 2,34). Pero el contexto es profundamente teológico.

1) Su primera formulación aparece en *Subida*, a propósito de su definición sobre la unión del alma con Dios. Es una “unión total y permanente según la sustancia del alma” (S 2,5,2), que presupone la presencia natural de Dios, que en cualquier alma “mora y asiste sustancialmente”. Pero no se trata de esta unión sustancial, “sino de la unión y transformación del alma con Dios”; es “unión de semejanza” y “sobrenatural” (ib. 3). Aunque “está Dios siempre en el alma dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia, no, empero, siempre la comunica el ser sobrenatural. Porque éste no se comunica sino por amor y gracia, en la cual no todas las almas están; y las que están, no en igual grado, porque unas están en más, otras en menos grados de amor” (ib. 4).

Se trata, pues, de una comunicación de Dios → sobrenatural por → gracia, que tiene su fuente y raíz en la regeneración bautismal que nos hace hijos de

Dios. El Santo fundamenta su exposición en dos textos joaneos sobre la filiación, a los que hace un comentario rigurosamente teológico. El primero es sobre el prólogo de san Juan: “Esto es lo que quiso dar a entender san Juan (1, 13) cuando dijo: ‘Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt’; como si dijera: Dio poder para que puedan ser hijos de Dios, esto es, se puedan transformar en Dios, solamente aquellos que no de las sangres, esto es, que no de las complexiones y composiciones naturales son nacidos, ni tampoco de la voluntad de la carne, esto es, del albedrío de la habilidad y capacidad natural, ni menos de la voluntad del varón; en lo cual se incluye todo modo y manera de arbitrar y comprehender con el entendimiento. No dio poder a ninguno de éstos para poder ser hijos de Dios, sino a los que son nacidos de Dios, esto es, a los que, renaciendo por gracia, muriendo primero a todo lo que es hombre viejo (cf. Ef 4,22), se levantan sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renacencia y filiación, que es sobre todo lo que se puede pensar” (ib. 5).

El segundo comentario es sobre el diálogo entre Jesús y Nicodemo, acerca de la necesidad de renacer de lo alto y del Espíritu para entrar en el reino de Dios: “Como el mismo san Juan (3,5) dice en otra parte: ‘Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto, non potest videre regnum Dei’; quiere decir: El que no renaciere en el Espíritu Santo, no podrá ver este reino de Dios, que es el estado de perfección. Y renacer en el Espíritu Santo en esta vida, es tener un alma simílma a Dios en pureza, sin tener en sí alguna mezcla de imperfección, y así se puede hacer pura transfor-

mación por participación de unión, aunque no esencialmente” (ib.).

Es importante subrayar que esta → “transformación por participación de unión”, de que habla el Santo, tiene un carácter existencial y dinámico. No se refiere sólo a la transformación *ontológica*, que se lleva a cabo por la gracia, sino también a su *dinamismo* interior, que comporta una disposición que dé “lugar a Dios para que la transforme en lo sobrenatural” (ib. 4). “De manera que el alma no ha menester más que desnudarse de estas contrariedades y disimilitudes naturales, para que Dios, que se le está comunicando naturalmente por naturaleza, se le comunique sobrenaturalmente por gracia” (ib. 4). “En dando lugar el alma (que es quitar de sí todo velo y mancha de criatura...) luego queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios” (ib. 7).

La fuerza transformadora de Dios es como “el rayo del sol dando en una vidriera”. Esta vidriera es el alma, “en la cual siempre está embistiendo” el sol divino, hasta transformarla en ascua incandescente (ib. 6). Es entonces cuando se produce la unión transformante por participación de Dios: “Y se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son unas en transformación participante. Y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene del de Dios como antes, aunque está transformada, como también la vidriera le tiene distinto del rayo, estando de él clarificada” (ib. 7).

De aquí saca el Doctor místico algunas conclusiones prácticas sobre “la pureza y amor, que es desnudez y resignación perfecta”, como la mejor disposición, y sobre los grados y diferencias de unión según la capacidad y disposición.

2) La segunda formulación más importante sobre la participación de Dios se encuentra en la *Noche*. Aparece después de haber descrito la transformación por la → noche oscura del espíritu, que culmina en la unión con Dios (N 2,4-10). Entre los frutos o propiedades de esta noche señala el amor de la secreta escala según Santo Tomás y San Bernardo (N 2,11-19). Y entre los diez grados de amor de esta secreta escala, destaca el último grado, que “hace el alma asimilarse totalmente a Dios, por razón de la clara visión de Dios que luego posee inmediatamente el alma, que, habiendo llegado en esta vida al nono grado, sale de la carne” (N 2,20,5).

Esta transformación es un anticipo de “la clara visión de Dios”. Supone una purgación tal que pocos llegan a ella. Pero “la causa de la similitud total del alma con Dios”, que aquí se apunta, es la visión de Dios: “De donde san Mateo (5,8) dice: ‘Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt’, etc. Y, como decimos, esta visión es la causa de la similitud total del alma con Dios, porque así lo dice san Juan (1 Jn 3,2), diciendo: ‘Sabemos que seremos semejantes a él’, no porque el alma se hará tan capaz como Dios, porque eso es imposible, sino porque todo lo que ella es se hará semejante a Dios; por lo cual se llamará, y lo será, Dios por participación” (N 2,20,5).

3) Esta semejanza plena con Dios, que se alcanzará en la visión beatífica, se anticipa ya aquí por el amor, que alcanza su máxima expresión en el matrimonio espiritual, descrito en *Cántico*. Es la tercera formulación de la participación de Dios. Después de haber descrito los primeros encuentros de amor, coincidiendo con el desposorio espiritual (CB 13-21), se propone describir la unión plena del matrimonio espiritual (CB 22-35).

También este estado, como los anteriores, requiere las debidas disposiciones: “Primero se ejercita en los trabajos y amarguras de la mortificación, y en la meditación de las cosas espirituales... Y después entra en la vía contemplativa, en que pasa por las vías y estrechos de amor... Y demás de esto, va por la → vía unitiva, en que recibe muchas y grandes comunicaciones y visitas y dones y joyas del → Esposo, bien así como desposada, se va enterando y perfeccionando en el amor de él” (CB 22,3).

Entonces tiene lugar el matrimonio espiritual, por una “transformación total en el Amado”, que hace al alma “Dios por participación”: “Es mucho más sin comparación que el desposorio espiritual, porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida” (CB 22,3).

Esta transformación es como una confirmación en gracia. Se da por la unión de las dos naturalezas en un solo espíritu y amor, porque, como dice san Pablo, el que se junta con Dios un solo espíritu se hace con él: “Y así, pienso

que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma. De donde éste es el más alto estado a que en esta vida se puede llegar. Porque, así como en la consumación del matrimonio carnal son dos en una carne, como dice la divina Escritura (Gn 2,24), así también, consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor, según dice san Pablo trayendo esta misma comparación (1 Cor 6,17), diciendo: ‘El que se junta al Señor, un espíritu se hace con él’. Bien así como cuando la luz de la estrella o de la candela se junta y une con la del sol, que ya el que luce ni es la estrella ni la candela, sino el sol, teniendo en sí difundidas las otras luces” (CB 22,3).

También de aquí saca el Doctor místico unas conclusiones prácticas, que es la transformación de todo el psiquismo humano: “Todas las afecciones y modos y maneras espirituales, dejadas aparte y olvidadas todas las tentaciones, turbaciones, penas, solicitud y cuidados, transformada en este alto abrazo” (ib. 4). En este estado “goza en seguridad y quietud la participación de Dios” (CB 24,5). Es una comunión cada vez más íntima, que aspira a la meta final, que es “la consumación y perfección de este estado, por lo cual nunca descansa el alma hasta llegar a él” (CB 22,6).

4) Esta perspectiva escatológica de la participación de Dios aparece, de forma más explícita, en la cuarta de sus formulaciones, en *Llama*. Después de haber explicado la necesidad de la purificación para la unión (LIB 2,25-31), comentando el verso que canta la paga

del Padre de “toda deuda”, por todas las tribulaciones y trabajos, habla del trueque de la muerte en vida: “Matando, muerte en vida la has trocado” (ib. 32-35). Esta vida es la visión beatífica y la vida espiritual perfecta. Pero la primera no puede darse si no se vive la segunda. Ahora bien, la vida espiritual perfecta requiere la muerte al hombre viejo. Esto ocurre cuando “todos los apetitos del alma y sus potencias según sus inclinaciones y operaciones, que de suyo eran operación de muerte y privación de la vida espiritual, se truecan en divinas” (ib. 33).

Así se produce el trueque de muerte en vida: “Teniendo el alma sus operaciones en Dios por la unión que tiene con Dios, vive vida de Dios, y así se ha trocado su muerte en vida, que es su vida animal en vida espiritual”. Esta vida espiritual comprende la transformación de las operaciones de las potencias espirituales –entendimiento, voluntad y memoria– en conocimiento y vida de amor divinos. Asimismo, el apetito natural “está ahora trocado en gusto y sabor divino”. Igualmente, los movimientos y operaciones naturales del alma están “trocados en movimientos divinos, muertos a su operación e inclinación y vivos en Dios. Porque el alma, como ya verdadera hija de Dios, en todo es movida por el espíritu de Dios, como enseña san Pablo (Rom 8,14), diciendo que los que ‘son movidos por el espíritu de Dios, son hijos de Dios’” (ib. 34).

Pero esta transformación no sólo afecta a las potencias espirituales, sino a la misma sustancia del alma: “La sustancia de esta alma aunque no es sustancia de Dios, porque no puede sustancialmente convertirse en él, pero, estando unida, como está aquí con él y

absorta en él, es por participación Dios, lo cual acaece en este estado perfecto de vida espiritual, aunque no tan perfectamente como en la otra” (ib.). Este ser “Dios por participación” es la vida del alma. Por eso “puede muy bien decir aquí aquello de san Pablo (Gál 2, 20): ‘Vivo yo, ya no yo, mas vive en mí Cristo’. De esta manera está trocada la muerte de esta alma en vida de Dios, y le cuadra también el dicho del Apóstol (1 Cor 15,54), que dice: ‘Absorta est mors in victoria’, con el que dice también el profeta Oseas (13,14) en persona de Dios, diciendo: ‘¡Oh muerte! yo seré tu muerte’, que es como si dijera: Yo, que soy la vida, siendo muerte de la muerte, la muerte quedará absorta en vida” (ib. 34).

La participación de Dios comprende la comunión en los atributos divinos, que J. de la Cruz explica en el comentario al verso “¡Oh lámparas de fuego!” (LIB 3,2-8). Se lleva a cabo por la comunicación del Espíritu divino, del que habla el profeta Ezequiel (Ez 36,25-26). Es como fuego vivo, que alumbra y da calor (LIB 3,2-3); o como agua suave y deleitable, que inflama al alma y la pone “en ejercicio de amar, en acto de amor” (ib. 8). Esta “transformación del alma en Dios es indecible: todo se dice en esta palabra: que el alma está hecha Dios de Dios, por participación de él y de sus atributos, que son los que aquí llama → lámparas de fuego” (ib.).

Completa esta perspectiva el comentario al verso “Con extraños primores/calor y luz dan junto a su Querido” (LIB 3,77-85). Estando “las profundas cavernas del sentido” iluminadas por los resplandores de los atributos divinos, se produce un amor entrega recíproca, “dando al Amado la

misma luz y calor de amor que reciben” (LIB 3,77). Estos son los “extraños primores”, “ajenos de todo común pensar y de todo encarecimiento y de todo modo y manera”, que infunden la sabiduría divina al entendimiento y la bondad divina a la voluntad: “Y conforme al primor con que la voluntad está unida en la bondad, es el primor con que ella da a Dios en Dios la misma bondad, porque no lo recibe sino para darlo. Y, ni más ni menos, según el primor con que en la grandeza de Dios conoce, estando unida en ella, luce y da calor de amor. Y según los primores de los atributos divinos que comunica allí él al alma de fortaleza, hermosura, justicia, etc., son los primores con que el sentido, gozando, está dando en su Querido esa misma luz y calor que está recibiendo de su Querido” (ib.). Así llega el → alma en este estado a ser Dios por participación: “Porque, estando ella aquí hecha una misma cosa en él, en cierta manera es ella Dios por participación; que, aunque no tan perfectamente como en la otra vida, es, como dijimos, como sombra de Dios” (ib.).

Pero no hay que entender esta participación de Dios en sus atributos como una simple participación del obrar divino, sino como la comunicación personal de Dios. No hay que entenderla tampoco como una participación física de parte de su ser, la *physis*, sino como una *koinonia*. Es la comunión plena con Dios, tal como es personalmente en su misterio trinitario. Esta perspectiva personal y trinitaria es la que desarrolla la estrofa 39 de *Cántico*, entroncando así con la perspectiva patristica de la divinización.

El Doctor místico la describe como una “aspiración de Dios al alma y del

alma a Dios”, semejante a la aspiración con que el Padre y el Hijo “aspiran” al Espíritu Santo: “No hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella por modo participado; porque dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad, pero por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma? Porque esto es estar transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto ‘la crió a su imagen y semejanza’” (Gn 1,26: CB 39,4).

El fundamento teológico de esta misteriosa participación del misterio trinitario lo halla J. de la Cruz en los textos bíblicos relativos a la filiación (Gál 4,6; Jn 1,12) y en la oración sacerdotal de Jesús, que pide para los suyos la misma comunión que existe entre él y el Padre (Jn 17,20-23). “Y cómo esto sea, no hay más saber ni poder para decirlo, sino dar a entender cómo el Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de poder ser hijos de Dios, como dice san Juan (1, 12); y así lo pidió al Padre por el mismo san Juan (17, 24), diciendo: ‘Padre, quiero que los que me has dado, que donde yo estoy, también ellos estén conmigo, para que vean la claridad que me diste’; es a saber: que hagan por participación en nosotros la misma obra que yo por naturaleza, que es aspirar el Espíritu Santo” (CB 39,5).



Y concluye el Santo citando ampliamente el texto petrino del “consortes divinae naturae”: “De donde las almas esos mismos bienes poseen por participación que él por naturaleza; por lo cual verdaderamente son dioses por participación, iguales y compañeros suyos de Dios... En las cuales [palabras de san Pedro] da claramente a entender que el alma participará al mismo Dios, que será obrando en él acompañadamente con él la obra de la → Santísima Trinidad, de la manera que habemos dicho, por causa de la unión sustancial entre el alma y Dios” (CB 39,6).

## II. Participación del “obrar” divino

La participación en el “ser” va unida a la participación en el “obrar”: “operari sequitur esse”. Es un principio filosófico, que J. de la Cruz aplica a la vida espiritual. En él se funda la nueva vida del cristiano, que tiene su origen en el nuevo ser adquirido en la divinización. Este es también el fundamento de la moral cristiana, urgido por Juan Pablo II en la “Veritatis Splendor”; es “la altísima vocación que los fieles han recibido en Cristo” (VS 7).

Pero J. de la Cruz no se limita a la proclamación de este principio, sino que muestra cómo el obrar humano se va transformando progresivamente en divino, hasta alcanzar el estado de unión (S 1,5,7). Comienza este proceso con la noche de la fe: “Va Dios ilustrando al alma sobrenaturalmente con el rayo de su divina luz” (S 2,2,1). Como quiera que este proceso se produce en la oscuridad de la noche, esto es, “cegándose y poniendo en tiniebla” (S 2,8,5), “quedándose en la pura → desnudez y pobreza de espíritu”, Dios le va infundiendo su sabiduría: “porque fal-

tando lo natural al alma enamorada, luego se infunde de lo divino, natural y sobrenaturalmente, porque no se dé vacío en la naturaleza” (S 2,15,4).

Alcanzada la unión, las operaciones de las potencias “en este estado todas son divinas” (S 3,2,8), “pues están transformadas en ser divino” (ib. 9). Así, pues, en la unión “podemos decir que de sensual se hace espiritual, de animal se hace racional y aún que de hombre camina a porción angelical, y que de temporal y humano se hace divino y celestial” (S 3,26,3).

J. de la Cruz explica esta transformación divina en *Noche* por la acción del “divino rayo de contemplación en el alma, que, embistiendo en ella con su lumbre divina, excede la natural del alma” (N 2,8,4). Por esta luz o noche de contemplación, Dios va limpiando y purgando al alma “de todas las afecciones y hábitos imperfectos que en sí tenía acerca de lo temporal y de lo natural..., haciéndola Dios desfallecer en esta manera a todo lo que no es Dios naturalmente, para irla vistiendo de nuevo, desnuda y desollada ya ella de su antiguo pellejo. Y así, ‘se le renueva, como al águila, su juventud’ (Sal 102,5), quedando vestida del nuevo hombre, que es criado, como dice el Apóstol (Ef 4,24), según Dios. Lo cual no es otra cosa sino alumbrarle el entendimiento con la lumbre sobrenatural, de manera que de entendimiento humano se haga divino unido con el divino; y, ni más ni menos, informarle la voluntad de amor divino, de manera que ya no sea voluntad menos que divina, no amando menos que divinamente, hecha y unida en uno con la divina voluntad y amor; y la memoria, ni más ni menos; y también las afecciones y apetitos todos muda-

dos y vueltos según Dios divinamente. Y así, esta alma será ya alma del cielo, celestial, y más divina que humana" (N 2,13,11). Es la culminación del proceso propuesto anteriormente (N 2,3,3) e ilustrado con la imagen del madero transformado por el fuego (N 2,10,1-2). Pero, "aunque el alma más alta vaya, le queda algo encubierto, y tanto cuanto le falta para la asimilación total con la divina esencia" (N 2,20,6).

*Cántico* y *Llama* ahondan en esta transformación, como ya hemos visto, hablando del alma "hecha divina y Dios por participación", en una "tal junta de las dos naturalezas y tal comunicación de la divina a la humana, que no mudando alguna de ellas su ser, cada una parece Dios" (CB 22,3-4). Por eso, en esta junta, "todos los actos de ella son divinos, pues es hecha y movida por Dios" (LIB 1,4). "Y así, todos los movimientos de tal alma son divinos; y aunque son suyos, de ella lo son, porque los hace Dios en ella con ella, que da su voluntad y consentimiento" (ib. 9). Dios, por el "embestimiento interior del Espíritu", "penetra, endiosando la sustancia del alma, haciéndola divina, en lo cual absorbe al alma sobre todo ser a ser de Dios" (LIB 2,35).

### III. El toque de la Divinidad

Con esta expresión, que bajo diversas variantes aparece en los escritos sanjuanistas unas 200 veces, queremos referirnos al grado máximo de participación de Dios. Se da en la unión mística, como comunicación sustancial de la divinidad o como toque divino en la sustancia del alma. El tema es propio de *Cántico* y *Llama*,

pero aparece enunciado en los demás escritos.

En *Subida*, al hablar de la fe como "el próximo y proporcionado medio" de unión, la describe como "la divina luz, la cual acabada y quebrada por la quiebra de esta vida mortal, luego aparecerá la gloria y luz de la Divinidad que en sí contenía" (S 2,9,3). Es la visión "cara a cara en la gloria", que aparecerá al quebrarse "los vasos de esta vida" (ib. 4). Pero ya en esta vida se nos da en Cristo una participación, pues en él, como dice el Apóstol (Col 2,9), "mora corporalmente toda plenitud de divinidad" (S 2,22,6).

Además, a través de la purificación de la noche pasiva del espíritu, tiene el hombre acceso a esta divinidad, pues, "aunque le empobrece y vacía de esta posesión y afección natural, no es sino para que divinamente pueda extender a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo, siendo con libertad de espíritu general en todo" (N 2,9,1). Así, el entendimiento, "purgado y aniquilado en su lumbre natural", es ilustrado con esta luz divina. Igualmente, la voluntad, "purgada y aniquilada en todas sus afecciones y sentimientos", se halla dispuesta para sentir "los subidos y peregrinos toques del divino amor en que se verá transformada divinamente" (ib. 3).

Estos toques divinos han sido ya anunciados en *Subida* (S 2,24; 2,26; 2,30-32), como prolongación de la acción purificativa, que en la íntima → purgación de la noche tiene lugar en la sustancia del alma: "Es cierto toque en la Divinidad y ya principios de la perfección de la unión de amor que espera" (N 2,12,6). Son "divinos toques en la sustancia del alma en la amorosa sustancia de Dios" (N 2,23,12), "toques sustanciales de unión" (N 2,24,3). Y

“estima y codicia un toque de esta Divinidad más que todas las mercedes que Dios le hace” (N 2,23,12).

Con estos toques divinos se aviva el deseo de morir de amor, que “se causa en el alma mediante un toque de noticia suma de la Divinidad” (CB 7,4). Entiende y siente “ser tan inmensa la Divinidad, que no se puede entender acabadamente; es muy subido entender” (CB 7,9). Por eso pide que “le descubra y muestre su hermosura, que es su divina esencia” (CB 11,2) y que le muestre sus “divinos ojos, que significan la Divinidad”, recibiendo entonces “del Amado interiormente tal comunicación y noticia de Dios”, que no lo puede sufrir (CB 13,3). Pero al mismo tiempo le pide “que embista e informe sus potencias con la gloria y excelencia de su Divinidad” (CB 19,2). Lo cual se da por “comunicación esencial de la divinidad, sin otro algún medio en el alma, por cierto contacto de ella en la Divinidad” (ib. 4). De manera que “con verdad se podrá decir que esta alma está aquí vestida de Dios y bañada en divinidad” (CB 26,1).

Así culmina el proceso de divinización, iniciado con los primeros toques divinos. Dios “imprime e infunde en el alma su amor y gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace ‘consorte de la misma Divinidad’” (2 Pe 1,4: CB 32,4). Pero el alma no se siente satisfecha, y pide al Esposo que le dé “en aquella beatífica transformación... pura y clara contemplación de la esencia divina” (CB 39,2).

Finalmente, en *Llama* matiza los toques divinos con nuevas expresiones. Una de ellas es “toque delicado”, refiriéndose al Verbo, Hijo de Dios, quien lo hace: “Este toque..., por cuanto es sustancial, es a saber, de la divina sustan-

cia, es inefable” (LIB 2,20). Es toque “que a vida eterna sabe”: “Es toque de sustancia, es a saber, de sustancia de Dios en sustancia del alma, al cual en esta vida han llegado muchos santos” (ib. 21). Es una donación recíproca de amor, obra del Espíritu Santo, “en que los bienes de entrambos, que son la divina esencia..., los poseen entrambos juntos” (LIB 3,79).

Así, pues, el toque de la Divinidad es el encuentro con las divinas personas, que se da en el más profundo centro del alma. Es la inhabitación trinitaria, que el Hijo ha prometido a los que le amen (Jn 14,23), “conviene a saber: que ‘si alguno le amase, vendría la Santísima Trinidad en él y moraría de asiento en él’; lo cual es ilustrándole el entendimiento divinamente en la sabiduría del Hijo, y deleitándole la voluntad en el Espíritu Santo, y absorbiéndola el Padre poderosa y fuertemente en el abrazo abismal de su dulzura” (LIB 1,15). En el estado de unión alcanza su plenitud la inhabitación trinitaria: “El alma se hace deiforme y Dios por participación” (CB 39,4).

Tal es la culminación de la participación de la naturaleza divina. Esta aparece, en los escritos sanjuanistas, en toda su riqueza y amplitud de perspectivas: teológica y mística, ambas estrechamente unidas y en progresivo desarrollo hasta el encuentro cara a cara con la Divinidad. Pues, “estando la voluntad de Divinidad tocada, no puede quedar pagada sino con Divinidad” (Po 12,5).

BIBL. — FERNANDO URBINA, *La persona humana en san Juan de la Cruz*, Madrid 1956, p. 340-345; GEORGES MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix* t. II, Paris 1960, p. 229-261; MAXIMILIANO HERRÁIZ, “Dios, engrandecedor del hombre. Palabra del místico Juan de la Cruz”, en *Teología Espiritual* 35 (1991) 419-435.

**Ciro García**

## Pasiones

Dos son las acepciones fundamentales del término “pasiones” en los escritos sanjuanistas: una reproduce simplemente la etimología y equivale a sufrimientos, padecimientos, tribulaciones, es decir, a lo que se “padece”; la otra es de índole técnica, tal como se usaba en la filosofía de su tiempo, por tanto como un componente de la psicología humana. Aunque existe cierta relación entre ambos sentidos, el primero tiene alcance reducido en la pluma del Santo. Bastará ilustrarlo con algunos textos.

Al tratar de las penas y aprietos que el alma pasa en la purificación de la → noche oscura usa como sinónimos de “pasiones” los términos de sufrimientos, tribulaciones, pruebas, padecimientos: “Todos estos llantos hace Jeremías sobre este trabajo, en que pinta muy al vivo las pasiones del alma en esta purgación y noche espiritual” (N 2,7,3; cf. 6,1-2.5.6; 10,9; 13,5). Aconseja en una de sus sentencias: “Tenga → fortaleza en el corazón contra todas las cosas que le movieren a lo que no es Dios y sea amiga de las pasiones por → Cristo” (Av 94). Las → virtudes se van fortaleciendo en medio de las pruebas y tribulaciones: “Por estos trabajos, en que Dios al alma y sentido pone, va ella cobrando virtudes y fuerza y perfección con amargura; porque la virtud en la flaqueza se perfecciona (2 Cor 12,9), y en el ejercicio de pasiones se labra” (LIB 2,26). Por dichosa se ha de tener el alma cuando se viere envuelta en sufrimientos, pues es el camino para llegar al alto estado de la unión: “El alma ha de tener en mucho cuando Dios la enviare trabajos ... entendiendo que son muy

pocos los que merecen ser consumados por pasiones, padeciendo a fin de venir a tan alto estado” (LIB 2,30; cf. LIA 2,26). En este mismo sentido aplica el sustantivo pasiones a las tribulaciones y sufrimientos de Cristo en su muerte (Av 94; Ct. a una doncella, Segovia: 2.1589; CA 28,2).

### I. El marco antropológico

El ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios y llamado a la unión con él, es una unidad (N 2,1,1; 1,4,2), con diversidad de facultades, tendencias y sentidos. Asumiendo la concepción antropológica aristotélico-tomista, dominante en su época, J. de la Cruz distingue analíticamente en el → hombre dos sectores o partes: el cuerpo y alma, parte sensitiva, parte espiritual, o porción inferior y porción superior; luego, cinco sentidos externos, tres internos, tres potencias espirituales y cuatro pasiones. Todas las partes de este mecanismo del microcosmo tienen estrecha interdependencia y mantienen su armonía natural, pero ésta se rompe en el plano moral y espiritual. La causa del desorden es el pecado original.

Al hablar de las pasiones, J. de la Cruz adopta posturas diferentes. Arranca de la noción técnica o tradicional de la escolástica, pero también emplea la palabra con usos y significados de índole más popular y tradicional en el ámbito de la espiritualidad. Fiel al primer sentido, asume repetidamente la clasificación procedente de → Boecio y sancionada por → S. Tomás. El cuadro de las cuatro pasiones naturales es siempre el mismo, a saber: gozo, esperanza, dolor y temor (S 1,13,5; 3,16,2; N 1,13,15; CB 20,4.9; 26,19; Av 161; CA

29,1). Están arraigadas en la voluntad, “porque estas pasiones y afecciones se reducen a la voluntad” (N 2,13,3; cf. S 3,16,3). Aunque distintas entre sí, por razón de su propio objeto, las cuatro pasiones están íntimamente vinculadas y son interdependientes. No pueden tampoco aislarse en su actuación de las otras potencias y capacidades del hombre. Insiste en ello J. de la Cruz.

Tanto para bien como para mal funcionan a una, “porque están aunadas y tan hermanadas entre sí estas cuatro pasiones del alma, que donde actualmente va la una, las otras también van virtualmente” (S 3,16,5), arrastrando a todo lo demás, “dondequiera que fuere una pasión de éstas, irá también toda el alma y la voluntad y las demás potencias, y vivirán todas cautivas en la tal pasión y las demás tres pasiones en aquélla estarán vivas para afligir al alma con sus prisiones y no la dejar volar a la libertad y descanso de la dulce contemplación y unión ... porque, en cuanto estas pasiones reinan, no dejan estar al alma con la tranquilidad y paz que se requiere para la sabiduría que natural y sobrenaturalmente puede recibir” (S 3,16,6). De las pasiones nacen los vicios e imperfecciones si están “desenfrenadas”, y también brotan “todas sus virtudes cuando están ordenadas y comuestas” (S 3,16,5).

Tiene el Santo ideas claras sobre las pasiones, pero no se detiene en una definición precisa, aunque de ellas se ocupa desde el capítulo 16 del tercer libro de la *Subida* al tratar la purificación de la voluntad. Por lo que escribe pueden entenderse como una atracción afectiva de gran intensidad emocional, con polarización exclusiva y desprovista de racionalidad. En algunos textos apa-

recen como sinónimo de afecciones (S 3,16,2; N 2,6,5). Al quedar incompleto el libro de la *Subida* sólo desarrolla la materia del gozo, que lo define como “un contentamiento de la voluntad con estimación de alguna cosa que tiene por conveniente” (S 3,17,1). Lo que dice del gozo lo podemos aplicar a las demás, dado que van juntas. Como quiera que tal “contentamiento”, en lugar de llevar a Dios, aparta frecuentemente de él, se impone la purificación de la voluntad en sus gozos desordenados, lo mismo que en el objeto de las otras pasiones.

La necesidad de purificarlas se hace manifiesta desde el momento en que el Santo empieza a tratar de la noche oscura de la voluntad: “Iremos, como es nuestra costumbre, tratando en particular de estas cuatro pasiones y de los apetitos de la voluntad, porque todo el negocio para venir a unión de Dios está en purgar la voluntad de sus afecciones y apetitos” (S 3,16,3). Han de estar sosegadas las pasiones para que exista armonía entre sentidos y potencias (N 1, decl. 2; 1,13,5).

## II. Dominio desordenado de las pasiones

El → pecado ha dejado en el hombre una huella manifiesta: “Porque el alma, después del primer pecado original, verdaderamente está como cautiva en este cuerpo mortal, sujeta a pasiones y apetitos naturales” (S 1,15,1). No hay orden en el funcionamiento de las pasiones, quedando la voluntad esclavizada y a merced de su ímpetu desordenado. De ellas, dice el Santo: “Nacen al alma todos los vicios e imperfecciones que tiene cuando están desenfrenadas, y también todas sus virtudes cuando

están ordenadas y compuestas” (S 3,16,5).

Entre los efectos negativos en el alma de las pasiones no apaciguadas, J. de la Cruz describe con precisión los siguientes: fealdad y alejamiento de Dios (S 1,9,3). El alma vive cautiva en el estrecho cerco de estas pasiones que le causan todo tipo de sujeciones. Todas las potencias se vuelven cautivas del gozo, y “la tal pasión y las demás tres pasiones en aquélla estarán vivas para afligir al alma con sus prisiones y no le dejar volar a la libertad y descanso de la dulce contemplación y unión” (S 3,16,6; cf. 1,15,1; N 2,13,3). Las pasiones arrastran al alma hacia “muchas esperanzas, gozos, dolores y temores inútiles” (CB 26,19; cf. S 3, 6,4), que producen desasosiego, pena y falta de paz: porque, “en cuanto estas pasiones reinan, no dejan estar al alma con la tranquilidad y paz que se requiere” (S 3,16,6). La molestan y la turban tratando de impedir la dulce → quietud de la contemplación (S 3,16,6; CB 24,5). Las pasiones embotan la razón, perdiendo su capacidad para obrar con equilibrio y rectitud (S 3,19,4; 3,29,2). El mayor daño que producen es el bloqueo de la vida espiritual. Son como un cerco que impide avanzar en el camino de la unión con Dios: “Por el cual cerco entiende aquí el alma las pasiones y apetitos, los cuales, cuando no están vencidos y amortiguados, la cercan en derredor, combatiéndola de una parte y de otra, por lo cual lo llama cerco” (CB 40,4; cf. 22,8).

El deterioro que producen en el alma es profundo y ella por sí misma no podrá sosiegarlas y ponerlas en razón; de esto se encargará la noche oscura activa y pasiva “para que se purifique y deshaga el orín de las afecciones que

están en medio del alma, es menester, en cierta manera, que ella misma se aniquile y deshaga, según está ennaturalizada en estas pasiones e imperfecciones” (N 2,6,5), y pueda “salir fuera de sí y renovar toda y pasar a nueva manera de ser” (CB 1,17). Salir del cerco de las pasiones es una dichosa ventura que la lleva a la libertad y a la unión con el Amado que tanto desea (cf. S 1,15,1-2).

### III. Armonía y reordenación

El objetivo primordial de la → mortificación de las pasiones es sosiegar la sensualidad y armonizar los sentidos y potencias para que se pueda llegar a la plena → unión con Dios. Será la noche oscura la que realice esa tarea de apaciguamiento y puesta en razón de las pasiones: “la dicha noche de → contemplación purificativa hizo adormecer y amortiguar en la casa de su sensualidad todas las pasiones y apetitos según sus apetitos y movimientos contrarios” (N 1, decl. 2). Del adormecimiento de las pasiones se siguen grandes bienes y virtudes: “Y para mortificar y apaciguar las cuatro pasiones naturales, que son gozo, esperanza, temor y dolor, de cuya concordia y pacificación salen éstos y los demás bienes, es total remedio lo que sigue, y de gran merecimiento y causa de grandes virtudes” (S 1,13,5). Más claro aún en otro texto: “Es de saber que el bien moral consiste en la rienda de las pasiones y freno de los apetitos desordenados; de lo cual se sigue en el alma tranquilidad, paz, sosiego y virtudes morales, que es el bien moral” (S 3,5,1). El método propuesto por el Santo es siempre el mismo: “Procure siempre inclinarse: no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso; no a

lo más sabroso, sino a lo más desabrido”, etc.

Una larga serie de verbos señala la lucha para dominar las pasiones y recomponer la “fortaleza del alma”. La labor se presenta unas veces en su aspecto negativo de eliminación; otras adopta la formulación más positiva. Cabe apuntar la lista siguiente: aniquilar (N 2,4,2; 8,2), anegar (CB 14,9), purgar (N 2,13,3; 24,2), mortificar (S 1,13,5; N 1,7,5; 13,15; 14,1; N 2, 15,1), quitar (N 2,23, 4), cesar (CB 20,10), adormecer y amortiguar (N 1, decl. 2; 14,1; N 2,14,1-2; 15,1), apaciguar (S 1,13,5), sosegar (N 1,13,15; 14,1; N 2,4,2; 14,1; CB 20,10; 40,4); sujetar (CB 40,1; CA 39,1), apagar (N 2,14,1; 15,1; CB 22,8), enjugar (CB 22,8), mitigar (CB 20,4), componer (CB 40,1), ordenar (CB 40,4), poner rienda y freno (S 3,5,1; N 1,13,3), poner en razón (S 3,16,2; CB 20,4; 40,4). A través de todos estos verbos, con sus resonancias positivas y negativas, se ponen de manifiesto los dos aspectos del mismo proceso cuya finalidad es restaurar la armonía de las pasiones. No se trata propiamente de aniquilar, de eliminar, de reprimir, sino de encauzarlas, de ordenarlas para hacerlas expresión del amor como impulso radical del hombre a su fin: “Cuando estas potencias, pasiones y apetitos endereza en Dios la voluntad y las desvía de todo lo que no es Dios, entonces guarda la fortaleza del alma para Dios; y así, viene a amor a Dios de toda su fortaleza” (S 3,16,2).

Al término del proceso de purificación toda la → capacidad del alma, o “su caudal”, está totalmente dirigida hacia Dios. Es lo que describe el Santo en el CB (canciones 28-40). Queda claro en el texto siguiente: “Por todo el caudal entiende aquí todo lo que perte-

nece a la parte sensitiva del alma. En la cual parte sensitiva se incluye el cuerpo con todos sus sentidos y potencias, así interiores como exteriores, y toda la habilidad natural, conviene a saber, las cuatro pasiones, los apetitos naturales y el demás caudal del alma. Todo lo cual dice que está ya empleado en servicio de su Amado... Porque el cuerpo ya le trata según Dios, los sentidos interiores y exteriores enderezando a él las operaciones de ellos; y las cuatro pasiones del alma todas las tiene ceñidas también a Dios, porque no se goza sino de Dios, ni tiene esperanza en otra cosa que en Dios, ni teme sino sólo a Dios, ni se duele sino según Dios, y también todos sus apetitos y cuidados van sólo a Dios” (CB 28,4).

La armonización producida por la noche en la parte sensitiva hace que todo el caudal del alma de forma espontánea se incline a Dios (CB 28,5). Se ha producido un trueque profundo, de estar “ennaturalizada en estas pasiones” y, por tanto, bloqueada en su caminar hacia el fin de amor para el que ha sido creada, pasa a vivir de modo sobrenatural, es decir, abierta a Dios y a la gratuidad, “por cuanto él la transforma en sí, hácela toda suya y evacua en ella todo lo que tenía ajeno de Dios” (CB 27, 6).

#### IV. Reconversión teologal

Las pasiones alcanzan esta radical metamorfosis cuando se vuelven expresión del amor “apasionado”, pero centrado y suscitado por Dios. Es entonces cuando se incorporan de verdad a la → “fortaleza del alma” y enriquecen su → “caudal” (S 3,16,2). Sosegadas y puestas en razón hacen que “tenga el alma más fortaleza y habilidad para reci-

bir esta fuerte unión de amor de Dios" (N 2,11,3). Para orientarlas radicalmente a Dios hay que desviarlas de todo lo que no es Dios (S 3,16,2), hasta concentrar todo el potencial del alma en un solo amor apasionado o en una pasión de amor que cautiva la voluntad y la arrastra tras sí con el ímpetu y fuerza de la pasión (cf. N 2,13,3), viviendo en amor apasionado que tiene exclusivamente a Dios como objeto. Este es el "oficio" de las virtudes teologales con relación a las pasiones y al resto del caudal del alma: "La caridad, ni más ni menos, vacía y aniquila las afecciones y apetitos de la voluntad de cualquiera cosa que no es Dios, y sólo se los pone en él; y así, esta virtud dispone esta potencia y la une con Dios por amor. Y así, porque estas virtudes tienen por oficio apartar al alma de todo lo que es menos que Dios, le tiene consiguiendo de juntarla con Dios" (N 2,21,11).

La prueba de la auténtica reconversión de las pasiones reside en su orientación teologal, es decir, en su absoluta finalización a Dios. Advierte J. de la Cruz que de tal manera han de estar puestas "en orden de razón a Dios ... que el alma no se goce, sino de lo que es puramente honra y gloria de Dios, ni tenga → esperanza de otra cosa, ni se duela sino de lo que a esto tocare, ni tema sino sólo a Dios ... porque cuanto más se gozare el alma en otra cosa que en Dios, tanto menos fuertemente se empleará su gozo en Dios; y cuanto más esperar otra cosa, tanto menos esperará en Dios; y así de las demás" (S 3,16,2; cf. CB 28,4-5.8). Se mueven sólo por y para él. Es entonces cuando verdaderamente el hombre posee a Dios. "Hasta que el alma tiene ordenadas sus cuatro pasiones a Dios y tiene mortifica-

dos y purgados los apetitos, no está capaz de ver a Dios" (CB 40,4).

## Conclusiones

Cuando J. de la Cruz trata de las "pasiones" no lo hace por puro análisis filosófico o antropológico; al escribir le guía siempre un vivo interés pedagógico espiritual. Lo que pretende es alcanzar al hombre en la situación concreta en que se encuentra, y ayudarlo a "caer en la cuenta" de las implicaciones que ésta tiene para su realización personal. Para ello, coloca al hombre de frente a su vocación. A la luz de este horizonte constitutivo de la existencia humana, hácele ver "el camino que lleva, y el que le conviene llevar" (S pról. 7).

En este contexto, el tratamiento sanjuanista de las pasiones es siempre relativo a la vocación teologal de la persona, y, desde un afán principalmente pedagógico, se vuelve descriptivo, ya sea del deterioro que supone el desorden o desenfreno pasional del hombre, ya sea del lento y costoso camino de recomposición y ordenamiento de ese potencial pasional humano.

Lo que le interesa, en última instancia, es ayudar a la persona a integrar todo su "caudal" humano en una orientación correcta de la existencia. Ahí es donde se hace plenamente convincente la palabra sanjuanista sobre las pasiones, sus posibilidades, sus peligros, sus riesgos, su fuerza disgregadora o integradora con respecto al proceso espiritual.

Gozo, → esperanza, temor y dolor son capacidades arraigadas en la voluntad y en la potencia concupiscible, que es la de apetecer. Son parte integrante del caudal y fortaleza del alma. Puri-



ficadas y puestas en razón, son expresión del amor que inflama la voluntad, la apasiona, impulsándola con radicalidad hacia Dios de tal forma que “no se goce, sino de lo que es puramente honra y gloria de Dios, ni tenga esperanza de otra cosa, ni se duela sino de lo que a esto tocara, ni tema sino sólo a Dios ... porque cuanto más se gozare el alma en otra cosa que en Dios, tanto menos fuertemente se empleará su gozo en Dios; y cuanto más esperar otra cosa, tanto menos esperará en Dios; y así de las demás” (S 3,16,2).

BIBL. — MARÍA DEL SAGRARIO ROLLÁN ROLLÁN, *Éxtasis y purificación del deseo*, Diputación Provincial de Ávila - Institución Gran Duque de Alba, Ávila 1991; JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, “San Juan de la Cruz: su defensa de la razón y de las virtudes humanas”, en AA. VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Diputación Provincial de Ávila - Institución Gran Duque de Alba, Ávila 1988, pp. 54-58; EULOGIO PACHO, “La antropología sanjuanista”, en *Estudios Sanjuanistas* II, 43-59; VICTORINO CAPÁNAGA, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, Madrid 1950, pp.162-169.

*Miguel F. de Haro Iglesias*

## Pasividad

El término sustantivo “pasividad” y el adjetivo “pasivo” designan normalmente en la vida espiritual la actitud cristiana frente al don sobrenatural de → Dios, que se comunica al → hombre por su → gracia. Se trata de una actitud pasiva, de recepción y de acogida de este don personal de Dios, que comunica por medio de su Hijo la filiación. Así lo destaca J. de la Cruz, citando las palabras del prólogo de San Juan: “A cuantos le recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios” (Jn 1,12). “Estos son los nacidos de Dios –comenta el Santo– los que renaciendo por la gra-

cia... se levantan sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renascencia y filiación” (S 2,5,5). Esta actitud está relacionada con el → sobrenatural teológico. Es la comunicación de Dios al hombre, que pide ser recibido. De ahí que toda vida cristiana, en sus raíces más profundas, tenga un componente pasivo, que es acoger el don de Dios en sí. A partir de esta acogida, tiene lugar la colaboración y actividad humanas.

Cuando se habla de “pasividad” en la vida mística, se entiende ésta en relación con las gracias de purificación, de contemplación y de unión. Está relacionada primordialmente con el sobrenatural místico. Estrictamente es la infusión de Dios, su comunicación sobrenatural, en la cumbre de la unión mística. Esta comunicación se da en el amor, porque el amor es el lugar propio de la comunicación de Dios. Juan de la Cruz habla de la “noticia sobrenatural amorosa” de Dios (LIB 3,33-34). Pero esta infusión del amor de Dios exige unas disposiciones previas, fruto de la colaboración humana y de la ayuda divina de la gracia. Es la etapa ascética de la vida espiritual, en la que prevalece la acción humana sobre la de Dios. En la medida en que la acción divina se hace más intensa, va remitiendo la actividad espiritual del alma, hasta que ésta queda absorbida por la primera. Más aún, llega un momento en la vida mística en que la acción natural estorba a la sobrenatural, para que Dios pueda comunicarse totalmente al alma (N 2,16,4). Entonces debe cesar toda actividad natural. Es el grado máximo de pasividad. El principal referente de este proceso activo-pasivo, según el Doctor místico, es el paso de la → meditación a la → contemplación infusa (S 2,13,5). Pero en todo este pro-

ceso hay una graduación, que tratamos de reseñar en los siguientes puntos.

## I. Activo y pasivo

Para precisar la relación entre actividad y pasividad del alma en el proceso espiritual, hay que tener presente el modo de conocer aristotélico-tomista, en el que se funda J. de la Cruz. En la terminología sanjuanista existen dos clases de operaciones: *activas* y *pasivas*. Es clarificadora la descripción que da Crisógono de Jesús Sacramentado (*San Juan de la Cruz: su obra científica* I, 229-238).

Las operaciones activas dicen relación a las potencias cuya función es buscar, inquirir, obrar. Para el Santo *obrar* significa “discurrir de una cosa en otra, buscar, salir la potencia a actuarse en el objeto”. Las operaciones pasivas designan “aquellas que se actúan en virtud del objeto recibido en sí mismas”. Esto es lo que él llama *no obrar*: “recibir el objeto y actuarse en virtud del objeto recibido”.

“Cuanto el alma se pone más en espíritu, más cesa en obra de las potencias en actos particulares, porque se pone ella más en un acto general y puro; y así, cesan de obrar las potencias que caminaban para aquello donde el alma llegó, así como cesan y paran los pies acabando su jornada” (S 2,12,6). “Muchas veces se hallará el alma en esta amorosa o pacífica asistencia sin obrar nada con las potencias, esto es, acerca de actos particulares, no obrando activamente, sino sólo recibiendo; y muchas habrá menester ayudarse blanda y moderadamente del discurso para ponerse en ella. Pero, puesta el alma en ella, ya habemos dicho que el alma no

obra nada con las potencias... En lo cual pasivamente se le comunica Dios, así como al que tiene los ojos abiertos, que pasivamente sin hacer él más que tenerlos abiertos, se le comunica la luz. Y este recibir la luz que sobrenaturalmente se le infunde, es entender pasivamente, pero dicese que no obra, no porque no entienda, sino porque entiende lo que no le cuesta su industria, sino sólo recibir lo que le dan, como acaece en las iluminaciones e ilustraciones o inspiraciones de Dios” (S 2,15,2).

A la luz de estos textos, aparecen más claramente definidas las operaciones activas y pasivas del alma. Ambas dicen relación al entendimiento, bajo su doble aspecto discursivo (activas) e intelectual (pasivas). La función discursiva va unida a las potencias sensitivas interiores. Por eso llama al discurrir obra de estas potencias: “Mediante las potencias sensitivas puede ella discurrir y buscar y obrar las noticias de los objetos; y mediante las potencias espirituales puede gozar las noticias ya recibidas en estas dichas potencias, sin que obren ya las potencias. Y así, la diferencia que hay del ejercicio que el alma hace acerca de las unas y de las otras potencias, es la que hay entre ir obrando y gozar ya de la obra hecha, o la que hay entre el trabajo de ir caminando y el descanso y quietud que hay en el término; que es también como estar guisando la comida, o estar comiéndola y gustándola ya guisada y masticada, sin alguna manera de ejercicio de obra” (S 2,14, 6-7).

Según esto, el Santo llama *activo* al acto de → discurrir, expresado en la meditación; y *pasivo*, al acto de pura intelección, manifestado en la contemplación. La primera es obra de las

potencias sensitivas interiores (→ fantasía, imaginación) y espirituales (entendimiento, memoria y voluntad); la segunda es obra de las potencias espirituales, despojadas en su operación de todo lo sensible. Es fruto de la inteligencia en cuanto tal: “Si el alma entonces no tuviese esta noticia o asistencia en Dios, seguirse hía que ni haría nada ni tendría nada el alma; porque, dejando la meditación, mediante la cual obra el alma discurriendo con las potencias sensitivas y faltándole también la contemplación, que es la noticia general que decimos, en la cual tiene el alma actuadas las potencias espirituales, que son memoria, entendimiento y voluntad, unidas ya en esta noticia obrada ya y recibida en ellas, faltarle hía necesariamente al alma todo ejercicio acerca de Dios, como quiera que el alma no pueda obrar ni recibir lo obrado, si no es por vía de estas dos maneras de potencias sensitivas y espirituales” (S 2,14,6).

Así llegamos a una concepción de la pasividad, que no coincide con el estado místico y que es propia del místico doctor. Se fundamenta en el llamado *entendimiento pasivo o posible* (CB 14,14). Siguiendo la terminología de → santo Tomás, J. de la Cruz distingue entre entendimiento agente y posible. El primero es una potencia activa, y el segundo una potencia pasiva (*De Veritate*, q. XVI, a. 1). El entender, la penetración de la verdad, el acto de pura inteligencia, es algo pasivo, pero no infuso. Crisógono lo describe así: “Obrar es, en su terminología, buscar, inquirir, discurrir con el entendimiento unido a los sentidos sensitivos interiores, caminar hacia la verdad con el raciocinio; *no obrar*, haberse *pasivamente*, es decansar en lo hallado por la

razón, deleitarse en la simple percepción de la verdad inquirida, es el acto de pura inteligencia. *Activo* es todo lo que supone esfuerzo y trabajo; *pasivo* es toda operación sosegada, simple deleitosa. *Activo* es el obrar de la razón y del discurso; *pasivo* es el actuarse del puro entendimiento” (ib. 233).

Este actuar el puro entendimiento, habiéndose *pasivamente*, es semejante a lo que en la filosofía moderna se describe como conocimiento intuitivo de una verdad, mirando concentradamente al objeto.

## II. Pasivo e infuso

Lo “infuso” en el lenguaje sanjuanista más corriente es sinónimo de “místico”. Coincide con el significado de → “mística teología”, que explica como “una influencia de Dios en el alma..., que llaman contemplación infusa” (N 2,5,1). Es lo mismo que → contemplación infusa: “Contemplación no es otra cosa que infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios” (N 1,10,6). Es también “sabiduría de Dios secreta y escondida” (CB 39,12) o “noticia sobrenatural amorosa” (LIB 3,49). Infuso es equivalente al sobrenatural infuso.

Pero esta identificación entre lo *infuso* y lo *místico*, según Crisógono no se da siempre. Y aduce el siguiente texto: “Estas visiones imaginarias, el bien que pueden hacer al alma... es comunicarle inteligencia, o amor, o suavidad; pero para que causen este efecto en ella, no es menester que ella las quiera admitir, porque, como también queda dicho arriba, en ese mismo punto que en la imaginación hacen presencia, la hacen en el alma e infunden a la inteli-

gencia y amor, o suavidad, o lo que Dios quiere que causen” (S 2,16,10).

Sin entrar en el sentido de este texto y otros similares (S 2,15,4) –si es infuso o místico–, lo que realmente interesa destacar aquí es el proceso espiritual que lleva de lo *activo* a lo *pasivo* y de lo *pasivo* a lo *infuso* (con el que ordinariamente se identifica lo místico), en el camino hacia la unión. Es el mismo proceso que lleva del obrar natural al obrar sobrenatural. J. de la Cruz plantea el principio general, a propósito de las aprehensiones sobrenaturales de la memoria. Estas no se han de procurar activamente, sino que “pasivamente se ha de haber en ellas el alma”, porque “si el alma entonces quiere obrar con sus potencias, antes con su operación baja natural impediría la sobrenatural que por medio de estas aprehensiones obra Dios entonces en ella”. Transcribimos el texto íntegro por su importancia:

“El bien que redunde en el alma de las aprehensiones sobrenaturales, cuando son de buena parte, pasivamente se obra en el alma en aquel mismo instante que se representan al sentido, sin que las potencias de suyo hagan alguna operación. De donde no es menester que la voluntad haga acto de admitirlas, porque, como también habemos dicho, si el alma entonces quiere obrar con sus potencias, antes con su operación baja natural impediría la sobrenatural que por medio de estas aprehensiones obra Dios entonces en ella, que sacase algún provecho de su ejercicio de obra, sino que, así como se le da al alma pasivamente el espíritu de aquellas aprehensiones imaginarias, así pasivamente se ha de haber en ellas el alma sin poner sus acciones interiores o exteriores en nada. Y esto es guardar los sentimientos

de Dios, porque de esta manera no los pierde por su manera baja de obrar. Y esto es también no apagar el espíritu, porque apagarle hía si el alma se quisiese haber de otra manera que Dios la lleva. Lo cual haría si, dándole Dios el espíritu pasivamente, como hace en estas aprehensiones, ella entonces se quisiese haber en ellas activamente, obrando con el entendimiento o queriendo algo en ellas. Y esto está claro, porque si el alma entonces quiere obrar por fuerza, no ha de ser su obra más que natural, porque de suyo no puede más; porque a la sobrenatural no se mueve ella ni se puede mover, sino muévela Dios y pónela en ella. Y así, si entonces el alma quiere obrar de fuerza, en cuanto en sí es, ha de impedir con su obra activa la pasiva que Dios le está comunicando, que [es] el espíritu, porque se pone en su propia obra, que es de otro género y más baja que la que Dios la comunica; porque la de Dios es pasiva y sobrenatural y la del alma, activa y natural. Y esto sería apagar el espíritu.

Que sea más baja, también está claro; porque las potencias del alma no pueden de suyo hacer reflexión y operación, sino sobre alguna forma, figura e imagen; y ésta es la corteza y accidente de la sustancia y espíritu que hay debajo de la tal corteza y accidente. La cual sustancia y espíritu no se une con las potencias del alma en verdadera inteligencia y amor, si no es cuando ya cesa la operación de las potencias; porque la pretensión y fin de la tal operación no es sino venir a recibir en el alma la sustancia entendida y amada de aquellas formas. De donde la diferencia que hay entre la operación activa y pasiva, y la ventaja, es la que hay entre lo que se está

haciendo y está ya hecho, que es como entre lo que se pretende conseguir y alcanzar y entre lo que está ya conseguido y alcanzado. De donde también se saca que, si el alma quiere emplear activamente sus potencias en las tales aprehensiones sobrenaturales (en que, como habemos dicho, le da Dios el espíritu de ellas pasivamente), no sería menos que dejar lo hecho para volverlo a hacer, y ni gozaría lo hecho ni con sus acciones haría nada sino impedir a lo hecho, porque, como decimos, no pueden llegar de suyo al espíritu que Dios daba al alma sin el ejercicio de ellas. Y así, derechamente sería apagar el espíritu que de las dichas aprehensiones imaginarias Dios infunde, si el alma hiciese caudal de ellas. Y así las ha de dejar habiéndose en ellas pasiva y negativamente; porque entonces Dios mueve al alma a más que ella pudiera ni supiera" (S 3,13,3-4).

Así, pues, el alma ha de haberse "pasiva y negativamente" respecto al bien sobrenatural que Dios quiere obrar en ella, para no "apagar el espíritu". La aplicación de este principio general al proceso espiritual lo hace J. de la Cruz desde dos perspectivas convergentes: la contemplación y las aprehensiones sobrenaturales.

La contemplación en el Doctor místico comprende variedad de experiencias o de comunicaciones. Es el ejercicio calificado de fe, amor, esperanza. La contrapone a la meditación o ejercicio discursivo, del que hay que ir desprendiéndose, para centrarse en esa "noticia amorosa general" (S 2,14,6-11), hasta llegar a través de los "toques sustanciales" (CB 14,14; 25,5), a la "noticia sobrenatural amorosa" (LIB 3,49), infundida

en la contemplación, que es "infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios" (N 1,10,6) o "ciencia de amor" (N 2,18,5).

Las aprehensiones o noticias sobrenaturales siguen un proceso similar. Estas se dan todas en relación con el conocimiento de la fe (S 3,10), aunque hable de ellas también en relación con la memoria (S 3,7-15) y con la voluntad (S 3,30-32). Son noticias distintas y particulares en los sentidos internos o en los externos y también en el espíritu (→ visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales). A ellas se contrapone la contemplación, que es noticia confusa y adhesión de → fe. También a éstas se ha de renunciar en el camino del espíritu, "contentándonos de saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad que nos propone la Iglesia" (S 2,29,12).

Así, pues, la vía de comunicación que propone el Santo es la comunicación en el puro espíritu, que se da en la contemplación mística. En ella Dios infunde su "noticia amorosa" e "inflama al alma en espíritu de amor" (N 1,10,6). Es la infusión de Dios o el *patri* divino, de que habla santo Tomás (STh I, q. 79). Aquí alcanzan su verdadero sentido los términos "pasivo" e "infuso" tan frecuentemente usados por el Doctor místico. Se identifican con el sentido "místico", que es para J. de la Cruz la noticia y el amor provocados en el hombre por Dios que se manifiesta.

BIBL. — CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz: su obra científica*, I, Madrid 1929, p. 229-238 ("Lo pasivo, lo infuso y lo sobrenatural en las obras de san Juan de la Cruz"); FRANCIS KELLY NEMECK, *Receptividad. De San Juan de la Cruz a Teilhard de Chardin*, Madrid 1985, p. 57-92; CHARLES ANDRÉ BERNARD, "Attività e passività nella vita spirituale", en AA.VV., *La antropologia dei maestri spirituali*, Torino 1991, p. 351-365; Id.,

"Azione divina e azione umana: 'disponerse' in San Giovanni della Croce e in Sant'Ignazio", en AA. VV., *Dottore mistico. San Giovanni della Croce*, Roma 1992, p. 283-292.

*Ciro García*

## Pastrana

Provincia y diócesis de Guadalajara. Juan de la Cruz no conoció el célebre noviciado del Carmelo Teresiano más que de visita y por referencias. Se abrió pocos meses después de → Duruelo, como segunda fundación descalza. Comenzaba a funcionar como noviciado mientras él ejercía de superior y maestro de novicios en → Mancera. Poco después Pastrana se volvería –durante años– único noviciado de los Descalzos en Castilla. Es bastante oscuro el primer contacto de fray Juan con aquella casa de formación. Suele colocarse en 1570. Desde Mancera se habría trasladado hasta Pastrana, en compañía del hermano lego Pedro de los Angeles, para organizar o poner orden en aquel noviciado. Caso de que realizase realmente ese viaje (*MteCarm* 77, 1969, 2-5), no son seguras las fechas. El acompañante, único testimonio sobre el caso, profesaba en Mancera el 8 de octubre de 1570, en presencia, sin duda, de su maestro (de él lo escuchó, según dice Quiroga, *Historia*, lib.1, cap. 17, p. 122). El 10 de julio del mismo año profesaban en Pastrana → Ambrosio Mariano de san Benito y → Juan de la Miseria, sin que haga acto de presencia J. de la Cruz (MHCT 1, 95-96), ni haya noticia de su estancia hasta entonces en aquel noviciado. Pudo viajar durante los meses siguientes, pero no parece probable que le acompañase un novicio. Mejor cuadraría después de profesar Pedro de los Angeles.

Más segura es la intervención de fray Juan en Pastrana a partir de 1571 siendo ya rector en → Alcalá. Marchaban mal las cosas en el noviciado pastranense, por el celo indiscreto del maestro de novicios, → Angel de san Gabriel (*Fundaciones* 23,9). Habían llegado a tal punto, que hasta la M. Teresa estaba alarmada; puesta de acuerdo con el visitador apostólico Pedro Fernández, se decidía una visita de J. de la Cruz a Alcalá para poder encauzar las cosas en aquella casa de formación. La realizó con la prudencia que el caso requería, dado que él era responsable, en parte al menos, de que Angel de san Gabriel estuviese al frente del noviciado. Este no vio con buenos ojos los recortes penitenciales sancionados por J. de la Cruz, y apeló contra tales recortes ante la → M. Teresa, lo que dio ocasión a la célebre carta de la Santa a Domingo Báñez y a la respuesta de éste a la Santa (23.4.1572).

Contaba a la sazón aquel plantel con unos 30 novicios, y entre ellos se hallaba → Jerónimo Gracián, que tomó el hábito el 25 de marzo (F 23, 8-10). Aunque éste cuenta en detalle la situación del noviciado (HF 555-56), no alude para nada a la intervención de J. de la Cruz. Se produjo su visita, según parece, coincidiendo con la ausencia del prior, → Baltasar de Jesús, atareado en → Madrid y Ciudad Real, por lo que J. de la Cruz actuaba durante su permanencia en Pastrana como vicario-visitador. Llevaba, de hecho, autorización del padre Pedro Fernández o procedía como delegado suyo. Lo que resulta arduo es situar cronológicamente esta actuación en Pastrana. Hacia mayo de 1572 J. de la Cruz se trasladaba a → Avila; el 25 de marzo había vestido el

hábito J. Gracián; si éste era novicio cuando intervino J. de la Cruz, habría que colocar el viaje por abril-mayo o adelantarlo a 1571, excluyendo que Gracián estuviese ya en el noviciado. Teniendo en cuenta la estancia de Angel de san Gabriel en Alcalá, su ordenación sacerdotal y la continuación de sus estudios, no queda tiempo en 1571 para que introduzca sus métodos en el noviciado y cunda la alarma por ello. Hasta 1572 no pudo hacerse cargo del noviciado.

Tras la salida de Alcalá en 1572, fray Juan tardó en volver a Pastrana. La última visita documentada tuvo lugar con motivo del Capítulo allí celebrado en octubre de 1585 como prolongación del de → Lisboa; en él fue nombrado vicario provincial de Andalucía. No hay constancia de otros contactos directos con el famoso noviciado, aunque es probable que se acercase a él en alguna otra ocasión.

BIBL. – F 17; HF 549-553; Peregr 184-190; HCD 3, 624-437 3, 307-348; HIPÓLITO DE LA SDA. FAMILIA, “La ‘Vida de san Juan de la Cruz’ por el P. Crisógono de Jesús Sacramentado. Reparos críticos”, en *MteCarm* 77 (1969) 2-5; AA.VV. *Homenaje IV Centenario. San Juan de la Cruz ... Pastrana 1991*. Guadalajara-Pastrana, Museo Franciscano, 1991; MATÍAS DEL NIÑO JESÚS, “Lo mejor del Noviciado Carmelitano de Pastrana”, en *Teresianum* 28 (1997) 813-826; ANTOLÍN ABAD PÉREZ, “San Pedro de Pastrana y su aportación a la Reforma del Carmen”, en el vol. *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, Madrid 1994, p. 645-657.

### *Eulogio Pacho*

## **Paz, Francisco Enrique de**

Natural de Campo (→ Salamanca) y vecino de Espinosa de los Caballeros (→ Ávila), había nacido hacia 1556.

Convivió con el Santo año y medio en → El Calvario, aunque de seglar. Ha dejado una declaración muy personal en el proceso ordinario de Ávila, el 15 de junio de 1616 (BMC 22, 277-278). Lo más peculiar es lo siguiente: “Conoció muy bien al venerable padre fray Juan de la Cruz, por haber estado en su compañía año y medio, poco más o menos, en el convento que se llamó del Calvario de → Beas en Andalucía, de donde a esa sazón era prior dicho venerable padre fray Juan. Y la causa de haber estado este testigo tanto tiempo en el dicho convento fue porque por cierto negocio grave que le sucedió, se fue a retraer a él; y por haberle este testigo ayudado a la Religión en sus principios en lo que pudo con su persona, a petición de la santa madre → Teresa de Jesús, y constarle de ello al dicho venerable padre fray Juan, se vio obligado a tenerle en el dicho convento. Y para poderlo hacer sin nota, porque conforme a sus Constituciones no podían tenerlos retraídos más de tres días, se estuvo con título de estudiante de gramática, que se leía en aquel convento. Y por ser persona principal y calificada, comía en el refectorio con los religiosos en la mesa traviesa junto al venerable padre fray Juan de la Cruz a su mano derecha, y acudía a otros actos de comunidad como si fuera religioso. Por lo cual viole este testigo” (ib. 277). Añade luego: “Oyó decir a muchos religiosos, particularmente al padre fray Juan de Jesús (Roca), prior de Mancera, al padre fray Diego de la Trinidad, prior de → Pastrana, que eran los dos religiosos que fueron a Roma a negociar la separación de los Padres Carmelitas Descalzos, a los cuales este testigo acompañó muchas leguas en este camino” (ib. 278-79). Fue uno de los que

ayudó al Santo a preparar la fundación de Duruelo por encargo de S. Teresa, lo que le valió la gratitud de la Santa y de sus hijos. Marchó a Andalucía huyendo de la justicia, que le acusaba de haber cometido un asesinato en un convento de religiosas en Salamanca.

### E. Pacho

## Pecado

Pecar es “faltar a Dios”. Así define Juan de la Cruz el pecado en general (S 3,18,1). Y falta a Dios no sólo quien destruye su obra, porque la convierte de hermosa en fea, abominable, sucia, oscura (S 1,9,3), sino también quien se aficiona a riquezas que no son → Dios, apropiándose de la obra de Dios, impidiendo a éste que actúe con libertad para convertir al alma en una obra perfecta (S 1,11). El pecado repercute negativamente en la vida espiritual, aunque de forma diversa, por razón de los males que en el alma produce. Tiene delante todo lo que al pecado se refiere, tanto al mortal como al venial o pecados que califica de “mundo” (S 2,21,10). Le interesa uno y otro, aunque de distinta manera. Los distingue por razón de la fealdad que ocasionan. El mortal “es total fealdad del alma” (S 1,9,7). Al venial se le distingue porque la fealdad que produce, no es completa, sin embargo, su variedad es mucha y siempre “mayor que la de las imperfecciones” (ib.). Para comprender su importancia, basta con recordar que a Dios le obligó a morir (Ct 2.1589) para armonizar lo que el pecado original había desordenado.

*Causas del pecado.* La naturaleza humana quedó viciada, desordenada por el pecado original. De aquí nacen todos los males en el camino del → hombre. La espiritualidad sanjuanista resalta el origen del pecado, una vez

que ha sido dañado el origen de la vida. Los apetitos influyen de modo particular (S libro primero). Pero además, los bienes materiales son también causa, entendiendo por tales, las riquezas, títulos, estados, oficios y otras cosas semejantes (S 3,18,1). Todo porque llevan al hombre a faltar a Dios.

*Consecuencias del pecado.* Como contraste, está Dios que nunca falta al alma. Y eso, aunque esté en pecado mortal. “Cuánto menos de la que está en gracia” (CB 1,8). Trabaja con su omnipresencia y con su → gracia. El hombre, en el camino hacia Dios, encuentra serios peligros que dificultan la consecución del objetivo para el cual Dios lo ha creado. Enemigo permanente es el pecado, porque la afea y ensucia. La fealdad total se da por la pérdida de la gracia. Pero produce además otras consecuencias, según los estados del alma: hacer una vida de tibieza (N 1,9,2), estorbar para ir adelante (N 1,10,2), distraerse (N 2,2,2), vivir hacia fuera (ib.), vivir en la ignorancia (CB 26,14), pero sobre todo, cegar, estar en tinieblas. Por la pérdida de la gracia, se llega a la “muerte”: “Que hasta aquí llega la miseria de los que viven o, por mejor decir, están muertos en pecado” (CB 32,9), que es la peor consecuencia del pecado. “Cuando [el alma] está en pecado o emplea el apetito en otra cosa, entonces está ciega; y aunque entonces la embiste la luz de Dios, como está ciega, no la ve la oscuridad del alma” (LIB 3,70).

*Castigo y mirada de Dios.* Pero el hecho de que Dios nunca falte al alma, no significa que Dios no castigue el pecado. También se siente “enojado” ante los comportamientos humanos, cuando se honra a otros más que a él (S 2,20,4) o se “indigna” con los que no



cumplen con su obligación en Israel (LIB 3,60). “Tales pecados han de causar tales castigos de Dios, que es justísimo .... En aquello o por aquello que cada uno peca, es castigado” (S 2,21,9). Sin embargo, cuando el alma no se resiste a la mirada de Dios, éste la calienta, hermosea y resplandece. Y en este caso “nunca más se acuerda de la fealdad y pecado que antes tenía”, porque una vez quitado el pecado y fealdad, “nunca más le da en cara con ella, ni por eso le deja de hacer mercedes” (CB 33,1). Al alma, con todo, no le conviene olvidar sus pecados: para no presumir, para más agradecer, para que le sirva de más confiar para más recibir (ib.).

*Remedios.* Al alma siempre le queda un remedio: orar. El Doctor místico le enseña que debe hacerlo con confianza. Es la oración que nace espontánea en el alma enamorada (Av 26), pidiendo al Señor que haga con los pecados lo que mejor le plazca. Pero nadie se debe alegrar vanamente, pues no sabe cuántos pecados ha hecho y desconoce cómo Dios está con ella; temer sí, pero con confianza (Av 76). Recomienda además dos posturas: “No hacer un pecado por cuanto hay en el mundo, ni hacer ningún venial a sabiendas, ni imperfección conocida” (Av, “Grados de Perfección” 1). “Dios nos dé recta intención en todas las cosas y no admitir pecado a sabiendas” (Ct 22.8.1591). → *Falta, imperfección, ofensa.*

*Evaristo Renedo*

## **Pedraza, Juana de**

Se trata de una granadina, persona de gran vida espiritual. Se dirigía con fray Juan de la Cruz. en → Granada. Una vez que el Santo se ausentó de Andalucía para volver a Castilla, le escri-

birá, como a doña → Ana de Peñalosa, cartas estupendas. Pienso que la mejor de todas sus cartas es la escrita a esta destinataria el 12.10.1589. Por ella se puede ver la amplitud y la cercanía en la dirección espiritual y el afecto sincero con que la quería y recordaba. En dicha carta, la tranquiliza y libera de sus inquietudes, asegurándole que va muy bien en el → camino de Dios, al reconocer al Señor como es y conocerse a sí misma y sentirse más humilde y limpia de egoísmos, etc.

Le propone un programa teologal extraordinario para que sepa vivir en → fe oscura y verdadera y → “esperanza cierta y caridad entera”. Otra de las → cartas que se nos conservan es del 28.1.1589, además de tranquilizarla una vez más de sus escrúpulos y de darle otros consejos pertinentes para el adelantamiento espiritual, tiene con ella una confidencia, tratando de convencerla de que lo mejor es no asirse a nada, pues “Dios tendrá cuidado de su hacienda, pues no es de otro dueño, ni lo ha de ser”. No se trata de hacienda material sino del bien y tesoros espirituales. Y añade: “Esto por mí lo veo, que, cuanto las cosas más son mías, más tengo el → alma y corazón en ellas y mi cuidado, porque la cosa amada se hace una cosa con el amante; y así hace Dios con quien le ama”. En la biografía del Santo se pueden ver algunas noticias más del trato de Juana con su maestro y guía.

*José Vicente Rodríguez*

## **Pedro de Jesús, OCD (1552-1622)**

Nació en → Granada, del matrimonio Francisco de Castro y Catalina de

Ferrera. Profesó en → Pastrana el 8 de mayo de 1578. Murió en Ecija en 1622, a los 70 de edad. Declaró en el proceso ordinario de Vélez-Málaga, el 30 de enero de 1618 (BMC 22, 338-340), asegurando que conoció al Santo “por espacio de 13 años, poco más o menos ... en diferentes partes” (ib. 338). Estando de conventual en → Almodóvar pasó por allí J. de la Cruz.

### **Pedro de la Purificación, OCD (1558-1620)**

Nació en 1558 en Puebla de Arganzón (Burgos, entonces diócesis de Calahorra), del matrimonio Juan de Llamo González y María González; profesó en → Pastrana el 11.1.1572, siendo J. rector de → Alcalá. Acompañó a J. de la Cruz a la Encarnación, como confesor, pero fue sustituido por → Germán de san Matías. Asistió al Capítulo de separación 1581 como socio del Colegio de San Cirilo, siendo rector del mismo → Elías de san Martín. En enero de 1582, junto con → J. Gracián, acompañó a → S. Teresa a la fundación de Burgos, permaneciendo allí hasta el mes de julio, en que es elegido vicerrector de Alcalá. En 1585 viajó a → Génova, para comunicar a → N. Doria su elección a Provincial; figura de conventual allí desde el 20.7.1586 hasta el 24.11. del mismo año, siendo nombrado prior del mismo convento de Génova en el Capítulo de Valladolid de 1587, cesando en 1591. Toma desde allí la defensa del P. Gracián, oponiéndose a las actuaciones de la Consulta (MHCT 3, doc. 399-399). Cesado del priorato de Génova en 1591, es separado de la comunicación con los Descalzos y recluido en Segovia en 1592 (HCD 6, 500), pero apela al Papa contra

tal medida (MHCT 4, doc 1549). Pasó más tarde, al término de su gobierno, a Portugal, pues J. Gracián le nombró, el 10 de mayo de 1590, secretario de su visita a los Calzados de ese distrito. Regresó a Castilla en 1592, siendo elegido prior de Burgo de Osma (Soria), para retornar a Portugal años después, falleciendo en Cascaes en 1620. Desplegó intensa actividad en defensa del P. Gracián, por lo que fue perseguido y castigado por N. Doria. Durante su estancia en Portugal realizó una amplia declaración sobre J. de la Cruz, firmada en Evora el 2 de febrero de 1602 (BNM, ms. 5631, f. 258-264). Se incluyó luego en el proceso instruido en 1603 en → Lisboa-Coimbra (BMC 24, 286-287 y 25, 663-669). También escribió una relación sobre S. Teresa y la fundación de Burgos (BMC 6, 379-385). Confiesa que no “vio largo tiempo” al Santo, pero le alcanzó a tratar primero en Pastrana, al tomar el hábito en 1572, siendo J. de la Cruz rector de Alcalá. Más tarde le conoció en → Baeza, también como rector de aquel colegio.

*E. Pachó*

### **Pedro de los Angeles, OCD (1549-1613)**

Nació en Lanzahita (→ Avila) en 1549, de la familia García-Pérez, convertido a una vida mejor por el predicador franciscano P. Lobo, solicitó el ingreso en la Reforma Alcantarina sin éxito. Fue admitido entre los primeros Carmelitas Descalzos por J. de la Cruz, vistiendo el hábito en → Duruelo en octubre de 1569, después de ser autorizado por el Provincial (HCD 8, 620-625), profesando en → Mancera el 8 de octubre de 1570, como hermano lego.

Según informes suyos al biógrafo → J. Quiroga, al poco tiempo habría acompañado a J. de la Cruz a → Pastrana para poner orden en aquel noviciado; episodio no del todo fiable. Permaneció en Mancera hasta 1574. Desempeñó los oficios de hermano donado en → Almodóvar (1574), → Baeza, Salamanca, Valladolid (1589), La Bañeza (1595), Pamplona (1597) y Tudela (1603). Falleció en → Valladolid el 11 de julio de 1613. Convivió con el Santo en Duruelo, Mancera, Baeza y → Granada, acompañándole a Avila en el viaje de noviembre de 1581 (*Ref.* 3,26-27, p. 811-820; HCD 8, p. 620-625).

*E. Pacho*

## **Pedro de los Angeles**

Nació en Jaén; ingresó en los Calzados; viajó a Roma a perorar la causa de los Descalzos y regresó a los Calzados. Ver → Almodóvar y El Calvario.

## **Pedro de san Hilarión, OCD (1559-1615)**

Nació en Valdepeñas (Ciudad Real) en 1559; realizó sus primeros estudios en → Beas de Segura (Jaén) y luego se matriculó en la Universidad de → Baeza. Conoció a los Descalzos de → La Peñuela a través del sacerdote Alvaro Núñez Marcelo, discípulo de S. Juan de Avila. Vistió el hábito en aquel convento solitario, teniendo por maestro de novicios al → P. Pedro de los Angeles. Emitió su profesión en 1579, cuando contaba 20 años de edad. Inmediatamente fue enviado al convento del → Calvario, donde encontró por primera vez a J. de la Cruz, que era vicario de

la casa. Pocos meses después acompañó al Santo a la fundación del Colegio de → Baeza, conviviendo allí juntos un par de años. Aprovechó su estancia en Baeza para completar sus estudios durante tres cursos (1580-1582). No es seguro si fue entonces o años más tarde cuando pasó dos meses (él dice años) en → Alcalá y dos temporadas en → Pastrana. A partir de diciembre de 1585 se encuentra en Sevilla, ejerciendo de maestro de novicios en el convento de Los Remedios. Desde allí salió para → Méjico en 1585, en la primera expedición del Carmelo Teresiano. Fue superior en varios conventos y murió en México el 30 de junio de 1615, a los 60 de edad y 46 de vida religiosa. Escribió desde Nueva España una amplia relación en la que cuenta su trato con J. de la Cruz, aportando datos interesantes sobre la estancia en La Peñuela, El Calvario y Baeza (BNM, ms. 12738, 13-15).

BIBL. — DIONISIO VICTORIA MORENO, *Los Carmelitas Descalzos y la conquista espiritual de México* (México 1966) 25-33.

*E. Pacho*

## **Pedro de san José, OCD (1564-1627)**

Nació en → Ubeda en 1564, hijo de Melchor de Cazorla, profesó allí mismo, como hermano lego. Falleció también en Ubeda en 1627, a los 79 años de edad. Declaró en el proceso ordinario de Ubeda, el 26 de octubre de 1617 (BMC 14, 99-104; 23, 410-416), siendo conventual de → Mancha Real. Mantuvo estrechas relaciones con el Santo, a quien visitó en → La Peñuela y trató en Ubeda antes de ingresar en la Orden. Halló dificultades para ello "porque tenía

una pierna tan flaca y seca, que no podía caminar sino con bordón”, y el Santo le curó (BMC 25, 144). Estuvo presente muchas veces a las curas que le hacían a J. de la Cruz en Ubeda, cuando el testigo no era aún religioso (BMC 23, 411; 25, 144).

*E. Pachó*

## **Pena/s**

Siempre atento a la persona, Juan de la Cruz no sólo se preocupa de la dimensión teológica de su camino espiritual, sino también de la vivencia subjetiva del mismo. El Santo es un maestro consumado en el arte de describir la amplia gama de resonancias personales que el proceso espiritual va despertando en el sujeto que lo recorre. Así, entre otros muchos matices, nos ofrece uno al que se muestra muy sensible: el “penar” del alma a lo largo de su itinerario, no siempre fácil, hacia la plena comunión con Dios.

Entre los motivos y causas de este “penar” destaca el Santo el efecto negativo de los → apetitos (S 1,1,4; 3,20,3-4; 3, 27,2; CB 25,11), o la pena que producen las “cosas y casos adversos” (S 3,6,3), o las propias → imperfecciones y flaquezas personales (N 1,4,5; 1,7,1; 1,13,8; 1,14,1; LIB 1,36), también el conocimiento de la propia miseria (S pról. 5; N 2,5,6; 2,9,7; LIB 1,19) y del propio vacío y pobreza (N 2,6,4-5).

Pero donde se acumula la experiencia del “penar”, de mil maneras, y donde abundan las penas profundamente sentidas es en medio de las sequedades de la “noche oscura”, por la que necesariamente ha de pasar el alma para ir a Dios (N 1,10,1; 2,5,6; 2,6; 2,2,7; 2,9,5; 2,11,6; 2,23,5; LIB 2,25). Quizá en este tiempo de purificación la mayor

pena le venga al alma de pensar si no sirve a → Dios con la perfección que debiera (N 1,2,7; 1,9,3; 1,11,2; 2, 19,3), e, incluso, del temor de haber sido dejada o abandonada por él (N 2,5,5; 2,6,2).

El sentimiento de la “ausencia” del Amado, cuya presencia aún permanece encubierta al alma que, por lo mismo, no le puede gozar, es una de las fuentes del más hondo penar humano de quien ya se siente y se sabe enamorado. J. de la Cruz es un maestro en cantar este “penar en la ausencia” (CB 1,16; 1,21-22; 12,9; 17,1), que es penar por el Amado, con un amor impaciente por verle y poseerle (N 2,13,4; CB 1,18-21; 6,2; 9,2; 12,9; LIB 3,18; 3,22).

Este penar del hombre toca el corazón de Dios, siempre pronto a dejarse sentir. El Santo es aquí tajante: “El inmenso amor del Verbo Cristo no puede sufrir penas de su amante sin acudirle” (N 2,19,4), y lo hace con presteza (CB 10,6), pues el penar del hombre le toca a Dios “en las niñetas de sus ojos” (CB 11,1), y así “no puede el amoroso Esposo de las almas verlas penar mucho tiempo a solas” (ib.). De hecho, el penar del → hombre está llamado a quedar atrás en la medida en que avanza en su camino hacia Dios. Llegado a la meta, a la posesión de Dios, cesa toda pena y queda pagada y recompensada (N 2,9,11; 2,10,5; CB 14,2; 14,10; 20,11; 20,16; 22,4; 35,2; 39,14; LIB 1,28; 3,23; 4,12).

Mientras se llega a este término, bueno es experimentar estas penas de amor, que no son sino la prueba de que se permanece en el amor de Dios, pues “el que anda penado por Dios, señal es que se ha dado a Dios y que le ama” (CA 1,22). A partir de ahí, perseverando en el amor, no dejará el Señor, como

dice el Santo, de “acudirle” (N 2,19,4). De esta certeza nace la seguridad y la confianza teologal del hombre aun en medio de su hondo penar.

*Alfonso Baldeón-Santiago*

## Penitencia

En siglos pasados se ha presentado a Juan de la Cruz como un hombre de una gran penitencia, tanto interna como externa. En nuestro siglo, dicho planteamiento poco a poco se está cambiando y matizando. Una muestra de este cambio la encontramos en el siguiente texto de E. Allison Peers: “La austeridad de san Juan de la Cruz se manifestaba, no en su lenguaje, ni en su rostro, sino en su vida misma. Excepto por las huellas que, sin duda alguna, dejó sobre su rostro, podemos estar seguros de que su ascetismo era enteramente *à l'intérieur*: cualquier alarde le hubiera repugnado, hasta serle intolerable” (*San Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Madrid, 1950, 96). Y más adelante añade: “Fueran cuales fueren las austeridades corporales que Juan pusiera en práctica –y siendo éste un asunto entre el Santo y su Dios no nos concierne a nosotros–, de ellas hace muy poca mención en sus escritos ... su insistencia mayor no la pone en la mortificación de la carne, sino en la del deseo” (ib. 134).

### I. El concepto y las expresiones

En general podemos decir que para J. de la Cruz el concepto y la palabra “penitencia” es fundamentalmente sinónimo de mortificar y mortificación: términos éstos que, por otra parte, usa con más frecuencia. De hecho, en una carta a las monjas de → Beas ambos térmi-

nos aparecen unidos: “Sigan la mortificación y penitencia, queriendo que les cueste algo este Cristo” (Ct del 18.7.1589). Otras veces usa penitencia en sentido de desasimiento (Ct de 1589-1590?), o como camino y signo de conversión personal (S 2,20,2; Po 6).

Cuando habla de penitencia, por lo general, no suele detenerse a darnos grandes explicaciones. Más bien la indica simplemente entre los elementos importantes para el camino ascético cristiano. En una de las primeras estrofas o canciones de *Cántico Espiritual* nos dice: “Por las riberas, que son bajas, entiende (el alma) las mortificaciones, penitencias y ejercicios espirituales, por las cuales también dice que irá ejercitando en ellas la vida activa, junto con la contemplativa” (CB 3,4; cf. S 2,17,4; N 1,1,3; Av 6,34). El valor de la penitencia se aprecia sobre todo a medida que el camino espiritual va alcanzando mayores cuotas de madurez (CB 31,6). Lo que le lleva a decir en *Llama* que: “No hubo tribulación, ni tentación, ni penitencia, ni otro cualquier trabajo que en este camino haya pasado, a que no corresponda ciento tanto de consuelo, deleite, etc. en esta vida” (LIB 2,23).

### II. Prácticas ambiguas

Pero no todo son alabanzas respecto de la penitencia. Suele señalar el fervor por las mismas como una de las características de los → principiantes. Conocidas son las críticas del Santo respecto de la forma de practicarla que en general tienen todos ellos. Lamenta “la ignorancia de algunos que (en lugar de trabajar por negar sus apetitos) se cargan de extraordinarias penitencias y

otros muchos voluntarios ejercicios, y piensan que les bastará eso y esotro para venir a la unión de la divina Sabiduría" (S 1,8,4). La → gula espiritual, la indiscreción en las penitencias corporales, más allá de lo que uno puede hacer (N 1,6,1), y el anteponer éstas a cualquier otro juicio o criterio de discernimiento sería una de las principales tentaciones de determinados principiantes en la vida espiritual. "Estos son imperfectísimos, gente sin razón, que posponen la sujeción y obediencia –que es penitencia de razón y discreción–, y por eso es para Dios más acepto y gustoso sacrificio que todos los demás (cf. 1 Sam 15,22) a la penitencia corporal, que, dejada estotra parte, no es más que penitencia de bestias, a que también como bestias se mueven por el apetito y gusto que allí hallan" (N 1,6,2).

Ya en este texto se ve claro que, para nuestro místico, el verdadero valor de la penitencia tiene su raíz más en lo interior que en lo exterior, es decir, si son signo de cambio de actitud interior. En otro lugar recuerda el ejemplo de Nínive que hizo penitencia por sus pecados, y al rey Acab, quien tras la advertencia del profeta Elías, "rompió las vestiduras de dolor, y se vistió de cilicio y ayunó y durmió en saco y anduvo triste y humillado" (S 2,20,2; respecto del vestirse de cilicio, cf. LIB 2,31, en referencia a Mardoqueo).

En otro lugar aclarará, al estilo paulino, que sólo el amor da valor a la práctica de la penitencia. Hablando de los bienes morales y de cómo se ha de enderezar en ellos el gozo a Dios, comenta que "ha de advertir el cristiano que el valor de sus buenas obras, ayunos, limosnas, penitencias, (oraciones), etcétera, que no se funda tanto en la

cantidad y cualidad de ellas, sino en el amor de Dios que él lleva en ellas" (S 3,27,5; cf. S 3,28,7).

### III. Formas concretas y tradicionales

Es este modo de pensar lo que hace que J. de la Cruz no sea muy pródigo en sugerir prácticas penitenciales exteriores o corporales a lo largo de sus escritos. Lo cual no deja de extrañar en una época en la que se le daba tanta importancia a todo ese tipo de prácticas. No ignora, sin embargo, el valor de dichas obras tradicionalmente consideradas de penitencia, como el ayuno, la sobriedad en el comer, en el beber, en el dormir, las limosnas, etc. Un poco más arriba ya citamos un texto en el que se incluyen en la categoría de obras buenas el ayuno, las limosnas, y las penitencias (S 3,27,5).

Otras referencias más detalladas a las prácticas de penitencia tradicionales que encontramos en los escritos sanjuanistas guardan siempre una gran coherencia con todo lo que hasta aquí venimos diciendo. He aquí algunos ejemplos:

a) *Ayuno*. No condena el uso de algunas personas que se proponen ayunar y otras devociones en días contados, "sino el estilo que llevan en sus limitados modos y ceremonias con que las hacen" (S 3,44,5). Condena la soberbia y vanagloria en las propias obras buenas: "como el fariseo en el Evangelio, que oraba y se congraciaba con Dios con jactancia de que ayunaba y hacía otras buenas obras" (Lc 18,12: S 3,28,2; cf. S 3,28,3; N 1,2,1). Condena el uso de algunas personas que, llevadas por las propias apetencias malsanas, aunque bajo capa de bien, "se debilitan con ayunos,

haciendo más de lo que su flaqueza sufre" (N 1,6,1). Establece un principio general: "Mejor es vencerse en la lengua que ayunar a pan y agua" (Av 5,12).

b) *Comer y beber*. El hombre sensitivo suele tener apegos a distintas personas, lugares, cosas, y a "tal manera de comida" (S 1,11,4; Av 2,42). También se indica que algunos a las fiestas van y se alegran más por ser vistos, por ver y por comer que por la fiesta religiosa en sí (S 3,38,2). "Del gozo en el sabor de los manjares derechamente nace gula y embriaguez, ira, discordia, y falta de caridad con los prójimos y pobres, como tuvo con Lázaro aquel epulón que comía cada día espléndidamente" (Lc 16,19; S 3,25,5). Dios mueve a los principiantes a ejercitarse con buenas acciones en lo que se refiere a las cosas naturales exteriores. Así, entre otras cosas, en "mortificar el gusto en la comida" (S 2,17,4). A la luz de la enseñanza de Mt 6,25-33, sugiere ejercitarse en poner la confianza en la providencia tanto respecto de la comida como del vestido (Ca 7; Ct del 20.6.1590). Pero también recuerda con Pablo que se puede comer y beber sin apartar por ello nuestro corazón de Dios (N 2,19,2).

c) *Tacto y demás sentidos*. De poner el gozo en el tacto se puede derivar, entre otros daños, mengua en los ejercicios espirituales y penitencia corporal, y tibieza e indevoción acerca del uso de los sacramentos de la Penitencia y Eucaristía" (S 3,25,8; cf. S 3,24,1; 25,6; N 1,4,1). "Macerar con penitencia y santo rigor el tacto" se encuentra entre las cosas externas buenas a las que se siente impulsado el principiante (S 2,17,4). Negando en los sentidos (oído, vista, olfato, paladar, tacto) el gusto de todo lo que puede caer en ellos, éstos

quedan a oscuras y sin nada (S 1,3,2). Enseñanza que, como se ve, va mucho más allá de una pura penitencia exterior, y que se completa con esa otra consigna en el uso de los sentidos que consiste en buscar siempre a través de ellos y en ellos aquello que es mayor honra y gloria de Dios (S 1,13,4).

d) *Vestir y dormir/velar*. Vestir y dormir de forma penitente: el rey Acab, en señal de penitencia y conversión, se vistió de cilicio y durmió en lecho de saco (S 2,20,2). El alma enamorada siempre piensa y anhela al Amado: cuando trata con la gente, cuando habla, "cuando come, cuando duerme, cuando vela" (N 2,19,2).

e) *La purificación pasiva como ayuno y dieta*. Después de todo lo dicho me parece muy significativo encontrarnos con que Juan de la Cruz habla de la noche pasiva como de un tiempo de "ayuno y penitencia", en el que Dios tiene al hombre "en dieta y abstinencia de todas las cosas", en la privación y purgación de todo aquello que puede impedirle caminar hacia la meta de la unión perfecta de amor de Dios (N 1,9,4; 1,14,5; 2,16,10; 2,23,3). Se trata de una dieta y abstinencia necesaria para curar y sanar, como bellamente se expresa en el texto siguiente: "Como está puesta aquí en cura esta alma para que consiga su salud, que es el mismo Dios, tiénela Su Majestad en dieta y abstinencia de todas las cosas, estragado el apetito para todas ellas; bien así como para que sane el enfermo que en su casa es estimado" (N 2,16,10).

BIBL. — F. JUBERIAS, "La 'sinkatábasis' o 'condescendencia' de San Juan de la Cruz", en *Teología Espiritual* 24 (1980) 421-454; J. V. RODRÍGUEZ, "Juan de la Cruz. Penitencia y mortificación", en *Teresa de Jesús* n. 81 (1996) 108-110.

*José Damián Gaitán*

## Peñalosa, Ana del Mercado

Ana del Mercado y Peñalosa, más conocida por el segundo apellido, entra en la historia y en la vida de J. de la Cruz desde 1582. Al llegar éste el 20 de enero con la comitiva de monjas que iban a fundar en → Granada, ella las “esperaba a la puerta de la calle, donde nos recibió con mucha devoción y lágrimas”, dice la fundadora → Ana de Jesús. Desde el 20 de enero hasta el 29 de agosto siguiente la comunidad está alojada en casa de doña Ana. El Santo baja del convento de Los Mártires a atenderlas espiritualmente y comienza también la señora a dirigirse con él.

El nombramiento que le da en el prólogo de la *Llama* que le dedica es el de “noble y devota señora”, después de consignar en el título que declara las canciones “a petición de doña Ana de Peñalosa”. Las cuatro canciones habían sido compuestas para ella y para ella fueron comentadas. No sólo le dedica la *Llama* sino que mantiene una larga correspondencia epistolar con ella. Se nos conservan dos cartas: la 28 y 31 (19.8.1591 y 21.9.1591), aunque sabemos que le escribió bastantes más.

Estando todavía en Granada le consulta acerca del testamento de su marido Juan de Guevara, segoviano como ella, muerto en 1579. En una de las cláusulas testamentarias se determina que con los bienes que deja se funde un hospital o un convento en su ciudad natal. El Santo aconseja la fundación de un convento de carmelitas descalzos. Acceden a ello doña Ana y su hermano don Luis. El convento se inaugura en 1586, siendo considerado fray J. su fundador moral.

Cuando en 1588 venga él a → Segovia, se da cuenta de lo insalubre que era el convento y se decide hacer uno de sana planta. Doña Ana seguirá ayudando con sus bienes. En 1589 dejó su casa de Granada y se vino a Segovia. Y para estar más cerca de su padre fray J. construye unas casillas cerca del convento, abandonando también así sus casas de → Madrid y su palacio de Segovia. A su casa va con frecuencia el Santo y, sentado en el suelo, instruye en el → camino de la perfección a doña Ana, a su sobrina doña Inés y a la servidumbre (BMC 14, 284).

Doña Ana obtiene el permiso del Provincial, Nicolás Doria, para poder traer a enterrar, en su día, a Segovia en su convento el cuerpo de su Santo director. Muere fray J. en Ubeda en diciembre de 1591 y ya en 1593 se le traslada a Segovia. Doña Ana muere en 1608 y tiene su enterramiento en la misma iglesia de los Descalzos en que descansa Juan de la Cruz.

*José Vicente Rodríguez*

## Pensamiento/s

Juan de la Cruz habla a veces del “pensamiento” como facultad intelectual del → hombre; en otras ocasiones, del “pensamiento” o su plural “pensamientos” para expresar la acción concreta de dicha facultad.

En cuanto facultad, el pensamiento del hombre encierra una gran nobleza y dignidad, pero se revela del todo incapaz de comprender a → Dios tal como es, e igualmente incapaz de alcanzarlo: “El sentido de la parte inferior del hombre no es ni puede ser capaz de conocer ni comprender a → Dios como Dios es ...



ni puede caer en pensamiento ni imaginación su forma, ni figura alguna que le represente" (S 3,24,2). El Santo se esfuerza en probar cómo "ninguna cosa criada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios, y cómo todo lo que el entendimiento puede alcanzar, antes le sirve de impedimento que de medio, si a ello se quisiese asir" (S 2,8,1), "y así esle imposible alzar los ojos a la divina luz, ni caer en su pensamiento, porque no sabe cómo es, no habiéndola visto" (LIB 3,71).

El pensamiento no sólo es incapaz, más aún: muchas veces será más bien un obstáculo y un lazo frente a Dios (S 3,20,3; 3,25,2-3; LIB 3,34; 3,66). De ahí que para ir a Dios el camino más adecuado sea el de la fe (S 2, *passim.*), que conlleva relativizar los pensamientos humanos, olvidarlos, vaciarse de ellos dejando al alma "libre y desembarazada y descansada de todas las noticias y pensamientos" (N 1,10,4), "limpio de todas aficiones, pensamientos e imágenes" (Av 4,4). Será bueno repasar aquí los capítulos que el Santo dedica a la → purificación del entendimiento (S 2) y de la memoria (S 3,1-15), con la excelente síntesis de este último capítulo.

A lo dicho en síntesis sobre el pensamiento como facultad intelectual, conviene añadir aún lo que escribe el Santo sobre los "pensamientos" concretos, en cuanto actos humanos. Lo primero es una advertencia clara, en plena sintonía con la Escritura, de cómo Dios sondea y ve nitidamente los pensamientos del hombre (CB 2,4), y el hombre ha de "dar cuenta de la menor palabra y pensamiento" (Av 1,74).

Según J. de la Cruz, todo el ser y el caudal del hombre se han de orientar a Dios (CB 28). Esa radicalización teologal

exige que el → hombre oriente hacia Dios toda su actividad, también todos sus pensamientos, pues "un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto sólo Dios es digno de él" (Av 1,35); o dicho de otra manera: "Todo el mundo no es digno de un pensamiento del hombre, porque sólo a Dios se debe; y así, cualquier pensamiento que no se tenga en Dios, se le hurtamos" (Av 2,36).

De este principio, irrenunciable para fray Juan, se sigue una exhortación clara y firme para quien quiere alcanzar la perfección: "Procure ser continuo en la oración, y en medio de los ejercicios corporales no la deje. Ahora coma, ahora beba, o hable o trate con seglares, o haga cualquier otra cosa, siempre ande deseando a Dios y aficionando a él su corazón, que es cosa muy necesaria para la soledad interior, en la cual se requiere no dejar el alma parar ningún pensamiento que no sea enderezado a Dios y en olvido de todas las cosas que son y pasan en esta misera y breve vida" (Av 4, 9).

El pensamiento puesto por entero en Dios, y no en cualquier otra cosa, será para fray Juan la mejor prueba de la autenticidad del amor teologal: "Entonces le puede el alma de verdad llamar Amado, cuando ella está entera con él, no teniendo su corazón asido a alguna cosa fuera de él; y así de ordinario trae su pensamiento en él" (CB 1,13). Llegado a esta madurez teologal, "en todas las cosas que se le ofrecen al pensamiento o a la vista tiene presente un solo apetito y deseo" (CB 10,1), que es Dios. En efecto, "ya todas sus palabras y sus pensamientos y obras son de Dios y enderezadas a Dios" (CB 28,7).

*Alfonso Baldeón-Santiago*

**Peñuela** → La Peñuela

**Perfección** → Divinización, unión

**Persona** → Hombre

## Petición

La oración de petición probablemente sea la que hace con más frecuencia el hombre en su relación con → Dios. Al sentirse necesitado, instintivamente se dirige a Dios como remedio de todos sus males. En el fondo puede ser expresión de su confianza; pero también de su egoísmo, sobre todo cuando sólo se acuerda de él en los momentos de pobreza o aprieto. S. Juan de la Cruz sale al paso para enseñar al hombre cómo tiene que dirigirse a Dios pidiendo su ayuda. Siente que alguien lo haga de forma no apropiada. Sería vivir en el engaño. Sus enseñanzas son breves, pero seguras. No habla muchas veces de “petición” a Dios: no llegan a treinta. Con más frecuencia usa el verbo “pedir”. Tres son los lugares principales donde enseña cómo hacer la oración de petición: *Subida* 2,21; 3,44 y *Llama* 1,27-28,31,33-34,36.

Asienta, como punto de partida, este principio: “Para alcanzar las peticiones que tenemos en nuestro corazón, no hay mejor medio que poner la fuerza de nuestra oración en aquella cosa que es más gusto de Dios; porque entonces no sólo dará lo que le pedimos, que es la salvación, sino aún lo que él ve que nos conviene y nos es bueno, aunque no se lo pidamos” (S 3,44,2). Y como punto de llegada este otro: “Con grande conformidad de las dos partes, donde lo que tú quieres pida, pido, y lo que tú no quieres, no

quiero, ni me pasa por pensamiento querer; y pues son ya delante de tus ojos más válidas y estimadas mis peticiones, pues salen de ti y tú me mueves a ellas, y con sabor y gozo en el Espíritu Santo te lo pido” (LIB 1,36).

Entre el punto de partida y el de llegada hay un tiempo para aprender a dirigirse a Dios, como se enseña en el capítulo 44 del libro tercero de la *Subida*. Hay que pasar de la petición egoísta, a abandonarse al querer de Dios para conseguir lo que se pide. Es todo un arte; arte cristiano, que los intereses humanos pueden falsificar. Se puede pedir e incluso hacer muchas peticiones, repetidamente, y sin embargo estar muy lejos de obtener lo que se desea. No porque Dios no quiera escuchar, sino porque el orante no se hace escuchar. Pide, sí, y mucho, pero poniendo la confianza más en sus formas de orar, en sus devociones y ceremonias, que en aquel a quien pide, y así no alcanzará de Dios lo que desea.

El Santo rechaza como inapropiado para la → oración de petición: pretender más la honra propia que la de Dios; multiplicar demasiado los ruegos; inventar ceremonias que no usa ni tiene aprobadas la → Iglesia; usar nuevas formas, “como si supiesen más que el → Espíritu Santo y su Iglesia”; preferir las ceremonias y devociones propias a las que enseñó → Cristo; empeñarse en multiplicidad de peticiones, cuando bastaría repetir, muchas veces y con fervor y con cuidado, las pocas que contiene el Padre Nuestro, oración de petición por excelencia. Hay una condena de las peticiones que van dirigidas más a uno mismo que a Dios. Aprueba sin embargo el que algunos días algunas personas se propongan a veces hacer sus

devociones, como ayudar y otras semejantes; pero reprueba “el estribo que llevan en sus limitados modos y ceremonias con que las hacen” (S 3,44,5). El orante verdadero parte de la confianza en Dios; pone la fuerza de la oración en lo que más agrada a Dios; endereza a Dios las fuerzas de la voluntad y el gozo de ella en las peticiones; persevera en la oración del Padre Nuestro, que “encierra todo lo que es voluntad de Dios y todo lo que nos conviene”; su petición la manifiesta en lo escondido, en el interior o en lugares solitarios.

Los capítulos 19,20 y 21 del libro segundo de la *Subida* tienen particular interés, porque en ellos se expone cómo Dios, aunque responde a veces, a lo que se le pide sobrenaturalmente y de forma no apropiada, no le gusta hacerlo y se enoja. “Aunque les responde, ni es buen término ni Dios gusta de él, antes disgusta; y no sólo eso, mas muchas veces se enoja y ofende mucho” (S 2,21,1). “Dios no gusta de ello, pues de todo lo ilícito se ofende” (ib.). “Pero las que responde Dios digo que es por la flaqueza del alma que quiere ir por aquel camino, porque no desenvuelve y vuelve atrás, o porque no piense está Dios mal con ella y se sienta demasiado, o por otros fines que Dios sabe, fundados en la flaqueza de aquel alma” (ib. n. 2). “A la misma manera condesciende Dios con algunas almas, concediéndoles lo que no les está mejor, porque ellas no quieren o no saben ir sino por allí” (ib. n. 3). “Lo da con tristeza” (ib.). “De mala gana” (ib.). Se enoja “mucho contra ellos” (ib. n. 6). “Se enojó Dios mucho contra Balam” (ib.).

Principio base en el tema de la oración de petición es: “Dios es de manera que, si le llevan por bien y a su condi-

ción, harán de él cuanto quisieren; mas si va sobre interés, no hay hablarle” (S 3,44,3). Este principio vale para los que piden sin saber cómo hay que hacerlo y para los que han aprendido ya a dirigirse al Señor. Estos últimos tienen la experiencia de que a Dios es fácil ganarlo: “Cuando Dios es amado, con gran facilidad acude a las peticiones de su amante” (CB 1,13); pero siempre a su tiempo, porque una cosa es “verlo” y “oírlo” y otra “cumplirlo” (CB 2,4). Llega un momento en que el alma ya no pide; sólo sabe presentar a Dios lo que desea, porque lo que quiere es que se haga su voluntad (CB 38,5; LIB 1,28). Una última enseñanza del Santo para alcanzar las peticiones: “Sal fuera y glóriate en tu gloria; escóndete en ella y goza, y alcanzarás las peticiones de tu corazón” (Av: “Dichos de luz y amor”, 27). → **Oración, ruego, súplica.**

*Evaristo Renedo*

## Pobreza

No es uno de los términos más característicos del léxico sanjuanista. No prodiga su uso. También la referencia al voto de pobreza es escasa, no obstante que sus escritos estén dirigidos más explícitamente a sus hermanos/as de profesión. Sí es, en cambio, muy significativo que éste esté, en la mayoría de los casos, relacionado con términos clave del sistema doctrinal del Doctor místico.

### I. El voto de pobreza

Aunque sea parco, J. de la Cruz es siempre rico y sugeridor en cualquier tema importante que toque. Parco y sugeridor lo es en el del voto de pobre-

za. Lo muestra el hecho de que en las pocas → *Cartas* que nos han llegado sea este voto el que, con mucho, casi únicamente trate. Y veremos con qué acierto.

El contenido del voto de pobreza hay que enmarcarlo en el campo de la consagración religiosa, de la que expresa una dimensión esencial. Esta forma de seguimiento de → Cristo, en cuanto llamada, hay que empezar a entenderla desde → Dios que se da y “quiere ser su riqueza, consuelo y gloria deleitable” (Ct del 8.2.1589); un Dios que “porque la quiere bien, la quiere bien sola, con gana de hacerle él toda compañía” (Ct del 8.7.1589). A este Dios hay que responderle con una total donación de sí: “no es suya, sino de Dios” (Ct del 8.2.1589). En esta dirección hay que entender el contenido de la profesión religiosa centrada y recogida en Cristo, el consagrado a Dios: “Den a entender lo que profesan que es a Cristo desnudamente, para que las que se movieren sepan con qué espíritu han de venir” (Ct del 18.7.1589).

La referencia a Cristo es esencial. El nació “en bajo estado”, vivió “en pobreza”, y murió “en miseria” (S 3,19,7); “en la vida no tuvo dónde reclinar su cabeza, y en la muerte lo tuvo menos” (S 2,7,10). Jesús señala motivación y causa, principio y orientación de comportamiento: “Procure siempre inclinarse... no a andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino lo peor, y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo” (S 1,13,6; cf Av. 161), pues es a él a quien seguimos y con quien queremos “hacernos semejantes en vida, condiciones y virtudes” (Av pról.). Y, porque él “no tuvo otro gusto, ni le

quiso, que hacer la voluntad de su Padre” (S 1,13,4), el religioso –y aquí entra ya directamente el voto de pobreza– deberá “contentarse con solo Dios” (Ct del 18.7.1589), ser persona de un solo amor, ya que “para tener a Dios en todo, conviene no tener en todo nada; porque el corazón, que es de uno, ¿cómo puede ser todo de otro?” (Ct del 28.7.1589). En un contexto precioso de pobreza, escribe a la superiora de una comunidad que “procure traer su alma y las de sus monjas... unidas a Dios, olvidadas de toda criatura y respecto de ella, hechas todas en Dios y alegres con solo él” (Ct del 20.6.1590).

Es esta afirmación existencial y amorosa de Dios la que explica, exige y da contenido a la pobreza. Lo expresa el Santo en sendas cartas a una comunidad descalza. “Y miren que conserven el espíritu de pobreza y desprecio de todo, si no, sepan que caerán en mil necesidades espirituales y temporales, queriéndose contentar con solo Dios” (Ct del 18.7.1589). Apenas un año después le dice: “Cate que no le falte el deseo de que le falte y ser pobre, porque en esa misma hora le faltará el espíritu e irá aflojando en las virtudes”. Y aún le añade: “Y, si antes deseaba la pobreza, ahora que es prelada la ha de desear y amar mucho más; porque la casa más la ha de gobernar y proveer con virtudes y deseos vivos del cielo que con cuidados y trazas de lo temporal y de tierra” (Ct del 20.6.1590).

Y puesto que “no hay peor ladrón que el de dentro de casa” (Ct del 6.7.1591), y que es siempre “nuestra solicitud la que nos necesita” (Ct 20.6.1590), es decir, la que crea en nosotros necesidades sin cuento, al espíritu apunta decididamente J. con estas dos

finísimas y grávidas afirmaciones de psicólogo y teólogo: “No tendrán ni sentirán más necesidades que a las que quisieren sujetar el corazón” (Ct del 18.7.1589); “aunque esté en el cielo, si no acomoda su voluntad a quererlo, no estará contenta” (Ct del 8.7.1589). Por el contrario, la alegría y la libertad, también la “posesión” verdadera hunden sus raíces en la pobreza. Escribe: “El pobre de espíritu en las menguas está más constante y alegre porque ha puesto su todo en nonada y en nada, y así halla en todo anchura de corazón” (Ct del 18.7.1589). Alegre y libre: “el que busca gusto en alguna cosa, ya no se guarda vacío para que Dios le llene de su inefable deleite; y así como va a Dios, así sale, porque lleva las manos embarazadas y no puede tomar lo que Dios le daba. ¡Dios nos libre de tan malos embarazos, que tan dulces y sabrosas libertades estorban!” (Ct del 18.11.1586). La *Oración de alma enamorada* es el canto de quien, no teniendo nada, “ni obras” en las que apoyarse, se sabe poseedor de todo (Av 26). Sentencia: “Para venir a poseerlo → todo, no quieras poseer algo en nada” (S 1,13,11).

## II. Pobreza espiritual

En el corto manejo del sustantivo “pobreza” sorprende la frecuencia del adjetivo “espiritual” o “de espíritu” (cf S 2,15,4; 24,9; S 3,35,7; 24,8; 40,1; N 1,3,1,LIB 3,46; Ca pról.). Es muestra de la querencia sanjuanista por apuntar siempre a la raíz de la persona. En este campo de la pobreza, concretamente, “todas las riquezas y gloria de todo lo criado, comparado con la riqueza que es Dios, es suma pobreza y miseria. Y

así, el alma que lo ama y posee es sumamente pobre y miserable delante de Dios” (S 1,4,7). En cambio, citando el salmo 87,16: “Yo soy pobre...”, escribe: “Llámase pobre, aunque está claro que era rico, porque no tenía en la riqueza su voluntad, y así era tanto como ser pobre realmente; mas antes, si fuera realmente pobre y de la voluntad no lo fuera, no era verdaderamente pobre, pues el ánima estaba rica y llena en el apetito” (S 1,3,4).

J. de la Cruz, al subrayar la dimensión espiritual de la pobreza, y aun cuando no lo hace, la aproxima a términos verdaderamente decisivos de su vocabulario y a las realidades que señalan. He aquí un pequeño elenco de textos en los que aparece la pobreza como sinónimo de estos vocablos: critica a muchos espirituales porque, con su método ascético, moralista (S 1,8,4; S 2,7,5,8) “no llegan a la desnudez y *pobreza* o enajenación o pureza espiritual” (S 2,7,5). Al iniciar la declaración de la primera estrofa del poema *Noche Oscura*, aclara que lo va a hacer ahora “a propósito de la → purgación contemplativa, o desnudez y *pobreza de espíritu*, que todo aquí casi es una misma cosa” (N 2,4,1). Así, pues, empareja “desnudez y pobreza” (S 2,22,17; 15,4; S 3,35,7; 3,40,1; Ca pról.); añade alguna vez a este binomio “vacío” (S 1,13,6; S 2,24,8; S 3,13,1; Av 161), “vacío en fe” (S 2,15,4), o sólo con “pobreza” (N 2,6,4,5). Otras veces, aunque menos, une pobreza a negación: “vacía en negación pura de toda criatura puesta en pobreza espiritual” (LIB 3,46). Llega hasta identificarlas. Así, “si tienes algo menos de desnudez interior, que es la pobreza espiritual en negación de todas las cosas” (S 3,40,1).

Cualquier lector del místico y poeta carmelita sabe el alcance significativo de estos términos. Por ejemplo “la suma desnudez” aparece en el subtítulo de *Subida* como exigencia de la “divina unión”. Y la define diciendo que “no es carencia de las cosas sino del gusto y apetito de ellas” (S 1,3,4). Definición que está muy próxima, hasta en la formulación literaria, a ésta en la que entra la pobreza espiritual: “la desnudez y pobreza espiritual y sensitiva, consiste en querer de veras carecer de todo arri-mo consolatorio y aprehensivo, así interior como exterior” (S 3,13,1). La → negación, la desnudez, la pobreza son una de las dos dimensiones intrínsecas de las virtudes teologales, “mediante las cuales el alma se une con Dios ... y hacen el mismo vacío...” (S 2,6,1), que “porque ... tienen por oficio apartar al alma de todo lo que es menos que Dios, le tienen, consiguientemente, de juntarla con Dios” (N 2,21,11; cf S 2,10,2; 2,24,8).

La pobreza espiritual o del espíritu, sobre la que prevalentemente recae la atención del Doctor místico, es una actitud radical –él piensa que la única–, de → recogimiento amoroso en Dios, en su Reino. Actitud, por tanto, positiva, que implica, que es, a la vez, liberación, → desnudez y negación de todo lo demás. Por eso, como define el amor sólo por su aspecto negativo, diciendo que es “obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios” (S 2,5,7), podrá también definir la perfección aludiendo únicamente a su dimensión de negación y pobreza.

¿Cómo conocerá alguien que “de veras ama a Dios?”, se pregunta J. “Si con ninguna cosa menos que él (Dios) se contenta”, responde. Corrige rápido,

sobre la marcha: “Mas, ¿qué digo se contenta? Pues, aunque todas juntas las posea, no estará contento, antes cuantas más tuviere estará menos satisfecho; porque la satisfacción del corazón no se halla en la posesión de las cosas, sino en la desnudez y pobreza de espíritu. Que, por consistir en esta la perfección” (CB 1,4). Téngase en cuenta la Ct del 18.7.1589. Conviene leer también los capítulos consagrados a tratar de “los bienes temporales, sensuales y naturales” en la *Subida*. Entre los “daños” producidos por ellos señala que “no dejan entrar alegría en el corazón” (S 3,29,10); entre los “provechos” que producen apunta que “adquiere virtud de libertad”, y “más gozo y recreación en las criaturas”, gustándolas “según la verdad de ellas” (S 3,20,2).

De este modo la pobreza se sitúa en el centro mismo de nuestra existencia; es la liberación que se alimenta de la verdad de todo, también, por tanto, de los “bienes espirituales”. Porque también en éstos puede hallar el alma “su propiedad y asimiento y embarazo, como en las cosas del mundo, si no las sabe renunciar como a ellas” (S 2,16,14) para quedarse con “solo él”: “apartando el corazón y el gozo de la voluntad de todo lo que no es Dios, para ponerlo en él solamente” (S 3,32,1).

### III. “Noche oscura” y pobreza

Cualquiera puede comprender con relativa facilidad que una tal visión de la verdad de todo, asumida, sitúa a la persona en el camino de la libertad –la verdad nos hace libres–, necesita no poca luz de Dios y fortaleza para que la persona opte con decisión por ella, venciendo las resistencias que se alzan en

su interior. Ver hasta el fondo la propia pobreza ontológica, y aceptarla en sí misma como la mayor riqueza, es condición esencial para la plena realización personal. Ésta es la gracia de la noche oscura o de “la contemplación que se da en fe” (S 2, 10,4), la prueba mas grande, última –¡hasta cronológicamente!– y definida para ser.

Llama poderosamente la atención la insistencia con la que el santo habla de la pobreza personal como verdad de la que hace consciente la purificación pasiva del espíritu. En ella Dios conduce a la persona a la visión plena de su nada creatural absoluta. La confesión de que Dios es gracia comporta la de que la persona es nada.

“El alma de suyo es pobrísima” (LIB 1,23). “De suyo”, naturalmente, lo que la constituye criatura es recibido, dado. “Toda la bondad que tenemos es prestada, y Dios la tiene por propia obra: Dios y su obra es Dios” (Av 107). Por eso, cualquier acto de posesión y apropiación atenta contra la verdad, es una usurpación de lo que no nos pertenece. Es mentira. Así advierte el serio desenfoco de la vida espiritual de los “principiantes” que acumulan en vez de adentrarse en la desposesión y vacío, en la pobreza. Cuando habla de la “avaricia espiritual” lamenta el tiempo que pierden multiplicando prácticas y actos y valorando su vida espiritual por lo que hacen “más que en obrar la mortificación y perfección de la pobreza de espíritu que deben” (N 1,3,1).

La luz de la → noche oscura, ya en sus primeros compases, le hace ver “la verdad... de su miseria” (ib 12,2), y así “sólo” ve y siente sus miserias”, subraya (LIB 1,19), y “la trae delante de sus ojos” (N 1,12,8), “no se teniendo ya en

nada” (ib. 2). Es un movimiento diametralmente contrario al que sigue quien quiso ser dios pero sin Dios. En la “noche”, cuando Dios asume el protagonismo, hace sentir a la persona “su íntima pobreza y miseria..., siente en sí un profundo vacío y pobreza”. Añade: “conviene que el alma sea puesta en vacío y pobreza y desamparo” (N 2,6,4).

→ Juana de Pedraza recibió un día una carta de su padre espiritual. En ella habla J. de la Cruz de la *experiencia* y *realidad* y de la *respuesta* que hay que dar. Encontramos afirmaciones vibrantes, poderosas, y preguntas como dardos de fuego. “Como ella anda en esas tinieblas y vacíos de pobreza espiritual, piensa que todos le faltan, y todo.. y Dios. Mas no le falta nada, ni tiene ninguna necesidad de tratar nada..., que todo es sospecha sin causa. Quien no quiere otra cosa sino a Dios, no anda en tinieblas, aunque más oscuro y pobre se vea... Buena va, déjese y huélguese. ¿Quién es ella para tener cuidado de sí? ¡Buena se pararía!”. Y, más adelante, primero, una pregunta incendiaria; después, una afirmación vigorosa sobre la realidad purificadora de la noche oscura. “¿Qué vida o modo de proceder se pinta ella en esta vida? ¿Qué piensa que es servir a Dios?” “Es gran merced de Dios cuando las oscurece (las potencias), y empobrece al alma”. “Alégrese y fiese de Dios” (Ct del 12.10.1589). ¡Viva en fe, esperanza, amor!, a las que pertenece esa dimensión de “vacío” de todo para que Dios “quepa”. Para llegar a la unión “conviene primero sea puesta el alma en vacío y pobreza de espíritu... para que, así vacía, esté bien pobre de espíritu... para vivir aquella nueva y bienaventurada vida” (N 2,9,4). La “contemplación oscura”, la fe, “le empobrece y vacía de

toda posesión y afección natural... para que divinamente se pueda... extender a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo, siendo con libertad de espíritu general en todo" (N 2,9,1).

No es extraño que el autor de *Noche Oscura* se dirija al "alma espiritual" para decirle que "no se pene por eso, antes lo tenga a buena dicha, pues que Dios te va librando de ti misma, quitándote de las manos la hacienda" (N 2,16,7). Al oído del espíritu de una persona a la que acompaña en el camino del espíritu musita en un plural de comunión: "Dios nos libre de nosotros. Démos lo que él se agradare y nunca nos lo muestre hasta que él quiera. Y, en fin, quien atesora por amor, para otro atesora, y es bueno que él se lo guarde y goce, pues todo es para él; y nosotros, ni verlo de los ojos, ni gozarlo" (Ct 23). Dios nos empobrece, hasta vaciarnos completamente, de lo "nuestro", de las apropiaciones indebidas. Gratuita nuestro amor, respuesta al suyo, gratuito siempre, y desata tantos nudos que nos impiden y atan la libertad: "¡Dios nos libre de tan malos embarazos, que tan dulces y sabrosas libertades estorban!" (Ct del 18.11.1586).

"Y cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios" (S 2,7,11). → **Desamparo, desasimiento, desnudez, privación, soledad,**

BIBL. — MAXIMILIANO HERRÁIZ, "Pobreza y experiencia cristiana profunda", en *RevEsp* 47(1988) 265-294; EUSEBIO GÓMEZ NAVARRO, *La pobreza en san Juan de la Cruz*, en *Rev. de Vida Espiritual* (Bogotá) n. 98 (1989) 7-85; EUSEBIO GÓMEZ NAVARRO - LUCIO DEL BURGO, *El rostro de Dios y del pobre. Acercamiento a san Juan de la Cruz*, Santo Domingo (Rep. Dominicana), 1990.

**Maximiliano Herráiz**

## Poesía sanjuanista

La poesía de Juan de la Cruz es una de las más sublimes pero también una de las más misteriosas de la literatura española. Incluso buena parte de los poemas "menores" del Santo comparten algo de esta originalísima opacidad verbal que caracteriza sus obras más importantes, cuya novedad literaria es tal que el poeta se ve precisado a comentarlas en prosa: el *Cántico espiritual*, la *Noche oscura* y la *Llama de amor viva*. La producción del excelso poeta se reduce a cinco poemas (estos tres, más el del *Pastorcico* y de la *Fonte*), a una serie de composiciones, llamadas "menores", distribuidas en coplas o glosas (*Vivo sin vivir*, *Entréme donde no supe*, *Tras un amoroso lance*, *Sin arrimo y con arrimo*, *Por toda la hermosura*) y romances (ocho sobre los misterios de la creación, encarnación y redención, y uno sobre el salmo "Super flumina Babylonis").

### I. Valoración de la crítica

Los críticos han ido sumando sus quejas frente al radical enigma de la poesía más representativa del Santo, que le parece a Marcelino Menéndez Pelayo tan "angélica, celestial y divina" que siente "religioso terror al tocarla" (*Estudios de crítica literaria*, Madrid, 1915, 55-56). Lo secunda Dámaso Alonso: "Es el mismo espanto que yo ... había sentido siempre ... No sólo eran las palabras de Menéndez Pelayo lo que producía mi inicial terror, sino un conocimiento elemental de los problemas que entraña la poesía de san Juan de la Cruz. Hoy puedo afirmar rotundamente que son los más dificultosos de la literatura



tura española" (*La poesía de san Juan de la Cruz. Desde esta ladera*, Aguilar, Madrid, 1966, 18).

Esta "protesta" de los estudiosos frente al arte inclasificable y "atemorizante" del Santo se inicia desde muy temprano. Antonio de Capmany, ya en 1787, siente que los versos a menudo ininteligibles del Reformador le resultan descuidados, y lo secunda Francisco Pi y Margall (1853), quien encuentra a san Juan "incorrecto" pero "sublime" y "completamente nuevo" (cf. Cristóbal Cuevas García, *San Juan de la Cruz. Cántico espiritual, Poesías*. Alhambra, México, 1985, 80). Azorín se siente perplejo frente a la "oscuridad" y las "transgresiones gramaticales" de la obra del Santo ("Juan de Yepes", en *Los clásicos redivivos. Los clásicos futuros*, Espasa Calpe, Madrid, 1973, 48), de seguro porque tampoco acababa de entender estos versos delirantes. José Coll y Vehí aconseja leer a san Juan "con el corazón, más que con los ojos" (cf. C. Cuevas García, 80). Julio Cejador, por su parte, no tiene más remedio que repetir el aserto de Menéndez Pelayo casi al pie de la letra: la poesía del Santo "no parece cosa de hombres, sino de bienaventurados" (*Historia de la lengua y la literatura castellana: Época de Felipe II*, t. III, Impr. De Galo Sáez, Madrid, 1930, 95-96). Roger Duvivier se une al estupor general: la obra de San Juan le parece "oeuvre inclassable" (*La genèse du 'Cantique spirituel' de Saint Jean de la Croix*, Les Belles Lettres, Paris, 1971, 285). Hasta los poetas críticos (san Juan siempre ha sido poeta de poetas) Paul Valéry y Jorge Guillén han quedado hermanados en una misma queja: los misterios de la poesía del Santo parecen excesivos. Y, curiosamente, por ello

mismo se identifican con los misteriosos versos sanjuanísticos, cuyos delirios poéticos parecerían de algún modo "anticipar" las novedades literarias del simbolismo y del surrealismo.

Parecería que la poesía de san Juan, cuando aún estaba manuscrita, llenó de asombro también a sus primeros destinatarios, las monjas y frailes del Carmelo descalzo, (y aún a damas laicas como → Ana de Peñalosa) pues piden al Santo les declare aquellas liras que no acababan de comprender. La edición accidentada de las obras del Santo, por otra parte, habla por sí misma de lo difícil que fue su inclusión en el *corpus* literario español: el "Cántico" ve la luz primero en Francia, y en versión francesa (1622), y es omitido de las primeras ediciones españolas de 1618 y 1619. No es hasta 1627 que al fin la literatura española acoge como suyo el magistral poema y se anima a editarlo en Bruselas.

Dada su extrañeza y novedad artística, los textos sanjuanísticos fueron, como era de esperar, los grandes ausentes de las poéticas y de los tratados críticos del Siglo de Oro. Ni siquiera en los círculos religiosos afines al Santo, donde la obra circulaba ampliamente, parece que encontró verdadera aceptación literaria. → Agustín Antolínez testimonia indirectamente el desconcierto que su poesía y su técnica de comentario causarían entre los espirituales del Carmelo cuando "rearrregla" las enigmáticas glosas a los poemas principales de San Juan, para hacerlas más inteligibles y más "aceptables" a este público eclesiástico, que las habría de preferir en un principio a las mismas del Santo. Otro tanto sucede con los imitadores del poeta, desde Sor Cecilia del Nacimiento hasta la Madre Castillo: a nadie se le

ocurre trasvasar a sus propios versos el misterio y la frecuente ilogicidad verbal que caracteriza la obra del Refor-mador.

San Juan ha sido considerado como un escritor al margen de las corrientes de su tiempo. Pi y Margall admite que no ha hallado en san Juan “una sola reminiscencia” de otros poetas (*apud* Cuevas García, *op. cit.*, 15), mientras que el P. Silverio de santa Teresa asegura sin más que “no tiene afinidades ni huellas de autor alguno” (*Obras de san Juan de la Cruz*. Edición y notas del P. Silverio de Santa Teresa, El Monte Carmelo, Burgos, 1931, t. I, 170). Incluso Eulogio Pacho se hace eco de esta aureola de singularidad artística que rodea al Santo: “San Juan de la Cruz se yergue como isla solitaria en la literatura religiosa del siglo XVI. Como si fuera impermeable a las corrientes y movimientos que le rodean” (*San Juan de la Cruz y sus escritos*. Editorial Cristiandad, Madrid, 1969, 17).

## II. Conciencia poética del autor

El propio san Juan ofrece, sin embargo, algunas de las claves –y aún de las fuentes más importantes– de su innovadora poética. Asegura que es el primero en advertir el misterio de sus versos oníricos, y que su oscuridad verbal no es casual sino inherente al sentido más profundo de su obra literaria mística. En ese breve pero importante tratado de poética que es el prólogo al *Cántico*, el Santo admite que sus liras más parecen “dislates que dichos puestos en razón”, y adelanta que no podrán ser comprendidos cabalmente por él ni por sus lectores. El enigma poético de sus obras principales es pues consciente y volitivo, ya que el poeta se lanza a

la aventura de comunicar una experiencia espiritual literalmente inenarrable: su encuentro con el Infinito.

El Santo sabe muy bien que “lo que Dios comunica al alma ... es indecible” (CB 26,4). No sólo Dios no se puede decir, sino que ni siquiera se puede entender: “Dios, ... excede al ... entendimiento, ... y, cuando el entendimiento va entendiendo, no se va llegando a Dios, sino antes apartando” (LIB 3,48). Lo que no se entiende a través de la razón y los sentidos, no puede, naturalmente, comunicarse a través de ellos. El lenguaje del místico, como insistiría siglos más tarde Jorge Guillén, es un lenguaje “insuficiente” (*Lenguaje y poesía*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, 73-111), y el Santo entiende que tiene que urdir un lenguaje poético nuevo si quiere comunicar algo de su experiencia abisal, necesariamente intransferible.

En su esfuerzo por comunicar de alguna manera su experiencia mística infinita, el Santo destruye la lengua unívoca y limitada de sus contemporáneos europeos y maneja una palabra que tiene que flexibilizar y ensanchar para capacitarla para la inmensa traducción que le exige. Como resultado, crea una poesía tan misteriosa y revolucionaria que no es comprendida ni por sus coetáneos ni por sus supuestos seguidores, para quienes permanece impenetrable su oscuridad poética.

Pero el propio Santo alivia el enigma de sus versos, admitiendo que el precedente de su misterio verbal es el *Cantar de los Cantares* bíblico, ese poema cuya hermosura arcana ha preocupado a los lectores desde antiguo. El exégeta Saadia ponderaba ya desde el siglo X que “el *Cantar* es un candado, cuya llave hemos perdido” (cf. Morris Jastrow,

*The Song of Songs. Being a Collection of Love Lyrics from Ancient Palestine*, Philadelphia/London, 1921, 84). Y en el epitalamio bíblico fue precisamente –y por admisión propia– donde J. de la Cruz aprendió su “estética del delirio”. Imitó el “misterio” que rebosa el epitalamio, por entender que trataba precisamente de la unión inefable con Dios que se experimenta más allá de todo lenguaje.

No estamos ante una imitación superficial del ambiente bucólico o de la temática amorosa del *carmen* bíblico: Juan aclimata a su castellano precisamente los elementos del *Cantar* que son inherentes a la lengua hebrea y que otros imitadores europeos evaden. Como es natural, una poesía tan derivada de cánones estéticos desconocidos como el del epitalamio palestino habría de resultar incompatible con las poéticas al uso, que lo que tomaban en cuenta era a Aristóteles, a Píndaro, a Horacio. Existe, pues, un precedente para uno de los mayores problemas estéticos de Juan –su misterio verbal– que tanto ha preocupado a sus lectores occidentales. Sólo que el precedente literario no es occidental sino semítico.

### III. Técnica poética original

Al acercarnos a la poesía sanjuanista, una de las primeras cosas que llama la atención es su frecuente ilogicidad verbal. El lector se siente perplejo ante versos como “mi Amado las montañas”; “el aire del almena”; y la extraña lira con la que cierra el *Cántico*: “Que nadie lo miraba / Aminadab tampoco parecía / y el cerco sosegaba / y la caballería / a vista de las aguas descendía”. La frecuente falta de ilación lógica entre

muchas de las estrofas del célebre poema es palmaria, situación que se agrava si se tiene en mente que el Santo las cambió de lugar cuando redactó la segunda versión del mismo.

Los espacios del *Cántico* –el poema más extremadamente misterioso del Santo– giran vertiginosamente ante nuestros ojos como en rápido caleidoscopio: nos desplazamos, muy lejos de la bucólica occidental, tan consistente como espacio retórico, por un paisaje alucinado de montañas, bodegas interiores, fuentes, lechos floridos rodeados de cuevas de leones, extrañas cavernas “de la piedra”. Los espacios se disuelven súbitamente, de la misma manera que se disuelve el tiempo narrativo, que zigzaguea entre un pasado, un presente y un futuro permanentemente indeterminados. Colin Peter Thompson observa que esta técnica, “completamente foránea en el contexto del canon poético clásico y renacentista”, parecería asociable a la técnica cinematográfica moderna (*The Poet and the Mystic. A Study of the “Cántico espiritual”*, Oxford University Press, 1977, 86-87).

Algunas escenas de la *Noche* son igualmente alucinadas: la hembra enamorada sale en las tinieblas nocturnas a buscar a su Amado, pero la guía que la conduce en su camino es una “luz” que lleva ardiendo en su propio corazón. El lector comprende no sin asombro que el camino que traza la hembra enamorada es pues circular e inexistente, porque la conduce hacia ella misma. Sólo que precisamente en ese sagrado “allí” es donde encontrará a quien más ama. El extraño *locus* místico de la espiritualidad interior de la protagonista está oreado por un misterioso “ventalle de cedros”, mientras que “el aire del alme-

na” le prodiga las caricias que su Amado dormido ya no puede darle.

La identidad de los protagonistas poéticos de la *Llama* es igualmente proteica. El poema comienza con una nota de abstracción pura, en la que el emisor de los versos se declara incendiado por el “toque delicado” de una llama y de unas inusitadas “lámparas de fuego” que iluminan las “cavernas” más profundas de su alma. Pero al final transmuta su voz poética por la de una hembra que ha quedado enamorada por el “aspirar sabroso” de su corpóreo Amado, que despierta en lo interior de su ser.

Las identidades de los protagonistas del *Cántico* resultan igualmente vacilantes: al principio del poema parecen personajes de carne y hueso; luego se transmutan en paloma y en ciervo; más adelante reaparecen en su antigua corporeidad humana (la amada se tiene sobre los “dulces brazos del Amado”); para finalmente adquirir ambos identidad de palomas que vuelan a su nido de amor transformante en lo alto de los acantilados (→ “las cavernas de la piedra”), donde liban un enigmático y embriagante “mosto de granadas”.

En el *Cántico* abundan estas escenas oníricas más que en ningún otro poema del Santo: los amantes hacen guirnaldas de flores y esmeraldas que entretejen en un solo cabello de la amada; la → Esposa se desplaza, como si no tuviera cuerpo, a través de fuertes, fronteras y de ínsulas extrañas, que el lector va mirando desde un privilegiado punto de mira aéreo, exactamente como mira al Cristo del célebre grabado sanjuanístico; alguien conjura, a nombre de las “amenas liras”, a los ciervos y los → gamos saltadores, junto a los “mie-

dos” y “ardores”, para que cesen sus “iras”, en una escena que parecería una miniatura persa delirante. La Esposa, en otro escenario de sobre tonos sonámbulos, se mira en una fuente cristalina y advierte que ha perdido su identidad: sólo ve reflejados los “ojos deseados” del Amado. Ella los mira sobre las aguas y ellos la miran desde lo hondo y resulta imposible distinguir a quién pertenece esta mirada auto-contemplativa. En el momento de la → unión extática todo se con-funde: “Mi Amado las montañas / los valles solitarios nemorosos / las ínsulas extrañas / los ríos sonorosos / el silbo de los aires amorosos”.

El *Cántico* se había abierto con una pregunta espacial: “¿Adónde te escondiste, Amado...?”. Y de repente, el lector advierte que el Amado ha quedado equiparado a los espacios mismos: a las montañas, valles, ínsulas, noches, en una metaforización completamente desconocida en el Siglo de Oro, que Carlos Bousoño denomina como “visionaria” o “contemporánea” (“San Juan de la Cruz, poeta ‘contemporáneo’”, en *Teoría de la expresión poética*, Gredos, Madrid, 1970). Lo que se asocia en la imagen son las sensaciones que producen los elementos emparentados: para la Esposa –nos dice el Santo en sus glosas– el Amado es como las montañas, porque la impresión que le producen éstas (altura, majestuosidad, buen olor) son semejantes a las que le produce el Amado. Lo mismo sucede con el misterio que sugieren las “ínsulas extrañas”, o la intimidad solitaria de los “valles nemorosos”: son las sensaciones que le va produciendo Dios al alma. Estas asociaciones metafóricas se logran, pues, por vía de sensaciones arracionales, y, por más extrañeza, se establecen

mediante frases nominales, omitiendo el verbo “ser”. No dice el poeta “Mi Amado es las montañas” sino “Mi Amado las montañas”. No cabe duda de que el castellano nunca se manejó así en la Edad Aurea.

Advirtamos de paso las claves místicas inesperadas que nos da aquí el poeta visionario: la Esposa se pregunta por el espacio donde se ha perdido el Amado, para luego descubrir que Él es los espacios mismos, y que esta identidad inesperada se completa en la apreciación de ella, en ella: “Mi Amado es las montañas *para mí*”. Lo que ella buscaba está en ella misma, es ella misma. De ahí, en parte, la intuición de san Juan de omitir el verbo *ser* en todas las liras de la unión: no hay nada que separe ya la identidad transformada –“por participación”– de los misteriosos, místicos amantes.

#### IV. Antecedentes literarios

Pero todos estos deliquios se cantan en liras italianizantes y se encuentran entreverados de préstamos frecuentes de las tradiciones europeas más conocidas: la lírica cancioneril, la poesía italiana renacentista, el romancero, así como algunos de los antecesores inmediatos del Santo (Garcilaso, → Boscán y Herrera). Todo ello añade más misterio y más tensión poética a los poemas principales del poeta Carmelita. No es de extrañar que la belleza onírica de sus enigmas verbales haya parecido inclasificable, incluso a la crítica extranjera. Es que el Santo, a pesar de conocer bien sus clásicos y sus maestros españoles, en lo fundamental cierra filas con un poema y con una teoría poética tan foránea como exótica. Entiende su fecunda

incoherencia verbal desde el modelo artístico del *Cantar de los Cantares*, donde admite haber aprendido su “poética del delirio”.

San Juan muestra una aguda sensibilidad justamente para ciertos elementos del *Cantar* que son inherentes a la lengua hebrea y que otros imitadores europeos evaden: la frecuente incoherencia verbal; el fragmentarismo borroso de un argumento que nunca acabamos de comprender; los cambios abruptos de espacio; la incongruencia de los tiempos verbales y los desplazamientos temporales injustificados; las imágenes desconcertantes; la fuerte ambientación oriental; el erotismo encendido de los amantes que se celebran mutuamente con unas libertades eróticas que hubieran dejado perplejos a los neoplatónicos Petrarca o Garcilaso. La dislocación de los versículos, que carecen de ilación lógica que los una, es típica de la poesía semítica, hasta el punto que Gustave von Grünebaum (*Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1955) y Wolfhart Heinrichs (*Arabische Dichtung und grigische Poetik*, Beirut, 1969) han denominado como “concepción molecular de la poesía” a este fenómeno propio de la poesía hebrea y árabe, en el que se presta atención a la belleza aislada de las estrofas a despecho del conjunto.

Acaso por entender a fondo esta estética poética particular fue que san Juan celebró en su lecho de muerte la hermosura independiente de las “preciosas margaritas” del *Cantar*. Hasta las misteriosas frases nominales del poeta, con su escamoteo del verbo *ser*, provienen del epitalamio: es usual en las lenguas semíticas, como el hebreo o el

árabe, omitir este verbo. Así, cuando fray Luis de León traduce del hebreo algún pasaje del *Cantar*, como “nuestro lecho florido”, adjunta entre corchetes el verbo “está”, porque realmente es espúreo al texto original. J. de la Cruz, en cambio, deja la equivalencia escueta, sometiendo su castellano a una súbita, inesperada hebraización sintáctica: “nuestro lecho florido, / de cuevas de leones enlazado, / en púrpura tendido, / de paz edificado, / de mil escudos de oro coronado”.

Otro tanto sucede con la metáfora a base de sensaciones a-rationales: son las usuales en el epitalamio. Como otra el Santo con el verso “mi Amado las montañas”, la Esposa del *Cantar* celebra la belleza de su Amado: “El tu semblante [como el del] Líbano” (Cant 5,15). Y es que, para ella, la sensación de altura y majestuosidad que le produce el monte Líbano, lleno de cedros olorosos, es la misma que le produce el rostro incitante de su consorte.

La metaforización novedosa de J. de la Cruz, que Bousoño llama “contemporánea”, acaso habría que llamarla, más adecuadamente, “semítica”. Como “semítica” es también su usurpación de la protagonista femenina que canta los amores en el poema: el Santo se hace eco de la venerable tradición del *Cantar*, de las jarchas, de la poesía árabe popular. El poeta es, sin embargo, perfectamente consciente de la tradición en la que inscribe su arte poético. El antecedente principal de su propio enigma verbal no es otro que esas “extrañas figuras y semejanzas” –la frase es del prólogo al *Cántico*– con las que los versículos salomónicos traducen, según entiende Juan, el misterio de la transformación en Dios.

Otro de los arcanos más importantes de la poesía sanjuanista es su particular simbología mística, que no siempre parece tener claros antecedentes europeos. El Santo parecería hacer suyas las claves secretas de la poesía mística sufí que lo antecedió por siglos: la noche oscura pero luminosa es la estación de la proximidad (*al-qurb*) a la vía unitiva; la azucena es la flor emblemática del dejamiento espiritual; el → “pájaro solitario” no tiene determinado color porque implica el desasimiento de toda atadura material; las lámparas de fuego que iluminan al alma extática representan los atributos de Dios; el mosto de granadas de cuyos granos rojos se exprime un licor embriagante es alegoría de la unidad de Dios que subyace a la diversidad de lo creado; las “raposas” que el místico debe cazar son la sensualidad del alma aún no pacificada; el canto del ruiseñor (la “dulce → filomena”) es alborozado himno extático del todo ajeno a la *miserabile carmen* de Virgilio; las esmeraldas que el contemplativo recoge en los albores de la *iluminatio matutina* son los heraldos de la gnosis mística iluminativa (*‘ilm israqi*). Miguel Asín Palacios comenzó a estudiar esta simbología hermética sanjuanística que corresponde tan de cerca al *trobar clus* de los místicos del Islam, y que posiblemente el Santo recibe como una tradición poética ya lexicalizada y cristianizada después de muchos siglos de uso.

Salta a la vista que el conocimiento de estas contextualidades literarias semíticas –tanto el *Cantar* hebreo como la lírica sufí– ayudan a aliviar algunos de los enigmas más significativos de la poesía y sobre todo de la teoría poética del Santo, tan novedosa en el contexto

del Siglo de Oro español. Si bien poemas como el “Pastorcico” o el “Romance sobre el Evangelio *In principio erat Verbum* acerca de la Santísima Trinidad” obedecen mayormente a filiaciones renacentistas y tradicionales españolas claramente reconocibles, la obra lírica más importante, más original y más característica de J. de la Cruz —el *Cántico espiritual*, la *Llama de amor viva* y la *Noche oscura*— implica una riqueza extraordinaria en lo que a la diversidad de sus deudas literarias se refiere.

BIBL. — MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz*, Espasa-Calpe, Madrid, 1941; Id. *Sadilíes y alumbrados*, ed. Luce López-Baralt, Hiperión, Madrid, 1990; JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Félix Alcan, Paris, 1924; DÁMASO ALONSO, *La poesía de san Juan de la Cruz (desde esta ladera)*, Madrid 1942, 1946, etc.; VÍCTOR G. DE LA CONCHA, “Conciencia estética y voluntad de estilo en san Juan de la Cruz”, en *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 1970, 371-410; JORGE GUILLÉN, *Lenguaje y poesía*, Revista de Occidente, Madrid, 1962; FERNANDO LÁZARO CARRETER, “Poética de san Juan de la Cruz”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, vol. I, Junta de Castilla y León/Consejería de Cultura y Turismo, 25-45; LUCE LÓPEZ-BARALT, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Hiperión, Madrid, 1990; Id. *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Trotta, Madrid, 1998; MARÍA JESÚS MANCHO DUQUE, *Palabras y símbolos en san Juan de la Cruz*, Fundación Universitaria Española/Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1993; JEAN ORCIBAL, *St. Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966; EULOGIO PACHO, *San Juan de la Cruz. Cántico espiritual. Primera redacción y texto retocado*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1981; Id. *Estudios sanjuanistas* (2 vols.), Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1997); AA.VV., *Poesía y teología en S. Juan de la Cruz*, 2 vol. Editorial Monte Carmelo, Burgos 1992.

**Luce López-Baralt**

## **Ponce de León, Basilio, OSA, (1570-1629)**

Nació en → Granada en 1570, de Rodrigo Ponce de León y Mencía Varela, prima de fray Luis de León. Después de cursar las primeras letras, fue enviado a Salamanca, al lado de su pariente fray Luis. A la muerte de éste, ingresó en los Agustinos a los 21 años, emitiendo la profesión el 10 de septiembre de 1592. En 1602 enseña teología en → Alcalá de Henares, pero en 1603 se gradúa en Osma y explica teología en la Universidad de Alcalá. Incorporado a la Universidad de → Salamanca en 1605, obtiene en propiedad en 1608 la cátedra de Escoto, luego regenta la de Durando y otras, hasta que obtiene la de Santo Tomás (1612) y luego la de Prima, el 15 de diciembre de 1626, al morir su hermano de religión → Agustín Antolínez. Falleció en Salamanca el 28 de agosto de 1629. Trabajó mucho para implantar el juramento de la Inmaculada en la Universidad y para defender la doctrina de S. Agustín. La Orden le encomendó la publicación de la *Exposición al libro de Job*, de fray Luis de León. En 1607 inició la traducción de los escritos teresianos al latín. Es autor de muchas obras teológicas en latín, y de muchos “Discursos” en español, por lo que figura en el catálogo de las autoridades de la lengua. Su vinculación a J. de la Cruz se concreta en la apología de la doctrina sanjuanista, escrita a petición de los superiores del Carmelo Teresiano, titulada *Respuesta a las notas y objeciones que se hicieron a algunas proposiciones del libro de N. P. Fr. Juan de la Cruz*. Está firmada en San Felipe de Madrid el 11 de junio de 1623. Puede leerse en la BMC 10, 396-439. Dio ori-

gen directamente a la *Elucidatio* del P. → Nicolás de Jesús María, Centurione.

BIBL. — ENRIQUE LLAMAS, “El agustino Basilio Ponce de León, inspirador de la *Elucidatio* de frases místicas de san Juan de la Cruz, del carmelita Nicolás de Jesús María”, en *La Ciudad de Dios* 207 (1994) 251-277; F. DE MONTES DE OCA, *Fr. Basilii Pontii Legionensis fama postuma*. Salamanca 1630; G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, VI, 339-381; II, 25-42; DHEE 3, 1991-92.

*E. Pacho*

**Potencias** → Alma, antropología

## Predicación

No podemos decir que la predicación figure entre los temas socorridos de la espiritualidad sanjuanista, más bien lo toca de pasada, pero con pinceladas tan magistrales que valen por un tratado. Sitúa Juan de la Cruz en el capítulo 45 del libro 3º de la *Subida* la predicación y a los predicadores, entre los bienes “provocativos”, que provocan o persuaden a servir a → Dios, y en los que pueden gozarse vanamente tanto el predicador como sus oyentes, aunque acaba centrando el asunto en el predicador. Y así fijándose en el mismo establece lo primero que la predicación ha de ser un “ejercicio más espiritual que vocal” (S 3,45,2), que es como decir que vale más la unción que la elocuencia, añadiendo una razón clara: si bien se ejercita por el arte, su fuerza proviene del espíritu interior que la suscita, si bien –dirá después para no ser mal interpretado– no sólo no condena sino que alaba el “buen estilo, retórica y buen término” que “hace mucho al caso” (ib. 5). Podríamos decir que la cuidada preparación, amén de útil, es necesaria y provechosa. Pero ensegui-

da advierte el Santo que por más esmerada que sea la retórica y subido el estilo y la elocuencia del que predica, y aún alta la doctrina (ib. 2), el fruto que causa es proporcionado al espíritu del que predica.

Y por si no hubiera sido suficientemente clara su doctrina, sigue insistiendo el Santo en la relación directa que existe entre la vida del predicador y el fruto o provecho de lo que predica, señalando que “cuanto el predicador es de mejor vida, mayor es el fruto que hace por bajo que sea su estilo y poca su retórica y su doctrina común” (ib. 4), pues predica con el ejemplo y eso es lo estimulante. Lo dice con precisión al afirmar que “del espíritu vivo se pega el calor”. Más aún, señala el Santo, recurriendo como de costumbre a la Escritura, que Dios tiene “ojeriza” a los predicadores que predicán una cosa y luego ellos no la cumplen. De donde se deduce que esa sería la primera cualidad que ha de tener el predicador: la de cumplir cuanto predica.

Queriendo remachar bien el tema insiste de nuevo todavía el Santo en la utilidad y provecho del buen estilo y buen lenguaje, que también tienen su poder persuasivo cuando se añaden al buen espíritu (ib. 4). Este es siempre lo principal, de modo que sin ese espíritu, por más gusto que dé al sentido y al entendimiento el sermón, no queda encendida ni motivada la voluntad para obrar lo que se sugiere, quedándose más bien “tan floja y remisa” –dice el Santo– como antes de escuchar el sermón. Para mejor darse a entender, compara un sermón elocuente, en el que el predicador haya dicho “maravillosas cosas maravillosamente dichas”, pero sin espíritu, a un concierto armonioso o



música de campanas, que es algo que ciertamente recrea y deleita al oído, pero no tiene ninguna influencia para provocar más allá del deleite un cambio de vida. Un sermón así, lleva al oyente a quedarse en la superficie de alabar su elocuencia, sin buscar para sí la enmienda que necesita (ib. 5).

Y dicha esta palabra substancial acerca de la predicación apenas si vuelve el Santo sobre ella en sus escritos. Sólo en la glosa a la estrofa 29 del *Cántico*, apunta una nueva señal de alerta, cuando dice que alcanzado el estado de unión de amor, el alma debe dejar de lado otros ejercicios aún provechosos, como el de la predicación. Es lo que hizo María Magdalena, que se retiró al desierto, a pesar del fruto que podría haber hecho su predicación en la Iglesia primitiva. A renglón seguido, con un texto que se ha hecho famoso, llama la atención de los predicadores “que piensan ceñir el mundo con sus predicaciones”, advirtiéndoles que harían más provecho a sí mismos y a la Iglesia si gastasen siquiera la mitad del tiempo en oración ... pues de otra manera todo es martillar y hacer poco más que nada, y a veces nada, y aún a veces daño” (CB 29,2-3).

*Alfonso Ruíz*

## Presencia de Dios

Si para cualquier ser humano normal, como rubrica nuestra propia experiencia, la cercanía del ser amado es siempre un anhelo y su presencia un gozo, nada tiene de extraño que los espirituales y los místicos hayan hecho de la *presencia de Dios* el punto clave en que se encuentran la generosidad de → Dios, que se acerca y el ansia del

alma que le busca. Juan de la Cruz lo ha expresado como nadie en su *Cántico* con una estrofa preciosa e inigualable: “Descubre tu presencia / y máteme tu vista y hermosura / mira que la dolencia / de amor, que no se cura / sino con la presencia y la figura” (CB 11).

Es precisamente a la hora de glosar estos versos, cuando el Santo recuerda tres géneros distintos de presencia de Dios. La primera de todas, que comparten, por más que no sean conscientes, todas las criaturas es la *presencia esencial*, por la que Dios comunica y sostiene el ser o la vida, por lo que si esta presencia de Dios en nosotros faltase dejaríamos de existir, “y ésta nunca falta en el alma” (ib. 11,3). En segundo lugar, está la *presencia por gracia*, por la cual, dice el Santo Dios habita en el alma “agradado y satisfecho de ella”, pero advierte que ya no toda criatura por serlo la posee, pues la pierden quienes caen en pecado mortal. Más aún, ni siquiera puede saber el alma, naturalmente, si la posee. Y finalmente el Santo especifica un tercer género de presencia, que sería la *presencia espiritual*, que es con la que Dios se manifiesta y hace sentir a algunas almas en particular, a las que en pago a su amor y a su búsqueda ansiosa, El “recrea, deleita y alegra” (ib.). Es obvio, por lo mismo, que este género de presencia es excepcional y Dios no lo prodiga sino a las “almas devotas”, como dice el Santo. Pero por ser esta la más singular advierte reiteradamente que el gozar de ella no es signo seguro de la posesión de Dios, como no lo es tampoco –y esto es más confortante– la sequedad de su ausencia. Escribe: “Porque ni la alta comunicación ni presencia sensible es cierto testimonio de su graciosa presen-

cia, ni la sequedad y carencia de todo eso en el alma lo es de su ausencia" (CB 1,3).

Y aunque nunca será fácil saber por qué Dios hace sentir esta presencia suya a unos y no a otros, bien cabe pensar que cuando lo hace es para asentar un bien en el alma. Como dice el Santo hablando de la Magdalena y de la aparición de → Cristo a ella. "Y aunque le vio, fue como hombre común, para acabarla de instruir en la creencia que le faltaba con el calor de su presencia" (S 3,31,8).

Advierte también J. de la Cruz que tanto una como otra, las tres especies de presencia divina en el alma son "encubiertas" y no evidentes, dándonos la razón. Y es que Dios "no se muestra en ellas como es, porque no lo sufre la condición de esta vida" (ib.). Esto sería lo que en realidad pide el alma: que la presencia encubierta de Dios en ella se haga manifiesta, pues ya está segura de gozar de su presencia (CB 11,4). Pero insiste también en que "por grandes comunicaciones y presencias, y altas y subidas noticias de Dios que un alma tenga en esta vida, no es aquello esencialmente Dios ni tiene que ver" (CB 1,3).

Ahora bien, ser conscientes de la presencia de Dios en nosotros, obliga, naturalmente, a corresponder con la conducta apropiada, sintiéndonos estimulados por ella. Como el profeta Elías que, al sentirse en la presencia de Dios, ardía en su celo (S 2,8,4) o como Abraham, que "siempre anduvo acatando a Dios" (ib. 31,1) tras escuchar de El: 'Anda en mi presencia y serás perfecto'".

Convencido de ello el propio Santo nos ha dejado en sus páginas estos consejos estimulantes: "Entrese en su seno y trabaje en presencia del Esposo,

que siempre está presente queriéndola bien" (Av 89). "Procurar andar siempre en la presencia de Dios, o real o imaginaria o unitiva, conforme con las obras se compadecié" (*Grados de perfección*, 2). "Estos días traiga empleado el interior en deseo de la venida del Espíritu Santo, y en la Pascua y después de ella, continua presencia suya" (Ct a una religiosa descalza, Pentecostés 1590). → *Unión*.

*Alfonso Ruiz*

## Principiantes

El desarrollo en la vida espiritual, comparado con el de la vida corporal, ha permitido distinguir fases, momentos, situaciones y etapas de crecimiento en sentido parecido a la niñez, adolescencia, juventud, madurez, etc. La equiparación más clásica y tradicional ha sido la de principiantes, → aprovechados y perfectos o sus equivalentes: → vía purificativa, iluminativa y unitiva. J. de la Cruz asumió la división tripartita como instrumento pedagógico, pero sin sentirse esclavo del mismo. Existen para él otros referentes más claros y mejor caracterizantes del progreso espiritual, como las formas oracionales y los fases catárticas o "noches".

La importancia relativa que tienen para él las reparticiones tradicionales queda patente al comprobar que nunca las adopta como esquema básico para exponer su doctrina. Las acomoda a ésta, de tanto en tanto, para que se comprenda mejor por quienes están habituados a usar el barómetro de los tres estados o vías. Da por buena la equivalencia de los dos términos, estados y vías (CB, argumento). Lo que tradicionalmente presentan los autores

como estado de perfectos, lo designa él como estado de → unión-perfección o de → matrimonio espiritual.

Pone su empeño en conducir a las almas lo más rápidamente posible a esa meta, a la que todas están llamadas. Ello le obliga a señalar un camino seguro y a recordar las etapas del mismo. Una de las mejor descritas por él es la que corresponde a la niñez espiritual, la que suele llamarse “estado de principiantes”.

En la pluma sanjuanista “principiantes” no son cristianos del montón, creyentes sin preocupación alguna por su elevación espiritual. Son profesionales de la vida espiritual con vocación y compromiso suficientemente clarificados. Los “principiantes” sanjuanistas alcanzan niveles que actualmente se consideran casi ideales. Por ello parece excesiva la dureza con que, a primera vista, los trata el Santo. No es porque los desprecie o los margine; al contrario, le merecen estima y compasión. Lamenta profundamente que hayan trabajado con denuedo y mantengan intactas ilusiones de alcanzar la perfección, pero, a la vez, se pierdan en niñerías y no ataquen de raíz sus defectos.

Su gran preocupación es precisamente desenmascarar engaños y hacer ver a los principiantes que en el camino espiritual no valen las apariencias, como ellos creen, sino la virtud sólida. Mantener las posturas y situaciones propias de principiantes significa, según él, renunciar a la santidad. Lo que el Santo pretende es ofrecer estímulos y razones para que los principiantes no queden estancados definitivamente.

No se propuso nunca un estudio sistemático y específico de ese estado espiritual, pero abundó en consideracio-

nes sobre él y lo caracterizó con rasgos penetrantes y certeros. Sus descripciones quieren dejar patente la urgencia que tiene todo espiritual de superar la vida de sentido, si quiere ir adelante hasta la meta de la santidad. La vida del sentido es la típica de los principiantes

## I. Caracterización de los principiantes

J. de la Cruz suele dibujar el primer estadio de la vida espiritual en visión retrospectiva desde el punto más alto o avanzado. Se ve así como en contraste, a base de comparación o confrontación de situaciones. Puntos fundamentales de confrontación son precisamente los extremos del itinerario: el estado de principiantes y el de los perfectos. Al margen de esta comparación están las páginas dedicadas directamente a los defectos de los principiantes en S y N, como se verá más adelante.

Para abarcar el mundo espiritual en que coloca J. de la Cruz a los principiantes hay que tener en cuenta que ese estado espiritual se corresponde en su pluma con otras categorías. Las principales son las siguientes: vía purgativa, vía del discurso y la meditación, ejercicio de mortificación y virtudes, vida de sentido, etc. Al caracterizar este período espiritual señala los rasgos más salientes a nivel psicológico, moral y experiencial, tanto en el plano negativo de defectos, como en el positivo de logros y conquistas.

1. EL ARRANQUE: COMPUNCIÓN DEL CORAZÓN Y CONVERSIÓN. El principiante a quien J. de la Cruz toma de la mano, no es el ignorante o el despreocupado de su vida espiritual. Ha dado ya pasos muy importantes; el de mayor alcance

es el de la compunción y conversión a Dios, una vez tomada conciencia de los beneficios de él recibidos y de la propia miseria (CB 1,1). El reconocimiento de las misericordias de Dios (CB 33,2) y de la deuda con él contraída (CB 1,1) provoca la compunción del corazón (CB 33,1) e impulsa la conversión con propósito y decisión de darse a Dios (CB 1,1).

Es entonces cuando comienza de veras la vida espiritual y la diferencia de “los hombres comunes” que no trabajan por “ir a Dios” (S 3,28,8). En sintonía con → S. Teresa y su “determinada determinación”, J. de la Cruz coloca el comienzo auténtico del itinerario espiritual “después que el alma determinadamente se convierte a servir a Dios” (N 1,1,2). Ahí comienza para él la etapa de los principiantes. Su duración y término están fijados en estas señales: cuando Dios los va sacando de la meditación y “comienzan a entrar en la noche oscura” (N 1,1,1). Es el recorrido que va de la meditación a la contemplación, del dominio del sentido al del espíritu.

2. RASGOS POSITIVOS. El principiante no es persona despreocupada de su vida religiosa y espiritual, ya que abraza serios deseos de virtud y pone empeño en practicarla. Pospone incluso intereses puramente humanos al ideal superior que le ofrece la fe. Su afán sincero de perfección se expresa en actos concretos y en posturas inconfundibles.

J. de la Cruz, siguiendo categorías culturales de su tiempo, señala los siguientes rasgos de los principiantes: evitar pasatiempos, placeres, ocupaciones peligrosas o contrarias al compromiso cristiano; asumir responsablemente las obligaciones del propio estado y las exigencias del mismo; practicar las

obras de piedad y caridad, procurando por todos los medios mantener el fervor; fomentar el servicio divino a través de las prácticas religiosas, como el culto, los sacramentos, la lectura espiritual, las devociones y la liturgia (S 3,37-45). Traducido todo esto al lenguaje moderno podría decirse que los principiantes sanjuanistas tratan de encauzar su compromiso humano en una visión religiosa de la vida, cultivando la dimensión espiritual de manera concreta y con empeño.

Un conocido texto sanjuanista compendia esta visión positiva de los principiantes: “Su deleite es pasarse grandes ratos en oración, y por ventura las noches enteras; sus gustos son las penitencias, sus contentos los ayunos; y sus consuelos usar de los sacramentos y comunicar en las cosas divinas, de las cuales cosas, aunque con grande eficacia y porfía, asisten a ellas y las usan y tratan con grande cuidado los espirituales, hablando espiritualmente, comúnmente se han muy flaca e imperfectamente en ellas” (N 1,1,3).

Dentro de la tónica general, existen diferencias. No todos “se han flaca e imperfectamente” en las cosas espirituales. Los hay que proceden con mayor “perfección”, gracias, ante todo, a la sinceridad que los contradistingue: “Se aprovechan y edifican mucho con la humildad, no sólo teniendo a sus propias cosas en nada, más con muy poca satisfacción de sí. A todos los demás tienen por muy mejores, y les suelen tener en santa envidia, con ganas de servir a Dios como ellos ... Tanto más conocen lo mucho que Dios merece y lo poco que es todo cuanto hacen por él; y así, cuanto más hacen, tanto menos se satisfacen ... teniéndose en poco, tie-

nen gana también que los demás los tengan en poco y que los deshagan y desestimen sus cosas" (N 1,2,6).

Van más allá: "Tienen gran deseo que les enseñe cualquiera que les pueda aprovechar; están muy lejos de querer ser maestros de nadie; están muy prontos de caminar y echar por otro camino del que llevan, si se lo mandaren, porque nunca piensan que aciertan en nada; de que alaben a los demás se gozan, sólo tienen pena de que no sirven a Dios como ellos" (ib. n. 7). Hasta "darán estos la sangre de su corazón a quien sirve a Dios, y ayudarán cuanto está en sí a que le sirvan" (ib. 8).

Es el nivel máximo en estado de principiantes. Son pocas las personas que "al principio caminan con esta manera de perfección"; son "las menos". Lo corriente es que los principiantes obren, "como flacos, flacamente", incluso en las cosas espirituales. Su vida está llena de contrastes: por un lado, empeño serio en lo espiritual; por otro, abuso de niñerías en lugar de actitudes maduras.

3. RASGOS NEGATIVOS. Aplicando el viejo proverbio de que el obrar sigue al ser, J. de la Cruz asegura que "cada uno obra conforme al hábito de perfección que tiene" (N 1,1,3). El hombre dominado por el sentido se deja arrastrar por gustos y afectos inmediatos, incluso en la práctica de las cosas espirituales, sin excluir la penitencia (N 1,6,2). Dejando a un lado defectos particulares, como los referidos a los vicios capitales (N 1,2-7), la precariedad espiritual de los principiantes se manifiesta en actitudes y situaciones generales, como las siguientes.

a) *Dominio del gusto y "jugo sensible"*. Es lo que caracteriza el período

que precede a la purificación radical del sentido. Hasta que la noche pasiva no realiza su labor, la vida espiritual está dominada por el sabor y jugo que se experimenta en las cosas, incluidas las espirituales. Los principiantes "son movidos a estas cosas y ejercicios espirituales por el consuelo y gusto que allí hallan" (N 1,1,3). "Ordinariamente les da la fuerza para obrar el sabor sensitivo y por él se mueven" (CB 25,10). De hecho, "el estilo que llevan los principiantes en el camino de Dios es bajo y frisa mucho en su propio amor y gusto" (N 1,8,3). Hasta en la penitencia corporal, de por sí necesaria en la vida espiritual (S 2,20,2; 3,25,8), algunos principiantes proceden indiscretamente guiados por la apariencia y el gusto (N 1,1,3), no sujetándose a la obediencia, en lo que demuestran que son imperfectísimos, gente sin razón. Practican penitencia de bestias, mientras la de obediencia es "penitencia de la razón y discreción" (N 1,6,1-2).

b) *Infantilismo espiritual*. Es diagnóstico típicamente sanjuanista, ya que los principiantes, por lo general, proceden flaca e imperfectamente, "como flacos niños". La figura del niño criado a los pechos de la madre es símil favorito del Santo para describir gráficamente la vida del principiante. A medida que el niño va creciendo, la madre le va quitando el regalo, poniendo el "amargo acíbar en el dulce pecho y, abajándole de los brazos le hace caminar por su pie" (N 1,1,2). Es lo que hace Dios con los principiantes: "Por cuanto aún no tienen destetado y desarrimado el paladar de las cosas del siglo", Dios los lleva "como al niño, que desembarazándole la mano de una cosa, se la ocupan con

otra, porque no llore, dejándole las manos vacías” (S 3,31,1).

c) *Volubilidad e inconstancia*. Es consecuencia natural de la curiosidad e insaciabilidad del sentido, siempre ansioso de novedad. Frente a la firmeza de la motivación teologal, los principiantes se dejan llevar por el fervor sensible, más aparente que real. Los trazos apuntados por el Santo son de gran realismo: “Estos son los que nunca perseveran en un lugar, ni a veces en un estado, sino que ahora los veréis en un lugar, ahora en otro; ahora tomar una ermita, ahora otra; ahora componer un oratorio, ahora otro ... Y de estos son también aquellos que se les acaba la vida en mudanzas de estados y modos de vivir ... y como se movieron por aquel gusto sensible, de aquí es que presto buscan otra cosa, porque el gusto sensible es inconstante, porque falta muy de presto” (S 3,41,2).

Los efectos negativos son manifiestos, como “el no acomodarse a orar en todos los lugares, sino en los que son a su gusto; y así, muchas veces falta –el principiante– a la → oración, pues, como dicen, no está hecho más que al libro de su aldea” (ib. n. 1).

d) *Egoísmo sutil*. Es lo que sintetiza, en el fondo, todas las demás imperfecciones y deficiencias del principiante, cuyo estilo peculiar de obrar “frisa mucho en amor propio” (N 1,8,3). El refinamiento del egoísmo lleva a convertir a veces la voluntad de Dios en el propio querer. Las pinceladas de J. de la Cruz a este propósito son magistrales. “Y muchas veces de éstos querrían que quisiese Dios lo que ellos quieren, y se entristecen de querer lo que quiere Dios, con repugnancia de acomodar su voluntad a la de Dios ... midiendo a Dios consigo, y no a sí mismo con Dios, siendo

muy al contrario de lo que él mismo enseñó en el Evangelio” (N 1,7,3).

El amor propio juega tan malas partidas que llega a confundir el bien con el mal y a invertir los términos: “Se engañan teniendo por mejores las cosas y obras de que ellos gustan que aquellas de que no gustan, y alaban y estiman las unas y desestiman las otras ... Lo que de sus obras es malo, dicen ellos que es bueno. Lo cual les nace de poner ellos el gusto en sus obras, y no en sólo dar gusto a Dios” (S 3,28,8). Tal deformación alcanza hasta las cosas espirituales que contradicen al gusto sensible, “en no hallando sabor en ellas las fastidian ... Si una vez no hallaron en la oración la satisfacción que pedía su gusto ... no querrían volver a ella, o a veces la dejan, o van de mala gana” (N 1,2,7).

El amor propio, el gusto sensible y los vicios capitales explican las imperfecciones típicas de los principiantes, que siempre tienen “algún ganadillo de apetitos y gustillos y otras imperfecciones ... procurando apacentarlos en seguirlos y cumplirlos” (CB 26,18). Hasta que la noche purificadora no cumple su misión, se percibe “cuán faltos van estos principiantes en las virtudes acerca de lo que con el dicho gusto con facilidad obran”; queda patente “cuán de niños es el obrar que éstos obran” (N 1,1,3).

## II. Peculiaridades del estado

La actividad espiritual en la fase de principiantes está dominada por el sentido, en cuanto éste se contrapone al espíritu, tanto en el plano del conocimiento como del afecto. J. de la Cruz arranca de una correspondencia sus-

tancial entre vida del sentido-meditación y vida del espíritu-contemplación (S 2,13,5; N 1,8,3; 1,10,1,etc.). En esta óptica, la contraposición se expresa también como “vida exterior-interior”, o “inferior-superior”.

El predominio de una de las partes no se refiere, naturalmente, al plano humano y psicológico, ya que actúan siempre conjuntamente. Atañe a la dimensión espiritual, en cuanto los impulsos y las motivaciones en el obrar proceden de lo que afecta inmediatamente al sentido o del espíritu. Si el hombre se deja dominar por el primero, se vuelve “sensual”; si se ajusta al segundo, se convierte en “espiritual”.

a) *Meditación discursiva*. Desde esta perspectiva, el hombre, en su comunicación personal con Dios, se sirve de la meditación discursiva o de la contemplación intuitiva. El Santo distingue la vida o estado de meditación y el estado de contemplación; con otra expresión: “los que meditan” y los “contemplativos”. Señala también grados o niveles en el estado contemplativo, mientras los desconoce en el ámbito de la meditación.

Para J. de la Cruz es casi un axioma que el primer estadio de la vida espiritual comprometida se caracteriza por el ejercicio de la meditación: “Es de saber que el estado y ejercicio de principiantes es de meditar y hacer actos y ejercicios discursivos con la imaginación. En este estado es necesario al alma que se le dé materia para que medite y discorra, y le conviene que de suyo haga actos interiores y se aproveche del sabor y jugo sensitivo en las cosas espirituales” (LIB 3,32).

El advenimiento de la → “advertencia amorosa” o contemplación corres-

ponde precisamente al paso a un estado superior, el de los → aprovechados: “En esta noche oscura –de contemplación– comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando de estado de principiantes, que es de los que meditan en el camino espiritual, y las comienza a poner en el de los aprovechantes, que es ya el de los contemplativos, para que pasando de aquí, lleguen al estado de los perfectos” (N 1,1,1). Las expresiones dejan bastante claro que el paso de un estado a otro no es repentino, sino progresivo y casi imperceptible. Por este motivo, J. de la Cruz juzgó conveniente establecer criterios de discernimiento al tratar del tránsito de la meditación a la contemplación (S 2,12-15) y de principiantes a aprovechados (N 1,9). Son fundamentalmente los mismos, lo que confirma su identificación entre ejercicio de meditación y principiantes.

b) *Mortificación y ejercicio de virtudes*. En J. de la Cruz, lo mismo que en otros maestros de su tiempo, meditación y mortificación son los dos pilares sobre los que se asienta la vida espiritual en sus primeras etapas. Son como dos caras de la misma realidad; una implica y exige la otra. Por eso, el principiante es el que se ejercita “en los trabajos de la mortificación y en la meditación de las cosas espirituales” (CB 22,3). Es la llamada vía ascética, un camino de buscar a Dios “obrando el bien y mortificando en sí el mal” (CB 3,4).

La → mortificación tiene doble vertiente: la lucha contra los → apetitos o afectos desordenados y la práctica de las → virtudes. Ambas cosas exigen esfuerzo, por tanto, mortificación. El servir a Dios consiste precisamente en ir “ejercitándose en las virtudes y mortifi-

caciones, en la vida activa y contemplativa" (CB 3,1). Insiste el Santo en que no se pueden adquirir las virtudes sino a través de "las mortificaciones, penitencias y ejercicios espirituales" (CB 3,4). Para buscar a Dios de día y hallarle no hay otro camino que "el ejercicio y obras de las virtudes" (ib. 3).

c) *Abnegación y humildad*. No abunda J. de la Cruz en recetarios penitenciales, como tantos maestros que se dan prisa en "mortificar luego a sus discípulos de cualquier apetito" (S 1,12,6). Más que la variedad y multiplicidad de las penitencias exteriores le interesa la disposición interior y la motivación teologal. Lo fundamental para él es la "mortificación viva" (N 2,24,4), que está siempre animada por la humildad y la caridad (S 2,29,5.9).

Cualquier mortificación exterior tiene que ir precedida y alimentada por la abnegación interior, que equivale a la desnudez espiritual. En caso contrario, no existe verdadera → negación de sí mismo, sino "golosina de espíritu" (S 2,7,5; 3,23,4). La verdadera mortificación ha de ordenarse al dominio de las → pasiones y a construir profunda armonía entre los sentidos y el espíritu (S 3,16-27; N 1,13.15). Lo fundamental es mortificar las inclinaciones radicales de las que proceden los apetitos desordenados: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida (S 1,13,8).

La supremacía de la abnegación interior sobre la penitencia exterior está insistentemente reiterada por J. de la Cruz con especial vigor: "Y así querría yo persuadir a los espirituales cómo este camino de Dios no consiste en multiplicidad de consideraciones, ni modos, ni maneras, ni gustos..., sino en

una cosa sola necesaria, que es saberse negar de veras, según lo exterior e interior, dándose al padecer por Cristo y aniquilarse en todo, porque, ejercitándose en esto, todo esotro y más que ello se obra y se halla en ello" (S 2,7,8).

Reconoce que las consideraciones, modos y maneras apuntadas, "en su manera, son necesarias a los principiantes" (ib.), pero lamenta que se considere fundamental lo que es muy secundario: "Es harto de llorar la ignorancia de algunos que se cargan de extraordinarias penitencias y de otros muchos voluntarios ejercicios, y piensan que les bastará eso y esotro ... si con diligencia ello no procuran negar sus apetitos. Los cuales si tuviesen cuidado de poner la mitad de aquel trabajo en esto, aprovecharían más en un mes que por todos los demás ejercicios en muchos años" (S 1,8,4).

d) *Motivación teologal*. Son necesarias la discreción y la obediencia para que las mortificaciones no se conviertan en penitencia de bestias (N 1,6,1-2). Más decisivo es que estén siempre motivadas y orientadas teologalmente, es decir, por la caridad. Es bien conocida la importancia de este punto en el magisterio sanjuanista. Entre las reiteradas afirmaciones a este propósito bastará recordar la siguiente amonestación: "Ha de advertir el cristiano que el valor de sus buenas obras, ayunos, limosnas, penitencias, oraciones, etc. que no se funda tanto en la cantidad y cualidad de ellas, sino en el amor de Dios que él lleva en ellas" (S 2,27,5; cf. S 2,7,8).

e) *Imitación-ejemplaridad de Cristo*. El saberse negar por Cristo no es simple ejercicio de ascesis. Es, ante todo, empeño de imitación y reproducción de actitudes básicas. Todo cuanto



pueden hacerse para purificarse activamente, que es lo específico de principiantes, lo sintetiza J. de la Cruz en un par de avisos: “Lo primero, traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él. Lo segundo, para poder bien hacer esto, cualquier gusto que se le ofreciere a los sentidos, como no sea puramente para honra y gloria de Dios, renúncielo y quédese vacío de él por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto, ni le quiso, que hacer la voluntad de su Padre, lo cual llamaba (Jn 4,34) él su comida y manjar” (S 1,13,3-4; cf. 2,7).

### III. Valoración y orientaciones pedagógicas

El diagnóstico severo sobre los principiantes no significa que J. de la Cruz considere inútil o superflua esa situación espiritual. La acepta y asume como algo natural y obligado en el camino hacia la perfección; como tal la estima y pondera. Dado que el hombre se pone en contacto con la realidad que le circunda a través del sentido, no hay posibilidad de evadirse de esa ley de vida ni siquiera en el ámbito espiritual. El sentido puede orientarse y disciplinarse, pero no destruirse (S 1,3,4). El dominio de sus tendencias no consiste en carecer de las cosas que le son naturales, sino “en la desnudez del gusto y apetito de ellas” (ib.). A este objetivo ha de tender el esfuerzo de los principiantes, por cuanto dominados por la vida del sentido. J. de la Cruz reconoce sin dificultad que “en su manera” les son necesarios

los medios de que se sirve el sentido para caminar hacia Dios (S 2,7,8).

El sentido, por otra parte, es incapaz de penetrar en la sustancia y valor real de las cosas; no pasa de la corteza, de lo exterior y accidental. Hay que superarlo para alcanzar la sustancia del espíritu (S 3,20,2). En estas constataciones se apoya J. de la Cruz para valorar en su justa medida la situación de los principiantes y para impartir orientaciones pedagógicas encaminadas a superar esta etapa primeriza.

Conviene, ante todo, tomar conciencia de que no es una situación ideal, ni mucho menos una meta en la que el espiritual auténtico pueda sentirse satisfecho. Es algo transitorio que reclama superación (S 2,12,5). Aunque previa a otras etapas posteriores, la fase de principiantes dista mucho de la meta definitiva; es ciertamente indispensable, pero medio remoto para la unión, según J. de la Cruz (S 2,12,5; 1,13,1, etc.). Mientras el hombre se sienta dominado por sus apetitos y gustos sensibles, dista mucho de la verdadera vida del espíritu, sin la cual no es posible la unión con Dios. Conjuguar el ineludible recurso al sentido con su transcendencia espiritual exige una pedagogía sabia y equilibrada. Entre las normas apuntadas por el Santo destacan las siguientes.

Lo primero es respetar la pedagogía divina que mueve y guía a cada alma “ordenada y suavemente y al modo de la misma alma” (S 2,17,3). Las diferencias son muchas, pero como criterio general ha de servir el siguiente: “Ordinariamente va Dios criando en espíritu y regalando al modo que la amorosa madre hace al niño” (S 2,14,3; 2,17,6-7; 3,28,8; cf. E. Pachó, *Similes de la pedagogía sanjuanista: el “niño*

*tierno” en los brazos de Dios, en ES II, 127-140).*

En consonancia con esta condescendencia divina, “a los principiantes bien se les permite, y aun les conviene, tener algún gusto y jugo sensible acerca de las imágenes, oratorios y otras cosas devotas visibles”, ya que obran como niños (S 3,39,1). El Santo va más allá con una norma general: los principiantes pueden servirse de las cosas sensibles siempre que favorezcan el verdadero espíritu: “No sólo no se han de evitar las tales mociones –sensibles– cuando causan devoción y oración, mas se pueden aprovechar de ellas, y aun deben, para tan santo ejercicio; porque hay almas que se mueven mucho en Dios por objetos sensibles” (S 3,24,4).

El gusto sensible, sea en la oración, sea en otras prácticas espirituales, tiene una finalidad muy concreta: ir enamorando y cebando al alma para que de lo sensible pase natural y progresivamente a lo espiritual, de la corteza, a la sustancia (S 2,12,4; LIB 3,32). Conseguido el objetivo y el límite de su eficacia, debe dejar paso a lo interior (ib. 2,13).

En ningún caso se ha de perder de vista el límite de las posibilidades humanas: “Por más que el principiante se ejercite en mortificar en sí todas sus acciones y pasiones, nunca del todo ni con mucho puede –purificarse– hasta que Dios lo hace pasivamente por medio de la purgación de la noche” (N 1,7,5). El esfuerzo ascético personal es insuficiente para romper todos los lazos que atan normalmente el sentido a sus tendencias naturales. Según J. de la Cruz, es imprescindible la acción divina para superar la fase de principiantes, de tal forma que Dios, “destetándolos de los pechos de estos gustos y sabores

en puras sequedades y tinieblas interiores, les quita todas las impertinencias y niñerías, y hace ganar las virtudes por medios diferentes” (ib.).

El esfuerzo personal del principiante en arrancar vicios y dominar apetitos es, sin embargo, condición indispensable para la intervención divina. Debe orientarse a combatir la “propiedad de corazón y el asimiento al modo, multitud y curiosidad de las cosas”. Ha de afianzar “la pobreza de espíritu, que sólo mira en la sustancia de la devoción” (N 1,3,1). La disposición a la acción divina exige, ante todo, no oponer resistencia a la misma; dejarse llevar de la mano de Dios “sin patear como el niño”, empeñado “en ir por su pie” (S pról. 3).

Tiene importancia decisiva el discernir cuándo está superado el momento de apoyarse en el gusto de lo sensible, dando lugar a la acción del Espíritu. J. de la Cruz invita a los principiantes a secundarla sin temor: “Dejad vuestras operaciones que si antes os ayudaban para negar el mundo y a vosotros mismos que érades principiantes, ahora que os hace Dios merced de ser obrero, os serán obstáculo grande y embarazo” (LIB 3,65).

No existe, naturalmente, regla fija y universal para determinar el cómo y el cuándo puede considerarse superada la situación de principiantes. Es algo personal y complejo, y no se produce de forma instantánea. En la visión sanjuanista, el cambio progresivo se produce cuando Dios comienza a probar la seriedad y fidelidad de quienes se han ejercitado prolongadamente como principiantes en la mortificación y en la oración. Sintetiza bien su pensamiento el texto siguiente:

“Queriendo Dios llevarlos –a los principiantes– delante y sacarlos de este bajo modo de amor a más alto grado de amor y librarlos del bajo ejercicio de sentido y discurso ... ya que se han ejercitado algún tiempo en el camino de la virtud, perseverando en meditación y oración, en que con el sabor del gusto que allí han hallado se han desaficionado de las cosas del mundo y cobrado algunas fuerzas espirituales en Dios, con que podrán sufrir por Dios un poco de carga y sequedad sin volver atrás, con que tienen refrenados los apetitos de las criaturas, al mejor tiempo, cuanto más a su sabor y gusto andan en estos ejercicios espirituales, y cuando más claro a su parecer les luce el sol de los divinos favores, oscuréceles Dios toda esta luz y ciérrales la puerta y manantial de la dulce agua espiritual que andan gustando en Dios todas las veces y todo el tiempo que ellos querían ... y los deja a oscuras” (N 1,8,3). Esta especie de apagón señala el comienzo de la noche pasiva del sentido. Por lo regular dura mucho tiempo, hasta que consigue “reformular los apetitos” (ib. 4).

Los textos y las reflexiones que preceden dibujan con suficiente precisión la figura del principiante contemplado por J. de la Cruz. No es ningún creyente ambiguo; tampoco un descuidado o indeciso en la vida espiritual. Con ese nombre se designa a personas seriamente comprometidas con su vocación cristiana, aunque todavía apegadas a formas y expresiones poco profundas y eficaces.

BIBL. — ALFONSO TORRES, “El Doctor de la perfecta abnegación”, en *Manresa* 14 (1942) 193-201; VENARD F. POSLUSNEY, “The Beginner in the Spiritual Life according to St. John of the Cross”, en *Cross and Crown* 13 (1961) 22-37; GIOVANNA DELLA CROCE, “Cristo crocefisso e l’ascesi cristiana

in S. Giovanni della Croce”, en *Presenza del Carmelo*, n. 18 (1979) 41-50; JORDAN AUMANN, “Ascetical Teaching of St. John of the Cross”, en *Angelicum* 68 (1991) 339-350.

*Eulogio Pacho*

**Privación** → Desnudez

**Profecías** → Locuciones

**Propiedad** → Desnudez

## Prosa sanjuanista

La vasta obra prosística de Juan de la Cruz incluye la *Subida del Monte Carmelo*, la *Noche oscura*, las glosas al *Cántico espiritual* y a la *Llama de amor viva*, (designadas como “obras mayores”) y algunos opúsculos breves: las *Cautelas*, *Avisos espirituales* y *Avisos a un religioso*, así como un breve epistolario de poco más de treinta piezas. Existen noticias no muy precisas sobre tratados perdidos hasta el día de hoy, como el de *Las propiedades del* → *pájaro solitario*, que no debe ser el único texto que nos falte de la obra del Santo. San Juan destruyó o mandó destruir, por razones de seguridad, buena parte de su obra escrita, por lo menos los autógrafos.

## I. Valoración de la crítica

Existe un desnivel entre la apreciación y el entusiasmo que ha generado la poesía del Santo y las faltas que en cambio se le han señalado a su prosa: ya desde el siglo XVIII A. de Capmany y más tarde F. Pi y Margall se quejan de sus descuidos e incorrecciones y aún de su monotonía. Como prosista, E. Allison Peers considera a J. de la Cruz

inferior a Juan de los Angeles, a santa Teresa y a fray Luis de León (*Studies of the Spanish Mystics*, The Sheldon Press, Londres, 1927, vol. I, 284). Cristóbal Cuevas explora en detalle, por su parte, estas transgresiones sanjuanísticas de la norma expresiva, que incluyen descuidos de la lengua como el laísmo, así como falsas construcciones y concordancias erradas (“San Juan de la Cruz y la transgresión de la norma expresiva”. *Congreso Internacional Sanjuanista*, Junta de Castilla y León - Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. I, 49-73).

Cuevas considera, sin embargo, que se trata de una transgresión “creadora”, dinámica, analítica y amplificativa, generadora de importantes hallazgos literarios y motivo, como la prosa descuidada de santa → Teresa que tanto respetó fray Luis de León, de particulares encantos. Aunque el Santo no llega al extremo de expresarse mal de propósito para que lo tengan por indocto —es obvio que se siente atraído por las inquietudes renacentistas relativas a la forma— tampoco desdeña transgredir las normas en beneficio de la eficacia expositiva. Y con ello se hace eco, hasta cierto punto, del célebre *dictum* agustiniano, tan en boga entre los predicadores de su época: *rudius loquere dum loquaris clarius* (“habla tan basto como quisieres, con tal de que hables claro”). Cuevas celebra la libertad y la desinhibición estética del Santo, que hace descansar a su palabra sobre cimientos vivos, dotándola de un inconfundible sello de autenticidad: “Por eso, si una redacción espontánea, y hasta descuidada, ... resulta a la postre clara y expresiva, aunque la ‘afee’ algún anacoluto, digresión o concordancia dudo-

sa, [san Juan] la respeta, sacrificando el acabado de la forma a una perfección más alta —y, a menudo, más ‘literaria’— cuyo secreto artístico puede radicar precisamente en esa transgresión” (ib. p. 72).

La transgresión de este prosista genial que, como indicaba Longino, está “sujeto sólo a su propia ley” (ib.) es, sin embargo, mucho más profunda. Al comentar sus versos, J. de la Cruz maneja el lenguaje de una manera completamente desconocida entre sus coetáneos. Perplejos frente al misterio insalvable de su poesía, los primeros lectores del *Cántico*, la *Noche* y la *Llama* piden al Santo que les declare sus versos. El poeta se lanza entonces a la apasionante tarea de explicitar sus “dislates”, y al hacerlo da la espalda a las tradiciones literarias que más cercanas podrían haberle sido.

La tradición exegética bíblica delimita la palabra múltiple de las Escrituras en tres y sobre todo cuatro niveles de significado (literal, alegórico, tropológico y anagógico); la exégesis hebrea (sobre todo la de tipo caraíta) somete al texto revelado a un riguroso análisis filológico e histórico; la poesía comentada de un Dante o un Campanella eleva a un sentido alegórico único los versos: todas estas escuelas de comentario las habrá de rechazar fray Juan, que comenta sus propios poemas desarrollando los significados del texto de una manera ilimitada y caótica. Infla y ensancha su propio lenguaje en lugar de imponer cierta estructura fija de comentario a sus versos.

La prosa aclaratoria de Juan parece pues tan enigmática como los versos que pretende explicar. En el caso representativo del *Cántico*, el poeta-exegeta

ofrece una única alegoría general para el poema: los esposos que se buscan son Dios y el alma en coloquio místico. Cuando entra en pormenores de explicación, el Santo no se atiene, en cambio, a equivalencias fijas y asigna significados distintos a unos mismos vocablos y versos. Su posible sistema de equivalencias queda constantemente invalidado. La palabra *montes*, por ejemplo, se traduce por “la noticia matutina y esencial de Dios” (CB 36,6). En un verso anterior, “iré por esos montes y riberas”, el *monte* había significado “virtudes”. El cambio radical de interpretación no se hace esperar: los “montes, valles, riberas” son “los actos viciosos y desordenados del alma” (CB 20,8). En otro pasaje, Juan pretende que las *frescas mañanas* signifiquen simultáneamente “juventudes”, “actos de amor” y “obras hechas en sequedad de espíritu” (CB 30,5). En la extraña lira de la unión, Dios pide al alma que se vuelva: “vuélvete, paloma”, pero, rompiendo la más elemental lógica aristotélica, anuncia que el mandato debe entenderse de dos maneras: Dios exige el regreso al alma, ya que no está lista para la unión teopática, y a la vez le pide que se “vuelva” o retorne a Él, que la busca llagado de amor (CB 13,8).

El poeta invierte su recurso anterior y asigna también un único sentido a los vocablos más diversos. Seguir sus analogías se va haciendo cada vez más difícil. Muchos términos del poema están, por ejemplo, interpretados de manera que tengan el sentido de “virtudes”. El Santo se refiere a las del alma al decir “iré por esos valles y riberas” (CB 3,4). Por otra parte, son las “virtudes” que “embisten al alma” las sugeridas por “los aires amorosos” (CB 14,12). Las

“virtudes” de los amados se unen en las *rosas*: “en tanto que de rosas hacemos una piña” (CB 16,8) y en las *flores*: “y pacerá el Amado entre las flores” (CB 17,10).

Imposible adivinar los significados cambiantes de este lenguaje en total estado de disponibilidad de fray Juan: los comentarios del poeta no resisten un cotejo racional con la poesía que pretenden hacer inteligible. Sin embargo, estos “dislates”, ahora por partida doble, en verso y en prosa, resultan de una fecundidad inesperada. El poeta no acierta a entender racionalmente lo que bullía en su espíritu en el momento del trance místico. Su experiencia supraracional lo ha dejado perplejo y confuso. Y eso es precisamente lo que nos vuelve a comunicar una vez más a través de estos comentarios prosísticos de improbable intelección racional, que nos hacen revivir las sensaciones contradictorias e intensamente misteriosas que viviría el Santo en unión transformante, donde todos los contrarios se armonizan.

## II. Prosa original y enigmática

Esta enigmática prosa de sentidos múltiples y simultáneos tiene aún otras implicaciones. Consciente de la insuficiencia del lenguaje ante la magnitud de su experiencia espiritual, el Santo tiene que ensanchar su lengua para capacitarla para la inmensa traducción que le exige. Verdadero alquimista del lenguaje, va transmutando aceleradamente los vocablos (*monte*: altura de Dios, virtudes, actos viciosos) en un modo de metaforización desconocido entre sus coetáneos. Libera el lenguaje, le permite opciones ilimitadas, lo obliga a estar en constante movimiento para que pue-

da reflejar todos los matices y procesos de la experiencia mística.

El propio autor celebra la maleabilidad de su prosa en el prólogo al *Cántico*: “Por haberse ... estas canciones compuesto en amor de ... inteligencia mística, no se podrán declarar al justo, ni mi intento será tal [...] y esto tengo por mejor, porque los dichos de amor es mejor declararlos en toda su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar; y así, aunque en alguna manera se declaran, no hay para qué atarse a la declaración, porque la sabiduría mística ... no ha menester distintamente entenderse para hacer efecto de amor y afición en el alma, porque es a modo de la fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle”.

Con estas palabras J. de la Cruz advierte al lector que, como el éxtasis es racionalmente ininteligible, el poeta-comentarista no lo podrá explicar adecuadamente, y, por lo tanto, el lector no se tiene que acomodar a los sentidos múltiples de sus versos, sino que puede, por cuenta propia, superimponer aún otros. La lengua del poeta no es tan sólo flexible sino sin límites. El lector crea, conjuntamente con el poeta y por su propia sugerencia, un lenguaje infinito. J. de la Cruz parecería haber alcanzado el “lenguaje de Dios” que decía escuchar en el fondo de su alma, y es probablemente el único prosista occidental en urdir un lenguaje de sentidos potencialmente infinitos: el único capaz de acercarse a la traducción de su encuentro con el Absoluto. Juan comunica, como diría Henri Bergson, cosas para cuya expresión no estaba hecho el

lenguaje. Ha terminado por vencer el lenguaje con el lenguaje mismo.

La experiencia del Santo es también, y por experiencia propia, a-racional, a-conceptual, a-lingüística. San Juan es capaz, una vez más, de conllevar al lector estas cualidades de su experiencia mística. Para poderlo lograr a través de un instrumento a todas luces incompatible con tal empresa, el poeta tiene que desconceptualizar el lenguaje y desmentir su natural capacidad de alusión. Las palabras quedan derrotadas: si los vocablos pueden significar todo, en el fondo no significan nada. Al ensanchar su lengua y capacitarla para la inmensa traducción que le exige, Juan termina por destruirla. Su lengua des-conceptualizada –su anti-lenguaje– inútil en el fondo para toda tarea racional, no afirma conceptualmente nada, no traduce nada: equivale al preñado silencio que proponen desde antiguo los místicos como alternativa a lo Indecible.

En su poesía silente –verdadera “música callada”– el autor ha borrado las palabras. Pero esta anulación del lenguaje le es útil para comunicar algo de su mensaje poético numinoso. Parecería que el Santo nos señala la radical insuficiencia del lenguaje para reproducir en el lector su vivencia infinita. La lengua humana no sirve para tales empresas. Se destruye en el proceso. Pero el fracaso mismo nos ayuda a intuir la magnitud del éxtasis del gran Místico.

Es pues volitivo en el poeta el hermanarse de alguna manera con la noticia infinita y abisal que ha escuchado en el hondón de su alma deificada. Urde un lenguaje abierto y polivalente, del todo ajeno a la lengua racional de sus contemporáneos porque, como asegura el

propio Santo, “[Dios] es incomprensible e inaccesible al entendimiento; y, por tanto, cuando el entendimiento va entendiendo, no se va llegando a Dios, sino antes apartando” (LIA 3,48).

### III. Resonancia y consonancia semítica

Este respeto a un lenguaje oscuro y en total estado de disponibilidad, que pretende hacer su impacto al margen de la razón, porque en ese innombrable “allí” fue que ocurrió el prodigio de la *teopoiesis*, permite sospechar que fray Juan tuvo algún tipo de familiaridad con las lenguas semíticas, cuyas raíces admiten simultáneamente varios sentidos distintos (y, a menudo, contradictorios). Algo de la ambigüedad esencial de estas lenguas polivalentes pudo haber aprendido el joven Juan de santo Matía en → Salamanca, si fue que asistió a los cursos de hebreo y árabe del maestro Martín Martínez de Cantalapiedra, como sospechan José Jiménez Lozano (*Poesía. San Juan de la Cruz*, Taurus, Madrid, 1983) y Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares (*La formación universitaria de san Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León / Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid, 1992). Como demuestran los *Libros de visitas a cátedra* (Archivo Universitario Salmantino, 940-941 y 943) correspondientes a los años 1569-71, el maestro Cantalapiedra enseñaba en su cátedra trilingüe no sólo el *Cantar de los Cantares* en su lengua original, sino la gramática árabe, sirviéndose de la *Yurrumía* o *Muqadima* de Abu ‘Abd Ibn al-Yurrum, un célebre gramático de Fez (1273-1323), precisamente en el cuatrienio en

el que el Santo estudiaba en Salamanca.

Al haberse perdido casi toda la prueba documental de las matrículas de clase de fray Juan, aún no se ha podido determinar si en efecto el fraile se acercó a la cátedra trilingüe para aprender a leer el epitalamio en el hebreo original. Sí se sabe de cierto, sin embargo, que la riquísima indeterminación semántica de las lenguas bíblicas y del árabe (con la que fray Juan se sintió tan cómodo que se la termina apropiando para su propio lenguaje poético) fue el eje de la controversia más importante que hirvió en la Salamanca del Siglo de Oro. Hebraístas y biblistas como Gaspar de Grajal, fray Luis de León y Cantalapiedra se opusieron a los escolásticos, rígidos defensores del sentido unívoco de la Vulgata. Los tres catedráticos terminaron procesados por la Inquisición, pero gracias irónicamente al aparato represivo del Santo Oficio se conservan intactos los argumentos filológicos con los que estos biblistas explicaron la ambigüedad de las lenguas semíticas a las que solían acudir para explicar las Escrituras.

Pudo ser fray Juan testigo de algunas de estas defensas magisteriales en clase, ya que parece haberlas internalizado en sus propios textos. Fray Luis argumenta: “[La lengua hebrea] es ... lengua de pocas palabras y de cortas razones, y éstas llenas de diversidad de sentidos” (cf. Miguel de la Pinta Llorente, *El proceso criminal contra el hebraísta Martín Martínez de Cantalapiedra*, CSIC, Madrid, 1946, 351). Cantalapiedra, por su parte, no puede reprimir una queja patética desde la cárcel de Valladolid en mayo de 1573: “Que la lengua hebrea sea equívoca, yo no ten-

go la culpa, pídanlo a Dios que la hiço” (ib., 212). Su antiguo alumno, el colegial Francisco Cerralvo de Alarcón, pone en peligro a su maestro al declarar acerca de las interpretaciones bíblicas que había escuchado en su cátedra: “Que lo que le parece y entiende ... es que la lengua [hebrea] es muy equívoca en todas sus palabras, y que depende mucho del que la lee dar un sentido u otro diverso ... y que muchas veces es diverso de lo que suena la edición Vulgata lo que lee el maestro Martín Martínez” (ib. LXIV).

Parecería que J. de la Cruz hubiese redactado sus deliquios místicos y sobre todo sus comentarios en prosa adaptando el espíritu ambivalente de la lengua hebrea a su castellano natal: su poesía comentada guarda más relación con la arbitrariedad semántica que le es intrínseca a esa lengua oriental de raíces plurivalentes que con una lengua románica de origen indoeuropeo. No le importa confesar que su principal paradigma literario es precisamente un libro hebreo, el *Cantar de los Cantares*, cuya condición verbal aleatoria conoce de cerca y celebra como afín a la suya propia.

Los comentarios en prosa del Santo guardan una relación aún más estrecha si cabe con otra lengua semítica, esta vez el árabe, con cuyos rudimentos acaso se familiarizara también en el curso del cantapetrense. Cualquiera que haya sido el modo exacto de transmisión, que aún nos elude, lo cierto es que la extraña técnica de comentarios del Santo parecería poder insertarse con absoluta comodidad dentro del contexto de la tradición musulmana de poesía mística comentada, donde las rarezas del poeta-exegeta no son hito aislado

sino fenómeno constante. Ejemplos representativos de esta escuela mística son Ibn al-Farid y sobre todo el murciano Ibn al-‘Arabi, que redacta los versos erótico-místicos de su *Taryuman al-aswaq* (*Intérprete de los deseos*) en Meca hacia 1215. Ibn ‘Arabi se ve precisado, exactamente igual que fray Juan, a comentar en un nivel místico sus ardientes versos de amor a Nizam, amada que, en una alegoría general, representa para él a Dios.

Los enigmáticos versos del *Taryuman* escapan a menudo a la intelección racional, y esos versos delirantes –los “dislates” que Juan defendió en su propio caso– reciben en la mística sufí el nombre técnico de *satt*. Al comentar su cancionero, Ibn ‘Arabi, como tantos otros poetas místicos del Islam, exhibe una concepción el lenguaje del todo equivalente a la de Juan: se sale de su propio sistema de concordancias y asigna diferentes sentidos a un mismo vocablo. Invirtiendo, como el Santo, el proceso, también el poeta murciano asigna un mismo sentido para distintos vocablos y versos. También anticipando a san Juan, Ibn ‘Arabi teoriza con su lenguaje poético, ambiguo y abierto, e indica que los místicos no pueden traducir adecuadamente su experiencia inefable, sino sólo indicarla indirectamente a aquellos que hayan comenzado a experimentar algo semejante. (Algo de ello le confió san Juan a su lectora Ana de Jesús).

El lenguaje de Ibn ‘Arabi se completa en el lector, cuyas intuiciones privadas despierta, y éste queda autorizado para re-crear a su manera estos versos comentados ya de por sí visionarios. “No hay para qué atarse a la declaración”: Ibn ‘Arabi coincide al pie de la



letra con el Santo. Su lenguaje resulta no sólo múltiple, sino teóricamente infinito: el único capaz de traducir la Divinidad. San Juan parecería haber hecho suya la solución poético-mística musulmana para el eterno problema de un lenguaje insuficiente.

El manejo de un lenguaje dúctil y aleatorio puede sorprender en un castellano del siglo XVI como san Juan, pero resulta coherente y perfectamente aceptable para la mentalidad lingüística árabe, de la que parecería nacer como consecuencia legítima. Como el hebreo, el árabe es una lengua ambigua de raíces polivalentes. Raphael Pathai, Richard Kinkade, Annemarie Schimmel y Arndt Steiger, entre otros, exploran la inexorable multiplicidad de sentidos simultáneos que tienen los vocablos en lengua árabe: "En árabe, la solidez de la consonante es tal que en nada oscurece, tanto para el que habla como para los que lo escuchan, la etimología de las palabras. Por ello, el vocablo evoca siempre en esta lengua toda la raíz de la que procede, e incluso el sentimiento profundo de la raíz predomina sobre el significado del vocablo ... Una raíz árabe es, pues, como una lira de la que no se puede pulsar una cuerda sin que vibren todas las demás. Y cada palabra, además de su propia resonancia, despierta los secretos armónicos de los conceptos emparentados (Steiger, "Función espiritual del Islam en la España medieval", en *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid* 6, 1958, 42-43).

De ser cierta la influencia directa o indirecta de estas lenguas semíticas sobre la prosa de san Juan, el poeta-comentarista, que obliga a sus palabras a una plurivalencia y a una distorsión

caleidoscópica muy poco occidentales, parecería llevar a cabo una profunda reinterpretación de las posibilidades de la lengua española, que desconceptualiza, se torna ambigua y termina por hacerse infinita para que pueda traducir de alguna manera su experiencia teopática. San Juan aclimata en el idioma castellano la tolerancia para la incoherencia y la particular capacidad de cifra que observan la lengua hebrea y árabe en algunas de sus mayores expresiones literarias. En una palabra, el Santo "orientaliza" o "semitiza" su lengua española.

Pero J. de la Cruz quedó solo en su experimento literario. Contrario a la revolución poética de Garcilaso, que aclimató a su castellano la musicalidad y los metros de la poesía italiana, creando una importantísima escuela literaria, las innovaciones sanjuanísticas, quizá demasiado ajenas a un público occidental, no cuajaron ni en España ni en Europa, ya que ninguno de sus imitadores se animó a seguir su novedoso ejemplo. Con todo, esta aclimatación al castellano de la polivalencia de las lenguas semíticas singularizó el arte literario y la enigmática prosa castellana de san Juan para siempre y constituye, sin duda, su más importante transgresión de la norma expresiva al uso.

BILBL. — MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, san Juan de la Cruz*, Espasa-Calpe, Madrid, 1941; ALEXANDER HABIB ARKIN, *La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios de Fray Luis de León*, Instituto Arias Montano, Madrid, 1966; MARÍA ROSA LIDA, "Dámaso Alonso. La poesía de san Juan de la Cruz" [reseña] RFH V (1943) 377-395; HENRI DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2 vols., Aubier, Paris, 1959; LUCE LÓPEZ-BARALT, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Hipérion, Madrid, 1989 y, en colaboración con REEM IVERSEN, *La enseñanza del árabe en Salamanca en tiempos*

de san Juan de la Cruz (en prensa en el Colegio de México); EMILIO OROZCO DÍAZ, "Sobre la imitación del *Cantar de los cantares* en la poesía de san Juan de la Cruz", en *Fin* 3 (1948) 72-7; JEAN VILNET, *Bible et mystique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1949; HELMUT HATZFELD, "La prosa de san Juan de la Cruz en la 'Llama de amor viva'", en *Estudios literarios sobre mística española*, Gredos, Madrid, 1955, p. 359-386; CRISTÓBAL CUEVAS, "La prosa sanjuanista: aspecto artístico-literario", en *MteCarm* 98 (1990) 347-377; Id. "Perspectiva retórica de la prosa de la 'Llama de amor viva'", en *Insula* 46 (1991) n. 537, 23-25; VÍCTOR G. DE LA CONCHA, *Filología y mística: San Juan de la Cruz, 'Llama de amor viva'*, Real A. Española, Madrid 1992; ROSARIO DOMÍNGUEZ, "La creación léxica en la prosa de san Juan de la Cruz: neologismos sustantivos y variantes", en *Epos: Revista de Filología* 7 (1991) 183-214; CECILIA SANZ, "La prosa de san Juan de la Cruz", en *Tellamar* (Ávila) 1991, 245-253; M<sup>a</sup> DE LOS ANGELES LÓPEZ, "El léxico de la maravilla en la obra de san Juan de la Cruz", en el vol. misceláneo, *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro...* Salamanca 1993, vol. II, p. 567-577.

Luce López-Baralt

## Provechos → Daños

### Pureza

*Entre depender de los apetitos o ser de Dios.* De las más de sesenta y una vez que emplea Juan de la Cruz la palabra "pureza", la primera es en *Subida* (1,9,3). Y no podía ser de otro modo, pues comienza por ver al alma impura, atacada por el virus de los → apetitos, al mismo tiempo que llamada a convenir con Dios en → unión de amor. Aquellos, entre otras cosas, la ensucian y manchan (S 1,9,2-3). El alma sin embargo está llamada a volver a la pureza con la que salió de las manos de → Dios al crearla, pues la hizo a su imagen y semejanza. Necesita desandar un camino para volver a la hermosura que Dios quiso plasmar en ella. El alma, que se deja invadir por los apetitos, se vuelve

fea y sucia. Su tarea será recobrar lo perdido. Esto exige, por una parte, pureza y, por otra, limpieza. Cuando una cosa es fea, impura, existe un desorden (S 1,9,7), porque se han mezclado cosas impropias del sujeto que lo desfiguran; cuando algo está sucio, manchado, pierde brillo y transparencia. La fealdad encuentra su remedio en la pureza y la suciedad en la limpieza.

*Pureza y limpieza.* Estas dos palabras, aunque parecen sinónimos en la pluma sanjuanista, tiene cada una su significado propio. La primera indica no tener mixtura de ninguna otra cosa y "consiste en que no se le pegue [al alma] ninguna afición de criatura, ni temporalidad, ni advertencia eficaz" (S 3,3,4). La segunda exige no tener suciedad, mancha ni mota que la haga menos clara. Ser alma pura y limpia son dos características del alma que llega a la unión con Dios que se completan. En el → camino de la vida espiritual tanto interesa la una como la otra.

Precisando ideas y aclarando el camino a seguir, el autor de la *Subida* emplea la acción del verbo "purgar" y "purificar", o del sustantivo "purga" y "purificación", como remedios para liberar al alma de las mezclas que la impiden ser pura. Este adjetivo lo usa más de ciento cuarenta y ocho veces. Lo mismo ha de decirse cuando se trata de limpieza: "limpiar" el alma, volverla "limpia". Pero es de notar que el Santo no alude a la "castidad", cuando de pureza y limpieza se trata. Sólo en dos ocasiones menciona esta palabra: en los *Avisos* (n. 155) y en el gráfico del *Monte Carmelo*. No fue olvido. La omite porque no le hacía al caso, dado que entonces prevalecía el significado casi exclusivo de voto dentro de la vida religiosa.

En *Subida* se insiste en la total fealdad del alma por la variedad de imperfecciones y de pecados que producen los apetitos (S 1,9,7). El alma necesita purificarse del apetito para llegar a la unión con Dios (ib. n. 3). Sobre esta necesidad J. de la Cruz es tajante; pero no se le puede calificar de intransigente, al no admitir atenuantes de ningún género. La pureza es imprescindible al estado de perfección que se pretende, y esto aunque parezca “cosa recia y muy dificultosa poder llegar el alma a tan alta pureza y desnudez, que no tengan voluntad y afición de ninguna cosa” (S 1,11,1). Está en juego el llegar o no al → matrimonio espiritual (CB 20,1).

Hay que pasar por la → noche oscura que limpia al alma y la purifica de imperfecciones (N 1,1,3); experimentar la sequedad y → purgación del apetito, por las que se purifica y limpia el alma de las imperfecciones que se le pegaban por medio de los apetitos y afecciones (N 1,13,4). Nada puede librarse de la → purificación y limpieza: ni el entendimiento, voluntad y memoria. La luz que la vaya a llegar de Dios depende de su claridad y pureza (N 2,8,3). Pero todo se purga y limpia de una forma muy original: con fuego amoroso, tenebroso, espiritual (N 2,12,1). Con todo, no es el alma la que crea su pureza y limpieza, sino Dios quien le concede esa merced de curarla con “fuerte lejía y amarga purga” (N 2,13,11). Al alma que se deja hacer de Dios, éste le da “la limpieza y pureza que en el estado original la dio, o en el día del bautismo, acabándola de limpiar de todas sus imperfecciones y tinieblas como entonces lo estaba” (CA 37,1). Particular importancia tiene la pureza de → fe, porque el camino para

ir a Dios es camino santo, es decir, pureza de fe (S 2,8,3; cf. S 2,28,1 y S 3,1,1).

*Efectos en el alma.* Cuando el alma queda limpia y pura y vacía de todas formas y figuras que antes tenía (CB 26,17) y ha sido evacuado “todo lo que tenía ajeno de Dios” (CB 27,6), J. de la Cruz se detiene en enumerar los efectos que produce tal pureza y limpieza, indicando que merece la pena volver a ser como Dios la pensó. Dios la conforma con su sencillez y pureza (CB 226,17); la transforma en sí, haciéndola toda suya (CB 27,6); se enamora de ella, viendo la pureza y entereza de su fe (CB 31,3); “canta la pureza que ella tiene en este estado y las riquezas y premio que ha conseguido por haberse dispuesto y trabajado por venir a él” (CB 34,2). La “consumación de amor de Dios” es precisamente “venir a amar a Dios con la pureza y perfección que ella es amada de él” (CB 38,2). De la pureza y limpieza depende también la mayor o menor comunicación con Dios. Dirá en *Llama*: “Cuando hay más pureza, tanto más abundante y frecuente y generalmente se comunica Dios” (LIB 1,9).

Como fino observador, el Doctor místico resalta la importancia que tiene la pureza de espíritu (Av pról.), de conciencia (ib. 12), de amor (ib. 20, 26), de intención con que obra todas las cosas (ib. 104), de corazón (ib. 184). Enseña, hablando de la pureza y limpieza, que el alma está hecha para volar, como las aves, “que en el aire se purifican y limpian” (ib. 98). El alma que vuela en los aires de Dios hace suya la pureza y limpieza de su Creador. → *Castidad, claridad, limpieza, sencillez.*

*Evaristo Renedo*

## Purgación → Purificación

### Purgatorio

Dos son las claves fundamentales de lectura dentro de las cuales hay que entender las afirmaciones de Juan de la Cruz sobre el purgatorio: su visión del mismo como una fase más del proceso más amplio de purificación, y el conjunto de su dinámica escatológica. Las grandes verdades de la escatología cristiana, y, sobre todo, lo que se ha dado en llamar la tensión escatológica, entre el “ya” y el “todavía no”, están presentes en sus escritos más de lo que se pudiera pensar en un primer momento (J. V. Rodríguez, “San Juan de la Cruz, evangelista y testigo de lo eterno. Apuntes de escatología sanjuanista”, *RevEsp* 33, 1974, 233-275). Precisamente, dentro de esta dinámica antropológicamente vital y de fe cristiana, se enmarcan algunas de sus referencias al purgatorio. Se trata, por lo general, de textos bastante sobrios, aunque no faltan algunos más amplios y complicados.

En opinión de U. Barrientos, la doctrina de nuestro místico sobre el purgatorio es, al mismo tiempo, fragmentaria y armónica. Lo primero, porque no cubre todo lo que la Iglesia católica, teólogos y magisterio, han venido diciendo sobre el purgatorio a lo largo de los siglos. Lo segundo, por su clara coherencia entre sus referencias al purgatorio y el conjunto de su escatología y doctrina espiritual (*Purificación y purgatorio. Doctrina de San Juan de la Cruz sobre el Purgatorio, a la luz de su sistema místico*, p. 136-137).

#### I. Purificación y purgatorio

Resumiendo lo más importante de la enseñanza católica de siglos anterior-

es, el concilio de Trento, en el *Decreto sobre la justificación*, canon 30, había afirmado que: “Si alguno dijere que después de recibida la gracia de la justificación, de tal manera se le perdona la culpa y se le borra el reato de la pena eterna a cualquier pecador arrepentido, que no queda reato alguno de pena temporal que haya que pagarse o en este mundo o en el otro en el purgatorio, antes de que pueda abrirse la entrada en el reino de los cielos, sea anatema” (*Enchiridion Symbolorum*, n. 1580).

Varios son los textos de nuestro místico que hacen referencia, más o menos explícitamente, al purgatorio después de esta vida y siguen a grandes rasgos este esquema ternario ya tradicional. Se trata de exposiciones y referencias teológicamente bastante sencillas, que suelen seguir un razonamiento simple: la necesidad de vivir un camino de purificación en esta vida, la posibilidad y necesidad de una purificación después de la → muerte, aunque no en todos los casos, y la posesión plena de → Dios como término de todo este camino. En todos esos textos, sin embargo, lo que le mueve no es tanto la intención de afirmar o reafirmar la existencia del purgatorio, cuanto de urgir la necesidad de iniciar y tomarse en serio el camino de purificación ya desde esta vida terrena, para llegar a la meta de la comunión perfecta de amor con Dios.

He aquí las afirmaciones o textos del Santo que siguen fundamentalmente el esquema antes mencionado: 1º. “Así como no comprende a la luz el que tiene tinieblas, así no podrá comprender a Dios el alma que en criaturas pone su afición; de la cual hasta que se purgue, ni acá podrá poseer por transformación pura de amor, ni allá por

clara visión" (S 1,4,3); 2°. "Porque a los apetitos vivientes en el alma, antes de que ellos puedan entender a Dios, los absorberá Dios en esta vida o en la otra con castigo y corrección, que será la purgación" (S 1,8,5); 3°. "Porque de éstos son los que de veras *descienden al infierno viviendo* (Sal 54,16), pues aquí se purgan a la manera de allí; porque esta purgación es la que allí se había de hacer. Y así el alma que por aquí pasa, o no entra en aquel lugar, o se detiene allí muy poco, porque aprovecha más una hora aquí que muchas allí" (N 2,6,6); 4°. "El décimo y último grado de esta escala secreta de amor hace el alma asimilarse totalmente a Dios, por razón de la clara visión de Dios que luego posee inmediatamente el alma, que, habiendo llegado en esta vida al nono grado, sale de la carne. Porque éstos, pocos que son, por cuanto ya por el amor están purgadísimos, no entran en el purgatorio" (N 2,20,5); 5°. "Y así esta pena se parece a la del purgatorio; porque así como se purgan allí los espíritus para poder ver a Dios por clara visión en la otra vida, así, en su manera, se purgan aquí las almas para poder transformarse en él por amor en ésta" (LIB 1,24); 6°. "Porque, en la purgación espiritual que arriba hemos dicho, acaba el alma de romper estas dos telas (la temporal y la natural), y de ahí viene a unirse con Dios, como aquí está, y no queda por romper más que la tercera de la vida sensitiva" (LIB 1,29); 7°. "Por eso es gran negocio para el alma ejercitar en esta vida los actos de amor, porque, consumándose en breve, no se detenga mucho acá o allá sin ver a Dios" (LIB 1,34); 8°. "Porque, así como para unirse con Dios en gloria los espíritus impuros pasan por las penas del fuego en la otra vida; así para la unión

de perfección en ésta han de pasar por el fuego de estas dichas penas" (LIB 2,25).

Como se puede ver, siguiendo igualmente la tradición teológica y enseñanzas del magisterio, algunos de estos textos ofrecen pequeños matices y aportaciones a lo esencial del esquema lineal de razonamiento sobre el sentido y función del purgatorio, que antes indicamos. Se habla de él como "castigo y corrección" (S 1,8,5); de "las penas del fuego" (LIB 2,25); de la posibilidad real de no tener que pasar por el purgatorio –"pocos que son"– (N 2,6,6; 20,5; LIB 1,29), o, en todo caso, de la posibilidad de detenerse allí por poco tiempo, cuando se ha vivido un proceso de purificación profunda en esta vida, alcanzando así un amor a Dios plenamente puro (N 2,6,6; 20,5; LIB 1,34); del mayor valor que tiene aquí una hora de purificación que allí muchas (N 2,6,6; cf. U. Barrientos, o.c., 141-154).

De todas las afirmaciones que encontramos en los pasajes antes citados, sólo podría resultar algo chocante en su día, e incluso hoy, la de N 2,6,6, en donde se habla, a la vez, de infierno y de purificación. Pero, en líneas generales, el razonamiento del Santo es bastante claro. Determinadas experiencias de la purificación pasiva del espíritu se describen aquí como un "ver abierto el infierno y la perdición"; lo que confirma con la frase del salmo: "éstos descenden al infierno viviendo" (Sal 54,16).

A continuación explica que esta experiencia forma parte del proceso de purificación en esta vida; dejando, sin embargo, dicho algo que, en cierta medida, anticipa lo que afirmará en el capítulo siguiente: "Pues aquí se purgan a la manera de allí; porque esta purga-

ción es la que allí se había de hacer". Volveremos sobre el tema. Ahora sólo quiero recordar que, en nuestro siglo, también Silvano del Monte Athos hace una identificación entre la experiencia de bajar al propio infierno, sin desesperar, y la realidad purificativa salvadora de Dios en esta vida (cf. *Espiritualidad rusa: Antología*, Rialp, Madrid, 1965, 147-149). En dicho autor, sin embargo, esta experiencia tiene tintes más activos que pasivos, mientras que en N 2,6,6 sucede más bien al revés. Dentro del marco de lo que venimos exponiendo, me parece importante hacer aquí una anotación antes de pasar adelante. En toda la doctrina sanjuanista sobre el sentido y función del purgatorio tiene mucho que ver su visión del → pecado y de los → apetitos voluntarios no purgados o purificados, sean de pecado o no (S 1,11-12). Estos tendrían su raíz al menos en la actual condición del hombre, nacida tras el pecado original (S 1,1,1; S 1,15,1), cuando no en los propios pecados personales (S 1,8; S 1,11-12; N 1,2-8; 2,2, etc.). Más allá del perdón y la reconciliación con Dios, dicha purificación, como cualquier otro proceso psicológico de crecimiento humano, supone todo un desarrollo de reintegración y maduración humano-espiritual personal en el amor. Lo que tradicionalmente se ha dado en llamar proceso de conversión (N 2,1,1; 2,7,4; CB 23,6; 33). Quizá el predominio de esta visión global de la vida humano-cristiana explique por qué, en el Santo, no suelen darse referencias al purgatorio como lugar donde pagar el reato de la pena temporal, antes de entrar en el cielo, sino más bien al purgatorio como lugar de purgación, en el sentido más antropológico de la palabra. Sin embargo, es también curioso señalar cómo, siguiendo cierta

terminología tradicional en la Iglesia, nuestro místico no suele referirse tanto al purgatorio como momento de *purificación* cuanto de *purgación*. Juan Luis Ruiz de la Peña indica que el Vaticano II supuso un cambio de sentido a este respecto, prefiriendo el verbo *purificari* al verbo *purgari* (J. L. Ruiz de la Peña, *La Pascua de la creación. Escatología*, Madrid, 1996, 288-289). Falta, en todo caso, por completo cualquier referencia a sufragios, misas y otras prácticas y devociones populares referidas a las almas del purgatorio. El concilio de Trento, aunque había condenado ciertas exageraciones al respecto, había afirmado la importancia de los sufragios y oraciones por los difuntos ("Decreto sobre el Purgatorio", *Enchiridion Symbolorum*, n. 1820).

## II. El purgatorio, paradigma de purificación

No todos las referencias de J. de la Cruz al purgatorio tienen un esquema que podríamos llamar de → escatología progresiva. Aun pretendiendo la misma finalidad antes indicada, algunos otros textos tienen una estructura literaria o argumentativa que van de la realidad purificativa de esta vida a la del purgatorio, y de ésta, de nuevo, a la descripción de la experiencia de purificación del hombre en este mundo. Estaríamos así ante un planteamiento de escatología anticipativa o anticipadora. En LIB 2,25 encontramos una y otra perspectiva: "Porque, así como para unirse con Dios en gloria los espíritus impuros pasan por las penas del fuego en la otra vida; así para la unión de perfección en ésta han de pasar por el fuego de estas dichas penas".

La relación entre ambas formas (¿la finalidad de ambas formas?) de → purificación, se explica porque “aquí se purgan a la manera de allí; porque esta purgación es la que allí se había de hacer” (N 2,6,6). Entre los textos más explícitos, que no han sido citados anteriormente, está el de LIB 1,21, que es el más breve: “No se puede encarecer lo que el alma padece en este tiempo, es a saber, muy poco menos que en el Purgatorio”. J. de la Cruz no es el único autor espiritual que ha hablado de este parecido y semejanza entre algunos momentos del camino de purificación de esta vida y la experiencia del purgatorio. Antes de él, por ejemplo, también lo hicieron otros como santa Catalina de Génova (1447-1510), en su *Tratado sobre el purgatorio*, y la misma → S. Teresa de Jesús (V 20,16; M 6,11,3-6; cf. DS 12, 2659-2666).

En el libro *Noche oscura* se encuentran los tres textos más importantes en los que, para explicar las características de la experiencia actual de purificación, nuestro místico recurre a hablar, aunque sea de pasada, de lo que sucede en el purgatorio.

a) El primero se encuentra en un capítulo todo él dedicado a explicarnos, a la luz del símbolo del fuego y el madeiro, el proceso de purificación del hombre. En ese contexto se comenta: “Podemos sacar de aquí de camino la manera de penar de los del purgatorio. Porque el fuego no tendría en ellos poder, aunque se les aplicase, si ellos no tuviesen imperfecciones en qué padecer, que son la materia en que allí puede el fuego; la cual acabada, no hay más que arder; como aquí, acabadas las imperfecciones, se acaba el penar

del alma y queda el gozar” (N 2,10,5; cf. LIB 2,25).

Al referirse al purgatorio tras de la muerte, se atendería en este caso el Santo a la doctrina teológica del purgatorio como fuego purificador, sin entrar en mayores detalles, aunque sí indicando que lo que purifica ese fuego del que habla son “las imperfecciones”, al igual que en esta vida.

b) El segundo de los textos a los que ahora me refiero es muy parecido al anterior en líneas generales. Pero en él se quieren dejar claras ciertas diferencias que existen en el fuego purificador, según sea de esta vida o de la otra: “Por lo dicho echaremos de ver cómo esta oscura noche de fuego amoroso, así como a oscuras va purificando, así a oscuras va al alma inflamando. Echarémos de ver también cómo, así como se purgan los espíritus en la otra vida con fuego tenebroso material, en esta vida se purgan y limpian con fuego amoroso tenebroso espiritual; porque ésta es la diferencia: que allá se limpian con fuego, y acá se limpian e iluminan sólo con amor” (N 2,12,1).

En esta vida, pues, el fuego purificador sería un “fuego amoroso tenebroso espiritual”, que, a la vez, limpia e ilumina. En la otra, sería un fuego tenebroso material, del que sólo se afirma que limpia.

c) El pasaje más original, y que más problemas ha planteado siempre, es el de N 2,7,7. De hecho, fue censurado en distintas copias manuscritas y ediciones impresas de *Noche oscura* hasta comienzos de nuestro siglo (cf. U. Barrientos, o.c., 7-8 y 25-31). En él se dice: “Esta es la causa por que los que yacen en el purgatorio padecen grandes dudas de que han de salir de allí jamás

y de que se han de acabar sus penas. Porque, aunque habitualmente tienen las tres virtudes teologales, que son fe, esperanza y caridad, la actualidad que tiene del sentimiento de las penas y privación de Dios, no les deja gozar del bien actual y consuelo de estas virtudes. Porque, aunque ellos echan de ver que quieren bien a Dios, no les consuela esto; porque les parece que no les quiere Dios a ellos ni que de tal cosa son dignos; antes, como se ven privados de él, puestos en sus miserias, pareceles que tienen muy bien en sí por qué ser aborrecidos y desechados de Dios con mucha razón para siempre”.

Esta descripción del purgatorio plantea dificultades, no sólo porque no se refiera en ningún momento al posible gozo de sentirse ya salvados, incluso en medio de las penas purificadoras, sino porque además explícitamente se afirma que las almas “padecen grandes dudas de que han de salir de allí jamás y de que se han de acabar sus penas”. No era ésta, ni en el siglo XVI ni después, la doctrina común al respecto. Incluso, contra Lutero, el papa León X había condenado, en 1520, la afirmación que “las almas en el purgatorio no están seguras de su salvación, al menos todas” (Bula “Exurge, Domine”, *Enchiridion Symbolorum*, n. 1488).

Las afirmaciones de J. de la Cruz hay que leerlas desde una doble clave interpretativa. La primera, es el mismo contexto de la purificación pasiva del espíritu, a la que dedica el libro segundo de *Noche*. Puede ser que, en la comparación entre la purificación de este mundo y la del otro, el Santo se haya dejado llevar por una descripción de la purificación del purgatorio hecha demasiado a imagen de las pruebas purificadoras del

espíritu en esta vida. De hecho, coinciden en gran medida las grandes afirmaciones que sobre esta última se hacen en todo el libro con las que en N 2,7,7 se dicen del purgatorio. Para ello, no hace falta ir muy lejos, pues, a renglón seguido, en el mismo N 2,7,7, casi lo mismo que se acababa de decir del purgatorio, al menos muchas de las grandes afirmaciones que causan problema, se reafirman de la noche purificadora del espíritu en esta vida. Dicho esto, no se puede renunciar, en un segundo momento, a intentar explicar y comprender de alguna manera el sentido de las afirmaciones que sobre el purgatorio, en sí mismo considerado, encontramos en N 2,7,7. Habría que hacer una distinción entre lo que se dice que las personas en el purgatorio tienen, y lo que sienten o padecen. Tienen las virtudes teologales, con lo que esto significa en el sistema sanjuanista: “Habitualmente tiene las tres virtudes teologales, que son fe, esperanza y caridad”. Afirmación que se ha de entender desde la doctrina y distinción escolástica de acto y hábito, que el mismo Santo emplea en ésta como en otras de sus obras (N 2,1,1-2; 5,1; 6,1; 9,1-2; 24,3). Sobre esta aparente contradicción sería conveniente comparar los textos de N 2,7,7 y S 1,12,6. En este último, hablando de los apetitos naturales no consentidos, comenta que al alma le causan gran turbación, porque le parece que la ensucian y ciegan, y, sin embargo, más bien causan los efectos contrarios y grandes bienes (S 1,12,6).

San Pablo, en su discurso sobre la primacía del amor, que, al contrario de otras realidades, nunca se acabará, concluye diciendo: “Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres.



Pero la mayor de todas ellas es la caridad” (1 Cor 13,13). La referencia sanjuanista a que en el purgatorio se tiene habitualmente, como ya conseguido, el hábito de las tres virtudes teologales, indica, claramente tanto el hecho de estar ya salvados como el de no haber alcanzado todavía la plena posesión de Dios en la gloria, donde la fe y la esperanza vienen a desaparecer, dando paso al gozo de la posesión de aquél a quien se ama.

Por otra parte, se dice que “que los que yacen en el purgatorio padecen grandes dudas de que han de salir de allí jamás y de que se han de acabar sus penas ... y que la actualidad que tienen del sentimiento de las penas y privación de Dios, no les deja gozar del bien actual y consuelo de estas virtudes, las teologales” (N 2,7,7). Las afirmaciones sobre lo que se siente o padece en el purgatorio se refieren todas ellas a la ulterior purificación actual pasiva de todas y cada una de las tres virtudes teologales. Esto significa que, en cuanto a la fe, las dudas que se padecen, son ocasión de purificar y reafirmar la fe en Dios sin otro apoyo. Lo mismo se diga por lo que respecta a la esperanza de alcanzar una purificación plena y de poseer un día, plenamente purificados, a Dios. Una esperanza que, como claramente se percibe, no tiene ningún apoyo y fundamento en lo que uno ve en sí mismo. Por último, la caridad se purifica porque, sintiendo fuertemente en sí un amor apasionado hacia Dios, “puestos en sus miserias”, sienten a Dios no sólo lejos sino también lejano, “aborrecidos y desechados de Dios con mucha razón para siempre”. Realidades todas estas que están en plena armonía con toda la doctrina de Juan de la Cruz sobre la impor-

tancia de la experiencia de la gratuidad del amor de Dios, y para quien llegar a comprender esto es una de las metas y frutos más importantes de toda noche de purificación, sobre todo de la purificación pasiva (S 2,5,5; N 1,12; N 2,4; LB 2,34; 3,75, etc.).

Esta visión del purgatorio, una vez más, va más allá de la consideración del mismo como lugar o momento de pagar o expiar la pena temporal merecida por los pecados, y se sitúa claramente como una etapa más, sin duda decisiva, dentro del proceso de reintegración y maduración humano-espiritual personal en el amor que nos viene de Dios. Algo de esto es lo que en nuestro siglo ha afirmado también K. Rahner, entre otros: “Una tentativa de explicar ... la esencia de la pena del pecado debería llevar consigo una concepción de la extinción de la pena algo menos jurídica y formalística de como suele serlo por lo regular. La extinción de tal culpa podría entonces concebirse como un proceso de maduración de la persona, mediante la cual, lenta y gradualmente, todas las energías del ser humano se irían integrando en la decisión fundamental de la persona libre”. Y añade que, aunque la doctrina de la Iglesia no admite que en el purgatorio se pueda ya crecer en gracia o en méritos, en su opinión esto no “excluye que el hombre en el estado de purificación del “purgatorio” se pueda considerar todavía como en proceso de maduración” (K. Rahner, “Observaciones sobre la teología de las indulgencias”, *Escritos de teología*, vol. 2, Madrid, 1961, 212).

BIBL. — SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, “San Juan de la Cruz y el purgatorio”, en *RevEsp* 4 (1945) 19-30; URBANO BARRIENTOS, *Purificación y purgatorio. Doctrina de San Juan de la Cruz sobre*

*el Purgatorio, a la luz de su sistema místico*, Madrid, EDE, 1960; J. V. RODRÍGUEZ, "San Juan de la Cruz, evangelista y testigo de lo eterno. Apuntes de escatología sanjuanista", en *RevEsp* 33 (1974) 233-275; F. MAAS, "Eschatologie bei Johannes vom Kreuz", AA.VV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1991, 761-780; P. MIQUEL, "Purgatoire", *DS*, t.12, 1986, 2659-2666.

*José Damián Gaitán*

## Purificación

El → camino espiritual, ascético-místico, de san Juan de la Cruz es fundamentalmente un camino de purificación, purgativa y transformadora a la vez. No es éste un concepto original suyo –pues tiene sus raíces cristianas en la misma Biblia–, aunque sí ha sido uno de los que más ha contribuido a dar consistencia al sentido y proceso de la purificación individual en la vida cristiana ("Pureté - Purification" en *DS*, 12/II, 1986, 2627-2652). En J. de la Cruz "purificación o purgación, dice F. Ruiz, indica un proceso de desprendimiento de sí y abertura a Dios y a la realidad, que se lleva a cabo como disposición y efecto de la unión. La palabra es muy usada, con varios matices. El nombre de "vía purgativa" se aplica al estado de los principiantes (CB arg.) La labor purificadora se lleva a cabo especialmente en la noche pasiva espiritual, que pertenece más bien a la vía iluminativa (N 2,3). Todo el camino, dones de Dios y esfuerzos del hombre, poseen eficacia purificativa" (*Obras completas*, Madrid, EDE, 5ª ed., 1993, p. 1193).

### I. La terminología y los conceptos

Al comienzo mismo de la obra *Subida del Monte Carmelo* encontramos el siguiente significativo texto pro-

gramático: "Es de saber que, para que una alma llegue al estado de perfección, ordinariamente ha de pasar por dos maneras principales de noches, que los espirituales llaman purgaciones o purificaciones del alma, y aquí llamamos noches, porque el alma, así en la una como en la otra, camina de noche, a oscuras. La primera noche o purgación es de la parte sensitiva del alma, de la cual ... se tratará en la primera parte de este libro. Y la segunda es de la parte espiritual ..., y de ésta también trataremos en la segunda y tercera parte en cuanto a lo activo, porque cuanto a lo pasivo, será en la cuarta ... y ésta es más oscura y tenebrosa y terrible purgación, según se dirá después" (S 1,1,1-3).

a) En este texto se constata la voluntad de identificación entre *purgación*, *purificación* y *noche*. Algo que se pone de relieve, sobre todo, en el conjunto de los escritos *Subida* y *Noche*. En el primero (*Subida*) abundan más las referencias y presencias del término *noche* que las de *purificación-purgación*. En el segundo (*Noche oscura*), sin embargo, ambas series de términos se equilibran bastante en cuanto a número de presencias. Pero no sólo usadas por separado dentro del discurso, sino también de forma conjunta (N 1,3,3; 5,3; 7,5; 8,1-2; 9, tit.; 12,2; 14,1.4; N 2,1,1; 2,1.4; 4,2; 7,3; 19,2; cf. S 2,32,3; S 3,1,tit.; 2,14). Lo que confirma que, para nuestro místico, la verdadera y más importante etapa de noche y purificación es la que corresponde a la noche o purificación pasiva en general, sobre todo a la del espíritu.

En el *Cántico Espiritual*, por su parte, abunda más la presencia del término *noche*, mientras que la de *purificación* y *purgación* es más bien escasa; si bien,

en CB, Argumento 1-2, se indica que las primeras canciones hasta tratar del desposorio espiritual se refieren a la vía purgativa (cf. los paralelos y diferencias con lo que después dirá en CB 22,3). De hecho, los contenidos de bastantes de las primeras canciones de *Cántico* son de verdadera purgación-purificación. Pero no sólo ellas. Curiosamente se habla explícitamente de *purgar* y *purificar* (en ningún caso se menciona *purgación* o *purificación*) en canciones en las que la etapa purificativa, al menos la inicial, ya comenzaría a estar superada (CB 13,1; 20,1.3; 24,5; 25,11; 26,27; 39,8; 40,1.4-5).

La otra gran obra, *Llama de amor viva*, desde su perspectiva propia, confirmará bastante ampliamente no sólo las grandes intuiciones y afirmaciones de *Subida y Noche* respecto de la *purgación-purificación*, sino incluso también hasta su misma terminología. Sin embargo, se puede decir que olvida por completo el término *noche*, aunque no su simbolismo de lo *oscuro* y *oscuridad* (LIB 3,70-76).

b) En cuanto a los conceptos y las palabras *purificación* y *purgación*, que en el texto citado más arriba parecen identificarse totalmente –se habla de “purgaciones o purificaciones del alma”–, hay que afirmar, por una parte, la clara preferencia del Santo por *purgar* y *purgación* sobre *purificar* y *purificación*, y, por otra, que no es S 1,1 el único caso, en el que ambos términos se usan de forma conjunta (N,1,3,3; N 2,10,6.9; 12,4; CB 13,1).

A nosotros nos suena mejor purificación que purgación, purificar que purgar, por eso quizá preferimos los primeros a los segundos, que parecen más arcaizantes. Así hoy resulta raro hablar o

escribir de las *purgaciones sanjuanistas*. Para profundizar el uso y sentido de estos términos y serie de términos en Juan de la Cruz, es de gran interés la descripción que hace de los mismos M<sup>a</sup> Jesús Mancho Duque, en su estudio léxico-semántico titulado *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz* (Salamanca, 1982). Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el campo de análisis se limita a *Subida* y *Noche*. La autora llega a esta caracterización:

*Purgación*. – “Se trata fundamentalmente de una acción encaminada a obtener la limpieza del alma mediante la supresión de las suciedades morales de la misma, designadas metafóricamente con los términos *jabón* y *lejía*, los cuales, curiosamente, nunca van referidos a *purificación*, voz ésta más culta. La ‘purgación’, al mismo tiempo, conlleva penalidad ... La importancia de este vocablo es capital en San Juan, no sólo por su elevado índice de frecuencia en los dos tratados (*Subida* y *Noche*), sino porque su contenido se identifica con ‘Noche’. La acción designada por *purgación* es realizada tanto por el alma como por Dios. Es decir, existe una purgación activa y otra en la que el alma actúa pasivamente. El concepto de ‘purgación’ constituye uno de los designata más importantes que integran el proceso místico simbolizado por *Noche* ... La noción privativa correspondiente a *purgación* no es ... estrictamente negativa, sino que constituye la puerta o entrada a una más alta riqueza o *abundancia*, como puede advertirse en este ejemplo ... “Lo cual es indicio al alma de la salud que va en ella obrando la dicha *purgación* y preanuncio de la *abundancia* que espera” (N 2,7,4; cf. M<sup>a</sup> J. MANCHO DUQUE, o. c. 249-253).

*Purificación.* – “En San Juan este lexema se realiza de un modo metafórico y técnico, equivalente a la ‘acción de limpiar el alma, quitándole o suprimiendo sus imperfecciones’. Se diferencia de *purgación* en que, en algún caso, carece de la connotación de ‘satisfacción mediante la misma de los deméritos consiguientes a la pervivencia de las imperfecciones, pecados, etc., en el alma’. Además, *purgación*, como *purga*, presupone o ‘entraña’ que lo *purgado* es algo enfermo (tesis cristiana del hombre herido por el pecado original), que es devuelto a la salud mediante una ‘medicina’ o ‘purga’. En cambio, *purificación*, de acuerdo con su carácter culto, es un término más abstracto, aunque puede funcionar en numerosos contextos como sinónimo de *purgación*” (o. c., 253; cf. 253-254).

*Purgar.* – “En San Juan, *purgar* se realiza en el sentido de ‘limpiar mediante la privación de imperfecciones’... Si la noción de ‘purgación’ era uno de los designata más importantes del proceso místico, denominado simbólicamente *Noche* por san Juan, la acción de purgar recorre los dos tratados, especialmente el de la *Noche oscura* en su segundo libro, en el que trata de los efectos de la contemplación purgativa en el alma, especificando las partes de ésta que se ven afectadas y concretando y delimitando su alcance, en cuanto a sus aspectos privativo, purificador, doloroso y expiatorio” (o. c., 275 y 279).

*Purificar.* – “En San Juan este término es menos frecuente que *purgar* y se emplea fundamentalmente para designar la ‘acción de limpiar el alma y sus partes componentes de sus imperfecciones y disponerla para la infusión divina’. Posee también el carácter de ‘pena-

lidad’, que aparecía también en *purgar*” ... Los objetos de esta acción son el alma o sus componentes. En algún caso, más que ‘privación’ de imperfecciones podría caber la interpretación de ‘supresión’ o ‘destrucción’ o, incluso, ‘acción de expeler’ o ‘sacar’, ‘extraer’” (o. c., 279-280). Entre estos vocablos, pues, existen pequeñas diferencias de uso por parte del Santo, y también ciertas preferencias, pero a la vez grandes coincidencias en la práctica.

c) Los términos *purgar-purgación* y *purifica-purificación* se usan no sólo como sinónimos de *noche*, y al revés, sino que también nos los encontramos en conjunción y relación con otra serie de palabras y conceptos fundamentales en el tratamiento y explicación del camino espiritual sanjuanista; lo cual supone un enriquecimiento importante de matices dentro del discurso purificador de nuestro místico. He aquí sólo algunos ejemplos de los más evidentes:

Con *purgar* aparecen los siguientes verbos o sus derivados: acomodar (N 1,8,1; 9,4; 11,3); alumbrar (N 2,12,2-3); aniquilar (N 2,6,5; 8,2,5; 9,3; 16,4); clarificar (N 2,12,4); cocer (CB 25,11); combatir (N 2,24,2); consumir (N 2,6,5); desnudar (N 1,8,1; CB 39,8); despegar (Cta del 14.4.1589); destetar (N 2,16,4); disponer (N 1,8,1; N 2,10,1,3; LIB 4,12); embestir (LIB 1,25); enderezar (S 3, 40,1); enjugar (N 1,9,2); iluminar (N 2, 5,1-2; 8,4; 12,2); ilustrar (S 2,26,13; N 2,5,1,3; 10,9; 16,1; CB 26,17); inflamar (N 2,12,1; 13,2); limpiar (S 1,6,4; N 2, 7,5; 12,1; LB 1,5; 2,28; 3,18; Cta 13); mortificar (CB 20,4); oscurecer (S 3,21,2; 24,2-3; 27,5; N 1 11,3; N 2,16,4); padecer (N 2,3,2); perturbar (N 2,9,6); probar (LIB 1,25); quitar (N 2,9,6); sanar (N 2,9,3); secar (CB 13,1); sujetar (N

1,11,3); vaciar (S 3,2,5; N 2,6,5; LIB 3,18; Cta 13).

Con *purificar*, los siguientes verbos o sus derivados: ablandar (N 2,7,3); acabar (N 1,4,8); adelgazar (LIB 2,17,25; 3,35); aniquilar (S 2,7,5); consumir (N 2,10,7); deshacer (N 2,6,5); desnudar (S 1,5,6); disponer (N 2,23,10; CB 20,3; LIB 2,25); fortalecer (N 1,4,8; 2,25,30); hermo-sear (LIB 2,25); ilustrar (N 2,10,9); levantar (LIB 2,27); limpiar (N 1,1,3; 13,4; CB 20,1); preparar (LIB 2,25); poner en Dios (LIB 2,13); pulir (LB 2,17); quemar (S 1,2,2); quitar (N 1,4,8); reformar (CB 40,1); secar (CB 13,1); vaciar (S 1,5,6; S 2,6,6).

Con *purgación*, los siguientes términos sustantivos o adjetivos: áspera (N 2,3,1); desnudez (S arg; N 2,4,1; 23,13); dura (N 2,3,1); horrible (N 2,23,10); negación (S 3,20,2; 26,7); oscura (S 1,1,3; N 1,11,2; N 2,11,3); pobreza (N 2,4,1); privación (S 1,1,4); pureza (LIB 1,19); sequedad (N 1,9,1; 11,2; 13,4,14); tenebrosa (S 1,1,3; N 2,23,20); terrible (S 1,1,3).

d) El texto de S 1,1,1-3, arriba citado, hacía referencia muy explícita a que la purgación o purificación por la que se ha de pasar para llegar “al alto estado de la perfección” tiene que ser tanto de la parte sensitiva como de la parte espiritual del alma, y esto tanto en su aspecto activo como pasivo. De todo ello iremos hablando.

## II. Necesidad de la purificación

El discurso sanjuanista sobre la purgación-purificación en el hombre va íntimamente unido a dos ideas de referencia básicas. Por una parte, la propuesta y llamada a caminar hacia la perfecta unión, comunión de vida y amor con

Dios, que llama también “alto estado de perfección” (S arg; pról. 1; S 1,1,1, etc.). Porque, “al fin, para este fin de amor fuimos criados” (CB 29,3; cf. 39,7). Un amor que siempre puede calificarse, transformarse y perfeccionarse más en esta vida (LIB pról. 3).

De otra parte está todo un razonamiento en torno a la realidad de impureza cuasinatural del hombre en el momento presente a causa del pecado original y propio (S 1,1,1; 9; 15; N 1 y 2; LIB 3,18-22,70-76). Esto se describe, por ejemplo, de una forma bastante cruda y dura al hablar de los daños de los apetitos (S 1,6-12) y de los siete vicios capitales de los principiantes (N 1,2-7). Los apetitos voluntarios y pecados cansan y atormentan, oscurecen y ciegan, ensucian y enflaquecen (cf. S 1,6,1.5), y, en definitiva, rompen el equilibrio del alma racional, la cual Dios había creado como “hermosísima y acabada imagen suya” (S 1,8,1; cf. S 1,8,1-7). Esta situación, sin embargo, se puede cambiar, y Dios quiere cambiarla (CB 23 y 33).

Para J. de la Cruz, como para toda la tradición cristiana, Dios es puro (S 2,5; LIB 3,6), y por eso la pureza o limpieza es condición imprescindible para vivir la unión de amor con él. Entre los muchos textos que subrayan sobre todo esta última idea, vamos a referirnos ahora a uno especialmente significativo por muchos motivos. Comentando el texto de Juan 1,13, dice nuestro místico: “Renacer en el Espíritu Santo en esta vida, es tener un alma simílma a Dios en pureza, sin tener en sí alguna mezcla de imperfección, y así se puede hacer pura transformación por participación de unión, aunque no esencialmente” (S 2,5,5). Y, a continuación, pone el ejemplo del rayo de sol y la vidriera. “Está el rayo

de sol dando en una vidriera. Si la vidriera tiene algunos velos de manchas o nieblas, no la podrá esclarecer y transformar en su luz totalmente como si estuviera limpia de todas aquellas manchas y sencilla. Antes tanto menos la esclarecerá cuanto ella estuviere menos desnuda de aquellos velos y manchas, y tanto más cuanto más limpia estuviere. Y no quedará por el rayo, sino por ella; tanto que, si ella estuviere limpia y pura del todo, de tal manera la transformará y esclarecerá el rayo, que parecerá el mismo rayo y dará la misma luz que el rayo. Aunque, a la verdad, la vidriera, aunque se parece al mismo rayo, tiene su naturaleza distinta del mismo rayo; mas podemos decir que aquella vidriera es rayo o luz por participación. Y así, el alma es como esta vidriera, en la cual siempre está embistiendo o, por mejor decir, en ella está morando esta divina luz del ser de Dios por naturaleza, que habemos dicho” (S 2,5,6).

Hasta aquí la comparación, a la que sigue una larga explicación. “En dando lugar el alma (que es quitar de sí todo velo y mancha de criatura, lo cual consiste en tener la voluntad perfectamente unida con la de Dios, porque el amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios), luego queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios. Y se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son unas en transformación participante. Y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene del de Dios como antes,

aunque está transformada, como también la vidriera le tiene distinto del rayo, estando clarificada. De aquí queda ahora más claro que la disposición para esta unión, como decíamos, no es el entender del alma, ni gustar, ni sentir, ni imaginar de Dios ni de otra cosa, sino la pureza y amor, que es desnudez y resignación perfecta de lo uno y de lo otro sólo por Dios; y cómo no puede haber perfecta transformación si no hay perfecta pureza; y cómo según la proporción de la pureza será la ilustración, iluminación y unión del alma con Dios, en más o en menos; aunque no será perfecta, como digo, si del todo no está perfecta, y clara y limpia” (S 2,5,7-8).

No es éste el único momento en que J. de la Cruz acude a esta comparación del rayo y la vidriera para explicar la importancia de la relación entre pureza, purificación y unión. Sí es muy importante, sin embargo, que esta aclaración se encuentre no tanto en contextos globales más propiamente de unión con Dios, como *Cántico* o *Llama*, cuanto más bien como el citado de *Subida*, que es claramente de proceso y camino de purificación (S 2, 11,6; 16,10; N 2,12,3; CB 26,4.17; LIB 3,77). Imagen complementaria y parecida en elementos, contenido e intención es la del rayo de sol que ilumina una estancia o ambiente, y que, sin embargo, se ve menos en la medida que el aire está más limpio y en él hay menos motas de polvo u otros objetos (S 2,14,9.13; N 2,8,3-4).

Del texto citado de S 2,5,7-8 también hemos de señalar otra realidad importantísima. Para nuestro místico la pureza que se ha de buscar y alcanzar no es la de la pura inmaterialidad –lo que a veces llamamos un espíritu puro o

puro espíritu—, cuanto la pureza total del hombre que se adquiere por la limpieza y transformación del corazón y la voluntad. De hecho, como se dijo más arriba, en la unión con Dios la persona no pierde su naturaleza, aunque la tenga transformada y parezca más Dios que criatura. Recordemos: “Queda ahora más claro que la disposición para esta unión, como decíamos, no es el entender del alma, ni gustar, ni sentir, ni imaginar de Dios ni de otra cosa, sino la pureza y amor, que es desnudez y resignación perfecta de lo uno y de lo otro sólo por Dios; y cómo no puede haber perfecta transformación si no hay perfecta pureza” (S 2,5,8).

En el mismo capítulo de S 2 al que estamos refiriéndonos, comenta el Santo unas líneas más arriba qué entiende por unión sobrenatural: “La cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugna a la otra. Y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor” (S 2,5,3).

Todo esto se completa con otra comparación: la de la imagen y el ojo más o menos clarificado y purificado. Nuestro místico explica que la grandeza y belleza infinita de Dios sólo se va aprendiendo y comprendiendo en la medida que nos vamos purificando. En el caso de la imagen, “el que tuviere menos clara y purificada la vista, menos primores y delicadez echará de ver en la imagen; y el que la tuviere algo más pura, echará de ver más primores y perfección en ella; y si otro la tuviere aún más pura, verá aún más perfección; y, finalmente, el que más clara y limpia

potencia tuviere, irá viendo más primores y perfecciones; porque, en la imagen hay tanto que ver, que, por mucho que se alcance, queda por poderse mucho más alcanzar de ella. De la misma manera podemos decir que se han las almas con Dios en esta ilustración o transformación” (S 2,5,9-10).

A la hora de describir el proceso de purificación, desde un punto de vista antropológico, y no sólo metodológico, J. de la Cruz tendrá siempre delante la división progresiva e integradora sentido-espíritu o parte sensitiva y parte espiritual del → alma. Algo muy presente tanto en *Subida*, desde el texto programático de S 1,1,1-3, que ya citamos más arriba, como en *Noche*. Para ser capaz de Dios y de la → unión con él, el equilibrio interno del hombre ha de ser reconstruido totalmente desde claves nuevas. El → hombre sensitivo es el que guía su vida sobre todo por el criterio de sus apetencias sensitivas, lo que le hace incapaz de percibir y abrirse a cualquier vivencia humana o divina que no pase por ahí o que supere esos parámetros. Renunciar, negar, vaciar, aniquilar, oscurecer, enderezar, etc. y toda una serie de términos que componen el campo léxico-semántico y doctrinal de la negación sanjuanista serán las consignas que encontraremos a cada paso.

La dimensión apetitiva y sensitiva del hombre ha de ser reeducada a la luz de la razón y la fe. Una imagen muy clarificadora de lo que decimos es la del ciego y el guía de ciego. La razón ha de ser el guía de ciego de los apetitos y sentidos, y no al revés, porque entonces sucedería que el que no ve, el sentido, guía al que ve, la razón (S 1,8,3). A su vez, la fe tiene que iluminar la razón si se quiere llegar a la plenitud humano/divina

a la que Dios llama al hombre, porque en esos caminos es la fe la que oscureciendo hace ver (S 2,1,2; 3,2; 4,3.7; 9,1). Esto sin dejar, por otra parte, de servirse de la razón y otra serie de guía y medios humanos que Dios ofrece al hombre, como la ley natural, la ley evangélica y el servicio del discernimiento fraterno (S 2,21-22).

Pero no sólo la razón o el entendimiento han de ser iluminados por la → fe. Toda la dimensión espiritual o racional del hombre, con sus potencias (entendimiento, memoria y voluntad), ha de ser reeducada y regenerada. La enseñanza sanjuanista es que para → llegar a esa meta no hay más camino que las → virtudes teologales. A probar estos dedica sus mejores esfuerzos en *Subida*. Sobre todo pondrá de relieve la estrecha unidad que existe entre entendimiento, memoria y voluntad, por una parte, y fe, esperanza y caridad, por otra. Hasta el punto de llegar a decir, por ejemplo: “No hubiéramos hecho nada en purgar al entendimiento para fundarle en la virtud de la fe, y a la memoria en la de la esperanza, si no purgásemos también la voluntad acerca de la tercera virtud, que es la caridad, por la cual las obras hecha en fe son vivas y tienen gran valor, y sin ella no valen nada, pues, como dice Santiago (2,20), sin obras de caridad, la fe es muerta” (S 3,16,1). Aunque de forma menos sistemática, la triada de las virtudes teologales también están muy presentes en *Noche*, sobre todo en la → noche pasiva del espíritu. En esa terrible y penosa noche de purgación, en que todo el hombre se purifica, tampoco ellas escapan de la acción purificadora; pero, a su vez, son el mejor guía en medio de la misma y su mejor fruto para el hombre:

el que le permite tener una condición tal que nada le impida llegar a la perfecta unión con Dios por amor (N 2,4;15;22).

J. de la Cruz mantendrá la dialéctica antropológica sentido/espíritu no sólo cuando se habla de la purificación activa por parte del hombre, sino también al tratar de la llamada purificación pasiva. En el punto siguiente veremos cómo se conjugan entre sí de forma dinámica el doble binomio ya tradicional en el sanjuanismo y al que aquí nos estamos refiriendo: sentido-espíritu, → activa-pasiva.

### III. Tarea humana y divina

Una de las características de los escritos de nuestro Doctor místico es que la purificación no es una tarea sólo o fundamentalmente humana, sino más bien plenamente humana y divina, o, con términos más propiamente sanjuanistas, activa y pasiva. “Activa es, dice, lo que el alma puede hacer y hace de su parte para entrar en ella ... Pasiva es en que el alma no hace nada, sino Dios la obra en ella, y ella se ha como paciente” (S 1,13,1; cf. S 2,6,6). En ambas definiciones de purificación o noche activa y pasiva no hay referencias temporales, sino más bien funcionales. Ni de una ni de otra se dice que es o se da cuando..., sino “es lo que” o “es en que”.

El → hombre y Dios, Dios y el hombre son en cada caso los actores de la purificación personal. Es verdad que, por ejemplo, *Subida* subrayará más el aspecto activo, y *Noche oscura* más claramente el aspecto pasivo. Pero en ninguno de esos casos se pierde nunca de vista el aspecto complementario. Esto se aprecia sobre todo cuando el lector es capaz de leer de forma conjun-



ta el mensaje de ambas obras. Porque, en el fondo, para Juan de la Cruz la verdadera purificación se da cuando se entra por los caminos de la purificación pasiva del espíritu, en cuya comparación todo lo demás, incluso la purificación pasiva del sentido, es preparación, disposición necesaria y reformatión más que propiamente purgación (S 2,6,6; 2,7,5; N 2,3,1-3).

La magnífica y necesaria conjunción humano-divina de este camino de purificación, ya desde sus primeros pasos, queda perfectamente explicada en el texto siguiente del comienzo de *Subida*: “Quiere, pues, en suma, decir el alma ... que salió –sacándola Dios– sólo por amor de él, inflamada en su amor, en una noche oscura, que es la privación y la purgación de todos sus apetitos sensuales acerca de todas las cosas exteriores del mundo y de las que eran deleitable a su carne, y también de los gustos de su voluntad ... Y dice que le fue *dichosa ventura, salir sin ser notada*, esto es, sin que ningún apetito de su carne ni de otra cosa se lo pudiese estorbar. Y también porque salió de noche, que es privándola Dios de todos ellos, lo cual era noche para ella. Y esto fue *dichosa ventura, meterla Dios en esta noche*, de donde se le siguió tanto bien, en la cual ella no atinara a entrar, porque no atina bien uno por sí solo a vaciarse de todos los apetitos para venir a Dios” (S 1,1,4-5).

a) La tarea del hombre es, en primer lugar, *no impedir o no estorbar* a Dios, y, a la vez, salir con la voluntad y el corazón de todo aquello que puede impedir, estorbar y embarazar en el camino hacia la perfecta unión de amor con Dios: algo que se describe con una amplísima serie de términos más o

menos sinónimos y complementarios, entre los que se encuentran: negar, adormir, vaciar, aniquilar, matar, morir, oscurecer, desnudarse, desasir, limpiar, etc. y otros muchos que he indicado más arriba. Todo lo cual se resume también en términos y expresiones como disponerse, acomodarse o dejarse guiar por Dios, etc.

El Santo se muestra preocupado, porque hay muchas personas que no van adelante en el camino hacia la divina unión o bien porque no quieren o bien porque no se entienden o no encuentran personas idóneas que les ayuden a animarse a entrar por ese camino, que desde el principio es de desasimiento (S, pról. 3). “Es suma ignorancia del alma, dice, pensar que podrá pasar a este alto estado de unión con Dios si primero no vacía el apetito de todas las cosas naturales y sobrenaturales que le pueden impedir ..., pues es suma la distancia que hay de ellas a lo que en este estado se da, que es puramente transformación en Dios” (S 1,5,2). De los apetitos voluntarios, aunque sean de pecado venial o imperfección, basta uno que no se venza para impedir (S 1,11,3). Por lo demás suele suceder que, dado que el hombre no purificado tiende a guiarse generalmente por sus propias apetencias y gustos, puesto ante el hecho de elegir camino, no echa de ver lo que “impide a Dios” (S 1,12,5).

En *Cántico* dirá que “para hallar a Dios de veras no basta sólo orar con el corazón y la lengua, ni tampoco ayudarse de beneficios ajenos, sino que también, junto con eso, es menester obrar de su parte lo que en sí es. Porque más suele estimar Dios una obra de la propia persona, que muchas que otras hacen

por ella ... Como muchos que no querían que les costase Dios más que hablar, y aun eso mal; y por él no quieren hacer casi cosa que les cueste algo, y algunos aun no levantarse de un lugar de su gusto y contento por él, sino que así se les viniese el sabor de Dios a la boca y al corazón, sin dar paso y mortificación en perder alguno de sus gustos, consuelos y quereres inútiles. Pero hasta que de ellos salgan a buscarle, aunque más voces den a Dios, no le hallarán ... (Pero) en saliendo el alma de la casa de la propia voluntad y del lecho de su propio gusto, acabado de salir, luego allí afuera hallará a la dicha Sabiduría divina, que es el Hijo de Dios, su Esposo" (CB 3,2-3; cf. LIB 2,27-30).

La *Subida* principalmente es una buena guía de discernimiento en este camino, aunque no la única. Las intenciones de nuestro místico quedan bien claras en el subtítulo o título amplio de la misma: "Trata de cómo podrá un alma disponerse para llegar en breve a la divina unión. Da avisos y doctrina, así a los principiantes como a los aprovechados, muy provechosa para que sepan desembarazarse de todo lo temporal y no embarazarse con lo espiritual, y quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión". La condición del hombre para apegarse e impedirse en el camino hacia Dios es a veces tal que, llega a decir Juan, incluso algunos "con los mismos regalos y mercedes que Dios les hace para caminar adelante se embarazan y estorban y no van adelante" (S pról. 7).

b) Iniciar y *mantenerse constante* en este camino sólo es posible si existe el amor. Ya nos lo dijo el texto citado más arriba: "Quiere, pues, en suma, decir el

alma ... que salió –sacándola Dios– sólo por amor de él, inflamada en su amor, en una noche oscura, que es la privación y la purgación de todos sus apetitos" (S 1,1,4). Idea que repetirá en otros textos y contextos. Por ejemplo, con frase lapidaria dirá: "El amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios" (S 2,5,7). Comparando el camino de la purificación con las tres noches de Tobías, según la versión de la Vulgata, antes de unirse en matrimonio, comenta: "En la primera (noche) le mandó que quemase el corazón del pez en el fuego, que significa el corazón aficionado y apegado a las cosas del mundo; el cual, para comenzar a ir a Dios, se ha de quemar y purificar de todo lo que es criatura con el fuego del amor de Dios. Y esta purgación ahuyenta el demonio, que tiene poder en el alma por asimiento a las cosas corporales y temporales" (S 1,2,2).

De este amor purificador se afirma no sólo su necesidad y capacidad de arranque, sino también que es él mismo en cierta medida fruto o don de Dios: "salió –sacándola Dios– sólo por amor de él". Algo que se explica más ampliamente un poco más adelante. "Dice, pues, el alma que *con ansias, en amores inflamada* pasó y salió en esta noche oscura del sentido a la unión del Amado. Porque para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas, con cuyo amor y afición se suele inflamar la voluntad para gozar de ellos, era menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que, teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros" (S 1,14,2; cf. S 1,14,2-3; N 1,1; CB 1,20-22).

Pero, además de amor, más o menos inflamado según los casos, hace falta también una dosis muy fuerte de las otras dos virtudes teologales: la fe y la esperanza. “Daremos, escribe, ... modo cómo las potencias se vacíen y purifiquen de todo lo que no es Dios y se queden puestas en la oscuridad de estas tres virtudes, que son el medio, como habemos dicho, y disposición para la unión del alma con Dios. En la cual manera se halla toda seguridad contra las astucias del demonio y contra la eficacia del amor propio y sus ramas, que es lo que sutilísimamente suele engañar e impedir el camino a los espirituales, por no saber ellos desnudarse, gobernándose según estas tres virtudes; y así nunca acaban de dar en la sustancia y pureza del bien espiritual, ni van por tan derecho camino y breve como podrían ir” (S 2,6,6-7; cf. S 2,6; S 3,1,1; 16,1; N 2,21).

A todo esto hay que añadir la decidida voluntad de ir por el camino estrecho que conduce a la vida, que es el de la desnudez total de la cruz, es decir el camino de Jesús: “Porque, si el hombre se determina a sujetarse a llevar esta cruz, que es un determinarse de veras a querer hallar y llevar trabajo en todas las cosas por Dios, en todas ellas hallará grande alivio y suavidad para andar este camino, así desnudo de todo, sin querer nada. Empero, si pretende algo, ahora de Dios, ahora de otra cosa, con propiedad alguna, no va desnudo ni negado en todo; y así, ni cabrá (por la puerta estrecha) ni podrá subir por esta senda angosta hacia arriba... Porque aprovechar no se halla sino imitando a Cristo, que es el camino y la verdad y la vida, y ninguno viene al Padre sino por él, según él mismo dice por san Juan (14,6)

... De donde todo espíritu que quiere ir por dulzuras y facilidad y huye de imitar a Cristo, no le tendría por bueno” (S 2,7,7-8; cf. S 1,5,8; S 2,7; S 3, 35,5; N, pról. 2; 1,7,3-4; 11,4; CB 3,5.9; 36,12-13; LIB 2,28).

c) En los *primeros pasos del camino espiritual*, las personas reengendradas por el calor del amor que sienten les viene de Dios comienzan a aficionarse al bien y a las cosas de Dios. Les parece que, por él, están dispuestas a posponer y dejar todo lo que sea necesario, y a entrar de forma decisiva por el camino de la unión con Dios. Pero es sólo el comienzo necesario, porque, en realidad, de hecho no tienen lo que les parece ya tener, es decir, virtudes y actitudes renovadas sólidas ya adquiridas. Más bien lo único que ha sucedido es que, movidos por el impulso sensible hacia Dios, han cambiado el objeto de sus apetencias egoístas y no purificadas (N 1,1-8; 2,2-3). De ahí la necesidad de la mano purificadora de Dios. Una idea constante del Santo es que es Dios quien verdaderamente purifica, y sin él no hay verdadera y definitiva purificación. Decía en el texto que transcribimos más arriba: “Y también porque salió de noche, que es privándola Dios de todos ellos, lo cual era noche para ella. Y esto fue *dichosa ventura*, meterla Dios en esta noche, de donde se le siguió tanto bien, en la cual ella no atinara a entrar, porque no atina bien uno por sí solo a vaciarse de todos los apetitos para venir a Dios” (S 1,1,4-5).

En este caso, al igual que en las etapas de purificación más activa, la voluntad de seguir en este camino –apoyándose y guiándose sólo por las virtudes teologales y la cruz de Jesús– es la mejor aliada de esta colaboración con

Dios. En lo que Juan de la Cruz llama la purificación pasiva, Dios acentúa su intervención purificativa en la vida de las personas, pero no lo hace sin contar con la voluntad de las mismas que, al menos, deben quererse dejar guiar por Dios. Esto, sin embargo, no siempre es lo más común; lo que impide o retrasa todo el proceso. Así se describe esta situación: “Y ya que, en fin, Nuestro Señor las favorezca tanto, que si eso y sin esotro las haga pasar, llegan muy tarde y con más trabajo y con menos merecimiento, por no haber acomodándose ellas a Dios, dejándose poner libremente en el puro y cierto camino de la unión. Porque, aunque es verdad que Dios las lleva –que puede llevarlas sin ellas– no se dejan ella llevar; y así camínase menos, resistiendo ellas al que las lleva, y no merecen tanto, pues no aplican la voluntad, y en eso mismo padecen más. Porque hay almas que, en vez de dejarse a Dios y ayudarse, antes estorban a Dios por su indiscreto obrar o repugnan, hechas semejantes a los niños que, queriendo sus madres llevarlos en brazos, ellos van pateando y llorando, porfiando por se ir ellos por su pie, para que no se pueda andar nada, y, si se anduviere, sea al paso del niño” (S pról. 4).

Esta porfía entre Dios y el hombre se da más a diario de lo que se piensa. Pero ciertamente hay etapas de la vida en las que al hombre le cuesta más comprender y seguir los caminos de Dios. Son aquellas en las que con más nitidez se aprecia la purificación pasiva, que, por otra parte, suele presentarse cuando menos se espera (N 1,8,3-4 y 2,5). Se trata fundamentalmente de una situación anímica difícil de comprender; y más difícil de aceptar que su origen

esté en Dios, porque es difícil comprender que Dios sea en nosotros el origen de la dificultad que se experimenta frente a todo lo referente a él. Lo que el Santo explicará es que esas dificultades, más que en Dios, tienen su origen en nosotros, a quienes Dios, a través de ese duro paso de la noche purificadora, quiere hacer crecer, madurar y convertir en criaturas nuevas, capaces de amar a Dios en la verdad (N 1,9-13; N 2; LIB 2,32-36; 3,18-76).

“Querer aquello hasta que Dios quiera” es la consigna que se da tanto a las personas que pasan por la noche de purificación pasiva como a sus confesores, “porque hasta entonces, por más que ellas hagan y ellos digan, no hay remedio” (S pról. 5). En todo caso, Dios tiene en cuenta siempre la condición de cada sujeto y su voluntad/capacidad de seguir adelante. De ahí que la purificación pasiva no suceda en todos de la misma manera ni se lleve en todos hasta las mismas metas de transformación (N 1,14,5-6: 2,1; 7,4; LIB 2,27-30).

d) No todo venir a menos el fervor primero sensible en torno a las cosas de Dios y del propio camino espiritual lo considera sin más J. de la Cruz como algo positivo, es decir, como momento de purificación pasiva. De hecho, tratando de la noche o purificación pasiva del sentido escribe: “Pero, porque estas sequedades podrían proceder muchas veces no de la dicha noche y purgación del apetito sensitivo, sino de pecados e imperfecciones, o de la flojedad y tibieza, o de algún mal humor o indisposición corporal, pondré aquí algunas señales en que se conoce si es la tal sequedad de la dicha purgación, o si nace de alguno de los dichos vicios” (N 1,9,1). Para ello indica tres señales:

“La primera es si, así como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla en alguna de las cosas criadas ... La segunda señal para que se crea ser la dicha purgación es que ordinariamente trae memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás, como se ve en aquel sin-sabor en las cosas de Dios ... La tercera señal que hay para que se conozca esta purgación del sentido es el no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación, como solía, aunque más haga de su parte” (N 1,9,2-8; cf. N 1,9-10).

De todas estas tres señales la más importante, sin duda, es la conciencia del amor creciente hacia Dios, sin saber casi cómo, ya que de todo lo anterior se siente como aniquilada y vacía. “Porque, como habemos dicho, sin saber el alma por dónde va, se ve aniquilada acerca de todas las cosas de arriba y de abajo que solía gustar, y sólo se ve enamorada sin saber cómo y por qué” (N 1,11,1). Este, más que ningún otro, será el verdadero signo a que se atenderá el Santo para certificarnos que alguien está pasando por la purificación pasiva, no ya del sentido, sino por la más profunda y decisiva del espíritu (N 2,11-13 y 19-20).

e) “Esta noche oscura es *una influencia de Dios en el alma*, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que de secreto enseña Dios al → alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo. Esta contemplación infusa, por cuanto es sabiduría de Dios amorosa, hace dos princi-

pales efectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios. De donde la misma sabiduría amorosa que purga los espíritus bienaventurados ilustrándolos es la que aquí purga al alma y la ilumina” (N 2,5,1).

Es la misma acción de Dios la que en un principio el alma siente más como origen de una purgación penosa y oscuridad hasta extremos casi insoportables, y después más como acción transformadora e iluminadora. Pero, desde el principio, la acción de Dios por lo que a él respecta, es la misma y única. Es precisamente la luz de Dios la causa primera y única tanto de la penosa purgación como de la transformación (N 2,5; en general todo el libro *Noche* desarrolla esta dialéctica). De ahí que el Santo no tenga empacho que juntar los términos “contemplación” y “purgativa”, y hablar de “contemplación purgativa”. Esto se debe, en parte, a que en sus escritos lo purificativo, lo iluminativo y lo unitivo sin dejar de constituir tres etapas del camino espiritual, son también tres aspectos de un mismo camino. Así la purificación mayor permite mayor iluminación de Dios y, a su vez, mayor unión. Y también, cuanto más → iluminación de Dios haya, el hombre más se purifica y más se une con Dios en → transformación de amor.

f) Expresa muy bien todo este proceso el ejemplo del → *fuego y el made-ro*. Más que un ejemplo se puede decir que es un gran símbolo continuado a lo largo de *Subida*, *Noche*, y *Llama*: desde la necesidad de la purificación a la plena transformación, pasando por la descripción de las distintas etapas de este proceso (S 1,11,6; S 2,8,2; N 2,10,1.3-4.6-9: 11,1; LIB pról. 3; 1,3-4.19.22-23.25.33).

Los textos más importantes a este respecto desde un punto de vista teológico-espiritual son los de N 2,10 y LIB 1. También se puede reconstruir el recorrido total conectando S 1,11,6 (necesidad de la purificación y que ésta sea verdaderamente total), N 2,11,1 (profundidad y fuerza positiva de este fuego purificador), y LIB pról. 3; 1,3-4 (transformación viva del madero en fuego).

Este simbolismo encierra en sí lo más esencial de lo que venimos diciendo. Que el fuego, que es luz, primero parece oscurecer el leño, y éste, en un proceso penoso y chirriante, empieza a echar de sí todo lo que le impide llegar a ser fuego. Así, poco a poco, comienza a transformarse él mismo en fuego y en luz. No es de la condición del leño o madero ser por sí mismo fuego y luz, pero tiene capacidad para convertirse en ellas hasta el punto de poder llegar a no parecer ya madero sino fuego.

Estamos ante algo más que un puro símbolo. Estamos ante la descripción de un proceso de verdadera muerte al hombre viejo, que se experimenta realmente como tal, pero que se afirma como el único camino posible para la resurrección y nacimiento a una vida nueva en Dios. Una experiencia que también se compara al purgatorio, e incluso al infierno, en vida (N 2,6-14). Por otra parte, no hay que olvidar que el fuego de que se habla es el amor que Dios infunde en el hombre, y, a la vez, el Espíritu Santo que lo infunde. “Esta llama de amor, dice, es el espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo” (LIB 1,3; cf. CB 39,14; LIB 4,17). En este sentido, la *Llama* es el gran canto y tratado sobre la acción purificadora y transformadora del Espíritu Santo en el hombre. Una tarea, por otra parte, más difícil, en

expresión de J. de la Cruz, que la misma creación del alma, porque la nada no se resiste a Dios y el hombre sí puede resistir al Espíritu de Dios (S 1,6,4).

g) Entre *los provechos y efectos* de la primera etapa de purificación pasiva, que es la del sentido, hay que señalar el entrar en un camino de mejor y más verdadero conocimiento de Dios y de sí mismo, de una conversión de actitudes frente a los prójimos, y de la primera presencia manifiesta de los frutos del Espíritu (N 1,12-13). Pero esto no es más que la preparación necesaria para aquella otra purificación pasiva, la del espíritu, en la que de verdad, como dije más arriba, se purifica y transforma más radicalmente todo el ser del hombre (N 2,3-4). El fruto de esa purificación, que más que purificación es muerte total, es el nacimiento de un hombre nuevo creado o recreado según Dios con la fuerza y pureza del Espíritu Santo, el único capaz de renovar toda la condición vieja del hombre y hacerla nueva (N 2,4; LIB 2,33-34). De gran valor me parece a este respecto el siguiente texto: “Queda entendido cómo Dios hace merced aquí al alma de limpiarla y curarla con esta fuerte lejía y amarga purga, según la parte sensitiva y espiritual de todas las afecciones y hábitos imperfectos que en sí tenía acerca de lo temporal y de lo natural, sensitivo y especulativo y espiritual, oscureciéndole las potencias interiores y vaciándolas acerca de todo esto, y apretándole y enjugándole las afecciones sensitivas y espirituales, y debilitándole y adelgazándole las fuerzas naturales del alma acerca de todo ello (la cual nunca el alma por sí misma pudiera conseguir, como luego diremos), haciéndola Dios desfallecer en

esta misma manera a todo lo que no es Dios naturalmente, para irse vistiendo de nuevo, desnuda y desollada ya ella de su antiguo pellejo. Y así, se le renueva, como el águila, su juventud (Sal 102,5), quedando vestida del nuevo hombre, que es criado, como dice el Apóstol (Ef 4,24), según Dios. Lo cual no es otra cosa sino alumbrarle el entendimiento con la lumbre sobrenatural, de manera que de entendimiento humano se haga divino unido con el divino; y, ni más ni menos, informarle la voluntad de amor divino, de manera que ya no sea voluntad menos que divina, no amando menos que divinamente, hecha y unida en uno con la divina voluntad y amor; y la memoria, ni más ni menos; y también las afecciones y apetitos todos mudados y vueltos según Dios divinamente. Y así, esta alma será ya alma del cielo, celestial, y más divina que humana" (N 2,13,11; cf. LIB 2,36).

El sentido plenamente cristiano y trinitario de esta vivencia de Dios queda claramente y explícitamente expresado en otros textos, igualmente bellos, sobre todo de *Llama* (entre otros muchos, LIB 3,77-85). → **Aniquilación, desnudez, noche oscura, pureza, purgación, vacío.**

BIBL. — EMETERIO DEL S. CORAZÓN, "La noche pasiva del espíritu de San Juan de la Cruz", en *RevEsp* 18 (1959) 5-49 y 187-228; F. RUIZ, "Vida teologal durante la purificación interior en los escritos de San Juan de la Cruz", en *RevEsp* 18 (1959) 341-379; Id., "Revisión de las purificaciones sanjuanistas", en *RevEsp* 31 (1972) 257-298; Id., "Purificazione affettiva e lotta contro il peccato", AA.VV., *Peccato e Santità*, Teresianum, Roma, 1979, 137-158; U. BARRIENTOS, *Purificación y purgatorio. Doctrina de San Juan de la Cruz sobre el Purgatorio a la luz de su sistema místico*, Madrid, EDE, 1960, 172; P. BLANCHARD, "La doctrine et la méthode de libération spirituelle chez Saint Jean de la Croix", en *Carmel* (1969) 24-42 y 97-118; J. D. GAITÁN, "San Juan de la Cruz y su 'Dichosa ventura'. Opción por Dios y purificación de los sentidos", en *RevEsp* 45 (1986) 489-520; M.<sup>a</sup> J. MANCHO DUQUE, *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Ediciones Universidad, Salamanca, 1982; E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, Monte Carmelo, Burgos, 2 vols., 1984; G. D'SOUZA, *Transforming Flame. (Spiritual Anthropology of St. John of the Cross)*, Divya Jyothi Publications, Pupashrama (Mysore), 1988; G. PESENTI, "Le purificazioni mistiche in Giovanni della Croce", en *Quaderni Carmelitani* n. 6 (1989) 174-192; M. A. Díez, *Pablo en Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Monte Carmelo, Burgos, 1990; W. STINISSEN, *La nuit comme le jour illuminé. La Nuit Obscure chez Saint Jean de la Croix*, Ed. du Moustier, Louvain-le-Neuve, 1990; S. ROLLAN, *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de San Juan de la Cruz*, Diputación Provincial, Avila, 1991; K. REEVES BARRON, "The Dark Night of God", en *Studies in Formative Spirituality* 1/13 (1992) 49-72.

**José Damián Gaitán**





# Q

**Querubines** → Angeles

## **Quietud**

El término ha tenido amplia resonancia en la historia de la espiritualidad, sobre todo a raíz de la dudosa interpretación dada por el quietismo. Entendido tradicionalmente como una actitud análoga al reposo corporal, recibió entre las diversas tendencias iluministas y quietistas interpretaciones extremas, hasta identificarse a veces con la pasividad absoluta. Entre las acepciones más corrientes hay que recordar la actitud general de sosiego, tranquilidad o calma de ánimo; la progresiva disminución de la iniciativa personal, dando mayor espacio a la acción divina; la postura receptiva más que la activa. En un ámbito más delimitado la quietud se enmarca en la → contemplación, en cuanto ésta supone un avance decisivo respecto a la → meditación, que representa precisamente el esfuerzo discursivo. Es ahí en ese marco donde se ha identificado una forma peculiar de contemplación caracterizada como *quietud*. → Santa Teresa ha sido quien mejor ha descrito su tipología (V 14-15; C 28; M 4, cap. 1) dentro de la llamada contemplación infusa. La mayoría de los autores de la

época identifican sin más la contemplación llamada infusa con la quietud.

La postura sanjuanista es bastante indefinida y aporta pocas novedades importantes al respecto. Recuerda de pasada la contemplación de quietud, pero no se detiene en su descripción ni caracterización. Usa el término en diversas acepciones y con muchos matices. En su sentido más amplio quietud es para él lo mismo que serenidad, tranquilidad o paz interior (S pról. 7; S 1,13,13; LIB 53, etc.). Con significado más limitado y concreto equivale a la actitud de escucha, de receptividad y sosiego ante la acción divina en el alma (N 1,10,1.4; 2,23,4; CB 35,1; LIB 3,51.66-67; Ct 20, etc.). En un plano más corriente y natural la quietud es efecto de la → soledad o de la amenidad y belleza de los lugares apacibles (S 2,42,1; CB 15, etc.). También es fruto o efecto que dejan en el alma ciertas mercedes o gracias divinas (S 2,24,6; CB 14-15, 22-25; 20-21,5.19; 39, 12, etc.).

En la pluma sanjuanista la quietud por antonomasia es la actitud que el espiritual ha de adoptar frente a la → advertencia o noticia amorosa en cualquiera de sus grados o niveles. La → asistencia amorosa en Dios es en sí

misma situación de quietud; cuanto más se mantiene y desarrolla más aumenta la sensación de receptividad. Una vez llegado el espiritual a ese estado debe procurar no alterar su quietud tratando de obrar al estilo de la → meditación. Es punto capital en el magisterio sanjuanista. Vuelve sobre él con insistencia machacona. Las numerosas referencias aisladas (S 3,13,1; N 1,9,6; 1,10,1.4; CB 14-15,23, etc.) son simple eco o repetición de los lugares escogidos para abordar esta materia (S 2,12-14 y LIB 3, 33-67). Tranquiliza a directores inexpertos aclarando que quietud no equivale a ociosidad o → pasividad de → alumbrados.

Lo que no aclara suficientemente es si la fenomenología íntima de ese tipo de contemplación tan elevada, que vincula a la quietud (N 2,24,3; CB 14-15,23-25; 39,12; LIB 3,53.63.66-67, etc.), se corresponde, o no, con la típica oración de quietud, tan bien caracterizada por S. Teresa. El único texto en que parece escucharse la resonancia teresiana es en el que intenta demostrar cómo no es posible la → unión con Dios si primero no se mortifican todos los → apetitos voluntarios, ya que los involuntarios es imposible en esta vida dominarlos todos: “Porque bien los puede tener el natural, y estar el alma, según el espíritu racional, muy libre de ellos, porque acaecerá a veces que esté el alma *en harta unión de oración de*

*quietud* en la voluntad, y que actualmente moren estos en la parte sensitiva del hombre, no teniendo en ellos parte la parte superior que está en oración” (S 1,11,2; ver la nota 1 en la ed. seguida en este diccionario). Confrontados atentamente los textos teresianos que presentan la “quietud” como ingreso en la vida mística y grado de oración ya “sobrenatural” (V 14-15), la correspondencia con la “noticia amorosa” de J. de la Cruz (S 2.12-15) parece bastante segura.

Si se tiene en cuenta el pensamiento sanjuanista sobre el apaciguamiento o dominio de la parte inferior, como requisito para llegar a la unión perfecta del → matrimonio espiritual (CB 14-15,30), la “oración de quietud” aquí mencionada correspondería a un grado inferior, lo que corroboraría al especificar que la quietud es de la voluntad. En cualquier caso, lo cierto es que a J. de la Cruz lo que le interesa es el valor de la quietud ante la presencia actuante de Dios, no encasillarla en categorías difíciles de perfilar. Insiste en que el momento de la actividad y del esfuerzo en la comunicación con Dios ha de sustituirse por el de la receptividad y la postura de quietud. → *Calma, descanso, ocio, paz, reposo, silencio, soledad, sosiego, tranquilidad*.

*Eulogio Pacho*

**Quiroga** → José de Jesús María



## **‘Raposas’**

La comparecencia de estos animales en la pluma sanjuanista tiene poco que ver con el célebre apólogo de la zorra y las uvas. Se aproximan únicamente en la referencia común a la “viña”. La estrofa del CE en que se inserta la alegoría de las raposas está inspirada, sin duda, en el texto bíblico que reza (Cant 2,15): “Cazadnos las raposas pequeñas que desmenuzan las viñas, porque nuestra viña ha florecido” (CB 16,7). El símil desarrollado a lo largo de la canción se descompone, según el comentario en prosa, así: cuando una viña está florecida corre peligro de ser atacada y estropeada por las raposas. Es lo que sucede en determinados momentos con el → alma, que corresponde a la “viña florida”, cuando está adornada de → virtudes como un rico “plantel” (CB 16,4). Si entonces es atacada por los apetitos y fuerzas sensitivas, que son como las “raposas dormidas”, corre peligro de ser estragada (ib. n. 5). Las “raposas” simbolizan, por tanto, los apetitos e inclinaciones de la → sensualidad.

Le sirven al Santo para trenzar la siguiente lección espiritual. Cuando el

espiritual ha llegado a cierto nivel espiritual goza de “ordinaria paz” en las visitas que recibe de Dios y se deleita con él en el plantel de virtudes ya conseguidas. El enemigo permanente del alma, el → demonio, con gran astucia trata de impedir esta “prosperidad” aprovechándose de los → apetitos sensitivos, no del todo sometidos aún al espíritu, levantando en ellos muchos movimientos y molestias. En ese trance el alma invoca a los → “ángeles, cuyo oficio es favorecer a este tiempo ahuyentando los demonios”, pidiendo que se cacen las raposas. Estas no se identifican, figurativamente, con los demonios, sino con los apetitos y movimientos por ellos suscitados para que molesten y turben la paz del alma. La aplicación espiritual del Santo se resume en los textos siguientes:

“Esta viña del alma florida, cuando según la voluntad está unida con el esposo y en el mismo Esposo está deleitándose ... Algunas veces suelen acudir a la → memoria y fantasía muchas y varias formas de imaginaciones, y en la parte sensitiva se levantan muchos y varios movimientos y apetitos” (CB 16,4). Y prosigue el texto: “Llama el alma a toda esta armonía de

apetitos y movimientos sensitivos *raposas*, por la gran propiedad que tienen a este tiempo con ellas. Porque así como las raposas se hacen dormidas para hacer presa cuando salen a caza, así todos estos apetitos estaban sosegados y dormidos, hasta que en el alma se levantan y se abren y salen a ejercicio estas flores de las virtudes; y entonces también parece que se despiertan y se levantan en la sensualidad sus flores de apetitos y fuerzas sensuales a querer contradecir al espíritu y reinar” (ib. 5).

La alteración del primer texto del CE (CA 25,2) ha motivado que en el CB desaparezca la parte más directa y gráfica de la comparación, quedando casi diluida y sin sentido, como si las raposas solo importasen porque se hacen dormidas al tiempo de salir a cazar, pero sin otra conexión con la viña. En la primera redacción de la obra se mantiene con mucha mayor coherencia el símil viña-raposas. Establecida la identidad “raposas-movimientos y apetitos”, añade el Santo: “A todas las cuales cosas llama aquí raposas, porque, así como las ligeras y astutas raposillas con sus sutiles saltos suelen derribar y estragar la flor de las viñas al tiempo que están floridas, así los astutos y maliciosos demonios con estas turbaciones y movimientos ya dichos, saltando turban la devoción de las almas santas” (CA 25,2). Con esta precisa aclaración resulta natural la inmediata apelación a Cant. 2,15, que aparece bastante desplazada en CB (16,7) por la introducción de algunos textos nuevos. Otra diferencia entre ambas redacciones afecta a la misma identificación de “raposas-apetitos y movimientos”. En el CA se incluyen directamente los demonios, formando

“armonía” (conjunto) con todas las demás cosas que turban al alma.

En cualquiera de sus versiones, la comparación figurativa resulta bastante atrevida e inusual. A lo que parece, el Santo se fía de relatos o consejas populares cuando habla de que las raposas “suelen derribar y estragar la flor de las viñas con sus saltos”, cosa poco respaldada por los hechos. Que para él exista algún respaldo en el texto de Cant. 2,15 queda patente por la repetición de la “autoridad” al mismo propósito en *Llama* (3,35). La equivalencia real entre los extremos de la comparación es, naturalmente, muy secundaria para su propósito. Lo importante es la aplicación espiritual; en este caso, para recordar cómo existe siempre peligro de que la sensualidad juegue una mala partida hasta que las dos porciones del hombre no estén en perfecta armonía.

*Eulogio Pacho*

**Rapto/s** → Arrobamiento, éxtasis

**‘Rayo de tiniebla’** → Areopagita

**Receptividad** → Capacidad

## **Recogimiento**

Sucede con este vocablo algo parecido a lo de → “quietud”. El sentido general de interioridad o encerramiento dentro de sí se enriquece con otro más particular y técnico, que alude a métodos y posturas de vida espiritual. El recogimiento ha llegado a proponerse como el denominador específico de la espiritualidad clásica española (M. Andrés, *Los recogidos*, 1976). En el contexto histórico de la misma se emparentó directamente con la “reco-

llectio” o “recolección” forma de vida adoptada por varias familias religiosas. En el marco propio de la vida espiritual, caracterizado por la interioridad, el recogimiento se convirtió en una forma típica de oración, lo mismo que la “quietud”. → S. Teresa es también referencia fundamental en este caso. Una de sus aportaciones básicas fue la de distinguir con precisión entre un recogimiento activo o natural y otro místico, en buena parte pasivo (C 28 y M 4, cap. 3). No siempre que se habla de recogimiento se presta atención a esta diversidad de matices.

La postura sanjuanista es muy similar a la mantenida frente a la → quietud. Atribuye al recogimiento diversas acepciones, comenzando por la más genérica y que identifica recogimiento con → soledad o retiramiento del → mundo. Es el que llama con frecuencia “recogimiento santo” (Av 51 y Ct 1 y 6). Más preciso es el recogimiento sensible o exterior o de los sentidos, que está en función de la oración meditativa (N 1,5,1). Al recogimiento que presta mayor atención el Santo es al que llama habitualmente “recogimiento interior”; coincide sustancialmente con la → devoción auténtica y sustancial. Es el que contrapone constantemente a las prácticas piadosas vinculadas a los “bienes sabrosos que caen en la voluntad” (imágenes, oratorios, templos, lugares devotos, ceremonias, devociones, etc.: S 3,35-45). Lo que importa y tiene valor en esas cosas no es la devoción sensible ni las apariencias, sino “el recogimiento interior” o verdadero espíritu (S 3,40). La pedagogía sanjuanista en este punto es de extrema agudeza y rara penetración. El recogimiento interior viene a ser, dice el Santo, el “templo vivo de Dios” (ib. n. 1).

Estas formas de recogimiento caen dentro de lo que J. de la Cruz considera obra del trabajo y empeño humano, en su vocabulario, “recogimiento activo” (CB 1,6; LI 3,30; Av 51. 80. 90. 92; Ct. 1,6,9, etc.). Se distingue, por lo mismo, de otro que considera más bien “sobrenatural” o pasivo en su origen y consistencia (CB 13,3; 14-15,1; 16,6; 20-21,9, etc.), por cuanto es fruto de la acción de Dios en el alma y de su comunicación. Este se identifica generalmente con la situación que vive el alma en la → advertencia o noticia amorosa de Dios, por lo menos a ciertos niveles. Como quiera que el Santo reúne y sintetiza en la misma las diversas formas de contemplación, resulta difícil distinguir cuándo habla de un recogimiento activo y de otro pasivo. No cabe entenderlos como dos formas contrapuestas, ni siquiera al estilo de la meditación y → contemplación, sino como fases sucesivas y complementarias. De hecho, existe un recogimiento de preparación a la contemplación, que es necesariamente activo, y otro propio de ésta, que es sobrenatural o pasivo.

Un texto, entre muchos que podrían recordarse, ilustra el pensamiento sanjuanista a este propósito: “Habiendo llegado por la operación de las potencias al recogimiento quieto que todo espiritual pretende, en el cual cesa la operación de las mismas potencias, no sólo sería cosa vana volver a hacer actos con las mismas potencias para llegar al dicho recogimiento, sino le sería dañoso, por cuanto le serviría de distracción, dejando el recogimiento que ya tenía (LIB 3,44; cf. nn. 34,45,53,63, etc.). No es difícil establecer paralelismo entre las formas del “recogimiento” teresiano y estas aclaraciones sanjuanistas. El

Santo no se detiene, sin embargo, en clasificaciones ni descripciones directas y concretas.

A lo que sí concede especial atención es a la capacidad del demonio en los diversos grados del recogimiento. El maligno pone especial empeño en sacar a las almas del recogimiento íntimo cuando están gozando de la asistencia amorosa en Dios, para que no aprovechen o quieran volver atrás, ocupando sus facultades y potencias en discursos y meditaciones (LIB 3, 63-65). Lucha contra el alma para que no “se entre en la fortaleza y escondrijo del interior recogimiento” (CB 40,3). Llega, sin embargo, a tanto la seguridad de ésta, cuando se alcanza la perfecta unión, que “el demonio no solamente no osa llegar, pero con grande pavor huye muy lejos y no osa parecer” (ib.).

La expresión “recogimiento quieto” (LIB 3,44), aunque probablemente no intencionada, sugiere con bastante claridad que para J. de la Cruz quietud y recogimiento en sus grados más íntimos vienen a ser la misma cosa. De ahí el mínimo interés puesto en clasificaciones y definiciones. Lo importante para él es destacar el valor de la postura espiritual que está a la base del recogimiento y de la quietud. → *Apartamiento, enajenación, olvido, retiramiento, soledad.*

*Eulogio Pachó*

**Recreación** → Gozo, deleites

**Recuerdo/s** → Memoria

**Reliquias del Santo** → Sepulcro

**Renuncia/ción** → Negación, privación, purificación

**Resplandores divinos** → Lámparas

## Revelación/es

Juan de la Cruz habla con frecuencia de “revelación”, “revelaciones”. De las 63 veces, 56 lo hace en *Subida* (S 2,27,7) y las otras 7 en *Cántico* (18,1). Usa el verbo “revelar” otras 45 veces, en sus diversos tiempos y con el significado de aparecer, comunicar, demostrar, descubrir, infundir, manifestar, mostrar, vislumbrar. De las 45 presencias del verbo “revelar”, 38 pertenecen a la *Subida*, y 7 al *Cántico Espiritual*. La temática por él desarrollada alude a la noción y división, a los criterios de discernimiento, a la postura ante las revelaciones y al valor que deben atribuírseles en la vida espiritual. Se puede constatar con cierta facilidad que su doctrina, sus criterios y sus posturas espirituales, ante todo lo que es excepcional en la vida del espíritu y excede la razón humana y la experiencia mística ordinaria de la gracia y de las virtudes cristianas, coinciden respecto a toda la fenomenología mística extraordinaria, ya se trate de locuciones, revelaciones, visiones, sentimientos espirituales.

### I. Noción y división

Al trazar el programa de la *Subida del Monte Carmelo* señala J. de la Cruz las distintas “aprehensiones e inteligencias” que pueden llegar al entendimiento, distinguiendo las de proveniencia natural y las de origen → sobrenatural. Estas pueden ser corporales o espirituales según lleguen por vía de los sentidos o no (S 2,10). Entre las que no provienen de los sentidos corporales enumera

“cuatro aprehensiones del entendimiento puramente espirituales ... que son visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales. A las cuales llamamos puramente espirituales, porque no, como las corporales imaginarias, se comunican al entendimiento por vía de los sentidos corporales, sino, sin algún medio de algún sentido corporal exterior o interior, se ofrecen al entendimiento por vía sobrenatural pasivamente, que es sin poner el alma algún acto u obra de su parte, a lo menos activo” (S 2,23,1). Por tratarse de noticias puramente espirituales, no necesitan de los sentidos corporales, ya sean externos ya internos. Se ofrecen al entendimiento clara y distintamente, pero por vía pasiva, sin acto alguno por parte del alma. Son *sobrenaturales* y son *pasivas*. Evidentemente la doctrina escolástica del tiempo está presente. En ella había sido formado el Santo. En este cuadro coloca J. de la Cruz las “revelaciones”.

En sentido amplio revelación es para él “lo que recibe como aprehendiendo y entendiendo cosas nuevas, así como el oído oyendo cosas no oídas, llamamos revelación” (S 2,23,3). Propone una definición más descriptiva (S 2,25) al estudiar los diversos tipos de revelación (S 2, 25 y 27) adoptando la analogía entre sentidos corporales y las capacidades espirituales. Siguiendo la doctrina tomista, incluye las revelaciones en el espíritu de profecía: “las cuales propiamente pertenecen al espíritu de profecía” (S 2,25,1).

Distingue el Santo dos clases de revelaciones: “Podemos decir que hay dos maneras de revelaciones: unas, que son descubrimiento de verdades del entendimiento, que propiamente se llaman noticias intelectuales o inteligen-

cias; otras, que son manifestación de secretos, y éstas se llaman propiamente, y más que estotras, revelaciones. Porque las primeras no se pueden llamar en rigor revelaciones, porque aquellas consisten en hacer Dios entender al alma verdades desnudas, no sólo acerca de las cosas temporales, sino también de las espirituales, mostrándoselas clara y manifestamente. De las cuales he querido tratar debajo de nombre de revelaciones; lo uno, por tener mucha vecindad y alianza con ellas; lo otro, por no multiplicar muchos nombres de distinciones. Pues, según esto, bien podemos distinguir ahora las revelaciones en dos géneros de aprehensiones. Al uno llamaremos noticias espirituales, y al otro, manifestación de secretos y misterios ocultos de Dios” (S 2,25,2-3. cf. también S 3,7 y CB 14 y 15). Consagra sendos capítulos a cada uno de los dos géneros.

Dedica el capítulo 26 a las noticias espirituales, a las que llama de hecho “inteligencia de verdades desnudas en el entendimiento”, y el capítulo 27 a “la manifestación de secretos y misterios ocultos de Dios”, en el que habla propiamente de las que son para el Santo las que verdaderamente se pueden llamar “revelaciones”. En este capítulo 27 de S 2, ya en el título nos resume perfectamente cuál es su intención y su contenido: “En que se trata del segundo género de revelaciones, que es descubrimiento de secretos [y misterios] ocultos. Dice la manera en que pueden servir para la unión de Dios y en qué estorbar, y cómo el demonio puede engañar mucho en esta parte”. Esta manifestación de secretos y misterios ocultos “puede ser en dos maneras: La primera, acerca de lo que es Dios en sí, y en ésta se incluye la

revelación del misterio de la Santísima Trinidad y unidad de Dios. La segunda es acerca de lo que es Dios en sus obras, y en ésta se incluyen los demás artículos de nuestra fe católica y las proposiciones que explícitamente acerca de ellas puede haber de verdades..." (S 2,27,1).

Estas revelaciones no sólo se dan de palabra, sino que se pueden percibir de otras muchas maneras, "porque las hace Dios de muchos modos y maneras" (S 2,27,1). Como ejemplo de esta última afirmación cita particularmente el Apocalipsis, "donde no solamente se hallan todos los géneros de revelaciones que habemos dicho, mas también los modos y maneras que aquí decimos" (ib.). Estas revelaciones, "que se incluyen en la segunda manera [acerca de las obras de Dios], todavía las hace Dios en este tiempo a quien quiere" (ib.). En esta segunda manera de revelación se incluye también todo lo referente a los artículos de la fe. Pero puntualiza el Santo diciendo que "esto no se llama propiamente revelación, por cuanto ya está revelado, antes es manifestación o declaración de lo ya revelado (ib.).

En este género de revelaciones, como en toda clase de las mismas, "puede el demonio mucho meter la mano, porque, como las revelaciones de este género ordinariamente son por palabras, figuras y semejanza, etc., puede el demonio muy bien fingir otro tanto, mucho más que cuando las revelaciones [no] son en espíritu solo" (S 2,27,3). Y, si es verdad que es necesario no hacer caso de las revelaciones en torno a las verdades de fe, ¿cuánto más necesario no será cerrar los ojos a las verdades que no son de → fe? (cf. S 2,27,5-6). De ahí la urgencia de contar con criterios seguros de discernimiento.

## II. Criterios de discernimiento

El Santo tiene claro que hay graves riesgos en cuanto a la apreciación de las revelaciones y de cualquier otro → fenómeno místico, pues aunque sean verdaderas, no siempre lo son en sus causas ni en el modo de entenderlas por parte de la criatura humana: "Y aquí está un grande engaño, porque las revelaciones o locuciones de Dios no siempre salen como los hombres las entienden o como ellas suenan en sí. Y, así, no se han de asegurar en ellas ni creerlas a carga cerrada, aunque sepan que son revelaciones o respuestas o dichos de Dios. Porque, aunque ellas sean ciertas y verdaderas en sí, no lo son siempre en sus causas y en nuestra manera de entender" (S 2,18,9; cf. S 2,22,13). El capítulo 19 le dedica a estudiar en detalle estas afirmaciones, aplicadas en particular a las visiones y locuciones de Dios (S 2,19), comenzando por las revelaciones (S 2,19,1). Llega a afirmar J. de la Cruz que, "como Dios es inmenso y profundo, suele llevar en sus profecías, locuciones y revelaciones, otras vías, conceptos e inteligencias muy diferentes de aquel propósito y modo a que comúnmente se pueden entender en nosotros, siendo ellas tanto más verdaderas y ciertas cuanto a nosotros nos parece que no" (S 2,19,1). En los números siguientes de este mismo capítulo explica el Santo las muchas y variadas maneras cómo puede uno engañarse "acerca de las locuciones y revelaciones de parte de Dios, por tomar la inteligencia de ellas a la letra y corteza". Siempre es difícil entender el espíritu. Y cita a san Pablo, 2 Cor 3,6, donde se afirma que "la letra mata y el espíritu da vida" (S 2,19,5). Por lo tanto, aunque las reve-



laciones sean de Dios, no nos podemos asegurar en ellas (S 2,19,10).

Tampoco se ha de pensar que, aunque sean de Dios, han de acontecer infaliblemente tal y como suenan: “Y así, no hay que pensar que, porque sean los dichos y revelaciones de parte de Dios, han infaliblemente de acaecer como suenan, mayormente cuando están asidos a causas humanas, que pueden variar, o mudarse o alterarse” (S 2,20,4). La razón es porque Dios solo sabe cuándo el hombre está pendiente de estas causas. Dios hace la revelación y, unas veces calla la condición y otras, dice tal condición (S 2,20).

### III. Postura sanjuanista

A la luz de estas constataciones es comprensible la postura de rechazo total postulada por el Santo: “Por tanto, el alma pura, cauta, y sencilla y humilde, con tanta fuerza y cuidado ha de resistir [y desechar] las revelaciones y otras visiones, como las muy peligrosas tentaciones; porque no hay necesidad de quererlas, sino de no quererlas para ir a la unión de amor” (S 2,27,6). La razón fundamental de todo esto es porque ninguna de las aprehensiones, sean del orden que sean, “pueden ser medio para la unión, pues que ninguna proporción tienen con Dios” (ib.). El demonio puede servirse de estos medios místicos extraordinarios para sustituir la fe, cuando se andan buscando o se van admitiendo sin más. Se sitúa el Santo en el mismo plano que los grandes maestros de la tradición espiritual cristiana, entre ellos S. Teresa de Jesús, al relacionar estos fenómenos de las revelaciones –y otros– con las comunicaciones espirituales de la vida espiritual entre

Dios y la persona humana. La norma de oro sanjuanista será: “tenga cuidado de no admitir, si no fuere algo con algún raro parecer (y entonces, no con gana ninguna de ello)” (S 2,11,13). Nunca nos podemos asegurar de ellas (S 2, 19,10).

J. de la Cruz es tan receloso de todo esto que, “aunque sean por parte de Dios, no las ha el alma de querer admitir” (S 2,17,7). Ya había afirmado anteriormente: “Y así, no ha de querer el alma admitir las dichas revelaciones, para ir creciendo, aunque Dios se las ofrezca” (S 2,17,6). El demonio es muy sagaz para hacer creer muchas cosas que no son verdad. Por eso hasta Dios mismo se enoja con quien admite cualquier clase de revelación o de otro fenómeno místico extraordinario. Lo mejor es huir, para no ser engañados, y evitar cualquier peligro, presunción, curiosidad, vanagloria (S 2,21,11).

### IV. Valoración teológica

El Santo es absolutamente contrario a todo lo que sea querer saber o conocer cosas de modo sobrenatural, pues hay una razón natural y una ley evangélica para regirse el → hombre suficientemente y poder solucionar las dificultades que pudieran aparecer: “Aunque querer saber cosas por vía sobrenatural, por muy peor lo tengo que querer otros gustos espirituales en el sentido. Porque yo no veo por dónde el alma que las pretende deje de pecar por lo menos venialmente, aunque más buenos fines tenga y más puesta esté en perfección, y quien se lo mandase y consintiese también. Porque no hay necesidad de nada de eso, pues hay razón natural y doctrina evangélica, por donde muy bastantemente se pueden

regir, y no hay dificultad ni necesidad que no se pueda desatar y remediar por estos medios muy a gusto de Dios y provecho de las almas. Y tanto nos habremos de aprovechar de la razón y doctrina evangélica, que, aunque ahora queriendo nosotros, ahora no queriendo, se nos dijese algunas cosas sobrenaturales, sólo habemos de recibir aquello que cae en mucha razón y ley evangélica. Y entonces recibirlo, no porque es revelación, sino porque es razón, dejando a parte todo sentido de revelación; y aun entonces conviene mirar y examinar aquella razón mucho más que si no hubiese revelación sobre ella, por cuanto el → demonio dice muchas cosas verdaderas y por venir, y conforme a razón, para engañar” (S 2,21,4).

J. de la Cruz establece distinción clara entre lo que convenía en el A. Testamento y lo que conviene en el N. Testamento respecto a preguntar a Dios determinadas cosas: Sí convenía que los profetas y sacerdotes quisieran revelaciones y demás aprehensiones sobrenaturales y que preguntasen a Dios y que Dios respondiese de muchas maneras y con muchas significaciones. Pero no así ahora, pues el que esto hiciera, “no sólo haría una necedad, sino haría agravio a Dios” (S 2,22,5). La razón que da es hondamente teológica: “Porque tú pides locuciones y revelaciones en parte, y si pones en él lo ojos, lo hallarás en todo; porque él es toda mi locución y respuesta y es toda mi visión y toda mi revelación ... Y así, haría mucho agravio a mi amado Hijo, porque no sólo en aquello le faltaría en la fe, mas le obligaba otra vez a encarnar y pasar por la vida y la muerte primera. No hallarás qué pedirme ni qué desear de

revelaciones o visiones de mi parte. Míralo tú bien, que ahí lo hallarás ya hecho y dado todo eso, y mucho más, en él” (S 2,22,5). “Y si también quisieses otras visiones y revelaciones divinas o corporales, mírale a él también humanado, y hallarás en eso más que piensas; porque también dice el Apóstol (Col 2,9) ... En Cristo mora corporalmente toda plenitud de divinidad” (S 2, 22,6). Todo esto ha de tenerse presente en el Santo como doctrina fundamental respecto a lo que son noticias sobrenaturales o aprehensiones místicas extraordinarias. La fe no necesita apoyarse en ellas. El creyente tiene en Cristo todo lo que necesita para su fe y para el seguimiento de Cristo. Lo más seguro y certero en todo esto es rechazarlo, pues poco va en que se tenga o no, aunque sean claras incluso (S 2, 22,16).

J. de la Cruz valora muy poco esto de las noticias sobrenaturales, aunque sean efectivamente medios para la purificación del alma y para la unión con Dios, que valen menos que un acto de → humildad (S 3, 9,4). Delante de Dios es más precioso cualquier acto de voluntad hecho en caridad, que cuantas noticias sobrenaturales se pueden tener del cielo, ya que éstas no son mérito ni demérito, pues son siempre gracias de Dios, que concede a quien quiere y cuando quiere.

## V. Pautas de dirección espiritual

La primera línea de atención ha de prestarse a quienes tienen voluntad de admitir revelaciones y se inclinan a ellas. Sin excluir a los mismos confesores y directores espirituales. El demonio siente gran satisfacción ante tales circunstancias y con esas personas que así

piensan y pueden por consiguiente actuar: “Y así el demonio gusta mucho cuando un alma quiere admitir revelaciones y la ve inclinada a ellas, porque tiene él entonces mucha ocasión y mano para ingerir errores y derogar en lo que pudiere a la fe; porque como he dicho, grande rudeza se pone en el alma que las quiere acerca de ella, y aun a veces hartas tentaciones e impertinencia” (S 2,11,12).

Hasta el padre espiritual, si es inclinado a estas revelaciones, podrá hacer gran daño al discípulo, si persevera con él, pues se comunican la estima por ellas, siendo peligroso: “Si el padre espiritual es inclinado a espíritu de revelaciones, de manera que le hagan algún caso, o lleno, o gusto en el alma, no podrá dejar, aunque él no lo entienda, de imprimir en el espíritu del discípulo aquel jugo y término, si el discípulo no está más adelante que él. Y, aunque lo esté, le podrá hacer harto daño si con él persevera, porque, de aquella inclinación que el padre espiritual tiene y gusto en tales visiones [en este caso equivale a revelaciones, de las que está hablando], le nace cierta manera de estimativa...” (S 2,18,6).

El Santo trata con dureza a los confesores y directores espirituales, que no cumplen debidamente su responsable y alta misión. Les atribuye un papel decisivo en la orientación que han de dar a las almas ante la presencia de fenómenos extraordinarios (S 2,19-22). El criterio a seguir es para él el siguiente: “Encamínenlas en la fe [los directores espirituales y los confesores], enseñándolas buenamente a desviar los ojos de todas aquellas cosas, dándoles doctrina en cómo han de desnudar el apetito y el espíritu de ellas para ir adelante, y dán-

doles a entender cómo es más preciosa delante de Dios una obra o acto de voluntad hecho en caridad, que cuantas visiones [y revelaciones] y comunicaciones pueden tener del cielo, pues éstas ni son mérito ni demérito; y cómo muchas almas, no teniendo cosas de éstas, están sin comparación mucho más adelante que otras que tienen muchas” (S 2,22,19).

Se podría muy bien decir que hace aquí el Doctor místico una síntesis de su doctrina y de sus criterios seguros y tajantes respecto a todo el proceso de → purificación del alma para llegar a la unión con Dios, sin hacer distinción entre lo activo y lo pasivo, lo sensitivo y lo espiritual, lo → natural y lo sobrenatural. Son los verdaderos efectos de las auténticas revelaciones divinas sobrenaturales, que van directamente contra aquellos soberbios de corazón que, al sentir cualquiera de estos sentimientos suaves de Dios y algunas aprehensiones devotas, ya se satisfacen y piensan que están muy cerca de Dios y que los que no los tienen están muy bajos espiritualmente y los desestiman, como hizo el fariseo con el publicano. La mejor medicina contra esto es saber que la virtud no consiste en estas aprehensiones y en estos sentimientos de Dios, y que la humildad es más valiosa que todo ello (cf. S 3,9,1-4). Son los peligros de caer en propia estimación y vana presunción.

#### *Aplicaciones conclusivas*

Entendiendo por revelación el “descubrimiento de alguna verdad oculta o manifestación de algún secreto o misterio”, J. de la Cruz distingue dos tipos: *manifestación de secretos* (revelaciones

en sentido estricto) y *noticias intelectuales*, que no son propiamente revelaciones pero sí muy semejantes a ellas. La doctrina sanjuanista acerca de las revelaciones, como acerca de los demás fenómenos místicos extraordinarios, es clara en dos puntos fundamentales: en que no pueden ser medios para la purificación del alma y para la unión con Dios; en que no son necesarias para el progreso en el camino de la perfección evangélica. En lo que al discernimiento se refiere insiste el Santo en que hay que estar siempre muy en guardia, porque pueden ser falsas, engañosas y peligrosas, tanto por parte del demonio como de la propia sugestión o imaginación. Aun siendo de Dios, no siempre son interpretadas por parte del hombre correctamente, pues no siempre coincide su interpretación con la finalidad que Dios tiene y sus proyectos.

J. de la Cruz es totalmente contrario a admitir revelaciones y a quienes se inclinan a ellas. El demonio se goza en tales circunstancias. Ninguna de las aprehensiones sobrenaturales son medio necesario para la unión con Dios. Ni tampoco es más perfecto quien se ve agraciado con tales dones. Por eso, y por los riesgos que conllevan, no se han de pedir ni admitir. Nunca nos podemos asegurar de las revelaciones, como de ninguna otra aprehensión sobrenatural. Incluso aunque sean de Dios. Insiste el Santo en que no hay necesidad de nada que suene a fenómeno místico extraordinario, pues existen *la razón natural* y *la ley evangélica*, que son suficientes para solucionar cualquier tipo de problemas y para guiar en el amor a Dios y al prójimo. La fe no necesita apoyarse en ninguna de las aprehensiones o noticias sobrenaturales para su certeza y seguridad.

Los confesores y → directores espirituales juegan papel muy importante en todo este mundo de los fenómenos místicos extraordinarios y en su discernimiento. Es fundamental que ellos mismos no sean inclinados a estimar estos hechos y manifestaciones extraordinarias. Puede ser un riesgo para los discípulos de tales directores y confesores. Delante de Dios es más provechoso cualquier acto de voluntad hecho en caridad que todas las gracias místicas extraordinarias, como es más valiosa la humildad que todas las visiones, revelaciones y sentimientos del cielo. → *Apariciones, fenómenos místicos, locuciones, profecía, visiones.*

Mauricio Martín del Blanco

## Riqueza/s

Para comprender desde un primer momento el alcance de la riqueza de que habla Juan de la Cruz en sus obras, importa tener presente que no está en contraposición a la → pobreza. Es más, existen al unísono. Texto clave para entender lo que significa “riqueza” y “pobreza” es el siguiente, que parte de las palabras de David, “Yo soy pobre y en trabajos desde mi juventud” (Sal 87,16): “Llámase pobre, aunque está claro que era rico, porque no tenía en la riqueza su voluntad y así era tanto como ser pobre realmente, mas antes, si fuera realmente pobre y de la voluntad no lo fuera, no era verdaderamente pobre, pues el ánima estaba rica y llena en el apetito” (S 1,3,4).

Para él “riqueza” auténtica y verdadera sólo hay una, la de → Dios. No olvida los bienes materiales, calificados también como “riqueza” y a los cuales dedica el capítulo 18 del libro tercero de

la *Subida*. Pero lo hace para enseñar cómo se las ha de haber el → hombre para que las riquezas de esta vida no lo tuerzan o desvíen en su camino hacia Dios. En este capítulo trata del → gozo de los bienes temporales, entendiendo por tales, riquezas, títulos, estados, oficios y otras pretensiones, e hijos, parientes, casamientos (n.1). Su punto de partida es que “todas las riquezas y gloria de todo lo criado, comparado con la riqueza que es Dios, es suma pobreza y miseria. Y así, el alma que lo ama y posee es sumamente pobre y miserable delante de Dios, y por eso no podrá llegar a la riqueza y gloria, que es el estado de la transformación en Dios” (S 1,4,7). Usa un baremo para catalogar la “riqueza” muy distinto del que emplea el mundo, porque éste se mueve siempre en un plano natural y de producción. Emplean calculadoras diversas. Precisa además cómo el hombre puede llegar a ser rico, muy rico, o quedarse en pobre, muy pobre.

A primera vista pudiera parecer que se muestra negativo y poco en consonancia con la teología de los valores. Sin embargo, su argumentación es lógica, además de clara. Todo lo que existe es en orden a Dios y el hombre alcanza su perfección sirviendo a su Señor. No condena las riquezas materiales; sólo el mal uso que el hombre pueda hacer de ellas, anteponiéndolas a Dios. Ve en ellas un peligro, el de poner en lo caduco la voluntad. Por eso avisa repetidamente (S 3,18,3,4,6) de que lo que importa es servir a Dios; nada de poner el gozo en la riqueza. “No poner el gozo en otra cosa que en lo que toca en servir a Dios, porque lo demás es vanidad y cosa sin provecho, pues el gozo que

no es según Dios no le puede aprovechar [al alma]” (ib. n.6).

De unas veintisiete veces en las que alude a la pobreza en *Subida* 1 y 3, casi siempre lo hace para prevenir males o para indicar los daños que produce si el hombre se deja atrapar por ella. Cambia sin embargo de perspectiva y de sentido al mencionarla en *Noche* (2,12,6; 14,3; 20,4) y sobre todo en *Cántico* y *Llama*. Es aquí donde nos dice qué entiende por “riqueza”. No es otra cosa que la “presencia” de Dios por gracia en el alma, con todas las consecuencias que esto conlleva. La riqueza de que habla el Santo es “gracia”, gratuidad de Dios, que la convierte en hermosura y se lo descubre (CB 17,6); son “virtudes” con las que va adornando al alma el Espíritu Santo (CB 17,8); son “luces” que la hacen ver las cosas como son (CB 20,11,24); es “ciencia” de Dios que enseña sin haber estudiado, que entiende secretos e inteligencias de Dios extrañas (CB 14,4; 36,13); “capacidad” para conocerse (LIB 1,23). Son tantas que las califica de “mares” (LIB 1,30), y “si de ello se escribiesen muchos libros, quedaría lo más por decir” (N 2,20,4).

Adelantada el alma en los → caminos del espíritu, descubre dónde está la riqueza, de la que está careciendo y qué hacer para alcanzarla. Son tres experiencias distintas. Es de Dios, pero está en el alma. Recibe luces para percibir que, si mucho tiene, más le falta. Descubre la puerta de entrada para conquistarla: es la cruz (CB 36,13). Primero entiende que la riqueza por excelencia es la presencia (CB 11) de Dios en el → alma en gracia. Dentro tiene las riquezas, deleites y satisfacciones que anda buscando. Por eso se la

invita a recogerse en el interior, a no buscarlas fuera. Dios-riqueza se esconde dentro y nadie lo encuentra si no se esconde a su vez (CB 1,8-12). El alma toma una resolución: No poner el corazón en las riquezas y bienes que ofrece el mundo, siguiendo el consejo de aunque le ofrezcan abundantes riquezas, no aplicar a ellas el afecto (CE 3,5). La Sabiduría comienza a enseñarla cómo en ella puede encontrar las riquezas grandes, las riquezas altas (S 1,4,8). Invita a ahondar en → Cristo, “porque es como una abundante mina con muchos senos de tesoros, que, por más que ahonden, nunca les hallan fin ni término, antes van en cada seno hallando nuevas venas de nuevas riquezas acá y allá” (CB 37,4).

El alma se ve y se siente llena de las riquezas de Dios y por eso nada tiene que esperar (CB 20,11); se convierte en contemplativa del abismo de deleites y riquezas que Dios ha puesto en ella (Ib. n.14); sin embargo, siendo tan rica, “el alma se siente pobrísima y no tiene bien ninguno ni de qué se satisfacer” (LIB 1,23). Dios es toda su riqueza.

*Evaristo Renedo*

**Roda** → La Roda

**Ruiseñor** → Filomena

## **Ruiz Caballero, Luis, OCarm (1546-)**

Nació en → Toledo en 1546, del matrimonio Pedro Caballero y María Hernández; vistió el hábito carmelitano y profesó en Toledo; estudió en → Salamanca a partir del curso 1565-1566, coincidiendo allí con J. de la Cruz unos tres años. Terminó la teología en el curso 1570-71. Consiguió más tarde los grados de presentado y maestro. Desempeñó bastantes cargos: prior de Valderas en 1576; tercer definidor en 1579 y rector de → Alcalá hasta 1594, de nuevo en 1606; primer definidor en 1589 y dos veces prior de → Madrid (1586-89 y 1597-1600), luego de Toledo 1600-1603 y 1609-1612. Fue además vicario provincial y presidente del Capítulo de 1600. Gozó de la confianza del general Enrique Silvio, quien le hizo procurador general ante la Corte Real. Conoció y trató a → S. Teresa en → Avila, → Medina, Toledo y Salamanca, confesándola durante la estancia en Avila. Declaró en el proceso de beatificación de la Santa (BMC 20, 275-284). No consta de otras relaciones con J. de la Cruz, fuera del tiempo de estudios en Salamanca. Probablemente murió antes de que comenzasen los procesos de beatificación (cf. Pablo M<sup>a</sup> Garrido, *El hogar espiritual de santa Teresa de Jesús*, p. 161-164).

*E. Pacho*

# S

**Sabiduría** → Experiencia mística, teología mística

## **Sabiote**

Provincia y diócesis de → Jaén. Con la fundación de las Descalzas (18.5.1585) se inicia la presencia carmelitana en la villa. Enclavada en el distrito de Andalucía, esta comunidad estaba sujeta a la jurisdicción de J. de la Cruz mientras fue vicario provincial. Aunque no intervino en la fundación, como asegura → Magdalena del Espíritu Santo (BMC 10, 321, 322), la visitó con relativa frecuencia. Se recuerda especialmente y con detalles muy curiosos, entre otras visitas, la realizada desde → Mancha Real o la Manchuela con motivo de la toma de hábito de una hija del alcalde de la villa (Alonso, *Vida*, p. 443-444). En sentido muy diferente intervino por carta para impedir que diesen la profesión a cierta novicia recomendada por un obispo (BMC 14, 156). Los recuerdos de fray Juan de la Cruz permanecieron vivos mucho tiempo en Sabiote por residir allí varias Descalzas, discípulas suyas, muy aventajadas, venidas de otras comunidades, como Leonor de Jesús, Francisca de san Eliseo, conoci-

das en → Toledo, en → Beas, y luego fundadoras en Sabiote (BMC 14, 161-166).

Agradecidas al gran maestro de espíritus, tuvieron la delicadeza de enviarle algunos regalos cuando yacía enfermo en → Ubeda, poco antes de morir (Alonso, *Vida*, p. 555). Lo cuenta así una de ellas: “Envióle la madre priora y convento de Carmelitas Descalzas de Sabiote unas sábanas y paños para vendas e hilas a sus heridas. El se las envió a agradecer mucho y entre otras cosas les envió a decir que presto se lo pagaría en el cielo” (Francisca de san Eliseo BMC 14, 165). Después de muerto abundaron en elogios sobre su santidad, a requerimiento de superiores y biógrafos (BMC 11 y 13; Alonso, *Vida*, p. 669, 693 y 692). Por Sabiote pasó fray Francisco de Jesús, el Indigno, con la reliquia de su pierna enferma, para restituirla a Ubeda (Alonso, *ib.* p. 595; HCD 5, 466-472; BMC 10, 319-320; BMC 14 procesos de Beas).

*E. Pacho*

**Sabor/es** → Deleites, gozos

## **Sagrameña, Antonio de, OCarm (1578-)**

Nació en → Valladolid el 1578; profesó en → Madrid el 5 de junio de 1594. Estudió artes y filosofía en el convento de Requena y luego teología en → Salamanca, en cuya Universidad aparece matriculado en los cursos 1598-99 y 1599-1600, como estudiante de 2º y 3º. Reaparece también matriculado en 1606-1607, luego como pasante en 1608-1609 y como lector del Colegio de San Andrés en 1611-1612. Al terminar el último curso fue destinado a Medina del Campo como prior. Destacó como elocuente predicador, imprimiendo varios sermones. Distinguió con particular afecto a → Francisco de Yepes, hermano de J. de la Cruz, y promovió la traslación de su cuerpo, realizada el 4 de noviembre de 1612, predicando en el acto. Ejerció, entre otros cargos, el de provincial de Castilla la Nueva (1627-1630). Declaró en el proceso ordinario de → Medina del Campo, el 18 de noviembre de 1614, contando 35 años de edad (BMC 22, 40-44); es un testigo muy bien informado (cf. Pablo M<sup>a</sup> Garrido, *Carmelitas españoles*, p. 153-158, 319-323).

*E. Pacho*

## **Salamanca**

La presencia carmelitana arranca de 1306 con la fundación de religiosos; se prolonga con el monasterio de las Descalzas (1.11.1570) y más tarde con el convento de los Descalzos (1.6.1581). Contaba con 10.000 habitantes en 1530 y 20.000 en 1591. El Carmelo Teresiano llegó pronto a Salamanca. La misma → S. Teresa llevó a cabo la fundación de

sus hijas (traslado de casa 29.9.1572; a otra, más tarde, 16.8.1583). El relato fundacional de la Santa es uno de los más vivos y pintorescos (F 18-19). Los Descalzos llegaron a la ciudad universitaria once años después (1.4.1581). La vinculación de J. de la Cruz a Salamanca está enmarcada por los años de estudiante en la famosa Universidad, aunque no todo se reduce a esa faceta. El contacto con la ciudad del Tormes tuvo alguna otra prolongación años después.

El gran encuentro de J. con el centro cultural se producía en 1564, cuando llega de → Medina del Campo para matricularse como artista en la Universidad. Se instala, como es sabido, en el Colegio de San Andrés (luego se llamará de Santa Teresa), y asiste regularmente a los cursos de la Universidad. Permanece allí hasta 1568, interrumpiendo la estancia durante las vacaciones de 1567, para cantar la primera misa en Medina del Campo. En Salamanca se ordena sacerdote, sin que pueda fijarse la fecha dentro del 1567. Este trecho importante de su vida puede desglosarse en dos aspectos: vida conventual en el Colegio de San Andrés y formación universitaria.

## **I. Vida carmelitana**

La fundación de San Andrés databa de 1480; se localizaba junto a la puerta de San Pablo; era construcción pobre y de baja calidad en los materiales. Aparece como Estudio Salmantino incorporado a la Universidad a partir de 1482. En los primeros decenios del siglo XVI figura ya como colegio interprovincial para los religiosos de las provincias españolas destinados a estudiar en



Salamanca, no como “Studium Generale”. Los estudiantes que pasan por el mismo se matriculan regularmente de artistas y teólogos en la Universidad. En el curso 1551-52 se registran por primera vez los inscritos del Colegio de san Andrés. Durante el período sanjuanista, el número de matriculados oscila entre 4 y 5 por año. La vida comunitaria se ajustaba a las normas generales, según las reformas de J. Soret y N. Audet y lo establecido en los Capítulos generales para los centros de estudio. En Salamanca se guardaba una disciplina rigurosa sin especiales connotaciones. Los estudiantes, cuando llegó fray Juan, no podían salir de casa más que para ir a clase, de dos en dos y vestidos con la capa blanca; los transgresores incurrían en penas severas (*Acta Capitulum Generalium* I, 453).

No cuenta con respaldo documental la tesis, insistentemente defendida por biógrafos modernos, de que el Colegio de san Andrés funcionase como “Studium Generale”, con lecciones-repeticiones regulares y complementarias a cargo de profesores designados al efecto. No se excluye que existiese algo más sencillo y por iniciativa de superiores locales y estudiantes. Tiene que revisarse, por tanto, el alcance del nombramiento de “prefecto de estudiantes” en favor de J. de Santo Matía, en el Capítulo de → Avila de 1567, presidido por J. B. Rubeo, si es que existió tal nombramiento (único testimonio es Alonso, *Vida*, lib. 1, c.4, p. 59, a quien siguen sin más los modernos: Bruno 1929, p. 49; Crisógono, c. 4, p. 63-64; Efrén, p. 165).

La comunidad de San Andrés no es muy numerosa, aun contando a los estudiantes. Cuando llegaba J. de

Santo Matía andaba por los 12-16 religiosos (*MteCarm* 104, 1966, 249-256). El cuadro de matriculados esos años es bien conocido ya. Gobiernan la comunidad durante los años 1566-1567 el prior Hernando Maldonado y el suprior Martín de Santillana. Desde diciembre de 1567 al 1568: el prior Martín García de Requena y el suprior Martín de Santillana. También se conocen condiscípulos y religiosos sobresalientes, que conviven con fray Juan.

Abundan los testimonios sobre la vida ejemplar de éste, así como algunas anécdotas, por lo general de tono panegirista y al reflejo de su fama posterior de sabio y santo. El más equilibrado y ponderado es el juicio de S. Teresa, en carta a Francisco Salcedo (septiembre 1568), poco después de terminar Juan los estudios en Salamanca: “No hay fraile que no diga bien de él, porque ha sido su vida de gran penitencia”. Confirman el juicio de la Santa algunos compañeros o condiscípulos aludiendo a su conducta y al uso de cosas comunes, como celda, hábito y otras. Destacan los testimonios de Alonso de Villalba, en carta a → Quiroga (12.1.1606), y Jerónimo de Olmos, en los procesos canónicos para la beatificación. Entre los detalles aportados por éste se recuerda esta noticia del registro conventual: “Compróse una ropa al cura de tal parte, para hacer hábito a fray Juan de Santo Matía, que estudiaba en Salamanca, que entonces traímos hábitos negros” (Alonso, *Vida*, p. 58, precisa que el paño costó 52 reales).

## II. Los estudios universitarios

La investigación reciente ha conseguido perfilar con bastante precisión la

carrera estudiantil de fray Juan, gracias a los registros universitarios. Aparece matriculado en “artes” los cursos 1564-65, 1565-66, 1566-67. Siguió, por tanto, las lecciones de lógica, filosofía natural y moral; en la primera, según el *Organon* de Aristóteles y las *Sumulas* de Domingo de Soto; en filosofía natural, los físicos de Aristóteles, y en filosofía moral, la ética, política y económica del Estagirita. Matriculado en teología el curso 1567-68, siguió las materias básicas en las cátedras de Prima, Vísperas y Biblia, con las cursatorias de Durando, S. Tomás y Escoto. El horario de clases, bastante flexible, era desde las 7, 30 de la mañana a las 5 de la tarde.

El punto más delicado y difícil de precisar en detalle es el de los profesores y materias cursadas, ya que no siempre los titulares de cátedra estaban presentes; eran multados con frecuencia por ausencias y modificación de las materias encomendadas; en su lugar dictaban otros profesores suplentes o adjuntos. Los titulares en los cursos seguidos por fray Juan eran: en artes-sumulas: Martín de Peralta, Gaspar de Torres, Enrique Hernández, Miguel Francés y Diego Bravo (sucesor de Francisco Sancho); en teología: Mancio de Corpus Christi, Juan de Guevara, Gaspar Grajal, Gregorio Gallo, Luis de León, Pedro de Espinar, Diego Rodríguez y Cristóbal Vela. Las alteraciones indicadas impiden fijar con rigor a quiénes escuchó fray Juan. Lo que sí parece cierto es que no obtuvo ningún título o grado académico: ni el bachillerato al terminar artes, ni licenciatura al fin de la teología. Se apunta como dato sugestivo que pudo prolongar su formación teológica, “estudiando dos cursos en el año en que se matriculó como teólogo:

uno, de julio de 1567 a enero de 1568, y otro, desde enero del mismo año” (P. Bazares, p. 168), ya que el caso era frecuente.

### III. Visitas y recuerdos

No consta que volviese por Salamanca, una vez terminado el curso de 1568. Estaba comprometido con la → Madre Teresa y pensaba mantener su palabra. Regresaría a aquellos lugares, años más tarde, acompañando a la Fundadora. La última visita a la ciudad debió de producirse, con toda probabilidad en 1571, con motivo de la fundación teresiana de → Alba de Tormes, el 25 de enero de 1571. Acompañó a la Santa y fundadoras desde → Mancera, donde residía entonces (F cap. 20); permaneciendo con ellas algunos días ayudando en el acondicionamiento de la casa y en la formación de las religiosas. Existiendo ya comunidad de Descalzas en Salamanca (desde 1.11.1570) es casi impensable que, al menos de pasada, no se detuviese la comitiva allí, de ida o vuelta de Alba. Nada más puede concretarse al respecto

El recuerdo de fray Juan perduró largo tiempo en la casa donde residió los años de estudiante. En 1623 se instruyó en Salamanca un proceso canónico en torno a una curación milagrosa de → María de Jesús, atribuido a una reliquia del Santo (BMC 25, 672). Con motivo de la canonización se bendijo en 1726 una imagen suya. Los teólogos del Colegio de San Andrés celebraban todos los años su fiesta litúrgica con solemnidad particular incluyendo fuegos, sermón y exposición de su Majestad. Mayor resonancia tenía aún entre los frailes y monjas de la propia Orden.

Los escritos de J. de la Cruz se difundieron en muchos ambientes salmantinos, incluso en el de la Universidad. Contribuyeron especialmente a su propagación las Descalzas Ana María de Jesús y → Ana de Jesús, y los agustinos J. Guevara y → A. Antolínez. El Doctor místico ha vuelto recientemente a la Universidad Pontificia, no como estudiante sino como maestro en una cátedra dedicada a él y a S. Teresa. La afiliación a la misma Universidad, desde el curso 1996-97, del Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista de Avila ha potenciado esa presencia.

BIBL. — S. TERESA, *Fundaciones* 18-19; HF 630-632; Peregr XIII; HCD 3, caps. 14 y 20; HCD 4, 567-581; DHEE 4, 2137-2144; M. VILLAR Y MACÍAS, *Historia de Salamanca*, 1887; BALBINO VELASCO BAYÓN, *El colegio mayor universitario de carmelitas de Salamanca*, Salamanca, 1978 y resumen actualizado en "Fray Juan de santo Matías en Salamanca", en el vol. *Juan de la Cruz, espíritu de llama* (Roma 1991) 157-173; VICENTE MUÑOZ DELGADO, "Filosofía, teología y humanidades en la Universidad de Salamanca durante los estudios de san Juan de la Cruz (1564-1568)", en *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, 175-211; MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN, "La teología en Salamanca durante los estudios de san Juan de la Cruz, ib. 213-230; EMILIA MONTANER, "Tras las huellas de fray Juan: las informaciones de Salamanca", en ACIS II, 457-472; GABRIEL BELTRÁN, "San Juan de la Cruz: Medina, Salamanca y Avila, aportaciones notariales", en *MteCarm* 104 (1996) 237-271.

*Eulogio Pacho*

## **Salazar, Angel de, OCarm (1518-1597)**

Nació en Herrera de Valdeañes (Burgos) en 1518, profesando en el convento de Los Valles en 1536. Estudió, al parecer, en → Salamanca, donde era conventual en 1539. Desempeñó numerosos cargos en la Orden: prior de

→ Toledo (1555), de → Avila (1559-61) y → Valladolid (1576-79), provincial de Castilla repetidas veces (1560-67, 1571-76, 1579-83, 1592-93); visitador de la Provincia de Portugal en 1563; vicario general de calzados y descalzos de Castilla y Andalucía, por breve del nuncio F. Segá en 1579, hasta 1581; vicario general de las provincias de España designado por el general Caffardo, y visitador apostólico de las mismas, por breve de Gregorio XIII desde 1581 hasta 1588. Falleció en 1597, con fama de buen predicador y hombre de gobierno. Su relación con J. de la Cruz es más bien de índole general, por su actuación respecto a → S. Teresa y a su obra; por eso, interesa especialmente durante los dos primeros trienios de Provincial.

BIBL. — PABLO M<sup>a</sup> GARRIDO, *El hogar espiritual de Santa Teresa de Jesús*, Roma 1963, p. 153-158.

*E. Pacho*

## **Salvador de la Cruz, OCD**

Nació en → Granada, donde profesó en el convento de Los Mártires. Fue sucesivamente maestro de profesos, prior del desierto de Las Nieves, vicario y prior de Vélez, dos veces prior de Alcaudete, otras dos de Jaén; luego prior de Granada, a partir de 1674; más tarde maestro de novicios en el mismo convento; de nuevo prior de Los Mártires, elegido en el Capítulo general de → Pastrana en 1679 hasta 1680. Realizó notables mejoras en dicho convento. Su vinculación especial a J. de la Cruz está en dependencia de la famosa *Noticia cierta*, que escribió sobre el manuscrito del CB, conservado en las Descalzas de → Jaén, cuando él era

prior en esta ciudad (cf. E. Pacho, *Escritos*, 330-331).

*E. Pacho*

## **Sanlúcar de Barrameda**

Provincia y diócesis de Cádiz. La única vinculación a J. de la Cruz es el hecho de conservarse en la comunidad de Descalzas el manuscrito más autorizado del CA, con correcciones y apostillas autógrafas del Santo. Edición facsimilar, Junta de Andalucía-Ed. Turner, 1991.

## **Sanlúcar la Mayor**

Provincia y diócesis de → Sevilla. No existe otra relación con J. de la Cruz fuera de haberse sacado allí una copia (en 1593) de la segunda redacción del CE, hoy de propiedad particular, después de pertenecer a las Clarisas de Marchena (Sevilla). Se conoce con la sigla Gv (BMC 30, 370-373).

## **Sebastián de san Hilarión, OCD (1566-1629)**

Nació en Cazalilla (→ Jaén) en 1566, del matrimonio Alonso Canotello e Isabel Rodríguez. Profesó en Sevilla, el 2 de febrero de 1583. Fue prior de → Mancha Real el trienio 1594-1597. Falleció en → Andújar en marzo de 1629, a los 63 de edad. Declaró en el proceso apostólico de Jaén, el 13 de agosto de 1627 (BMC 25, 71-86). Conoció y trató ampliamente al Santo. Vistió el hábito siendo éste rector de → Baeza; mientras estudiaba aquí filosofía, el Santo “le llevó consigo a la ciudad de → Granada y convento de ella” (BMC 25, 74). Siendo

vicario provincial concedió a fray Sebastián las comendaticias para ordenarse; convivieron en Granada, siendo el Santo prior, acompañándole en alguna ocasión a visitar a las Descalzas. Coincidieron en el Capítulo general de → Madrid de 1588, en el que J. de la Cruz fue elegido definidor; fray Sebastián participó en el mismo como vocal por el convento de → Córdoba. Se hallaba enfermo de un tabardillo en → Ubeda cuando falleció allí el Santo, pero “por una ventana ... que salía al claustro, me asomé a ella y vi el concurso de caballeros de Ubeda y los religiosos de todas las religiones, que habían concurrido al entierro” (BMC 25, 81-82).

*E. Pacho*

## **Secretos → Revelaciones**

## **Segovia**

La presencia carmelitana comenzó con la fundación de las Descalzas (19.3.1574) y siguió con la de los Descalzos (3.5.1586); más tarde con la de los Calzados (1587). Tenía unos 11.000 habitantes en 1530 y 22.200 en 1591. La peripecia biográfica de J. de la Cruz en Segovia se desarrolla especialmente en el lugar donde reposan sus restos mortales. Desde allí se proyectó en otros ambientes, ante todo, en el de las Descalzas, en cuya fundación había tomado parte bastantes años antes de fijar su residencia permanente en la ciudad. La estancia regular se prolonga desde mediados de 1588 hasta mediados de 1591. Aunque este tramo de su biografía cuenta con abundante documentación, persisten aún entre los biógrafos bastantes confusiones e inexactitudes.

## I. Llegada y estancia

Queda señalado que el primer contacto de J. de la Cruz con la ciudad del Acueducto se producía en 1574. Salía de → Avila el 18 de marzo de ese año acompañando a → S. Teresa y a la comitiva que se dirigía a Segovia para establecer una fundación de Descalzas (*Fundaciones*, 21). Como en otros lugares –casos de → Valladolid y → Alba de Tormes– el Santo se detuvo algunos días ofreciendo su colaboración, especialmente en el ámbito espiritual. Debíó de pasar algún susto cuando el celoso Provisor diocesano “quiso llevar preso a quien había dicho misa” sin la autorización fundacional por escrito, “que era un fraile descalzo”, al parecer J. de la Cruz (F 21, 6). Su primera estancia en esta ocasión se prolongó hasta finales de marzo, unos doce o quince días. Tardaría cerca de trece años en volver a pisar aquellos lugares.

En abril de 1587 había asistido J. de la Cruz al Capítulo provincial celebrado en → Valladolid, siendo prior por tercera vez de → Granada. Continuaba en este cargo en junio de 1588, cuando participaba de nuevo en el Capítulo de → Madrid (a partir del 17 de junio), en el que la Provincia se erigía en Congregación, comenzando a funcionar entonces el nuevo sistema de gobierno conocido como la “Consulta”. Juan fue elegido primer definidor y tercer consiliario, manteniendo el priorato de → Granada.

Concluido el citado Capítulo (11 de julio), durante algún tiempo, los definidores y consiliarios se reúnen en Madrid, aunque para entonces ya se había establecido que la Consulta tuviera su sede en Segovia, según noticia publicada ya el día 6 del mismo mes. No

es posible fijar, por ahora, la fecha exacta en que se produjo efectivamente ese traslado o establecimiento. Durante la primera parte de agosto se firman todavía en Madrid algunos acuerdos, pero el 14 de septiembre la Consulta se halla ya reunida en Segovia (MHCT doc. 363); por tanto, debió de establecerse allí a finales de agosto o primeros de septiembre de 1588. La presencia de J. de la Cruz no está certificada hasta el 23 de este segundo mes, lo que quiere decir que por estas fechas hay que colocar su llegada a Segovia.

## II. Situación de la comunidad

“Los consiliarios y definidores son súbditos como los demás conventuales” de la casa donde reside la Consulta. Así se había establecido en las normas constitutivas de ésta. En las mismas se determina que el “Vicario general sea prior del convento donde la consulta reside”. El mismo Vicario general “pondrá a su albedrío superior en el dicho convento donde está la Consulta, a cuyo cargo será regir el convento y el coro, con todo lo demás que suelen hacer los priores en sus casas”. Este superior tendrá voz y voto en el capítulo provincial con su socio, como si fuera prior. La casa-comunidad de la Consulta asumía así un estatuto jurídico especial, que la distinguía de las demás. El prior “a iure” es el Vicario general; delegado “a iure” del mismo en las funciones de la casa es el superior por él nombrado. La situación jurídica se completaba con otra norma atinente directamente a la Consulta e indirectamente a la casa-convento de Segovia: en ausencia o enfermedad del Vicario general, el primer definidor (dicho

“mayor”) “tiene sus veces y su autoridad en todo”; después de él, el segundo, y así los demás. Estuvieron vigentes estas normas mientras permaneció allí la Consulta; siguió con el mismo régimen después, cuando se trasladó a Madrid, octubre-noviembre de 1589, por considerarse Segovia “casa de la Consulta”.

Al momento de su llegada a Segovia, J. de la Cruz, mantiene el priorato de → Granada (como los otros definidores y consiliarios retienen los suyos), pero es un conventual y un súbdito más en la comunidad de Segovia, cuyo “prior” es el Vicario general, Nicolás Doria. Cuando éste se ausenta, ocupa su lugar; por tanto, se convierte en “prior a iure” de la comunidad. Con el establecimiento de la Consulta se altera así el funcionamiento regular del convento, que desde el principio había acogido novicios, como tantos otros de Castilla y más aún de Andalucía.

Desde el capítulo provincial de Valladolid (1587) era prior de Segovia (al estilo normal y corriente) el padre Martín de Jesús María (Cruzate), pero desde el mes de julio del año anterior estaba ocupado en organizar una fundación en Pamplona, por lo que su ausencia era frecuente y prolongada. Así se explica que en las listas de los conventuales de Segovia, además del superior, figure un “vicario”. Cuando llega allí J. de la Cruz desempeña ese cargo (desde diciembre de 1587) el antiguo y fiel discípulo de El Calvario → Inocencio de san Andrés.

Durante los primeros meses de 1588 firma reiteradamente como “vicario de la casa”, “vicario en ausencia del prior” (días 5, 6 y 26 enero), “vicario del dicho convento, en ausencia de fray

Martín de Santa María, prior del dicho monasterio” (20 de febrero). En mayo aparece ya un nuevo prior, fray Miguel de Jesús, e Inocencio de san Andrés como simple conventual. Pocos meses más tarde llegaba la Consulta y con ella el nuevo régimen de la casa. A tenor de lo establecido en las normas atinentes al convento segoviano, cesaban los cargos anteriores y el Vicario general, “a su albedrío superior”, nombraría un superior para los asuntos ordinarios de la comunidad con voz y voto en el capítulo provincial. ¿Se hizo inmediatamente este nombramiento?

En cualquier caso, J. de la Cruz no ejercía de prior, al estilo de los otros conventos; lo era de hecho y “a iure” cuando estaba ausente el Vicario general, juntando entonces los cargos de definidor “mayor”, presidente de la Consulta, prior de Segovia y prior de Granada. En marzo de 1589 cesaba en este último, como otros definidores-consiliarios, por acuerdo de la misma Consulta. Esta fue la situación de J. de la Cruz durante su estancia en Segovia hasta el Capítulo de mayo de 1591, en que quedó sin oficios. Nunca fue prior de Segovia en el sentido corriente y normal de las demás comunidades. Alternó la situación de superior con la de conventual y súbdito. Es necesario tener presente esta anomalía para interpretar correctamente sus actuaciones en Segovia. Se impone, igualmente, distinguir las intervenciones en asuntos de aquella comunidad y las actuaciones que atañen a la Congregación en general o a otros conventos de frailes y monjas. Al firmar los documentos, él mismo distingue cuidadosamente si actúa como definidor-presidente de la Consulta, o como “prior” de la casa. Con

estas aclaraciones se comprenderá mejor su labor durante la estancia en Segovia.

### III. Actuaciones

Se impone necesariamente una parcelación cronológica, dado que se sucedieron situaciones bastante diferentes: la primera corresponde al tiempo que permaneció de hecho la Consulta en Segovia (mediados de 1588 - mediados de 1589); la segunda, a la etapa en que se trasladó permanentemente a Madrid, permaneciendo, no obstante, J. de la Cruz en Segovia en calidad de “definidor mayor” y consiliario (unidos desde 1591).

1ª. Durante el primer año de estancia en Segovia tiene que ejercer ampliamente sus funciones de Presidente de la Consulta y prior de la comunidad, de acuerdo con el Vicario general. A mediados de septiembre de 1588, éste inicia la visita de los conventos, comenzando por Andalucía, pensando regresar a Segovia pasado el invierno (MHCT doc. 363). De hecho, no vuelve a figurar en las reuniones de la Consulta hasta primeros de marzo de 1589. El día 4 de este mes preside en Segovia la sesión en que se determinó que los consiliarios-definidores renunciasen a sus prioratos y que la Consulta nombrase otros en su lugar. Fue entonces cuando cesó J. de la Cruz en el priorato de Granada, siendo nombrado para sucederle el padre Nicolás de san Cirilo, hasta entonces superior de Segovia, nombrado directamente, a lo que parece, por el Vicario general.

Siguen las reuniones de la Consulta con la presencia de → Nicolás Doria durante los meses de abril y parte de

mayo, pero en junio vuelve a presidirlas el definidor mayor, J. de la Cruz, que sigue haciéndolo durante el mes de julio. El 11 de agosto ya está presente de nuevo el Vicario general. Se ha incorporado hace tiempo a la comunidad el íntimo discípulo del Santo, → Juan Evangelista. El Santo no vuelve a figurar ejerciendo de presidente de la Consulta hasta mediados de septiembre de 1589 (Ct a Doria del 21.9.1589). El 20 ya está de regreso de nuevo Nicolás Doria. Probablemente sus últimas ausencias estuvieron relacionadas con los viajes a Madrid para preparar el traslado de la Consulta a la capital, cosa que se realizaba por octubre-noviembre 1589. Manteniendo su residencia habitual en Segovia, fray Juan ya no preside con tanta frecuencia durante estos meses las reuniones de la Consulta.

En un registro conventual de Segovia se lee. “En agosto de 1588 vino de presidente de este convento el santo padre fray Juan de la Cruz, definidor mayor. Gobernó hasta febrero de 1589”. Añade más adelante: “En febrero, fin de él, del año 1589, por hacer ausencia de esta casa nuestro santo padre fray Juan de la Cruz, entró por presidente de este convento el padre Luis de san Jerónimo, definidor general, y presidió esta casa hasta octubre del mismo año. Y faltó ocho meses de esta casa nuestro santo padre. En este tiempo se volvió la Consulta a Madrid, quedando esta casa con el nombre de la Consulta” (*Prelados que ha tenido...* ff. 1-2). La escritura relativamente posterior a los hechos explica las inexactitudes cronológicas de este protocolo segoviano. Los documentos firmados por J. de la Cruz y las cartas enviadas desde Segovia acortan notablemente la ausencia de “ocho meses”,

si es que realmente existió. No puede excluirse que la presencia certificada en algunos documentos comunitarios (no personales suyos ni firmados en exclusiva) junto con otros religiosos de la comunidad permita pensar en presencia moral solamente, pero aún así no queda hueco para tantos meses fuera de la “casa de la Consulta”.

El vacío documental más extenso corresponde a los últimos meses de 1589, coincidiendo con el traslado efectivo de la Consulta a Madrid. A partir de ese momento su situación es realmente insólita: permanece como conventual de la “casa de la Consulta”, es decir, Segovia, aunque el organismo de gobierno ya no resida allí, pero tiene que desplazarse a Madrid para las reuniones del mismo. El tiempo corresponde ya a la segunda etapa de la residencia en Segovia.

2ª. El silencio de los documentos durante varios meses puede ofrecer algunas sugerencias o conjeturas. J. de la Cruz no firma ni interviene en asuntos del convento. Tampoco es segura su intervención en la Consulta desde noviembre de 1589 hasta abril de 1590. Se hace sugestiva la hipótesis de algún viaje, probablemente a Andalucía durante estos meses. No puede explicarse tan prolongado silencio por los naturales desplazamientos a Madrid para asistir a las sesiones de la Consulta. En tal caso, sería patente su intervención en la Consulta. Si la hipótesis tiene algún fundamento, en lugar de los 8 meses de ausencia de Segovia, serían tres o cuatro, y en fechas distintas a las señaladas por el registro segoviano. Otro registro del mismo convento apoya la prolongada ausencia de J. de la Cruz. En el *Libro de recibo y gasto* de la comunidad firma

regularmente (desde octubre-noviembre de 1589 hasta abril de 1590) Juan Evangelista, mientras no aparece la firma de J. de la Cruz; como si le sustituyese su íntimo y fiel discípulo (*MteCarm* 1996, p. 453-54). El dato queda confirmado igualmente por la correspondencia del Santo. Desde el 12 de octubre del 1589 hasta el 20 de junio-julio del 1590 no se conoce ninguna carta despachada desde Segovia. En la fechada en Madrid, el 20 de junio del 1590, para → Córdoba, se añade esta posdata: “Presto me volveré a Segovia, a lo que creo”. No era noticia, si la ausencia había sido breve.

Si es cierta esta larga ausencia, impone un notable recorte en la residencia de fray Juan en Segovia. En su segunda fase o etapa abarcaría solamente un año: desde abril de 1590 hasta mayo de 1591; hay que descontar también los viajes a Madrid para las reuniones de la Consulta y para los Capítulos de 1590 (9 de junio-2 de julio) y de 1591 (31 de mayo-7 de junio). Acaso tenga algo que ver con esa ausencia lo que escribía en 1614 fray Pablo de Santa María, que convivió con él dos años en Segovia, “cerca del año del Señor 1590, cuando se edificaba el nuevo convento”. Entre otros recuerdos de entonces, menciona éste: “Era muy regular y observante, y no le faltó lo que primeramente se suele examinar en los santos, que fueron algunas persecuciones, mudándole a → Baeza cuando la obra de Segovia, que estaba a su cargo, se estaba en jerga, y cuando la fundadora doña → Ana de Peñalosa favorecía más la casa por su respecto por ser él su confesor; mas él obedeció sin alteración ninguna, sino con mucha alegría y paz de alma, aunque la fundadora lo sin-



tió mucho, por echar de ver que le faltaba el maestro de su espíritu y el dechado de toda virtud” (BMC 13, 376).

Todos estos datos, recortan la permanencia en Segovia, pero no esclarecen plenamente su situación. Aunque el convento segoviano sigue siendo “Casa de la Consulta”, no cumple bien la normativa establecida, como cuando estaban allí los miembros de la misma. El Vicario general sigue siendo prior “a iure”; y hace sus veces el primer definidor “cuando está ausente del lugar donde está la Consulta”. El lugar pasa a ser Madrid, y el Vicario general está en la capital, permanentemente ausente de Segovia. ¿Cómo se aplicó lo establecido? Los biógrafos antiguos y modernos apenas se han preocupado de estos extremos delicados.

Hasta el traslado de la Consulta a Madrid funcionó todo según lo establecido. En el primer Capítulo de la Provincia de Castilla la Vieja (28-31 de julio 1589) se eligen priores para todas las casas menos para el convento de Segovia; figura como superior el nombrado por N. Doria, Gregorio de la Madre de Dios, mientras prior “delegado” sería aún el primer definidor (J. de la Cruz). Extraña, sin embargo, que no figure para nada en la lista de los conventuales de la comunidad confeccionada con motivo del citado Capítulo. No se incluyó, quizás, por su especial condición o situación en ella. Los biógrafos hablan de él indistintamente como “prior” o “vicario” del convento de Segovia, sin especificar períodos ni funciones. El hecho de que la comunidad segoviana no vuelva a tener prior propio, elegido normalmente hasta 1592 hace pensar que N. Doria le nombró vicario o delegado permanente de aquel convento.

Hacia el mismo centro parece conducir el ofrecimiento hecho a J. de la Cruz después del Capítulo de 1591 y que él no aceptó, de volver a Segovia como “vicario” o superior.

Esta es su situación, un tanto confusa, una vez que la Consulta se trasladó a Madrid. No la aclararon debidamente los antiguos biógrafos, aunque destacan el gesto del Santo al no aceptar la propuesta de volver a Segovia, después del Capítulo de 1591, cuando queda sin cargos. Escribe → Alonso: “Quisiera el padre Vicario general, que era prelado del convento de Segovia, que nuestro santo padre fray Juan se volviera a Segovia y asistiera allí en su lugar” (*Vida*, p. 506). Por su parte, → Jerónimo de san José dice claramente que lo que se le ofrece en aquel momento es ser “vicario del convento de Segovia” (*Historia*, p. 683).

#### IV. Despedidas y recuerdos

Mientras estuvo en Segovia la sede de la Consulta, a ésta dedicó preferentemente J. de la Cruz sus preocupaciones. Ello no le impidió ocuparse directa y personalmente de la marcha de la comunidad, tanto en lo material como en lo espiritual. Prescindiendo de la cronología, la actividad por él desplegada abarca varios campos: trabajos para la fábrica material del convento y de su entorno (sobre lo que abundan testimonios y anécdotas); dirección espiritual de religiosos, religiosas –especialmente las Descalzas– y seglares. Aunque en Segovia mantuvo contacto con amplios y variados sectores de la población, las actividades fuera de marco conventual fueron secundarias y coyunturales. Se trata de actuaciones esporádicas, no

regulares o sistemáticas. Entre los episodios biográficos especiales se refieren las visitas a Segovia de su hermano Francisco. La primera se produjo al poco tiempo de llegado fray Juan y en circunstancias muy penosas para su hermano, que lamentaba la muerte de cinco de sus hijos en poco tiempo. Habría correspondido J. de la Cruz con un viaje a → Medina para consolar a su cuñada Ana y de paso visitar a las Descalzas. En Segovia tuvo lugar el último encuentro de los dos hermanos. Según cuenta Francisco, la iniciativa de su último viaje a Segovia fue de Juan, que le invitó a que viajase desde Medina. Quiso regresar después de dos o tres días, pero fray Juan le rogó que se quedase aún algunos días más, pues no sabía cuándo se volverían a ver. De hecho fue el último encuentro. Francisco fue tratado con toda clase de atenciones, comiendo con los religiosos en el refectorio y sentándose al lado de fray Juan.

Fugaz fue la visita de despedida de fray Juan en 1591, poco antes de emprender viaje definitivo hacia Andalucía. Cosa de algunos días. Dejaba en Segovia muchos y admiradores discípulos. Había realizado allí el noviciado → Alonso de la Madre de Dios, que sería luego su mejor biógrafo y postulator en el proceso informativo de beatificación. Gracias a una de las figuras más vinculadas a él y al convento, → Ana del Mercado y Peñalosa, J. de la Cruz regresaría a Segovia en sus despojos mortales. → Culto, reliquias, sepulcro y fama de santidad dieron a Segovia el derecho al proceso de su → glorificación canónica, cuyo último eslabón fue la proclamación oficial de Doctor de la Iglesia (1926). Los procesos ordinarios se celebraron allí en 1616-1617 (BMC

14, 215-287; 22, 185-290); los apostólicos, en 1627-1628 (BMC 14, 361-460; 24, 163-367. Documentos de reciente publicación en ABCT 34 (1997) 63-380; 35 (1998) 521-529).

BIBL. — F 21; HCD 3, 607-624; 5, 519-523; DHEE 4, 2393-24-01; MATÍAS DEL NIÑO JESÚS, *San Juan de la Cruz en Segovia*, 1959; Id. "Documentos del Carmen Descalzo en Archivos del Estado", en *MteCarm* 71 (1973) 405-426; Id. "El primer Santoral litúrgico del Carmen Descalzo", en *ABC* 7 (1962) 273-278; FORTUNATO ANTOLÍN, "Contribución al esclarecimiento de un detalle sanjuanista", en *RevEsp* 14 (1955) 404-409; Id. "Datos históricos sobre el convento del Carmen Descalzo de Segovia", en *MteCarm* 64 (1956) 154-182; Id. "En torno al culto de san Juan de la Cruz en Segovia", en *SJC* 9 (1993) 269-278; Id. *San Juan de la Cruz en Segovia. Apuntes históricos*, Segovia, 1990; GABRIEL BELTRÁN, "San Juan de la Cruz, documento firmado en Segovia", en *MteCarm* 101 (1993) 563-569 y 103 (1995) 101-110; Id. "San Juan de la Cruz, prior de Granada, según el libro de protocolos de la comunidad", en *SJC* 8 (1992) 211-217; otros en 9 (1993) 216-218 notas y 279-291; Id. "San Juan de la Cruz, definidor y consiliario general en Segovia (1588-1591)", en *MteCarm* 104 (1996) 425-465; TOMÁS ALVAREZ (DE LA CRUZ), "Culto al 'Siervo de Dios' fray Juan de la Cruz. Historia de unos procesos olvidados", en *EphCarm* 5 (1951-54) 13-69; Id. "S. Juan de la Cruz de Ubeda a Segovia. Relato del traslado de sus restos mortales, 1593", en *MteCarm* 99 (1991) 273-317; JOSÉ RIUS SERRA, "Abusos litúrgicos", en *Hispania Sacra* 6 (1953) 202-204; F. COLLAR, "La capilla de san Juan de la Cruz en Segovia. Adiciones y precisiones", en *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar* 30 (1967) 70-90; RAFAEL RÓDENAS VILAR, *Vida cotidiana y negociado en la Segovia del siglo de Oro: el mercader Juan de Cuéllar*, Valladolid 1990.

*Eulogio Pacho*

**Sensual** → Sensualidad

**Sensualidad**

Partimos de la noción que ofrece el Diccionario de la R. Academia: "Cualidad de sensual", siguiendo también la

acepción segunda del adjetivo “sensual” del mismo Dccionario: “Aplicase a los gustos y deleites de los sentidos, a las cosas que los incitan o satisfacen y a las personas aficionadas a ellos”. Y puesto que se trata de presentar el pensamiento de Juan de la Cruz, es necesario tener en cuenta dos premisas: 1ª: que el Santo contempla todo a la luz de la vocación última, única de la persona: la unión con Dios; 2ª: que J., profundamente interesado por la persona, por su realización integral en plenitud, está convencido que sólo la logrará cuando toda su capacidad la “recoja” en Dios, y por él la “filtre”.

### I. “Todo mi caudal”

Y J. de la Cruz explica: “Entiende aquí todo lo que pertenece a la parte sensitiva del alma” (“el cuerpo con todos sus sentidos y potencias, así interiores como exteriores, y toda la habilidad natural, conviene a saber: las cuatro pasiones, los apetitos naturales”) “como también la parte racional y espiritual” (CB 28,4). En la persona hay un dualismo nativo; es unidad diferenciada: “como estas dos partes [“la porción superior” = el “espíritu”, y “la sensualidad, que es la porción inferior”] son un supuesto, ordinariamente participan entrambas de lo que una recibe, cada una a su modo”(N 1,4,2). Porque a la esencia de la persona pertenecen estas dos partes, nunca se podrá eliminar ninguna de ellas, ni tampoco disminuir, bajo ningún pretexto, ni siquiera descuidar en cualquier propuesta antropológica, como lo es la cristiana, la que presenta el místico poeta. Para un cristiano esto adquiere una importancia mayor

porque está por medio → Dios “a cuya imagen” él nos ha creado.

Escribe el Santo con seguridad: “Y es de notar que no conjura el Esposo aquí a la ira y concupiscencia, porque estas potencias *nunca en el alma faltan*, sino a los molestos y desordenados actos de ellas...” (CB 20-21,7). Está claro: nada de lo que por creación es la persona puede sufrir menoscabo ni sacrificarse en aras de ninguna “ideología”, tampoco religiosa. El Dios salvador no corrige la plana al Dios creador.

Pero, porque la persona es evolutiva, es de-venir, ser –llegar a ser de hecho lo que es por gracia de → creación y redención– también debe tenerse en cuenta este rasgo constitutivo del ser humano a la hora de proponerle un método de hominización, de ser persona en plenitud, siempre relativa. J. fue el primero que captó los peligros de una errónea comprensión a que podía dar lugar la lectura de sus escritos si se pierde de vista la perspectiva del autor. Así lo advierte con cierto encarecimiento en S 3,2,1-2, y, con otro tono, pero con la misma claridad y contundencia, en S 2,24,3-5.

En este nativo dualismo humano hay, además de jerarquía, “definición” de competencias o “capacidades”, “roles”. La parte sensitiva “tiene respecto a las criaturas y a lo temporal” (S 2,4,2)”, así como “la parte espiritual o racional” (S 1,1,2) “tiene respecto y comunicación con Dios” (S 3, 26,4; S 2,4,2). “La parte racional tiene capacidad para comunicar con Dios” (CB 28,7). La unión con Dios “no puede caer en sentido y habilidad humana” (S 2,4,2), “Dios no cae en sentido” (LI B 3,73); o “el sentido de la parte inferior del hombre ... no es ni puede ser capaz

de conocer ni comprender a Dios como Dios es" (S 3,24,2). Poniendo frente a frente "el sentido" y "las cosas espirituales", afirma que son "tan diferentes" "como el cuerpo y el alma y la sensualidad y la razón" (S 2,11,2). Por eso, por su propia entidad, "el sentido", aun en su normal relación a los bienes naturales, puede causar no poco perjuicio a la persona. Escribe el Santo que, porque "son más conjuntos al hombre que los temporales, con más frecuencia y presteza hace el gozo de los tales impresión y huella en el sentido y más frecuentemente le embelesa. Y así, la razón y juicio no quedan libres, sino nublados con aquella afección de gozo muy conjunto" (S 3,22,2). El sentido "reduce", merma la recepción del espíritu, con facilidad incide negativamente sobre la razón y el juicio, sobre el entero horizonte de la existencia de la persona (LIB 3,18; S 1,8,3).

Esto se hace más notorio cuando se trata de "*demasiado* ejercicio de los sentidos" (S 3, 26,2), o cuando "*predomina* en su operación la fuerza sensitiva que hace más sensualidad y la sustenta y cría" (ib 7). Sin duda, en nuestra situación histórica, la realidad se agrava y adquiere tintes de conflictividad, teniendo como horizonte el dominio y el vasallaje del espíritu.

## II. Un "caudal" revuelto, "desordenado"

El → pecado, la caída original ha introducido la conflictividad, el desorden en la relación entre las "partes sensitiva y espiritual" de la persona. Son "contrarias" (CB 18,7). La parte sensitiva "contradice" "a la fuerza y ejercicio espiritual" (S 3,26,4). Y hay que "contradecirla" para "gozar de Dios" (LIB 2,27).

Estamos ante un hecho que nos revela con fuerza la experiencia. De este hecho parte J. de la Cruz y nos ha dejado múltiples descripciones con el fin siempre de despertar la conciencia y activar la voluntad para remediar tanto mal.

Entre → "los enemigos del alma" está → "la carne", de la que dice J. de la Cruz que es "el más tenaz de todos" (Ca 2). Lo presenta bajo el epígrafe: "Contra sí mismo y la sagacidad de la sensualidad". Aproxima "sensualidad" y "sentimientos" (Ca 15), con lo que abre el arco de la "sensualidad" a todo lo que es centrarse en sí mismo, como se manifiesta claramente en el texto de las tres breves cautelas. Definió bien "el sentimiento" contraponiéndolo al "amor", cuando escribió: "Es muy distinta la operación de la voluntad (el amor) de su sentimiento: por la operación se une a Dios y se termina en él, que es amor, y no por el sentimiento ... que se asienta en el alma como fin y remate" (Ct del 14.4.1589).

La persona es "un gran señor en la cárcel, sujeto a mil miserias" (CB 18,1). "Este tirano de la sensualidad" la tiene subyugada. En un determinado momento del proceso, pide al Esposo "que este reino de la sensualidad .... se acabe ya o se le sujete del todo" (Ib. 2); porque "de hecho impide y perturba tanto bien, pide a las operaciones y movimientos de esta parte inferior que se sosieguen en las potencias y sentidos de ellas y no pasen los límites de su región" (ib. 3).

Sabe muy bien el Doctor místico que el antagonismo es de dominio, de sometimiento. "Estas operaciones y movimientos de la sensualidad sabrosa procuran atraer a sí la voluntad de la parte racional, para sacarla de lo interior a que quiera lo exterior que ellos quieren y apetecen; moviendo también al entendi-

miento y atrayéndole a que se case y junte con *ellas* en su bajo modo de sentido, procurando conformar y aunar la parte racional con la sensual” (ib 4). La sensualidad tiende a “sujetar” la parte racional, a convertirse “en juez y estimador de las cosas espirituales” (S 2, 11,2). Así convierte a la persona en “espíritu sensual” (S 1,6,2) en todos los campos de su actividad. También en el del espíritu. “Es cosa cierta y ordinaria... servirse de las cosas espirituales sólo para el sentido, dejando el espíritu vacío, que apenas habrá a quien el jugo sensual no estrague buena parte del espíritu, bebiéndose el agua antes que llegue al espíritu” (S 3,33,1). Así definirá al hombre “sensual”: “es el que el ejercicio de su voluntad sólo trae en lo sensible” (S 3,26,4). Recuerda el principio de la filosofía que estudió, y al que tantas veces recurre: Es “verdad en buena filosofía que cada cosa, según el ser que tiene o vida que vive, es su operación” (S 3,26,6).

### III. Reeducción de la sensualidad

Reeducación porque es componente esencial de la persona y porque su aportación es necesaria e insustituible, pues toda la persona se une a Dios y llega a ser sujeto de la vida nueva. Para esta obra rige el principio que enuncia: “Aprovecharse sólo de aquello que basta” para llevar una vida digna como persona y como creyente (N 1,3,1). El camino de ser es siempre una “salida”. En primer lugar, de la “casa de la sensualidad” (N 2,14,3; N 1,14,1): “la parte sensitiva, que es la casa de todos los apetitos ... Porque hasta que los apetitos se adormezcan por la mortificación en la sensualidad, y la misma sensualidad

esté ya sosegada de ellos ..., no sale el alma a la verdadera libertad” (S 1,15,2).

Se apresura el Santo a decir que la reeducación necesaria para ser lo que somos por naturaleza, personas racionales, y lo que somos por → gracia, hijos de Dios, no es posible si no hay un empeño sostenido, un compromiso duro por parte de la persona. Y esto requiere un presupuesto que enuncia reiteradamente el Santo. Por ejemplo: “La sensualidad, con tantas ansias de apetito es movida y atraída a las cosas sensitivas, que, si la parte espiritual no es atraída con otras ansias mayores de lo que es espiritual, no podrá vencer el yugo sensual” (S 1,14,2). Por eso insistirá que sólo en la purificación del espíritu se hace verdaderamente la del sentido (N 2,3,1), pues es en el espíritu donde está la “raíz” del mal (ib. 2,1; 3,1). Cuando el espíritu es fuerte en la visión y en la vivencia de sus opciones hace que el sentido participe y colabore, “se una” a la parte más noble de la persona: el espíritu.

Como principio también para esta renovación hay que recordar lo que nos dice J. de la Cruz: “Va Dios perfeccionando al → hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior, hasta lo más alto e interior” (S 2,17,4). Muy concretamente, Dios da “gusto” de sí, de las cosas espirituales a la parte sensible, “para que teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros” (S 1,14,2). El sabe muy bien que “hay almas que se mueven mucho en Dios por los objetos sensibles” (S 3,24,4). Y no titubeará al afirmar que, en tanto que por el gozo o gusto de lo sensible, “se levanta a gozar en Dios y le es motivo para eso, es muy bueno “ (ib), “porque

entonces sirven los sensibles al fin para que Dios los crió y dio" (ib. 5). Y, por eso, en este caso, "se pueden aprovechar ... y aun deben" de todas estas mociones (ib. 4). Texto incomparable, revelador también de la rica humanidad del Santo el que escribió en S 3,39,1: "Para encaminar Dios el espíritu ... conviene advertir que a los principiantes bien se les permite y aun les conviene tener algún gusto o jugo sensible... porque con este gusto dejen el otro; como al niño que, por desembarazarle la mano de una cosa, se la ocupan con otra porque no llore dejándole las manos vacías".

La obra de reeducación es posible por la irrupción de un amor "mayor y mejor", con su correspondiente gusto en el mismo campo de la sensualidad, que producirá en la persona un desplazamiento amoroso, de "interés" vital por un mundo en el que la misma sensualidad llegará a encontrarse muy a gusto.

Ya notamos que no se trata de extirpar, de disminuir la fuerza de la sensualidad, sino de "reducirla" a sus límites, de que sea lo que es por creación, y prepararla para que "a su modo" disfrute también de Dios. La purificación tiende a "adormecer", "sosegar", "amortiguar" ese amplio mundo de la sensualidad (S 1,15,2; N 1,13,15; 14,1; 2,14,2), a "mortificar" (S 3,26,6), en el sentido de "domar las pasiones castigando el cuerpo y refrenando la voluntad (DRAE), de "aniquilar" "de todo lo que no era amor" y "de todo lo viejo que antes usaba" (CB 26,17), "acerca de sus pasiones y afeciones naturales" (LIB 3,54; 4,16), de los "molestos y desordenados actos" (CB 20/21,7), de "sujetarla" a la razón (S 3,26,5), sacando al alma "de la *vida sensitiva*" (S 3,26,7). La reeducación, la

"noche" sanjuanista "todos estos amores pone en razón" (N 1,4,8). Habla también el Santo de "acomodamiento" al espíritu y de "enfrenamiento" de la sensualidad (N 8,1,3).

#### IV. Sensualidad redimida

"Acabadas todas las repugnancias y contrariedades de la sensualidad" (CB 36,1), purificada y "flaca" (N 2,1,2), "la sensualidad ya no estorba" (ib. 4,1) a la persona el vivir con todo su ser cuanto entra en la esfera de su vocación humana y cristiana. No sólo, sino que participa en el festín de la comunión humano-divina, y el mismo gozo sensitivo alcanza nivel y calidad asombrosos.

La vocación humana la expresa el Santo en términos de relación amorosa con Dios: "para este fin de amor fuimos criados" (CB 29,3). Con una energía impresionante escribe: "Esta pretensión del alma es la → igualdad de amor con Dios, que siempre ella natural y sobrenaturalmente apetece (CB 38,3). Llegada a este punto, la persona "claro está que sin contradicción..., ha de ir con *todo* a Dios" (S 3,26,6). Al final del proceso, se reencuentra la sensualidad en su nativa y redimida verdad. Escribe el Santo, señalando el antes y el ahora de la noche oscura: antes, "como está la sensualidad imperfecta, recibe el espíritu de Dios con la misma imperfección muchas veces"; ahora que "está reformada..., ya no tiene estas flaquezas; porque no es ella la que recibe ya, mas antes está recibida ella en el espíritu, y así lo tiene todo *al modo del espíritu*" (N 1,4,2). Después de la purificación "Dios tiene recogidas todas las fuerzas, potencias y apetitos del alma, así espirituales como sensitivas", y "toda esta

armonía”, “sin desechar nada del hombre ni excluir cosa suya de este amor...” está íntimamente recogida en Dios (N 2,11,4). Lo destaca en la canción cuarenta del *Cántico* en la que canta el “ya” del encuentro profundo de Dios y la persona (“mi alma esta ya ... contigo”), y la incidencia que tiene en su “parte sensitiva”: “que ya está la parte sensitiva e inferior reformada y purificada, y que está conformada con la parte espiritual; de manera que no sólo no estorbará para recibir aquellos bienes espirituales, mas antes se acomodará a ellos, porque aun de los que ahora tiene participa según su capacidad” (n. 2). Realmente “todo el caudal” de la persona “ya está empleada en el servicio de su Amado” (CB 28,4), “empleado y enderezado a Dios” (ib. 5), “toda la habilidad ... se mueve por amor y en el amor” (ib. 8). Vida en fiesta (CB 39,9-10; LIB 2,36).

Lo notamos, aunque es evidente, que Dios está más interesado que la misma persona en esta reeducación de la sensualidad; que toda gracia que concede a la persona tiene una esencial dimensión purificadora y fortalecedora de la sensualidad para recibir la gracia suprema del “matrimonio espiritual”. De este modo introduce el comentario de la canción 22 del *Cántico* en la que presenta la culminación del proceso espiritual, “el matrimonio espiritual”: “Tanto era el deseo que el Esposo tenía de acabar de *libertar y rescatar* su esposa de las manos de la sensualidad”. La persona, “que vive vida espiritual, mortificada la animal, claro está que sin contradicción ... ha de ir con *todo* a Dios” (S 3,26,6). Al fin del proceso místico, la persona toda entera gozará también de Dios (CB 40,5) participando “a su modo” de la “fiesta del espíritu” (CB

39,8-10; LIB 2,36). → *Animal, carnal, inferior, sensitivo.*

BIBL. — EULOGIO PACHO, “Antropología sanjuanista”, en *MteCarm* 69 (1961) 47-90; F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1968, p. 318-321; Id. “Metodo e strutture di antropologia sanjuanista”, en AV.VV., *Temi di antropologia teologica*, Roma, Teresianum, 1981, p. 403-437; AV.VV., *Antropología de san Juan de la Cruz*, Avila, Institución Gran Duque de Alba, 1988; CIRO GARCÍA, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos, Monte Carmelo, 1990.

*Maximiliano Herráiz*

**Sentidos espirituales** → ‘Cavernas del sentido’

**Sentimientos espirituales** → Experiencia mística

**Señales (de la contemplación)**

Un tema recurrente en los escritos de Juan de la Cruz es el del desarrollo y evolución de la experiencia orante del hombre espiritual. → Una perspectiva privilegiada para asomarnos al mundo, mucho más amplio, de las relaciones del → hombre con Dios, y evaluar el desarrollo del itinerario espiritual hacia la → unión con Dios.

## I. Encrucijada decisiva

El Santo, buen maestro espiritual y consumado pedagogo en los caminos del espíritu, es especialmente sensible a un hecho que, tarde o temprano, aparece siempre en el camino del hombre que avanza hacia la comunión con Dios: la inflexión drástica que experimenta la propia experiencia orante, llegados a un punto en el cual todo lo que antes era mediación y apoyo para la oración, se

convierte, sorprendentemente, en obstáculo y dificultad para el ejercicio y desarrollo de la misma. Se trata del paso decisivo de la meditación a la contemplación.

1. *Desde la meditación.* La primera fase de la experiencia orante suele ir caracterizada por un mayor protagonismo activo por parte del hombre: es él quien busca a Dios, quien habla a Dios, quien se expresa a sí mismo en la oración, haciendo aflorar en presencia de Dios lo mejor de su riqueza interior. Es una forma orante más verbal, más conceptual, más imaginativa, más discursiva; en una palabra, más activa. Es lo que el Santo llama “meditación”, y define como “acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras, fabricadas e imaginadas por los sentidos” (S 2,12,3), ya que mediante ella “obra el alma discuriendo con las potencias sensitivas” (S 2,14,6).

Se trata de una forma de oración “necesaria” para los principiantes (S 2,12,5), cuyo fin es “sacar alguna noticia y amor de Dios” (S 2,14,2). El Santo la llama “estado y ejercicio de principiantes” que consiste en “meditar y hacer actos y ejercicios discursivos con la imaginación” (LB 3,32).

2. *A la contemplación.* Después de haberse ejercitado durante un tiempo conveniente en esta forma de oración discursiva o meditación, Dios da generalmente un nuevo impulso al proceso orante, “pues, como el estilo que llevan los principiantes en el camino de Dios es bajo y que frisa mucho con su propio amor y gusto”, quiere Dios “llevarlos adelante, y sacarlos de este bajo modo de amor a más alto grado de amor de Dios y librarlos del bajo ejercicio del sentido y discurso, con que tan tasada-

mente y con tantos inconvenientes andan buscando a Dios, y ponerlos en ejercicio de espíritu, en que más abundantemente y más libres de imperfecciones pueden comunicarse con Dios” (N 1,8,3).

Dios abre así camino a la experiencia de la contemplación, que es una forma nueva de oración donde el hombre cede protagonismo en la medida en que es Dios quien lo va asumiendo. El Santo define la contemplación como “infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios que, si la dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor” (N 1,10,6). Es de notar que hemos pasado de una forma de oración en que el hombre busca a Dios, a otra en la que es Dios mismo quien se autocomunica al hombre. Se le “infunde”. Una forma de oración “en que en secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo” (N 2,5,1). Más adelante, describirá la contemplación como “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 2,18,5).

Se trata, pues, de un cambio radical de protagonismo. Ahora es Dios quien obra en el hombre. A Dios le corresponderá el verbo “hacer”, mientras que el verbo que mejor cuadra al hombre será el “padecer”. Del mismo modo, Dios será el sujeto del verbo “dar”, y el hombre el del verbo “recibir”. Ninguna reflexión nuestra puede aquí sustituir la lectura reposada, y atenta a los verbos, del texto insuperable del Santo en la *Llama* (LIB 3,32-41).

3. El desconcierto del paso. Cuando acontece este cambio en la propia



experiencia orante, el desconcierto del hombre suele ser grande y desestabilizador, “se le ha vuelto todo al revés” (N 1,8,3), pues lo que antes le era medio y ayuda para la oración, es decir, su propia actividad discursiva, ahora no le sirve ya. Es más se siente cada vez más incapaz de ella.

Por otro lado, al no reconocer aún el valor orante de la nueva experiencia contemplativa, le parece que no hace nada y que pierde el tiempo, pues no se ejercita como antes con sus capacidades discursivas, ni puede hacerlo (S 2,12,6-7; S 2,14,3-4; N 1,10,1-2; etc.).

## II. Criterios de discernimiento

J. de la Cruz afirmaba en cierta ocasión que se decidía a escribir “por la mucha necesidad que tienen muchas almas” (S pról. 3). También, al hacerlo sobre este tema, lo que le mueve es venir en ayuda de quien necesita luz para discernir la propia experiencia y poder así acertar con la actitud más adecuada para afrentar la nueva situación en que se halla, pues “es recia y trabajosa cosa en tales sazones no entenderse una alma ni hallar quien la entienda” (S pról. 4).

1. *El agravio de la inexperiencia.* Y lo primero que lamenta el Santo es la inexperiencia de ciertos maestros espirituales que, sin comprender el momento de crecimiento en que se halla el orante, y sin saber cómo afrontarlo adecuadamente, lo único que hacen es crear nuevas dificultades, desorientando al alma, y haciéndole volver atrás, en vez de facilitarle el avance en su camino oracional (S pról. 5-6). Es muy oportuno aquí repasar cuanto el Santo dice acerca de los “maestros espirituales” (LIB

3,30-62): “De esta manera –escribe– muchos maestros espirituales hacen mucho daño a muchas almas, porque, no entendiendo ellos las vías y propiedades del espíritu, de ordinario hacen perder a las almas la unción de estos delicados ungüentos con que el Espíritu Santo les va ungiendo y disponiendo para sí, instruyéndolas por otros modos rateros que ellos han usado o leído por ahí, que no sirven más que para principiantes. Que, no sabiendo ellos más que para éstos, y aun eso plega a Dios, no quieren dejar las almas pasar, aunque Dios las quiera llevar, a más de aquellos principios y modos discursivos e imaginarios, para que nunca excedan y salgan de la capacidad natural, con que el alma puede hacer muy poca hacienda” (LIB 3,31).

2. *“Señales” claras para discernir el paso.* Frente a estos “maestros espirituales” así denostados, Juan de la Cruz, desde su experiencia de orante y de acompañante espiritual, ofrece unos indicios o señales claras y sencillas para discernir cuándo es llegado el momento en que se produce la inflexión decisiva en el proceso orante y, por tanto, es necesario renunciar al ejercicio de la meditación para dejarse introducir, cada vez más dócilmente, en la oración contemplativa. Las señales que ofrece son tres, siempre las mismas, aunque a veces varía el orden de las mismas, según el momento en que las redacte en una u otra de sus obras.

No importa tanto el orden, si tenemos en cuenta una advertencia muy importante que el mismo Santo resalta: “Estas tres señales ha de ver en sí juntas, por lo menos, el espiritual para atreverse seguramente a dejar el estado de meditación y del sentido y entrar en el

de contemplación y del espíritu” (S 2,13,5). Las señales las encontramos descritas en S 2,13 y en N 1,9. En su enunciación, suenan así:

a) *Primera señal*: “La primera es ver en sí que ya no puede meditar ni discurrir con la imaginación, ni gustar de ello como de antes solía; antes halla ya sequedad en lo que de antes solía fijar el sentido y sacar gusto” (S 2,13,2). En *Noche* esta señal pasa a ser la tercera, y se describe así: “La tercera señal que hay para que se conozca esta purgación del sentido es el no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación, como solía, aunque más haga de su parte” (N 1,9,8).

b) *Segunda señal*: “La segunda es cuando ve no le da ninguna gana de poner la imaginación ni el sentido en otras cosas particulares, exteriores ni interiores” (S 2,13,3). En *Noche* esta señal pasa a ser la primera, y suena así: “La primera es si, como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla en alguna de las cosas criadas” (N 1,9,2).

c) *Tercera señal*: “La tercera y más cierta es si el alma gusta de estarse a solas con atención amorosa a Dios, sin particular consideración, en paz interior y quietud y descanso y sin actos y ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad -a lo menos discursivos, que es ir de uno en otro- sino sólo con la atención y noticia general amorosa, sin particular inteligencia y sin entender sobre qué” (S 2,13,4). En *Noche* esta señal ocupa el lugar central, siendo la segunda de las tres. El Santo la redacta así: “La segunda señal ... es que ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que

vuelve atrás, como se ve en aquel sinsabor en las cosas de Dios. Y en esto se ve que no sale de flojedad y tibieza este sinsabor y sequedad; porque de razón de la tibieza es no se le dar mucho ni tener solicitud interior por las cosas de Dios” (N 1,9,3).

A pesar de las coincidencias, hay en las dos redacciones matices diversos, que se explican por la distinta perspectiva contextual en que se sitúa el Santo al escribir. En *Subida* busca directamente el discernimiento sobre el cambio en el modo oracional, el paso de la meditación a la contemplación. En *Noche*, en cambio, el discernimiento apunta más bien a identificar el fenómeno purificativo que se produce en la noche del sentido. Aunque, según el Santo, ambos momentos coinciden cronológicamente en la práctica, el matiz es diverso, según nos fijemos en un aspecto o dimensión de la experiencia o nos fijemos en otro. En otro lugar, encontramos un breve “aviso” del Santo sobre “las tres señales del recogimiento interior”, que tienen una estrecha cercanía y familiar con las que aquí nos ocupan (Av 2,39).

### III. Finalidad pedagógica

Ya hemos indicado cómo, en todo este tema, la intención de Juan de la Cruz no es otra sino ayudar al hombre en su camino espiritual, dándole luz para comprender su propia experiencia y pautas concretas para afrontar esta coyuntura con acierto, no entorpeciendo la obra de Dios en el alma sino más bien adecuándose dócilmente a la misma.

1. *Empeño personal*. Una vez identificada la naturaleza del paso que se está viviendo, lo primero que le preocupa al Santo es librar al hombre del com-

portamiento errado que fácilmente, de forma casi instintiva, se siente tentado a asumir.

Es éste un momento en que “padece los espirituales grandes penas ... por el recelo que tienen de que van perdidos en el camino ... Entonces se fatigan y procuran, como lo han habido de costumbre, arrimar con algún gusto las potencias a algún objeto de discurso, pensando ellos que, cuando no hacen esto y se sienten obrar, no se hace nada” (N 1,10,1).

Lo primero que no se debe hacer es empeñarse en continuar con la forma meditativa-discursiva de oración “porque de tal manera pone Dios al alma en este estado y en tan diferente camino la lleva, que, si ella quiere obrar con sus potencias, antes estorba la obra que Dios en ella va haciendo, que ayuda” (N 1,9,7).

2. *Comportamiento adecuado.* Pasando a la pedagogía más positiva, la recomendación del Santo en este caso es “confiar en Dios”, consolarse “perseverando en paciencia” (N 1,10,3), “dejar estar el alma en sosiego y quietud”, “perseverar en la oración sin hacer ellos nada”, “dejar al alma libre y desembarazada y descansada de todas las noticias y pensamientos”, “contentarse sólo con una advertencia amorosa y sosegada en Dios” (N 1,10,4). En definitiva: “súfrase y estése sosegado” (N 1,10,5).

Puede dar la impresión de que el Santo invitara a una actitud de mera pasividad, renunciando a la propia responsabilidad personal. Nada más lejos de su intención. Lo comprenderá bien quien haya captado el genuino sentido sanjuanista de la “pasividad”, que podríamos calificar de pasividad activa. Para él, en efecto, la “actividad” del

hombre alcanza su plenitud y madurez cuando cede ante la “actividad” de Dios, y se transforma, no en inercia sino en acogida, en receptividad. Es lo que, de forma paradójica, el Santo llama “obrar pasivamente”: “A estos tales se les ha de decir que aprendan a estarse con atención y advertencia amorosa en Dios en aquella quietud, y que no se den nada por la imaginación ni por la obra de ella, pues aquí, como decimos, descansan las potencias y no obran activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas” (S 2,12,8).

Llegamos así a un verbo clave para la recta comprensión de la doctrina sanjuanista: “recibir”. La experiencia contemplativa gira en torno a estos dos verbos: “dar” y “recibir”, referidos, respectivamente, a Dios y al hombre. La contemplación es infusión de Dios en el alma, autodonación y autocomunicación de un Dios que trata con el hombre “en modo de dar”, y que configura la actitud justa del hombre ante él como acogida, receptividad, debiendo colocarse ante Dios “en modo de recibir” (LIB 3,34). La articulación de estos dos verbos, y sus correspondientes actitudes, es la urdimbre sobre la cual se va tejiendo el denso y significativo discurso del Santo en el comentario a la tercera canción de la *Llama*.

#### IV. Sintonizar con la pedagogía divina

Para el Santo lo más importante y decisivo es que lleguemos a sintonizar con la pedagogía de Dios, que es quien de verdad asume el protagonismo en nuestro camino espiritual. Como muestra, aducimos sólo dos textos. El primero dedicado a los “maestros espirituales”: “Adviertan los que guían las almas

y consideren que el principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos sino el Espíritu Santo, que nunca pierde cuidado de ellas, y que ellos sólo son instrumentos para enderezarlas ... según el espíritu que Dios va dando a cada una ... mirando el camino y por dónde Dios las lleva" (LIB 3,46).

El segundo, enderezado directamente al interesado: "Ha de advertir el alma en esta quietud que, aunque entonces ella no se sienta caminar ni hacer nada, camina mucho más que si fuese por su pie, porque la lleva Dios en sus brazos; y así, aunque camina al paso de Dios, ella no siente el paso. Y, aunque ella misma no obra nada con las potencias de su alma, mucho más hace que si ella lo hiciese, pues Dios es el obrero. Y que ella no lo eche de ver no es maravilla, porque lo que Dios obra en el alma a este tiempo no lo alcanza el sentido, porque es en silencio ... Déjese el alma en las manos de Dios y no se ponga en sus propias manos ni en las de estos dos ciegos, que, como esto sea y ella no ponga las potencias en algo, segura irá" (LIB 3,67).

En conclusión, lo que Juan de la Cruz busca, y lo único que le mueve a escribir desde su propia experiencia, es venir en ayuda de quienes necesitan luz y orientación para su caminar hacia Dios. Es su intención claramente confesada: "De todo, con el favor divino, procuraremos decir algo, para que cada alma que esto leyere, en alguna manera eche de ver el camino que lleva y el que le conviene llevar". → *Contemplación, meditación, noticia amorosa*.

*Alfonso Baldeón-Santiago*

## Sepulcro del Santo

El cuerpo de fray Juan de la Cruz llegaba rendido a → Ubeda el 28.9.1591. Las primeras vendas empapadas de las purulentas heridas se convierten en otras tantas reliquias. Cuando J. de la Cruz muere el 14.12.1591, empiezan a la par los portentos y las traslaciones de su cuerpo. Doña → Ana del Mercado y Peñalosa junto con su hermano Luis gestionan ante el P. → Nicolás Doria el traslado del cuerpo de J. a → Segovia; ya lo habían solicitado antes de que fray J. falleciese. En septiembre de 1592 se intenta llevar a cabo en secreto el mandato, pero encontraron el cuerpo fresco como si acabara de morir: las llagas del pie supuraban agua y sangre. Seccionaron, pues, el dedo índice de la mano derecha y se empaparon trocitos de tela en la sangre al no poderse realizar el traslado. Echaron, sin embargo, cal viva para que consumiera el cuerpo.

En 1593, en el mes de mayo, nuevo intento de exhumación y hallaron el cuerpo incorrupto, a pesar de la cal arrojada el año anterior. Colocaron el cuerpo en un arcón traído para el traslado y D. Juan de Medina, hombre de confianza de Doña Ana, partió de Ubeda hacia → Madrid donde aguardaba el P. Blas de san Alberto, avisado por doña Ana, en el convento de las MM. Carmelitas. Fue venerado en el locutorio y dentro del convento; luego fue trasladado al oratorio particular de doña Ana. Se cortó, en esta ocasión, el pie llagado que se entregó al padre Francisco de Jesús (Indigno), para que lo llevase a Ubeda. También se le despojó del hábito y la correa que llevaba, siendo sustituido por otro nuevo. De esta suerte fue remitido a Segovia.

El suave olor de sus despojos delató la presencia del cuerpo de J. de la Cruz a su entrada en la ciudad castellana. El pueblo se agolpó en torno al convento y a la iglesia. El cuerpo sacado del arcón fue colocado sobre una mesa cubierta con un tapete; estaba flexible. Las gentes deseaban ver al Santo y tocar objetos a su cuerpo. Los Carmelitas de Segovia, a la espera de lo que había de hacerse con el cuerpo de fray J., recibieron orden de que se abriese un arco en la pared y que se alzase un tabique para ocultar el baúl que contenía los restos del preciado cuerpo. Pero los milagros que obraba el Santo por doquier, descubrían ante la autoridad de la Orden y de la Iglesia, la santidad de fray J.; así pues, por mandato del Vicario General, derribado el tabique, se colocó bajo el mismo arco el baúl que contenía el cuerpo del Santo. Este fue exhumado a requerimiento de doña Ana de Peñalosa alguna otra vez (cf. Alonso de la Madre de Dios, *Vida*, lib. III, c. 4), pero permaneció en la iglesia vieja hasta el 3 de enero de 1606 cuando el padre Alonso de la Madre de Dios mandó labrar un nicho.

Por su parte, Ubeda reivindicaba para sí el cuerpo de J. de la Cruz. Se nombraron, al efecto, comisarios; pero las gestiones fracasaron. Más tarde acudieron a Roma en 1595. En esta ocasión el Papa ordenó que se devolviese el cuerpo a Ubeda. Pero ante las dificultades surgidas para ejecutar el Breve pontificio, el Papa reconsideró sus determinaciones y estableció (1596) que se enviase alguna parte del cuerpo a Ubeda. En cumplimiento de estas disposiciones, el padre Alonso de la Madre de Dios cortó con sus propias manos una pierna de la rodilla para abajo y un

brazo desde el codo hasta la mano. Fueron recibidas en Ubeda con gran alborozo en septiembre de 1607 y colocadas en una hermosa capilla.

Años más tarde, el P. José de Jesús María, General de la Orden, dio permiso para la construcción de una nueva capilla en el interior de la iglesia conventual de Segovia. Entretanto el 17 de abril de 1618 se trasladó el santo cuerpo a un arca de tres llaves y más noble que la precedente. (cf. Alonso de la Madre de Dios, *Vida*, lib. III, c. 9). Al concluirse la capilla nueva se hizo la traslación con absoluta discreción el día de la Epifanía de 1621. En esta coyuntura, el provincial, Juan del Espíritu Santo, seccionó del cuerpo una pierna, que quedó en el convento de Segovia para alivio de los enfermos. Las reliquias expelían delicado olor.

El 30 de octubre de 1647 aparecieron clavados en las puertas de la iglesia de los Carmelitas de Segovia dos Decretos por los que se prohibía el culto público al Santo. Al día siguiente, 31 de octubre, el padre Juan Bautista, general de la Orden, facultó al padre Bartolomé de Santa María para que el cuerpo de J. de la Cruz fuese inhumado. El 4 de noviembre el dicho padre presentó acta de lo hecho ante la curia diocesana de Segovia; el Vicario general lo hizo constar con fecha 6 de noviembre y comprobó el lugar donde había sido sepultado el cuerpo de J. de la Cruz: en tierra y en una urna de cinco cuartos de larga.

El 21 de febrero de 1649 el Sr. Obispo inspeccionó el lugar donde el cuerpo estaba enterrado e informó a Roma de ello y del proceso de *non cultu*, que espontáneamente se había incoado. No obstante, en la Ciudad Eterna

pusieron reparos a una imagen que de J. de la Cruz habían dejado sobre el sepulcro, con objeto de evitar alborotos de la gente, que sospechaba había sido hurtado el cuerpo y llevado a otra parte. A pesar de todo, la imagen hubo de quitarse. En este estado quedó el cuerpo del siervo de Dios hasta el día 25.1.1675, en que se hizo público el decreto *Spiritus Domini* de su beatificación.

El Definitorio general ordenó entonces, al padre Agustín de la Anunciación, provincial, que exhumara el cuerpo del nuevo Beato y lo colocaran en altar propio. El cuerpo fue trasladado de la caja de plomo a otra de madera revestida por dentro y fuera de terciopelo carmesí, con cerradura de tres llaves, que tendrían respectivamente el General de la Orden, el Provincial de Castilla y el Prior del convento de Segovia.

El mandato se llevó a término el día dieciocho de mayo de 1675. En esta circunstancia se tomaron del cuerpo reliquias para el Papa, algunos Cardenales, el General y Definidores de la Orden; también para Nuestra Señora de las Victorias (Roma), iglesia que se estaba edificando y donde dedicarían una capilla al nuevo Beato; finalmente otra para la Provincia de Flandes.

Como todo se ejecutó en el más riguroso secreto, los segovianos supusieron que los frailes habían repartido el cuerpo venerado entre los conventos. Con el fin de aclarar las dudas suscitadas, hubo de constituirse una Junta de comisarios, representantes del Cabildo y de la ciudad que dieran fe de la presencia del cuerpo y reliquias del nuevo beato fr. Juan de la Cruz. Para satisfacer la devoción de los comisarios se decidió bajar el cuerpo (21.5.1675); la noticia corrió como la pólvora, y ante esta

situación determinaron que lo más prudente era mostrar el cuerpo del 'santico de fr. Juan' a la pública veneración de todo el pueblo, que no conforme con ver, tocaba en él objetos piadosos. Finalmente se colocó el cuerpo en el lugar destinado y el sepulcro quedó cerrado.

Dentro de las fiestas de la Beatificación, habían determinado tener una procesión llevando en ella el cuerpo del Beato, acto que no autorizaba el Breve de beatificación. Para este acontecimiento se comenzó la construcción de una urna a fin de transportar dignamente las santas reliquias. Pero era preciso autorización expresa de Roma, que llegó fuera de tiempo. El 11 de octubre, se trasladó el cuerpo de la urna primera a una nueva de ébano y cristal, hermosamente equipada. A la traslación acudieron diversas personalidades. Esta vez la urna se cerró con cuatro llaves; depositarios de dos de ellas serían el provincial de Castilla y el prior del convento de Segovia. El cuerpo fue transportado a hombros de canónigos, religiosos y piadosos caballeros y colocado en el oratorio de la sacristía. Durante ocho días permaneció la urna sobre una mesa profusamente adornada. En 1692, el 15 de junio, se celebró el traslado del cuerpo de J. de la Cruz a su capilla, tras haber estado cuatro años y medio largos en el retablo del altar mayor.

Con el permiso del General, Pablo de la Concepción, el 11 de noviembre de 1726, se extrajeron reliquias para ofrecer al Sumo Pontífice el día de la canonización que sería el 27 de diciembre. El 5 de septiembre de 1927 la urna que contiene los restos del Santo es llevada a hombros hasta la Catedral de Segovia y el 12 de septiembre, domin-

go, es devuelta con gran asistencia de fieles. Las reliquias acompañaron a la Virgen de la Fuencisla hasta su santuario; pero, antes de colocarlas en su altar estuvieron expuestas a la piadosa devoción ocho días en la capilla mayor.

En 1752 el padre Sebastián de Jesús, provincial, mandó labrar una urna de piedra de Espejón (Soria), donde se colocó el cuerpo junto con la de ébano. La dedicación de esta obra tuvo lugar el 3.5.1753.

Cuando la invasión napoleónica, el sepulcro del Santo fue profanado (6.12.1808); su cabeza asomaba por entre la piedra sepulcral. Los frailes envolvieron el cuerpo en el paño del facistol y oculto bajo las capas alcanzaron el convento de las Madres Carmelitas sin tropiezo. Hubo entonces prohibición formal de ‘mutilar’ el cuerpo del Santo. Se le colocó en el arcón, con cerradura incluida, en que fue trasladado de Ubeda, y se le situó en el coro de las monjas. Algún tiempo después fue llevado a casa del arcediano de Cuéllar. Allí estuvo hasta el 24 de octubre de 1811, pues, fallecido el arcediano y vueltas la monjas a su convento, estudiantes carmelitas lo trasladaron desde el oratorio del finado a la clausura de las Madres. El 21 de noviembre de 1818, previo reconocimiento notarial de los restos del Santo, el Sr. Obispo de Segovia, D. Isidoro Pérez lo trasladó en su propio coche a la iglesia del Carmen, depositándolo en una nueva urna de nogal guarnecida de cristales; dejaron documento acreditativo de la referida traslación.

Durante la exclaustación (1835), se produjo un intento de trasladar el cuerpo del Santo a la Catedral, para su custodia. Entre otras razones, una Real

Orden del 26 de agosto de 1838 mandaba que no se mudase el cuerpo de su lugar ni se tocase la urna. Es de notar que el 11 de septiembre de 1859 se abrió el sepulcro en presencia, entre otras personalidades, de la Reina Isabel II y su confesor, san Antonio M<sup>a</sup> Claret. Al año siguiente, el 8 de agosto, se abrió nuevamente el sepulcro ante la Reina, su esposo y los príncipes de la Real familia para renovar el sudario que cubría el cuerpo desde 1853, fecha en que también se abrió el sepulcro.

Las fiestas del tercer centenario de la muerte de san Juan de la Cruz (1891) culminaron con la apertura del sarcófago, donde descansaban los restos del cuerpo del Santo. Con ocasión del segundo centenario de la Canonización (1926), se saneó, restauró y embelleció la capilla del sepulcro bajo la mano del sacerdote D. Félix Granda. La urna con los restos de san J. fueron colocados provisionalmente en el presbiterio de la iglesia. Los festejos del centenario contaron con un solemne triduo que dio comienzo el seis de octubre: a las cuatro de la tarde hubo procesión hasta la Catedral transportando los restos del Santo; volvieron al convento en la tarde del 9 para colocarlos en el sepulcro obra del citado Granda. Asistió S. M. Alfonso XIII y otras personalidades civiles y eclesiásticas. Al día siguiente, 10 de octubre, celebró en el altar del nuevo sepulcro una solemne misa el General de la Orden, predicando el padre Eugenio de San José OCD.

El 24 de noviembre de 1955 se encontraba en Segovia el General de la Orden, P. Anastasio del Ssmo. Rosario, quien expresó deseos de ver el cuerpo del Santo. Se veneró el cuerpo del

Santo en la sacristía e inmediatamente lo colocaron en su lugar habitual.

Finalmente, la última exhumación tuvo lugar el 10.4.1992 a requerimiento del P. General, Camilo Maccise, con objeto de legar a las generaciones futuras en el mejor estado de conservación posible los restos santos de J. de la Cruz. Para ello, un equipo médico dirigido por la doctora M. Venturini, ‘trató’ los restos por medios técnicos y modernos. El tratamiento para la conservación del cuerpo duró hasta el 14.12.1992. Así mismo se estableció un estudio comparativo con los restos existentes en Ubeda y pudo configurarse el rostro verdadero del Santo. De la mascarilla se hicieron algunas copias en bronce.

BIBL. — FORTUNATO ANTOLÍN, *San Juan de la Cruz en Segovia. Apuntes históricos*, Segovia 1990; SERAFÍN PUERTA, “Reliquias de San Juan de la Cruz en Ubeda” en *SJC* 11 (1993) 113-116; N. GABRIELLI - E. M. FULCHERI - M. VENTURINI - M. BENEDETTUCI, *San Juan de la Cruz, Relaciones sobre el tratamiento conservativo realizado sobre su cuerpo*, Roma 1993; AA.VV. *Dios habla en la noche*, Madrid 1990, p. 377-379.

*Antonio Mingo*

**Sequedad** → Angustia, dolencia

## **Serrano, Jorge (1566-1636)**

Se repite en este religioso mercedario reformado algo parecido a lo de de → Juan Bretón y Blas López, de los Clérigos Menores o Mínimos, ejemplos de escritores espirituales ampliamente deudores de JC. Abundan en otras órdenes religiosas, a lo largo de los siglos XVII-XVIII, maestros que se inspiran, siguen y copian al Doctor místico. Ocupan lugar destacado en esta obra aquellos que plagieron piadosamente

las páginas sanjuanistas antes de ser impresas, sirviéndose, por tanto, de copias manuscritas.

La huella sanjuanista es patente entre los mercedarios, comenzando por Melchor Rodríguez de Torres y culminando con J. Falconi de Bustamante. Quien fue más allá y se aprovechó de los textos sanjuanistas inéditos, a la manera de J. Breton, es Jorge Serrano de san José, nacido en Lisboa el 1566. En su juventud fue paje del cardenal Alberto de Austria, vicerrey de Portugal. Vistió el hábito religioso de mercedario en Sevilla, donde profesó en 1594. Se distinguió por su caridad durante la epidemia de 1599 en Jerez de la Frontera y en la misma ciudad de Sevilla. Pasó en 1604 a los Mercedarios Descalzos, tomando el nombre de Jorge de San José. Fue sucesivamente comendador de los conventos de El Viso del Marqués (Ciudad Real) y de Osuna. Murió en este último convento el 16 de octubre de 1636, tras larga y dolorosa enfermedad.

Dedicado buena parte de su vida a la formación de los religiosos, compuso dos obras para el aprovechamiento espiritual de los mismos: *El solitario contemplativo* (Lisboa 1616) y *Vuelo del espíritu* (Sevilla (1632). Un hijo espiritual suyo, Antonio de San Pedro, escribió su biografía; de ella hablan los cronistas de la Orden mercedaria, pero no se ha localizado ningún ejemplar impreso ni copia alguna manuscrita. Pudiera darse que se le confunde con uno de los “discípulos” (supuesto, naturalmente) que aparece como interlocutor en el diálogo de los libros mencionados.

Entre la publicación de ambos corre un lapso de tiempo relativamente largo: unos dieciséis años. Ello puede explicar la infausta fortuna que corrió el primero.



Apenas salido de los tórculos, fue denunciado a la Inquisición y, tras varias calificaciones negativas, especialmente la del agustino Gabriel Márquez, fue condenado y retirado de la circulación.

Ambos escritos están elaborados a base de textos sanjuanistas, de manera especial el primero. La aparición pública del primero, dos años antes de la edición príncipe de JC, demuestra que el buen mercedario tenía a su disposición trasladados manuscritos de las obras sanjuanistas. No puede afirmarse “a priori” otro tanto del *Vuelo del espíritu*, editado en 1632 y reeditado en 1647, cuando circulaban ya impresos los escritos de JC.

También la presencia sanjuanista es determinante en esta segunda obra. No sólo abundan en ella los textos literales, o resumidos y adaptados de JC; el ejemplar manuscrito del *Vuelo*, conservado actualmente en la biblioteca de la Universidad de Sevilla, atestigua que J. Serrano compone su libro sobre el cañamazo de los textos sanjuanistas. En ambas obras, el autor sigue idéntico método de elaboración, adoptando el diálogo indirecto entre “maestro y discípulo” para exponer de forma más asequible su doctrina.

El *Vuelo del espíritu* es más extenso que *El Solitario*, lo que explica la notable amplitud temática en él desarrollada en el *Vuelo*, en el que J. Serrano ensanchó su campo doctrinal incorporando el *Cántico espiritual*, apenas explotado en la primera obra. Para ilustrar aquí la dependencia de ésta del texto sanjuanista, bastará sintetizar sus “devotos hurtos”.

Comienza por reproducir fragmentado el prólogo de la *Llama* (*Solitario*, pról. 5v-6r). No copia los textos sanjuanistas siguiendo el orden usual en

que los presentan las ediciones del Santo. Los aduce según la temática desarrollada en su libro, por eso, se suceden bloques seguidos correspondientes a la *Noche*, a la *Subida* y a la *Llama*. Comienzan en el diálogo II, al enseñar cómo ha de superarse la meditación para pasar a la “oración de recogimiento o contemplación” (f. 16v).

Con las tres señales para el tránsito de la primera a la segunda se inicia el acarreo de las páginas sanjuanistas, siguiendo este orden: *Noche* 1, 9, 2-9 (f. 22-26); 1, 20, 4-6 (f. 26-27v); 1, 11, 1-2 (f. 28-29). Enlaza inmediatamente con otros textos de *Subida*: 2, 12, 3-7.8 (f. 29-33v); 2, 13, 2-7 (34v-36v). Desarrolla a continuación “los provechos de esta oración” acudiendo de nuevo a la *Noche*: 1, 12-13 (36v-39), lo mismo que para explicar por qué se llama secreta: 2, 17, 2-3.7 (f. 39v-41); 2, 18, 1-2 (f. 41). La presencia textual de la *Noche* concluye copiando los capítulos dedicados a comentar los diez grados de amor de la escala que sube hasta Dios: 29-20 (f. 42-48v).

Un inciso de neto sabor sanjuanista delata que J. Serrano salta al texto de la *Llama*: “Volvamos ahora (que no me he olvidado) a nuestro propósito, que es decir o acabar de declarar los provechos que hace esta contemplación al alma, y luego diremos los daños que le pueden venir de la misma alma y del maestro que la gobierna y del demonio” (f. 50). No hace otra cosa que seguir a JC cuando expone “los ciegos que podrían sacar al alma del camino”: el maestro espiritual, el demonio y la misma alma”: *Llama* 3, 30-67. En el mismo orden desarrolla el tema J. Serrano, siguiendo al Santo, aunque no copia

aquí íntegramente su texto, sino que lo acomoda y resume (f. 50-55v).

Tras unas consideraciones sobre “la noticia general y amorosa” siguiendo la doctrina de la *Llama* (3, 33-37) y de la *Subida* (2, 14) acude de nuevo a esta última obra extractando literalmente numerosos párrafos para enseñar el camino de la desnudez y de la purificación: 1, 3, 4. 5. 11 (f.58-60). Reproduce la mayor parte del capítulo 13 del mismo libro indicando el modo práctico y concreto para conseguir dicha desnudez y vació (f. 64-67v).

Del mismo libro sanjuanista sigue copiando o sintetizando (f.68r-98) hasta que regresa a la *Llama*, después de un escaqueo por el *Cántico espiritual* (según la primera redacción) con textos de canción 27, 2-4 (f. 120-121). Las páginas más literales tomadas de la *Llama* corresponden a: 2, 22-30 (f. 102-103); 3,2-3.6-8 (f. 103-106); 4, 12-13 (107-108).

En el último apartado (el IV) del librito, J. Serrano deja a JC y acude a santa Teresa, varias veces citada en páginas anteriores. Concluye con una extensa copia de las *Moradas* 7 (f.124-124). Resulta ocioso descender a ulteriores verificaciones para comprobar la devoción del autor mercedario a los dos grandes maestros del Carmelo Teresiano y su endeudamiento especial con CJ antes de que viesan la luz pública sus escritos.

Si se tienen en cuenta los criterios entonces imperantes en materia de propiedad literaria no sorprenderá que J. Serrano no se digne mencionar nunca explícitamente al autor de quien copia tantos textos, mientras lo hace con otros autores (generalmente santos) del pasado y contemporáneos de JC, como santa Teresa y fray Luis de Granada.

Sólo quien estuviese bien familiarizado con los escritos sanjuanistas podía descubrir la presencia del Santo en frases de presentación como éstas: “un varón santo”, “un gran maestro de espíritu” y otras similares. La insinuación más reveladora es la que se lee al concluir el tema de las señales del paso de la meditación a la contemplación: “Todo esto es de este santo varón”, a lo que responde en boca del discípulo: “Gran maestro de vida espiritual debía de ser este santo, pues tan experimentado tenía este camino” A lo que añade el maestro: “Era uno de los grandes místicos que hubo en el mundo, ya allá está en esa celestial patria donde habrá gozado por entero lo que acá gozaba con cortinas cubiertas” (f. 26r).

El silencio premeditado sobre el nombre tenía, sin duda, en J. Serrano alguna motivación concreta. No parece plausible que los plagios tuviesen la intención de ocultar su falta de originalidad y su crecida deuda con JC. Lo primero era patente; lo segundo, nadie lo censuraba entonces. Al margen de tales consideraciones, lo cierto es que no consiguió difundir con su librito la doctrina sanjuanista; lo impidió la temprana condena por la Inquisición.

BIBL. – PEDRO DE SAN CIRILO, *Anales de la Orden de Descalzos de N. S. de la Merced*, 2ª parte, t. I, p. 733-41; 884-886; M. ORTÚZAR, “Místicos mercedarios: el P. Jorge de S. José”, en *La Merced* 5 (1948) 163-164; 6 (1949) 5-7; E. PACHO, “San Juan de la Cruz en la obra de Jorge Serrano de San José, O.M”, en *MteCarm* 106) 1998) 453-473.

*E. Pacho*

## Sevilla

Contaba con unos 26.000 habitantes en 1530 y 72.000 en 1591. Muy nutrida fue la presencia carmelitana, ini-

ciada con la fundación de religiosos (1358), seguida de la de religiosas (1537). Años más tarde se abrió la primera de los Descalzos (Los Remedios: 6.1.1574) , seguida de las Descalzas (26.5.1575) y la segunda de los Descalzos (el Santo Angel: 30.8.1587). Juan de la Cruz no residió nunca de manera estable en la capital de Andalucía, pero sus visitas y contactos con ella fueron frecuentes e importantes. Se hospedaba, naturalmente, en el primer convento allí fundado en 1574, el de Los Remedios. Por tratarse de un centro geográfico y de comunicaciones tan frecuentado, J. de la Cruz hubo de pasar en bastantes ocasiones por Sevilla en sus desplazamientos por Andalucía y otras regiones. No son fáciles de identificar estos viajes de paso; mejor documentadas están las visitas directas a la Perla del Guadalquivir.

La primera está relacionada con su viaje a → Lisboa en la primavera de 1585. Es probable que pasase por Sevilla a la ida; al regreso, en lugar de dirigirse inmediatamente a → Granada, tras un ligero descanso en Sevilla, salió para → Málaga, requerido allí por una desgracia sobrevenida a la comunidad de las Descalzas. El primer encuentro con Sevilla fue, pues, muy breve, casi fugaz; le siguieron muy pronto otros más duraderos.

Las visitas se multiplicaron a raíz de su nombramiento para vicario provincial de Andalucía (octubre 1585). La primera se producía a su regreso del Capítulo de → Pastrana, estrenando así su nuevo cargo. Fue una visita paterna y casi de cortesía a los religiosos y religiosas de Sevilla. En su agenda no había aún asuntos pendientes. Existían, en cambio, un año después, cuando regresaba

a la ciudad para presidir el traslado de las Descalzas desde la calle Pajería a una casa nueva, cuya compra él mismo había autorizado, como vicario provincial, el 12 de abril de 1586; compra que se realizaba el 12 de mayo del mismo año. Ultimados los trámites y acomodada la nueva morada conventual, J. de la Cruz, que había viajado desde Granada, presidía el traslado solemne de las Descalzas (el 13 de mayo) a su convento en el barrio de Santa Cruz (calle Santa Teresa, 7). Gracias a los detalles que él mismo comunica a la madre → Ana de san Alberto (Ct junio 1586) sabemos que la permanencia en Sevilla se prolongó en esta ocasión bastante tiempo. En la misma carta explica los motivos: estuvo tramitando otra nueva fundación de religiosos en la capital andaluza, la que se llamará del “Santo Angel”, para distinguirla de la existente: Los Remedios (HCD 5, 602-606). Tardó casi dos años en inaugurarse. Anunciaba en la carta citada que saldría para → Ecija, con motivo de otra fundación, antes del 24 de junio, fiesta de san Juan Bautista. La permanencia en Sevilla puede calcularse prácticamente en un mes largo.

Sobre las visitas posteriores a la ciudad estamos peor informados. El contacto con los novicios enviados por él desde Córdoba a Sevilla fue, sin duda, prolongado y no se limitó ni a la correspondencia epistolar ni a los trámites de oficio. No está aclarado hasta qué punto se interesó por su formación; menos aún el que llegase a enmendar la plana al maestro de novicios, como un tiempo en Pastrana (Quiroga, *Historia*, 3, 3, p. 424; Crisógono, *Vida*, p. 105).

Mantuvo también relación con los conventos sevillanos a través de la

correspondencia epistolar y de las intervenciones derivadas de su cargo de vicario provincial. Muestra de esta última faceta son los documentos emanados en favor de las Descalzas: el 15 de diciembre de 1585 concedía licencia para un contrato sobre legítimas y bienes; el 29 de marzo de 1586 extendía licencia para la profesión de Isabel de santa Febronia, Freyle, y el 13 de abril del mismo año concedía su autorización para comprar la casa a la que pensaban trasladar la fundación. En todos estos documentos actuaba como vicario provincial de Andalucía.

Las comunidades sevillanas custodiaron siempre con afecto y veneración los recuerdos sanjuanistas; fueron centros destacados en la difusión de los escritos del Santo a través de copias manuscritas, especialmente de la *Llama de amor viva*. De allí proceden los mejores traslados de esta obra y excelentes ejemplares del *Cántico espiritual*, incluido el famoso manuscrito de → Sanlúcar de Barrameda.

BIBL. — F 24-25; HF 566; Peregr XIII, 185-186; HCD 3, 700-706; 3,27-28; 5, 567, 602-606; DHEE 4, 2446-2459; P. M. PIÑEIRO RAMÍREZ, *La Sevilla imposible de Santa Teresa*, Sevilla, 1982; JEAN SENTAURENS, "Séville dans la seconde moitié du XVIe siècle: population et structures sociales", en *Bulletin Hispanique* 77 (1975) 321-390.

*Eulogio Pacho*

## Silencio

El silencio no es un tema central en la pedagogía de san Juan de la Cruz, pero sí reviste gran importancia, pues se integra como un elemento fundamental para crear el clima que favorezca el proceso espiritual, y para definir la actitud interior con la cual la persona se abre a

la → experiencia de Dios. Podemos distinguir dos aspectos o dimensiones del silencio en la obra del Santo: una dimensión teologal, de cara a la relación de la persona con Dios, y otra dimensión que podríamos llamar ascética.

### I. Dimensión teologal

1. DIOS SE COMUNICA EN EL SILENCIO. Para el Santo la relación del hombre con Dios se fundamenta totalmente en la iniciativa divina. Es → Dios quien inicia la relación y quien confiere a ésta sus rasgos y características propias. Y Dios es un Dios silencioso, que "habla siempre en eterno silencio" (Av 2,21), que en el silencio se pronuncia y se expresa a sí mismo, y en el silencio se revela y comunica al ser humano. Dios es "música callada" (CB 15). Y así advierte el Santo: "mire aquél infinito saber y aquél secreto escondido: ¡qué paz, qué amor, qué silencio está en aquél pecho divino!" (Av 6,17). Su presencia en el hombre, en el "centro y fondo del alma" es silenciosa, allí mora "secreta y calladamente" (LIB 4,3).

De ahí que para abrirse a la comunicación divina el hombre deba mantenerse en la "paz y silencio espiritual" (LIB 3,66), pues "lo que Dios obra en el alma...es en silencio" (LIB 3 67). J. de la Cruz llama a la experiencia de Dios, o → contemplación, "callada comunicación" (LB 3,40) que se realiza "en aquel sosiego y silencio de la noche" (CB 14,25); comunicación que él realiza "en secreto y silencio" (LIB). En efecto, se trata de una "inteligencia sosegada y quieta, sin ruido de voces; y así se goza en ella la suavidad de la música y la → quietud del silencio" (CB 14,25). Habla también el Santo de los "bienes

espirituales que Dios por sólo infusión suya, pone en el alma pasiva y secretamente, en el silencio" (N 2,14,1).

Esta auto-comunicación de Dios al hombre se realiza, pues, "solo en soledad de todas las formas, interiormente, con sosiego sabroso ... porque su conocimiento es en silencio divino" (Av 1,28). El Santo llama a la contemplación "sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual, sin ruido de palabras ..., como en silencio y en quietud, ...enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo" (CB 39,12). Comunicación silenciosa de Dios que exigirá del → hombre una actitud receptiva hecha de silencio personal: "en la vía del espíritu ... es Dios el agente y el que habla secretamente al alma solitaria, callando ella" (LIA 3,39).

2. LA COMUNICACIÓN DE DIOS EXIGE SILENCIO. Para J. de la Cruz "no es posible que esta altísima sabiduría y lenguaje de Dios, cual es esta contemplación, se pueda recibir menos que en espíritu callado y desarrimado de sabores y noticias discursivas" (LIB 3,37). El silencio, efectivamente, es una condición indispensable para acoger en nosotros la auto-comunicación silenciosa de Dios. De hecho, "la sabiduría entra por el amor, silencio y mortificación" (Av 2,29), por ello, "todos los medios y ejercicios de potencias han de quedar atrás y en silencio, para que Dios de suyo obre en el alma la divina unión" (S 3,2,2), unión que sólo se alcanza "después que el esposo y la esposa ... han puesto rienda y silencio a las pasiones y potencias del alma" (CA 32,1). Por eso, ante Dios, el hombre debe confesar: "allegarme he con silencio yo a ti" (Av 6,2).

3. LA COMUNICACIÓN DE DIOS PRODUCE SILENCIO. Si el silencio es una exigencia

íntima de la comunicación de Dios al hombre, no es menos uno de los principales efectos que ésta causa en la persona. En ella "se siente el alma poner en silencio y escucha" (LIB 3,35), pues Dios entonces pone "en sueño y silencio" (N 2,24,3) las potencias y apetitos del alma. De hecho, algunas de estas "comunicaciones espirituales muy interiores y secretas" causan en los sentidos y potencias "gran pausa y silencio" (N 2,23,4), y así el alma queda "gustando de la ociosidad de la paz y silencio espiritual en que Dios la estaba de secreto poniendo a gesto" (LB 3,66).

Para el Santo, uno de los criterios para verificar la autenticidad de la experiencia espiritual consiste en ver si, de hecho, la persona va integrando el silencio en su propia vida, como un don recibido, "porque lo que no engendra humildad ... y silencio, ¿qué puede ser?" (S 2,29,5). La actitud profunda y sincera de silencio está acreditando la madurez espiritual de la persona, pues cuando ésta está advertida en Dios "luego con fuerza la tiran de dentro a callar y huir de cualquier conversación" (Ct a las Carmelitas de Beas: 22.11.1587). No se trata de un silencio impuesto desde fuera o logrado a base de esfuerzo personal, sino más bien de una exigencia interior ("la tiran de dentro"), fruto de la presencia y acción de Dios que va invadiendo cada vez más plenamente las capacidades humanas.

4. EL SILENCIO COMO ACTITUD DE ESCUCHA. El Dios de J. de la Cruz es silencioso, pero no es un Dios mudo. Es un Dios vuelto hacia el hombre en iniciativa permanente de diálogo. Deseoso de hablar al hombre y de ser escuchado por él. Por eso no ahorra esfuerzos por conducirnos a aquellas condiciones persona-

les que más favorezcan la escucha: “le ha costado mucho a Dios llegar a estas almas hasta aquí, y precia mucho haberlas llegado a esta soledad y vacío de sus potencias y operaciones para poderles hablar al corazón, que es lo que él siempre desea” (LIB 3,54; cf. CB 35,1; S 3,3,4).

El silencio es condición indispensable para una correcta escucha y audición de la Palabra de Dios, pues “como dice el Sabio, las palabras de la Sabiduría óyense en silencio” (LIB 3,67). Cristo, Palabra eterna del Padre, condensa en sí todo lo que Dios quiere comunicar a los hombres, “porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar” (S 2,22,3). Buscar en Dios otra palabra “haría agravio a Dios ... porque le podría responder Dios de esta manera: ‘Si te tengo ya habladas todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo todo dicho y revelado’” (S 2,22,5). De ahí que la invitación del Padre sea siempre la de ponerse totalmente a la escucha del Hijo: “Oídle a él, porque yo no tengo más fe que revelar, ni más cosas que manifestar” (S 2,22,5).

Oír, escuchar, acoger la Palabra con todo nuestro ser, sólo es posible desde el silencio, pues “una Palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma” (Av 2,21). Silencio y Palabra son aquí correlativos. La Palabra nace del silencio, pues en el silencio divino es engendrada y pronunciada. El silencio es el ámbito propio de

la Palabra, donde ésta puede expresar todas sus virtualidades y desplegar su eficacia. Sólo en el silencio puede ser percibida por parte del hombre, desde una acogida plena y una total disponibilidad ante ella.

Para el Santo, “en la vía del espíritu ... es Dios el agente y el que habla secretamente al alma solitaria, callando ella” (LIA 3,39 / LIB 3,44). Por eso, ante la Palabra de Dios, estamos siempre urgidos a reencontrar el silencio como condición indispensable de la escucha atenta, urgidos a “aprender a poner las potencias en silencio y callando, para que hable Dios” (S 3,3,4), la memoria “callada y muda, y sólo el oído del espíritu en silencio a Dios, diciendo con el Profeta: ‘Habla, Señor, que tu siervo oye’” (S 3,3,5). Ese silencio crea en el espíritu humano la necesaria libertad para ofrecerse como espacio donde pueda resonar plenamente la Palabra divina. Cualquier otro pensamiento o discurso “a que el alma se quiere armar, la impediría e inquietaría y haría ruido en el profundo silencio que conviene que haya en el alma, según el sentido y el espíritu, para tan profunda y delicada audición, que habla Dios al corazón en esta importante soledad, que dijo por Oseas (2,14), en suma paz y tranquilidad, escuchando y oyendo el alma lo que habla Dios en ella” (LIB 3,34).

Desde este silencio teologal de escucha atenta, el hombre se abre al diálogo profundo con Dios. Con ese Dios que “es voz infinita” (CB 14-15,10), y “que se comunica haciendo voz en el alma” (CB 14-15,11), y que “es un ruido y voz espiritual que es sobre todo sonido y voz, la cual voz priva toda otra voz, y su sonido excede todos los sonidos

del mundo” ... “y así es como una voz y sonido inmenso interior que viste el alma de poder y fortaleza” (CB 14-15,9.10).

5. EL SILENCIO, EXPRESIÓN PLENA DEL HOMBRE ANTE DIOS. El Santo se hace eco de la exhortación de la *Regla* del Carmelo que, recogiendo la invitación del profeta (Is 30,15), invita al silencio y la esperanza: “en silencio y esperanza será nuestra fortaleza” (Ct a Ana de S. Alberto: 8.9.1591). Silencio y esperanza, así unidos, configuran una actitud global del hombre ante Dios, en apertura, en espera, en acogida, en atención teológica. En otra ocasión lo expresará así: “en silencio y esperanza y amorosa memoria” (Ct a María de Jesús: 18.7.1589). Es la actitud de quien, enriquecido con la Palabra de Dios escuchada y acogida, puede decir de sí mismo: “revolviendo estas cosas en mi corazón, viviré en esperanza de Dios” (LIB 3,21). Otra expresión propia del Santo para indicar esta actitud global del hombre ante Dios es la del “callado amor”, único lenguaje que Dios oye de nosotros (Ct a las Carmelitas de Beas: 22.11.1587; Av 6,10).

Quizá sean precisamente el amor y la esperanza, actitudes teológicas fundamentales, quienes den al silencio religioso su valor intrínseco, rescatándolo del riesgo de quedar en una mera práctica ascética, y convirtiéndolo en una expresión tersa y transparente de lo que el hombre quiere ser, él mismo, en la presencia de Dios.

## II. Dimensión ascética del silencio

No olvida, por otra parte, J. de la Cruz que el silencio es una práctica ascética valorada en toda la tradición

religiosa y espiritual. Sabe que se trata de algo costoso y difícil, a lo que no nos sentimos naturalmente inclinados, un valor que hay que cultivar y cuidar con vigilancia permanente sobre sí mismo.

1. EL DEFECTO DE HABLAR MUCHO. No se muerde la lengua J. de la Cruz a la hora de denunciar la inmadurez espiritual del “alma que presto advierte en hablar y tratar”, de la que dice sin rodeos que “muy poco está advertida en Dios” (Ct a las Carmelitas de Beas: 22.11.1587). Y es que, como dice en la misma carta, “el hablar distrae” a la persona de esa → advertencia o atención con que debe estar orientada radicalmente hacia Dios.

Entre “los hábitos de voluntarias imperfecciones” que denuncia el Santo, se encuentran la “costumbre de hablar mucho” y “otras conversaciones y gustillos en querer gustar de las cosas, y saber y oír y otras semejantes” (Av 2,42), lo cual es mucho “daño para poder crecer e ir adelante en virtud” (S 1,11,4). Por ello no deja de advertir, en sintonía con la enseñanza bíblica, que se ha de “dar cuenta de la menor palabra y pensamiento” ante Dios (Av 1,74), y así “cada palabra que hablaren sin orden de obediencia se la pone Dios en cuenta” (Av 2,6).

En este tema no podía el Santo dejar de hacerse eco de la exhortación contenida en la Carta de Santiago, 1, 26: “Si alguno piensa que es religioso no refrenando su lengua, la religión de éste vana es”. Y apostilla a continuación: “Lo cual se entiende no menos de la lengua interior que de la exterior” (Ca 9). Interior-exterior, con este binomio el Santo alude también a dos clases de silencio: el de las palabras (más externo) y el de los pensamientos (o silencio inte-

rior). Y le veremos insistir a menudo en cómo es tan importante el uno como el otro.

2. LA NECESIDAD DEL SABER CALLAR. "Saber callar" es para nuestro Santo "grande sabiduría" (Av 2,29), y así reconoce en el gusto por la soledad y el silencio una de las "señales del recogimiento interior" (Av 2,39). Este silencio es "la mayor necesidad que tenemos" (Ct a las Carmelitas de Beas: 22.11.1587), y sin él "es imposible ir aprovechando" (ib.).

Para J. de la Cruz ésta del silencio es una de las prácticas ascéticas mayormente preferibles, y así "mejor es vencerse en la lengua, que ayunar a pan y agua" (Av 5,12). Siempre se han de evitar "palabras que no vayan limpias" (Av 6,28) o aquellas con las que alguien pudiere ser ofendido (Av 6,29). Con todo, su recomendación es tajante: "hable poco", tanto si es preguntado como si se trata de preguntar a otros (Av 6,19; 6,26), y "cuando fuere necesario hablar, sea con sosiego y paz" (Av 2,3).

En esto del saber callar, como en cualquier otra práctica ascética, el referente esencial y único debe ser siempre Cristo, modelo del hombre cabal: "No hacer cosa ni decir palabra notable que no la dijere o hiciera Cristo si estuviera en el estado que yo estoy y tuviera la edad y salud que tengo" (Grados, 3). Aconseja a menudo: "Acuérdese de Cristo crucificado y calle" (Ct a una carmelita, Pentecostés 1590). Para él, "esta vida, si no es para imitar a Cristo, no es buena" (Ct a M. Ana de Jesús: 6.7.1591), por lo cual aconseja "seguir sus pisadas de mortificación en toda paciencia, en todo silencio y en todas ganas de padecer" (Ct a las Carmelitas de Beas: 18.11.1586).

3. ASCESIS CON HORIZONTE TEOLOGAL. Toda la ascesis sanjuanista, y en particular ésta del silencio, carece de sentido si no es como disposición para el cultivo más intenso de una apertura creciente del ser humano ante Dios. Ese horizonte teologal es el que da su verdadero sentido y significado al esfuerzo ascético que supone el cultivar determinadas actitudes o desarraigar algunas imperfecciones. Anejas a la exhortación al silencio, se encuentran indicaciones precisas de su verdadera finalidad teologal: "obrando por amor de Dios todas las cosas" (Av 2,26), "traer el alma pura y entera en Dios" (Ca 9), "silencio y continuo trato con Dios" (Av 2,38), "olvidada de todo, more en su recogimiento con el Esposo" (Av 2,14), "traiga de ordinario el afecto en Dios" (Av 2,1) etc., pues "el alma contemplativa ... ha de ser tan amiga de la soledad y silencio, que no sufra compañía de otra criatura ... ha de cantar suavemente en la contemplación y amor de su Esposo" (Av 2,41). Sobre el silencio interior, el de los pensamientos, el Santo advierte que "un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, sólo Dios es digno de él" (Av 1,35; cf. Av 2,36). Si eso es de los pensamientos, ¡cuánto más de las palabras!

Puede decirse como conclusión que para J. de la Cruz el silencio no es un valor absoluto en sí mismo, sino un valor relativo. Relativo a la comunicación del hombre con Dios, una relación que acontece en un clima de silencio en el que Dios se revela y comunica gratuitamente al hombre, a condición de que éste se abra ante él desde un silencio humano hecho de apertura total, de escucha atenta, de acogida incondicional, de orientación radical hacia Dios.



Estas son las connotaciones más honradas que hacen que el silencio no se reduzca a un mero elemento ascético, sino que sea, fundamentalmente, una expresión de esa tensión teológica que debe definir al hombre espiritual, tal como el Santo lo concibe.

BIBL. – AURORA EGIDO, “El silencio místico y san Juan de la Cruz”, en el vol. *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid 1995, p. 161-195.

*Alfonso Baldeón-Santiago*

## Simbología sanjuanista

La crítica literaria ha advertido en los poemas líricos de San Juan de la Cruz el uso clásico de términos como *la noche*, *la llama*, *la fuente*, *la luz*, *las cavernas*, *las lámparas*, y ha advertido también que tales términos además de desarrollar las relaciones que atañen a su uso simbólico tienen en el discurso poético el significado que les es propio como unidades codificadas en el léxico de la lengua española; tales términos tienen, por tanto, en el discurso de los poemas sanjuanistas un doble valor: uno en el mundo referencial de los campos semánticos textuales, es decir, el que el contexto les da a partir de su significado habitual, y otro en el mundo imaginario de los campos simbólicos que ellos mismos crean, es decir, en su dimensión de símbolos literarios.

Los símbolos aparecen en todos los poemas, con amplitud e intensidad variadas, junto con otros recursos literarios: metáforas, metonimias, alegorías, símiles, y configuran el conjunto de la lírica de J. de la Cruz como un universo ficcional en el que las relaciones de significado, de espacio y tiempo son interpretadas a partir de unos temas y unas

anécdotas (→ búsqueda y encuentro en la naturaleza, búsqueda y encuentro en una noche oscura; la pasión amorosa, la llama del amor a Dios), en un sentido simbólico que, según dice el poeta en las *Declaraciones* a las estrofas, corresponde a las distintas fases del → camino místico. Y así, las relaciones que el término “noche” establece mediante adjetivos (oscura / dichosa, amable, sosegada, serena) en los campos semánticos de la luz del día y del tiempo astronómico, se desdoblan en el ficcional como etapa de dolor o de sosiego del alma en el camino hacia la → unión mística con Dios, manteniendo siempre la concordancia con el símbolo inicial (noche oscura = noche con sufrimiento; noche dichosa = estado de felicidad porque avanza hacia la luz, etc.).

## I. Los grandes símbolos sanjuanistas

Esto significa que una vez que un término se propone como símbolo, todas las relaciones que establece en el discurso se proyectan en dos direcciones, la referencial y la simbólica, aunque no siempre lo hacen del mismo modo. La *Llama de amor viva* y la *Noche oscura* son poemas estructurados en torno a un solo símbolo general; el *Cántico espiritual*, bastante más extenso, se organiza a partir de un símbolo total, el amor de los esposos, y se desgrana en multitud de símbolos parciales que estructuran los distintos momentos de la historia de amor entre Dios y el alma, articulación general del poema, apoyada en el uso de un símbolo envolvente o de una secuencia de símbolos encadenados, el poeta suele romper el equilibrio y se inclina hacia uno de los mundos representados, y con frecuencia

hace prevalecer el simbólico, en el que queda preterida la lógica de la expresión lingüística, de manera que si el lector atiende sólo a ésta y se remite al mundo de la experiencia sensible, se encontrará con sin-sentidos, con frases absurdas, con contradicciones, etc., que podría considerar errores de la expresión, si no las traslada al nivel simbólico, donde trascienden la lógica y adquieren una riqueza de sentido asombrosa. Esto ocurre con expresiones fuera de toda lógica: muerte que das vida; saber no sabiendo; apaga mis enojos, pues eres lumbre; regalada llaga; música callada; ¿por qué no tomas el robo que robaste?... El oximoron, la antonimia, la paradoja, la unión de términos contrarios, las frecuentes expresiones antitéticas (M<sup>a</sup> J. Mancho, 1993, p. 107) nos sorprenden una y otra vez en el discurso de los poemas sanjuanistas, y comprendemos que no son precisamente errores o imprecisiones de la expresión debidas al azar o a un descuido del poeta, sino recursos literarios de una lírica simbólica, que se apoya casi siempre en una tradición de uso literario religioso y también en una teoría del conocimiento científico, filosófico y místico.

Una anécdota, a veces referencialmente incomprensible, sirve de fábula o de urdimbre para acceder a un universo en el que el símbolo se amplía en círculos y en redes semánticas complejas, hasta llenar todo un poema o extenderse incluso al conjunto de la obra de J. de la Cruz: todos los poemas mayores y cualquiera de los poemas menores participa en sus expresiones de ese mundo donde el símbolo es la llama y lo simbolizado es el amor de Dios, en el que el símbolo es la noche y lo simbolizado es el difícil y gozoso camino hacia Dios, en

el que el símbolo es la ciencia y lo simbolizado es la intuición mística... y donde pierde pertinencia la lógica expresiva para dejar paso a una "inteligencia mística" en la que se aclaran sin-sentidos, contradicciones, antinomias... Estos son los hechos: términos simbólicos, redes semánticas simbólicas, universo de ficción organizado en torno a símbolos que invaden toda la obra, ¿cómo pueden ser explicados por una semiología literaria?

## II. Naturaleza y aspectos del símbolo

El símbolo ha sido estudiado directamente, en los términos léxicos básicos: "noche", "llama", "cavernas", "llaga", "fonte", etc., para determinar los sentidos que puede tener como unidad lingüística en las expresiones del poema; así lo ha estudiado la llamada "crítica simbólica", tanto en su dimensión histórica, buscando los antecedentes, como en sus relaciones con los usos que se encuentran en otros poetas de la época renacentista. También puede ser analizado, cuando alcanza mayor complejidad porque se repite y se amplía con conexiones sucesivas, en el conjunto de la obra de un autor, de un tipo de lírica (amorosa, heroica, mística, etc.), o mediante la superposición de poemas, para comprobar cómo se constituyen las redes asociativas, sus derivaciones y sus reiteraciones en diferentes campos semánticos. Estos análisis pueden determinar qué mundos, qué figuras, qué mitos inconscientes pueden caracterizar a una obra, un autor, un estilo poético; es lo que ha hecho la psicocrítica, y particularmente Ch. Mauron a través de algunas figuras concretas, como las metáforas obsesivas, y puede hacerse también a partir de los símbolos.

Los estudios sobre el símbolo, o sobre las redes de símbolos, tienen un carácter interdisciplinar; el símbolo se constituye como objeto de estudio de la teoría literaria en varias de sus orientaciones actuales (la Estilística, la Psico-crítica...) y también es objeto central o marginal de otras investigaciones: la Hermenéutica (P. Ricoeur), la Poética del Espacio (Bachelard, Durand), el Psicoanálisis (Freud, Jung, Latan), la Ciencia de los Símbolos (Chevalier, Champeaux), la Antropología cultural (Levy-Strauss), la Mitocrítica (Dumézil, Frye, etc.). Todos ellos aportan explicaciones desde distintos puntos de vista y permiten que hoy se tenga del símbolo un mayor conocimiento.

Algunos autores, como E. Cassirer, hablan de símbolo y de la capacidad simbolizante del ser humano a partir de las unidades del sistema lingüístico, pero no es lo habitual, la mayoría de los autores diferencian el signo –verbal o no verbal– del símbolo. Es evidente que el signo tiene aspectos comunes con el símbolo: ambos son formas materiales, empíricas, significantes, que remiten a contenidos no sensibles, mentales, significados; pero tienen distinta naturaleza y generan procesos semióticos diferentes: el signo mantiene una relación *inmotivada* entre sus dos componentes, significante y significado, en una relación *necesaria*, en cuanto que la concurrencia de ambos aspectos es imprescindible para que exista el signo como tal; el símbolo es *motivado*, pues siempre se basa en una relación determinable por el lector, que puede tener una base metonímica, pragmática, psíquica, o de otro tipo (llama=consumir; agua=purificación; noche=miedo) y *no necesaria*, pues puede establecerse con

cualquiera de los términos del mundo simbolizado (llama=calor, daño, consumir, dar luz, purificar, etc.) y además el término simbólico ya tiene una existencia anterior como signo de un sistema lingüístico, pues no puede, o no suele, utilizarse como símbolo una secuencia de fonemas sin significado.

El signo es *estable*, al menos relativamente, y suele formar parte de un sistema, es decir, está *codificado*, mientras que el símbolo no es estable y no está codificado, de modo que puede simbolizar una cosa en un poema y otra muy diferente en otro, o incluso en el mismo poema en dos pasajes. El símbolo es más bien un “formante de signo literario” que no está ligado a un contenido preciso, a un *significado*, sino que adquiere un *sentido* en un discurso, en una lectura, no sólo diferente de un texto a otro, sino incluso diferente en dos lecturas de un mismo texto. Por esto, para interpretar al signo es necesario conocer el sistema al que pertenece, y si no se conoce el código no podrá interpretarse el texto; el símbolo pertenece a lo que Lotman llama un sistema modelizante de segundo grado y para interpretarlo, el lector no tiene que acudir a la memoria y a su competencia lingüística, sino que, supuesta ésta, debe descubrir, a partir de ella, intuitivamente, unas nuevas posibilidades en el contenido simbolizado, que nunca es unívoco, ni necesario.

El símbolo es, pues, un término del discurso, que sin perder su significado referencial (noche=tiempo físico que no es de día) adquiere una nueva dimensión, la simbólica, que remite a un sentido circunstancial (noche = camino hacia la fuente que mana, tiempo de miedo y oscuridad, preludio del encuen-

tro deseado), determinado por el contexto. Su sentido se encuentra más que con el discurso mental, con la intuición, con la sugerencia, con la imaginación.

Los términos lingüísticos utilizados como símbolos pueden proceder de cualquier campo semántico; en los textos de J. de la Cruz, suelen ser los denominados “símbolos primordiales” que remiten referencialmente a hechos naturales y a experiencias cósmicas del hombre: la noche, la llama y la luz, el agua y la fuente... con sus constelaciones en la expresión de contrarios, de sinónimos, de términos homólogos y con todas sus posibilidades de incrementación por medio de adjetivos, de determinantes, y de predicados positivos y negativos.

El significado concreto de los términos simbólicos y las derivaciones contextuales en cada poema, son el punto de partida para sus posibles interpretaciones, que pueden ser muchas, dado el carácter polivalente y ambiguo del texto artístico. Las lecturas literarias, y las simbólicas lo son, pueden ser muy diversas, pues se trata de sentidos no limitados por un código, sino sólo por el contexto y pueden ser todas las que el texto no rechace de un modo directo.

### III. Interpretaciones del simbolismo sanjuanista

La crítica ha tomado posiciones muy distanciadas a la hora de determinar el origen y la finalidad del símbolo en los poemas de J. de la Cruz, y de ellas derivan lecturas que son aceptables o rechazables, según el enfoque inicial. Podemos adelantar que, después de repasar las lecturas propuestas hasta el presente, las interpretaciones generales

que se han dado a los símbolos pueden reducirse fundamentalmente a dos, una que responde a una *lógica de necesidad* y remite a las posibilidades y limitaciones del idioma, y otra que responde a una *lógica de disimulo* y remite a una disposición del sujeto emisor. La primera es la que declara el mismo Juan al explicar sus símbolos y es la que sigue la mayoría de la crítica textual, la segunda es la que, con matices en diferentes autores, se apoya en la teoría psicoanalítica que parte de Freud.

1. LÓGICA DE LA NECESIDAD. Según esta interpretación, el uso del símbolo está motivado necesariamente por la naturaleza de los contenidos que se pretende expresar y por la naturaleza del sistema verbal de signos. Los contenidos que se quiere manifestar son experiencias inefables, o demasiado ricas, y el idioma no puede expresarlas porque la lengua carece de palabras para manifestar los contenidos místicos. De los dos aspectos (contenidos en sí inefables; limitación de los recursos expresivos) habla J. de la Cruz; de uno u otro han hablado los más destacados críticos: Menéndez Pelayo, Dámaso Alonso, Baruzi.

San Juan, en el prólogo al comentario en prosa al poema del *Cántico espiritual*, afirma claramente que “sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística ... con alguna manera de palabras se puedan bien explicar”. Ni el entendimiento, ni el sentimiento, ni el deseo de amor a Dios, puede ser expresado por nadie, y “ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo ... que con razones lo declaran”, pues “no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido

por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas” (CB pról.1-2).

Farrés Buisán (1990) ha hecho una relación de las citas en las que el Santo habla directamente de la inefabilidad, que son muchas. San Juan declara que utiliza los símbolos como un recurso necesario para superar de algún modo la inefabilidad de algunos conceptos, de algunas experiencias, consciente de lo que hace, y no por una presión del inconsciente que le lleve a usar expresiones no queridas. Pero además cuando Juan utiliza el símbolo está respaldado en la práctica por una tradición pragmática, amplia e intensa en el discurso poético religioso y por una filosofía formulada explícitamente por autores de los siglos XV y XVI.

Es sabido que el uso del símbolo y de la alegoría es uno de los rasgos más destacados del arte medieval, y no sólo del literario, por unas motivaciones en las que ahora no vamos a entrar, pero de las que la más general es, sin duda, la teoría de que Dios se manifiesta simbólicamente en la naturaleza, de modo que la belleza de ésta trasluce de algún modo la de Dios. Sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XV, el uso del símbolo tiene un respaldo teórico muy consistente, que puede ofrecer razones para entender las formas que adoptan los poemas sanjuanistas.

Nicolás de Cusa (1401-1464) publica en 1445 dos obras, *La búsqueda de Dios* y *La filiación de Dios*, en las que, como en el resto de su producción filosófica, desde una perspectiva neoplatónica y en la línea de la mística alemana, expone un método de conocimiento analógico-alusivo (la docta ignorancia), que pretende aproximarse a lo desco-

nocido desde lo conocido, a lo incierto desde lo cierto, a lo infinito desde lo finito, partiendo de la idea de que las cosas finitas no tienen con lo infinito una relación antitética, sino simbólica. Si las cosas inmediatas nos son conocidas, a través de ellas podemos inducir las lejanas en el conocimiento. Por otra parte, en el mundo del conocimiento empírico se dan oposiciones entre las cosas o entre los conceptos que quedan anuladas en lo infinito, donde se superan los contrarios. El principio de contradicción, que es la base de la coherencia del discurso científico, pierde su pertinencia respecto a lo infinito. A través de los tres grados de conocimiento se puede seguir el proceso por el que el hombre puede llegar a saber de modos distintos: la *percepción sensorial*, que nos permite acceder a las cosas reales en su variedad existencial; la *razón discursiva*, que distingue los términos opuestos y los excluye porque se niegan entre sí; y *el intelecto* que capta la coincidencia de los opuestos mediante una *intuición* superior. Percepción, razón, intuición, son grados del saber que pueden explicar el uso del símbolo y de las expresiones antitéticas que se dan en los poemas sanjuanistas: la percepción del mundo sensible donde se refleja el Amado que lo viste de hermosura; el discurso que lleva al diálogo con las criaturas y la intuición que permite el acceso al mundo del símbolo y por él a lo simbolizado.

El símbolo parte de una relación con lo simbolizado; tiene un poder evocador que busca la armonía entre los extremos (en San Juan lo divino y lo humano), es decir, el símbolo se mueve en el nivel de la percepción sensorial (en su materialidad: naturaleza, noche, sentimientos) y

de la razón discursiva en su expresión, donde las antítesis, las contradicciones, el absurdo (soledad sonora, música callada, muerte que da vida) son posibles, y remite a un mundo simbólico donde todo es infinito, donde no persisten ni la materia ni la contradicción: ni la llama es la llama, ni hay contradicción entre los opuestos: muerte / vida; música / silencio; llaga / regalada; lumbre que apaga.

Las teorías del Cusano encuentran intenso eco en el neoplatonismo italiano del siglo XVI, que renueva la antigua “metafísica de la luz”. La luz eterna, original, purísima, inmaterial, causa primera del ser y de la vida, principio activo y formativo de la naturaleza (Patrizzi, 1529-1597), es el símbolo de la divinidad, de la vida; y siguiendo el ciclo de la naturaleza, el camino hacia la luz es la noche; lo finito es una prolongación de lo infinito y conocemos lo infinito por analogía con lo finito; los contrarios se anulan en lo infinito y la noche se hace luz en esa dimensión simbólica a la que el alma accede intuitivamente, aunque en la expresión lingüística lógica se formule como un sin-sentido.

El uso del símbolo se mantiene en el Renacimiento, aunque con otro valor y por motivaciones distintas de las medievales, y lo usan sobre todo los autores neoplatónicos como elemento mediador entre una realidad sensible (su referencia) y un sentido profundo, indefinible, indecible, infinito. El símbolo tiene la función de llevar al hombre de lo finito conocido a lo infinito desconocido, a lo que por su propia naturaleza es inefable de un modo directo y, por ello, debe encontrar una forma indirecta de manifestación por caminos distintos de los habituales.

Desde esta perspectiva, el símbolo alcanza una indudable función gnoseológica: es el camino para un conocimiento no racional, sino intuitivo. En el mundo literario un poema simbólico se convierte en un proceso de conocimiento de una realidad que, discursivamente inalcanzable e inefable para los medios ordinarios de expresión, se hace palabra en los símbolos de J. de la Cruz.

El símbolo y su uso respondería, en primer lugar, a una necesidad lingüística: suplir la falta de términos que expresen directamente los estados místicos, las relaciones y las experiencias; tendría una segunda dimensión como signo literario: confiere belleza al texto, pues es un recurso de ornato del discurso, y alcanzaría, también por su naturaleza de signo literario no codificado, la polivalencia semántica propia de los signos artísticos; y finalmente habría que considerar su valor gnoseológico, pues genera un proceso de conocimiento de carácter intuitivo que permite comprender lo que de otro modo no es racionalmente asequible ni comunicable.

Así quedaría explicado el símbolo desde la *lógica de la necesidad* a través de todos estos pasos no perdidos en la lírica simbólica de san Juan y así es cómo él lo ha explicado en las *Declaraciones* que añadió a sus poemas mayores. Pero en ellas dice que su explicación no excluye otras lecturas e interpretaciones, dada la riqueza del contenido, que apenas rebosa un poco.

2. LÓGICA DEL DISIMULO. Puede llamarse también “del ocultamiento” y corresponde a las interpretaciones del símbolo sanjuanista, desde una perspectiva psicoanalítica. El símbolo, en general, es el lenguaje del inconsciente y el hombre lo utiliza como un recurso

para ocultar unas experiencias que, por alguna razón, no quiere manifestar directamente, en sus propios términos. Los poemas serían procesos de figuración, de desplazamiento o de condensación, de experiencias eróticas, a las que un interdicto personal y social impide presentar en un lenguaje directo. El hombre acoge en su inconsciente aquellos impulsos, sentimientos y conductas que reprime, porque los considera censurables desde su control psíquico, y los convierte en contenido simbólico de formas expresivas que escapan a ese control, mediante alguno de los procedimientos de manifestación del inconsciente, que conoce el psicoanálisis.

Según tal interpretación, san Juan utiliza en sus poemas símbolos que remiten al amor humano y como tales hay que leerlos, a pesar de lo que él diga en sus *Declaraciones*, pues puede el autor creer que hace una cosa y estar en realidad haciendo otra. Desde esta actitud metodológica, el sentido de los poemas es sencillo y directo: son canciones de amor, cuyas expresiones resultan fuertemente eróticas. Lo que dicen los poemas es directo, es el lenguaje habitual de la lírica amorosa y como tal hay que entenderlo, y sus símbolos son los normales en este tipo de poemas. Las afirmaciones de que se trata de amor divino están hechas desde el interdicto que el inconsciente pone a la expresión amorosa.

J. Guillén (1969), refiriéndose al *Cántico espiritual*, cree que los poemas “si se leen como poemas –y eso es lo que son– no significan más que amor, embriaguez de amor, y sus términos se afirman sin cesar como humanos [...] Nada abstracto se mezcla a la historia, reducida a los pasos y emociones de

una pareja de enamorados”. Aparte de que la expresión mística es humana, fuertemente humana, y, por tanto, el argumento de la humanidad de los poemas no parece decisivo para excluir esta faceta, el mismo Guillén reconoce que “una resonancia valiosa se añade al canto de amor” y “se insinúa entre los versos que los dota de una trascendencia a la vez humana y divina”.

Así lee también los poemas J. L. L. Aranguren (1969), que afirma rotundamente que “si sin gazmoñería alguna aceptamos leer el *Cántico* ... pronto veremos en qué tremenda medida es un poema erótico ... cuya acción es la unión amorosa enteramente narrada ... y cuyo climax, el éxtasis erótico, se alcanza al comienzo de la estrofa doce de la versión primera”.

Es evidente que el *Cántico espiritual*, al que se refieren las afirmaciones de Guillén y de Aranguren, no utiliza el lenguaje en una forma narrativa, como un relato directo de una historia amorosa; es indudable que desde los primeros versos incluye términos que rechazan una lectura referencial; y por muy directamente que se lean, sin gazmoñería, pero también sin condicionamientos ideológicos, los versos del *Cántico* no relatan la historia de ningún ciervo que hiere y huye, no son la historia de una mujer que anda preguntando a las criaturas si han visto a su amado, el poema desarrolla esas anécdotas como símbolo de algo más; y el dilema está en determinar si esos símbolos se refieren a un amor humano o a un amor divino. Y lo mismo diremos respecto de las lecturas de otros autores que interpretan los poemas la *Noche oscura* y la *Llama de amor viva*, como poemas eróticos.

Estamos ante lecturas reductoras y, sin duda, desviadas por una ideología o por una postura personal, que se quedan en la superficie, pues el título (*Canciones entre el alma y el Esposo*) y la *Declaración de las canciones entre el alma y el Esposo* apuntan a otro sentido, y el mismo texto permite otras lecturas y alcanza otros sentidos, aunque el título no fuese significativo o el autor no lo hubiese aclarado. Sabemos que no es decisiva, ni condicionante siquiera, la intención del autor a la hora de interpretar el texto literario, pero sabemos también que la obra artística es polivalente y admite, según indicios textuales, multitud de lecturas. Con las interpretaciones eróticas estamos también ante una lectura con pretensiones de exclusividad: la descalificación de otras, considerándolas “gazmoñas”, es contraria a los más elementales principios de la teoría literaria actual, que ha señalado desde varias orientaciones metodológicas (*New Criticism*, *Estética de la Recepción*, etc.) la polivalencia del signo literario: no puede ser excluida una lectura mediante un juicio de valor de un crítico, pues sólo el texto puede rechazarla, si no responde su sentido al discurso verbal del poema.

Partiendo de la posibilidad de varias lecturas, vamos a comprobar las que se han propuesto desde una metodología psicocrítica y cómo pueden contribuir a explicar algunos aspectos del uso de los símbolos para poner en claro las orientaciones sémicas que crean. Según el psicoanálisis, el símbolo responde a una tónica de disimulo y de ocultación, es decir, es un recurso no consciente utilizado por el poeta para esconder los sentimientos, las experiencias, los deseos y las pulsiones cuya

manifestación directa sufre un interdicto por parte de su conciencia.

Freud asigna al símbolo una primera función comunicativa, como expresión de un significado que ha sido codificado en el inconsciente. Para este autor, los símbolos remiten figurada o traslaticamente, también condensadamente, a un mundo de deseos, de pulsiones que en sí no son inefables, pero que el sujeto, por razones sociales (tabú) o personales (censura inconsciente), no puede decir de un modo directo. Los símbolos son el lenguaje del inconsciente, que son leídos más allá de su referencia lingüística inmediata. No se trata de que su contenido sea inefable o de que no haya términos en el lenguaje ordinario para expresarlo, se trata de soslayar un interdicto mediante una expresión simbólica, no consciente para el autor, que descubre el psicoanalista o el psicocrítico mediante el análisis de los términos del discurso y de sus redes asociativas.

Jung desde la idea freudiana de que el símbolo oculta un sentido, rechaza la hipótesis de que esa forma sea siempre el enmascaramiento de deseos censurados por el individuo. El símbolo sería una expresión de la psique cuando se adentra en una realidad desconocida y sin expresión directa; su función primera consiste en “la revelación existencial del hombre a sí mismo, a través de una experiencia cosmológica”. En los poemas simbólicos de san Juan la revelación a sí mismo se hará a través del reconocimiento de la presencia del Amado en la naturaleza (mi Amado, las montañas...) y a partir de un símbolo general: el amor de los esposos, y la búsqueda inquieta hasta el encuentro gozoso.



La interacción entre el consciente y el inconsciente es posible por medio del símbolo: “El símbolo no encierra nada, ni explica, remite más allá de sí mismo hacia un sentido aún inasible, oscuramente presentido, que ninguna palabra de la lengua que hablamos podría expresar de forma satisfactoria” (Jung). Cuando los símbolos son sociales, generales, forman conjuntos que actúan como modelos o arquetipos de conocimiento y de conducta y se convierten en “elementos estructurales de la psique”. Los símbolos arquetípicos provocan “imágenes primordiales” en diferentes culturas, son casi signos codificados, aunque sin la precisión que alcanzan los signos de un sistema semiótico; así podemos pensar en la universalidad de los símbolos sanjuanistas de la noche, de la llama y de la luz, del agua y de la fuente, del aire, cuyo sentido religioso general parece identificarse en todas las culturas.

La aplicación de los conceptos psicoanalíticos al estudio de los textos literarios da lugar en la teoría de la literatura al método psicocrítico de Charles Mauron. El análisis desde esta perspectiva se realiza partiendo del presupuesto general de que el texto poético se estructura en dos niveles: el externo, cuyas expresiones son determinables mediante un análisis de las formas (fonético, morfológico, sintáctico, métrico) y el interno, constituido por asociaciones semánticas de metáforas y símbolos que manifiestan el mundo emocional e inconsciente del autor.

La diferencia entre la lógica del ocultamiento y la lógica de la necesidad está en que la primera no es consciente: el autor no sabe que lo que dice tiene una referencia al mundo del incons-

ciente donde forma redes asociativas que construyen figuras por su cuenta; elige temas y símbolos, incluso cuadros de personajes, para estructurar en el nivel de la consciencia anécdotas, fábulas, relatos, etc., pero lo hace movido por su inconsciente, sin penetrar en otro sentido más que el anecdótico, y es el crítico quien interpretará esos símbolos, identificándolos y relacionándolos en toda la obra; por el contrario, la lógica de la necesidad mantiene que el autor es consciente, tanto de la inefabilidad del objeto que quiere tratar, como de la insuficiencia del sistema de signos verbales en que lo quiere expresar, de modo que busca conscientemente la expresión simbólica, que le permite dar forma de alguna manera a esos contenidos, y además él mismo puede explicar los símbolos y sus relaciones.

Nos parece que, sin duda, la actitud de san Juan, que añade a las *Canciones*, las *Declaraciones*, se sitúa decididamente en la segunda forma de entender la función del símbolo como signo literario. Además la modernidad del Santo es sorprendente en este punto porque admite la polivalencia del símbolo, al decir que su lectura y sus explicaciones no agotan las posibilidades del sentido de sus poemas y que otros lectores podrán interpretarlos de otro modo.

Los estudios de G. Bachelard y de G. Durand buscan una interpretación simbólica del espacio humano (subida, ascensión / caída, bajada) y del tiempo (diurno / nocturno) como coordenadas en las que el hombre sitúa su experiencia y se sitúa él directamente en los límites que le ofrece la realidad inmediata o en el mundo ficcional que construye con los símbolos y con el imaginario espacio

temporal. Las funciones del símbolo en estos espacios y tiempos imaginarios pueden entenderse también como puente entre lo conocido y lo desconocido, entre lo finito natural y lo infinito espiritual, entre el cronotopo del mundo empírico y la semiotización de espacio y tiempo en el mundo imaginario.

En este sentido, una de las funciones atribuibles al símbolo sería la unificación de la experiencia total del hombre (la religiosa, la científica, la cósmica, la empírica y la imaginaria...), en niveles preconscientes o supraconscientes, que le permiten integrarse mediante la experiencia religiosa en un vasto conjunto, a partir de lo que llama Bachelard la *inmensidad íntima*, que abarca toda la creación, donde se manifiesta simbólicamente el mismo Creador (*mi Amado las montañas, / los valles solitarios nemorosos, / las ínsulas extrañas, / los ríos sonorosos, / el silbo de los aires amorosos*).

Otra de las funciones, ésta desde la experiencia del saber, sería la gnoseológica, que permite al hombre trascender el conocimiento racional que a partir de la experiencia puede darle la ciencia y la especulación, y alcanzar otro modo de sabiduría, el sumo saber en la intuición de la divinidad (*un entender no entendiendo ... / Y es de tan alta excelencia / a queste sumo saber, / que no hay facultad ni ciencia / que le puedan emprender*). El símbolo siempre como intermediario entre dos mundos, el de la fe y el empírico, el de la ciencia y el de la experiencia, con funciones que lo hacen necesario.

Los poemas de san Juan acogen todas las formas de transcendencia y utilizan todas las funciones que son asequibles a los símbolos. El símbolo

respondería a necesidades de seguridad psíquica, pues permite al hombre centrarse en la creación, y de conocimiento intuitivo, que le permite transcender el saber racional. La realidad que expresa el símbolo pertenece a un mundo en el que el hombre está situado en otras dimensiones espacio-temporales y de conocimiento, y que traduce al mundo de la experiencia mediante términos que sugieren, que figuran, que connotan de algún modo esa otra realidad transcendente.

El símbolo, perteneciente a un lenguaje no codificado en un sistema semiótico, pero de un valor general a toda la humanidad, sirve también de cohesión entre los hombres. El simbolismo religioso se convierte en una forma de lenguaje válido en una tradición que se remonta a la Biblia y da forma a la mística española en tanto que escuela de experiencias espirituales y de expresión literaria. San Juan sería, en su lírica, y en los comentarios en prosa, la más alta expresión de las posibilidades que el lenguaje simbólico ha conseguido.  
→ **Comparaciones, figuras, formas, imágenes, metáforas, semejanzas.**

BIBL. — DÁMASO ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz* (desde esta ladera), Madrid, CSIC, 1942; Id. *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, Madrid, Gredos, 1966; J. L. L. ARANGUREN, *Lenguaje y poesía*, Madrid, Alianza, 1969; JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1931; E. CASSIRER, *Mito y lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973; Id. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, FCE, 1975; J. CHEVALIER y A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Seghers, 1973; G. DURAND, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1963; R. DUVIER, *Le dynamisme existentiel de Saint Jean de la Croix*, Paris, Didier, 1973; J. FARRÉS BUISÁN, "Testimonios de San Juan sobre la inefabilidad", en Mancho Duque, (ed. 1990) p. 143-154; J. GUILLÉN, "San Juan de la Cruz o lo inefable místico", en

*Lenguaje y poesía*, Madrid, Alianza, 1969, p. 73-110; I. LOTMAN, *La estructura del texto artístico*, Madrid, Istmo, 1978; M<sup>a</sup> J. MANCHO DUQUE, (ed.), *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*, Salamanca, Universidad, 1990; Id. *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, Madrid, Fundación Universitaria Española - Universidad Pontificia de Salamanca, 1993; Ch. MAURON, *Des métaphores obsédantes au mythe personnel. Introduction à la Psychocritique*, Paris, Corti, 1970.

**María del Carmen Bobes Naves**

## Soberbia

El vicio capital de la soberbia quizás sea el que tiene más repercusiones negativas en el organismo espiritual del alma en contraposición a las positivas que produce la humildad. Es siempre una rama fuerte nacida del tronco general del pecado. La Biblia la reconoce como el motivo determinante del primer pecado humano y como origen de la malicia: “El comienzo del orgullo es el pecado” (Si 10,13). Desde antiguo se le asigna un puesto eminente entre los pecados capitales. De esta rama principal de la soberbia brotan otros ramos (S 2,21,11; N 1,2,1) que, juntos, forman todo el tejido de la estimación excesiva de uno mismo con menosprecio de los demás e incluso contra la sumisión natural a Dios.

El Santo habla de “arrogancia”, “estimación”, “jactancia”, “ostentación”, “presunción”, “vanagloria”, “vanidad”. No se trata tanto de sinónimos, cuanto de expresiones o matizaciones del mismo pecado, pues el origen siempre es el mismo: el orgullo. Esta palabra sin embargo no se encuentra en los escritos sanjuanistas. Son ramos que completan la rama, como retoños de la misma savia; brotes que se caracterizan bien por el desprecio a los demás o por

la sobreestimación de las propias cualidades, dones o gracias. El → hombre se siente algo que no es o se apropia de la gratitud de Dios. En ocasiones, menciona con característica propia cada una de las palabras: “vanagloria”, “presunción”, “soberbia” y “desestima del prójimo” (S 3, 22,2 y 28,2; N 2,2,3 y 16,3).

*Daños que se siguen de poner el gozo en los bienes morales.* Dos son los lugares donde se habla de la soberbia: *Subida y Noche*. Primero dice en *Subida* (3,22,2) los daños que provienen de poner el → gozo en los bienes materiales. Luego explica más largamente (S 3,28) los daños en que se puede caer poniendo el gozo de la voluntad en los bienes morales. Son nada menos que siete, “muy perniciosos, porque son espirituales”. No todos producen soberbia o derivados, pero sí lo más frecuente. De hecho, cuatro fomentan la soberbia. El primer daño es “vanidad, soberbia, vanagloria y presunción”. De la estima de las propias obras nace la jactancia. El primero origina el segundo: juzgar a los demás por malos e imperfectos comparativamente. En un acto, dos daños: estima de sí y desprecio de los demás, como se dio en la oración del fariseo (Lc 18,11-12). Cuando actúan, no obran sólo por amor de Dios; lo hacen si ven que se ha de seguir algún gusto o alabanza. “Hay tanta miseria acerca de este daño en los hijos de los hombres, que tengo para mí que las más de las obras que se hacen públicas, o son viciosas, o no les valdrán nada, o son imperfectas delante de Dios” (S 3,28,5).

*Imperfecciones de los principiantes.* Sólo un maestro en los caminos del espíritu puede descender a las observa-

ciones que se hacen en *Noche* (1,2) a este respecto. Conoce a los → principiantes en sus reacciones más íntimas y subrepticias. Los pinta con los colores vivos y rasgos precisos, como para conocerse cada uno en su retrato propio. Comienza por decir que se sienten tan fervorosos y diligentes en las cosas espirituales, que vienen a tener satisfacción de sus obras y de sí mismos, de lo que nace cierto ramo de soberbia oculta. Cierta gana algo vana, y a veces muy vana, de hablar cosas espirituales delante de otros, de enseñarlas más que de aprenderlas, de condenar a los que no son tan devotos como ellos querían, a decirse incluso de palabra. En fin, se repite de nuevo la escena del fariseo en oración ante el publicano.

Sintetizando, éstas son las ideas claves: querían que nadie apareciese bueno sino ellos; cuando los confesores y prelados no les aprueban su espíritu y modos de proceder, juzgan que no los entienden o que no son espirituales; huyen, como de la muerte, de aquellos que les deshacen sus planes para ponerlos en camino seguro; suelen proponer mucho y hacen muy poco; por querer privar con los confesores les nacen mil envidias; se resisten a decir sus pecados desnudos para que los confesores no les tengan en menos y los colorean, para que no aparezcan tan malos, “lo cual más es irse a excusar que a acusar”; hasta buscan otro confesor para decir lo malo, porque el ordinario no piense que tienen nada malo, sino bueno; se entristecen al verse caer, se enojan contra sí mismos con impaciencia; “tienen muchas veces grandes ansias con Dios porque les quite sus imperfecciones y faltas, más por verse sin la molestia de ellas en paz que por

Dios; no mirando que, si se las quitase, por ventura se harían más soberbios y presuntuosos; son enemigos de alabar a otros y amigos que los alaben (N 1, 2-5).

*La soberbia se cura con la humildad.* Después de haber expuesto la imperfecciones de los principiantes en el camino de la vida espiritual, presenta una cara distinta: la de los que han pasado a la noche oscura y que son los aprovechados o perfectos. Lo que quiere enseñar el Santo es que el pecado capital de la soberbia sólo se le puede combatir con la → humildad. En *Subida* (1,13,8-9) ha dicho que para vencer la soberbia de la vida hay que “procurar pensar bajamente de sí en su desprecio y desear que todos los hagan”. Y en *Noche* (1,2) presenta a la persona que ha entendido la vida como un edificarse en humildad y como un poner la confianza en Dios. → *Vicios capitales*.

*Evaristo Renedo*

## Sobrenatural

En el lenguaje teológico el término “sobrenatural” designa fundamentalmente la economía cristiana de la → gracia. Es un término clave en teología. En la literatura espiritual es menos frecuente y adquiere un sentido nuevo; significa primordialmente el estado místico, en el que Dios se comunica al alma sobrenaturalmente, sin que ésta pueda realmente merecerlo. Desborda la capacidad y las disposiciones necesarias del → hombre. Es una gracia mística “sobrenatural”. Pero este significado que adquiere en el lenguaje espiritual no se contrapone al teológico, sino que se fundamenta en él. No obstante, no hay que confundir el sobrenatural teológico con el sobrenatural místico.

El término del sobrenatural entra en la espiritualidad de la mano de la escuela franciscana (Bernabé de Palma y Bernardino de Laredo), recibe su espaldarazo definitivo con los dos grandes místicos del Carmelo (→ Teresa de Jesús y Juan de la Cruz) y se hace general en la escuela carmelitana (→ Juan de Jesús María, Tomás de Jesús, Philippe de la Trinité). Designa generalmente el sobrenatural místico.

Esta aproximación histórico-doctrinal nos ayuda a comprender mejor el sentido del término “sobrenatural” en J. de la Cruz, que en sus escritos tiene una importancia relevante. Aparece unas 200 veces, de las cuales más de la mitad están en *Subida*. Lo contrapone generalmente al término “natural”. Pero la contraposición “natural” y “sobrenatural” no se corresponde exactamente con la que la teología escolástica establece entre “naturaleza” y “gracia”. Lo cual viene a corroborar la diferencia entre el significado teológico y el espiritual del término.

Esto revela la dificultad de determinar su sentido en los escritos sanjuanistas. Tiene diversos significados, que no pueden precisarse al margen del contexto doctrinal en que escribe. Por eso juzgamos necesario determinar primero esos contextos, como marco general de interpretación. Ello nos permitirá, además, abordar la explicación del sobrenatural desde sus contenidos fundamentales, no simplemente desde un análisis aséptico de los textos.

Los principales contextos doctrinales son tres: el teológico, el místico y el de la unión. Estudiados estos contextos, podremos precisar el sentido teológico y espiritual del sobrenatural. Asimismo, podremos abordar el tema

de la relación entre el sobrenatural y la naturaleza humana, entre la mística sobrenatural y la vida cristiana, que es uno de los temas que más preocupan hoy, tanto a la teología como a la espiritualidad. ¿Cómo lo resuelve San Juan de la Cruz?

## I. El ser sobrenatural (sentido teológico)

El sentido teológico del sobrenatural se encuentra en los escritos sanjuanistas como fundamento de la vida espiritual. Significa el ser divino que se comunica “sobrenaturalmente por gracia”. Es la comunicación “sobrenatural” de → Dios mismo al hombre, transformándole interiormente, dejándole así en franquía hacia la unión sobrenatural, a la que Dios llama y cuyo camino el Santo pretende enseñar:

“Aunque es verdad que... está Dios siempre en el alma dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia, no, empero, siempre la comunica el ser sobrenatural. Porque éste no se comunica sino por amor y gracia, en la cual no todas las almas están; y las que están, no en igual grado, porque unas están en más, otras en menos grados de amor. De donde a aquella alma se comunica Dios más que está más aventajada en amor, lo cual es tener más conforme su voluntad con la de Dios. Y la que totalmente la tiene conforme y semejante, totalmente está unida y transformada en Dios sobrenaturalmente. Por lo cual, según ya queda dado a entender, cuanto una alma más vestida está de criaturas y habilidades de ella, según el afecto y el hábito, tanto menos disposición tiene para la tal unión, porque no da total lugar a Dios

para que la transforme en lo sobrenatural. De manera que el alma no ha menester más que desnudarse de estas contrariedades y disimilitudes naturales, para que Dios, que se le está comunicando naturalmente por naturaleza, se le comunique sobrenaturalmente por gracia" (S 2,5,4).

El texto contrapone el "ser natural" al "ser sobrenatural". Ambos tienen su fuente en Dios. El primero comprende sólo la asistencia de Dios al alma, "dándole y conservándole el ser natural" (presencia de inmensidad). El segundo, en cambio, entraña la comunicación personal de Dios (presencia por gracia): "la comunica el ser sobrenatural"; "a aquella alma se comunica Dios más que está más aventajada en amor". La comunicación sobrenatural divina requiere una disposición previa; supone el despojo de las "contrariedades y disimilitudes naturales". Teológicamente significa la renuncia al pecado, que es contrario a Dios; es el primer paso de la conversión cristiana. Pero el Santo, dando por supuesta esta conversión, parece referirse más bien a las aficiones del alma o apetitos contrarios a la unión con Dios. Quitado este obstáculo, "Dios, que se le está comunicando naturalmente por naturaleza, se le comunica sobrenaturalmente por gracia". Y así, el alma "que totalmente tiene conforme y semejante [su voluntad con la de Dios], totalmente está unida y transformada en Dios sobrenaturalmente". Juan de la Cruz habla de esta comunicación sobrenatural de Dios por gracia en otros dos pasajes importantes de *Cántico* y *Llama* (CB 11,3; LIB 4,7 y 14), como fundamento de la → unión mística (presencia por unión).

El P. Crisógono de Jesús Sacramentado, partiendo de la distinción teológica del orden sobrenatural en "supernaturale quoad essentiam" y "supernaturale quoad modum", cree poder reducir el sobrenatural sanjuanista a estas dos clases. El primero sería el sobrenatural esencial (gracia santificante), y el segundo el sobrenatural modal (→ visiones, revelaciones, etc.). "Místico es lo mismo que sobrenatural en cuanto a la sustancia y en cuanto al modo" (*San Juan de la Cruz: su obra científica* I, 258-259). Pero esta distinción, aparte de ser muy formal, no destaca el elemento primordial del sobrenatural sanjuanista, que es la comunicación personal de Dios. Este es también el sentido teológico de la gracia; es Dios mismo en cuanto se autocomunica y renueva interiormente. Comprende no sólo el aspecto objetivo y ontológico, sino también el aspecto subjetivo y personal. Este concepto de gracia está en el fondo del sobrenatural teológico, usado por J. de la Cruz.

Otro aspecto importante es la mediación cristológica del sobrenatural. Dios, en su Hijo Jesucristo, no sólo dio a las cosas "el ser natural", sino también "el ser sobrenatural": "Con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre" (CB 5,4). La → participación en el ser sobrenatural divino tiene lugar por la filiación en Cristo en aquellos que "son nacidos de Dios, esto es, a los que renaciendo por gracia, muriendo primero a todo lo que es hombre viejo (Ef 4,22), se levantan sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renascencia y filiación, que es sobre todo lo que se puede pensar" (S 2,5,5).

Finalmente, cabe recoger aquí la definición formal de sobrenatural, como aquello que supera la → capacidad humana: “Para venir un alma a llegar a la transformación sobrenatural, claro está que ha de oscurecerse y trasponerse a todo lo que contiene su natural, que es sensitivo y racional; porque sobrenatural eso quiere decir, que sube sobre lo natural; luego el natural abajo queda” (S 2,4,2). Pero esta necesidad de superar lo natural, para llegar a “la transformación sobrenatural”, dice ya relación al sobrenatural místico.

## II. El obrar sobrenatural (sentido místico)

Al ser sobrenatural sigue el obrar sobrenatural. Así describe san Pablo el nuevo ser en Cristo. Es morir al hombre viejo y revestirse del hombre nuevo; afecta a toda la persona: “Haciendo cesar todo lo que es de hombre viejo (Col 3,9), que es → habilidad del ser natural, y vistiéndose de nueva habilidad sobrenatural según todas sus potencias” (S 1,5,7). Pero este vestirse del hombre nuevo, adquiriendo una “nueva habilidad sobrenatural”, conforme a la antropología sanjuanista, implica no sólo la capacidad para obrar el bien sobrenatural, sino para hacerlo guiado por el espíritu, no por los sentidos. Es el camino hacia la → unión y, además, responde a la condición propia del hombre pneumático, frente al puramente psíquico; contraposición que se halla en el trasfondo de esta otra entre el obrar natural y el obrar sobrenatural.

Para llegar a la unión, hay que pasar del sentido a la pura presencia del espíritu: “En tanto que el → alma se sujeta al espíritu sensual, no puede entrar en ella

el espíritu puro espiritual” (S 1,6,2). La unión se da en el → espíritu: “Más propio y ordinario le es a Dios comunicarse al espíritu... que al sentido” (S 2,11,2). Pues bien, el paso al vacío y a la pura presencia del espíritu, sin intervención de los sentidos, es obra de una gracia mística sobrenatural. Este es el obrar sobrenatural, que describe el Doctor místico en el capítulo 10 del segundo libro de Subida, al poner las bases del camino hacia la unión.

Siendo la → fe “el próximo y proporcionado medio al entendimiento para que el alma pueda llegar a la divina unión de amor” (S 2,9,tít), tiene que despojarse “de todas las aprehensiones e inteligencias que pueden caer en el entendimiento” (S 2,10,tít). Y no sólo de las aprehensiones naturales, sino también de las “sobrenaturales”, sean corporales o espirituales (“visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales”: (S 2,10,4; cf.S 2,23,1). Ni valen las noticias “distintas y particulares”, sino “la inteligencia oscura y general..., que es la contemplación que se da en la fe” (S 2,10,4). La → contemplación infusa, pues, en su desarrollo hacia la unión es el sobrenatural místico por excelencia para J. de la Cruz.

Comienza Dios a poner a los aprovechantes “en esta noticia sobrenatural de contemplación” (S 2,15,1). “Y este recibir la luz que sobrenaturalmente se le infunde, es entender pasivamente” (ib. 2). “Porque faltando lo natural al alma enamorada, luego se infunde de lo divino, natural y sobrenaturalmente, porque no se dé vacío en la naturaleza” (ib. 4). Si interviene la actividad del entendimiento, modifica y falsea “estas cosas que sobrenaturalmente y pasivamente se comunican” (S 2,29,7). “Si el

alma quiere obrar con sus potencias, antes con su operación baja natural impediría la sobrenatural que por medio de estas aprehensiones obra Dios entonces en ella...; así como se le da al alma pasivamente el espíritu de aquellas aprehensiones imaginarias, así pasivamente se ha de haber en ellas el alma... para no apagar el espíritu... A lo sobrenatural no se mueve ella ni se puede mover, sino muévela Dios y pónela en ella" (S 3,13,3). "De donde, porque estas naturales potencias no tienen pureza ni fuerza ni caudal para poder recibir y gustar las cosas sobrenaturales al modo de ellas, que es divino, sino al suyo, que es humano y bajo..., conviene que sean oscurecidas también acerca de esto divino..., y así vengan a quedar dispuestas y templadas todas estas potencias y apetitos del alma para poder recibir, sentir y gustar lo divino y sobrenatural alta y subidamente, lo cual no puede ser si primero no muere el hombre viejo" (N 2,16,4). "Toda obra y movimiento natural antes estorba que ayuda a recibir los bienes espirituales de la unión de amor, por cuanto queda corta la habilidad natural acerca de los bienes sobrenaturales que Dios por sólo infusión suya pone en el alma pasiva y secretamente" (N 2,14,1).

El obrar sobrenatural no sólo se opone al obrar natural, sino que éste ha de ser desplazado para que tenga lugar el otro. La relación entre ambos no es sólo de oposición sino de sucesión, como observa con agudeza Pierre Adnès: "El sobrenatural no puede establecerse sino allí donde el natural le ha dejado sitio, esto es, una vez que éste ha sido evacuado. Y es que la oposición entre natural y sobrenatural corresponde a dos modos de obrar simultánea-

mente incompatibles; no pueden vitalmente coexistir. Uno corresponde a la actividad propia, natural, de las potencias o facultades humanas, conformándose a ellas. El otro es divinamente comunicado y, por tanto, pasivamente recibido; tiende a sustituir al primero. Pero esto no es posible si el hombre, dominado por la sensibilidad, por la actividad discursiva y –después del pecado– por el espíritu de propiedad, no consiente en ello... Este es el camino que lleva a la unión" (*Surnaturel*, DS XIV, 1340).

El Santo establece una equivalencia entre sobrenatural y divino. Habla de la disponibilidad de las potencias para "recibir, sentir y gustar lo divino y sobrenatural alta y subidamente" (N 2,16,4). Es la experiencia oscura y trascendente de la verdad divina; representa la revelación de Dios o un nuevo modo de comprenderle. Es la más alta calificación del sobrenatural místico, que en su teología recibe el nombre de "noticia sobrenatural amorosa de Dios" (LIB 3,49) o "lumbre sobrenatural" (N 2,13,11).

### III. El "estado sobrenatural" de la unión

En la cima de la unión las potencias con sus operaciones naturales "pasan de su término natural al de Dios, que es sobrenatural" (S 3,2,8). Así plantea J. de la Cruz, a propósito de la esperanza, el paso del obrar natural al obrar sobrenatural, del modo humano al modo divino, que culmina en la unión mística. Es el mismo camino que ha trazado para la fe. Como el entendimiento, también la memoria se ha de vaciar de las aprehensiones naturales "para que el alma se



pueda unir con Dios según esta potencia” (S 3,2, tít).

“Conviene ir por este estilo desembarazando y vaciando y haciendo negar a las potencias su jurisdicción natural y operaciones, para que se dé lugar a que sean infundidas e ilustradas de lo sobrenatural” (ib. 2). Y así hay que ir sacando a la memoria “de sus límites y quicios naturales y subiéndola sobre sí, esto es, sobre toda noticia distinta y posesión aprehensible, en suma esperanza de Dios incomprehensible” (ib. 3).

Esta → purificación de la memoria de toda noticia, imagen o forma particular, la capacita para recibir a Dios: “Como Dios no tiene forma ni imagen que pueda ser comprendida de la memoria, de aquí es que, cuando está unida con Dios..., se queda sin forma y sin figura, perdida la imaginación, embebida la memoria en un sumo bien, en grande olvido, sin acuerdo de nada; porque aquella divina unión la vacía la fantasía y barre de todas las formas y noticias, y la sube a luz sobrenatural” (ib. 4).

Ante la objeción de que esto supondría una destrucción de la naturaleza → la gracia de Dios no destruye la naturaleza sino que la perfecciona (STh I, q. 8)–, el Santo responde diciendo “que cuanto más va uniéndose la memoria con Dios, más va perfeccionando las noticias distintas hasta perderlas del todo, que es cuando en perfección llega al estado de unión... En habiendo hábito de unión, que es un estado sobrenatural, desfallece del todo la memoria y las demás potencias en sus naturales operaciones y pasan de su término natural al de Dios, que es sobrenatural..., porque poseyendo ya Dios las potencias, como ya entero señor de ellas, por la

transformación de ellas en sí, él mismo es el que las mueve y manda divinamente según su divino espíritu y unión” (ib. 8). El Doctor místico interpreta este estado de unión como un estado pneumático, pues “como dice san Pablo (1 Cor 6,17), ‘el que se une con Dios, un espíritu se hace con él’, de aquí es que las operaciones del alma unida son del Espíritu Divino, y son divinas”.

Se caracteriza este estado sobrenatural de unión como reemplazamiento del modo humano de obrar por el modo divino, “porque lo sobrenatural no cabe en el modo natural, ni tiene que ver en ello” (LIB 3,34). Vencidas las dos dificultades de “despedir lo natural con habilidad natural” y “tocar y unirse a lo sobrenatural” –lo cual es imposible con la sola habilidad natural–, “Dios la ha de poner en este estado sobrenatural; mas ella, cuanto es en sí, se ha de ir disponiendo, lo cual puede hacer naturalmente mayormente con el ayuda que Dios va dando. Y así, al modo que de su parte va entrando, en esta negación y vacío de formas, la va Dios poniendo en la posesión de la unión” (S 3,2,13). Este proceso se lleva a cabo a través de la purificación pasiva del alma, que describe en el libro segundo de *Noche*, oscureciendo las potencias, “porque estas naturales potencias no tienen pureza ni fuerza ni caudal para poder recibir y gustar las cosas sobrenaturales al modo de ellas, que es divino, sino sólo al suyo, que es humano y bajo” (N 2,16,4).

También santo Tomás habla de un doble modo de obrar: el modo humano, que son las virtudes, reguladas por la razón; y el sobre-humano, que son los dones, como inspiraciones especiales de Dios. Aunque el sentido no es el mis-

mo que en J. de la Cruz, sirve para esclarecer el modo divino con que Dios obra en el estado sobrenatural de la unión.

Pero no basta haber purificado el entendimiento y la memoria de sus noticias y aprehensiones; es necesario también purificar la voluntad de sus afecciones, para que “todas las potencias, y apetitos, y operaciones y aficiones de su alma emplee en Dios, de manera que toda la habilidad y fuerza del alma no sirva más que para esto” (S 3,16,1). Así, propone el Santo la purificación del gozo en todos los bienes temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales y espirituales. Por bienes sobrenaturales entiende “todos los dones y gracias, dados de Dios, que exceden la facultad y virtud natural, que se llaman *gratis datas*” (S 3,30,1). Y cita a san Pablo, cuando habla de estas gracias como carismas para el bien común (1 Cor 12,7-10). Pues también al gozo de estos bienes ha de renunciar la voluntad, “porque Dios que se le da sobrenaturalmente para utilidad de su Iglesia o de sus miembros, le moverá también sobrenaturalmente cómo y cuándo le debe ejercitar” (S 3,31,7).

La → purificación de la voluntad es en orden a “enterarla y formarla en esta virtud de la caridad de Dios” (S 2,16,1), disponiéndola para la unión. Esta se da precisamente en el amor; es la unión amorosa con Dios, que describe en la estrofa 13 del *Cántico* como tensión del espíritu: “El espíritu vuela al recogimiento sobrenatural a gozar del espíritu de su Amado” (CB 13,5). Dios no se comunica al alma por “el conocimiento que tiene de Dios, sino por el amor del conocimiento” (CB 13,11). Así deja asentado este principio sobre la comu-

nicación de Dios a través del amor. Lo explica más ampliamente en la estrofa 26. Por vía natural la voluntad no puede amar sin entender naturalmente, “mas por vía sobrenatural bien puede Dios infundir amor y aumentarle sin infundir ni aumentar distinta inteligencia” (CB 26,8). Se da entonces “la igualdad de amor con Dios que ella natural y sobrenaturalmente apetece” (CB 38,3).

#### IV. Apertura al sobrenatural

Ya hemos visto cómo a J. de la Cruz lo que realmente le interesa no es la relación de la naturaleza en abstracto con el sobrenatural, sino la relación entre el obrar natural y el obrar sobrenatural. La naturaleza, que es el ser específico del hombre, no puede anularse; ésta queda perfeccionada por el sobrenatural hasta tal punto que, “consumado este → matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor” (CB 22,3; CA 27,3). En cambio el obrar natural está llamado a desaparecer para dar cabida al sobrenatural: “Porque lo sobrenatural no cabe en el modo natural, ni tiene que ver en ello” (LIB 3,34).

Tenemos así planteado el problema teológico de la apertura al sobrenatural y de su inserción en la naturaleza humana, que tanto ha preocupado a la historia de la teología. Un estudio de esta problemática, confrontándola con el pensamiento del Doctor místico, puede verse en mi libro citado en bibliografía. Aquí me limito a recoger algunos principios generales. Para esclarecer el pensamiento sanjuanista, hay que tener en cuenta su concepción del hombre como

ser concreto e histórico y como ser espiritual.

Juan de la Cruz no habla de la naturaleza en sentido abstracto y metafísico, sino del hombre concreto e histórico. Este ha sido destinado a la comunión con Dios o a lo que la teología llama “orden sobrenatural”. Para esto ha sido creado “a su imagen y semejanza” (CB 39,4); esto es lo que el hombre “natural y sobrenaturalmente apetece” (CB 38,3); la gloria a la que “desde el día de la eternidad predestinó Dios al alma” (ib. 6). Existe, por tanto, una ordenación positiva del hombre a Dios, que tiene su origen en la creación y en la predestinación en Cristo (CB 37,1-3).

En virtud de esta ordenación, la teología sostiene comúnmente que en el hombre histórico, dentro de la actual economía salvífica, ha de darse una disposición que posibilite la actuación de la llamada personal a la comunión con Dios, aunque ésta no puede realizarse en último término sino por la salida de Dios al encuentro del hombre por su gracia. Esta disposición ha sido explicada a partir de la “imagen” (teología patristica), el “deseo innato” (santo Tomás), la “potencia obediencial” (teología escolástica), el “ser espiritual” (De Lubac), el “existencial sobrenatural” (Rahner), el “existencial crístico” (Alfaro).

Para J. de la Cruz esta disposición viene dada por el “espíritu” o el ser “espiritual”. “Espiritual” en este caso no es el equivalente al concepto de “criatura espiritual” de De Lubac. No se trata simplemente de la parte racional o espiritual del ser humano, como si éste en sí mismo fuese un postulado de la inserción del sobrenatural. Para el Doctor místico se trata más bien de la parte superior del alma (el espíritu), en la que

tiene lugar la comunicación divina. Es “la porción superior del alma que tiene respecto y comunicación con Dios” (S 3,26,4). En este sentido plantea los postulados fundamentales del camino espiritual trazado en *Subida*, donde habla de la “comunicación de Dios en el espíritu” (S 1,2,4), “porque más propio y ordinario le es a Dios comunicarse al espíritu... que al sentido” (S 2,11,2), y en el espíritu tiene lugar la unión: “El que se une con Dios, un espíritu se hace con él” (S 3,2,8). El “espíritu” es el reclamo de Dios en el hombre, la apertura a lo divino, la capacidad para recibir el sobrenatural. Algunos especialistas, como Henri Sanson, hablan de una “mística del espíritu” y afirma que lo espiritual se encuentra en la confluencia de la naturaleza y de lo sobrenatural: “Es lo sobrenatural descendiente en la naturaleza como una llamada a la contemplación, y también la naturaleza ofreciéndose al descendimiento, a la llamada, al trabajo de lo sobrenatural en ella” (*El espíritu humano según san Juan de la Cruz*, 189).

El “espíritu” recibe aquí la acepción original que tiene en las fuentes bíblicas y patristicas. No es una sustancia espiritual que se distingue del cuerpo, sino la realidad divina o dimensión sobrenatural, por medio de la cual Dios se comunica al hombre y le hace partícipe de su misma vida. J. Ratzinger ha escrito una página iluminadora, hablando del “espíritu” y del “alma espiritual” desde el punto de vista de la antropología bíblica: “Tener un alma espiritual significa ser querido, conocido y amado especialmente por Dios; tener un alma espiritual es ser llamado por Dios a un diálogo eterno, ser capaz de conocer a Dios y responderle. Lo que en un lenguaje

sustancialista llamamos ‘tener un alma’, lo podemos expresar con palabras más históricas y actuales diciendo ‘*ser interlocutores de Dios*’ (J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, 1971, p. 314). El “espíritu” el “alma espiritual” es la disposición y capacitación intrínseca del hombre para acoger a Dios, para recibir lo sobrenatural. Como tal disposición, se encuentra en la confluencia de la naturaleza –tal como ha sido creada por Dios– y de lo sobrenatural. Si el hombre es capaz de recibir lo sobrenatural, es porque lleva parte del mismo en la naturaleza. Si es capaz de comunicarse con Dios, es porque lo lleva dentro.

Esta concepción del ser humano y su capacitación por el espíritu para la comunión con Dios explica el trazado del camino que hace J. de la Cruz para llegar a la comunicación divina: no es el camino del sentido, sino el del espíritu; no el de la posesión, sino el de la pobreza y desnudez de espíritu; no el del gozo o consuelo de los bienes –ni siquiera espirituales–, sino el de la purgación tanto del sentido como del espíritu; no tanto, en fin, el del esfuerzo ascético cuanto el de la pasividad mística.

La negación del sentido, como medio para ir a Dios, no obedece al rechazo de la dimensión sensitiva y corporal del hombre, sino a la necesidad de su integración en la dimensión “espiritual”, donde se realiza la comunicación de Dios. El hombre ha de ir a su encuentro –dice el Santo– con “toda su fortaleza”, esto es, “potencias, pasiones y apetitos” (S 3,16,2), y con “todo su causal”, esto es, “todo lo que pertenece a la parte sensitiva del alma” y “parte racional y espiritual” (CB 28,4). Por eso lo más original de la doctrina sanjuanis-

ta no estriba tanto en esta explicación de la inserción del sobrenatural en el hombre, cuanto en lo que podríamos llamar su pedagogía del sobrenatural, esto es, el camino para llegar a la plena comunicación divina, que es ir sustituyendo progresivamente el obrar natural por el obrar sobrenatural, como hemos explicado. Este camino es el de la desnudez y pobreza espiritual, el de la purgación tanto del sentido como del espíritu, restituyendo a Dios el don de Dios. Es, en fin, el camino que pasa por la “tempestuosa y horrenda noche”, en la que Dios mete al alma, “hasta que aquí se humille, ablande y purifique el espíritu, y se ponga sutil y sencillo y delgado, que pueda hacerse uno con el espíritu de Dios” (N 2,7,3).

Esto prueba hasta qué punto el sobrenatural, entendido en sentido teológico y místico, dice relación al ser humano. Este no es ajeno a él, al contrario, está abierto a la realidad personal divina, en la que encuentra el esclarecimiento de su misterio, como enseña el Concilio Vaticano II (GS 22). Igualmente el Catecismo de la Iglesia Católica afirma que “el deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar” (CEC, n. 27). La mejor confirmación de estas palabras son las del mismo J. de la Cruz: “Si el alma busca a Dios, mucho más la busca su Amado a ella” (LIB 3,28). → **Natural.**

BIBL. — LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, “Trascendence et immanence d’après Saint Jean de la Croix”, en *ÉtCarm* 1947, p. 265-289; FERNANDO URBINA, *La persona humana en San Juan de la*

Cruz, Madrid 1956, p. 92-102; HENRI SANSON, *El espíritu humano según san Juan de la Cruz*, ed. española, Madrid 1962, p. 145-150; GEORGES MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, Paris 1960, II, p. 156-178; CIRO GARCÍA, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos 1990, p. 75-110; PIERRE ADNÈS, "Surnaturel", en *DS* 14, 1339-1342.

*Ciro García*

**Sol** → Vidriera

## Soledad

Ha sido la soledad una experiencia vital de Juan de la Cruz. Primero padecida como niño y como hombre, después radicalizada como místico. "Sin arrimo y con arrimo", ha probado todas las condiciones del → pájaro solitario. Después ha pasado a ser la soledad una situación buscada, reclamada por su vocación interior, un componente secundario pero importante de su logro o realización personal, realización que ha centrado en el logro de la más estrecha intimidad con → Dios en Cristo por el Espíritu. Ha gustado también de la soledad de la naturaleza y la ha cantado: "Los valles solitarios nemorosos son quietos, amenos, frescos, umbrosos, de dulces aguas llenos, y en la variedad de sus arboledas y suave canto de aves, hacen gran recreación y deleite al sentido, dan refrigerio y descanso en su soledad y → silencio. Estos valles es "mi Amado para mí" (CB 14,7).

La soledad tuvo valor humano y valor religioso para el Santo. Pero ante todo ha querido soledad porque ha querido realizar la unión con solo Dios y responder a una llamada absoluta que le pide e impone sufrir soledad absoluta. Ha sentido la soledad del niño huérfano, pero también la del hombre que tiene un destino y siente fuertemente la llamada

de la fidelidad por encima de toda componenda y más allá de las expectativas y demás presiones ambientales. "Por las palabras de tus labios yo guardé caminos duros" (N 2,21,5). No le es desconocida tampoco la áspera soledad del perseguido y del exiliado: "Decid ¿cómo en tierra ajena, / donde por Sión lloraba, / cantaré yo el alegría / que en Sión se me quedaba?" (Po 10, 35-39).

Su soledad ha sido *consecuencia de su vocación* y de su resolución de aventurar su vida en un solo ideal. Nadie se la pide, es su proyecto vital quien se la inflige o se la otorga: la unión con Dios, esta aventura tan rectilínea y radical, tan determinada y absoluta, tan por encima de cualquier relativismo, componenda y compromiso se ha logrado a precio de soledad. Intimidad con Dios es el objetivo, soledad la condición previa y la consecuencia lógica de su logro. En otro lugar (→ desierto) queda señalado cómo busca la soledad y cómo se la fabrica allí por donde va trazando con un zigzag vital la línea recta de la fidelidad a su ideal de puro y total amor a Cristo. Ha pasado de las promesas de su juventud al noviciado (soledad), de su estudio con proyección de buenas prebendas a la alquería de → Duruelo, Alcalá y Ávila a la cárcel (experiencia de soledad impuesta y bien aprovechada; soledad creativa, manifestación de fidelidad y resistencia). De hecho la prolonga con una nueva etapa de desierto en → El Calvario; y aún después de la época de la acción de → Baeza y → Granada nos parece → Segovia, remanso de paz en soledad; pero → La Peñuela su último destino impuesto y preferido como su muy deseado espacio de soledad "Mañana me voy a → Ubeda a curar de unas calenturillas, que, (como ha más de ocho días que me

dan cada día y no se me quitan) parece-me habré menester ayuda de medicina; pero con intento de volverme luego aquí, que, cierto, en esta santa soledad me hallo muy bien” (Ct 31).

## I. Camino de soledad. Simbolismo

Soledad en su doctrina, más allá de lo que podemos rastrear de su biografía, es un símbolo primordial que carga sobre sí toda las valencias de lo positivo, de lo deseado. Es al fin una gracia de Dios, un regalo para el hombre sanjuanista.

a) Su valor semántico se va cargando y desplazando según los contextos en que el caminante lo busca: primero es *el sosiego de la casa* del hombre que por las primeras noches o purificaciones va alcanzando una mínima libertad, autonomía, ajenación o abstracción de otros amores, apegos, ideas y labores. “Por solo un asimiento de afición y so color de bien de conversación y amistad (se les va) vaciando por allí el espíritu y gusto de Dios y santa soledad” (S 1,11,5). Soledad se opone al efecto pernicioso de los apetitos. Es el ideal a alcanzar, se parece a libertad y señorío, es en los primeros pasos simplemente ordenación de los afectos y coherencia con los ideales vocacionales. La educación de estas actitudes de desprendimiento, de crítica de toda aprensión, se estimula proponiendo la soledad como un sinónimo de libertad de espíritu, de pobreza, de desnudez espiritual.

La soledad activamente buscada y ejercitada es manifestación de relativización de toda experiencia y mediación en el camino hacia Dios que no sea la vida teologal. Tiene a primera vista

aspecto pasivo y patético, pero es también ejercicio entrenable, susceptible de aprendizaje, practicable. Educar la fe, la esperanza, el amor con el entendimiento purificado y con la voluntad libre y despegada es aprender la soledad sanjuanista en sus fases prevalentemente activas (S 2,18, 3; 23, 4, etc.).

b) Pero la soledad sanjuanista es más una experiencia que recubre las notas y explica los efectos de la noche oscura pasiva o la *purificación pasiva* del espíritu: Dios, cuando comienza la contemplación, saca al desierto al hombre, coloca su conciencia sola y desnuda ante él. Es para el amor y la intimidad, pero se percibe como episodio de ‘desamparo y extrañez’, extrañamiento y exilio, vacío y tiniebla, ‘desamparo y desarrimo’: “Para este estado, las operaciones naturales se han de perder de vista, lo cual se hace, como dice el profeta, cuando venga el alma según sus potencias a soledad y le hable Dios al corazón” (S 3,3,4). A ‘solo Dios’ corresponde ‘hombre solo’ sin adherencias, desnudo de lo postizo y cubierto sólo de su dignidad de hijo y de sus gracias y pasión de esposa. Hombre solo es → hombre listo para la relación sin artificios ni máscaras, hombre puro. A Dios solo, hombre en soledad. Soledad en la mente, memoria y voluntad, es decir, libertad, recogimiento en un solo apetito de Dios, entereza en un solo amor, unicidad de “altar donde Dios es adorado en alabanza y amor y solo Dios en ella está” (S 1,5,7). Contra idolatría, soledad de intereses, exclusividad de amores. Dios es celoso, pide fidelidad, excluye adulterio, reclama atención total, impone al fin esa soledad. Soledad porque Dios solo, exige “estarse a solas con atención amorosa a Dios”.

## II. Oración a solas

Este “a solas” es inicialmente una característica física del orante y un modo de prácticas oracionales o retraimiento físico, así recomienda *la oración en lugar solitario* y retirado a ejemplo del Maestro (S 3,36. 39. 40. 42. 44); pero una lectura profunda nos dice que soledad sanjuanista es una dimensión teológica de la existencia. De hecho este “a solas” no excluye sino que exige la comunidad eclesial y la mediación ministerial, pues “el alma humilde no se atreve a *tratar a solas* con Dios ni se puede acabar de satisfacer sin gobierno y consejo humano (S 2,22,11). La soledad no es física (retiro) ni mental (recojimientto), es afectiva, es teológica. La → fe es el fundamento de la soledad, ella sola es “el próximo medio y proporcionado medio para que el alma se una con Dios” (S 2,9,1). No le gusta al Santo el camino solitario del hombre autosuficiente, su enseñanza de la soledad no es una recomendación de autonomía y de prevalencia del “libre examen” en la relación con Dios: su soledad es aprendida en compañía, en ‘acompañamiento’ decimos hoy: ¡Ay del solo! (S 2,22,12) pues “el demonio prevalece contra los que *a solas* se quieren haber en las cosas de Dios, dos juntos le resistirán que son los que se juntan a saber y a hacer la verdad” (ib.). La soledad es teológica, no es el aislamiento condición del camino hacia Dios, esta soledad no excluye, sino que reclama la comunión eclesial y la amistad. Ese camino se hace acompañado. Un buen manejo de sus sentencias recomienda esta compañía (Av 5.7.9.11.27, etc.).

Hay pues una *soledad activa*, aprendida, practicable y recomendable con estas condiciones. Se resumen en ella la

purificación activa de la voluntad. ‘Solo Dios’ es un fijo y recurrente estribillo sanjuanista. En sus cartas recomienda, encarece y envidia la soledad del Carmelo femenino como una institucionalizada práctica de la soledad, como una apuesta radical por solo Dios. Es la virginidad del corazón que se expresa y pretende al menos intencionalmente por la clausura, el retiro, la búsqueda de lugar solitario y la atención intensa a lo interior. El claustro y el desierto son los signos externos y espaciales de la búsqueda interior, cifras de un programa religioso y vital, divisas de una pretensión absoluta y, como tal, absolutamente imposible: solo Dios.

## III. Profunda y anchísima soledad

En el momento de la noche oscura pasiva la soledad es una experiencia purificativa que acompaña la descripción de la tiniebla espiritual de esta espantosa prueba: “Se añade a esto, a causa de la soledad y desamparo que en esta oscura noche la causa, no hallar consuelo ni arrimo en ninguna doctrina, ni en maestro espiritual ... le parece que ellos no ven lo que ella ve, no la entendiendo dicen aquello (palabras de aliento) y en vez de consuelo antes recibe nuevo dolor”, que “en lo que solía hallar algún arrimo se acabó con lo demás y que no hay quien se compadezca de ella” (N 2,5,7). La noche “consiste en sentirse sin Dios y castigada y arrojada e indigna de él; y el mismo desamparo siente de todas las criaturas y desprecio acerca de ellas, particularmente de los amigos” (ib. 6,2-3). Algunas veces en medio de estas penas oscuras y amorosas siente el alma cierta compañía y fuerza en su interior “que la acompaña y

esfuerzo tanto que si se le acaba este peso de apretada tiniebla, muchas veces se siente sola, vacía y floja” (N 2,11,7) como si esa compañía subrayase la soledad, como los discípulos en Getsemaní dormidos e ignorantes, más que acompañar, agravan la soledad del Maestro doliente o como los ladrones en la cruz que antes que acompañar con su incompreensión o su hostilidad dejan más solo con su propio misterio oscuro a quien sufre. Ni Dios ni amigos ni maestros, soledad con “muerte de espíritu cruel como si tragada de una bestia en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriendo” (ib 6, 1).

a) La noche es ante todo “una *anchísima soledad* donde no puede hallar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin, (siente) que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura” (N 2,17,6). Es inalcanzable la soledad de todo hombre que se acerca a Dios. Es Dios quien se coloca con su gracia y predilección muy próximo al hombre y lo extraña de sí y del mundo antes de entrañarlo en su ser divino. Si la soledad activa era un intento de comunión exclusiva, íntima, secreta y segura, si se ha figurado en el retiro físico y el recogimiento, apartamiento y retraimiento es para llevar al hombre a disfrutar de la comunión intradivina. Pasa por una fase pasiva y dolorosa en la noche, cuando la soledad es revelación de la distancia de Dios respecto a toda otra realidad o experiencia. Quien se acerca, se exila y extraña, se aísla y se aventura “porque el amado no se halla sino solo, afuera en la soledad y a esta alma (que) había de salir a hacer un hecho tan raro y tan heroico ... le conviene salir sola, sin ser notada, estando ya su casa sosegada ...

y (le conviene) salir de noche, adormidos y sosegados todos los domésticos de su casa” (N 2,14,1).

b) La soledad, al mismo tiempo que se experimenta como oprobio, empieza a ser una gracia, una nueva, extraña, única y segura manera de *comunicación con el Dios solo y a solas*. Pero en ese punto ya no se habla de soledad como ausencia de compañía o de mediadores sino como comunicación sin participación de los sentidos, de las facultades o de las mediaciones psíquicas de la experiencia ordinaria. Soledad es ya un concepto místico. La soledad, en cuanto activa, era un modo de abnegación sanjuanista y por tanto es activa como actitud a cultivar, “porque para este divino ejercicio interior es también necesaria soledad y ajenación de todas las cosas que se podrían ofrecer al alma” (CB 16,10); pero en cuanto sentimiento ligado a la noche es producto pasivamente recibido en la comunicación divina donde toda otra comunicación es ruido y sin sabor.

c) El comienzo de la etapa de la → contemplación, su extrañeza y novedad se describen frecuentemente con sentimientos de soledad, cual si la soledad fuese otro nombre de la contemplación más que su indispensable condición. Se opone su presencia a los recursos propios de la meditación y en esta etapa de proceso es, ante todo, una actitud pasiva, pero que se facilita con determinados → ejercicios, que hay que preferir a la operación de las facultades naturales, a la solicitud y cuidado por determinados actos materiales o prácticas de pensamiento o de virtud. Es sinónimo esta soledad del ocio santo, de recogimiento mental y afectivo, de pasividad activa y atención amorosa, de



ociosidad interior y escucha espiritual. Los textos más abundantes de este tenor se encuentran en las descripciones y en el contexto polémico del tratadillo de los tres ciegos. “Pues cuando el alma va llegando a este estado, dice al maestro, no la desquieten con cuidado o solicitud alguna de arriba y menos de abajo, poniéndola en toda la enajenación o soledad posible” (LIB 3,34). Y aun la “advertencia amorosa activa”, voluntariamente procurada, puede estorbar: “aun el ejercicio de la advertencia amorosa... ha de olvidar ... y sólo ha de usar cuando no se siente poner en soledad u ociosidad interior u olvido o escucha espiritual” (LIB 3,35).

La soledad es una nota de la contemplación, efecto o rasgo concomitante a la acción de Dios que hay por tanto que cuidar y respetar como delicada unión cosmética o como primoroso matiz de artística pintura. Se esfuerza el Santo en hacérselo entender a los confesores rudos que ignoran los delicados modos de actuar del → Espíritu Santo. Soledad es tranquilidad, suavidad, paz y silencio. Todo ello fruto de la comunicación sin participación activa de los sentidos y facultades humanas. “Y un poquito de esto que Dios obra en el alma en este ocio santo y soledad es inestimable bien”. Pero como es tan secreto este don sólo se registra en la experiencia consciente como “una enajenación y extrañez ... acerca de todas las cosas, con inclinación a soledad y tedio de todas las criaturas del siglo en respiro suave de amor y vida en el espíritu” (LIB 3,39). Es significativo para la pneumatología sanjuanista que atribuya repetidamente esta experiencia y crecimiento de la contemplación inicial en cuanto soledad a la obra del Espíritu

Santo y la describe como efecto de su unión íntima (LIB 3, 45. 46. 54. 63. 65).

#### IV. “La soledad sonora”

Un avance o repetición de esta doctrina se halla en el comentario al verso “la soledad sonora” (CB 14-15,26-27), donde se entiende y explica la soledad como una peculiar *gracia mística* que el teólogo interpreta en relación con la experiencia de la creación, en cuanto armoniosa, y en relación al sentimiento estético y místico a la vez de la belleza del mundo como participación de la belleza divina. En esto es idéntico su sentido al verso “la música callada”. Gracia que es “una fuerte y copiosa comunicación y vislumbre de lo que él es en sí, en que siente el alma este bien de las cosas” (CB 14-15,6). La experiencia simbólica del mundo como experiencia de Dios. En la estética mística sanjuanista, la soledad es la experiencia, simultáneamente lograda, de la belleza de Dios en sus criaturas y de las criaturas en Dios; en palabras suyas la percepción del “testimonio que de Dios todas ellas dan en sí” (ib. 26). Y en soledad, es decir, sin otros intermediarios que la directa comunicación divina ‘sustancia a sustancia’ en la que se recupera el gozo de todo lo sensible negado en las etapas anteriores. Allí las aprensiones de los sentidos se consideraban ruido e interferencia, pero ahora todo es música callada y soledad sonora.

Esta gracia de la soledad sonora queda ligada por el místico teólogo a la experiencia del misterio del Espíritu Santo en cuanto presente en la creación. “El Espíritu del Señor llenó la redondez de las tierras, y este mundo, que contiene todas las cosas que él

hizo, tiene ciencia de voz, que es la soledad sonora, la cual es el testimonio que de Dios todas ellas dan en sí. Y por cuanto el alma recibe esta sonora música, no sin soledad y ajenación de todas las cosas exteriores, la llama música callada y soledad sonora, la cual dice que es su Amado” (ib. 27). Ahora soledad en el vocabulario sanjuanista alude a un modo particular de comunicación. Es decir comunicación o gracia mística sin el perjuicio y menoscabo que suponía el discurso artificial, sucesivo y peligroso de la meditación. La soledad sonora se valora y describe como una gracia mística intermedia, todavía no tan pura y alta como la última soledad de la unión de transformación: “Porque así como la noche en par de los levantes ni del todo es noche ni del todo es día, sino, como dicen, entre dos luces, así esta soledad y sosiego divino, ni con toda claridad es informado de la luz divina ni deja de participar algo de ella. En este sosiego se ve el entendimiento levantado con extraña novedad sobre todo natural entender a la divina luz, bien así como el que, después de un largo sueño, abre los ojos a la luz que no esperaba” (ib. 23-24).

Antes ha explicado el contenido y condiciones de esta gracia con el apólogo místico del “pájaro solitario”. → Santa Teresa y otros han empleado la misma cita del salmo 101,8 “sicut passer solitarius in tecto”, para hablar de la soledad mística que produce la comunicación divina en la contemplación inicial. “La tercera condición del pájaro solitario es que ordinariamente está solo y no consiente otra ave alguna junto a sí, sino que, en posándose alguna junto, luego se va; y así el espíritu en esta con-

templación está en soledad de todas las cosas, desnudo de todas ellas, ni consiente en sí otra cosa que soledad en Dios” (ib. 25). Insiste en esta propiedad de la contemplación vista bajo la especie de soledad: El Amado “también es la soledad sonora. Lo cual es casi lo mismo que la música callada, porque, aunque aquella música es callada cuanto a los sentidos y potencias naturales, es soledad muy sonora para las potencias espirituales; porque, estando ellas solas y vacías de todas las formas y aprehensiones naturales, pueden recibir bien el sentido espiritual sonorísimamente en el espíritu de la excelencia de Dios en sí y en sus criaturas” (ib. 26). La soledad, pues, se entiende como comunicación en silencio de las potencias exteriores.

## V. “En soledad vivía... y en soledad la guía”

Las canciones 34-35 del *Cántico* contienen el mejor canto a la soledad. Parte la exposición de la cita de Oseas, trasladada de lugar en CB, y se entretiene en una larga explicación de lo que produce la soledad penosa de la noche, aquella a la que se ha expuesto la esposa por manifestar su amor incondicionado e incontaminado. Las canciones de la exclusividad y la intimidad: “ que ya sólo en amar es mi ejercicio, en solo aquel cabello, en uno de mis ojos te llagaste”, etc., han abundado ya en expresiones de la exclusividad del amor y la fe. La entrega y perseverancia tan solícita en la primera noche y tan valiente y arriesgada en la segunda, ese no querer otra compañía, esa fortísima determinación de la “tortolita” “que no se junta con otras aves”, conduce a este modo de comunicación y unión sin intermediarios

donde Dios “por sí solo, no ya por medio de ángeles como antes, ni por medio de habilidad natural... él a solas lo hace en ella todo” (CB 35,6).

Recogiendo el tópico de la tortolilla del romance de *Fontefrida* describe J. de la Cruz esta última soledad “así el alma no queriendo reposar nada en nada ni acompañarse de otras aficiones gimiendo por la soledad de todas las cosas hasta hallar a su Esposo en cumplida satisfacción” (CB 34,5); ahora ya ve cumplida su pretensión, “porque cuando el alma llega a confirmarse en la quietud del único y solitario amor del Esposo... hace tan sabroso asiento de amor en Dios y Dios en ella que no tiene necesidad de otros medios ni maestros que la encaminen a Dios porque ya Dios es su luz y guía, porque cumple en ella lo que prometió por Oseas: Yo la guiaré a la soledad y allí hablaré a su corazón (ib, 35,1). En la soledad se comunica y une él en el alma: “Porque hablarle al corazón es satisfacerle el corazón, el cual no se satisface con menos que Dios” (CB 35,1).

Esta comunicación sin intermedios y en la intimidad solitaria es la soledad sanjuanista por antonomasia. La soledad penosa, las ansiosas penas de la soledad y el desamparo conducen a esta soledad habitada y plena de gozo y fecundidad: “Es extraña esta propiedad que tienen los amados en gustar mucho más de gozarse a solas de toda criatura que con alguna compañía. Porque, aunque estén juntos, si tienen alguna extraña compañía que haga allí presencia, aunque no hayan de tratar ni de hablar más escuso de ella que delante de ella, y la misma compañía trate ni hable nada, basta estar allí para que no se gocen a su sabor” (CB 36,1).

Dios progresivamente ocupa la atención del hombre, se apodera lentamente de su espíritu y su carne y cura su soledad. En la encarnación se hace su compañero y por la fe y la cruz éste queda a merced de su poder y su gracia. Inicialmente se produce una cierta soledad activa por la que se aparta, efectiva y afectivamente, toma su opción por solo Dios y Dios, que acepta su ofrecimiento, completa la obra de su soledad purificándole con una soledad nocturna y desamparada, allí el hombre aprende el modo peculiar de amistad en fe que Dios le ofrece y de ese trato en soledad sale el hombre sabiendo gozar de la soledad habitada por la más estrecha intimidad con el Dios que vive en comunión de personas y quiere sanar nuestra congénita soledad con su amorosa compañía. → *Ajenación, desamparo, desnudez, olvido, recogimiento, silencio, vacío.*

Gabriel Castro

## Soria, Isabel de

Se trata de una dirigida espiritual del Santo en → Baeza, amiga de las hermanas (Ana y María) Soto de la misma localidad. En carta a una de ellas (n. 29), fechada en → La Peñuela, el 22 de agosto de 1591, le dice el Santo: “Y dé mis saludos a su hermana, y a Isabel de Soria un gran recaudo en el Señor y que me he maravillado cómo no está en Jaén, habiendo allá un monasterio”. Era hermana del obispo de Troya, Melchor de Soria y Vera, que fue auxiliar de Bernardo de Rojas y Sandoval, cardenal de → Toledo y fundador del monasterio de la Purísima Concepción de Franciscanas Descalzas de → Jaén, a la que pasó una hermana suya, religiosa en el

convento de Santa Clara de la misma ciudad. A este convento parece referirse J. de la Cruz en la carta citada. No se conservan otras cartas dirigidas a la propia Isabel de Soria, entre ellas una del 11 de octubre de 1581.

*E. Pacho*

## **Soto, Ana de**

Beata de → Baeza, como su hermana María e → Isabel de Soria, fueron dirigidas espirituales del Santo, desde sus primeros tiempos en Baeza, y mantuvieron correspondencia con él hasta el fin de su vida. De esta correspondencia quedan apenas algunas muestras y noticias. En la carta a María, de marzo de 1581, menciona a “sus hermanas” y en octubre del mismo año, escribe y envía desde → Beas a la propia Ana de Soto (Alonso, *Vida*, f. 111v) otra carta que no se ha rescatado. A una de las dos hermanas iba dirigida otra escrita desde → La Peñuela el 22 de agosto de 1591, pocos meses antes de morir (n. 29).

*E. Pacho*

## **Soto, María de**

Hermana de la anterior, a ella escribió personalmente desde → Granada una carta J. de la Cruz (n. 2) en marzo de 1582, al poco tiempo de comenzar su priorato en Los Mártires.

## **‘Subida del Monte Carmelo’ (obra)**

Es el escrito más extenso y mejor esquematizado de J. de la Cruz. Su organización en forma de tratado siste-

mático favorece la lectura y ayuda a la comprensión de su contenido. Exige, por otra parte, una preparación doctrinal y espiritual más esmerada de lo que habitualmente se cree. Las indicaciones que siguen intentan facilitar el camino a los no familiarizados con el escrito; se ciñen a los puntos fundamentales propios de cualquier propedéutica.

## **I. Composición de la obra**

Las circunstancias en que nació y el curso accidentado de su composición explican no pocas de las irregularidades que sorprenden al lector atento. Cuando J. de la Cruz inició la escritura se hallaba en la plenitud de su madurez espiritual y de su formación cultural. No tenía aún la experiencia del escritor curtido. Contaba en su haber con algunas poesías y páginas breves de diversa índole: avisos, cautelas, cartas. No había acariciado la idea de poner por escrito de manera ordenada sus experiencias íntimas o su visión de la vida espiritual. De ambas cosas se había ocupado años atrás durante su estancia en Ávila (1572-1577), y de ellas se había servido para orientar por la senda de la perfección a espíritus selectos. Lo había hecho casi exclusivamente de viva voz.

1. MATERIALES SUELTOS. A su imprevisa llegada a Andalucía, otoño de 1578, se encontró con un panorama religioso muy parecido al de Castilla y con idénticos compromisos de dirección espiritual entre las hijas de la madre Teresa (→ Beas, → Granada) y entre sus súbditos de → El Calvario (Jaén). En ese marco conventual y en el cumplimiento de su misión como guía espiritual, cuajó la composición de la *Subida*. Fue precedida de páginas ocasionales, nacidas

al socaire de ese magisterio: *Avisos espirituales* para la comunidad serreña, *Cautelas* para los religiosos del Calvario. Para todos, monjas y frailes, un dibujo o diseño del Monte Carmelo, especie de cartilla para enseñar el modo de escalar la cima de la santidad. Es el llamado dibujo del *Montecillo de perfección*. Estas páginas quedarán encuadradas más tarde en el escrito de la *Subida*.

Medio o instrumento privilegiado de la pedagogía espiritual sanjuanista durante los años del Calvario, → Baeza y Granada fueron sus poemas. Hay constancia segura de que apenas instalado en Andalucía, Descalzas y Descalzos le acosaron pidiéndole explicaciones sobre los versos del CE y de la N. Sirvió primero aclaraciones orales; luego, “declaraciones” escritas a determinados versos y estrofas. Así arrancó la redacción del → *Cántico*, concluida en Granada en 1584 a petición de la madre → Ana de Jesús.

Cuando los religiosos de El Calvario supieron que explicaba a las Descalzas de Beas el poema del CE no quisieron ser menos y rogaron insistentemente a J. de la Cruz que hiciese para ellos otro tanto con las estrofas de la “noche oscura”. Fueron complacidos sólo en parte. Uno de los que le importunaron fue Inocencio de san Andrés, quien asegura que se entretenían durante las recreaciones recitando y comentando aquellos versos (*Escritos*, p. 234-243). No es posible identificar con certeza las “declaraciones” orales o escritas procedentes de la época de El Calvario y de Baeza, donde sin, duda, continuaron. Lo que sí parece asentado es que al llegar de prior a Granada en 1582 tenía en marcha la escritura de ambos comentarios: el del CE y el del poema de la

“Noche”. Este correspondía a las primeras páginas de la S.

Juan Evangelista, íntimo colaborador del Santo, asegura que la S la escribió en Granada, poco a poco, “que no lo continuó sino con muchas quiebras”. El mismo sacaba copia de los cuadernillos originales que le iba pasando el autor. Su traslado ha llegado felizmente hasta hoy (es el llamado manuscrito de Alcaudete, hoy en Burgos). El hecho lo certifica también otro religioso de la misma comunidad granadina → Baltasar de Jesús (*Escritos*, p. 222 y 254).

La composición accidentada, con interrupciones o “quiebras”, le permitía a → J. Evangelista sospechar que la obra estaba en marcha antes de que el Santo se estableciese en Granada. Llevaba allí año y medio cuando él ingresó en el noviciado y se dedicó a copiar el texto: “El libro de la *Subida del Monte Carmelo* - escribe - hallé comenzado cuando vine a tomar el hábito, que fue año y medio después de ser prior en esta casa la primera vez; y podrá ser que lo trajese de allá comenzado” (BMC 10,343). Comparando lo que halló escrito y el ritmo de lo compuesto posteriormente, calculó que la obra llegó ya comenzada a Granada.

Acertaba en su conjetura. En el texto por él copiado figuraban piezas originarias de El Calvario. No era sólo el poema inicial, sino también el dibujo del Monte Carmelo con sus versos (S 1,13,5-12) y series de avisos espirituales (ib. n. 5). Estaban perfectamente integrados en el texto del libro primero, no aisladamente como de hecho habían nacido. Probablemente el mismo origen tenían otros capítulos, por ejemplo, el séptimo del libro segundo. Cuando J. de la Cruz se decidió a redactar una

“declaración” completa y ordenada del poema de la “noche oscura” aprovechó piezas sueltas, escritas con anterioridad y al margen de semejante propósito. Imposible determinar si lo hizo antes o después de residir en Granada, pero el dato es seguro. Por lo menos respecto a estos fragmentos, la sospecha de Juan Evangelista estaba bien fundada.

## 2. OBRA ACCIDENTADA E INCOMPLETA.

La afirmación del copista sobre el curso redaccional tiene todos los avales para ser aceptada. No es necesario recurrir a ella para descubrir a lo largo del escrito cabos sueltos, difíciles de explicar en la pluma sanjuanista al margen de esa contingencia. El sentido natural del “no lo continuó sino con muchas quiebras” alude a frecuentes interrupciones. Exactamente lo contrario que sucedió con la *Llama*, escrita de un tirón, en quince días, durante el vicariato provincial. Algo parecido debió de suceder con el comentario de la *Noche*.

Las “quiebras” certificadas por Juan Evangelista correspondían a lo escrito después de 1582, pero no excluyen lo anterior a esta fecha. Una de ellas pudo obedecer al compromiso de ultimar la “declaración” del CE, que también había comenzado durante la época de El Calvario. Durante bastante tiempo J. de la Cruz alternó su escritura con la S, pero la notable extensión que iba adquiriendo ésta, le aconsejó ultimar primero el CA, que consiguió concluir antes de fenecer el 1584. Hay indicios suficientes para aceptar la redacción simultánea de ambos escritos, sin necesidad del refrendo documental. Algunos se señalan más adelante.

El ambicioso programa trazado en los primeros capítulos de la S exigía más tiempo que el comentario sencillo e

inmediato de los versos, al estilo del CE. Imponía también un método expositivo notablemente diferente. De hecho, al comenzar el segundo libro, J. de la Cruz abandonó definitivamente el comentario y convirtió la S en un tratado ordenado y sistemático, cortado por el mismo patrón que otros libros similares de la época. Si a estos datos se añade el hecho cierto de que J. de la Cruz alternaba la escritura con las preocupaciones de su cargo de superior y los deberes de su vida religiosa, es fácil comprender las interrupciones e intervalos en la composición de la S. A ellos hay que atribuir, por lo menos en parte, algunas deficiencias redaccionales y ciertas incorrecciones estructurales, como remites y autocitas erróneas.

La serie de interrupciones o “quiebras” culminó en una, que resultó fatal, por definitiva. En determinado momento, sin que se sepa con precisión el motivo, suspendió sin más la escritura. Dejó en suspenso el hilo del discurso, que estaba bien trabado y definido, quedando pendientes de desarrollo argumentos anunciados con anterioridad (S 3, cap. 16. 35. 45, etc.). Esquemas bien organizados quedaron definitivamente truncados. El capítulo que algunos editores añaden al texto habitualmente divulgado (“vulgatus”) no altera el panorama final. La *Subida* no llegó a buen puerto. J. de la Cruz no la remató. Carecen de consistencia las hipótesis sobre una posible pérdida de la parte anunciada y no conservada. No existe indicio alguno de que el Santo prolongase el texto conocido.

La conjetura que apunta a falta de tiempo para completar la obra carece de consistencia. La penuria de tiempo para dedicarse a escribir es un dato

muy relevante en la biografía sanjuanista de los años andaluces. Es preterido alegremente por estudiosos “laicos” sin experiencia de vida religiosa y nula familiaridad con la de aquellos tiempos. Es un dato cierto, pero de índole general, y no aplicable al caso de la S, ya que se conocen escritos posteriores a la misma. Las horas dedicadas a éstos pudo emplearlas en completar aquélla.

No constan los motivos de lo que resulta, en apariencia, un comportamiento poco coherente; más bien incomprensible para quienes sueñan (al estilo de J. Baruzi) un J. de la Cruz ensimismado en su producción literaria y preocupado únicamente de su creación artística. El J. de la Cruz histórico antepone a esos otros valores, para él incomparablemente superiores. Entre todos, el del aprovechamiento espiritual de las almas, en primer lugar de sus discípulos.

La interrupción y definitiva suspensión de la S hay que explicarla por ese camino más sencillo y humilde, pero más realista. De algunos datos ciertos se pasa a conjeturas plausibles. En la mente del autor, la obra arrancó como un comentario al poema de la “noche oscura”, a semejanza del CE, pero a instancias y petición de los religiosos de El Calvario. Los destinatarios postulaban naturalmente un tratamiento de la materia más riguroso y ordenado. Ello aconsejó al autor estructurar desde el principio sus enseñanzas en esquemas sistemáticos. Casi sin darse cuenta, y también a causa de las “quebras”, fue convirtiendo la “declaración” en un tratado regular, en el que desaparecía el comentario del poema, puesto como base del escrito. Al comienzo del libro segundo, casi al principio de la obra,

los versos desaparecían definitivamente; renunciaba al comentario. El resto de la S no tenía nada que ver con el método prometido en el *Argumento*, método que era idéntico al propuesto y seguido en el CE. Quienes habían solicitado la “declaración”, como el fiel discípulo Inocencio de san Andrés, no veían satisfechos sus deseos.

Podían sentirse contentos y bien compensados con el cambio, porque la obra desarrollaba seguramente doctrinas y enseñanzas concordes con lo que habría propuesto el comentario prometido. El mismo texto (copiado por uno de ellos, Juan Evangelista) denunciaba, sin embargo, que ni estaba “declarado” todo el poema, ni todo lo que se le atribuía por el autor estaba expuesto en la S. Lo más propio y específico, lo que J. de la Cruz consideraba su aportación original, por corresponder al núcleo sustancial del poema, se prometía desarrollar en un cuarto libro o segunda parte (S 1,1,2; 1,13,1; 2,11,7, etc.). No se afrontaba el aspecto pasivo de la purificación. Suspendida bruscamente la obra, todo quedaba en promesa.

Desairados los discípulos, J. de la Cruz había renunciado a exponer aquello en que creía tener “grave palabra y doctrina” (N 1,13,3), aquello por lo que principalmente se había puesto a escribir” (N 2,22,2; cf. S pról.). Era precisamente la purificación pasiva, la interpretación “auténtica” del poema de la “noche oscura”. Si de propia iniciativa o a instancias de los suyos quería remediar la situación, el Santo tenía dos caminos o salidas: completar lo que faltaba de la S o emprender de nuevo el comentario del poema. Ambas cosas carecían aparentemente de sentido. Conocemos la alternativa

escogida. También la razón última de no concluir la *Subida*: porque decidió reiniciar el comentario del poema con otro método o criterio. Por ello nació la *Noche oscura*.

## II. Estructura literaria

Dentro de la tradición literaria de la espiritualidad cristiana, la producción de J. de la Cruz ostenta una originalidad casi única. Ningún otro maestro importante había expuesto sus ideas a partir de las propias poesías. Imitaron su ejemplo figuras de segundo orden. El Doctor Místico aplicó a sus poemas la técnica literaria de los comentarios medievales a la Sda. Escritura. Las cuatro obras mayores se presentan y estructuran como “declaración” o comentario a tres poemas, ya que uno de ellos, el de la “Noche oscura”, se glosa en dos escritos: en S y en N.

Dentro del género literario del “comentario”, peculiar de la pluma sanjuanista, existen notables diferencias, según puede comprobarse con la simple comparación de las grandes obras. La *Subida* se distancia tanto de las otras, que no puede considerarse realmente un comentario. Tiene en una primera parte apariencias de tal, pero no pasa de imitación remota.

Mientras las otras obras carecen de título propio y se presentan explícitamente como “declaración” de un determinado poema, la más larga fue bautizada por el propio autor con el título de *Subida del Monte Carmelo*, seguido inmediatamente de un largo epígrafe en el que no se menciona para nada la “declaración”, sino el tratado: “*Trata de cómo podrá un alma disponerse para*

llegar en breve a la divina unión. Da avisos y doctrina...”.

La doctrina que desarrollará está incluida en el poema de la “noche oscura”, por lo que se “fundará” en él para exponerla, siguiendo el método del comentario estrofa por estrofa y verso por verso. Es lo que promete en el breve *argumento* antepuesto a la copia del poema. Casi sin darse cuenta se embarcaba en una peligrosa aventura: la de compaginar un tratado sobre el modo de alcanzar en breve la perfección con un comentario del poema.

Lo intentó en un primer momento sin mucho éxito, pero desistió pronto. El esfuerzo se agotó en el primer libro, el más breve de los tres. Al principio mantuvo fielmente su método habitual de comentario: declaración sumaria de la primera estrofa (S 1,1,4-6) y glosa del primer verso (cap. 2); se olvidó enseguida de los restantes, organizando un tratado independiente de los mismos, hasta que al cabo de diez capítulos, con sus respectivos epígrafes, se recuerda del poema y de la promesa, despachando en dos brevísimos capítulos los otros cuatro versos de la primera canción. El mismo asegura que es simple expediente. En ellos se hablaría de los efectos de la purificación sensitiva, “los cuales —añade— yo apuntaré brevemente *en gracia a declarar los dichos versos*, como en el prólogo [en realidad, en el argumento], lo prometí, y pasaré luego adelante al segundo libro, el cual trata de la otra parte de la noche, que es la espiritual” (S 1,14,1).

El “tratar” sustituía así al “declarar”. La división en libros y capítulos era prácticamente incompatible con el comentario. Intentó aún el último esfuerzo. Abrió el nuevo libro reproduciendo la



segunda estrofa, después de haber anunciado en un amplio epígrafe de lo que “trataba” el libro: sobre “el medio para subir a la unión”. En un breve capítulo declaraba el contenido general de la estrofa, y ya no volvía a preocuparse de los versos. Desaparecía del todo el comentario.

La *Subida* se convertía en un tratado orgánico y sistemático. Estuvo condicionado en su arranque por la preocupación de comentar el poema, pero quedó superado ese condicionante y el Santo desarrolló su pensamiento siguiendo las leyes escolásticas de definiciones y divisiones. La mayor parte de los capítulos enuncian la intención de “tratar” asuntos concretos o “demostrar” tesis y afirmaciones defendidas con vigor.

No son los únicos signos inconfundibles del tratado. Toda la obra está configurada según una planificación doctrinal a base de categorías bien ordenadas y jerarquizadas, según demuestran las abundantes divisiones y subdivisiones (S 1,1-2; 1,6; 2,6; 2,10; 2,23-24; 3,2; 3,16; 3,17; 3,24; 3,28; 3,42, etc.). El desarrollo de la argumentación al estilo escolástico va más allá del recurso a las “autoridades” (generalmente de la Sda. Escritura) y a los principios filosóficos y teológicos (S 1,4-10; 1,11; 2,3-4, etc.). Llega hasta detalles tan típicos como la “respuesta a las dificultades, dudas u objeciones” y a los “escolios” (S 1,12; 2,17; 3, 13, etc.).

Deficiencias e irregularidades fáciles de detectar dentro de esta metodología, como largas digresiones, algunas repeticiones, fluctuación en la terminología, temas anunciados y no desarrollados, etc., hay que achacarlas a la extensión de la obra y, sobre todo, a las “quiebras”

ya recordadas. Una de las irregularidades más chocantes y perceptibles afecta al sistema de las citas bíblicas. En la primera mitad aproximadamente reproduce los textos en latín y luego los traduce en español. A partir del capítulo 28 del segundo libro suprime regularmente el latín, simplificando así el esquema de las alegaciones y aligerando el texto. Se trata de un cambio intencionado, dada la frecuencia de las citas. Fue debido, a lo que parece, a una decisión madurada por el autor.

El sistema de las citas en latín está presente también en el CA, que es contemporáneo de la primera parte de la S, según se ha dicho. Desaparece en los demás escritos, como en N, LI y CB (éste en sus partes exclusivas). Cuando el Santo decidió el abandono del latín estaba rematando el segundo libro de la S; no volvió a recuperarlo salvo raras excepciones y sólo en frases muy breves, casi sentenciosas y conocidas hasta de quienes no sabían latín. Es lamentable que sigan repitiéndose las inexactitudes de J. Baruzi en este punto. Como en tantos otros.

### III. Temática de la “Subida”

Todas las obras sanjuanistas tienen la misma finalidad: enseñar el camino de la unión con Dios, identificada con la perfección o santidad. En todas ellas se desarrolla el mismo programa de vida, aunque con enfoques y matices diferentes. Cada una de ellas aporta su visión particular y entre todas conforman la síntesis global. En la mayoría de los escritos –N, CE y LI– domina la perspectiva dinámica, el proceso espiritual en su desarrollo concreto. La S, en cambio, se estructura más como propuesta doctri-

nal, aunque nunca abandone la dimensión práctica. En las otras tres obras todo se coloca en la dialéctica vital entre dos estados o situaciones espirituales: el “antes y el después”, el camino y la meta. El itinerario corresponde al proceso catártico; la meta, a la unión. En la N predomina el camino de la oscuridad libertadora y purificadora, como un “ahora” de cara al “luego”, la unión transformante. En CE y, sobre todo, en LI, desde el “ahora”, que es la unión, se contempla y describe el “antes”, que es el proceso catártico para alcanzarla. J. de la Cruz designa habitualmente estas dos fases del espíritu como el medio o camino y el término o la meta.

1. PROCESO DE ESQUEMATIZACIÓN. La propuesta de cada obra depende radicalmente del poema que sirve de base a la exposición. Los tiempos verbales de los versos son la clave para situar el comentario en visión retrospectiva (CE y LI), o en proyección dinámica de desarrollo (S y N). En la S la referencia condicionante del poema está entremezclada desde el comienzo con otro factor determinante de la temática y de su esquematización: el *Montecillo de la perfección*. Esta pieza colocada de intento en el umbral mismo del escrito sirve de reclamo permanente, tanto para señalar la meta como para marcar las sendas que llevan a la cima del monte.

De este modo, los dos elementos estructurales de base, *Monte* y *poema*, condicionan cada uno a su modo el proyecto espiritual desarrollado en la obra. El poema aporta los datos de la experiencia íntima del Santo; el diseño añade la conceptualización y la reflexión; éste orienta en la esquematización doctrinal de los datos aportados por aquél. La perfecta convergencia de ambos facto-

res, a nivel personal del autor, no se tradujo en exposición armónica a nivel de escritura. Produjo el ya recordado enfrentamiento entre comentarista y tratadista. Hasta que no prevaleció el segundo, no se configuró rigurosamente la temática que desarrollará en la S.

Desde las primeras páginas queda patente el propósito y el argumento central: tratar y enseñar el *modo* de subir hasta la cumbre del monte de la perfección, que es la unión del alma con Dios (cf. *argumento*). Ese *modo* se concreta inmediatamente en recorrer “el camino de la noche oscura de purgación espiritual” (pról. 6). El proceso espiritual se estudia, en consecuencia, desde la vertiente de → negación, vaciamiento o purificación; indirectamente, y por relación o comparación, aparecen los otros aspectos del mismo.

De haber prevalecido el comentario sobre el tratado, la experiencia sobre la reflexión, tendríamos una descripción más viva y dinámica del “camino de la noche oscura”. La combinación de los varios elementos estructurales (poema, Monte, epígrafe) y de los principios básicos de la teología sanjuanista dio lugar a una propuesta más teórica, cargada de esquemas y divisiones, que se suceden ininterrumpidamente hasta que al principio del segundo libro queda perfilado el plan definitivo de la exposición.

Al lector no bien preparado puede confundirle la propuesta de desarrollar estos esquemas yuxtapuestos, como si fuesen compatibles:

1º) Dos formas de noche correspondientes a cuatro partes de la obra: noche-purificación del sentido (lib.1º), noche purificación del espíritu, activa (lib. 2º-3º) y pasiva ( parte o lib. 4º). No se especifica ni encuadra lo “pasivo” del

sentido, por lo que falla la correspondencia de cuatro libros o partes (S 1,1,2-3). Es un esquema basado en la peculiar antropología filosófica seguida por el Santo.

2º) Una noche-purificación con tres etapas, correspondientes a las tres partes y causas de la noche física: el ocaso o prima noche (es la del sentido), media noche (la de la fe) y “al despidiente” o “levantes de la aurora”, la “inmediata a la luz”, que es Dios (S 1,2,5). Las tres partes se corresponden, según el autor, con las tres causas o razones por las que el camino o tránsito a Dios puede llamarse “noche oscura”, a saber: por el término de salida, por el medio o camino y por el término de llegada (ib. n.1). No establece correspondencia entre esta división y el esquema que ha de seguir.

3º) Dos formas o aspectos de la noche-purificación del sentido: activa y pasiva (S 1,13,1); del primer aspecto se ocupa el libro 1º; del segundo, el “cuarto libro”, al hablar de los principiantes. Nada se dice de la purificación del espíritu ni de los libros correspondientes; se supone que serían el 2º y el 3º. El que se promete como 4º no lo escribió. Volvió sobre el tema en el comentario de la N.

4º) Dos niveles de purificación-noche y tres partes de la misma noche. Tratando de conjuntar los esquemas anteriores, al iniciar el segundo libro, yuxtapone dos divisiones que complican ulteriormente el esquema que se propone desarrollar. La primera estrofa (y el libro 1º) trata de la noche del sentido, correspondiente a la “prima noche”, cuando “todavía se ve algo”; la segunda canción habla de la “noche espiritual, que es la fe”, de la que se tratará por extenso en el libro 2º (S 2,1,3). Queda

así identificada la purificación-noche del espíritu con la fe, que, a su vez, es la “segunda parte de esta noche”, en cuanto se compara a la “media noche”, que es del todo oscura (S 2,2,1). Señaladas brevemente las diferencias con las otras dos partes, primera noche y “antelucano, que es ya lo que está próximo a la luz” (tercera parte de la noche), adelanta que se centrará en la segunda parte, que es la fe, en su aspecto activo; “porque de lo pasivo, que es lo que Dios hace sin ella –el alma– para meterla en ella, allá diremos en su lugar, que entiendo será el tercer libro” (S 2,2,3). La indecisión en el plan y la confusión en el orden de la temática están patentes cuando ya había comenzado el segundo libro. El aspecto pasivo se relega ahora, no a una segunda parte o a un libro cuarto, sino al “tercer libro”, cosa inexacta. Ni siquiera queda en pie la propuesta de dedicar íntegramente el segundo a la fe.

5º) La identificación de la segunda parte de la noche con la fe y ésta con la purificación del espíritu condujo al autor a la definitiva esquematización de la S. Fue madurando entre los capítulos 2-5 del actual libro 2º. La demostración de que la fe es medio propio y proporcionado para llegar a la unión suscitaba necesariamente el papel de las otras dos virtudes teologales en el mismo proceso de la unión. Antes de afrontar el argumento se dio cuenta J. de la Cruz de que, en buena lógica, no tenía sentido proponer un camino sin presentar el término o la meta del mismo.

Su explícita y elocuente confesión demuestra cómo a estas alturas de la obra no estaba definitivamente estructurado el esquema. Escribe al rematar el capítulo 4º: “Y para que procedamos

menos confusamente, pareceme será necesario dar a entender en el siguiente capítulo qué cosa sea esto que llamamos unión del alma con Dios ... porque aunque se corta el hilo de lo que vamos tratando ... sirve para dar luz en lo mismo que se va tratando ... pues luego habemos de venir a tratar en particular de las tres virtudes teologales acerca de esta segunda noche”(S 2,4,8).

Aquí queda perfilado por fin el esquema desarrollado de hecho en la obra. Cumplido el compromiso de explicar el concepto de la → unión con Dios (cap. 5º), introduce inmediatamente la tesis de que las tres virtudes teologales son las que ponen en perfección a las tres potencias del alma (cap.6º), estableciendo este emparejamiento: fe-entendimiento, esperanza-memoria y caridad-voluntad. Persiste todavía la irregularidad en lo que a la distribución material se refiere, a causa de lo prometido anteriormente (S 2,2,3). Dedicó todo el segundo libro a la fe-entendimiento, pero la segunda noche o parte de la noche comprende más que la fe. Proporcionalmente la esperanza y la caridad reclamarían sendos libros, pero el autor las ha agrupado en uno solo, el tercero, pero sin correspondencia con lo anunciado antes (S 2,2,3).

El esquema definitivo se atiene a esta distribución: noche-purificación del sentido (lib. 1º); noche-purificación del espíritu: fe-entendimiento (lib. 2º), esperanza-memoria (lib. 3º,1-15), caridad-voluntad (lib. 3º,16-45). Queda sin tratar directamente el aspecto pasivo de la purificación. Antes de comenzar el desarrollo de este esquema, propone algunos puntos fundamentales previos (2,7-8). Una vez encarrilado el esquema, la exposición se mantiene sustancialmen-

te fiel al mismo, lo que no quiere decir que sea siempre lineal; existen digresiones y oscilaciones que rompen a veces el hilo lógico del discurso. Prescindiendo de la secuencia material, fácil de seguir por el índice de la obra, bastará apuntar aquí su esquematización lógica del contenido.

2. LA CONSTRUCCIÓN DOCTRINAL. La fidelidad sustancial al esquema básico y a las divisiones fundamentales no han impedido al autor ciertas desviaciones o dispersiones en el curso expositivo. No llegan a alterar la visión de conjunto, pero sí distraen la atención del lector. Aunque las oscilaciones más llamativas se hallan en los primeros capítulos de la obra, no desaparecen del todo a partir del décimo del libro 2º, cuando ya queda estabilizado el esquema de base. El curso regular de la exposición se rompe, por ejemplo, en los capítulos 12-15, 17-18 y 19-22. La ilación doctrinal entre ellos no se corresponde con la organización esquemática que confiere unidad a la obra.

Por otro lado, en esos y en otros capítulos claramente “digresivos”, J. de la Cruz propone principios fundamentales de su sistema. Condicionan radicalmente el desarrollo lógico de su pensamiento. Este aparece vinculado mucho más a la dinámica interna que a la colocación material de los temas. Lo importante, por lo mismo, no es la configuración externa de la exposición, sino el alumbramiento del proceso lógico o mental del autor. Admite muchas variantes en su presentación, pero implica una convergencia sustancial. Se apuntan aquí únicamente las líneas maestras de ese esquema, que intenta conjugar la dinámica interna del pensamiento y el esquema externo de la exposición.

Deben tenerse siempre presente los presupuestos estructurales que han condicionado la composición de la S, a saber: el diseño del Montecillo, el poema de la “noche oscura”, el título y el epígrafe completo de la obra, el “argumento” inicial, el prólogo y los proyectos adelantados en los primeros capítulos (1,1-2. 13-15 y 2,1-2).

1º) *Principios y premisas de índole general.* Sirven de orientación al lector y fundamentan las tesis y afirmaciones desarrolladas a lo largo de la obra. Afrontan los temas siguientes: → la unión con Dios, en cuanto meta final que condiciona toda la doctrina y a la que se orienta la enseñanza espiritual (S 2,5); → Dios, en su transcendencia e inmanencia, como término objetivo de la unión y el amor como posibilidad de superar la transcendencia divina (ib.1,4); → la noche-purificación, en cuanto camino, medio o tránsito para llegar a la unión (S 1,3); significado y alcance de los apegos, afectos o “apetitos”, materia de la → purificación (1,6-10); necesidad absoluta de purificar toda clase de → apetitos desordenados, por mínimos que sean (1,11-12).

2º) *Purificación-noche del sentido* (lib. 1º). Apenas desarrollada, ya que la mayor parte del libro se dedica a proponer los principios que preceden o puntos complementarios, a saber: razones y motivos de la misma (1,1.3.5.); el contenido propio o materia de tal purificación (1,4); daños derivados de no afrontar esa purificación (1,6-10). La aplicación práctica se reduce a la serie de reglas y avisos para “entrar en la noche activa del sentido” (1,13) y la propuesta de → Cristo, como norma suprema que se ha de seguir (S 1,13,3-4), en cuanto camino, verdad y vida (S 2,7).

3º) *Purificación-noche del espíritu* (lib-2º-3º). El amplio desarrollo del tema a través del emparejamiento de potencias y virtudes teologales, está presidido por algunos presupuestos propios y específicos de esta “noche”. Los principales son los siguientes: necesidad ineludible de tal purificación (2,4); conexión entre las virtudes teologales y las potencias del alma (S 2,6); identificación fundamental entre la “noche” y la fe (2,2-3); relación entre fe y contemplación (2,4); la fe y las otras virtudes teologales, en cuanto medio próximo y proporcionado para la unión (2,6 y 9).

a) *Purificación del entendimiento por la fe* (lib. 2º). Arranca la exposición de la afirmación básica de que ninguna criatura ni noticia de ella puede ser medio adecuado para la unión con Dios (2,8). Pasa a la verificación y aplicación práctica de la tesis enumerando y analizando todas las noticias o inteligencias naturales y sobrenaturales que pueden caer en el entendimiento humano (2,10-32). El análisis minucioso y la valoración espiritual adquiere especial importancia en las “noticias” consideradas sobrenaturales. La frontera entre ellas y las naturales se sitúa en el paso de la → meditación a la contemplación, dedicando especial atención a las señales para orientarse en esa situación (2,12-15). Entre los criterios de discernimiento y valoración de las comunicaciones divinas se destacan dos fundamentales, a saber: el “estilo” que usa Dios en relación a la acción humana (2,16) y su Palabra única y definitiva, que es Cristo (2,22).

b) *Purificación-noche de la memoria por la esperanza* (lib. 3º,1-15). Asumiendo los principios generales y los establecidos para el entendimiento,

sigue el mismo método que para el entendimiento, arrancando de la clasificación de las “aprehensiones” de la → memoria (3,1) y examinando luego cada una en particular (3,2-14). El análisis, en orden a la valoración espiritual y al comportamiento de la persona, adopta el esquema usual: primero se apuntan los → daños que causa al alma el seguir o aceptar el apego de la memoria a cada una de sus aprehensiones o posesiones; luego, los bienes logrados en su purificación. Concluye resumiendo las normas generales que pueden aplicarse a la purificación de la memoria (3,15). Aunque no se detiene a justificar la correlación memoria-esperanza, como hace con la fe-entendimiento, deja bien claro que la relación se establece por “exclusión”. La → esperanza remite a lo que no se posee; la memoria, que implica o busca posesión, no puede purificarse más que con el deseo-esperanza.

c) *Purificación-noche de la voluntad por la caridad* (lib. 3º, 16-45). Antes de proceder al examen particularizado de las → afecciones de la voluntad, establece dos principios fundamentales: sin purificar la voluntad sería inútil la noche del entendimiento y de la memoria, por cuanto la fe y la esperanza tienen vida y valor por la caridad, que purifica la voluntad (S 3,16,1). Esta potencia mueve y ordena a todas las demás; actúa a su vez a través de todas las facultades y capacidades del hombre, por eso la llama “fortaleza del alma”. En concreto, los afectos y operaciones de la voluntad se pueden reducir a las cuatro → pasiones: gozo, esperanza, dolor y temor (ib. n. 2). Arrancando de estos principios emprende el análisis detallado de las afecciones o “bienes” del gozo (con intención de proseguir por las

otras pasiones), según la clave del libro anterior, es decir, examinando primero los daños y luego los provechos, según se sigan o se nieguen (3,17-45). Los “bienes” en que puede gozarse indebidamente la voluntad comprenden seis clases o categorías: temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales y espirituales (3,17). La exposición se detiene antes de concluir el examen de los bienes espirituales, repartidos en cuatro géneros: motivos, provocativos, directivos y perfectivos (3,35); se detuvo al tratar de los bienes “motivos”. Nada dejó escrito sobre las otras tres pasiones o afecciones. El aspecto pasivo de la purificación-noche, tantas veces anunciado, no aparece tratado nunca de manera directa. Lo afrontó el autor en un nuevo escrito, en el libro conocido como *Noche oscura*. Nuevo en su construcción formal, pero exposición de lo que quedó pendiente en la S. De ahí que se haya hablado de un díptico formado por ambas obras. Quedan apuntados los motivos más plausibles de este proceder, extraña a primera vista (cf. → *Noche oscura*).

Podría añadirse la impresión de cansancio, por las frecuentes repeticiones, que dejan vislumbrar ciertas confesiones del Santo. A lo largo de todo el libro 3º se ve obligado a reincidir en los mismos criterios de discernimiento y en las mismas normas de comportamiento, por lo que prefiere resumir “el modo general cómo se ha de gobernar el espiritual” acerca de la memoria (3,15). Lo indicado acerca del entendimiento y la memoria debe aplicarse igualmente a la voluntad en lo que añade a los bienes espirituales distintos, de ahí que no haga falta repetir detalles (S 3,34,1-2). Abundan insinuaciones semejantes (cf.

3,15,1; 3,16,3; 3,19,1; 3,26,8; 3,34, etc.). En lugar de prolongar consideraciones marginales, expuestas a repeticiones cansinas, J. de la Cruz renunció a tratar “cosas muy morales y sabrosas”, según lo prometido en el prólogo de la obra (S pról. 8), y afrontó el problema de la “noche pasiva” en otro escrito formalmente distinto.

BIBL. — JUAN DE JESÚS MARÍA, “El díptico Subida-Noche”, en *Sanjuanística*, Roma, 1943, 25-83; EULOGIO PACHO, *Iniciación a san Juan de la Cruz*,

Burgos, Monte Carmelo, 1982, p. 68-113; Id. “Tres poemas, un tratado y tres comentarios”, en el vol. *San Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma 1991, p. 345-368; J. DAMIÁN GAITÁN, “Subida del Monte Carmelo” y “Noche oscura”, en *Teresianum* 40 (1989) 289-335; Id. “Subida del Monte Carmelo”, en *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Avila, 1991, p. 361-399.

*Eulogio Pacho*

**Sustancia** → Alma, experiencia mística







**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 alumbra 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, tit). 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 SOBRE-NATURAL 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 *pati 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: 1º. *Relación entre misterio y mística*; 2º. *Relación entre experiencia cristiana y experiencia mística*; 3º. *Cristocentrismo*; 4º. *Mitología 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 acabará 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 entendiendo 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 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” (Crisóstomo 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, queda 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.

Siuviésemos 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 fontalidad 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 exclusivamente 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 *místico* 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 patristica, 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 patristica, 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 patristica 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, intelectiva” (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*, Ávila-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 mistico e teologo", 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 1891 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 recrudecimiento 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 “florezilla” 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 comenzado; 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 contrapone a la mesura 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 teológica. 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 sanjuanista, 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 sanjuanista 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 pedirlos, 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 triple “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 figuras 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 de la 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 ardorosamente 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 singulamente, “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 puerde 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 teológicos.

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, téngolo 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. John of the Cross", en: AA. VV. *Carmelite Studies* I, 1980, 183-203; MEIS, J. L., *The experience of Nothingness in the Mystical Theology of John of the 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 recluido 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 pestiferam 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 DIEZ, "La 'reentrega de amor': así en la tierra como en el cielo. Influjos 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 el 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 código

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 ÁNGEL DÍEZ, en *DS* 15, 1991, 833-844.

*Eulogio Pachó*

**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 engran-decer 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, impedi-mento, 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 ‘fiorretti’ más la información que reportan las preguntas que la gracia sería de la respuesta. Esta otra testificación 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 traza 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 absorba, / 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 invadeable 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, hermosada 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 testifica. 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 teologal. 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





# U

## Ubeda

Provincia y diócesis de → Jaén. Tenía unos 10.400 habitantes en 1539 y 17.500 en 1591. El primer convento carmelitano, el de los Descalzos, se inauguró el 14.11.1587; el de las Descalzas, el 9.6.1595. Juan de la Cruz terminó sus días donde nunca había vivido. Es impensable que durante tantos desplazamientos por tierras andaluzas no pasase alguna vez por Ubeda, antes de recalar allí en su viaje hacia “la patria verdadera”. En el camino del → Calvario a → Baeza, se detuvo, sin duda en Ubeda. La fundación de Descalzos se realizó durante el tercer priorato de Los Mártires, pero no consta que tuviese intervención alguna en ella. Si han quedado unidos históricamente J. y Ubeda es porque desde aquí partió para la vida mejor. En Ubeda pasó los últimos meses de su peregrinación terrena. Desde Ubeda envió sus últimas cartas de adiós. Por ellas conocemos las fechas de su llegada desde → La Peñuela. “Mañana me voy a Ubeda a curar unas calenturillas”, escribía el 21 de septiembre de 1591 a su confidente espiritual → Ana del Mercado y Peñalosa. Al día siguiente llegaba enfermo a Ubeda, recibido con gesto distante por el superior de su comunidad, → Fran-

cisco Crisóstomo, pero acogido afectuosamente por viejos conocidos y compañeros de vida comunitaria, como → Bartolomé de san Basilio, Alonso de la Madre de Dios, Fernando de la Madre de Dios.

Al superior parecían preocuparle los gastos que el enfermo iba a ocasionar al convento, muy ajustado en sus cuentas, como casi todos los demás. Alguien le invitó a confiar en la solidaridad fraterna y en la providencia, como fray → Diego de la Concepción, prior de La Peñuela, que había tenido en su convento hasta entonces a fray Juan enfermo. Tuvo un gesto elocuente: regalaba al prior de Ubeda “cuatro fanegas de trigo para la comunidad y seis gallinas para el enfermo”. Pronto la comunidad ubetense se daba cuenta de que el enfermo tenía los días contados; la admiración por su virtud crecía día a día.

A fray Juan se le instala en una celdilla, pobre y estrecha; dicen que la “más pobre y estrecha del convento”. La enfermedad avanza y los cuidados no son muchos. Algunos religiosos piensan que, por parte del prior, ni siquiera los debidos. Está resentido por antiguas amonestaciones de fray Juan, siendo vicario provincial. El que detiene ahora la responsabilidad de este cargo

es su compañero de → Duruelo, → Antonio de Jesús. Informado de la situación, viaja hasta Ubeda para visitar al enfermo y recomendarlo al prior, que sigue lamentándose de la carga que supone para el convento. Las recomendaciones del P. Antonio surtieron, sin duda, efecto, pero a fray Juan le sobrevino una prueba más aguda que la del dolor físico. Nada menos que un definidor y consiliario se dedicaba aquellos meses a hurgar en la vida del enfermo, con motivo de averiguaciones sobre → J. Gracián. Era → Diego Evangelista, reprendido en alguna ocasión por J. de la Cruz por sus faltas a la vida comunitaria y su vanidad de predicador. Recorría los conventos de Andalucía, atemorizando a las Descalzas con indagaciones, y “usando grandes censuras”, en contra de la reputación de fray Juan. Postrado éste en el lecho del dolor, se enteró de las insidias del resentido religioso, pero no perdió la serenidad. Fue él quien tuvo que consolar y tranquilizar a quienes se lamentaban del atropello: “Está aparejado para enmendarse en todo lo que hubiere errado y para obedecer en cualquiera penitencia que le dieren”, de modo que no podrán quitarle el hábito “por incorregible o desobediente”, según escribe en carta a → Juan de santa Ana, en → Málaga (fragmento 33/32, según las eds.).

Mientras algún hermano de hábito trama contra él estas infamias, su fama de santo se apodera de la ciudad de Ubeda, a pesar de no ser conocido allí antes de su llegada. Todo el mundo se hace lenguas de la paciencia de aquel religioso atrapado por intensos dolores. Cuantos le cuidan o le tratan quedan admirados y esparcen su admiración por todos los rincones y estratos socia-

les de la ciudad. Con la fe típica del tiempo y del ambiente, las gentes se afanan por conseguir algún recuerdo de aquel “santo”, ya más en la otra vida que en ésta,

Se agrava de hecho a partir del 7 de diciembre; aumenta la fiebre y crece la supuración de su pierna enferma; el médico anuncia la proximidad del desenlace final. Avisado oportunamente, vuelve a su cabecera el provincial, Antonio de Jesús, para el último adiós. Se atreve a recordarle los días heroicos de Duruelo, pasados juntos en la más dura pobreza. No es eso lo que le consuela; no quiere que le hablen de lo bueno que haya podido hacer; más bien quiere perdonar y ser perdonado. Exactamente en el tránsito del 13 al 14 de diciembre de 1591 pasaba J. de la Cruz de ésta a la vida verdadera. Contaba 49 años, 29 de religioso; 6 en la Orden del Carmen y 23 en el Carmelo Teresiano.

En pocos meses y sin moverse del lecho había conquistado la ciudad. El recuerdo de aquel religioso tan extraordinario caló hondo y perduró a lo largo del tiempo. No es extraño el número excepcional de testigos que comparecieron luego a la hora del proceso de beatificación, superando con mucho a los de cualquier otro lugar: 108 testigos en el ordinario de 1617-1618 (BMC 23, 175-474) y 123 en el apostólico de 1627-1628 (BMC 25, 184-660). Su cuerpo incorrupto fue trasladado a → Segovia en abril de 1593, donde reposa actualmente. En Ubeda quedan → reliquias considerables y una espléndida capilla inaugurada en 1728.

BIBL. — HF 684-689; Peregr XIII, 197-198; HCD 5, 598-602; HCD 7, 432-34; GABRIEL BELTRÁN, “La comunidad de Ubeda en torno a san Juan de

la Cruz (1590-1593)", en *MteCarm* 95 (1987) 551-558; Id. "El último prior de san Juan de la Cruz", en *SJC* 14 (1998) 107-113; SERAFÍN PUERTA, "Reliquias de san Juan de la Cruz en Ubeda", en *SJC* 11 (1993) 113-116; FORTUNATO ANTOLÍN, "Francisco Crisóstomo, prior de Ubeda en 1591. Documentación vaticana sorprendente", en *SJC* 13 (1997) 137-152; GABRIEL BELTRÁN, "Jerónimo Gracián fundador de los conventos de Ubeda y Jaén", en *SJC* 14/22 (1998) 245-261.

*Eulogio Pacho*

## Unión con Dios

La vida cristiana es una tarea de cada día, que necesita de la virtud de la que ha de recibir la disposición para obrar el bien. Las → virtudes teologales son potencias operativas por las que el hombre se ordena directa e inmediatamente a Dios, como su fin último sobrenatural. Tienen, por tanto, al mismo → Dios como objeto, como causa, como motivo y como fin. Por estas virtudes teologales, el cristiano obtiene las actitudes cristianas fundamentales que le llevan a realizar la vida teologal en su doble dimensión: Dios se comunica al hombre y el hombre responde a esa autocomunicación de Dios. El → hombre cree, espera y ama como lógica respuesta a la conducta amorosa que tiene Dios hacia él. Esto es → sobrenatural en cuanto que es fruto de una gracia, que le hace al hombre capaz de responder. Las virtudes sobrenaturales son infusas, infundidas por Dios, mientras que las naturales pueden ser adquiridas por ejercicios naturales. Las virtudes sobrenaturales dan la potencia para obrar y normalmente la facilitan.

Las virtudes teologales expresan la actitud fundamental que debe impregnar todas las acciones del cristiano. Por ello, es de suma importancia su desarrollo. La vida cristiana, antes que un

esfuerzo ascético exigido por las virtudes morales, y absolutamente necesario, es, ante todo, una vida teologal que busca la unión con las divinas personas. La vida cristiana es esencialmente vida en fe, esperanza y amor. Y estas virtudes no se dan, en sentido pleno, independientemente unas de otras. Ello quiere decir que no hay → fe sin esperanza y caridad, ni esperanza sin fe y caridad, ni caridad sin fe y esperanza. Y este suponer cada una de las virtudes a las otras significa que halla en ellas su verdadera expresión y complemento. Las tres virtudes teologales, en su mutua interacción, definen toda la vida cristiana tanto en su relación con Dios como en su relación con los hombres y el mundo. Sin embargo, San Juan de la Cruz no da a las virtudes teologales el encargo de crear la → unión con Dios, sino que son la disposición. El → Espíritu Santo es el que se encarga de realizar la unión efectiva.

1. LOS PROTAGONISTAS. Cuando hablamos de la "unión" y de la "transformación" del alma en Dios, la primera impresión que se percibe es la infinita distancia entre Dios y las criaturas, entre el Creador y lo creado. Y, en el discurso de J. de la Cruz, en ocasiones, aparece explícita la contraposición; en otras, sin embargo, se encuentra sobreentendida. Dios viene delimitado tanto positiva como negativamente. Se trata de meros intentos aproximatorios al ser divino puesto que, en realidad, es "muy diferente de aquel propósito y modo a que comúnmente se puede entender de nosotros" (S 2,19,1). No obstante, Dios es el totalmente transcendente y, por tanto, inabarcable para el lenguaje y la capacidad humana (S 1,4,4; 2,4,4; 2,4,9; 2,9,1; 2,19,1; 2,24,9). De hecho, "exce-

de todo sentimiento y gusto" (S 2,4,6), "sobre todo saber" (S 2,14,4) y, por tanto, "la sabiduría de Dios... ningún modo ni manera tiene, ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particular" (S 2,16,7).

Al → hombre hay que situarlo en su condición de criatura, pero sin equipararlo absolutamente al resto de las criaturas. En cuanto creado puede decirse que es "lo que no es" (S 1,4,4). Por tanto, "Dios ninguna proporción ni conveniencia esencial tiene" con él (S 2,24,7). Mientras "Dios está en el cielo y habla en camino de eternidad; nosotros, ciegos, sobre la tierra y no entendemos sino vías de carne y tiempo" (S 2,20,5). El hombre "aunque más sea, sea muy poco y disimil de lo que Dios es" (S 2,4,3). "Lo más alto que puede sentir y gustar, etc. de Dios, dista en infinita manera de Dios" (S 2,4,4). En resumen, todo el ser creatural del hombre "comparado con el infinito ser de Dios, → nada es" (S 1,4,4). El hombre se distingue de las demás criaturas por la → "capacidad infinita" del → alma (S 2,17,8) en orden a recibir sobrenaturalmente la acción de Dios en su ser y en sus potencias espirituales. Es esencial esta capacidad humana para alcanzar una semejanza adecuada para la unión con Dios. Dado que ésta no puede lograrse con las solas fuerzas naturales tiene que venirle gratuitamente de Dios. Esta capacidad ("potencia obediencial") posibilita la acogida de la comunicación divina por parte del hombre. Debido a la estructura constitutiva del hombre y al proceso cognoscitivo natural (S 2,8,4-7), el alma es incapaz de desvelar la esencia divina sin la ayuda de Dios, que comunicándose al hombre le hace participar de su ser divino.

De lo dicho se desprende con claridad la infinita distancia entre ambos sujetos y la posibilidad de salvar esa distancia desde Dios. Y eso es, precisamente, lo que J. de la Cruz presenta al hablar de la vida teologal. Ya que sin la unión de amor del alma con Dios pierde sentido y finalidad todo el radicalismo teologal, en el ideal de vida que presenta san Juan de la Cruz.

## 2. LA COMUNIÓN DEL ALMA CON DIOS.

Se trata de la formulación fundamental del ideal de vida para san Juan de la Cruz. Y ello porque comporta una opción metodológica imprescindible si se desea alcanzar una comprensión adecuada del pensamiento sanjuanista: "El fin que en este libro llevo es encaminar al alma por todas las aprehensiones de ella, naturales y sobrenaturales, sin engaño ni embarazo en la pureza de la fe, a la divina unión con Dios" (S 2,28,1).

Podemos, pues, señalar, como características que configuran este "alto estado de unión" (S 2,16,9), una comunicación inmediata con Dios (S 2,9,4), según la cual, "no se comunica Dios al alma mediante algún disfraz de visión, imaginación o semejanza o figura... sino... esencia pura y desnuda del alma" (S 2,16,9). En términos esencialistas insiste en la radicalidad comunicativa, realizada con la unión. No existe una superficial relación entre el hombre y Dios sino la máxima comunicación y comunión interpersonal posible en esta vida. Se supera toda mediación ("disfraz"), comunicándose Dios mismo en lo íntimo de su misterio. Para J. de la Cruz no puede alcanzarse tal unión sin la transformación del hombre, incapaz por sí mismo de acoger adecuadamente a Dios y de entrar en la intimidad del vivir divino. Es necesaria una "transforma-

ción sobrenatural” (S 2,4,2); es decir, una transformación gratuita de Dios en el hombre, “sobre su capacidad y habilidad natural” (S 2,10,2), que le posibilita para acoger la comunicación divina. J. de la Cruz destaca la primacía de la gracia divina en el proceso de transformación. Como el sol, “Dios ilustrando el alma sobrenaturalmente con el rayo de su divina luz... es principio de la divina unión” (S 2,2,1). Esta acción divina es permanente, pues “siempre está embistiendo” (S 2,5,6).

Merece la pena resaltar dos aspectos de esta iniciativa divina. En primer lugar, la afirmación de que “siempre” se está produciendo la embestida de Dios sobre el alma. Resulta profundamente sugestivo pensar que el sol divino no descansa ni un momento en su llamada a participar de su divina intimidad. Y el segundo aspecto se refiere a la voluntad divina de llamar a todo hombre. Para fundamentar esta afirmación son sugerentes las siguientes palabras: en el alma “está morando esta divina luz del ser de Dios por naturaleza... En dando lugar el alma –que es quitar de sí todo velo y mancha de criatura, lo cual consiste en tener la voluntad perfectamente unida con la de Dios–... la comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera que parece que es el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios” (S 2,5,6-7). El mismo Dios que sostiene gratuitamente a cada hombre en la existencia, embiste de una manera todavía más gratuita para que, eliminados todos los obstáculos que dificultan la comunión de amor, reciban el ser divino. “Como se acabe de purificar ... se quedará en esta pura y sencilla luz, transformándose en ella en estado de perfección porque

esta luz nunca falta en el alma” (S 2,15,4).

3. LA UNIÓN DEL ALMA CON DIOS. San Juan de la Cruz afirma: “Unión total y permanente según la sustancia del alma y sus potencias en cuanto al hábito oscuro de la unión, porque en cuanto al acto... no puede haber unión permanente en las potencias en esta vida sino transeunte” (S 2,5,2). Evidentemente se trata de una afirmación importante para conocer la realidad ontológica de la unión pero escasa a nivel de comunión interpersonal entre los sujetos del proceso unitivo. Desde esta última perspectiva no encontramos ninguna noción exhaustiva aunque sí abundantes referencias. Quizás las más completas sean: “unión y transformación del alma con Dios... cuando viene a haber semejanza de amor” (S 2,5,3); y, de un modo más descriptivo, cuando “se junta el alma con el Amado en una unión de sencillez, pureza y amor y semejanza” (S 2,1,2).

Es interesante indicar aquí la línea de continuidad existente, según las palabras de S 2,5,6-7, entre la presencia → natural (“unión natural”) de Dios y la sobrenatural. Tampoco hemos de perder de vista este dinamismo unitivo a la hora de abordar el radical ascetismo de las “nadas”. No tienen sentido sino a partir de la función prioritaria e insustituible, atribuida al → “Todo” (S 2,16,10). También hemos de recordar que en la transformación desempeña un papel esencial el amor, divino y humano. Es definido en *Subida* como “obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios” (S 2,5,7), y constituye el motor de la vida teologal. El despojamiento no tiene otro sentido que arrastrar al alma hacia Dios con la inten-

ción de unirse a El por la caridad. De aquí que el estado de unión reciba el nombre de “unión de amor” (S 2,8,5; 2,27,6).

En virtud de la intervención divina “todas las cosas de Dios y del alma son unas en transformación participante. Y el alma más parece Dios que alma, y aún es Dios por participación” (S 2,5,7). Se produce una profunda identificación y comunión entre el alma y Dios pero sin llegar a una confusión panteísta del hombre con Dios, que lo impide la naturaleza participativa de la transformación. Con una de sus atinadas comparaciones, J. de la Cruz explica la distinción entre ambos sujetos aún después de la unión. A partir de la imagen del “rayo dando en una vidriera”, indica que el rayo transformará y esclarecerá → la vidriera de tal manera que “parecerá el mismo rayo y dará la misma luz que el rayo. Aunque, a la verdad, la vidriera aunque se parece al mismo rayo, tiene la naturaleza distinta al mismo rayo” (S 2,5,6).

Una dimensión poco desarrollada de una manera explícita es la oscuridad de la unión en esta vida. Sin embargo está claro que “Dios es noche oscura para el alma en esta vida” (S 1,2,1), pues es el totalmente Otro, incapaz de ser aprehendido por la finitud del hombre. Sin duda, un principio fundamental para comprender el pensamiento de San Juan de la Cruz, en su verdadero sentido, es el de gradualidad. Habrá que tenerle siempre presente para iluminar las afirmaciones más tajantes de su doctrina en aparente contradicción con la mentalidad de nuestros días. De acuerdo con este principio se distinguen diversos grados de unión, atendiendo a dos criterios: la capacidad y el amor. Según el primero, “un alma, según su

poca o mucha capacidad, puede haber llegado a la unión pero no en igual grado todas” (S 2,5,10). Se establece la distinción teniendo en cuenta la diversidad de capacidad entre las personas de modo similar a como no son iguales todos los recipientes, pudiendo afirmarse que se encuentran llenos (en nuestro caso unidos a Dios) cuando no es posible añadir más líquido en ellos aún reconociendo que en unos recipientes el contenido es mayor que en los restantes. Por el segundo criterio, no todas las almas están en “igual grado, porque unas están en más, otras en menos grados de amor. De donde a aquella alma se comunica Dios más que está aventajada en amor, lo cual es tener más conforme su voluntad con la de Dios... Y la que totalmente la tiene conforme y semejante totalmente está unida y transformada en Dios sobrenaturalmente” (S 2,5,11).

La unión está en relación directa con el amor: a mayor amor mayor grado de unión. Sólo cuando se llega a una total identificación de voluntades entre Dios y el alma puede afirmarse la plenitud en la unión. Sin embargo, la falta de esa total identificación no significa la ausencia de unión. Con claridad lo expresa el Santo al poner en relación la unión con la → pureza (entendida ésta como desnudez y resignación perfecta de todo lo natural sólo por Dios): “Según la proporción de la pureza será la ilustración, → iluminación y unión del alma con Dios” (S 2,5,8). El trasfondo del pensamiento sanjuanista, en este punto, hay que buscarlo en la imposibilidad de un vacío absoluto en el alma. Esta se llena del apetito a las criaturas y del apetito a Dios en una relación inversa: “faltando lo natural el alma enamorada, lue-

go se infunde de lo divino, natural y sobrenaturalmente, porque no se dé vacío en la naturaleza" (S 2,15,4).

Como consecuencia del principio de gradualidad, J. de la Cruz distingue dos grupos fundamentales a los que dirigir sus recomendaciones. Por una parte, escribe a quienes se encuentran en camino hacia la perfección habiendo ya superado las primeras etapas de la vida espiritual. Estos "aprovechados", ansiosos de comunión íntima con el Amado, son llamados a llegar hasta el fondo en su purificación para poder alcanzar la perfecta unión y transformación de amor. Junto a los "aprovechados" se encuentran los "principiantes", incapaces de llegar, por el momento, a la total "transformación por amor del alma en Dios" (S 1,2,4). Para éstos, respetando el carácter progresivo e irrepetible en cada alma de la vida teologal hasta "dar en Dios" (S 2,8,3), se ofrecen consignas menos tajantes de manera provisional: "Pasen por ellas y no se estén siempre en ellas, porque de esta manera nunca llegarían al término" (S 2,12,5). Y ello porque deben preparar toda una vida teologal apoyada exclusivamente en el Todo (Dios) y no en la nada (criaturas).

4. LA TRANSFORMACIÓN DEL ALMA EN DIOS. La "transformación en Dios" (S 1,4,3; 1,11,6) lleva consigo un participar de lo que Dios es y tiene (S 2,5,7) y, por consiguiente, un cambio en el ser y en las potencias humanas. Por ello habla Juan de la Cruz de un "nuevo entender de Dios en Dios" y "un nuevo amar de Dios en Dios" (S 1,5,7). Tanto el entendimiento (sede del conocimiento) como la voluntad (sede del amor) son elevados por Dios e introducidos en su entender y amar. Esta nueva realidad no es fácil de

expresar con precisión y claridad, pero, en todo caso, el hombre ya no conoce ni ama con su sola capacidad natural sino "en Dios", incorporado mística pero realmente a su conocer y amar. La elevación o → divinización de las potencias superiores del hombre explica por qué el "obrar humano se haya vuelto divino" (S 1,5,7); es decir, participa del obrar divino al que es incorporado sobrenaturalmente. "Y así cuando el alma quitare totalmente de sí lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor... Las dos voluntades... la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra" (S 2,5,3). → **Comunicación, divinización, endiosamiento, igualdad de amor, junta, matrimonio espiritual, participación, toque, transformación.**

BIBL. — A. CABASSUT, "L'impeccabilité dans l'état d'union transformante d'après saint Jean de la Croix", en *La Vie Spirituelle-Suppl.* 21 (1930) 57-75; GABRIEL DE S. MARÍA MAGDALENA, *La unión con Dios según san Juan de la Cruz*, 2ª ed. española, Burgos 1966; BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE, "La perfección cristiana y san Juan de la Cruz", en *Revista Española de Teología* 9 (1949) 413-444; JUAN DE JESÚS MARÍA, "Le amará tanto como es amada". Estudio positivo sobre la igualdad de amor del alma con Dios en las obras de san Juan de la Cruz", en *EphCarm* 6 (1955) 3-103; EULOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *La transformación del alma en Dios según san Juan de la Cruz*, Madrid 1963; GEORGES MOREL, "Nature et transformation de la volonté selon saint Jean de la Croix", en *La Vie Spirituelle-Suppl.* 30 (1957) 383-398; NILO DI SAN BROCARDO, "Dalla Trinità alla Trinità secondo san Giovanni della Croce", en *Vita Carmelitana* 6 (1943) 5-25; PIERLUIGI DI S. CRISTINA, "Il ritorno alla giustizia originale", en *Sanjuanistica*, Roma 1943, p. 227-255; LUIGI BORRIELLO, "L'unione trasformante secondo S. Giovanni della Croce", en *Angelicum* 68 (1991) 383-402; MARISA MÚJICA DE POPPE, "San Juan de la Cruz y la transformación del ser", en *Revista Teológica Limense* 25 (1991) 241-249.

**Aniano Alvarez-Suárez**





# V

**Vacío** → Desnudez, pobreza

## **Valencia**

Arranca la presencia carmelitana en 1281 con la fundación de religiosos; en 1507 tiene lugar la de religiosas de la antigua observancia. Las Descalzas llegan el 19.10.1588 y los Descalzos el 5.8.1589. Lo único que relaciona la Ciudad del Turia con Juan de la Cruz es el acta de elección de la priora de las Descalzas, con fecha del 4 de noviembre de 1588, actuando en función de Presidente de la Consulta o definidor mayor (BMC 13, 304; cf. HCD 7, 44-45; 7, 70-76).

## **Valladolid**

La presencia carmelitana comienza con la fundación de religiosos en 1550; sigue la de Descalzas (15.8.1568) y luego la de Descalzos (4.5.1581). Contaba con unos 27.000 habitantes en 1530 y 32.000 en 1591. Es otra de las capitales importantes de Castilla donde no residió de manara habitual Juan de la Cruz. La conoció únicamente de paso. Sus visitas fueron motivadas por razones muy diversas.

La primera documentada tuvo lugar en agosto de 1568, cuando se trasladó allí desde → Medina del Campo con → S. Teresa para iniciarse en la nueva vida y realizar los preparativos imprescindibles para iniciarla en → Duruelo. Fueron días de intenso intercambio espiritual con la M. Fundadora, a la que contradecía o discutía en puntos determinados (F 13, 1-5 ; Ct del 10, 4 y Ct a Francisco de Salcedo, sept. 1568). La permanencia debió de durar más o menos un mes, sin que se conozcan otros particulares. Ya se había apagado, sin duda, el eco de los famosos procesos inquisitoriales celebrados en la ciudad hacía casi diez años.

Mucho menos definido está otro contacto directo de J. con Valladolid. Estuvo relacionado con su actuación con la religiosa “endemoniada” de Avila → María de Olivares durante la estancia en esta ciudad como confesor de la Encarnación. A finales de octubre o primeros de noviembre de 1574 fue citado J. de la Cruz por la Inquisición vallisoletana para responder del memorial remitido a la misma en el proceso incoado contra dicha religiosa de Avila. No es presumible que faltase a esta citación, pero no sabemos cuándo viajó a

Valladolid y cuánto tiempo se detuvo allí. Desde su salida para Andalucía no volvió por Valladolid hasta el Capítulo aquí celebrado a partir del 17 de abril de 1587, en el que cesó como vicario provincial de Andalucía, pero siguió, por tercera vez, como prior de los Mártires de → Granada. La permanencia con motivo de estas reuniones solía ser breve, por lo que no debió de detenerse mucho tiempo ni conectar con ambientes religiosos de la ciudad, a excepción seguramente de las Descalzas. Fue su despedida, a lo que parece, de la ciudad castellana.

Estos contactos esporádicos pueden explicar por qué no se practicaron en Valladolid sesiones del proceso de beatificación. En los celebrados en Medina del Campo existen, sin embargo, abundantes referencias y noticias sobre la fama de J. de la Cruz en Valladolid, tanto por sus milagros y reliquias, como por la difusión de sus escritos a través de copias manuscritas. Se multiplicaban los traslados a mano en todos los ambientes religiosos. (Cf. F 10-13; HF 629-630; HCD 3, 175; 3, cap. 6; 4, 555-567).

### *Eulogio Pacho*

## **Vanidad**

Sabido es que “vanidad” procede del latín “vanitas” y a su vez de “vanus”, adjetivo, que significa vano, inútil, vacío. Se trata de algo que es insubsistente, poco durable o estable; indica una realidad aparente, que carece de substancia o entidad. Vanidad será, pues, crearse un mundo que se esfuma, fantástico a veces, basado en algo que no tiene consistencia. Esto convierte a la persona vanidosa en una imagen hinchada,

que se mueve por un afán de lucir, aparentar, llamar la atención y que se fijen en ella. Vive de fantasías y si son realidades las que exhibe, procura más mantener su figura que en pensar lo que hay de real o falso en ella.

El Santo habla en diversos momentos de la vanidad. Aunque sea sinónimo de “vanagloria”, no la confunde con ésta. No se detiene a definirla. Le preocupan más los daños que repercuten en la vida espiritual. Son detrimento del alma, que la retienen e impiden alcanzar la meta de la vocación a la cual Dios llama. La presenta opuesta a la verdad (S 1,5,1). La vanidad hace que la persona viva en la mentira fabricada por ella misma; la engaña e incapacita para discernir dónde están los verdaderos bienes (LIB 3,73). La vanidad oscurece, ciega, y por eso no llega a descubrir la verdad. “El uso y juntura de la vanidad y burla oscurece los bienes, y la instancia de los apetitos trastorna y pervierte el sentido y juicio sin malicia” (S 3,19,3).

Es fácil ser engañada el → alma y tentada por la vanidad. Influyen causas variadas: noticias y aprehensiones que le llegan por los sentidos corporales exteriores, que puede tomarlas como de Dios, pudiendo ser del → demonio, o bien parecerle “al juicio del alma ser más [espiritual] por ser más sensible, y vase tras ello”, criando error y presunción y vanidad en el alma (S 2,11,4). O por vía de visiones (ib. n. 6) o locuciones (S 2,29,11), o porque enojan a → Dios y deja que hierre y se engañe y oscurezca el espíritu, “dando lugar a sus vanidades y fantasías” (S 2,21,11). “Las aprehensiones sobrenaturales ya dichas de la memoria son también a los espirituales grande ocasión para caer en alguna pre-

sunción o vanidad, si hacen caso de ella para tenerlas en algo" (S 3,9,1).

En *Subida* (3,21) trata de "cómo es vanidad poner el gozo de la voluntad en los bienes naturales y cómo se ha de enderezar a Dios por ellos". Califica como bienes naturales: la hermosura, la gracia, el donaire, la complexión corporal y todas las demás dotes corporales; además el buen entendimiento, la discreción, como todo lo que pertenece a la razón (S 3,21,1). Todo esto bueno es en sí, siempre que sirva para dar gracias a Dios, quien "las da para ser por ellas más conocido y amado" (ib.). Fuera de esto, es vanidad y engaño. Anteriormente había establecido un principio básico para saber a qué atenerse: "No se ha de poner el gozo en otra cosa que en lo que toca a servir a Dios, porque lo demás es vanidad y cosa sin provecho" (S 3,18,6). Como fino observador y conocedor de la condición humana, que se mueve por lo sensible, no calla el daño que puede sufrir el alma y el peligro que la acecha, si aprovecha los bienes naturales para fines distintos de aquellos para los que Dios los ha creado. Alguien pudiera pensar del Santo que es demasiado receloso. Quien así lo juzgue tergiversa su pensamiento sobre este tema. No condena la hermosura. Pero no deja de ser vana y engañosa, como la gracia natural cuando no se dirige a Dios. Reconoce que el hombre es propenso a complacerse de sus cualidades y a estimarse. Recomendaba cautela, discreción, para evitar la vana ostentación y que "se aparte un punto de Dios su corazón" (S 3,21,1).

En este tema no se muestra el Santo contrario a la belleza o al donaire y cualidades naturales que siempre atraen. No las condena como ocasión

de pecado. No hace sino llamar a las cosas por su nombre. La → hermosura y demás partes naturales son tierra y a la tierra vuelven; la gracia y donaire son humo y aire de esa misma tierra. "Para no caer en vanidad, lo ha de tener por tal y por tal estimarlo, y en estas cosas enderezar el corazón a Dios en gozo y alegría de que Dios es en sí todas esas hermosuras y gracias eminentísimamente, en infinito sobre todas las criaturas" (ib. n. 2). Lo que pretende es enseñar al hombre a enderezar el gozo a Dios; lo demás es falso y engaño; que las criaturas no atrapen el corazón, desviándolo de su creador. → *Arrogancia, estimación, presunción, soberbia, vanagloria*.

*Evaristo Renedo*

### **Velasco, José de, OCarm (1564-1651)**

Nació en → Avila en 1564, del matrimonio Francisco Hernández y Lázara de Acebedo; profesó en Avila el 2 de febrero de 1584, en manos de fray Alonso de Villalva, un condiscípulo de J. de la Cruz en Salamanca. No se sabe dónde realizó sus estudios. Residió en el convento de → Madrid en 1594, pasando luego al de Avila, donde reside entre 1594 y 1596, 1601-1602 y 1603, siendo confesor del monasterio de la Encarnación. Pasó en 1603 a → Medina del Campo, donde parece que acabó sus días en 1651. Está profundamente vinculado a J. de la Cruz a través de su hermano → Juan de Yepes, cuya biografía escribió y publicó en → Valladolid, en 1616, reeditada en 1617, Barcelona 1624 y otra ed. posterior sin datación precisa (T. Alvarez, "San Juan de la Cruz, Francisco de Yepes y el primer biógrafo

de ambos”, en *MteCarm* 100, 1992, 159-174) con el título: *Vida, virtudes y muerte del venerable varón Francisco de Yepes* (ed. moderna, Valladolid 1992).

Son de gran interés sus declaraciones en los procesos de Medina del Campo. Declaró en el ordinario, el 18 de noviembre de 1614 (BMC 22, 44-65); en el apostólico, el 1 de julio de 1627 (BMC 24, 62-71). También declaró en el proceso “in specie” de la misma localidad en 1615 (BMC 25, 269-271). Las principales fuentes de la citada biografía se reproducen en el proceso de Medina en las declaraciones de Francisco de la Peña, boticario (BMC 22, 110-116) y de Francisco Tomás Pérez de Molina (BMC 22, 116-131 y 24, 126-131). Ambos declararon también en el proceso “in specie” del mismo lugar en 1615 (BMC 25, 670-671). Otro de los informadores del biógrafo es Antonio de Santiago, joyero, falleció el 1 de julio de 1606, antes del proceso de beatificación. A través de la biografía de Francisco, el P. Velasco se convierte en primer biógrafo de Juan de la Cruz, junto con Luis de Babia (BMC 24, 478-485).

*E. Pacho*

## Vera, Juan de

Natural de → Ubeda en 1558, casado y de oficio escultor; trabajó por encargo del Santo en la iglesia de → Baeza y le trató muy familiarmente. Declaró en el proceso ordinario de Baeza, el 21 de febrero de 1617 (BMC 14, 31-33). A lo que parece fue artista preferido por J. de la Cruz en los conventos donde residió. Aseguró que “trató este testigo al dicho santo padre fr. Juan de la Cruz, que serían catorce o quince años, así en esta ciudad (Baeza)

el tiempo que tiene dicho, como en otras temporadas que vivió en ella, y en el convento del Calvario, y en el convento de la Fuensanta, y en el convento de → La Peñuela, en Sierra Morena” (BMC 14,31). Sobre la primera convivencia de ambos en → Baeza, señala que “le comunicó y trató este testigo el tiempo de tres o cuatro años, que estuvo en ella (Baeza), y le hizo algunas obras de escultura y pintura en el dicho convento, y asistía con este testigo el dicho santo Padre muchos ratos mientras las hacía, y comió con él hartas veces en el refectorio del dicho convento” (ib.)

*E. Pacho*

**Verbo Encarnado** → Jesucristo

**Vía/s** → Camino espiritual

## Vicios capitales

En una espiritualidad como la de Juan de la Cruz, que pretende llevar al alma hasta la → unión con Dios, una vez despojada de todo lo que puede impedirla, nada tiene de extraño que el tema de los *vicios capitales* aparezca tratado con cierta morosidad. Hay alusiones a ellos en todas sus obras mayores. Pero especialmente en el libro primero de la *Noche*, en el que dedica un capítulo a cada uno de los llamados vicios capitales, como cabeza y origen de otros muchos, “para que más claramente se vea cuán faltos van estos principiantes en las virtudes” (N 1,1,3), o “cuán de niños es su obrar” (ib. 3) por lo que necesitan de la purificación de la noche.

El capítulo segundo está dedicado a la → soberbia, que es un afán vano de las obras espirituales y el deseo de ser estimado por ellas, menospreciando a

quien no practica lo mismo, o no estima lo que hacen, por más que todas estas obras “no les valen nada, mas antes se les vuelven en vicio” (ib. 2,2).

En el siguiente capítulo habla de la → avaricia espiritual de los principiantes que descontentos de todo, no se hartan de oír consejos, tener y leer libros, y cargarse de imágenes y rosarios, “como los niños con dijes” (N 1,3,1). Lo mismo viene a decir en el libro tercero de la *Subida* en los capítulos 35-37, resaltando en todo caso cuál es el modo contrario de obrar de quienes van llegando a la perfección.

El capítulo cuarto está dedicado a la → lujuria espiritual, no porque así lo sea, —advierte el Santo— sino porque procede de las cosas espirituales (N 1,4,1) aludiendo a ciertas rebeliones de la carne, promovidas bien por el propio gusto sentido en las cosas espirituales, bien porque el demonio tienta así para apartar de las mismas, bien por el mismo temor de que aparezcan cuando ya se han sentido.

Al vicio de la → ira dedica el santo el capítulo quinto, que es el desabrimiento que sienten los principiantes cuando se les acaba el gusto en las cosas espirituales, como el niño a quien le apartan del pecho, dice gráficamente, de modo que “se aíran muy fácilmente por cualquier cosilla, y aún a veces no hay quien los sufra” (N 1,5,1). Otras veces esta ira se manifiesta según el Santo en el enfado por los vicios ajenos, sintiéndose ellos “los dueños de la virtud”, pecando unas veces por exceso de tolerancia y otras de impaciencia consigo mismos (N 1,5).

El capítulo sexto está dedicado al vicio de la → gula espiritual, que es la que lleva al principiante a buscar por

encima de todo su gusto espiritual, bien a través de penitencias, bien haciendo su voluntad, aún en contra de la del maestro de espíritu, apartándose de la oración cuando llega la sequedad, buscando nuevos libros y a “la caza” siempre del gusto (N 1,6).

Finalmente en el capítulo siete aborda el santo los otros dos vicios capitales que son la → envidia y acidia espiritual. El primero lleva a los principiantes a sentir pesar por el bien espiritual de los otros, y que les lleven ventaja en la virtud o hablen bien de ellos, queriendo ser preferidos en todo (N 1,7,1). El otro vicio les lleva a sentir tedio en las cosas espirituales si contradicen su gusto o yendo de mala gana cuando les falta. Hasta el punto de entristecerse de querer lo que quiere Dios, pues querrían más bien que Dios quisiera lo que quieren ellos (N 1,7,2) y sienten más tedio cuanto las cosas son más espirituales.

Luego, por contraposición, en los capítulos siguientes hace ver el Santo cómo la → noche con su sequedad va purificando estos vicios capitales uno a uno (cap. 12-13) consiguiendo con la virtud desterrar el vicio, ya que “todas las virtudes crecen en el ejercicio de una y todos los vicios crecen en el de uno” (S 1,12,5), convirtiéndose las virtudes “en fuertes escudos contra los vicios, que con el ejercicio de ellas venció” (CB 24,9), y resaltando la importancia que tienen las → virtudes adquiridas en el tiempo de la juventud —las frescas mañanas de las edades— “por ser en el tiempo de juventud cuando hay más contradicción de parte de los vicios para adquirirlas, y de parte del natural más inclinación y prontitud para perderlas” (CB 30,4).

**Alfonso Ruiz**

## Vicuña, Juan, S. J. (1568-)

Nació en → Córdoba en 1568. Residía en → Baeza, en el Colegio de Santiago de la Compañía de Jesús, cuando declaró en el proceso ordinario de dicha ciudad, el 31 de enero de 1618; contaba 50 de edad. (BMC 14, 56-57). No conoció al Santo personalmente, pero tiene noticia de oídas de su vida y santidad, primero en → Ubeda a los pocos años de muerto el Santo. Al regresar allí, después de nueve años de ausencia, comprobó que seguía aumentando la fama de santidad. Leía además con admiración los libros o escritos sanjuanistas y poseía el dibujo del *Monte de perfección*, que recomendaba a cuantos podía. De él regaló una copia a doña Teresa de Zúñiga, duquesa de Arcos (BMC 14,57). Imitó en Andalucía lo que realizaba en Castilla su hermano de religión → Cristóbal Caro. Así lo aseguran bastantes testigos de los procesos en → Baeza, Ubeda y otros lugares (BMC 14, 120, 128). En la edición de los escritos sanjuanistas de 1630 se copia íntegra la declaración del jesuita sobre la santidad y escritos de J. de la Cruz, a seguido de los documentos oficiales. Se repitió en otras ediciones posteriores, especialmente en las de → Sevilla, 1703, y de Pamplona, 1774.

*E. Pacho*

## Vida activa / contemplativa

→ Contemplación, soledad

## Vida espiritual → Camino

## ‘Vidriera y rayo del sol’

El símil de la vidriera y el sol es de antiguo abolengo en la tradición espiri-

tual; algo semejante al del → fuego y el leño. Lo acogen con fidelidad los escritos sanjuanistas bajo diversas fórmulas, pero siempre con vinculación al “rayo del sol”, que es el otro referente en la comparación. El rayo del sol da o pega en el *cristal*, en la *ventana*, en el *vidrio* o en la *vidriera*. Los términos menos usados son el “cristal” y el “vidrio”, que aparecen en dos ocasiones solamente. Vidrio, en una de ellas, es versión de un texto bíblico (Prov 23,31) sin que establezca comparación alguna (S 3,22,6). Tampoco está presente el símil en dos de los lugares en que J. de la Cruz usa el sustantivo “ventana” (S 2,3,3). En otros cuatro alterna literaria y doctrinalmente con “vidriera”, resultando perfectamente idénticos en la estructura y en el significado del símil.

Este, como tantos otros, arranca de la observación física y se traslada al ámbito espiritual. Lo que se percibe en la ventana o en el vidrio cuando el sol reverbera en él se aplica al impacto de la comunicación divina en el → alma. La limpieza o las manchas en el vidrio determinan su mayor o menor recepción del rayo luminoso; lo mismo sucede en el alma ante la iluminación divina. Siguiendo su costumbre, J. de la Cruz comienza por aclarar la relación entre los dos extremos de la comparación: “La vidriera, aunque se parece al mismo rayo, tiene su naturaleza distinta del mismo rayo; mas podemos decir que aquella vidriera es rayo o luz por participación” (S 2,5,6).

Explica esta especie de transformación en el plano natural de la manera siguiente: “Cuando el cristal limpio y puro es embestido de la luz, cuanto más grados de luz va recibiendo, tanto más de luz en él se va reconcentrando, y tan-

to más se va él esclareciendo; y puede llegar a tanto su copiosidad de luz que recibe, que venga él a parecer todo luz, y no se divise entre la luz, estando él esclarecido en ella todo lo que puede recibir de ella, que es venir aparecer como ella" (LIB 1,13). En la descripción del referente anota aún otro detalle con respecto a la sombra en el madero y en el cristal cuando reciben la luz: en el primero es opaca, mientras en el segundo es clara (LIA 3,12). Este aspecto carece, sin embargo, de aplicación directa a partir del símil estudiado.

Si se comparan los textos en los que J. de la Cruz ilustra su pensamiento con el símil del rayo del sol y la vidriera, se constata que la idea central, común a todos ellos, adopta ligeras variaciones según el contexto doctrinal de cada caso. El núcleo aglutinador de todos responde a la relación más natural entre el efecto de la luz en el cristal, según queda señalado. La acción de Dios en el alma, su comunicación e iluminación, es tanto más clara, pura y sencilla cuanto más limpia de manchas y motas –espiritualmente hablando– la encuentre. Tiene a la vez efectos de purificación, iluminación y unión. Según estos efectos, unas veces se propone el símil del rayo del sol en conexión con la → advertencia amorosa o contemplación; otras, con la misma → unión.

a) *La vidriera y la contemplación divina*. La noticia general, sencilla y amorosa, que sustituye paulatinamente a la → meditación, es tanto más "sencilla, perfecta, espiritual e interior", cuanto menos adherida está a formas imaginarias o inteligibles. "Lo cual se entenderá bien –escribe el Santo– por esta comparación. Si consideramos en el rayo del sol que entra por la ventana,

vemos que cuando el dicho rayo está más poblado de átomos y motas, mucho más palpable y sensible y más claro la parece a la vista del sentido. Y está claro que entonces el rayo está menos puro y menos claro y sencillo y perfecto, pues está lleno de tantas motas y átomos. Y también vemos que cuando está más puro y limpio de aquellas motas y átomos, menos palpable y más oscuro le parece al ojo material; y cuanto más limpio está, tanto más oscuro y menos aprehensible le parece ... De donde si entrase el rayo por una ventana y saliese por otra, sin topar en cosa alguna que tuviese todo de cuerpo, no se vería nada, y con todo eso el rayo estaría en sí más puro y limpio que cuando, por estar lleno de cosas visibles, se veía y sentía más claro" (S 2,14,9).

La aplicación es inmediata a la luz espiritual "en la vista del alma o entendimiento", en el cual la noticia general amorosa de Dios "embiste tan pura y sencillamente y tan desnuda ella y ajena de todas las formas inteligibles", que el entendimiento no la hecha de ver, y cuando es más sencilla y pura "le hace tiniebla, porque le ajena de sus acostumbradas luces, de formas y fantasías". Si no embiste con tanta fuerza en el alma, "ni siente tiniebla, ni ve luz, ni aprehende nada que no sepa ella"; por lo mismo, a veces se queda el alma en un "olvido grande" (ib. n. 10). La comparación al mismo propósito se repite casi a la letra en *Noche* (2,8,3-4), aunque en lugar de la noticia amorosa el extremo comparativo es el "divino rayo de contemplación".

b) *La vidriera y la unión transformante*. Como variante de la anterior aplicación del símil aparece la compara-

ción con el alma que se vuelve “similima a Dios en pureza” por la participación en la unión transformante. Para ello ha de tener en sí pureza total, “sin alguna mezcla de imperfección”. También a este propósito habla de “poner una comparación” para que se comprenda mejor su pensamiento: “Está el rayo del sol dando en una vidriera; si la vidriera tiene algunos velos de manchas o nieblas, no la podrá esclarecer y transformar en su luz totalmente como si estuviera limpia de todas aquellas manchas y sencilla”. Tanto menos la esclarecerá cuanto menos desnuda estuviere de velos y manchas, “y tanto más cuanto más limpia estuviere. Y no quedará por el rayo, sino por ella; tanto que si ella estuviere limpia y pura del todo, de tal manera la transformará y esclarecerá el rayo, que parecerá el mismo rayo, y dará la misma luz que el rayo” (S 2,5,6).

También en este caso la aplicación a la unión transformante o divinización del alma es clara e inmediata. Tan pronto como el alma se despoja y desnuda de toda mancha de criatura, de todo lo que no es Dios, “luego queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios ... Y el alma más parece Dios que alma ... aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto le tiene del de Dios como antes, aunque esté transformada” (ib. n. 7; cf. CB 26,4 y 17).

c) *La vidriera y los grados de amor.* La predilección de J. de la Cruz por el símil de la vidriera le permite extender la comparación más allá de lo que es corriente en la tradición espiritual. La mayor o menor cantidad de luz concentrada en el cristal o vidrio puede compa-

rarse a la intensidad o grados de amor a que puede llegar el alma en esta vida. Según el Santo, el crecimiento del amor divino está en proporción a la mayor aproximación a su centro, que es Dios. Llegar al último grado, es llegar al “más profundo centro del alma”, donde es transformada y esclarecida “según todo el ser y potencia y virtud de ella, según es capaz de recibir, hasta ponerla que parezca Dios”.

Lo ilustra una vez más el rayo de luz. Lo dicho sucede “bien así como cuando el *cristal* limpio y puro es embestido de la luz, cuantos más grados de luz va recibiendo, tanto más de luz en él se va reconcentrando, y tanto más se va él esclareciendo; y puede llegar a tanto por la copiosidad de luz que recibe, que venga a parecer todo luz, y no se divise entre la luz, estando él esclarecido en ella todo lo que puede recibir de ella, que es venir a parecer como ella” (LIB 1,13).

Esta variada aplicación espiritual del símil de la vidriera embestida por el rayo del sol se complementa en las páginas sanjuanistas con otros detalles menores, en parte consecuencia de las observaciones precedentes. Si el rayo del sol en la vidriera emite resplandor, nada tan apropiado como compararlo a los resplandores que se desprenden de las lámparas de fuego que iluminan las cavernas profundas del sentido (LIB 3,77). La constatación de que las “máculas y motas” desaparecen cuando el sol se infunde en la vidriera, pero vuelven a aparecer cuando se aparta el sol, es aplicable a lo que sucede cuando a la noticia sencilla y amorosa de Dios vuelve a sustituirse con formas particulares y actos imaginarios (CB 26,17).



Encuadrando la iluminación divina en ese contexto, puede afirmar J. de la Cruz, al insistir en su norma de no apegarse a las gracias especiales, como visiones, revelaciones, que cuando son obra de Dios no “puede resistir el alma aunque quiera, más que la vidriera al rayo del sol cuando en ella da” (S 2,11,6). Lo reafirma con mayor fuerza más adelante: “La vidriera no es parte para impedir el rayo del sol que da en ella, sino que pasivamente, estando ella dispuesta con limpieza la esclarece sin su diligencia u obra”.

La aplicación que sigue puede ser la conclusión práctica general: “Así también el alma, aunque ella quiera, no puede dejar de recibir en sí las influencias y comunicaciones de aquellas figuras, aunque más las quisiere resistir; porque a las infusiones sobrenaturales no las puede resistir la voluntad negativa con resignación humilde y amorosa, sino sola la impureza e imperfecciones del alma, como también en la vidriera impiden la claridad las manchas” (S 2,16,10).

Probablemente la conexión figurativa entre la vida espiritual y el caso de la vidriera y el sol es la que establece el Santo al explicar el origen de la → iluminación divina que llega al hombre a través de la contemplación mística. Manteniendo la teoría dionisiana de la derivación a través de las jerarquías angelicas, “de unas en otras sin alguna dilación”, añade que es “así como el rayo del sol comunicado a muchas vidrieras ordenadas entre sí; que, aunque es verdad que de suyo el rayo pasa por todas, todavía cada una le envía e infunde en la otra más modificado, conforme al modo de aquella vidriera, algo más abreviada y remisamente, según ella está más o

menos cerca del sol” (N 2,12,3). → *Dionisio Areopagita*.

*Eulogio Pacho*

## Villanueva del Arzobispo

Provincia y diócesis de → Jaén. La única referencia a J. de la Cruz se reduce a la fundación de la → Fuensanta, situada en el término de esta localidad, y al paso del Santo en ocasiones por dicha fundación, a unos 25 km. de → Beas.

## Villanueva de la Jara

Provincia y diócesis de Cuenca. La presencia carmelitana ha contado con el monasterio de Descalzas y el convento de Descalzos (5.8.1587). J. de la Cruz no guarda otra relación fuera de su contacto con las Descalzas por razón de su cargo en la Consulta. Firma licencias para la confirmación de la elección de la priora Elvira de san Angelo, el 7.6. 1589 (*EphCarm* 18, 1968, 415-417; cf. F 23; HCD 4, cap. 11; 5, p. 583-595).

## Virtud/es

Puede colegirse la importancia concedida por J. de la Cruz a las virtudes por textos como éstos: “Las virtudes por sí mismas merecen ser amadas y estimadas, hablando humanamente, bien se puede el hombre gozar de tenerlas en sí y ejercitarlas por lo que en sí son y por lo que de bien humana y temporalmente importan al → hombre” (S 3,27,3). Pueden compararse al metal más valioso: “Y dice –el alma– que son de oro, para denotar el valor grande de las virtudes” (CB 25, 8). Al hablar de las

virtudes, el Santo no tiene como objetivo definir su naturaleza, ni elaborar una teología sobre ellas, sino descubrir el valor que tienen, señalar el papel que juegan en el proceso de la perfección y, sobre todo, enseñar el modo de adquirirlas.

## I. Diversas acepciones

El término “virtud/es” aparece 497 veces en los escritos de J. de la Cruz con diversas acepciones. Las más corrientes son las siguientes: a) virtud como *capacidad, fuerza, cualidad, valor; excelencia, atributo*; b) virtud como *gracia, don*; c) virtud como *hábito operativo del bien*. Lo más usual es que el Santo, al hablar de las virtudes, se refiera a todas en general pues parte de la base de que “todas crecen en el ejercicio de una” (S 1,12,5); con todas hace el alma una piña para su Amado y “así esta piña de virtudes que hace el alma para su Amado es una sola pieza de perfección del alma, la cual fuerte y ordenadamente abraza y contiene en sí muchas perfecciones y virtudes fuertes y dones muy ricos” (CB 16,9). El discurso sanjuanista sobre las virtudes se centra claramente en la tercera de las acepciones señaladas. Su preocupación práctica no significa que olvide o descuide la doctrina teológica suficientemente elaborada en su tiempo; al contrario, es fácil comprobar cómo todo su razonamiento acerca de las virtudes se fundamenta en unos cuantos principios básicos, universalmente aceptados. Son los siguientes: la virtud está en medio de los extremos; todas las virtudes están entrelazadas o interdependientes, de modo que con el ejercicio de una crecen las demás; “en la sequedad y dificultad y trabajo echa

raíces” (CB 30, 5); la caridad, las une, sustenta y fortalece a todas, es la “forma de todas las virtudes”, según la formulación escolástica.

Aunque no propone una definición precisa de la virtud, apunta con claridad lo que no debe tenerse por virtud, como en el texto siguiente: “La virtud no está en las aprehensiones y sentimientos de → Dios, por subidos que sean, ni en nada de lo que a este talle pueden sentir en sí; sino, por el contrario, está en lo que no sienten en sí, que es en mucha humildad y desprecio de sí y de todas las cosas..., y gustar de que los demás sientan de él aquello mismo, no queriendo valer nada en el corazón ajeno” (S 3, 9, 3).

Siguiendo los esquemas de su época, habla de virtudes naturales y sobrenaturales, infusas y adquiridas (CB 17, 5), virtudes teologales, cardinales y morales (N 1,13,5). A las únicas que dedica un tratado sistemático es a las teologales (S 2,1-35 y S 3,1-45). De las morales, ofrece sólo referencias generales en S 3, 27-45 al tratar de los “bienes morales”.

## II. Ejercicio de virtudes y camino de perfección

Desde cierto punto de vista el camino de la → unión-perfección, según el Santo, se identifica con el ejercicio de virtudes. Existe correlación exacta entre el nivel de madurez espiritual y el enraizamiento de las virtudes en el alma. Los → principiantes tienen las virtudes flacas e imperfectas, pues obran guiados más por sus gustos y caprichos dado que todavía no “están habilitados por ejercicios de fuerte lucha en las virtudes ... y como éstos no han tenido lugar de

adquirir los hábitos fuertes, de necesidad han de obrar como flacos niños, flacamente” (S 1,1,3). Los → aprovechados ya tienen un camino recorrido, han llegado al desposorio espiritual y sus virtudes son fuertes y sólidas. Los que están en el estado de unión o matrimonio espiritual las ejercitan con heroísmo y perfección: “Las cuales virtudes heroicas son ya las del matrimonio espiritual, que asientan sobre el alma fuerte” (CB 20,2). A la unión con Dios se llega por transformación de amor; ésta alcanza hasta lo más profundo de su ser (CB 1,17) y se manifiesta y concreta en el ejercicio de virtudes como modo de ser y de obrar.

1. SEGUIMIENTO DE CRISTO. En la perspectiva del *Cántico espiritual*, el alma inicia la búsqueda de su Amado para unirse con él a través de un proceso de interiorización, “no le vayas a buscar fuera de ti” (CB 1, 8) y por medio de mensajeros, que son sus deseos, afectos y gemidos (CB 2, 1). Viendo que no le bastan para encontrar a su Amado, decide buscarle ella misma: “Y así, en esta tercera canción dice que ella misma por la obra le quiere buscar, y dice el modo que ha de tener en hallarlo, conviene a saber: que ha de ir ejercitándose en las virtudes y ejercicios espirituales de la vida activa y contemplativa” (CB 3,1). La práctica de la virtud es el modo y manera que ha de llevar el → alma en este camino de la → unión, para el que no bastan los deseos ni las preguntas a terceros; “es menester obrar de su parte lo que es en sí” (CB 3,2), “porque el camino de buscar a Dios es ir obrando en Dios el bien y mortificando en sí el mal” (CB 3,4), que es en lo que consiste el ejercicio de virtudes. No se trata, por tanto, de

seguir sus → gustos, consuelos y placeres, sino de perderlos, ya que el ejercicio de las virtudes consiste en dejar “aparte el lecho de sus gustos y deleites” (CB 3,3).

El ejercicio de virtudes se identifica, por tanto, con el seguimiento radical de Cristo. Este camino “no consiste en multiplicidad de consideraciones, ni modos, ni maneras, ni gustos ... sino en una cosa sola necesaria, que es saberse negar de veras, según lo exterior e interior, dándose al padecer por Cristo y aniquilarse en todo ...Y si en este ejercicio hay falta, que es el total y la raíz de las virtudes, todas esotras maneras es andar por las ramas y no aprovechar, aunque tengan tan altas consideraciones y comunicaciones como los ángeles” (S 2,7,8). Esta es la pauta propuesta a “un religioso” para alcanzar “mucho perfección”, en la misma clave del CE y de la *Subida*: no poner los ojos en el gusto o disgusto al hacer la obra (Av 2), y para obrar las virtudes con fortaleza y constancia “tenga siempre cuidado de inclinarse más a lo dificultoso que a lo fácil, a lo áspero que a lo suave, y a lo penoso de la obra y desabrido que a lo sabroso y gustoso de ella” (Av 6). Los caminos por los cuales “discurren” las almas a la perfección evangélica son muy diversos, “con muchas diferencias de ejercicios y obras espirituales” (CB 25,4), pero todos los caminos coinciden en ser ejercicio y progreso en la virtud.

2. LOS APETITOS, ENEMIGOS DE LA VIRTUD. Entre los → apetitos y la virtud se da exclusión recíproca. Podemos decir, recordando un principio filosófico que suele usar el Santo, que son dos contrarios que no caben en un sujeto. La causa de los efectos negativos que producen los apetitos es “la contrariedad que

derechamente tienen contra todos los actos de virtud que producen en el alma los efectos contrarios” (S 1,12,5). Uno de los daños que éstos causan en el alma “es que la entibian y enflaquecen para que no tenga fuerza para seguir y perseverar en virtud” (S 1,10,1). Por su propia dinámica los apetitos tienden hacia la dispersión, y quedando la voluntad derramada “en otra cosa fuera de la virtud” (S 1,10,1) no tiene la fuerza para obrarla, “si no se atajan, siempre irán quitando más virtud y crecerán para mal del alma como los renuevos en el árbol” (S 1,10,2). Se lamenta el Santo al ver los efectos paralizadores que tienen los apetitos del ejercicio de la virtud y que no se repare en ello: “Y así, es lástima ver algunas almas como unas ricas naos cargadas de riqueza, y obras, y ejercicios espirituales, y virtudes, y merced que Dios las hace, y ... nunca van adelante, ni llegan al puerto de la perfección” (S 1,11,4). Quedan bloqueadas para el ejercicio y crecimiento de la virtud. Sin embargo, cuando las virtudes están fuertes, son un cerco o vallado del huerto del alma donde sólo pace el Amado (CB 21,18), son “escudos” que la protegen de los vicios “que con el ejercicio de ellas venció” (CB 24,9). Las virtudes morales van creciendo en la medida que se van sosegando las pasiones y poniendo freno a los apetitos: “Es de saber que el bien moral consiste en la rienda de las pasiones y freno de los apetitos desordenados; de lo cual se sigue en el alma tranquilidad, paz, sosiego y virtudes morales, que es el bien moral” (S 3, 5, 1).

3. LA VIRTUD NO SE IMPROVISA. Para J. de la Cruz la virtud no es fruto espontáneo en el ser humano. Tampoco los rigores y excesos son el mejor camino

para adquirirlas: “¿Quién jamás ha visto que las virtudes y cosas de Dios se persuaden a palos y con bronquedad? ... cuando crían a los religiosos con estos rigores tan irracionales, vienen a quedar pusilánimes para emprender cosas grandes en virtud” (*Dictámenes* 15 y 16). Recuerda con frecuencia el Santo el clásico principio de que la virtud está en medio de los extremos (N 1,6,1).

La adquisición, crecimiento y fortalecimiento de las virtudes es una tarea en la que convergen la gracia de Dios y el esfuerzo humano: “Las virtudes no las puede obrar el alma ni alcanzarlas a solas sin ayuda de Dios, ni tampoco las obra Dios a solas sin ella” (CB 30,6). El ejercicio de virtudes no es simple ascetismo, pero sí exige colaboración: “No basta que Dios nos tenga amor para darnos virtudes, sino que también nosotros se le tengamos a él para recibirlas y conservarlas” (CB 36,9).

La necesidad de un esfuerzo por parte del hombre para adquirir las virtudes la pone el Santo de manifiesto en S 1,13,5-6. De la mortificación y apaciguamiento de apetitos y pasiones “salen demás bienes” y para conseguir ese apaciguamiento, “es total remedio lo que se sigue, y de gran merecimiento y causa de grandes virtudes”, procurar “siempre inclinarse: no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso; no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido; no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto; no a lo que es descanso, sino a lo trabajoso; no a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo; no a lo más, sino a lo menos; no a lo más alto y precioso, sino a los más bajo y despreciado; no a lo que es querer algo, sino a no querer nada; no a andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino lo

peor, y desear entrar en toda desnudez y vacío y → pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo” (S 1,13).

Este programa sanjuanista no se queda en algo negativo; establece la justa correlación entre apetitos y virtudes: la eliminación de los primeros equivale a la conquista de las otras. El objetivo primordial de eliminar los apegos es adquirir las virtudes, ganar en libertad y → fortaleza para realizar el bien dejando al margen las resistencias externas o internas. Con el término “procure” se deja claro que este ejercicio es un acto libre de la voluntad por el que la persona se somete a unas renunciaciones con vistas a madurar en las virtudes y cuando la vida le presente situaciones difíciles poder responder con altura.

Las virtudes, que son como flores, “en las frescas mañanas escogidas”; si se “adquieren en el tiempo de juventud”, agradan más a Dios porque en esos momentos es cuando “hay más contradicción de parte de los vicios para adquirirlas, y de parte del natural más inclinación y prontitud para perderlas; y también porque, comenzándolas a coger desde este tiempo de juventud, se adquieren más perfectas y escogidas” (CB 30,4). Es también “en las frescas mañanas” de la juventud cuando las virtudes se adquieren con mayor firmeza y echan sus raíces, ya que se han logrado en medio de sequedades, aprietos y trabajos (CB 30,5).

4. FORTALECIMIENTO Y PERFECCIONAMIENTO DURANTE LA “NOCHE”. No basta el esfuerzo que desde una opción libre realiza la persona para adquirir y fortalecer las virtudes. También Dios realiza su parte para quitar “todas las impertinencias y niñerías, y hace ganar las virtudes por medios muy diferentes” (N 1,7,5); ni

siquiera la persona llega a sospechar hasta dónde llega esta acción divina. Las pruebas y sufrimientos no buscados por el ser humano, sino padecidos, sin poderlos controlar lo fortalecen y perfeccionan en la virtud: “Por estos trabajos, en que Dios pone al alma y sentido va ella cobrando virtudes y fuerza y perfección con amargura; porque la virtud en la flaqueza se perfecciona (2 Cor 12,9), y en el ejercicio de pasiones se labra” (LIB 2,26).

El paso por la noche oscura, sobre todo por la pasiva, se convierte en el crisol donde la persona sale fortalecida y confirmada en las virtudes. La intención del Santo, al tratar en los primeros capítulos del libro primero de la *Noche* las imperfecciones de los principiantes, es para que “entendiendo la flaqueza del estado que llevan, se animen y deseen que los ponga Dios en esta noche, donde se fortalece y confirma el alma en las virtudes” (N 1,1,1). Esta noche, con sus padecimientos, es una cura de imperfecciones y una ganancia de virtudes: “Todo es padecer en esta oscura y seca purgación del apetito, curándose de muchas imperfecciones e imponiéndose en muchas virtudes” (N 1,1,2; y 1,13,5; 2,16,3). Todos los grandes provechos asignados por J. de la Cruz a la noche se relacionan directamente con las virtudes. Destaca los siguientes: a) “humildad espiritual, que es la virtud contraria al primer vicio capital que dijimos ser la soberbia espiritual” (N 1,12,7); b) “se ejercita en las virtudes de por junto”; c) “ejercitase la caridad de Dios”; d) “ejercita aquí también la virtud de la fortaleza”; e) “en todas las virtudes, así teologales, como cardinales y morales, corporal y espiritualmente, se

ejercita el alma en estas sequedades” (N 1,13).

5. LAS VIRTUDES EN EL DESPOSORIO ESPIRITUAL. Aunque todo el proceso de la vida espiritual se presente como ejercicio de virtudes, en cada etapa destaca el Santo lo que le parece más característico en este punto. En el → desposorio espiritual ha llegado el alma a un grado de unión y transformación en el Amado que exige virtudes más perfectas (CB 16,1) y, por eso, se ejercita en ellas con mayor espontaneidad e intensidad. Esta etapa del camino espiritual se define como “el alto estado y unión de amor en que después de mucho ejercicio espiritual, suele Dios poner al alma, al cual llaman desposorio espiritual con el Verbo, Hijo de Dios” (CB 14-15,2). Se inicia con una comunicación de Dios al alma de “grandes cosas de sí, hermoseándola de grandeza y majestad, y arreándola de dones y virtudes, y vistiéndola de conocimiento y honra de Dios, bien así como a desposada en el día de su desposorio” (CB 14-15,2). Es el momento en que “ve el alma en su espíritu todas las virtudes suyas, obrando él en ella esta luz; y ella entonces, con admirable deleite y sabor de amor, las junta todas y las ofrece al Amado como una piña de hermosas flores” (CB 16,1).

En bellas imágenes describe el Santo este estado, en el que “se están comunicando y gozando las virtudes y gracias entre el alma y el Hijo de Dios” (CB 16,3) Es como: una viña florecida que “es el plantel que está en esta santa alma de todas las virtudes” (CB 16,4); “una viña florida y agradable de ella y de Él, en que ambos se apacientan y deleitan (CB 16,8); b) “una piña de rosas”, es decir, de virtudes, “que hace el alma

para su Amado es una sola pieza de perfección del alma, la cual fuerte y ordenadamente abraza y contiene en sí muchas perfecciones y virtudes fuertes y dones muy ricos” (CB 16,9).

En el desposorio espiritual, las virtudes no son perfectas y heroicas; todavía persisten las molestias de los apetitos y movimientos sensitivos (CB 16,4-5) que estorban el ejercicio de virtudes en que el alma se deleita. “Los maliciosos demonios” embisten contra el alma haciéndole la guerra “a este reino pacífico y florido” de las virtudes del alma (CB 16,6). También puede aparecer en este estado de desposorio espiritual por el llamado “cierzo”, es decir, la sequedad, que como el viento frío y seco apaga “el jugo y sabor y fragancia de las virtudes ... porque todas las virtudes y ejercicio afectivo que tenía el alma tiene amortiguado” (CB 17,3). Es necesario para detener la sequedad, perseverar, por un lado, en la oración y ejercicios espirituales; por otro, invocar al → Espíritu Santo, que es el austro, viento apacible que “causa lluvias y hace germinar las yerbas y plantas y abrir las flores y derramar su olor” (CB 17,4). Labor que hace aspirando por el huerto del alma, abriendo “todos estos cogollos de virtudes y descubre estas especias aromáticas de dones y perfecciones y riquezas del alma, y manifestando el tesoro y caudal interior, descubre toda la hermosura de ella” (CB 17,6). En este estado de transformación está el alma “guisada, salada y sazónada con las dichas flores de virtudes y dones y perfecciones” y el Amado se “apacienta y deleita en ella, que es el huerto suyo entre los lirios de virtudes y perfecciones y gracias” (CB 17,10). El Amado y el alma, dada la íntima unión y comunión existente entre

ellos, “están en uno gozando la flor de la viña” (CB 16,7).

6. MATRIMONIO ESPIRITUAL: VIRTUDES HEROICAS. Siguiendo la pauta sanjuanista propuesta en el *Cántico* (CB 24) la perfección de las virtudes, posible en esta vida, está reservada para el estado del → matrimonio espiritual, o de → unión transformante. Su afirmación es precisa: “Las virtudes fuertes y heroicas, envueltas en fe ... son ya las del matrimonio espiritual, que asientan sobre el alma fuerte” (CB 24,2). Al hilo del comentario del Santo cabe destacar las características o rasgos siguientes de las virtudes:

a) Han llegado al máximo de su potencia y desarrollo: “En este estado están ya las virtudes en el alma perfectas y heroicas, lo cual aún no había podido ser hasta que el lecho estuviese florido en perfecta unión con Dios” (CB 24,3)

b) Son perfectas, fuertes y trabadas entre sí, y dan al alma la fortaleza y osadía del león: “Así, cada una de las virtudes, cuando ya las posee el alma en perfección, es como una cueva de leones para ella, en la cual mora y asiste el Esposo Cristo unido con el alma en aquella virtud y en cada una de las demás virtudes como fuerte león; y la misma alma, unida con él en esas mismas virtudes, está también como fuerte león, porque allí recibe las propiedades de Dios” (CB 24,4). Ya nada ni nadie la puede molestar en el ejercicio de virtudes: “de tal manera están trabadas entre sí las virtudes y unidas y fortalecidas entre sí unas con otras y ajustadas en una perfección del alma, sustentándose unas con otras, que no queda parte abierta ni flaca, no sólo para que el demonio pueda entrar, pero ni aun para que ninguna cosa del mundo, alta ni

baja, la pueda inquietar ni molestar, ni aun mover” (CB 24,5).

c) Son innumerables o no reducibles a esquemas. Forman una especie de cerco protector del alma, coronada de “escudos de oro coronados”: “Los cuales escudos son aquí las virtudes y dones del alma ... Y dice que son mil, para denotar la multitud de las virtudes, gracias y dones, de que Dios dota al alma en este estado. Porque para significar también el innumerable número de las virtudes de la Esposa usó del mismo término, diciendo: Como la torre de David es tu cuello, la cual está edificada con defensas, mil escudos cuelgan de ella, y todas las armas de los fuertes” (CB 24,9). Se las compara a los escudos porque han servido de defensa “contra los vicios que con el ejercicio de ellas venció” (ib.).

d) Producen los efectos correspondientes a sus cualidades. Al ser cada una de ellas “pacífica, mansa y fuerte” produce esos efectos en el alma que las posee (CB 24,8), gozando de una suavidad y tranquilidad que nunca pierde por nada (CB 24,6).

En el matrimonio espiritual, afirma el Santo, que el alma ejercita las virtudes de forma parecida a los ángeles, libres de pasiones y sentimientos: “Porque aquí le falta al alma lo que tenía de flaco en las virtudes, y le falta lo fuerte, constante y perfecto de ellas. Porque, a modo de los ángeles, que perfectamente estiman las cosas que son de dolor sin sentir dolor y ejercitan las obras de misericordia sin sentimiento de compasión, le acaece al alma en esta transformación de amor” (CB 20,10).

7. LA CARIDAD INFORMA TODAS LAS VIRTUDES. A medida que las virtudes se perfeccionan va produciéndose entre ellas una mayor conexión e interdependen-

cia, de tal forma que “todas crecen en el ejercicio de una” (S 1,12,5), hasta quedar, en el estado de perfección, “trabadas entre sí, y unidas y fortalecidas entre sí unas con otras, y ajustadas en una acabada perfección del alma” (CB 24,5). Esta unión se sustenta en la caridad; “porque, así como el hilo enlaza y ase las flores en la guirnalda, así el amor del alma enlaza y ase las virtudes en el alma y las sustenta en ella” (CB 30,9). Figurativamente la caridad se compara a la “púrpura del lecho florido” en el matrimonio espiritual, “porque todas las virtudes, riquezas y bienes de él se sustentan y florecen y se gozan sólo en la caridad y amor del Rey del cielo, sin el cual amor no podría el alma gozar de este lecho de sus flores. Y así, todas estas virtudes están en el alma como tendidas en amor de Dios, como en sujeto en que bien se conservan, y están como bañadas en amor, porque todas y cada una de ellas están siempre enamorando al alma de Dios, y en todas las cosas y obras se mueven con amor a más amor de Dios” (CB 24,7)

La virtud de la caridad es la que hace germinar y hace crecer a las demás, la que les confiere valor a todas. “En el amor se asientan y conservan las virtudes; y todas ellas, mediante la caridad de Dios y del alma, se ordenan entre sí y ejercitan” (CB 24,7). Por el amor todas las obras se vuelven graciosas a Dios. Es el que “hace válidas a las demás virtudes, dándoles vigor y fuerza para amparar al alma, y gracia y donaire para agradar al Amado con ellas, porque sin caridad ninguna virtud es graciosa delante de Dios” (N 2,21,10). J. de la Cruz reitera con insistencia el principio básico de la tradición espiritual que coloca en el amor el fundamento, la raíz

y el motor de todas las virtudes y su proyección teologal: “La flor que tienen las obras y virtudes es la gracia y virtud que del amor de Dios tienen, sin el cual no solamente no estarían floridas, pero todas ellas serían secas y sin valor delante de Dios, aunque humanamente fuesen perfectas” (CB 30,8; cf. CB 28,1.8; 30,10-11).

### III. Las virtudes teologales

En una época en que lo maestros concentraban su atención en la oración y en el ejercicio ascético, entendido como práctica de las virtudes morales, J. de la Cruz cambió el panorama asentando el pilar de la vida espiritual en las virtudes teologales. → Fe, esperanza y caridad son guía seguro en el camino de la unión con Dios; las tres virtudes teologales son las únicas que pueden considerarse como medio inmediato para esa unión; las demás equivalen a sendas lentas y remotas. La vida teologal es la que tiende el puente capaz de salvar la infinita distancia entre el ser de Dios y el ser de las criaturas. Las virtudes teologales son medios proporcionados que hacen posible que los extremos (hombre-Dios) lleguen a la unión por transformación de amor.

1. DON, ACOGIDA Y RESPUESTA. Tienen esa virtualidad porque las virtudes teologales son un don infundido de Dios al hombre y al mismo tiempo son acogida y respuesta por parte del hombre a la comunión que Dios le ofrece. Fe, esperanza y amor vienen de Dios y hacia él conducen. Cuando son acogidas por el hombre, se convierten en actitudes fundamentales con las que el hombre se dispone ante el misterio, entra en comunión con él y lo respeta en su ser. El



hombre ha sido querido por Dios, desde toda la eternidad, para vivir en comunión con él, y para que pueda alcanzar este fin ha recibido de parte del Creador unas capacidades que hacen posible la relación de amistad entre ambos.

Al Dios que se nos ha revelado en Jesucristo, el hombre responde con la fe. Al Dios que promete una plenitud de vida el hombre responde con la esperanza; y al Dios Amor que nos ha amado primero, el hombre responde con la caridad que es el amor de Dios derramado en nuestros corazones (Rom 5, 5). Fe, esperanza y amor, como acogida y respuesta a la comunión que Dios ofrece al hombre, hacen posible la relación dialogal entre ambos, respetando el ser y la identidad de cada uno.

2. UNICO MEDIO PROPORCIONADO AL FIN. “Según regla de filosofía, todos los medios han de ser proporcionados al fin, es a saber, que han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin que se pretende” (S 2,8,2). Invocando este principio, J. de la Cruz cree que solamente las virtudes teologales establecen proporción entre los medios y el fin de la vida humana. Las considera como el *único medio* para alcanzar la unión: “El camino y medio para la unión de Dios es la fe” (S 2,11,4); “Estas tres virtudes ... son el medio ... y disposición para la unión con Dios” (S 2,6,6). Se caracterizan por la inmediatez con que ponen en relación de comunión a Dios y al hombre. Es sabido que para desarrollar su plan pedagógico el Santo adopta una metodología peculiar. En el proceso de purificación la fe se relaciona con el entendimiento, la esperanza con la memoria y la caridad con la voluntad. Algo similar sucede al momento de explicar la experiencia de lo divino en el

matrimonio espiritual, bajo el símil de la “interior bodega” (CB 17).

Aunque las tres virtudes teologales son el único medio proporcionado para alcanzar la unión, da mayor relevancia a la fe. Dedicar a ella todo el libro segundo de la *Subida*. Pero lo que el Santo dice de la fe lo podemos extender a las otras dos virtudes, dado que forman un todo inseparable: “Cuanto más el alma se quiere oscurecer y aniquilar acerca de todas las cosas exteriores e interiores que puede recibir, tanto más se infunde de fe y, por consiguiente de amor y esperanza en ella, por cuanto estas tres virtudes teologales andan en uno” (S 2, 24,8; cf. S 2,29,5-6; 3,32,4). “No es necesario alargarnos tanto acerca de estas potencias; porque no es posible que si el espiritual instruyere bien el entendimiento en fe según la doctrina que se le ha dado, no instruya también de camino a las otras dos potencias en las otras dos virtudes, pues las operaciones de las unas dependen de las otras” (S 3,1,1).

Teniendo el principio de la unidad de las virtudes teologales como clave de interpretación, podemos ampliar a la tríada teologal lo que fray Juan dice de la fe en S 2,1,1-2: “...canta el alma la dichosa ventura que tuvo en desnudar el espíritu de todas las imperfecciones espirituales y apetitos de propiedad en lo espiritual..., y poder entrar en esta oscuridad interior, que es la desnudez espiritual de todas las cosas, así sensuales como espirituales, sólo estribando en pura fe y subiendo por ella a Dios”.

Dos bellas imágenes sirven a J. de la Cruz para resumir su pensamiento sobre la integración de las tres virtudes teologales en el proceso purificativo

que conduce a la unión divina. Recorrer ese itinerario nocturno o catártico es como escapar por una "escala secreta" (S 3,1,1; cf. N 2,17-18) o salir "disfrazado" (N 2,21) en busca de Dios. Escribe en el primer texto: "La llama aquí escala y secreta, porque todos los grados y artículos que ella tiene son secretos y escondidos a todo sentido y entendimiento. Y así se quedó ella a oscuras de toda lumbre de sentido racional y entendimiento, saliendo de todo límite natural y racional para subir por esta divina escala de la fe, que escala y penetra hasta lo profundo de Dios. Por lo cual dice que iba disfrazada, porque llevaba el traje y término natural mudado en divino, subiendo por fe. Y así era la causa este disfraz de no ser conocida ni detenida de lo temporal, ni de lo racional, ni del demonio, porque ninguna de estas cosas puede dañar al que camina en fe ... Por eso dice que salió a oscuras y segura, porque el que tal ventura tiene, que puede caminar por la oscuridad de la fe, tomándola por guía de ciego, saliendo él de todas las fantasmas naturales y razones espirituales, camina muy al seguro, como habemos dicho". Conviene completar la lectura con *Noche* 2,21. Por eso también son presentadas dichas virtudes, en especial la fe, como guías de ciego que hacen que el alma camine "muy al seguro" hacia el término que es Dios.

3. FUNCIÓN PURIFICATIVA Y UNITIVA. Las virtudes actúan en principio como medios para la unión con Dios. Poseen un dinamismo intrínsecamente activo, tienen, pero por eso mismo, llevan en su misma naturaleza la fuerza de "apartar al alma de todo lo que es menos que Dios" (N 2,21,11). Quiere esto decir que en su función purificadora van realizan-

do la unión del hombre con Dios. Ejercen, pues una función a la vez catártica y unitiva. Lo repite de mil maneras J. de la Cruz: "El alma no se une con Dios en esta vida por el entender, ni por el gozar, ni por el imaginar, ni por otro cualquier sentido, sino sólo por la fe según el entendimiento, y por la esperanza según la memoria, y por el amor según la voluntad. Las cuales tres virtudes todas hacen, como habemos dicho, vacío en las potencias: la fe, en el entendimiento, vacío y oscuridad de entender; la esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión, y la caridad, vacío en la voluntad y desnudez de todo afecto y gozo de todo lo que no es Dios" (S 2, 6,1-2).

Esta dimensión negativa, privativa o purificadora de las virtudes teologales crea vacío en el entendimiento, ya que ninguna noticia, ni imagen, ni visión, ni locución, ni revelación que caiga en él, puede ser medio adecuado para alcanzar la unión. Tampoco pueden serlo las aprehensiones de la memoria que debe quedar desposesionada para tender constantemente a una plenitud que no está en las manos del hombre darse a sí mismo. El amor crea vacío y desnudez de todas las afecciones de la voluntad, para enderezarlas a Dios y no poner su gozo en los bienes temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales y espirituales, ya que "la voluntad no se debe gozar sino sólo de aquello que es gloria y honra de Dios y la mayor honra que le podemos dar es servirle según la perfección evangélica" (S 3,17,2), o lo que es lo mismo: amar a Dios con todo el corazón, con toda la mente y con todo el ser.

En conclusión: el camino de la unión es un continuo ejercicio de virtudes; a la

vertiente negativa del vaciarse de todo lo que no es Dios para llenarse de él, se corresponde la positiva de practicar las virtudes. Su oficio es “unir purificando” o “purificar uniendo”; llenar de Dios el vacío de los apegos contrarios a él.

BIBL. — EULOGIO PACHO, *S. Juan de la Cruz. Temas fundamentales* 2 vol. Monte Carmelo, Burgos 1984, p. 85-127.

*Miguel F. de Haro Iglesias*

## **Visión beatífica** → Escatología

### **Visiones**

En la síntesis sanjuanista las “visiones” se encuadran en el complejo mundo de las aprehensiones de índole intelectual y → sobrenatural junto con las apariciones, locuciones, revelaciones y sentimientos espirituales. A todas estas manifestaciones extraordinarias aplica el Santo idénticos criterios, después de apuntar la naturaleza y los rasgos peculiares de cada una. Lo que se refiere a las revelaciones pueden reducirse a lo siguiente. La estadística arroja 155 casos en el uso del término “visión/es”, distribuidos así: 103 en la *Subida*, 20 en el *Cántico* (14 en CA), 4 en la *Llama* y uno en *Av*.

#### **I. Noción y división**

El Santo arranca de una definición casi nominal: “Hablando propia y específicamente, a lo que recibe el entendimiento a modo de ver (porque puede ver las cosas espiritualmente así como los ojos corporalmente) llamamos visión” (S 2,23,3). Esta definición sanjuanista, escueta y descriptiva queda luego desbordada por una visión más amplia de la realidad. Según él, pueden

llamarse igualmente visiones todas las demás aprehensiones que caen bajo la luz del entendimiento: “Es, pues, de saber que, hablando anchamente y en general, todas estas cuatro aprehensiones (locuciones, revelaciones, sentimientos espirituales y visiones, que son puramente espirituales), se pueden llamar visiones del alma, porque al entender del alma llamamos también ver del alma” (S 2,23,2). En general, la visión mística equivale a la captación de una figura por una potencia humana cognoscitiva.

Las visiones místicas se ponen en correspondencia a las potencias cognoscitivas del ser humano, por tanto son: corporales, imaginarias-sensitivas e intelectuales. Se ha de tener en cuenta que J. de la Cruz usa terminología diversa para clasificar las visiones. Nunca usa, por ejemplo, la palabra *mística* al hablar de las diferentes aprehensiones espirituales o intelectuales o sobrenaturales. Por consiguiente, tampoco la usa al hablar de las visiones. Habla de visiones corporales, sensitivas, sobrenaturales, espirituales, intelectuales, imaginarias, divinas.

La visiones *corporales* son las que se perciben por los sentidos externos, o puramente corporales, que ocupan la zona más baja y externa de nuestro ser, según la doctrina clásica de la Escolástica. Para el Santo tales visiones son más propias de los principiantes (S 2,11,1).

Las visiones *imaginarias* o *sensitivas* son percibidas por los sentidos internos: imaginación, fantasía, sentido común. De ellas habla el Santo con mayor frecuencia: “Las cuales pueden ser de dos maneras: unas sobrenaturales, que sin obra de estos sentidos se

pueden representar, y representan a ellos pasivamente; las cuales llamamos visiones imaginarias por vía sobrenatural... Otras son naturales, que son las que por su habilidad activamente puede fabricar en sí por su operación, debajo de formas, figuras e imágenes” (S 2,12,3). En los altos estados de unión no se comunica Dios al alma mediante las visiones imaginarias (S 2,16,9). Son, más bien, propias de los ya iniciados o aprovechados en la vida espiritual o de oración. El alma ha de tener cuidado de no ir arrimándose a estas visiones imaginarias (S 2,16,10).

Las visiones *espirituales* o *intelectuales* son captadas por el alma en cuanto incorpórea, y recoge las esencias, las ideas, los espíritus y todo lo que abarca el campo de lo espiritual, sobrenatural, intelectual. En esta clase de visiones místicas incluye el Santo cuatro especies, que son de las que habla después: visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales. Estas son las aprehensiones que “se ofrecen al entendimiento clara y distintamente por vía sobrenatural pasivamente, que es sin poner el alma algún acto u obra por su parte, a lo menos activo” (S 2,23,1).

Lo puramente espiritual es lo que se considera “sobrenatural” y “pasivo”. Dos condiciones que van unidas a todos los fenómenos místicos extraordinarios, que superen los sentidos externos e internos y que alcanzan el nivel de las potencias espirituales del hombre: entendimiento, memoria y voluntad. Las visiones incorpóreas, como de ángeles y de la misma alma no son de esta vida, (S 2,24,1.2.3.4). Las visiones de sustancias corpóreas, que espiritualmente se reciben en el alma, que son al estilo y

manera de las visiones corporales, son las que pueden acontecer en esta vida, aunque de diferentes maneras que las espirituales o intelectuales (S 2,24,5).

En todas estas tres formas o clases de visiones el sujeto siempre es el mismo: el ser humano. Cualquiera de ellas tienen sus repercusiones en todo lo que es el hombre, proceda del nivel corporal, sensitivo o espiritual. Cualquier gesto de Dios en cualquier zona del ser racional repercute en lo que es el hombre en cuanto tal y como tal. Escribe el Santo: “La razón de esto es porque la visión corporal o sentimiento en alguno de los otros sentidos, así como también en otra cualquiera comunicación de las más interiores, si es de Dios, en ese mismo punto que parece o se siente hace su efecto en el espíritu, sin dar lugar que el alma tenga tiempo de deliberación en quererlo o no quererlo” (S 2,11,6). Dios, que es espíritu, habla al espíritu del hombre. Pero el hombre no puede prescindir de su cuerpo para captar los mensajes. Dios, adaptándose al hombre, se los ofrece pasando por los sentidos, para llegar al espíritu a través de ellos. Y es este contacto con el espíritu el que genera paz, gozo, serenidad profunda, humildad y amor verdadero.

En el tratamiento de las visiones y en la problemática espiritual de las mismas el Santo mantiene idénticas posturas similares y criterios similares a los adoptados respecto a las otras gracias místicas, como locuciones y revelaciones. De hecho, las hace intercambiables en la práctica, según puede comprobarse en sus respectivos lugares. También coincide en el fondo el esquema subyacente de sus consideraciones. En el tratamiento de las visiones y en la proble-

mática espiritual de las mismas el Santo mantiene idénticas posturas similares y criterios similares a los adoptados respecto a las otras gracias místicas, como locuciones y revelaciones. De hecho, las hace intercambiables en la práctica, según puede comprobarse en sus respectivos lugares. También coincide en el fondo el esquema subyacente de sus consideraciones.

## II. Criterios de discernimiento

Son fundamentalmente los aplicados por el Santo a toda clase de aprehensiones, ya sean naturales o sobrenaturales, y desarrollados abundantemente en el libro 2 de *Subida*, especialmente en los capítulos 11, 12 y 16 donde habla de las aprehensiones naturales (cap. 11,12) y sobrenaturales imaginarias (c. 16). El principio más repetido es que “no pueden servir al alma de medio próximo para la unión con Dios”. Teniendo esto presente, habrá luego que discernir, valorar y conocer las que sirven más y sirven menos, las que son verdaderas y las que son falsas, ya que el demonio buscará todos los medios posibles para el engaño, así como la fuerza autosugestiva, en particular de determinadas personas, que puede hacer mucho daño a la propia persona.

Como en otros fenómenos extraordinarios existe la posibilidad cierta de que el demonio puede confundir y engañar al alma, bajo capa de bien y de certeza: “Puede también el demonio causar estas visiones en el alma mediante alguna lumbre natural, en que por sugestión espiritual aclara al espíritu las cosas, ahora sean presentes, ahora ausentes ... Pero de estas visiones que causa el demonio a las que son de parte de Dios

hay mucha diferencia. Porque los efectos que éstas hacen en el alma no son como los que hacen las buenas, antes hacen sequedad de espíritu acerca del trato con Dios e inclinación a estimarse, y a admitir y tener en algo las dichas visiones, y en ninguna manera causan blandura de humildad y amor de Dios” (S 2,24,7).

Otro principio sanjuanista, igualmente importante, es que las almas aprovecharán, si se niega lo sensible e inteligible de ellas (S 2,16,11-12). Pero siempre son más seguras y firmes las palabras de los profetas que las visiones: “Y tenemos más firme testimonio de esta visión del Tabor, que son los dichos y palabras de los profetas que dan testimonio de Cristo” (S 2,16,15). Como en las demás gracias místicas de índole extraordinaria existen graves riesgos de engaño y peligros consiguientes para la vida espiritual. De ahí, la preocupación del Santo por este asunto. La parte segunda del título del capítulo 18 de S 2 reza así: “Y dice también cómo, aunque sean de Dios, se pueden en ellas engañar”, prosiguiendo en el capítulo siguiente: “En que declara y prueba cómo, aunque las visiones y locuciones que son de parte de Dios son verdaderas, nos podemos engañar acerca de ellas. Pruébese con autoridades de la → Escritura divina”. La razón fundamental es que, aunque en sí sean verdaderas y ciertas, no siempre lo son para nosotros (S 2,17,7 y S 2,19,1). Dos son las causas aducidas: “La una es por nuestra defectuosa manera de entenderlas, y la otra, porque las causas de ellas son variables” (S 2,19,1).

Para el Doctor místico está claro que → Dios es inmenso y profundo, y en sus profecías, locuciones, revelaciones

y demás caminos, suele llevar otros medios y vías y conceptos muy diferentes a como los podemos entender nosotros, aunque sean en sí tanto más verdaderos y ciertos cuanto a nosotros nos parece que no. Confirma el Santo sus afirmaciones con abundantes textos de Génesis, Jueces, Isaías, → S. Pablo, Jeremías, Salmos, Hechos, S. Juan. Después de largas pruebas y disquisiciones, el Santo afirma que, aunque sean ciertas, lo mejor de todo es huir de toda visión y palabra de Dios, por no saber entender los propósitos de Dios, siempre misteriosos y que superan la mente humana, y caminar en pureza de espíritu en la oscuridad de la fe, que es el medio propio y adecuado de la unión con Dios: “De esta manera y de otras maneras pueden ser las palabras y visiones de Dios verdaderas y ciertas, y nosotros engañarnos, en ellas, por no las saber entender alta y principalmente y a los propósitos y sentidos que Dios en ellas lleva. Y, así, es lo más acertado y seguro hacer que las almas huyan con prudencia de las tales cosas sobrenaturales, acostubrándolas, como habemos dicho, a la pureza de espíritu en fe oscura, que es el medio de la unión” (S 2,19,14; cf. cap. 3,9 y 18).

### III. Valoración teológica y espiritual

Se repite una vez más el exigente principio sanjuanista: la renuncia a todo, también a estos regalos místicos extraordinarios, así como a todo lo que puede ser embarazo y asimiento del alma respecto a las cosas del mundo: “Que piensan que, por el mismo caso que ser verdaderas y de Dios, es bueno admitirlas, y asegúranse en ellas, no mirando que también en estas hallará el

alma su propiedad y asimiento y embarazo, como en las cosas del mundo si no las sabe renunciar a ellas” (S 2,16,4; cf. todo el capítulo 17 de S 2). Dios no da al alma estas visiones sobrenaturales para que las quiera tomar, arrimarse y apegarse, a ellas, ni para que haga caso de ellas, ya que él puede dar al alma y comunicarle espiritualmente y en sustancia lo que le comunica mediante cualquier forma de visión (S 2,16,13). No se deben, pues, ni pretender, ni desear, ni pedir (S 2,23,5).

Los verdaderos efectos que hacen en el alma estas visiones es → quietud, iluminación y alegría a manera de gloria, suavidad, limpieza y amor, humildad e inclinación o elevación del espíritu en Dios; unas veces más, otras menos; unas más en lo uno; otras en lo otro, según el espíritu en que se reciben y Dios quiere” (S 2,24,6). El bien que puede hacer al alma es comunicar amor, inteligencia, suavidad: “Porque estas visiones imaginarias, el bien que pueden hacer al alma, también como las corporales, exteriores que habemos dicho [en el nº 3 de este mismo capítulo y en el capítulo 11 de este mismo libro 2 de S], es comunicarle inteligencia, o amor, o suavidad” (S 2,16,10). Para que causen todo esto en el alma no es necesario que el alma las quiera, ya que “en ese mismo punto que en la imaginación hacen presencia, la hacen en el alma e infunden la inteligencia y amor, o suavidad, o lo que Dios quiere que causen” (ib).

Pero siempre hay que procurar encaminar por ellas al entendimiento en la noche espiritual de la fe y a la unión con Dios: “De estas [las visiones intelectuales], pues, también, como de las demás aprehensiones corporales imagi-

narias hicimos, nos conviene desembarazar aquí el entendimiento, encaminándole y enderezándole por ellas en la noche espiritual de la fe a la divina u sustancial unión con Dios” (S 2, 23,4).

No sólo afirma el Santo, como mejor receta, el huir y rechazar cualquier tipo de regalos místicos sobrenaturales y extraordinarios, por lo que tienen de apariencia externa, sino que al mismo Dios no le gusta que se deseen y se pidan tales visiones: “En que declara cómo, aunque Dios responde a lo que se le pide algunas veces, no gusta de que usen de tal término. Y prueba cómo, aunque condesciende y responde, muchas veces se enoja” (S 2 21, tit.). Así lo probará a lo largo de todo el capítulo con razones filosófico-teológicas y, sobre todo, con testimonios bíblicos. La primera gran razón es que, Dios lleva al hombre normalmente por medios que él tiene naturalmente ordenados para su gobierno. Medios naturales y racionales. Luego querer salir de los medios naturales y querer averiguar cosas por medios sobrenaturales, no es lícito. Por eso, Dios no gusta de ellos, pues de todo lo ilícito se ofende (S 2,21,1).

Y, si Dios no gusta, ¿por qué algunas veces responde Dios? Explica J. de la Cruz que, algunas veces, responde el demonio. Pero las que responde Dios es, “por la flaqueza del alma que quiere ir por aquel camino, porque no se desconsuele y vuelva atrás, o porque piense está Dios mal con ella y se sienta demasiado, o por otros fines que Dios sabe, fundados en la flaqueza de aquel alma, por donde se ve que conviene, responde y condesciende por aquella vía” (S 2,21,2). Dios, en definitiva, da a cada uno según su modo. Pero Dios no gusta de ese medio de comunicación.

Después de ilustrar su pensamiento con abundantes autoridades bíblicas (S 2,21,3-14), concluye el Santo: “Pero, si bien se mira, todo lo dicho hace para probar nuestro intento, pues en todo se ve no gustar Dios de que quieran las tales visiones, pues da lugar a que de tantas maneras sean engañados en ellas” (S 2,21,14).

En el capítulo 22 de S 2 aborda el Santo la diferencia entre la → Ley Antigua y la Ley Nueva respecto a preguntar a Dios por vía sobrenatural. Ahora –en la Ley de Gracia– no es lícito preguntar a Dios, mientras que sí lo era en la Ley Vieja, probándolo con la conocida autoridad de Heb. 1, 1-2, que traduce así: “Y es como si dijera: Lo que antiguamente habló Dios en los profetas a nuestros padres de muchos modos y de muchas maneras, ahora a la postre, en estos días nos lo ha hablado en el Hijo todo de una vez. En lo cual da a entender el Apóstol que Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, 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). Por lo cual hasta agravio podría ser para Dios preguntarle o querer alguna visión o revelación, además de ser una necedad (S 2,22,5). Dios te podrá responder tan bonitamente: “Tú pides locuciones y revelaciones en parte, y si pones en él los ojos, lo hallarás en todo; porque él es toda mi locución y respuesta y es toda mi visión y toda mi revelación. Lo cual os he ya hablado, respondido, manifestado y revelado, dándoosle por hermano, compañero y maestro, precio y premio” (S 2,22,5). Se trata en definitiva, de descubrir el estilo y modo de Dios en su proceso purificativo en cada alma. Hay que

encaminar a las almas “en la fe, enseñándolas buenamente a desviar los ojos de todas aquellas cosas, y dándoles doctrina en cómo han de desnudar el apetito y espíritu de ellas para ir adelante” (S 2,22,19). Al fin vuelve siempre la misma valoración: Vale más cualquier acto de caridad y la virtud de la humildad que todos los acontecimientos místicos extraordinarios.

#### IV. Normas de dirección espiritual

La experiencia sanjuanista, su doctrina y su pedagogía respecto a locuciones, revelaciones, sentimientos espirituales de cualquier clase y a las visiones, es límpida, transparente y lineal: a Dios se llega por la gracia, por las tres virtudes teologales, que purifican el entendimiento, la memoria y la voluntad y que generan en esa purificación, activa y pasiva, del sentido y del espíritu, las noches de la fe, esperanza y caridad y la segura actitud de humildad, que son los únicos medios necesarios y adecuados para que el hombre sea llevado propiamente a la unión con Dios. Todo lo demás que exceda la razón, la fe y los medios morales de santificación, aun siendo verdadero y de Dios, hay que rechazarlo por complicado e innecesario. Menos todavía hay que pedirlo o desearlo. Queda a sí a salvo la libertad del hombre y su condición de creyente en Dios, del que se fía absolutamente, apoyado sobre la roca viva de su palabra.

El Santo pone en guardia incluso contra los padres, maestros, directores espirituales o confesores que sientan determinada inclinación hacia todo este mundo de los fenómenos místicos extraordinarios –que más que otra cosa

son epifenómenos sin transcendencia y sin necesidad alguna para la perfección cristiana, aunque sean buenos en sí y verdaderos de Dios– por la influencia negativa y hasta peligrosa que pueden generar en los discípulos, y hacerle al mismo tiempo inclinados a ellos, por la estimativa que pueden inducir en tales discípulos.

El título del capítulo 18 de S 2 es elocuente: “Que trata del daño que algunos maestros espirituales pueden hacer a las almas por no las llevar con buen estilo acerca de las dichas visiones”. Añade luego: “Y dar más luz del daño que se puede seguir, así a las almas espirituales como a los maestros que las gobiernan, si son muy crédulos a ellas, aunque sean de parte de Dios”. Se lamenta el Santo de la poca discreción que hay en algunos maestros espirituales por los errores cometidos en discernir y valorar dichas aprehensiones sobrenaturales. Esto se da sobre todo en quienes son inclinados a favorecer y estimar estos fenómenos místicos extraordinarios. No llevan a las almas por el camino de la humildad, ni por el verdadero camino de la fe, ni desembarazándolas de los impedimentos que esto supone. En los números 6-7 del mismo capítulo da normas y claves de comportamiento tanto al maestro como al discípulo. El tema es complejo. Pero de gran importancia para el discernimiento y la valoración real de todo lo que se refiere al campo de las realidades fenoménicas en el ámbito de la mística.

No hay que hacer caso de las visiones, si no es para comunicárselas al maestro espiritual, “sino sólo para decirlo al padre espiritual, para que le enseñe a vaciar la memoria de aquellas apre-



hensiones” (S 3, 8,5; cf 3 16,6 y 15,2). Los maestros, por su parte: “Enca-mínenlas en la fe, enseñándolas buena-mente a desviar los ojos de todas aque-las cosas, y dándoles doctrina en cómo han de desnudar el apetito y el espíritu de ellas para ir adelante, y dándoles a entender cómo es más preciosa delante de Dios una obra o un acto de voluntad hecho en caridad, que cuantas visiones (y revelaciones) y comunicaciones pueden tener del cielo, pues estas ni son mérito ni demérito” (S 2,22,19).

Quedan siempre en pie los princi-pios fundamentales de la pedagogía sanjuanista: “Han menester advertir que todas las visiones y revelaciones y sen-timientos del cielo y cuanto más ellos quisieren pensar, no valen tanto como el menor acto de humildad, la cual tiene los efectos de la caridad” (S 3,9,4). Por otra parte: “Estas visiones, por cuanto son de criaturas, con quien Dios ningun-a proporción ni conveniencia esencial tiene, no pueden servir al entendimiento de medio próximo para la unión de Dios” (S 2,24,8). El hombre ha de proce-der siempre en tinieblas de fe y en liber-tad de espíritu, huyendo y desechando todo lo que sale de ese camino (cf S 2, 19,11 y 14; 21,11; 22,6). → *Apariciones*,

*hablas, locuciones, palabra, profecías, revelaciones, vislumbre, viso.*

*Mauricio Martín del Blanco*

**Visitas** → Dones, gracias, mercedes

**Visear/ viso/s** → Apariciones, divisar

## Vitoria

La presencia carmelitana corres-ponde a la fundación de las Descalzas (27.9.1589) y modernamente de los Descalzos (1890). Tres recuerdos vincu-lan la ciudad, en concreto el convento de los Descalzos, a J. de la Cruz: una costilla de su cuerpo (desde 1909), una serie completa de las ediciones de las obras, desde 1618 hasta 1883, y una edición muy rara, prácticamente desco-nocida de las *Cautelas*, realizada allí entre 1722 y 1736. (cf. HCD 7, 77-87; Higinio Gandarias, “Presencia de san Juan de la Cruz en Vitoria”, en *MteCarm* 97, 1989, 49-57).

**Vuelo del espíritu** → Arroba-miento, éxtasis, rapto



# Y

## **Yepes, Francisco de**

Ya en otras voces o palabras se dice algo de este hijo mayor de Gonzalo de Yepes y → Catalina Alvarez, y hermano mayor de San Juan de la Cruz (por ejemplo en: Familia del Santo, Arévalo, Gálvez, Torrijos, Duruelo).

Nació en Fontiveros en 1530. Participó en los desplazamientos obligados de su madre Catalina en busca de mejor suerte familiar, una vez muerto Gonzalo. Se casó en Arévalo con Ana Izquierdo. Siete de sus hijos murieron de pequeños. Una hija abrazó la vida contemplativa en las Bernardas de Olmedo, muerta en olor de santidad.

Establecido en → Medina desde 1551(?) hasta su muerte. Tejedor y albañil, era analfabeto. Vida pintoresca, entre vagabundo y entregado a la piedad y a la oración. Se confesó muchos años con los jesuitas y después con los carmelitas calzados, siendo terciario del Carmen. Tipo original, lleno de lances y peleas con los demonios. Compone y canta coplas. Especie de juglar “a lo divino”. Analfabeto, se sirve de secretarios para escribir sus cosas y deja de este modo dos declaraciones sobre su santo hermano. Pobre de

solemnidad, acumula sus reservas de modo que pudo hacer su testamento donde determina que se le entierre, con misa cantada, diácono y subdiácono, etc., “en el monasterio de Nuestra Señora del Carmen, dentro de la capilla mayor”. Deja sus bienes, agradecido, a las personas que le han ayudado y atendido en sus necesidades y enfermedades; mandas para que se digan misas por su alma. Lo más preciado que tenía, la famosa reliquia de fray Juan, se la deja a una viuda, en cuya casa ha vivido los últimos años y donde morirá. Así: “Mando a Costanza Rodríguez la reliquia de fray Juan de la Cruz, mi hermano, que fue carmelita descalzo, y más el escapulario que traigo de Nuestra Señora del Carmen, para que ruegue a Dios por mi alma”. Al socaire de esta reliquia sanjuanista, los devotos le socorrían notablemente. Hizo el testamento el 29 de noviembre de 1607 y murió al día siguiente, “día de San Andrés Apóstol, en viernes, media hora antes de entrar en el día del sábado”.

*José Vicente Rodríguez*

**Yepes, Gonzalo de** → Familia

## Yoga y Juan de la Cruz

La palabra “Yoga” proviene de la raíz sánscrita “yug”, que lleva consigo la idea de “unir, uncir, reunir, enyugar” dos cosas o realidades antes separadas. Puede comprobarse fácilmente la vecindad semántica de “yoga” con el “jugum” latino, el castellano “yugo”, el alemán “Joch” y el inglés “yoke”. Nada extraño si se tiene en cuenta que todos ellos proceden, como “yoga”, de la misma raíz indo-europea.

### a. *Noción y concepto del yoga*

El significado etimológico nos lleva a su noción real. “Yoga” puede referirse a un final ya alcanzado. Designa entonces la unión (= yoga) del cuerpo con la mente, de la mente con el espíritu, del espíritu individual (jivatman) con el Espíritu Supremo (Atman-Brahman). Esa unión a todos los niveles lleva consigo el estado de Sat-Chit-Ananda: existencia absoluta-conciencia absoluta-felicidad absoluta, y es la realización de lo divino en el hombre.

Pero “yoga” puede indicar también el camino mismo hacia esa meta. Es entonces un método o técnica para caminar hacia la unión, método o técnica inspirados en la cosmovisión propia del hinduismo.

### b. *Origen del Yoga*

El origen del Yoga se pierde en la noche de los tiempos. El hecho de haber sido durante siglos una disciplina puramente oral dificulta la fijación de una fecha aproximada. De todas formas hay que concederle varios miles de años de existencia como tal disciplina, si bien hay que admitir que se fue per-

feccionando sustancialmente a través de las diversas épocas.

Si del origen cronológico pasamos al real, hemos de buscarle en aquellos hombres que, insatisfechos de una religión ritualista, se retiraron a las montañas para penetrar en el conocimiento de sí mismos.

El Yoga como sistema filosófico y disciplina rigurosamente ordenada fue compilado por **Patanjali** en los célebres *Yoga-Sutras* o “aforismos del Yoga”. Es llamado el *Raja-Yoga* o Yoga Real (regio).

### c. *Las bases doctrinales de la meditación yoga*

Para la filosofía Yoga tal como nos la presenta Patanjali, existen dos realidades radicalmente distintas: la *Materia* o sustancia material (Praktri) y el *Espíritu Puro* (Atman, Purusha, etc.). Pero no se trata del esquema occidental alma-cuerpo.

La *Materia* no se reduce a la materia densa perceptible por los sentidos ordinarios y estudiado por la macrofísica. *Materia* o *Praktri* es para el Yoga todo lo que es o tiene movimiento, todo lo que es flujo y por tanto está sujeto a cambio. Así es *praktri* en el hombre no sólo su cuerpo físico, sino también:

a) El mundo de la mente, es decir, nuestra vida psíquica, nuestros procesos mentales (cittawrittis), nuestra actividad pensante, nuestra mente subconsciente (vasanas), nuestras emociones, sentimientos, instintos, etc. b) El mundo de la “razón” o intelecto: es el centro del “yo”, el sentimiento de individualidad, el punto de referencia de todo lo que sucede en el mundo de la mente. Si en éste se dan los sentimientos, las

emociones, el flujo psico-mental, etc., en el mundo de la “razón” se da el “yo” siento, sufro, gozo, pienso. Por ser el centro del yo es el centro de la conciencia moral.

El *Espíritu Puro* (Atman, Purusha) escapa a nuestra psicología científica y por ello es muy difícil tratar de dar de él una idea. Las descripciones de los místicos occidentales (la “séptima morada” de → S. Teresa, el “centro del alma” de S. Juan de la Cruz, la “centella divina” del Maestro Eckhart, etc., el “inconsciente colectivo no-estructurado” de C. G. Jung y el “estado de vacío de conciencia” tal como ha sido estudiado por Carl Albrecht), pueden acercarnos a la comprensión de lo que es el espíritu para el Yoga. El espíritu es la más alta manifestación de la Energía Universal y responde al “Sí-Mismo” frente al pequeño “yo” individual. Es la conciencia del puro ser, del pleno ser.

Si el mundo de la mente y la razón tienen una dimensión temporal y espacial, el centro del Espíritu no tiene dimensión alguna, ni siquiera la del tiempo, porque está situado más allá de todo lo que es contingencia, flujo, movimiento. Es eterno, no nacido y por lo mismo inmortal. Sólo su manifestación en la existencia individual tiene un comienzo y un fin.

d. *La existencia como separación y dolor*

Para el Yoga la existencia en el mundo es ontológicamente una “caída” y una separación de la esencia verdadera; por eso, todo su empeño estará fijado en superar y anular dicha existencia en cuanto equivale a la “individualidad” y al mundo-psicomental. Con otras palabras, el Yoga es un camino para la

liberación del Espíritu o Sí-Mismo de su ligadura a la sustancia material o mundo del psiquismo y del ego.

La verdadera realidad sólo se halla en ese Espíritu o “Sí-Mismo” idéntico a Brahman o principio divino del Universo conforme a la fórmula *Atman* es *Brahman*. Se encuentra, por tanto, más allá de los pensamientos, de la mente, del yo individual, del conocimiento o conciencia común. Mente, pensamientos, estados de conciencia son reales psicológicamente, pero irreales y falsos metafísicamente, porque son flujo continuo, espejismo, ilusión. Son sólo manifestaciones provisorias de la materia cósmica que no tienen consistencia real y llevan en sí mismos la marca de la desaparición y la tendencia al reposo final.

No hay ninguna relación verdadera entre el Espíritu o Sí-Mismo y la mente y el ego racional, ya que, como se ha indicado, el Espíritu y la sustancia material son dos realidades radicalmente distintas; entre ellas no hay más que una conjunción externa y de hecho, ya que dentro de esa conjunción fáctica el “Sí-Mismo” como tal no es afectado.

La existencia concreta, individual (que es la conjunción de hecho del Sí-Mismo con el complejo mundo de la sustancia material) equivale a dolor por la ignorancia (avidya) que el hombre tiene de la distinción radical entre la *Praktri* y el *Purusha*, entre la sustancia material y el Espíritu o Sí-Mismo, es decir: proviene de la identificación en el orden cognoscitivo y vivencial de nuestra mente, de nuestro flujo psico-mental, de nuestros estados de conciencia, en una palabra, de nuestro pequeño “yo” con nuestro Espíritu.

e. *El camino hacia la liberación*

Mientras en el hombre mande la energía mental, la conciencia normal, la identificación mente-espíritu, aunque el cuerpo físico, la mente y su centro el “ego” desaparezcan con la muerte el Sí-Mismo, seguirá atado a una nueva mente, a un nuevo “yo”, a un nuevo cuerpo físico en otra existencia individual, sujeto al ritmo incesante de nacimiento-muerte-nacimiento (doctrina de la reencarnación o ley del *Karma* establecida por vez primera con toda claridad en los *Upanishads*).

La liberación del *samsara* o rueda de existencias sucesivas se logra sólo por la superación de la ignorancia de la distinción entre mente y Sí-Mismo. Para esa superación no basta ni es efectivo un mero saber teórico, sino que es necesario cambiar la conciencia ordinaria que se mueve en el campo del conocimiento racional por una conciencia/conocimiento superior intuitivo mediante la suspensión y abolición experimental del funcionamiento normal de la mente. El Yoga es, por eso, un camino para conocer-experimentar-superar-suprimir los estados de conciencia. De ahí la definición del Yoga dada por Patanjali: “El Yoga consiste en suprimir las modificaciones del contenido mental” (Yoga-Sutras 1, 2): no sólo sus torbellinos y vaivenes, sino también la propia actividad de la mente que debe ser reducida al silencio. “Entonces el contemplador está instalado en su propia naturaleza” (ib. 1-3).

Cuando se llega a la abolición de la conciencia normal ilusoria dominada por la ignorancia (avidya) de la verdadera realidad, el Sí-Mismo se desprende de su asociación al “yo” y se reintegra plenamente al seno de la sustancia uni-

versal. A la conciencia normal sucede la “iluminación” o Samadhi, que es la pura intuición de la verdad y la felicidad sin límites: se realiza el Sat-Chit-Ananda. El individuo ya no se siente centro de referencia, sino que se vive esencialmente como gota del océano universal; en esa vivencia ya no es posible concebir o vivir la gota como separada del océano universal de vida, ni poner en ella el centro de gravedad: gota y océano son una unidad absoluta; la gota ya no tiene vida, existencia o sustancia propia y diferente. Desaparece todo sentimiento de división u oposición interna y en relación al mundo: ya no hay oposición entre el yo y el no-yo porque ya no hay “yo”; ya no hay oposición entre el “yo gozo - yo sufro”, porque esa oposición sólo la puede sentir el que tiene un “yo” y vive identificado con él; ya no hay oposición entre el sí y el no porque eso es propio de la mente llamada racional que no es capaz de ver y vivir la realidad de forma inmediata y en toda su profundidad y verdad, y por eso siempre puede encontrar un sí junto a un no y viceversa.

f. *Jnana-Yoga y Bhakti-Yoga*

Lo anteriormente dicho puede aplicarse de alguna manera a todas las vías espirituales del hinduismo, pero representa más directamente la cosmovisión y camino del yoga del conocimiento o *Jnana-Yoga* que busca la experiencia de la trascendencia mediante la conciencia intuitiva. Yoga del conocimiento es el de los aludidos Yoga-Sutras de Patanjali y también el de la filosofía *Vedanta* de Shankara (s. VIII-IX d. de J.). El Vedanta de Shankara lleva a su extremo la tendencia monista y trascendentalista de los *Upanishads*. Para Shankara y su

escuela, la *Realidad*, expresada mitológicamente con el nombre de Brahman, es única, y lo que llamamos “realidades” no son más que diversas manifestaciones provisorias de la única Realidad sin que ésta quede implicada en dicha manifestación. El Universo como suma de “realidades” es una pura ilusión (maya), una proyección del “ego” que sólo es capaz de ver y vivir individualidades en las que queda preso y esclavizado. No sólo el Universo es proyección ilusoria del “ego”, sino también el Dios personal, es decir, Dios como un “yo”. La *unión* del hombre con Dios, que significaría la unión de dos “yos”, debe ser superada por la experiencia suprema del *advaita* o no-dualidad de la Realidad.

Muy distinta que la vía del *advaita* shankariano, y expresamente opuesta a ella, es la de la *bhakti*, de la cual el *Bhagavadgita* (s. III-IV a.d. C.) es la más alta y venerada exposición. Su máxima figura intelectual es Ramanuja (hacia 1050-1137 d. de C.). La vía *bhakti* ve a Dios como realidad personal, más grande que el Universo y distinta de él, aunque la ausencia de la idea de creación no permita identificar al Dios de la *bhakti* con el del monoteísmo bíblico. El camino hacia Dios no es el conocimiento intuitivo, sino la *bhakti*, el amor entregado e incondicionado. La experiencia final no es tampoco la de unidad, sino la de *unión* por el amor de dos realidades distintas, Dios y el hombre. La liberación final no es la de fusión con el Absoluto apersonal mediante la pérdida de individualidad, sino la eterna relación amorosa con Dios.

#### g. *Juan de la Cruz y el Yoga*

Las descripciones del camino espiritual y de la experiencia suprema en el

hinduismo recuerdan las de los místicos cristianos. Se suele asimilar la mística del Maestro Eckhart a la de Shankara: ambas serían, más que místicas, metafísicas religiosas que buscan la recuperación de la perdida unidad más allá de la ilusoria multiplicidad y del ilusorio Dios personal; unidad primordial que en Shankara se llama “*advaita*” y en Eckhart “*deitas*”. La condena del Maestro Eckhart por los teólogos de la corte papal de Avignon ha pesado desde entonces sobre la figura de este insigne dominico, pero hoy puede considerársele totalmente rehabilitado como teólogo místico cristiano; no obstante es evidente que, si se le quiere poner en parangón con alguna de las líneas místicas del hinduismo, ésta sería la de Shankara. Como éste, Eckhart enseña una mística intelectual, una vía del conocimiento identificador que lleva al teólogo dominico a afirmar que no puede contentarse con la → Trinidad y que necesita penetrar más allá: en el abismo sin nombre de la unidad.

J. de la Cruz, en cambio, cuando es comparado con la mística hinduista, aparece como el *bhakti* cristiano por excelencia: su Dios no encaja ni en el “*dvaita*” shankariano ni en la “*deitas*” eckhartiana, sino que es siempre y sin vacilación alguna el Dios personal trinitario: la → unión con la Trinidad cristocéntrica, aunque con un cristocentrismo tocado de neoplatonismo que tiende al Verbocentrismo, es el motivo de la entrada en la noche, de las etapas y del final del camino. En J. de la Cruz la “unidad” no es el más allá de la Trinidad, sino lo contrario: el núcleo y sentido más profundo de la unidad es la Trinidad, o lo que es lo mismo: la reali-

dad última no es unidad absoluta, sino dialogicidad y relación.

Además de compartir con la línea bhakti del hinduismo la doctrina del → Dios personal, J. de la Cruz comparte también el camino del amor entregado como el único medio para unirse con Dios. Todo, naturalmente, *mutatis mutandis*: con la diferente impronta que deja en cada una de las dos místicas la cosmovisión hinduista o la fe cristiana.

Pero quizá sea más acertado ver en J. de la Cruz una excelente base de diálogo tanto con la línea shankariana como con la línea bhakti. En esta vía hinduista, centrada totalmente en el amor y devoción a Dios, no encontramos los geniales análisis que del conocimiento humano y de la necesidad de trascender el conocimiento racional hace el Gnana-Yoga, y dentro de él la filosofía religiosa de Shankara. A ese análisis, con expresiones muy parecidas a las de las vías hinduistas del conocimiento, se acerca J. de la Cruz en su → purificación tanto activa como pasiva

del entendimiento para que pueda ser poseído por la fe.

BIBL. – a) General: DANIEL ACHARUPARAMBIL, *Espiritualidad hinduista*, Madrid, Editorial Católica, 1982; Id. “Liberation-The Hindu view”, en *Teresianum*, 36 (1985) 401-419; Id. “Lo Yoga”, en *RivVitSpir* 32 (1978) 431-469; Id. “La santità secondo l’hinduismo”, ib. 34 (1980) 578-593 (el autor se refiere a la vía bhakti); SRI AUROBINDO, *La vida divina*, 3 vol., Buenos Aires, 1980; B. GRIFFITHS, *El matrimonio entre Oriente y Occidente*, Madrid, Paulinas, 1985; J. MONCHANIN, *Mystère de l’ Inde, mystère chrétien*, Paris, Fayard, 1974.

b) Particular sobre J. de la Cruz: BRUNO DE JÉSUS-MARIE, “Mystique hindoue, mystique chrétienne”, en *EtCarm* 1952, 148-170; SWAMI SIDDHESVARANANDA, *Pensiero indiano e Mistica carmelitana*, Roma, 1977. El autor relaciona la doctrina de S. Juan de la Cruz con todos los tipos de yoga. Gran admiración por el místico carmelita a quien considera el gran yogui de Occidente; H. LE SAUX, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Paris, Centurion, 1991; J. MENDONSA, *The concept of perfection in the Bhagavadgita and in the writings of St. John of the Cross*, Roma, Teresianum, 1980; L. GARDET-O.- L. LACOMBE, *L’expérience du soi. Étude de mystique comparé*, Paris, Desclée De Brouwer, 1981; SANTIAGO GUERRA, “San Juan de la Cruz y el diálogo con Oriente”, en *RevEsp* 49 (1990) 501-541.

**Santiago Guerra**



# Z

## Zen y Juan de la Cruz

El budismo se dividió en dos grandes ramas: el Hinayana o del Pequeño Vehículo (más conocido como budismo Teravada) y el Mahayana o del Gran Vehículo. A diferencia del primero, que conservó una tradición unitaria, el Mahayana se subdividió en multitud de sectas o escuelas, la más conocida de las cuales es el budismo zen. “Zen” es el término japonés derivado del sánscrito “dhyana” y del chino “Ch’an” que, como ellos, significa “meditación”. El ejercicio de la meditación es, en efecto, el “todo” del zen como camino hacia la Iluminación o Satori, aunque no simplemente como acto especial y apartado de la vida ordinaria, sino como medio de intensificación de la conciencia vacía desde la que el zen enseña a vivir todas las cosas.

### a. *El secreto de la flor de oro*

Una leyenda quiere retrotraer el origen del zen al propio Buda: estando un día éste rodeado de sus discípulos en lo alto de una montaña, les predicó el “sermón de la flor de oro”; un sermón muy especial, porque consistió en man-

tener elevada una dorada flor de loto sin decir una sola palabra. Durante un rato nadie entendió lo que quería decir con aquel gesto, hasta que finalmente Mahakasyapa esbozó una leve sonrisa: había entendido el mensaje y por eso Buda le nombró su sucesor. Así habría nacido el zen. El conocimiento que había provocado tal sonrisa fue transmitido en la India por veintiocho sucesivos Patriarcas, y en el año 520 después de Cristo fue llevado por Bodhidharma a China, donde recibió un fuerte influjo del taoísmo. Finalmente en el siglo doce penetró en el Japón, donde adquirió sus rasgos definitivos. Desde el Japón el zen ha sido exportado a todo el mundo, especialmente a Estados Unidos y Europa. Sus dos principales escuelas son la de Soto y la de Rinzaï, unidas respectivamente a los nombres de sus fundadores, Dogen (s. XIII) y Hakuin (s. XVII-XVIII), el más grande de los patriarcas zen.

### b. *El objetivo central del zen*

La leyenda de la flor de oro expresa, en efecto, lo más específico y peculiar del zen: la ruptura radical de la barrera del pensamiento discursivo y del len-

guaje para acercarse a la experiencia de la verdadera naturaleza de la realidad, denominada como “naturaleza búdica”, y que equivale a la “intuición del ser”.

Es verdad que todas las místicas hablan de la insuficiencia del conocimiento racional y del lenguaje, que todas urgen el trascendimiento de los mismos, que todas afirman la inefabilidad de la experiencia de la realidad profunda o última, pero todo esto es llevado por el zen a su máxima radicalización. La verdad básica del budismo, el *Anatta*, que niega cualquier “yo” permanente, sea el “yo” fenoménico, sea el “Sí-Mismo” o Atman/ Brahman del hinduismo (sustrato permanente y eterno más allá de todo flujo y movimiento), y que consiguientemente identifica la realidad con el puro fluir, de forma que el universo sea un conjunto de acciones sin actor, una danza sin danzante, es radicalizada por el budismo zen en su concepto central del *Sunyata*, el “vacío total” o la nada absoluta, que sería la “última realidad” si es que de realidad última se quiere hablar.

El zen enseña que la realidad que es puro fluir es falsificada por todo pensamiento, toda doctrina, toda conceptualización, todo dogma, que son objetivización, proyección, encasillamiento y fijación: la realidad es “no mental” y esta realidad no mental es el objetivo del zen. La realidad comienza donde terminan los conceptos y las palabras y la falsificación de la realidad comienza donde comienza el concepto y la palabra. La realidad no mental es la “realidad central” y trascendente de nuestra vida y sólo puede hacerse presente en nosotros a través del no-pensamiento, de la “nada” mental. De ahí el camino práctico del zen a través del zazen.

c. *El zazen: camino hacia la conciencia vacía*

“Zazen” significa literalmente “meditación sentada” y, efectivamente, es un ejercicio meditativo que ha de practicarse en una determinada postura sentada cercana a la tierra, en la que la parte baja del tronco tenga una ancha base y la respiración pueda ser fácilmente abdominal. La postura sentada no es algo accidental o añadido a la meditación; ni siquiera se medita en esa determinada postura, sino que meditación y postura sentada se equivalen.

El zazen, en perfecta lógica con la doctrina zen del *Sunyata* o vacío total como última realidad, es una meditación sin objeto: no es que no se medite en nada, que sería algo puramente negativo, o que se medite sobre la nada, que ya sería un objeto de meditación, sino que la meditación objetiva es cambiada por el silencio de todas las facultades. La finalidad perseguida es el progresivo acercamiento a la “conciencia vacía”.

El “vacío” resulta cuando menos desconcertante al occidental, y de éste se puede decir lo que se dice de la naturaleza (también desde una idea occidental de vacío) que “horret vacuum”. El “vacío” es sencillamente para el pensamiento occidental una nada ontológica. ¡Cuánto menos puede ser para él la última realidad! Sin embargo, el “vacío” y la “nada” son términos corrientes en nuestros místicos y apuntan también hacia la realidad última.

Por otra parte, cuando el zen habla de “conciencia vacía” es el adjetivo “vacía” y no el sustantivo “conciencia” el que atrae la atención, y en consecuencia se piensa que conciencia vacía equivale a pura nada. Pero la nada es el

todo: la “conciencia vacía” es la conciencia total e ilimitada: deja de ser conciencia *de algo* para ser pura conciencia, no limitada ni identificada con un “algo”. Como conciencia total es la presencia y la atención pura al puro presente que no es “algo” que se pueda asir o convertir en “objeto” de pensamiento o de posesión. El vacío y la consiguiente atención pura liberan del encadenamiento al suceso fluyente pasado o presente y de la atadura a cualquier deseo futuro. La “conciencia vacía” equivale a la ausencia de todo ego/idea/objeto que suscita el deseo, origen de todo sufrimiento.

Esa actitud de vacío-presencia pura es el camino hacia la Iluminación o Satori: la “realidad profunda” o naturaleza búdica se ve/vive tal como es, más allá de toda categoría lógica o de toda interpretación proyectada por el “yo”.

d. *Métodos para acercarse a la conciencia vacía*

El “vacío iluminador” puede ser provocado por situaciones espontáneas o preparado por métodos que llevan a una dimensión de conciencia más allá de la racional-dualista. Tres son los métodos clásicos:

1º El *susokukan* o concentración receptiva en el fluir respiratorio como *soporte* de la atención, pero de forma que ésta no sea propiamente atención a la respiración, sino pura presencia al presente, y por tanto correcta y total atención interior.

2º El *koan* (método de la escuela Rinzaï): un problema o especie de acertijo que el alumno se empeña en solucionar con la mente lógico-discursiva, pero que es lógicamente insoluble: tan-

to más insoluble cuanto más esfuerzo se hace por solucionarle racionalmente. Eso puede llevar, y es lo que se pretende, a que la mente lógica, desesperada al no encontrar salida tras innumerables falsas soluciones, que el discípulo va presentando al Maestro en las sucesivas y obligadas visitas para recibir su instrucción (sanzen), se quiebre para dejar paso a la irrupción de la conciencia intuitiva o Iluminación. En el ejercicio del koan, que acompaña día y noche al meditante, la energía empleada en el esfuerzo lógico se va encauzando hacia la intuición.

3º El *shikantaza* o “sólo sentarse” (método de la escuela Soto): la atención está total y únicamente concentrada en observar las prescripciones del zazen como ejercicio de “estar sentado”.

e. *Etapas del camino*

Desde el primer momento el ejercicio meditativo va dirigido al vacío total de la conciencia; por eso es una meditación sin objeto. Desde el principio hay que ejercitarse en abandonar todo contenido concreto de conciencia, incluso el deseo de la Iluminación. Pero la meditación es un camino largo y paciente (“morir en el cojín”, se dice en el zen) y el vacío real de la conciencia no llega enseguida o quizá no llega nunca. El koan *Mu* (= nada) se convierte en el inseparable compañero del meditante.

El primer grado notable de conciencia vacía es el *sanmai*: la concentración se profundiza, las energías dispersas de la conciencia se unifican en un punto (con lo que ésta va adquiriendo una fuerza que le hace posible dirigir la vida del individuo y librarla de los continuos vaivenes, consecuencia de una conciencia fragmentada y por lo mismo

débil), se va experimentando la liberación de la identificación esclavizante con el mundo exterior y con el de los pensamientos y deseos (las cosas se perciben como son, sin emociones, sin ataduras, sin deseos).

El meditante tiene que estar preparado para la frecuente etapa del *makyo*: fase alucinatoria en la que, al vaciarse el nivel consciente, los elementos inconscientes pueden aprovechar para hacerse presentes a la conciencia en forma de fenómenos paranormales: visiones, audiciones, etc.

El punto culminante de la experiencia es el *Satori* o Iluminación, también llamado *Kensho*. “Consiste en una experiencia transracional, y por lo mismo inmediata, de la profundidad del alma más allá de los sentidos, a través de la cual se toca lo absoluto y se alcanza el fondo del universo que lo unifica todo, lo que equivale a la comunicación con todo. Esta se puede considerar mística natural-humana” (J. B. Lotz).

Con frecuencia el *Satori* viene después de una experiencia psicótica superada con éxito y rara vez se produce en la meditación; más bien tiene lugar repentinamente en situaciones ordinarias de la vida, aunque el ejercicio prolongado de la meditación es el que va preparando el estado de conciencia que favorece la Gran Experiencia.

#### f. Dios en el budismo zen

No se hace referencia ninguna a un Dios personal. Como el budismo en general, se inhibe ante la pregunta por Dios, ya que el camino budista se funda en la pura experiencia a través del vacío y rechaza toda pregunta teórica más allá de la misma. Dios es en todo caso una

“idea” que no sólo no influye en el proceso de liberación/iluminación de la conciencia, sino que, como toda idea, le estorba.

En todo caso, el *sunyata* del budismo zen se acerca de alguna manera a la “deitas” de Eckhart, abismal fondo vacío del que nace y al que regresa “Dios”, que en Eckhart debe ser trascendido para ser encontrado como “deitas”, como “nada” y “super-existente no-ser”, y en el budismo zen es una proyección del “ego” ilusorio. Si quizá se puede decir del budismo, y consiguiientemente del budismo zen, que es una religión sin “Dios”, en todo caso hay que hablar de él como *religión*, con un profundo sentido de lo sagrado y de lo trascendente, y que por tanto se halla en los antípodas del ateísmo occidental.

#### g. El zen y Juan de la Cruz

Si J. de la Cruz está presente como privilegiado punto de encuentro en el diálogo cristiano-hinduista, más aún lo está en el diálogo entre cristianismo y budismo zen. A pesar de que el Maestro Eckhart es considerado por el budismo tan cercano a él que incluso le ha llegado a considerar, sin razón, un budista anónimo, y precisamente por eso, Juan de la Cruz parece un autor más adecuado para el diálogo, ya que en él, centrado en el misterio trinitario, aparecen más claras que en la “deitas” de Eckhart las diferencias entre mística cristiana y zen, y al mismo tiempo la doctrina sanjuanista de las “nadas” abre una vía de acceso al “*sunyata*” de dicha escuela budista.

Se puede hablar en J. de la Cruz, como en el zen, de una “meditación sin objeto” en cuanto que el Santo busca al Dios “no objetivado” de la fe a través del

ejercicio contemplativo de la “atención amorosa a Dios sin particular consideración ... sin actos y ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad –a lo menos discursivos, que es ir de uno en otro–, sino sólo con la atención y noticia general amorosa que decimos, sin particular inteligencia y sin entender sobre qué” (S 2,13,4).

Análogamente al camino del no-pensamiento del zen dentro de su visión budista, la “noche oscura del sentido y del espíritu” del cristiano Juan de la Cruz mete por un camino de ruptura progresiva y superación del mundo de la lógica, del concepto, del lenguaje, de todo lo que aparece a la conciencia *pensante*; un camino hacia la “nada” de la fe pura, pero una “nada” que equivale a la realidad verdadera y total de Dios (“Dios es la sustancia de la fe”) frente a cualquier representación mental afirmativa del mismo y frente a cualquier razonamiento sobre el mismo que son inexorablemente sancionados con la frase “eso no es Dios”, sino proyección del “yo” que objetiviza a Dios y que tiene su nido y su existir en la actividad natural de las potencias. Por eso la “nada” del “yo” mediante el acallamiento de su actividad es presupuesto necesario para que la “nada” de Dios o el Dios desobjetivizado pueda purgar y transformar al hombre.

En diálogos cristiano-budistas, monjes zen han confesado sentirse a gusto en la *Llama de amor viva* del centro del alma. Es una prueba del importante papel de J. de la Cruz en el encuentro inter-religioso. Un budista zen que había llegado a la iluminación confesó que leyendo a S. Juan de la Cruz había entendido por primera vez lo que los cristianos quieren decir cuando

hablan del amor de Dios. Pero el budismo zen no habla del amor de Dios, sino de hacerse uno con la naturaleza y por lo mismo de un amor cósmico. Quizá el místico carmelita pueda ayudar a traducir esa experiencia en términos más personales: como “unión con Dios”. Sería la apertura del zen al cristianismo. El Maestro Dogen, fundador de la escuela de Soto, en el momento de su iluminación exclamó: “Lo he visto claramente: el espíritu no es otra cosa que las montañas, los ríos y la grande y ancha tierra; no es otra cosa que el sol, la luna y las estrellas”. Es lo que con otras palabras expresa la afirmación central del zen: el vacío (espíritu) es la forma (materia) y la forma (materia) es el vacío (espíritu). Juan de la Cruz expresará su experiencia de forma análoga, pero dando al espíritu el carácter de Espíritu trinitario, es decir, del amor del Padre que inhabitando plenamente en Cristo hace de él el Hijo Amado y el Amado que el alma busca: “Mi Amado, las montañas...”.

La *Llama de amor viva* de J. de la Cruz es ese Espíritu/Amor de la → Trinidad que purga y transforma al hombre, y no la fuerza de la naturaleza originaria o búdica que, recuperada de nuevo a través del vacío de toda forma objetivadora, se hace ahora presente como el ser real de las cosas intuido o “iluminado”, experiencia en la que desaparece de la conciencia central toda dualidad y por tanto todo “ego” y todo “algo”, que quedan suplantados por la vivencia directa de la realidad como ilimitada y sin fronteras. Dos visiones diferentes y si se quiere hasta situadas en dos extremos, pero no antagónicas. Los antagonismos se repelen, pero los extremos se tocan.

Eso sucede, y en muy alto grado, con el zen y J. de la Cruz.

BIBL. — a) General: D. T. SUZUKI, *Ensayos sobre el budismo zen*, 3 tomos, Buenos Aires, Kier, 1976; Id. *La gran liberación*, Bilbao, Mensajero, 1972; H. M. ENOMIYA-LASALLE, *El zen*, Bilbao, Mensajero, 1974; Id. *Zen, un camino hacia la propia identidad*, Bilbao, Mensajero, 1975; PH. KAPLEAU, *Los tres pilares del Zen*, Madrid, Gaia Ediciones, 1994; TH. MERTON, *El zen y los pájaros del deseo*, Barcelona, Kairós, 1972; F.-A. VIALLET, *Zen, la otra vertiente*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1973; A. WATTS, *El camino del zen*, Barcelona, Edhasa, 1977; K. G. DÜRCKEIM, *El Zen y nosotros*, Bilbao, Mensajero, 1977.

b) Particular sobre J. de la Cruz: J. S. MAMIC *Giovanni della Croce e lo zen budismo. Un confronto nella problematica dello "svuotamento" interiore*, Roma, Teresianum, 1982; H. M. ENOMIYA-LASALLE, *Zen y mística cristiana*, Madrid, Paulinas, 1991, p. 322-342; W. JOHNSTON, *La música callada*, Madrid, Paulinas, 1974. Es un acercamiento a la espiritualidad sobre la base del zen, S. Juan de la Cruz y Teilhard de Chardin; I. OKUMURA, "Bouddhisme zen et mystique chrétienne", en *Teresianum*, 42 (1991) 475-510; W. JÄGER, *La oración contemplativa. Una introducción según S. Juan de la Cruz*, Barcelona, Ediciones Obelisco, 1989; SANTIAGO GUERRA, "S. Juan de la Cruz y el diálogo con Oriente", en *RevEsp* 49 (1990) 501-541.

**Santiago Guerra**

## INDICE DE VOCES

|                                                             |    |
|-------------------------------------------------------------|----|
| <i>Acidia espiritual</i> .....                              | 15 |
| <i>Actividad</i> → <i>Pasividad</i> .....                   | 16 |
| <i>Advertencia amorosa</i> .....                            | 16 |
| <i>Afección</i> → <i>Afectos, afición, apetitos</i> .....   | 18 |
| <i>Afectos</i> .....                                        | 18 |
| <i>Agradecimiento</i> .....                                 | 23 |
| <i>Agua</i> .....                                           | 29 |
| <i>Agustín, S. y J. de la Cruz</i> .....                    | 31 |
| <i>Agustín de la Concepción, OCD (1564-)</i> .....          | 35 |
| <i>Agustín de los Reyes, OCD (1552-1596)</i> .....          | 35 |
| <i>Agustín de San José, OCD († 1625)</i> .....              | 36 |
| <i>Aire</i> .....                                           | 36 |
| <i>Alba de Tormes</i> .....                                 | 39 |
| <i>Alberto de la Madre de Dios, OCD (1575-1635)</i> .....   | 39 |
| <i>Alcalá de Henares</i> .....                              | 40 |
| <i>Alcaudete</i> .....                                      | 41 |
| <i>Alegría</i> .....                                        | 42 |
| <i>Alejandro de San Francisco, OCD (1588-1630)</i> .....    | 43 |
| <i>Alma humana</i> .....                                    | 44 |
| <i>Almodóvar del Campo</i> .....                            | 52 |
| <i>Alonso de la Madre de Dios, OCD († 1630)</i> .....       | 55 |
| <i>Alonso de la Madre de Dios, OCD (1564-1639)</i> .....    | 55 |
| <i>Alonso de la Madre de Dios, OCD (1567-1636)</i> .....    | 55 |
| <i>Alonso de la Madre de Dios, OCD († 1645)</i> .....       | 56 |
| <i>Alumbrados y J. de la Cruz</i> .....                     | 56 |
| <i>Alvarez, Catalina</i> .....                              | 59 |
| <i>Ambrosio Mariano de S. Benito, OCD (1510-1593)</i> ..... | 60 |
| <i>Amor</i> → <i>Caridad</i> .....                          | 61 |
| <i>Amort, Eusebio (1692-775)</i> .....                      | 61 |

|                                                              |         |
|--------------------------------------------------------------|---------|
| <i>Ana de Jesús, Jimena, OCD (1510-1609)</i> .....           | 66      |
| <i>Ana de Jesús, Lobera, OCD (1545-1621)</i> .....           | 66      |
| <i>Ana de la Encarnación, OCD (1550-1618)</i> .....          | 68      |
| <i>Ana de San Alberto, OCD (1545-1624)</i> .....             | 69      |
| <i>Ana de San Bartolomé, Beata, OCD (1549-1626)</i> .....    | 70      |
| <i>Andrés de la Encarnación, OCD (1716-1795)</i> .....       | 72      |
| <i>Andújar</i> .....                                         | 73      |
| <i>Angel de San Gabriel, Cabezas, OCD († 1620)</i> .....     | 73      |
| <i>Angeles-Arcángeles</i> .....                              | 74      |
| <i>Angustia</i> .....                                        | 79      |
| <i>Aniquilación</i> .....                                    | 83      |
| <i>Ansias espirituales</i> .....                             | 87      |
| <i>Antolínez, Agustín, OSA (1554-1626)</i> .....             | 89      |
| <i>Antonio de Jesús, Heredia, OCD (1510-1601)</i> .....      | 90      |
| <i>Antonio de Jesús, OCD († 1639)</i> .....                  | 91      |
| <i>Antonio del Espíritu Santo, OCD (1564-1620)</i> .....     | 91      |
| <i>Antropología sanjuanista</i> .....                        | 92      |
| <i>Apariciones</i> .....                                     | 105     |
| <i>Apego/s → Afectos, apetitos</i> .....                     | 106     |
| <i>Apetitos</i> .....                                        | 106     |
| <i>Aprehensiones → Conocimiento</i> .....                    | 117     |
| <i>Aprovechados</i> .....                                    | 117     |
| <i>Areopagita, Pseudo Dionisio</i> .....                     | 120     |
| <i>Arévalo</i> .....                                         | 123     |
| <i>Arrimo/s</i> .....                                        | 124     |
| <i>Arrobamiento/s</i> .....                                  | 124     |
| <i>Ascesis sanjuanista</i> .....                             | 127     |
| <i>Asimiento</i> .....                                       | 132     |
| <i>Asistencia amorosa → Advertencia</i> .....                | 133     |
| <i>Aspiración → Espíritu Santo</i> .....                     | 133     |
| <i>Atención → Advertencia</i> .....                          | 133     |
| <i>Ausencia → Presencia de Dios</i> .....                    | 133     |
| <i>Autógrafos sanjuanistas</i> .....                         | 133     |
| <i>Avaricia espiritual</i> .....                             | 134     |
| <i>Avila</i> .....                                           | 135     |
| <i>Avisos espirituales</i> .....                             | 137     |
| <br><i>Baeza</i> .....                                       | <br>147 |
| <i>Baltasar de Jesús, Nieto, OCarm-OCD (1524-1590)</i> ..... | 149     |
| <i>Baltasar de Jesús, OCD (1563-1632)</i> .....              | 150     |
| <i>Barcelona</i> .....                                       | 150     |



|                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Bartolomé de San Basilio, OCD (1548-1618)</i> .....            | 151 |
| <i>Bartolomé de San Basilio, OCD (1571-)</i> .....                | 151 |
| <i>Bautismo</i> .....                                             | 152 |
| <i>Beas de Segura</i> .....                                       | 153 |
| <i>Beatriz de Jesús, OCD († 1607)</i> .....                       | 156 |
| <i>Beatriz de la Concepción, OCD (1569-1646)</i> .....            | 157 |
| <i>Beatriz de San Miguel, OCD (1549-1626)</i> .....               | 157 |
| <i>Belleza → Hermosura</i> .....                                  | 157 |
| <i>Bernabé de Jesús, OCD (1566-1623)</i> .....                    | 157 |
| <i>Biblia → Escritura Sagrada</i> .....                           | 158 |
| <i>Bienaventuranza → Escatología</i> .....                        | 158 |
| <i>Bodega interior</i> .....                                      | 158 |
| <i>Boecio, Severino y J. de la Cruz</i> .....                     | 160 |
| <i>Bonifacio, Juan, SJ (1538-1606)</i> .....                      | 161 |
| <i>Boscán, Juan y J. de la Cruz</i> .....                         | 162 |
| <i>Bretón, Juan, OMin.</i> .....                                  | 163 |
| <i>Brígida de la Asunción, OCD (1571-)</i> .....                  | 166 |
| <i>Bujalance</i> .....                                            | 166 |
| <i>Búsqueda de Dios</i> .....                                     | 167 |
| <br>                                                              |     |
| <i>Calvario → El Calvario</i> .....                               | 175 |
| <i>Camino espiritual</i> .....                                    | 175 |
| <i>Cántico espiritual (obra)</i> .....                            | 194 |
| <i>Capacidad humana</i> .....                                     | 209 |
| <i>Caravaca de la Cruz</i> .....                                  | 215 |
| <i>Caridad teologal</i> .....                                     | 216 |
| <i>Carne</i> .....                                                | 221 |
| <i>Caro, Cristóbal, SJ</i> .....                                  | 222 |
| <i>Cartas de J. de la Cruz</i> .....                              | 223 |
| <i>Castellar de Santisteban</i> .....                             | 224 |
| <i>Castidad → Pureza</i> .....                                    | 224 |
| <i>Catalina de Jesús († 1599)</i> .....                           | 224 |
| <i>Catalina de Jesús, OCD (1540-1586)</i> .....                   | 224 |
| <i>Catalina de San Alberto, OCD († 1599)</i> .....                | 225 |
| <i>Catalina de San Alberto, Salazar Molina, OCD (1569-)</i> ..... | 225 |
| <i>Caudal → Fortaleza</i> .....                                   | 225 |
| <i>Cautelas (escrito)</i> .....                                   | 225 |
| <i>Cauterio de amor</i> .....                                     | 232 |
| <i>Cavernas del sentido</i> .....                                 | 233 |
| <i>Celda</i> .....                                                | 235 |
| <i>Centella/s de amor</i> .....                                   | 237 |

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Centro</i> .....                                              | 238 |
| <i>Cielo</i> → <i>Escatología</i> .....                          | 240 |
| <i>Ciencia</i> .....                                             | 240 |
| <i>Ciervo</i> .....                                              | 241 |
| <i>Cine y J. de la Cruz</i> .....                                | 242 |
| <i>Codicia</i> → <i>Avaricia</i> .....                           | 243 |
| <i>Coimbra (Portugal)</i> .....                                  | 243 |
| <i>Comunicaciones</i> → <i>Dones, gracia</i> .....               | 243 |
| <i>Concupiscencia</i> → <i>Sensualidad</i> .....                 | 243 |
| <i>Confesores</i> → <i>Dirección espiritual</i> .....            | 243 |
| <i>Conocimiento</i> .....                                        | 243 |
| <i>Consejeros</i> → <i>Dirección espiritual</i> .....            | 246 |
| <i>Consideración/es</i> → <i>Contemplación, meditación</i> ..... | 247 |
| <i>Constanza de la Cruz, OCD</i> .....                           | 247 |
| <i>Contemplación</i> .....                                       | 247 |
| <i>Córdoba</i> .....                                             | 258 |
| <i>Creación</i> .....                                            | 260 |
| <i>Criatura</i> → <i>Creación</i> .....                          | 268 |
| <i>Cristo</i> → <i>Jesucristo</i> .....                          | 268 |
| <i>Cruz de Cristo</i> .....                                      | 268 |
| <i>Cuerpo</i> → <i>Alma, antropología, hombre</i> .....          | 278 |
| <i>Cuerpo del Santo</i> → <i>Sepulcro</i> .....                  | 278 |
| <i>Cuevas</i> .....                                              | 278 |
| <i>Culpa</i> → <i>Pecado</i> .....                               | 278 |
| <i>Culto (del Santo)</i> → <i>Glorificación</i> .....            | 278 |
| <br>                                                             |     |
| <i>Daño/s</i> .....                                              | 279 |
| <i>Deleites</i> → <i>Gozos</i> .....                             | 280 |
| <i>Demonio</i> .....                                             | 280 |
| <i>Desamparo</i> .....                                           | 283 |
| <i>Deseos</i> .....                                              | 285 |
| <i>Desierto</i> .....                                            | 292 |
| <i>Desmayo/s</i> → <i>Extasis</i> .....                          | 298 |
| <i>Desnudez espiritual</i> .....                                 | 298 |
| <i>Desposorio espiritual</i> .....                               | 304 |
| <i>Determinación</i> .....                                       | 313 |
| <i>Devoción/es</i> .....                                         | 317 |
| <i>Dibujo</i> .....                                              | 318 |
| <i>Dichos de luz y amor</i> → <i>Avisos</i> .....                | 319 |
| <i>Diego de Jesús, OCD (1570-1621)</i> .....                     | 319 |
| <i>Diego de Jesús, OCD (1564-)</i> .....                         | 320 |

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Diego de la Concepción, OCD (1554-1618)</i> .....       | 320 |
| <i>Diego de la Encarnación, OCD (1581-1618)</i> .....      | 321 |
| <i>Diego de la Trinidad, OCD († 1582)</i> .....            | 321 |
| <i>Diego Evangelista, López, OCD (1560-1594)</i> .....     | 322 |
| <i>Dionisio, S. → Areopagita</i> .....                     | 322 |
| <i>Dios</i> .....                                          | 322 |
| <i>Dirección espiritual</i> .....                          | 331 |
| <i>Discreción</i> .....                                    | 341 |
| <i>Discurso → Meditación</i> .....                         | 342 |
| <i>Disfraz</i> .....                                       | 342 |
| <i>Distracción/es</i> .....                                | 344 |
| <i>Divinidad → Dios</i> .....                              | 345 |
| <i>Divinización → Endiosamiento</i> .....                  | 345 |
| <i>Doctrina → Ciencia</i> .....                            | 345 |
| <i>Dolencia de amor</i> .....                              | 345 |
| <i>Dolor → Penas</i> .....                                 | 347 |
| <i>Dones → Gracia</i> .....                                | 347 |
| <i>Dones del Espíritu Santo</i> .....                      | 347 |
| <i>Doria, Nicolás → Nicolás de Jesús María</i> .....       | 350 |
| <i>Dositeo de san Alejo, OCD (1687-1731)</i> .....         | 350 |
| <i>Duruelo</i> .....                                       | 352 |
| <i>Ecija</i> .....                                         | 355 |
| <i>Edith Stein → Teresa Benedicta de la Cruz, S.</i> ..... | 355 |
| <i>Ejercicio/s</i> .....                                   | 355 |
| <i>El Calvario</i> .....                                   | 361 |
| <i>Elías, Profeta</i> .....                                | 362 |
| <i>Elías de San Martín, OCD († 1614)</i> .....             | 364 |
| <i>Eliseo, Profeta</i> .....                               | 365 |
| <i>Eliseo de los Mártires, OCD (1550-1629)</i> .....       | 366 |
| <i>Eliseo de San Ildefonso, OCD (1545-1635)</i> .....      | 366 |
| <i>Elvira de San Angelo, OCD (1565-)</i> .....             | 367 |
| <i>Embriaguez</i> .....                                    | 367 |
| <i>Emisiones divinas</i> .....                             | 369 |
| <i>Enajenación</i> .....                                   | 370 |
| <i>Encarnación → Jesucristo</i> .....                      | 371 |
| <i>Enclave histórico de la mística sanjuanista</i> .....   | 371 |
| <i>Endiosamiento → Unión</i> .....                         | 381 |
| <i>Enemigos del alma</i> .....                             | 381 |
| <i>Enfermedad</i> .....                                    | 384 |
| <i>Entendimiento → Conocimiento</i> .....                  | 387 |

|                                                                        |         |
|------------------------------------------------------------------------|---------|
| <i>Envidia</i> .....                                                   | 387     |
| <i>Epistolario</i> → <i>Cartas</i> .....                               | 387     |
| <i>Escatología</i> .....                                               | 387     |
| <i>Escritura Sagrada</i> .....                                         | 395     |
| <i>Esfera</i> → <i>Centro</i> .....                                    | 407     |
| <i>Espicias aromáticas</i> .....                                       | 407     |
| <i>Esperanza</i> → <i>Pasiones</i> .....                               | 409     |
| <i>Esperanza teologal</i> .....                                        | 409     |
| <i>Espinosa, Clemente de</i> .....                                     | 415     |
| <i>Espíritu</i> → <i>Alma</i> .....                                    | 415     |
| <i>Espíritu Santo</i> .....                                            | 415     |
| <i>Esposa/o</i> .....                                                  | 433     |
| <i>Estimación/es</i> → <i>Soberbia, vanidad</i> .....                  | 435     |
| <i>Eucaristía</i> .....                                                | 435     |
| <i>Evangelio</i> .....                                                 | 436     |
| <i>Exceso/s</i> .....                                                  | 438     |
| <i>Experiencia mística</i> .....                                       | 438     |
| <i>Extasis</i> → <i>Arrobamiento, rapto</i> .....                      | 454     |
| <br><i>Falta/s</i> .....                                               | <br>455 |
| <i>Familia del Santo</i> .....                                         | 456     |
| <i>Fantasía</i> .....                                                  | 457     |
| <i>Favores</i> → <i>Dones, gracias</i> .....                           | 460     |
| <i>Fe teologal</i> .....                                               | 460     |
| <i>Feliciana Eufrosina de San José, OCD (1564-1652)</i> .....          | 465     |
| <i>Felicidad</i> .....                                                 | 465     |
| <i>Fenómenos místicos</i> → <i>Arrobamientos, éxtasis, rapto</i> ..... | 468     |
| <i>Fernando de la Cruz, OCD</i> .....                                  | 468     |
| <i>Fernando de la Madre de Dios, OCD (1562-1634)</i> .....             | 468     |
| <i>Fervor</i> .....                                                    | 469     |
| <i>Figura/s</i> → <i>Fantasía, imágenes</i> .....                      | 470     |
| <i>Filatelía</i> .....                                                 | 470     |
| <i>Filiación divina</i> → <i>Gracia, participación</i> .....           | 470     |
| <i>Filomena</i> .....                                                  | 470     |
| <i>Fondo</i> → <i>Centro</i> .....                                     | 471     |
| <i>Fonte, La</i> → <i>Fuente, La</i> .....                             | 471     |
| <i>Fontiveros</i> .....                                                | 471     |
| <i>Fortaleza</i> .....                                                 | 473     |
| <i>Fragua</i> → <i>Fuego</i> .....                                     | 477     |
| <i>Francisco de Asís, S.</i> .....                                     | 477     |
| <i>Francisca de la Madre de Dios, OCD (1549-1601)</i> .....            | 479     |

|                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Francisca de la Madre de Dios, Sandoval, OCD (1562-1645)</i> .....  | 480 |
| <i>Francisco Crisóstomo de la Madre de Dios, OCD (1558-1608)</i> ..... | 480 |
| <i>Francisco de Jesús María, OCD (1554-1625)</i> .....                 | 481 |
| <i>Francisco de la Concepción, OCD (1504-1579)</i> .....               | 482 |
| <i>Francisco de la Cruz, OCD</i> .....                                 | 482 |
| <i>Francisco de los Apóstoles, OCD</i> .....                           | 482 |
| <i>Francisco de San Hilarión, OCD</i> .....                            | 482 |
| <i>Francisco de San José, OCD</i> .....                                | 482 |
| <i>Francisco García</i> .....                                          | 483 |
| <i>Fruición → Escatología</i> .....                                    | 483 |
| <i>Fuego</i> .....                                                     | 483 |
| <i>Fuensanta, Nuestra Señora de la</i> .....                           | 486 |
| <i>Fuente, La</i> .....                                                | 487 |
| <i>Fuentes. Antecedentes</i> .....                                     | 490 |
| <i>Gabriel Bautista, OCD</i> .....                                     | 495 |
| <i>Gabriel de la Asunción, OCD (1544-1584)</i> .....                   | 495 |
| <i>Gabriel de la Concepción, OCarm/OCD († 1593)</i> .....              | 495 |
| <i>Gabriel de la Madre de Dios, OCD (1547-1630)</i> .....              | 496 |
| <i>Gálvez</i> .....                                                    | 496 |
| <i>Gamo/s</i> .....                                                    | 497 |
| <i>Gaspar de San Pedro, OCD</i> .....                                  | 497 |
| <i>Gemido espiritual</i> .....                                         | 497 |
| <i>Génova</i> .....                                                    | 499 |
| <i>Germán de San Matías, Navarrete, OCD († 1579)</i> .....             | 499 |
| <i>Gloria → Escatología</i> .....                                      | 500 |
| <i>Glorificación del Santo</i> .....                                   | 500 |
| <i>Gozo → Pasiones</i> .....                                           | 502 |
| <i>Gozo/s → Apetitos</i> .....                                         | 502 |
| <i>Gracia divina</i> .....                                             | 502 |
| <i>Gracián → Jerónimo</i> .....                                        | 514 |
| <i>Grafología</i> .....                                                | 514 |
| <i>Granada</i> .....                                                   | 516 |
| <i>Granadas</i> .....                                                  | 520 |
| <i>Gregorio Magno, S.</i> .....                                        | 522 |
| <i>Gregorio Nazianceno, OCD (1548-1599)</i> .....                      | 524 |
| <i>Gregorio de San Angelo, OCD</i> .....                               | 524 |
| <i>Guadalcázar</i> .....                                               | 525 |
| <i>Guía/s → Dirección espiritual</i> .....                             | 525 |
| <i>Guirnalda/s</i> .....                                               | 525 |
| <i>Gula</i> .....                                                      | 527 |

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Gusto/s → Apetito/s</i> .....                           | 528 |
| <i>Habilidad</i> .....                                     | 529 |
| <i>Heredia → Antonio de Jesús</i> .....                    | 532 |
| <i>Herida/s de amor</i> .....                              | 532 |
| <i>Hermosura</i> .....                                     | 535 |
| <i>Hombre</i> .....                                        | 540 |
| <i>Hombre nuevo/viejo → Pablo, San</i> .....               | 552 |
| <i>Honra</i> .....                                         | 552 |
| <i>Huerto ameno</i> .....                                  | 554 |
| <i>Humanidad de Cristo → Jesucristo</i> .....              | 556 |
| <i>Humildad</i> .....                                      | 556 |
| <i>Iglesia</i> .....                                       | 561 |
| <i>Igualdad de amor → Matrimonio, unión</i> .....          | 569 |
| <i>Iluminación</i> .....                                   | 569 |
| <i>Imágenes sagradas → Devoción/es</i> .....               | 572 |
| <i>Imaginación → Fantasía</i> .....                        | 572 |
| <i>Imitación → Ascesis, cruz, Jesucristo</i> .....         | 572 |
| <i>Imperfecciones</i> .....                                | 572 |
| <i>Impetus → Arrobamiento</i> .....                        | 573 |
| <i>Infierno</i> .....                                      | 573 |
| <i>Infusión → Gracia, pasividad, sobrenatural</i> .....    | 574 |
| <i>Ingerencia diabólica → Demonio</i> .....                | 574 |
| <i>Inhabitación trinitaria</i> .....                       | 574 |
| <i>Inocencio de San Andrés, OCD (1553-1620)</i> .....      | 582 |
| <i>Inquisición → Alumbrados</i> .....                      | 582 |
| <i>Inteligencia/s → Ciencia, conocimiento</i> .....        | 582 |
| <i>Ira</i> .....                                           | 582 |
| <i>Isabel de la Encarnación, OCD (1564-1634)</i> .....     | 584 |
| <i>Isabel de la Trinidad, Beata, OCD (1880-1906)</i> ..... | 584 |
| <i>Isabel de San Francisco, OCD (1574-)</i> .....          | 587 |
| <i>Islam y Juan de la Cruz</i> .....                       | 587 |
| <i>Jaén</i> .....                                          | 613 |
| <i>Jerónimo de la Cruz, OCD (1557-1640)</i> .....          | 613 |
| <i>Jerónimo de la Madre de Dios, Gracián, OCD</i> .....    | 614 |
| <i>Jerónimo de San José, OCD (1587-1654)</i> .....         | 620 |
| <i>Jesucristo</i> .....                                    | 621 |
| <i>Jiménez, Marina</i> .....                               | 633 |
| <i>Jorge de San José, OCD (1562-1618)</i> .....            | 633 |

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Jornalero - Mercenario</i> .....                          | 633 |
| <i>José de Cristo, OCD</i> .....                             | 639 |
| <i>José de Jesús María, Martínez, OCD (1543-1621)</i> .....  | 639 |
| <i>José de Jesús María, Quiroga, OCD (1562-1628)</i> .....   | 640 |
| <i>José de la Madre de Dios, OCarm (1566-)</i> .....         | 641 |
| <i>Juan Bautista, Sánchez, OCD († 1577)</i> .....            | 642 |
| <i>Juan de Jesús, Pérez, OCD (1553-1587)</i> .....           | 642 |
| <i>Juan de Jesús María, Aravalles, OCD (1549-1609)</i> ..... | 642 |
| <i>Juan de la Cruz</i> .....                                 | 642 |
| <i>Juan de la Madre de Dios, OCD (1565-1619)</i> .....       | 671 |
| <i>Juan de la Miseria, OCD (1526-1616)</i> .....             | 671 |
| <i>Juan de San Alberto, OCD (1577-)</i> .....                | 672 |
| <i>Juan de San Angelo, OCD (1563-1624)</i> .....             | 673 |
| <i>Juan de San José, OCarm.</i> .....                        | 673 |
| <i>Juan de Santa Ana, OCD (1550-1618)</i> .....              | 673 |
| <i>Juan de Santa Eufemia, OCD (1547-1631)</i> .....          | 674 |
| <i>Juan de Santa María, OCarm (1539?-)</i> .....             | 674 |
| <i>Juan Evangelista, OCD (1562-1639)</i> .....               | 674 |
| <i>Juana de San Gabriel, OCD († 1621)</i> .....              | 674 |
| <i>Jubilación → Escatología</i> .....                        | 674 |
| <br>                                                         |     |
| <i>La Moraleja (San Pablo de)</i> .....                      | 675 |
| <i>Lámparas de fuego</i> .....                               | 675 |
| <i>La Peñuela</i> .....                                      | 679 |
| <i>La Roda</i> .....                                         | 680 |
| <i>Lazarillo - «mozo de ciego»: guía espiritual</i> .....    | 680 |
| <i>Lecho florido</i> .....                                   | 693 |
| <i>Leño → Fuego</i> .....                                    | 696 |
| <i>Leonor Bautista de Jesús, OCD († 1604)</i> .....          | 696 |
| <i>Leonor de Jesús, OCD (1554-1632)</i> .....                | 696 |
| <i>Leonor de San Gabriel, OCD (1556-1612)</i> .....          | 696 |
| <i>Ley vieja / Ley nueva → Evangelio</i> .....               | 696 |
| <i>Lezana, Juan Bautista, OCarm (1586-1659)</i> .....        | 696 |
| <i>Léxico sanjuanista</i> .....                              | 697 |
| <i>Libertad → Antropología</i> .....                         | 704 |
| <i>Librea → Disfraz</i> .....                                | 704 |
| <i>Limpieza → Pureza</i> .....                               | 704 |
| <i>Lisboa</i> .....                                          | 704 |
| <i>Llagas → Heridas de amor</i> .....                        | 705 |
| <i>Llama de amor viva (obra)</i> .....                       | 705 |
| <i>Locuciones</i> .....                                      | 717 |

|                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Los Mártires → Granada</i> .....                           | 723 |
| <i>Louis de Sainte Thérèse, OCD (1602-1671)</i> .....         | 723 |
| <i>Lucas del Espíritu Santo, OCD (1571-1646)</i> .....        | 725 |
| <i>Lucas de San José, OCD (1557-1621)</i> .....               | 726 |
| <i>Lucía de San José, OCD († 1614)</i> .....                  | 726 |
| <i>Luis de San Angel, OCD (1560-1636)</i> .....               | 726 |
| <i>Luis de San Jerónimo, OCD (1559-1642)</i> .....            | 727 |
| <i>Lujuria</i> .....                                          | 727 |
| <br>                                                          |     |
| <i>Maestros → Dirección espiritual</i> .....                  | 729 |
| <i>Madrid</i> .....                                           | 729 |
| <i>Magdalena del Espíritu Santo, OCD († 1640)</i> .....       | 730 |
| <i>Magisterio sanjuanista</i> .....                           | 731 |
| <i>Málaga</i> .....                                           | 751 |
| <i>Malagón</i> .....                                          | 752 |
| <i>Maldonado, Fernando, OCarm</i> .....                       | 752 |
| <i>Mancha Real</i> .....                                      | 752 |
| <i>Mancera de Abajo</i> .....                                 | 753 |
| <i>María Virgen, Santa</i> .....                              | 754 |
| <i>María de Cristo, OCD (1544?-1590)</i> .....                | 757 |
| <i>María de Jesús, López Ruiz, OCD († 1616)</i> .....         | 758 |
| <i>María de Jesús, Rivas, OCD (1560-1640)</i> .....           | 758 |
| <i>María de Jesús, Rodríguez, OCD (1544-1604)</i> .....       | 758 |
| <i>María del Nacimiento, OCD (1549-1579)</i> .....            | 759 |
| <i>María de la Concepción, OCD (1573-)</i> .....              | 759 |
| <i>María de la Cruz, Machuca, OCD (1563-1638)</i> .....       | 759 |
| <i>María de la Encarnación, Barros, OCD (1551-1623)</i> ..... | 760 |
| <i>María de la Encarnación, OCD</i> .....                     | 760 |
| <i>María de San José, Machado, OCD (1549-)</i> .....          | 760 |
| <i>Martín de la Asunción, OCD (1556-1641)</i> .....           | 761 |
| <i>Martín de la Asunción, Sacedo, OCD (1558-1620)</i> .....   | 761 |
| <i>Martín de San José, OCD (1562-1618)</i> .....              | 761 |
| <i>Martirio</i> .....                                         | 762 |
| <i>Matrimonio espiritual</i> .....                            | 762 |
| <i>Medina del Campo</i> .....                                 | 765 |
| <i>Meditación</i> .....                                       | 769 |
| <i>Méjico</i> .....                                           | 773 |
| <i>Memoria</i> .....                                          | 775 |
| <i>Mercado y Peñalosa → Peñalosa, Ana</i> .....               | 785 |
| <i>Mercedes → Gracia, dones</i> .....                         | 785 |
| <i>Miguel de Jesús, OCD (1565-1630)</i> .....                 | 785 |



|                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Mirada de Dios</i> → <i>Gracia</i> .....                 | 786 |
| <i>Misericordia</i> .....                                   | 786 |
| <i>Misterios</i> → <i>Jesucristo</i> .....                  | 787 |
| <i>Molinos, Miguel</i> .....                                | 787 |
| <i>Monte</i> → <i>Subida</i> .....                          | 795 |
| <i>Montiña</i> .....                                        | 795 |
| <i>Moraleja</i> → <i>La Moraleja (San Pablo de)</i> .....   | 795 |
| <i>Mortificación</i> .....                                  | 795 |
| <i>Muerte</i> → <i>Escatología</i> .....                    | 800 |
| <i>Mujer/es en J. de la Cruz</i> .....                      | 800 |
| <i>Mundo</i> .....                                          | 804 |
| <i>Música</i> .....                                         | 809 |
| <i>Nada</i> → <i>Todo</i> .....                             | 815 |
| <i>Natural</i> .....                                        | 815 |
| <i>Negación</i> .....                                       | 819 |
| <i>Negocios</i> .....                                       | 825 |
| <i>Nicolás de Jesús María, OCD (1595-1655)</i> .....        | 826 |
| <i>Nicolás de Jesús María, Doria, OCD (1539-1594)</i> ..... | 826 |
| <i>“Niño tierno” en los brazos de Dios</i> .....            | 829 |
| <i>Noche oscura (obra)</i> .....                            | 837 |
| <i>Noche oscura del alma</i> .....                          | 849 |
| <i>Noticias</i> → <i>Conocimiento</i> .....                 | 868 |
| <i>Novedad espiritual</i> → <i>Contemplación</i> .....      | 868 |
| <i>Obediencia</i> .....                                     | 869 |
| <i>Obumbración</i> → <i>Lámparas de fuego</i> .....         | 870 |
| <i>Ocio</i> → <i>Quietud, soledad</i> .....                 | 870 |
| <i>Ofensa/s</i> → <i>Faltas, pecado</i> .....               | 870 |
| <i>Olivares, María de</i> .....                             | 870 |
| <i>Olmos, Jerónimo de, OCarm (1564-)</i> .....              | 871 |
| <i>Olvido</i> .....                                         | 871 |
| <i>Operaciones</i> → <i>Actos-hábitos</i> .....             | 877 |
| <i>Oración</i> .....                                        | 877 |
| <i>Ortografía sanjuanista</i> .....                         | 888 |
| <i>Oscuridad</i> → <i>Noche</i> .....                       | 914 |
| <i>Pablo, San, y Juan de la Cruz</i> .....                  | 915 |
| <i>Pablo de la Cruz, San</i> .....                          | 930 |
| <i>Pablo de Santa María, OCD (1567-1631)</i> .....          | 933 |
| <i>Padecer/mientos</i> .....                                | 934 |

|                                                        |      |
|--------------------------------------------------------|------|
| <i>Pájaro solitario</i> .....                          | 935  |
| <i>Palabra/s</i> .....                                 | 936  |
| <i>Paloma</i> → <i>Soledad</i> .....                   | 939  |
| <i>Participación divina</i> .....                      | 939  |
| <i>Pasiones</i> .....                                  | 948  |
| <i>Pasividad</i> .....                                 | 953  |
| <i>Pastrana</i> .....                                  | 958  |
| <i>Paz, Francisco Enrique de</i> .....                 | 959  |
| <i>Pecado</i> .....                                    | 960  |
| <i>Pedraza, Juana de</i> .....                         | 961  |
| <i>Pedro de Jesús, OCD (1552-1622)</i> .....           | 961  |
| <i>Pedro de la Purificación, OCD (1558-1620)</i> ..... | 962  |
| <i>Pedro de los Angeles, OCD (1549-1613)</i> .....     | 962  |
| <i>Pedro de los Angeles</i> .....                      | 963  |
| <i>Pedro de San Hilarión, OCD (1559-1615)</i> .....    | 963  |
| <i>Pedro de San José, OCD (1564-1627)</i> .....        | 963  |
| <i>Pena/s</i> .....                                    | 964  |
| <i>Penitencia</i> .....                                | 965  |
| <i>Peñalosa, Ana del Mercado</i> .....                 | 968  |
| <i>Pensamiento/s</i> .....                             | 968  |
| <i>Peñuela</i> → <i>La Peñuela</i> .....               | 970  |
| <i>Perfección</i> → <i>Divinización, unión</i> .....   | 970  |
| <i>Persona</i> → <i>Hombre</i> .....                   | 970  |
| <i>Petición</i> .....                                  | 970  |
| <i>Pobreza</i> .....                                   | 971  |
| <i>Poesía sanjuanista</i> .....                        | 976  |
| <i>Ponce de León, Basilio, OSA (1570-1629)</i> .....   | 983  |
| <i>Potencias</i> → <i>Alma, antropología</i> .....     | 984  |
| <i>Predicación</i> .....                               | 984  |
| <i>Presencia de Dios</i> .....                         | 985  |
| <i>Principiantes</i> .....                             | 986  |
| <i>Privación</i> → <i>Desnudez</i> .....               | 995  |
| <i>Profecías</i> → <i>Locuciones</i> .....             | 995  |
| <i>Propiedad</i> → <i>Desnudez</i> .....               | 995  |
| <i>Prosa sanjuanista</i> .....                         | 995  |
| <i>Provechos</i> → <i>Daños</i> .....                  | 1002 |
| <i>Pureza</i> .....                                    | 1002 |
| <i>Purgación</i> → <i>Purificación</i> .....           | 1004 |
| <i>Purgatorio</i> .....                                | 1004 |
| <i>Purificación</i> .....                              | 1010 |

|                                                                       |      |
|-----------------------------------------------------------------------|------|
| <i>Querubines</i> → <i>Angeles</i> .....                              | 1025 |
| <i>Quietud</i> .....                                                  | 1025 |
| <i>Quiroga</i> → <i>José de Jesús María</i> .....                     | 1026 |
| <i>Raposas</i> .....                                                  | 1027 |
| <i>Rapto/s</i> → <i>Arrobamiento, éxtasis</i> .....                   | 1028 |
| <i>Rayo de tiniebla</i> → <i>Areopagita</i> .....                     | 1028 |
| <i>Receptividad</i> → <i>Capacidad</i> .....                          | 1028 |
| <i>Recogimiento</i> .....                                             | 1028 |
| <i>Recreación</i> → <i>Gozo, deleites</i> .....                       | 1030 |
| <i>Recuerdo/s</i> → <i>Memoria</i> .....                              | 1030 |
| <i>Reliquias del Santo</i> → <i>Sepulcro</i> .....                    | 1030 |
| <i>Renuncia/ción</i> → <i>Negación, privación, purificación</i> ..... | 1030 |
| <i>Resplandores divinos</i> → <i>Lámparas</i> .....                   | 1030 |
| <i>Revelación/es</i> .....                                            | 1030 |
| <i>Riqueza/s</i> .....                                                | 1036 |
| <i>Roda</i> → <i>La Roda</i> .....                                    | 1038 |
| <i>Ruiseñor</i> → <i>Filomena</i> .....                               | 1038 |
| <i>Ruiz Caballero, Luis, OCarm (1546-)</i> .....                      | 1038 |
| <i>Sabiduría</i> → <i>Experiencia mística, teología mística</i> ..... | 1039 |
| <i>Sabiote</i> .....                                                  | 1039 |
| <i>Sabor/es</i> → <i>Deleites, gozos</i> .....                        | 1039 |
| <i>Sagrameña, Antonio de, OCarm (1578-)</i> .....                     | 1040 |
| <i>Salamanca</i> .....                                                | 1040 |
| <i>Salazar, Angel de, OCarm (1518-1597)</i> .....                     | 1043 |
| <i>Salvador de la Cruz, OCD</i> .....                                 | 1043 |
| <i>Salúcar de Barrameda</i> .....                                     | 1044 |
| <i>Sanlúcar la Mayor</i> .....                                        | 1044 |
| <i>Sebastián de san Hilarión, OCD (1566-1629)</i> .....               | 1044 |
| <i>Secretos</i> → <i>Revelaciones</i> .....                           | 1044 |
| <i>Segovia</i> .....                                                  | 1044 |
| <i>Sensual</i> → <i>Sensualidad</i> .....                             | 1050 |
| <i>Sensualidad</i> .....                                              | 1050 |
| <i>Sentidos espirituales</i> → <i>Cavernas del sentido</i> .....      | 1055 |
| <i>Sentimientos espirituales</i> → <i>Experiencia mística</i> .....   | 1055 |
| <i>Señales (de la contemplación)</i> .....                            | 1055 |
| <i>Sepulcro del Santo</i> .....                                       | 1060 |
| <i>Sequedad</i> → <i>Angustia, dolencia</i> .....                     | 1064 |
| <i>Serrano, Jorge (1566-1636)</i> .....                               | 1064 |
| <i>Sevilla</i> .....                                                  | 1066 |

|                                                                            |      |
|----------------------------------------------------------------------------|------|
| <i>Silencio</i> .....                                                      | 1068 |
| <i>Simbología sanjuanista</i> .....                                        | 1073 |
| <i>Soberbia</i> .....                                                      | 1083 |
| <i>Sobrenatural</i> .....                                                  | 1084 |
| <i>Sol</i> → <i>Vidriera</i> .....                                         | 1093 |
| <i>Soledad</i> .....                                                       | 1093 |
| <i>Soria, Isabel de</i> .....                                              | 1099 |
| <i>Soto, Ana de</i> .....                                                  | 1100 |
| <i>Soto, María de</i> .....                                                | 1100 |
| <i>Subida del Monte Carmelo (obra)</i> .....                               | 1100 |
| <i>Sustancia</i> → <i>Alma, experiencia mística</i> .....                  | 1111 |
| <br>                                                                       |      |
| <i>Temor</i> → <i>Dones, pasiones</i> .....                                | 1113 |
| <i>Tentación/es</i> .....                                                  | 1113 |
| <i>Teología mística</i> .....                                              | 1114 |
| <i>Teología sanjuanista</i> .....                                          | 1125 |
| <i>Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein), S. y J. de la Cruz</i> ..... | 1139 |
| <i>Teresa de Jesús, S. y J. de la Cruz</i> .....                           | 1141 |
| <i>Teresa del Niño Jesús, S. y J. de la Cruz</i> .....                     | 1160 |
| <i>Teresa de los Andes, S. y J. de la Cruz</i> .....                       | 1161 |
| <i>Tiniebla/s</i> → <i>Noche oscura</i> .....                              | 1164 |
| <i>Tipología bíblica</i> → <i>Pablo</i> .....                              | 1164 |
| <i>Todo/Nada</i> .....                                                     | 1164 |
| <i>Toledo</i> .....                                                        | 1172 |
| <i>Tomás de Aquino, S. y Juan de la Cruz</i> .....                         | 1174 |
| <i>Tomás de Jesús, OCD (1564-1627)</i> .....                               | 1177 |
| <i>Toque/s</i> → <i>Experiencia mística</i> .....                          | 1178 |
| <i>Torrijos</i> .....                                                      | 1178 |
| <i>Tórtola</i> → <i>Soledad</i> .....                                      | 1178 |
| <i>Trabajo/s</i> .....                                                     | 1178 |
| <i>Transformación</i> → <i>Unión</i> .....                                 | 1180 |
| <i>Transverberación</i> → <i>Heridas de amor, cauterio</i> .....           | 1180 |
| <i>Traspaso/s</i> → <i>Arrobamientos, éxtasis</i> .....                    | 1180 |
| <i>Trinidad Santísima</i> .....                                            | 1180 |
| <i>Turbación/es</i> → <i>Tentaciones</i> .....                             | 1191 |
| <br>                                                                       |      |
| <i>Ubeda</i> .....                                                         | 1193 |
| <i>Unión con Dios</i> .....                                                | 1195 |
| <br>                                                                       |      |
| <i>Vacío</i> → <i>Desnudez, pobreza</i> .....                              | 1201 |
| <i>Valencia</i> .....                                                      | 1201 |

|                                                                          |          |
|--------------------------------------------------------------------------|----------|
| <i>Valladolid</i> .....                                                  | 1201     |
| <i>Vanidad</i> .....                                                     | 1202     |
| <i>Velasco, José de, OCarm (1564-1651)</i> .....                         | 1203     |
| <i>Vera, Juan de</i> .....                                               | 1204     |
| <i>Verbo encarnado</i> → <i>Jesucristo</i> .....                         | 1204     |
| <i>Vía/s</i> → <i>Camino espiritual</i> .....                            | 1204     |
| <i>Vicios capitales</i> .....                                            | 1204     |
| <i>Vicuña, Juan, S.J. (1568-)</i> .....                                  | 1206     |
| <i>Vida activa / contemplativa</i> → <i>Contemplación, soledad</i> ..... | 1206     |
| <i>Vida espiritual</i> → <i>Camino</i> .....                             | 1206     |
| <i>Vidriera y rayo de sol</i> .....                                      | 1206     |
| <i>Villanueva del Arzobispo</i> .....                                    | 1209     |
| <i>Villanueva de la Jara</i> .....                                       | 1209     |
| <i>Virtud/es</i> .....                                                   | 1209     |
| <i>Visión beatífica</i> → <i>Escatología</i> .....                       | 1219     |
| <i>Visiones</i> .....                                                    | 1219     |
| <i>Visitas</i> → <i>Dones, gracias, mercedes</i> .....                   | 1225     |
| <i>Visear / Viso/s</i> → <i>Apariciones, divisar</i> .....               | 1225     |
| <i>Vitoria</i> .....                                                     | 1225     |
| <i>Vuelo del Espíritu</i> → <i>Arrobamiento, éxtasis, rapto</i> .....    | 1225     |
| <br><i>Yepes, Francisco de</i> .....                                     | <br>1227 |
| <i>Yepes, Gonzalo de</i> → <i>Familia</i> .....                          | 1227     |
| <i>Yoga y Juan de la Cruz</i> .....                                      | 1228     |
| <br><i>Zen y Juan de la Cruz</i> .....                                   | <br>1233 |