

Analecta Gregoriana

LA INHABITACIÓN TRINITARIA
SEGÚN SAN JUAN DE LA CRUZ

J. MARIO FARAONE

Premio Bellarmino 2000



EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA

ROMA 2002

ANALECTA GREGORIANA

Collana iniziata nel 1930. Pubblica studi e ricerche di Professori o di Candidati al dottorato, della Pontificia Università Gregoriana o di altri Istituti accademici, su temi di S. Scrittura, Teologia, Patristica, Diritto canonico, Filosofia, Storia ecclesiastica, Ecumenismo, Religioni non cristiane.

Volumi pubblicati dal 1989

254. ELBERTI, Arturo: *Il sacerdozio regale dei fedeli nei prodromi del Concilio Ecumenico Vaticano II (1903-1962)*. 1989, pp. XXIV-300.
255. LADARIA, Luis: *La Cristologia de Hilario de Poitiers*. 1989, pp. XX-324.
256. ORBE, Antonio: *Espiritualidad de San Ireneo*. 1989, pp. XLII-340.
257. GILBERT, Paul: *Le Prosligion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*. 1990, pp. 284
258. BERLINGIERI, Giovanni: *Il lieto annuncio della nascita e del concepimento del Precursore di Gesù (Lc. 1,5-23.24-25) nel quadro dell'opera lucana*. 1991, pp. XVIII-186.
259. CONN, James J.: *Catholic Universities in the United States and Ecclesiastical Authority*. 1991, pp. XVI-348.
260. HARTEL, Joseph F.: *Femina ut Imago Dei. In the Integral Feminism of St. Thomas Aquinas*. 1993, pp. XVI-356.
261. PRADES, Javier: *Deus specialiter est in Sanctis per Gratiam*. 1993, pp. XXXIV-486.
262. VAN ROO, William A.: *The Christian Sacrament*. 1992, pp. VIII-196.
263. VANDEVELDE, Guy: *Expression de la cohérence du mystère de Dieu et du salut*. 1993, pp. XXVI-178.
264. TAGLIAFERRI, Maurizio: *L'unità Cattolica. Studio di una mentalità*. 1993, pp. XXII-378.
265. DE LIMA, João Tavares: «*Tu serás chamado Κηφᾶς*» *Estudo exegetico sobre Pedro no quarto evangelho*. 1994, pp. XXIV-392.
266. PAVANELLO, Pierantonio: *Il requisito della perpetuità nell'incapacità di assumere le obbligazioni essenziali del matrimonio (Can. 1095. 3°)*. 1994, pp. XVIII-194.
267. MUSER, Ivo: *Das mariologische Prinzip "gottesbräutliche Mutterschaft" und das Verständnis der Kirche bei M.J. Scheeben*. 1995, pp. XIV-226.
268. BONANNI, Sergio Paolo: *Parlare della Trinità. Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*. 1996, pp. VIII-392.
269. GALKOWSKI, Tomasz: *Il "quid ius" nella realtà umana e nella Chiesa*. 1996, pp. XXII-370.
270. BAUMANN, Klaus: *Das Unbewußte in der Freiheit. Ethische Handlungs-theorie im interdisziplinären Gespräch*. 1996, pp. XXIV-412.

Analecta Gregoriana

Cura Pontificiae Universitatis Gregoriana edita
Vol. 284. Series Facultatis Theologiae: sectio B, n. 100

J. MARIO FARAONE

**LA INHABITACIÓN TRINITARIA
SEGÚN SAN JUAN DE LA CRUZ**

Premio Bellarmino 2000

EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA

ROMA 2002

This One



JOG1-QQU-H14E

IMPRIMI POTES
Romae, die 5 decembris 2001
R.P. FRANCISCO J. EGAÑA, S.J.
Vice Rector Universitatis

IMPRIMATUR
Dal Vicariato di Roma, 5 dicembre 2001
✠ LUIGI MORETTI
Vescovo tit. di Mopta
Segretario Generale

© 2002 – E.P.U.G. – Roma

ISBN 88-7652-903-9

EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
Piazza della Pilotta, 35 - 00187 Roma, Italia

INTRODUCCIÓN

¿Todavía un estudio sobre la *inhabitación trinitaria*? ¿No es un tema pasado de moda? Creo que no.

No, porque la doctrina de la Trinidad, aún en muchas ocasiones, sigue estando aislada o alejada de la vida de piedad de los fieles. La toma de conciencia de la realidad de la presencia y actuación de Dios Uno y Trino en el hombre, puede crear una auténtica espiritualidad trinitaria. Ejemplo acabado de esto en nuestro tiempo es, entre muchos que se podrían mencionar, sor Isabel de la Trinidad, la santa de la habitación divina.

No, porque el hombre actual, sediento de Dios, busca en los métodos orientales un modo auténtico de orar, signo de su deseo de recogimiento y de un más profundo contacto con Dios, pero con peligro de olvidar la verdad revelada en Cristo¹. Pienso que el deseo de este hombre se vería orientado por la verdad, si conociera mejor las enseñanzas de algunos místicos, como san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús, acerca de la oración de recogimiento y la contemplación, que tienen justamente como fundamento la inhabitación de las Personas divinas.

No, sobre todo porque la santísima Trinidad es el dogma central del cristianismo y su presencia en el alma es la realidad más radical del orden de la gracia, del retorno sobrenatural del alma a Dios. Volvemos a Dios conversando con el cielo, conviviendo con la santísima Trinidad, a quien damos gloria en el templo de nuestra alma. «Puesto que la vocación del hombre es la comunión con Dios² y ésta se realiza sobre todo en la *κοινωνία* con las divinas personas

¹ Cf. OF 1.

² Cf. GS 19.

(cf. 1Jn 1,3), ningún otro aspecto del misterio cristiano está tan cerca de la perfección espiritual como la inhabitación»³.

El objeto de investigación de este trabajo es la inhabitación trinitaria — o gracia increada — en la persona humana, según la doctrina de *san Juan de la Cruz* (Juan de Yepes: Fontiveros (Ávila), 1542 - Jaén (Ubeda), 1591). ¿Por qué lo he elegido a él? Simple. Pienso que un personaje como Juan de la Cruz, que es santo y místico, y a la vez, teólogo y doctor de la Iglesia, e incluso excelente escritor y poeta, tiene mucho que decirnos sobre cualquier tema que haya tratado. En él se conjuga la experiencia personal mística con el carisma magisterial. No sólo es testigo sino también maestro, que sabe enseñar con verdad dogmática y belleza poética.

El tema es tratado tanto desde el punto de vista estático — presencia trinitaria —, como dinámico — actuación — de las Personas divinas en el alma, ya que ambos aspectos no pueden ser separados en nuestro autor; es más, el primero está en función de la actuación divina en orden a la divinización o unión perfecta del alma con Dios. El aporte fundamental del trabajo realizado se basa en una *presentación de conjunto* en torno al tema de la inhabitación trinitaria según el doctor místico. En efecto, el argumento ha sido tratado casi siempre brevemente, en los pocos artículos específicos existentes o en obras de carácter general sobre san Juan de la Cruz; o bien, tratado de manera parcial, tocando sólo algún aspecto del tema, ya en función de complemento e ilustración de algún otro tema sanjuanista, ya con el intento de justificar con el magisterio del santo una determinada posición teológica, ya pretendiendo un concordismo que avale y confirme la doctrina de otros autores, principalmente santo Tomás de Aquino.

La única tesis doctoral publicada con respecto a este argumento es la de Efrén de la Madre de Dios, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, Zaragoza 1947⁴.

³ R. MORETTI, «Inhabitación», *DE*, II, 310.

⁴ Como tesis inédita podemos mencionar la de C.M. TÖNNESMANN, *Die Einwohnung des dreipersönlichen Gottes in der Seele nach der Mystik des Hl.*

A más de 50 años de su aparición, la profundización en el estudio de la doctrina del santo doctor y su notable crecimiento bibliográfico — que a medida que nos acercamos al cuarto centenario de su muerte se hace verdaderamente significativo —, imponía por sí mismo un nuevo intento de sistematización en torno a un tema de tanto peso para la comprensión de toda su enseñanza espiritual.

De todas maneras, más allá del tiempo y la evolución en los estudios sanjuanistas, las diferencias con la obra del padre Efrén saltan a la vista. La tesis de este autor es un verdadero manual sobre san Juan de la Cruz — e incluso sobre la espiritualidad carmelita, dado la amplia presentación de la doctrina teresiana a la cual constantemente hace referencia —, si bien orientado a mostrar el influjo determinante, en la vida espiritual humana, del misterio trinitario. En la extensa introducción el padre Efrén trata: de la santísima Trinidad en el cristianismo (fe tradicional, afirmaciones teológicas, divergencias...) y en el Carmen teresiano (vida y doctrina de santa Teresa de Jesús), y de una introducción crítica a las fuentes documentales de la vida del santo y a sus escritos. La primera parte o «libro» de la tesis es una biografía de san Juan de la Cruz, que concluye con algunos «hitos» o puntos fundamentales de su vivencia espiritual que se revelan en su vida, enseñanzas orales y escritos. El segundo libro, en cuatro capítulos, recorre y analiza separadamente la doctrina espiritual de san Juan de la Cruz en cada una de sus obras mayores (*Subida, Noche, Cántico y Llama*), señalando los aspectos que se relacionan con el tema o en los cuales la presencia y acción divina se manifiestan. Finalmente en el último libro hace una síntesis de los datos hallados, haciendo en algún modo el camino inverso: parte del más profundo centro del hombre, en el cual, a partir de la unión, se manifiesta la vida trinitaria, y después muestra el camino progresivo por el cual se llega a él. Aquí — debemos reconocerlo —, aporta una de las ideas más originales y fecundas que ha dado el estudio de las obras sanjuanistas en los últimos

Johannes vom Kreuz, Würzburg 1958, citada por M.A. DÍEZ GONZÁLEZ, *Pablo*, 346-348.

tiempos, esto es, el distinguir en la única santidad o «perfección» del alma, tres aspectos: el psicológico, el ético y el experiencial, y hacer ver cómo, en el sistema de san Juan de la Cruz, se encuentran en progresivo y simultáneo crecimiento, en la vida de los principiantes, aprovechados y perfectos.

El método utilizado en el trabajo que presento, en cambio, integra en un mismo momento los aspectos analítico y sintético: se basa en un análisis y exégesis de los textos del santo, pero articulados en una visión complexiva y de síntesis. Es un intento de reflexión e interpretación, y, a la vez, de sistematización y ordenación teológica de la doctrina espiritual sanjuanista a través del hilo conductor de la presencia y actuación de la Trinidad en el hombre, con la intención de dejar en claro que, desde esta perspectiva iluminante, se comprende mejor todo el sistema doctrinal de san Juan de la Cruz. Creo que se podrá constatar que el tema de la presencia y actuación de Dios uno y trino es, no el tema *focal* que ocupa al santo en sus obras (que, sin lugar a dudas, es el logro de la unión con Dios), ni siquiera el *principal* (si se entiende por esto el que, de hecho, ocupa más espacio, en modo explícito), sino el tema *fundamental*, en el sentido que es la base o fundamento de los otros, esto es, aquel sin el cual los otros no se entenderían o se entenderían mal. Es decir, se nos presenta como su *clave* interpretativa última. La misma unión con Dios se desvirtúa y puede concebirse como un esfuerzo humano, si no se entiende desde la presencia actuante de Dios, que hace morada en el hombre y progresivamente lo invade.

Dada la amplitud de enfoques y perspectivas con que puede ser abordado el tema, se impone precisar algunos límites y, por ende, la elección de algunas opciones:

- son utilizados solamente los escritos de san Juan de la Cruz, no las biografías o testimonios sobre su propia vida;
- del mismo modo, no es estudiado el ambiente intelectual y la cultura teológica que recibe el santo durante sus años de formación y el posible influjo en la elaboración de su doctrina espiritual acerca de la inhabitación;

– evito la presentación o introducción a sus obras, de las que ya existen magníficos estudios, y, del mismo modo, hacer una síntesis de sus contenidos doctrinales, para luego relacionarlo con el tema, sino que la misma estructuración del trabajo va resultando requerida por el argumento;

– presupongo los datos de fe fundamentados en la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia que avalan la doctrina de la inhabitación;

– dejo de lado las diversas explicaciones teológicas que se dan del tema, en sus puntos controvertidos, sin pretender utilizar a nuestro autor para justificar ninguna, ni hacerle responder a cuestiones que no se ha planteado.

Si la amplitud del tema impone límites, la seriedad en el afrontarlo, obliga a la humilde utilización de los instrumentos y materiales ya disponibles:

– ante todo, esto se refiere al uso de las mejores *ediciones* existentes de las obras completas de san Juan de la Cruz, en las cuales se encuentra la sustancia de los textos y de su pensamiento, si bien (como sabemos) no existe una edición crítica *definitiva*;

– por otra parte, el uso de las nuevas *concordancias*, que han sido creadas con la ayuda de modernos métodos informáticos, ha facilitado la elaboración de este trabajo, de modo que, prácticamente, no exista en él frase gratuita, en lo que respecta a las afirmaciones esenciales, sino que siempre he buscado que estén fundadas en los mismos textos sanjuanistas;

– finalmente, no puedo dejar de mencionar la utilización de los *estudios anteriores*, más o menos relacionados con el tema. En este sentido, en el trabajo que presento, la mayor parte de los puntos que lo integran, tienen estudios referentes a ellos. No podía ser de otra manera, en un autor que ha despertado la atención de tantos estudiosos y aún hoy parece ser una mina inagotable. La honestidad intelectual empeña a citarlos, como he tratado puntualmente de hacer, ya que la originalidad de mi estudio está en cómo estos elementos están integrados y utilizados en función del argumento

tratado en esta tesis y en una visión de síntesis. Esto no quiere decir que no ofrezca algunos puntos particulares originales, al considerarlos desde mi determinado punto de vista. Así, por ejemplo, hasta ahora no se había desarrollado tan extensamente el tema de las tres presencias, o no se había hecho un estudio tan particularizado de los textos referentes a la gracia bautismal en relación con el sistema doctrinal del santo; los *Romances* y la antropología sanjuanista no habían sido utilizados con tanta amplitud para un tema de inhabitación trinitaria; he encontrado sólo estudios parciales de la terminología de interioridad que utiliza el santo (espíritu, sustancia, fondo, centro, seno, etc.); el tema de «las imágenes de la inhabitación» es totalmente original; etc.

La inhabitación trinitaria en este estudio es tratada desde cuatro dimensiones o puntos de vista, correspondientes a los cuatro capítulos en que está dividido:

– *Dios hacia el hombre*. Perspectiva descendente, encarnativa, de acercamiento al hombre: el misterio trinitario en el proyecto y la historia de la salvación.

– *Dios en el hombre*. Perspectiva antropológica, presencial, estática: las presencias divinas de creciente unión e interioridad en el hombre.

– *El hombre hacia Dios*. Perspectiva evolutiva, interiorizante, dinámica: los medios y el desarrollarse de la vida divina trinitaria en el hombre.

– *El hombre en Dios*. Perspectiva mística, transformativa, pleniificante: el misterio trinitario en cuanto se convierte en realidad invadente y divinizante.

Ni que decirse tiene que mi perspectiva es la propia de la teología espiritual, la cual ha de tener en cuenta la *experiencia espiritual* y no sólo, ni en su enfoque central, la doctrina sobre la inhabitación, sino la realidad experiencial a que da origen, según el doctor de la vida espiritual reconocido como autoridad especialísima en este campo, san Juan de la Cruz.

CAPÍTULO I

Presupuestos de la búsqueda — Dios hacia el hombre —

1. El hombre, capacidad infinita y deseo abisal

El hombre implica, para san Juan de la Cruz, una relación radical a Dios¹. Sólo desde Él y abierto a Él puede ser comprendido. Desde Dios, porque Él es el Hacedor que le ha hecho y conserva la vida y el ser²; Él es el que le ha redimido, le ha llamado a Su vida, a ser «Dios por participación»³. Abierto a Dios, porque fue hecho para Él, abierto ontológica y dinámicamente, capaz y sediento de Dios⁴.

¹ Cf. M. HERRÁIZ GARCÍA, «Conferencias sanjuanistas II», 90-93; ID., «Llama de amor viva», 384-385.

² Cf. 2S 5,3,4; C 11,3. Las ediciones más importantes de las obras completas de san Juan de la Cruz son las de L. RUANO DE LA IGLESIA, Madrid 1994¹⁴ (edic. BAC), J.V. RODRÍGUEZ – F. RUIZ SALVADOR, Madrid 1993⁵ (edic. EDE), y E. PACHO, Burgos 1998⁶ (edic. MC). Téngase en cuenta que la numeración de la edic. BAC, que es la que utilizo, no siempre coincide con las de edic. EDE y edic. MC, principalmente en CA y LIA, por lo que respecta a las obras mayores. Generalmente, en dichos casos, luego de poner la numeración de la edic. BAC añadido entre paréntesis la de la edic. EDE, que normalmente coincide con la edic. MC. Cuando cito autores que hacen uso de una numeración diversa de la que he elegido, utilizo el mismo procedimiento. Para una comparación, en tablas sinópticas, de las numeraciones de las diversas ediciones, pero anteriores al año 1990, cf. J.L. ASTIGARRAGA – A. BORRELL – F.J. MARTÍN DE LUCAS, *Concordancias*, intr., XI-XIII.

³ 2S 5,7.

⁴ Cf. L. LUND, «Desire», 83-100; P. NICOTRA, *L'uomo*, 90-97; S. CASTRO SÁNCHEZ, «Buscando mis amores», 440-447; A. BALDEÓN-SANTIAGO, *El hombre*, 30-34.38-40; L. BORRIELLO, – GIOVANNA DELLA CROCE, *Conoscere Dio*;

De aquí parten todas las consignas de san Juan de la Cruz, a fin de que el hombre no aborte ni rebaje su ser: trascendente a sí y a todo lo creado, no puede tener en sí el sentido último de su vida. Él no es el centro de sí: el centro del hombre es Dios⁵.

Porque trascendente a todo lo creado y a sí mismo, el hombre es «capacidad infinita»⁶, «deseo abisal»⁷, «vaso vacío que espera su lleno, [...] hambriento que espera su manjar, [...] enfermo que gime por su salud, [...] colgado en el aire que no tiene donde estribar»⁸. Y tanto más, en el orden dinámico, cuanto más «está el corazón bien enamorado»⁹, cuanto más se acerca a su fin, como «la piedra, cuando con gran ímpetu y velocidad va llegando hacia su centro»¹⁰.

Pero también, porque trascendente a todo lo creado y a sí mismo, al hombre nada puede colmarle ni satisfacerle¹¹, nada le saca de su soledad, nada le da consuelo y compañía¹²; ningún mensajero, ni de la tierra ni del cielo, puede darle lo que quiere¹³. Dios es su única salida: su realización personal está esencialmente vinculada a su relación con Dios, a su centramiento en Él.

La capacidad receptiva del hombre es infinita, por esto no se llena «con menos que infinito»¹⁴, su «manjar [...] es Dios»¹⁵, en

G. HELEWA, «La sete», 450-460; M. NAVARRO PUERTO, «Búsqueda», 365-393; M.S. ROLLÁN, «Amour», 498-515; M. HERRÁIZ GARCÍA, «Boceto», 155-157; MARIA CECILIA, «Le condizioni», 642-646; J.V. RODRÍGUEZ, «Experiencia», 296-299; R. GROÑ, *Esperanza*, 471-478.

⁵ Cf. LI 1,12.

⁶ 2S 17,8.

⁷ C 17,1.

⁸ C 9,6.

⁹ C 9,6.

¹⁰ C 17,1.

¹¹ «Sabor de bien que es finito,/ lo más que puede llegar/ es cansar el apetito/ y estragar el paladar», *Poesía Por toda la hermosura*, 1,5-8.

¹² Cf. C 34,4.

¹³ Cf. C 6,6-7.

¹⁴ LI 3,18.

¹⁵ LI 3,18.

sus potencias, lo que puede caber, «que es Dios, es profundo e infinito; y así será en cierta manera su capacidad infinita, y así su sed es infinita, su hambre también es profunda e infinita, su deshacimiento y pena es muerte infinita»¹⁶.

Capacidad existencial y dinámica cuando la purificación es realizada, la cual ensancha, por el amor, su capacidad de Dios: «El alma es el vaso ancho y capaz por la delgadez y purificación que tiene en este estado»¹⁷. Era, y con el tiempo toma conciencia, de ser «vaso tan estrecho»¹⁸; pero con vocación a «vaso fuerte, preparado y purificado»¹⁹. Durante todo el dinamismo de purificación el alma dilata su posibilidad de recepción, como el vaso que estira y adelgaza el cristal en el proceso de modelado²⁰. Pero ya antes de comenzar a actuarse este proceso, era capacidad esencial y ontológica: Dios está presente dándole la vida y el ser natural²¹; es vida, movimiento y ser del hombre, aun cuando éste no lo ame:

El alma más vive donde ama que en el cuerpo donde anima, porque en el cuerpo ella no tiene vida, antes ella la da al cuerpo, y ella vive por amor en lo que ama. Pero, además de esta vida de amor por el cual vive en Dios el alma que le ama, tiene el alma su vida radical y naturalmente — como también todas las cosas creadas — en Dios, según aquello de san Pablo que dice: *En él vivimos y nos movemos y somos* (Hech 17,28); que es decir: en Dios tenemos nuestra vida y nuestro movimiento y nuestro ser; y san Juan dice que *todo lo que fue hecho era vida en Dios* (1,3-4). [... Así] el alma ve que tiene su vida natural en Dios por el ser que en Él tiene, y también su vida espiritual por el amor con que le ama²².

¹⁶ Ll 3,22.

¹⁷ Ll 2,19; cf. Ll 1,23; 2,3.35.26; 4,11-13.

¹⁸ C 19,1.

¹⁹ Ll 2,25.

²⁰ Cf. J. ACKERMAN, «El ensanchamiento», 9-21.

²¹ Cf. C 11,3.

²² C 8,3. Aquí ya se distinguen dos modos de presencia distintas: de Dios en la creatura dándole vida «radical y naturalmente», y de la creatura humana «por amor» en Dios. Por otra parte, deajo en claro que, en las distintas *citaciones*, el

Abismo y capacidad cegada y no percibida por el hombre cuando éste vive poseído por el apetito de las cosas. Cuando las potencias

no están vacías y purgadas y limpias de toda afección de criaturas, no sienten el vacío grande de su profunda capacidad; porque, en esta vida, cualquier cosilla que a ellas se pegue basta para tenerlas tan embarazadas y embelesadas, que no sientan su daño ni echen menos sus inmensos bienes ni conozcan su capacidad²³.

El alma permanecerá «ciega»²⁴ y no «podrá apetecer»²⁵ aquello de lo cual tiene tanta necesidad, hasta que se purifique. Existencia disminuida, degradada, animal²⁶. Pero cuando la purificación se da,

subrayado en estilo *cursivo* es *siempre del autor citado* (o bien, como en este caso, de la edición que utilizo de las obras de san Juan de la Cruz). Cuando, transcribiendo el texto de un determinado autor, sea yo quien quiera resaltar en cursivo una determinada frase o palabra, lo indicaré expresamente poniendo la abreviación: c.m. (esto es, el *cursivo* es *mío*). Evitaré indicarlo cuando, analizando un texto del doctor místico, vuelvo a retomar una parte de dicho texto ya citado y remarco en él algo que me interesa. Las normas tipográficas son tomadas de R. MEYNET, *Norme tipografiche per la composizione dei testi con il computer*, Roma 2000⁵.

²³ LIA 3,18(17); LI 3,18.

²⁴ LI 3,70.

²⁵ LI 3,71.

²⁶ De todo lo que venimos diciendo se puede ver cómo, según san Juan de la Cruz, existe gran diferencia entre hombre y hombre, según que su capacidad infinita de recibir se encuentre vacía y existencialmente deseosa de Dios, o sólo ontológicamente abierta a la trascendencia pero sin percibirlo, porque se encuentra llena de otras cosas, de ídolos que ocupan el lugar de Dios. «Llamamos hombre a una especie de vivientes, tan diferentes unos de otros en valores y tendencias, que constituyen géneros distintos. La libertad y el automanejo les diversifica hasta el infinito. Los hay apenas que son hombres, de tan degradados y poco hechos como se encuentran con respecto a cualidades de base. Otros elevan su humanidad a un grado tan sublime, que rebasan la medida de lo humano. Es mayor la diferencia que existe entre hombre y hombre de la misma especie que entre distintas especies de animales. Pero a unos y otros llamamos *hombre*. Todo el peso de la distinción se carga sobre el adjetivo. San Juan de la Cruz califica los extremos: hombre animal, hombre divino», F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 295.

y alcanza las raíces profundas del ser, el deseo-sed-hambre del hombre se hace intolerable; analógicamente similar, deja entrever el santo, a la pena de daño de los condenados: «Padécese una viva imagen de aquella privación infinita, por estar el alma en cierta disposición para recibir su lleno»²⁷.

De esta manera, poco a poco el despojamiento y la purificación manifiestan al propio hombre y actúan en él su capacidad receptiva y, por ende, su deseo. El fin de todas las purificaciones no es otro que dejar en el ser humano una sola tendencia radical: la del amor en cuanto apertura trascendental hacia Dios²⁸. Así el hombre se convierte en un buscador apasionado de Dios²⁹. Mientras no encuentra a su Amado, adolece, pena y muere³⁰, dice expresivamente san Juan. Y se explica con profusión y viveza de imágenes: hambre, sed, enfermedad, ansias... Dejemos resonar la fuerza de algunas de sus expresiones: «Todos los apetitos y fuerzas del alma [...] padeciendo hambre, como los canes [...] y, no se viendo hartos de este amor, quedan aullando y gimiendo»³¹. Aumenta el mal para los que buscan saciarse en las criaturas, «meajas que cayeron de la mesa de Dios»; ellos «como perros, siempre andan hambreado, porque las meajas más sirven de avivar el apetito que de satisfacer el hambre»³². El hombre entonces «es como el enfermo de calentura, que no se halla bien hasta que se le quita la fiebre y

²⁷ L1 3,22.

²⁸ Cf. S. CASTRO SÁNCHEZ, «El amor», 434-438; A. BALDEÓN-SANTIAGO, *El hombre*, 34-37.75-80.

²⁹ Cf. A. ÁLVAREZ-SUÁREZ, «Itinerario», 388s.

³⁰ «Pastores los que fuéredes/ allá por las majadas al otero,/ si por ventura viéredes/ aquel que yo más quiero,/ decidle que adolezco, peno y muero», C 2.

³¹ 2N 11,5.

³² IS 6,3. Aquí la imagen de los perros hambrientos se hace más adherente ya que son los canes los que se conforman con comer de las migajas que caen de las mesas de sus amos (cf. Mt 15,27), es decir de las cosas creadas por Dios, «porque a los hijos les es dado a comer con su Padre a la mesa y de su plato [...]. Por tanto, justamente es llamado can el que anda apacentándose en las criaturas; y por eso se les quita el pan de los hijos, pues ellos no se quieren levantar de las meajas de las criaturas a la mesa del espíritu increado de su Padre», IS 6,2-3.

cada rato le crece la sed; [...] es como el que teniendo hambre abre la boca para hartarse de viento y, en lugar de hartarse, se seca más, porque aquél no es su manjar»³³. Aunque la vehemencia de su sed no es continua, a veces «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»³⁴; es así que «con las ansias y fuerzas que la leona u osa va a buscar sus cachorros, cuando se los han quitado y no los halla, anda esta herida alma a buscar a su Dios»³⁵.

2. Dios, lo busca mucho más

Si el hombre es capacidad y deseo infinitos no es porque es una *pasión inútil*, no es para que permanezca deseo irrealizable, sed insaciable, vaso eterna y abismalmente vacío. Si el hombre es capacidad y deseos infinitos, es porque su Creador ha labrado el terreno para donar su Palabra, ha excavado un pozo para llenarlo con Agua viva, ha creado los presupuestos para darse. Lo ha hecho a su imagen, según su semejanza (cf. Gen 1,26), no sólo para deleitarse en la bondad participada en su creatura amada (cf. Gen 1,31), sino para sacarlo de su radical soledad (cf. Gen 2,18s) con el don de su intimidad (cf. Gen 3,8). *Un abismo llama a otro abismo* (cf. Sal 41,8)³⁶, el abismo de la creatura exige el abismo divino.

³³ 1S 6,6.

³⁴ 1N 11,1.

³⁵ 2N 13,8.

³⁶ El mismo san Juan de la Cruz cita este salmo: «Y así *un abismo llama a otro abismo* (Sal 41,8), conviene a saber: un abismo de luz llama a otro abismo de luz, y un abismo de tinieblas llama a otro abismo de tinieblas, llamando cada semejante a su semejante y comunicándosele», Ll 3,71; pero el contexto es ligeramente distinto. Si bien en ambos casos se trata de una realidad que implica, exige intrínsecamente otra, es decir, un don divino que está abierto a otro, yo estoy usando esta frase escriturística en el sentido que la capacidad ontológica y existencialmente infinita del hombre postula, *pide a gritos*, el darse divino (ya que Dios mismo ha puesto esta exigencia como don en el ser creatural humano), mientras que san Juan de la Cruz se está refiriendo a la gracia de iluminación parcial (dada ella también en el «abismo» del espíritu) la cual está invocando,

Dios ha dejado entrever, ya desde la creación del hombre, su deseo-proyecto de donarse. Más aún lo ha manifestado con claridad donándose en su Hijo. El hombre ya puede conocer el amor que le tiene y por ende conocer «la gran deuda que a Dios debe en haberla criado solamente para sí [...] y en haberla redimido solamente por sí mismo»³⁷. Finalmente Dios cierra el arco de su sueño-proyecto con la inmersión de la criatura en la vida divina trinitaria: «Así la esposa sería,/ que, dentro de Dios absorta,/ vida de Dios viviría»³⁸. Durante todo el itinerario espiritual se renovará la intervención divina, tomando la forma de estímulo, incitación y cuidado continuos, para hacer entrar al hombre en comunión con Él³⁹.

Si para san Juan de la Cruz, Dios es presencia invadente y preocupación obsesiva⁴⁰ («donde no se sabe a Dios no se sabe nada»⁴¹), es porque conoce por revelación y por experiencia que «si el alma busca a Dios, mucho más la busca su Amado a ella»⁴². Recurre a las parábolas de la oveja y dracma perdidas, para expresar el cuidado, el afecto, la búsqueda ansiosa, y «el deseo» tan grande «que el Esposo tenía de acabar de liberar y rescatar» al hombre, que se manifiestan en el «placer» y el «gozo» de ponerlo (como oveja) en sus hombros y tenerlo (como moneda valiosa) en sus manos⁴³. Éste

llamando, la gracia plenificante de la transformación: «Y así 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 [...], llamó [a] otro abismo de gracia, que es esta transformación divina de el alma en Dios», *ib.*

³⁷ C 1,1.

³⁸ R 4,164-166.

³⁹ Cf. A. MARCHETTI, «Invito alla comunione con Dio», 23-25.

⁴⁰ Cf. M. HERRAÍZ GARCÍA, «Llama de amor viva», 375-383; *Id.*, «Del Dios», 658-661.

⁴¹ C 26,13.

⁴² LI 3,28.

⁴³ A la estrofa del *Cántico espiritual* que canta la unión perfecta, antepone unas palabras ambientadoras. Explica las relaciones anteriores con Cristo encuadrándolas en la imagen de la oveja y dracma perdidas y buscadas con premura: «Tanto era el deseo que el Esposo tenía de acabar de liberar y rescatar esta su esposa de las manos de la sensualidad y del demonio, que, ya que lo ha hecho,

es el Dios que tiene presente fray Juan, el Dios que es comunicación, gracia y don, el Dios que conocemos porque y en cuanto se nos comunica, se nos dona, nos busca, nos libera. El único Dios verdadero que se nos ha revelado en Cristo, su Hijo: «Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído en él» (1 Jn 4,16).

«Es Dios el principal agente»⁴⁴, «es Dios el obrero de todo»⁴⁵, «el principal amante»⁴⁶, el que busca al hombre más y antes que el hombre le buscase a Él. Por fidelidad a sí mismo, se nos adelanta *siempre*. La iniciativa se da por descontada y es, *siempre*, Suya⁴⁷. Es un Dios que no se rinde, ni siquiera ante las resistencias en que se encuentra la concreta situación pecaminosa del hombre, sino que prepara un nuevo acoso de gracia⁴⁸. Es un Dios buscador del hombre, obstinadamente empeñado en hacer del hombre un buscador de Dios⁴⁹. Es Su amor preveniente el que nos constituye como persona, el que nos despierta a una verdadera existencia⁵⁰. Importa

como lo ha hecho aquí, de la manera que el Buen Pastor se goza con la oveja sobre sus hombros, que había perdido y buscado por muchos rodeos (Lc 15,5), y como la mujer se alegra con la dracma en las manos, que — para hallarla había encendido la candela y trastornado toda la casa —, llamando a sus amigos y vecinos, se regracia con ellos diciendo: *Alegraos conmigo*, etc. (Lc 15,9), así este amoroso Pastor y Esposo del alma es admirable cosa de ver el placer que tiene y el 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», C 22,1.

⁴⁴ Ll 3,29.

⁴⁵ Ll 1,9.

⁴⁶ C 31,2.

⁴⁷ Cf. S. CASTRO SÁNCHEZ, «Cristo», 447-450; M. HERRÁIZ GARCÍA, «Conferencias sanjuanistas II», 74-77; A.M. LÓPEZ DÍAZ-OTAZU, «La dignidad», 215-216; C. PÉREZ MILLA, «“Todo” – “Nada”», 396-398.

⁴⁸ Cf. M. HERRÁIZ GARCÍA, «Boceto», 156-159.

⁴⁹ Cf. A. BALDEÓN-SANTIAGO, *El hombre*, 70-75.

⁵⁰ «Entramos de esa forma en el problema de la *genealogía del yo*, que ha sido discutido a lo largo de todo el pensamiento moderno. *Descartes* formulaba de manera clásica: “pienso, luego existo”; por eso, en realidad, el yo es función del mismo pensamiento; soy ante todo un creador o productor de ideas. *Kant* ha definido al hombre a partir de su capacidad moral, de tal manera que podría expre-

poco la conciencia experimental, o no, que podamos tener de ello. Cuando *caemos en la cuenta* ya hay una larga historia divina de acercamiento a nosotros. Acercamiento siempre de gracia, amor, benevolencia. Como una madre que se adelanta a amar a su pequeño, aun antes que éste tenga conciencia de sus cuidados y le pueda ser grato, y sin embargo será su cariño *inconscientemente asimilado* el que lo despierte a un amor y a una vida verdaderamente humanos.

Toda comparación queda corta, porque Dios no puede amar ni actuar sino conforme a su condición, *como Dios*. San Juan recurre a un principio filosófico evidente: «Cuando uno ama y hace bien a otro, hácele bien y ámale según su condición y propiedades»⁵¹. Ama *a lo divino*. Dios «ninguna cosa ama más bajamente que a sí mismo, porque todo lo ama por sí»⁵². Y a lo divino da sus dones. «Y así tu Esposo, estando en ti, como quien él es te hace las mercedes»⁵³, «porque, siendo Dios el que lo hace, hácelo no menos que como Dios»⁵⁴. No hay porque maravillarse que haga maravillas Aquel que todo lo puede, ya que «es Dios y que se las hace [al alma] como Dios»⁵⁵, «cuya mano no es abreviada»⁵⁶.

sarse así: “actúo rectamente, luego existo”; vivo como humano porque logro realizarme según la propia ley de la justicia, conforme a lo que puede llamarse imperativo categórico de la voluntad. *Marx* ha interpretado al hombre como productor de su existencia en un nivel de acción y de trabajo; por eso puede asegurar “produzco y por lo tanto existo”. Pues bien, *san Juan de la Cruz* ha superado esos niveles situando la existencia en el plano del amor. Por eso dice (o puede decir): *me aman, luego existo; soy porque me llaman por amor a la existencia*, porque han despertado de esa forma la conciencia de mi vida. Dando un paso más, la persona enamorada añade: *soy para buscar a quien me ama*; mi vida se despliega como búsqueda de amor, como camino enamorado», X. PIKAZA, *El «Cántico Espiritual»*, 192.

⁵¹ LI 3,6.

⁵² C 32,6

⁵³ LI 3,6.

⁵⁴ LI 3,40.

⁵⁵ LI pról.,2.

⁵⁶ LI 1,15.

¿Qué significa amar-obrar *a lo Dios*? Quiere decir evidentemente que sólo Él puede llenar el corazón del hombre que tiene sed infinita. Pero también quiere decir que Dios se dona conforme a sus perfecciones que se identifican con lo que Él es⁵⁷; que es dueño de sus obras y de sus dones, actuando sin tener que dar razón de sus actos al hombre⁵⁸; que no puede sino tener como finalidad Él mismo⁵⁹ y que esto, concretamente para el hombre, significa engrandecerlo⁶⁰, centrarlo en Cristo⁶¹, traspasarlo en el Espíritu Santo⁶²,

⁵⁷ «Cuando uno ama y hace bien a otro, hácele bien y ámale según su condición y sus 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 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; siendo él 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, sientes 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», L1 3,6.

⁵⁸ La distribución de sus gracias más selectas es cosa de pura bondad y libertad, casi de capricho: «Ni el alma ni quien la trata pueden saber ni entender la causa de donde proceden, ni por qué obras Dios los haga estas mercedes [...]. Dalo Dios a quien quiere y por lo que Él quiere», 2S 32,2; el alma llega a ver que «de su parte ninguna razón hay ni puede haber para que Dios la mirase y engrandeciese, sino sólo de parte de Dios, y ésta es su bella gracia y mera voluntad», C 33,2.

⁵⁹ Cf. C 32,6.

⁶⁰ «El fin de Dios es engrandecer al alma», L1 2,3.

⁶¹ Todo cuanto Dios hace en el alma es para «llevarle consigo al centro de su esfera [...] y pueda entrar en el centro del espíritu de la vida perfecta en Cristo», L1 3,10.

⁶² «La encontró Dios [al alma] y la traspasó Dios en el Espíritu Santo vivamente», L1 1,35. «¡Oh llama del Espíritu Santo, que tan íntimamente y tiernamente traspasas la sustancia de mi alma y la cauterizas con tu glorioso ardor», L1 1,36.

endiosarlo⁶³ vistiéndolo y bañándolo interiormente de divinidad⁶⁴. Y sobre todo significa que, siendo Amor, se dona por encima de toda comparación humana:

Comunicase Dios en esta interior unión al alma con tantas veras de amor, que 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 — ¡oh cosa maravillosa digna de todo pavor y admiración! —, 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!⁶⁵.

Hemos llegado al colmo de la donación, el Señor se abaja hasta hacerse esclavo. Antes del Evangelio, ni como hipérbole admitiríamos tal manera de hablar. Después de la encarnación, en la que el Hijo de Dios se hace hombre y siervo, las palabras de fray Juan cobran todo su sentido real, como presentación exquisita de Dios encarnado⁶⁶, de un Dios que es el que busca más...

3. Una larga historia de amor

El hombre, capacidad infinita y deseo abismal, experimenta en carne propia la insatisfacción cuando agota su sed en el mundo. En un cierto momento toma conciencia que es amado infinitamente, y este Amor despierta en él la búsqueda de Aquel que lo ha buscado primero y más, aun cuando no se daba cuenta de ello. Para san Juan de la Cruz, el descubrimiento de ese amor no es fruto de un

⁶³ «Endiosando la sustancia de el alma, haciéndola divina, en lo cual absorbe el alma sobre todo ser a ser de Dios», Ll 1,35.

⁶⁴ «Con verdad se podrá decir que esta alma está aquí vestida de Dios y bañada de divinidad; y no como por cima, sino que en los interiores de su espíritu», C 26,1.

⁶⁵ C 27,1.

⁶⁶ Cf. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 350.

razonamiento abstracto o teórico sino que es vital, es decir, se da en la propia vida del creyente, es concreto, existencial, experimental. Pero, y sobre todo, tampoco es un sentimiento vago, o la sensación de un objeto indeterminado, lo que se experimenta. Se trata del amor del *Dios revelado* en Jesucristo, el cual ha buscado al hombre no al acaso o aisladamente, sino *con un proyecto, en una historia y un pueblo*. Éstas son convicciones fundamentales e irrenunciables en san Juan de la Cruz. No se podrán entender la presencia de Dios en el alma y su actuación en la experiencia mística, que describe con tanta profusión, sino en el contexto de su teología.

Encuadremos mejor el tema. Tal como son delineadas por san Juan de la Cruz, la dinámica interior y la conducta del hombre, a partir del momento en que se le despiertan las ansias por buscar a Dios para unirse con Él, están envueltas en un verdadero enigma⁶⁷. Dios se convierte en el centro total y único del alma, aquel «que siempre ella natural y sobrenaturalmente apetece»⁶⁸. Ahora bien, ¿por qué Dios ocupa repentinamente un lugar tan importante en una vida? Y el hecho parece más enigmático, si se tiene presente que, por otra parte, san Juan de la Cruz acentúa la inaccesibilidad de Dios al sentido y al entendimiento⁶⁹. Sin embargo, él centra en Dios al hombre, natural y sobrenaturalmente, con todo su ser, vida y acción, para después hacerle probar que ninguno de los medios que le proporcionan sus facultades es capaz de realizar la unión deseada.

Es impensable la hipótesis que esta centralidad de Dios sea fruto de una profunda convicción o de una firme decisión del hombre mismo. Una conversión psicológica no compromete en una manera tan radical todo el ser del hombre. ¿Será por lo tanto la simple gracia actual la que da al hombre una nueva orientación y lo llama a la

⁶⁷ Cf. F. RUIZ SALVADOR, «Metodo», 415-416.

⁶⁸ C 38,1.

⁶⁹ Es una enseñanza constante del santo: «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», 2S 6,1.

unión con Dios como único ideal de su existencia? Para san Juan de la Cruz, no hay nada de artificial o improvisado en la orientación del proceso espiritual, y tanto menos, como veremos, en los estados de plenitud gozosa que el hombre podrá alcanzar. Todo está incluido en un plan divino. Dicho proyecto de Dios se actualizará en la creación del hombre (formado adrede a imagen de Dios⁷⁰), se desplegará en la historia de la salvación y así hará vislumbrar la vida íntima, el ser trinitario de Dios, al cual el hombre será hecho partícipe. Nunca más cierto lo que ya nos ha dicho san Juan, que Dios actúa, desea, proyecta, lleva a cabo, *ama según su condición*. Y su condición es amor, comunión trinitaria. De esta manera, su doctrina mística (y no puede ser de otra manera en un autor cristiano) depende de sus certezas doctrinales, que le vienen de la revelación. Su espiritualidad se apoya y bebe de su teología.

Pero ¿es que san Juan de la Cruz es también un teólogo *dogmático*? Sí, aunque no debe justificarlo a cada paso, en cada afirmación ascética o mística que hace o en cada experiencia que describe, ya que da por supuesto el contenido de la fe cristiana, vistos los destinatarios y la finalidad de sus obras. Éstas no son catecismos de iniciación cristiana o compendios de teología. Por otra parte, debemos tener en cuenta que si bien su vena teológica se deja *entrevé* en toda su obra, es sobre todo en algunas poesías en donde algunos aspectos doctrinales se explayan mejor. Esto hace que su doctrina teológica sea *sui generis*, una teología que, con respecto a estas composiciones literarias, podemos llamar «poética»⁷¹.

En el *corpus* poético⁷² de san Juan de la Cruz encontramos tres poesías dedicadas a cantar el amor de Dios precedente a toda búsqueda del hombre. Éstas son los *Romances* (o *Romance sobre el*

⁷⁰ «Para que pudiera venir a esto [hacerse deiforme y Dios por participación en la vida trinitaria] la crió a su imagen y semejanza (Gen 1,26)», C 39,4.

⁷¹ J.D. GAITÁN, «Teología», 403-438.

⁷² Para un estudio poético y literario de las poesías de san Juan de la Cruz se pueden ver: D. ALONSO, *La poesía*; ID. *Poesía española*; C. CUEVAS, «Estudio literario», 125-201.

evangelio «*In principio erat Verbum*», acerca de la Santísima Trinidad), la *Fonte* (o *Cantar de la alma que se huelga de conocer a Dios por fee*) y *Un Pastorcico* (u *Otras canciones a lo divino (de el mismo autor) de Cristo y el alma*). En ellas se habla también de la actitud del hombre frente al misterio de Dios que se revela y comunica, pero la acción principal que se canta es siempre la de Dios⁷³. En las demás, sin olvidar este segundo aspecto, se mirará a la pasión del hombre, es decir, el efecto de dicha acción de Dios en el alma y la respuesta de ésta⁷⁴.

3.1 *El misterio trinitario*

Dos son las composiciones poéticas que nos introducen directamente en el misterio del Dios trinitario y que por ende nos dan el marco teológico indispensable para comprender, desde la perspectiva y mentalidad de san Juan de la Cruz, nuestro tema: los *Romances* y la *Fonte*. Su estudio, en este sentido, se hace imprescindible⁷⁵. Sobre todo son los *Romances* de fray Juan (que son de día en

⁷³ Cf. J.D. GAITÁN, «Teología», 405-406.

⁷⁴ Son las siguientes: *Vivo sin vivir en mí* (o bien *Coplas del alma que pena por ver a Dios, de el mismo autor*), *Entréme donde no supe* (o *Coplas del mismo hechas sobre un éxtasis de harta contemplación*), *Paráfrasis del Salmo 136 - Vulgata* (u *Otro [romance] del mismo [autor] que va por «Super flumina Babylonis»*), *Canciones que comienzan: «¿Adónde te escondiste?...»* (o *Canciones, o Canciones de la esposa*), *Noche oscura* (o *Canciones de el alma que se goza de haber llegado al estado de perfección, que es la UNIÓN con Dios, por el camino de la negación espiritual. Del mismo autor*), *¡Oh llama de amor viva!* (o *Canciones del alma en la íntima comunicación de unión de amor de Dios, del mismo auctor*), *Tras de un amoroso lance* (u *Otras de el mismo a lo divino*), *Sin arrimo o con arrimo* (o *Glosa del mismo*), *Por toda la hermosura* (o *Glosa a lo divino, del mismo autor*), *Cántico espiritual* (o *Las canciones, o Las canciones del alma, o Las canciones del alma y Cristo*). Como se puede apreciar, ya desde el título de la mayoría de estas poesías, es puesta en resalto la vertiente humana: la acción del hombre o la pasión que sufre.

⁷⁵ «Nos encontramos ante dos piezas poéticas, que si las miramos superficialmente, podrán parecernos meajas desgajadas del mejor pan, casi sin posibilidad de comparación con aquellas de *Noche, Cántico* o *Llama*. Son sin embargo y de

día revalorizados como *clave*⁷⁶ *hermenéutica*⁷⁷, *visión de conjunto*⁷⁸, *puerta obligada*⁷⁹, *esbozo genial*⁸⁰ de su sistema, *prólogo general* de sus obras⁸¹, su *evangelio*⁸², su *credo personal*⁸³) los que

alguna manera, como la primicia de su síntesis teológica. Es más, las obras del Santo no podrían explicarse ni comprenderse si prescindiéramos de esta visión de conjunto que sobre el misterio de Cristo nos ofrecen *Romance y Fonte*», F. GARCÍA MUÑOZ, *Cristología*, 35-36.

⁷⁶ «Creemos que los *Romances* sanjuanistas son algo más que un elemento de *relleno* doctrinal de su sistema espiritual: para nosotros son la *clave de su síntesis* y más bien deben ser completados que completar ellos a las restantes obras y esquemas expositivos», M.A. Díez González, «Economía», 256, n. 4.

⁷⁷ El *Romance sobre el Evangelio «In principio erat Verbum»* es una «pieza poética tan decisiva como injustamente olvidada por la crítica literaria, y que de verdad resulta ineludible, como clave hermenéutica, para poder comprender el sentido propio del orbe poético sanjuanista; sin ella, toda la dimensión cósmica y nupcial del *Cántico*, por ejemplo, correrá siempre el riesgo de una interpretación desenfocada al margen de ese poema que especifica el marco teológico en que aquél se produce», S. ROS GARCÍA, «El poema», 82.

⁷⁸ Cf. n. 75.

⁷⁹ «Estas nueve poesías — más preteridas por los comentaristas antiguos de lo que merecen — constituyen a nuestro modo de ver la puerta obligada para abordar la lectura del Santo y la base imprescindible para entender sintéticamente su pensamiento espiritual. Tal es la riqueza de su contenido teológico, la perspectiva anchísima en que se contemplan las relaciones del alma con Dios y el modo objetivo de exponerlas», M.A. Díez González, «Economía», 256.

⁸⁰ «Los romances suponen y encarnan un sistema profundamente bíblico y cimentado en la mejor teología de Cristo y de la Iglesia. Por consiguiente, todo el razonamiento filosófico y espiritual de las grandes obras ha de ser interpretado teniendo en cuenta este primer esbozo genial del sistema sanjuanista», F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 162.

⁸¹ «Este romance hay que considerarlo como *el prólogo general de todas las obras de San Juan de la Cruz*», J.V. RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz*, 147. «Como dato importante hay que señalar que estos romances sobre Dios, que es amor desde el principio, se encuentran al principio del magisterio escrito sanjuanista. En este sentido, hay que dar gracias a Dios porque, ya desde algunos años, se comenzó a entender que, en el principio y en primer lugar del magisterio sanjuanista y de su sistema doctrinal, está aquello que es, a su vez, el primer principio de toda la revelación y la fe cristiana: Dios amor y su designio de amor para con los hombres», J.D. GAITÁN, «Teología», 406-407.

trazan una *teología de la historia de la salvación*, desde el principio sin origen del misterio trinitario de Dios hasta la consumación escatológica final en la plenitud de la comunión divina⁸⁴. Así, el misterio del hombre y su comunión inhabitante con Dios son contemplados a la luz de la comunidad trinitaria, en la cual hunden sus raíces. Es un dato demasiado importante para no tenerlo en cuenta⁸⁵.

⁸² «Significativamente, este relato (partiendo de Gen 1,1) asume y reelabora los dogmas medulares de la Iglesia, rescribiendo el prólogo de Juan [evangelista]. Estos versos forman eso que pudiéramos llamar el evangelio de San Juan de la Cruz», X. PIKAZA, «Amor», 53.

⁸³ «La primera intención de su autor es la de expresar la propia contemplación de los misterios de la fe. Los Romances son el credo personal de fray Juan, remedo de una catequesis inicial y síntesis de su saber teológico inspirado básicamente por expresiones elementales rememoradas de los símbolos de la fe, de la Escritura y de la Liturgia. Una contemplación, desde Dios, de la historia salvífica. Con una objetividad casi descarnada que canta misterios inefables y que ponen a prueba la precisión del lenguaje humano. Cuando los recita a otros por primera vez impresiona por “tan altos y devotos que parecen pegan fuego” (cf. Carta de Isabel de Jesús María, desde Cuerva el 2/11/1614, en BMC 13, 371-372)», M.A. Díez González, «Nueve romances», 478-479.

⁸⁴ Cf. A. BALDEÓN-SANTIAGO, *El hombre*, 18.

⁸⁵ Si bien últimamente, como hemos dicho, hemos podido comprobar una revalorización de los *Romances*, no siempre ha habido una correspondiente utilización de los mismos en la exposición del sistema sanjuanista. Podemos mencionar, en orden cronológico, entre los trabajos más significativos: LUCINIO DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO, «La doctrina», 181-211.77-104.251-275; J.V. RODRÍGUEZ, «Christus», 313-354; ID., «El tema», 91-137; M.A. Díez González, «Economía», 255-260; S. GATTO, «La comunione», 142-153; F. RUIZ SALVADOR, «Metodo», 416-417; A. DONÁZAR, *Fray Juan de la Cruz*, 41-47; J. FRADEJAS LEBRERO, «Los Romances», 52-68; G. TAVARD, *Saint Jean de la Croix*, 187-196; J.D. GAITÁN, «Teología», 405-412; F.-M. LÉTHEL, «L'Amour du Christ Époux», 52-59; X. PIKAZA, «Amor», 55-73. De todas maneras se tratan de trabajos discretos que, a lo más, dan pistas pero no desarrollan significativamente las potencialidades que se encuentran en los *Romances*. Existen agradables excepciones. Las obras más serias y que, a la vez, se han servido ampliamente de estos poemas son dos tesis doctorales: desde una *perspectiva cristológica*: F. GARCÍA MUÑOZ, *Cristología*, 35-154; desde una *perspectiva eclesiológica*: M.A. CADRECHA Y CAPARROS, *San Juan de la Cruz*, 17-185. A éstos es necesario añadir: el artículo de M.A. Díez González, «Nueve roman-

El Dios deseoso de buscar al hombre y su felicidad y que, para esto, fomenta el deseo y la búsqueda humana, es el Dios de la revelación cristiana: el Dios-Trinidad, misterio de comunión interpersonal de amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Un Dios que, en su identidad personal más profunda, es misterio de donación y acogida sustancial recíproca, en un amor que une e iguala a las tres Personas divinas. Veámoslo paso por paso, como nos lo presenta el *Romance*⁸⁶, teniendo en cuenta que dado que san Juan no creyó imprescindible «declararlo», éste, en su sencillez desarmante, debe ser leído sin excesivo recargo de comentario⁸⁷.

Las palabras humanas son decididamente apenas aptas para conceptualizar la vida íntima de Dios. Sólo desde el misterio de Cristo, y tal como nos es entregado en la revelación escriturística⁸⁸, es posible decir algo. De allí parte san Juan de la Cruz, inspirándose al prólogo del evangelista san Juan. Comienza, de esta manera, con la contemplación del Verbo que *existía, estaba* (cf. Jn 1,1), o — como

ces», 477-555, que comenta los poemas no desde una determinada clave de lectura, sino siguiendo el *hilo narrativo* lineal de estas poesías; y la obra de L. RUANO DE LA IGLESIA, *La alegría cristiana*, 117-164, que lee los *Romances* con mucha originalidad partiendo del tema de cómo la *alegría* en Dios es derivada a la existencia cristiana. Finalmente cito D. BARSOTTI, *La teología*, que comenta teológicamente los *Romances* (espec. en p. 73-188) partiendo básicamente del principio de la Trinidad como fundamento de la vida espiritual. Contrariamente a lo que hace este autor creo, con M.A. DÍEZ GONZÁLEZ, que «no es necesario contraponer la doctrina de Romances al resto de la obra sanjuanista para valorarlos en su justo alcance. Son esquema teológico a rellenar, no a distanciar del pensamiento ulterior sanjuanista», «Nueve romances», 480, n. 4.

⁸⁶ Algunos, como F. RUIZ, hablan de estos *Romances* en singular: «Se puede considerar como *un solo romance* esta larga narración de 310 versos, que canta la historia de la salvación desde la predestinación hasta el nacimiento de Cristo. A veces se habla de nueve romances. Es preferible, dada su unidad literaria y doctrinal, hablar de un romance con nueve escenas», edic. EDE, 51, n. 22.

⁸⁷ Cf. M.A. DÍEZ GONZÁLEZ, «Nueve romances», 480.

⁸⁸ La densidad escriturística es tan grande que se podría señalar, paso a paso, los pasajes de la Escritura que dicen referencia a cada verso o parte de los *Romances*. Para esto se puede ver las notas de L. RUANO DE LA IGLESIA a dichos *Romances* en edic. BAC, 84-93.

dice fray Juan — «moraba», «vivía» en Dios. Pero a diferencia del evangelista, prefiere el término «felicidad» a *luz* (cf. Jn 1,4-9) para calificar la vida, el vivir del Verbo:

En el principio moraba
el Verbo y en Dios vivía
en quien su felicidad
infinita poseía⁸⁹.

Siguiendo todavía al evangelista se deja en claro que el Verbo no sólo mora en Dios, sino que es Dios. Así aparece ya con claridad la identidad de naturaleza divina compartida. Por otra parte, con todo el bagaje de la tradición teológica heredada y el juego poético de sus versos, explota al máximo el término joánico «principio» (cf. Jn 1,1):

El mismo Verbo Dios era
que el principio se decía.
Él moraba en el principio
y principio no tenía.
El era el mismo principio
por eso de él carecía.
El Verbo se llama Hijo
que de el principio nacía⁹⁰.

En una manera sugestiva e insistente y con significaciones diversas, seis veces ha utilizado la palabra principio en doce versos⁹¹:

⁸⁹ R 1,1-4. Los últimos versos: «en quien su felicidad/ infinita poseía», ¿se refieren al Padre o al Hijo? ¿Dios posee su felicidad en el Verbo, o el Verbo la posee en Dios? Las dos cosas son posibles. Ya que se viene hablando del Verbo, siguiendo el razonamiento lógico de los primeros versos, sería éste el que tiene como objeto de felicidad plena a Dios (Padre). Pero ateniéndonos al desarrollo posterior de los *Romances* sería lo contrario, ya que en éstos se insiste en que el Hijo es el contento (cf. 2,57), agrado (cf. 2,65), complacencia (cf. 2,70) del Padre (así lo suponen M.A. DÍEZ GONZÁLEZ, «Nueve romances», 484 y L. RUANO DE LA IGLESIA, *La alegría cristiana*, 120-121).

⁹⁰ R 1,5-12.

⁹¹ R 1,1.6.7.8.9.12.

tres veces señala Padre⁹²; dos, claramente al Verbo⁹³; una, con significado adverbial, se refiere también al Hijo⁹⁴. Desde antes de todo tiempo, en el misterio del seno paterno en el cual mora y vive⁹⁵, el Verbo se llama⁹⁶ y es, él mismo, principio de todas las cosas⁹⁷; de allí que no tenga principio temporal⁹⁸. Y sin embargo, porque el Verbo es el Hijo, tiene un principio eterno del cual *nace*: su Padre⁹⁹.

Continúa la descripción teológica del santo: el Verbo es concebido, generado, expresado, *hablado*¹⁰⁰ por el Padre, a la vez que está escondido en su seno¹⁰¹, el cual engendrándolo, donándose, le comunica su propia substancia. Y todo esto se da en la *eternidad* de la vida trinitaria: «siempre..., siempre..., siempre...», le gusta repetir a fray Juan:

⁹² R 1,1.7.12.

⁹³ R 1,6.9.

⁹⁴ R 1,8. Me doy cuenta que de esta manera me opongo a L. RUANO DE LA IGLESIA que dice: «*principio*, dos veces señala al Padre, dos al Verbo y otras dos adverbialmente al misterio», *La alegría cristiana*, 120; lo mismo expresa en edic. BAC, 84, en la nota al verso 1,1. El autor, en ninguno de los dos escritos señala particularmente, en cada uno de los seis casos, a quien se refiere la palabra «principio»; pero, en la primera obra citada, pone «en el Principio» (1,7) con mayúscula, indicando así, según creo, que se trata en este caso del Padre. El problema es que no logro ver por qué la primera vez que aparece «en el principio» (1,1) no lo refiere también al Padre. En efecto, san Juan de la Cruz escribe «en el principio *moraba* el Verbo» (1,1-2), y no simplemente *existía, era* (lo cual podría hacer pensar que se refiera «adverbialmente al misterio»); *morar* es un verbo que expresa una clara alusión espacial, se mora en un *lugar*, y éste, para el Hijo, no puede ser sino la *casa*, el *seno* del Padre.

⁹⁵ R 1,1-2.7.

⁹⁶ R 1,6.

⁹⁷ R 1,9.

⁹⁸ R 1,8.10.

⁹⁹ R 1,11-12.

¹⁰⁰ «Una Palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio», D 99.

¹⁰¹ «El lugar donde está escondido el Hijo de Dios es, como dice san Juan, *el seno del Padre* (1,18), que es la esencia divina», C 1,3.

Hale siempre concebido
y siempre le concebía
Dale siempre su substancia
y siempre se la tenía¹⁰².

Comunicando su substancia, su *gloria*, comunicándose *todo* al Hijo (principio-principiado-principiante), el Padre (principio-no-principiado) encuentra *todo* en Él. En el Hijo está su gloria¹⁰³:

Y así, la gloria del Hijo
es la que en el Padre había;
y toda su gloria el Padre
en el Hijo poseía¹⁰⁴.

Cuando la donación es tan grande, cuando se da al otro todo (ser, sustancia, gloria) y se encuentra en él todo (felicidad infinita, gloria), antes o después debe aparecer el lenguaje afectivo: se trata de

¹⁰² R 1,13-16.

¹⁰³ El movimiento de glorificación es por ende recíproco: el Hijo posee la gloria del Padre y es a su vez gloria-glorificación del mismo. El tema no es aislado en san Juan de la Cruz, de alguna manera atraviesa toda la obra. Veamos un texto significativo: «Esto mismo quiso decir la esposa en los Cantares divinos cuando, deseando unirse con la divinidad del Verbo Esposo suyo, la pidió al Padre, diciendo: *Muéstrame dónde te apacientas, y dónde te recuestas al mediodía* (1,6); porque en pedirle le mostrase *dónde se apacentaba* era pedir le mostrase la esencia del Verbo divino, su Hijo, porque el Padre no se apacienta en otra cosa que en su único Hijo, pues es la gloria del Padre; y en pedirle le mostrase el lugar donde *se recostaba* era pedirle lo mismo, porque el Hijo sólo 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 en la eternidad donde siempre le engendra y le tiene engendrado. Este pasto, pues, de el Verbo Esposo donde el Padre se apacienta en infinita gloria, y este lecho florido donde con infinito deleite de amor se recuesta escondido profundamente de todo ojo mortal y de toda criatura, pide aquí el alma esposa cuando dice: *¿Adónde te escondiste?*», C 1,5; «porque el Padre no se gloria ni apacienta en otra cosa que en el Verbo, su único Hijo», CA 1,5(3); cf. R 2,49-54.57-76; 3,85-86; 4,159-160; 7,240-244.247.

¹⁰⁴ R 1,17-20.

una relación Amante (Padre) - Amado (Hijo), una relación en la que entra en juego el Amor (Espíritu Santo):

Como amado en el amante
uno en el otro residía,
y aqueste amor que los une
en lo mismo convenía
con el uno y con el otro
en igualdad y valía¹⁰⁵.

Porque el amor es recíproco, Padre e Hijo son *amantes y amados*, entre sí y simultáneamente, «en aqueste amor que los une». Se completa el círculo trinitario: el Espíritu Santo (principio-principiado-no-principiante) es el Amor que *procede-de y une-a* Dios-Padre y Dios-Hijo. «Proclamada ya la divinidad consustancial entre el Padre y el Hijo, fray Juan canta y adora esta misma “igualdad y valía” del Espíritu Santo»¹⁰⁶, el cual «del Padre y del Hijo procede y es aspirado»¹⁰⁷, «y que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria»¹⁰⁸. Por otra parte, en sólo cuatro versos¹⁰⁹ y diciendo que es Amor, resume la mejor tradición dogmática y teológica sobre el Espíritu Santo¹¹⁰.

Otra vez las palabras le quedan cortas a san Juan de la Cruz, y entonces opera la transición del amor personal al amor esencial, sin solución de continuidad pasa del amado-Padre, amante-Hijo y amor-Espíritu Santo al amante-amado-amor en cuanto ser divino: cada persona es amada, amante y amor en tanto se identifica con la esencia divina.

Tres Personas y un amado
entre todos tres había
y un amor en todas ellas

¹⁰⁵ R 1,21-26.

¹⁰⁶ M.A. DÍEZ GONZÁLEZ, «Nueve romances», 487.

¹⁰⁷ C 13,11.

¹⁰⁸ Credo Niceno-Constantinopolitano.

¹⁰⁹ Cf. R 1,23-26.

¹¹⁰ Cf. M.A. DÍEZ GONZÁLEZ, «Nueve romances», 487.

y un amante las hacía,
 y el amante en el amado
 en que cada cual vivía;
 que el ser que los tres poseen
 cada cual le poseía,
 y cada cual de ellos ama
 a la que este ser tenía.

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 hacía¹¹¹.

Según san Juan existe «*un amado*», «*un amante*», «*un solo amor*» que es «su esencia»¹¹², *un «ser»*, «*un inefable nudo*», y sin embargo «*tres Personas*», *tres amantes* (porque «cada cual de ellos ama») y *tres amados* (porque es amada cada persona que tiene el ser divino¹¹³, y las tres lo tienen¹¹⁴). Esto es porque la esencia o naturaleza o ser divino es uno, es el amor, nudo unitivo de las personas. Este amor *esencial* es aquello que es *amado* por cada persona, y es, a la vez, el *amante* en cada una de ellas, en cuanto que es esa única esencia divina la que es poseída¹¹⁵ de una manera singular por cada persona, de una manera que le conviene solamente a ella y no a otra, y, por consecuencia, cada persona poseyendo la idéntica naturaleza tiene su modo peculiar de ser amada y de amar. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, para Juan de la Cruz, tienen

¹¹¹ R 1,27-45.

¹¹² R 1,43-44.

¹¹³ Cf. R 1,35-36.

¹¹⁴ Cf. R 1,33-34.

¹¹⁵ Cf. R 1,33-34.

cada uno su propia forma de ser amor, de amar y de ser amado en la posesión de la única esencia amor, del único ser amante, de la única naturaleza amada. Maravilloso, aunque sobrio, esfuerzo ha hecho nuestro santo para expresar la fe católica de lo que es común y propio de los Tres¹¹⁶.

En el poema *La fonte*, escrito como los *Romances* en el período de la prisión toledana¹¹⁷, nuestro autor retoma el tema trinitario¹¹⁸. El punto de partida en ambos casos es el del misterio divino. Pero mientras en los *Romances* se desarrolla la historia de la salvación hasta el momento del nacimiento del Hijo de Dios, en *Fonte* se va de la Trinidad a la Eucaristía. En todo el poema, desde la *noche* de la cárcel y de la vida¹¹⁹, san Juan *canta*¹²⁰ a la «fuente», que es

¹¹⁶ «Parece obsesión sanjuanista la insistencia sobre el misterio “inefable” de la Trinidad. Cuando él hable o escriba del Dios-Uno o del Dios a secas, el lector no debe olvidar este tramo romanceado. Atribuirle reminiscencias neoplatónicas o sospechas monistas en *Subida*, por ejemplo, sería desconocer al Dios Trino grabado en su mente y corazón. Al “nudo” trinitario (palabra autógrafa del Santo, ciertamente intencionada), por vueltas que le demos no le encontramos principio ni fin. Es sencillamente “inefable” misterio de amor infinito. Le bastará al contemplante el haberse aproximado a ese “Dios es amor” (1Jn 4,8) que tiene rostro de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Todo y todos inmensos», M.A. DÍEZ GONZÁLEZ, «Nueve romances», 489-490.

¹¹⁷ Del 2 de diciembre de 1577 a la segunda quincena de agosto del 1578.

¹¹⁸ Cf. J.V. RODRÍGUEZ, «La fonte nella notte», 393-425; ID., «Evangelio», 9-57; MIGUEL DE SANTIAGO, *San Juan de la Cruz*; R. RICARD, «Sobre el poema», 173-180; D. BARSOTTI, *Benché sia notte*; B. SESÉ, «Jean de la Croix», 23-30; J.D. GAITÁN, «Teología», 412-416; A. ÁLVAREZ-SUÁREZ, «Qué bien», 557-571; J. CASTELLANO CERVERA, «La Fonte», 461-481; S. ROS GARCÍA, «El poema», 75-113.

¹¹⁹ «En esta noche oscura de esta vida», F 2,6.

¹²⁰ Recordemos que el título dado por el mismo santo al poema es: *Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por la fe*. En san Juan de la Cruz la poesía se convierte en canto, en música. Todo es canción, cantar, glosa, copla. Basta repasar los títulos de la mayoría de sus poesías para comprobarlo: *Canciones de el alma que se goza de haber llegado al alto estado de perfección, que es la unión con Dios por el camino de la negación espiritual, Canciones entre el alma y el Esposo Cristo, Canciones del alma en la íntima comunión de unión de amor de Dios, Coplas del alma que pena por ver a Dios, Canciones «a lo*

*Dios*¹²¹, Trinidad y Eucaristía. En este sentido, la poesía se nos presenta como una síntesis de lo desarrollado, en cuanto, por una parte, el hombre sediento encuentra en la imagen de la fuente el *lugar* donde beber¹²² hasta hartarse¹²³; y por otra, dicha fuente no es estática sino dinámica, en movimiento, «mana y corre»¹²⁴ regan-

divino» de Cristo y el alma, Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación, Glosa, Glosa a lo divino.

¹²¹ El tema de Dios como fuente volverá a aparecer en los escritos de san Juan: «Dios es como la fuente, de la cual cada uno coge como lleva el vaso», 2S 21,2; los avarientos «tienen ya extendido y derramado el apetito y gozo de las cosas criadas y tan afectadamente, que no se pueden ver hartos, sino que antes su apetito crece tanto más y su sed cuanto ellos están apartados de la fuente que solamente los podía hartar, que es Dios; porque éstos dice el mismo Dios por Jeremías, diciendo: *Dejéronme a mí, que soy fuente de agua viva, y cavaron para sí cisternas rotas, que no pueden tener aguas* (2,13)», 3S 19,7; también el alma que se encuentra cercana al desposorio espiritual sufre sed, una sed todavía más aguda; no ya porque, como los avarientos, está lejos de la única fuente que puede saciarlos, sino por el contrario, porque se encuentra tan cerca de dicha fuente que, a la sed, ella suma el haber pregustado de alguna manera sus delicias y el deseo de saciarse plenamente en sus aguas: «La sustancia corporal y espiritual parece a el alma se le seca en sed de esta fuente viva de Dios; porque es esta sed semejante a aquella que tenía David cuando dijo: *Como el ciervo desea las fuentes de las aguas, así mi alma desea a ti Dios. Estuvo mi alma sedienta de Dios, fuente viva; ¿cuándo vendré y pareceré delante de la cara de Dios* (Sal 41,2-3). Y fatígala tanto esta sed, que no tendría el alma en nada romper por medio de los filisteos, como hicieron los fuertes de David, a llenar su vaso de agua en la cisterna de Belén (1Cro 11,18) que era Cristo; porque todas las dificultades del mundo y furias de los demonios y penas infernales no tendría en nada pasar por engolfarse en esta fuente abisal de amor. Porque a este propósito se dijo en los Cantares: *Fuerte es la dilección como la muerte, y dura es su porfía como el infierno* (8,6). Porque no se puede creer cuán vehemente sea la codicia y pena que el alma siente cuando ve que se va llegando cerca de gustar aquel bien y no se le dan; porque cuanto más al ojo y a la puerta se ve lo que se desea y se niega, tanto más pena y tormento causa», C 12,9; cf. IS 6,1; C 26,1.

¹²² «Cielos y tierra beben de ella», F 4,13.

¹²³ «Las criaturas, [...] de esta agua se hartan», F 12,36-37.

¹²⁴ F estrofa inicial,1.

do¹²⁵ el mundo, es decir, es siempre suya la iniciativa porque origen de todo¹²⁶.

Ya desde el título que ha dado al poema san Juan de la Cruz deja en claro que el acceso a este manantial misterioso se da a través de la fe: *Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por la fe*¹²⁷. La fe es su gloria y su cruz, su riqueza y su pobreza, su fuente de luz y saber que, a la vez, le es tinieblas y oscuridad. En *Fonte* san Juan repite, machacante, esta convicción: «qué bien sé yo [...], más sé [...], sé [...], bien sé [...], y sé»¹²⁸ (veracidad y certeza del conocimiento de fe); «aunque es de noche [...], porque es de noche»¹²⁹ (oscuridad de dicho conocimiento). «Para el alma esta excesiva luz que se le da de fe le es oscura tiniebla»¹³⁰. En sus escritos san Juan sintetiza simbólicamente su pensamiento en una palabra, diciendo que la fe es *noche*¹³¹. Así tenemos una doble equivalencia

¹²⁵ «Sus corrientes, [...] infiernos, cielos riegan, y las gentes», F 7,21-22.

¹²⁶ «Todo origen della viene», F 3,10.

¹²⁷ Lo dice también poéticamente más adelante: «qué bien sé yo por fe la fonte frida», 2,7.

¹²⁸ «Qué bien sé yo», aparece tres veces: estr. inicial,1; 1,4; 2,7; «más sé», una vez: 3,10; sólo «sé», tres veces: 4,12; 7,21; 9,28; «bien sé», tres veces: 5,15; 8,25; 10,30; «y sé», una vez: 6,19. A estos textos es necesario añadir también el que dice «no lo sé (3,9), ya que aquí con una expresión negativa expresa un conocimiento positivo de Dios.

¹²⁹ «Aunque es de noche», aparece trece veces: estr. inicial,2; 1,5; 2,8; 3,11; 4,14; 5, 17; 6,20; 7,23; 8,26; 9,29; 10,32; 11,35; 13,41; «porque es de noche», una vez: 12,38. Estas expresiones son utilizadas para cerrar cada estrofa.

¹³⁰ 2S 3,1.

¹³¹ Es sabido como san Juan de la Cruz insiste en que la fe es noche oscura para el alma: «Canta el alma la dichosa ventura que tuvo que pasar por la oscura noche de la fe», S arg.; «fe, que es también oscura para el entendimiento como noche», 1S 2,1; «la fe, se compara a la medianoche, que totalmente es oscura», 1S 2,5; «la fe, que es el medio, es comparada a la media noche; [...] es bien comparada a la media noche que es lo más adentro y más oscuro de la noche», 2S 2,1-2; «la fe, porque es noche oscura, da luz al alma, que está a oscuras», 2S 3,6; cf. 2S todo el capítulo 3: «Cómo la fe es noche oscura para el alma. Pruébalo con razones y autoridades y figuras de la Sagrada Escritura». Como síntesis dice

semántica: fuente = Dios, noche = fe, las cuales están estrechamente vinculadas porque la fuente-Dios es conocida en y por la noche-fe¹³².

J.V. RODRÍGUEZ: «Los puntos doctrinales más salientes y a tener bien en cuenta para entender la mente del santo, me parecen los siguientes:

– La fe es noche oscura para el entendimiento humano considerado en el orden natural. La fe comunica al hombre verdades, luces sobrenaturales que exceden la capacidad puramente natural del entendimiento; por eso es luz, pero una luz tan fuerte que ciega y por lo mismo produce tinieblas: *es noche*.

– Porque es *noche* oscura ilumina al alma en el orden sobrenatural y cuanto más oscura, tanto mayor luz da.

– Porque las verdades que presenta la fe superan la capacidad natural del entendimiento, por eso la fe es un consentimiento, es decir, creemos y adherimos ciegamente y estamos seguros de no errar creyendo lo que dice Dios, que no se puede engañar ni engañarnos», «Evangelio», 25.

Por otra parte, sin llegar a los extremos de decir que la noche de *Fonte* «es radicalmente diferente», no tiene «nada en común» con la noche del poema *Noche oscura*, como dice J.C. NIETO, es interesante constatar, desde el punto de vista literario y poético, que «la noche de “aunque es de noche” es un símbolo de *toda la vida* del cristiano, mientras que la *Noche oscura* es “una noche” limitada a un tiempo concreto [y por lo tanto no es un símbolo en este caso, sino sólo una imagen], pero indeterminado, y no hay [en esta última] el símbolo de la “eterna fuente” con su clara alegoría de lo trascendente», *San Juan de la Cruz*, 151-152; cf. *ib.* 79-84.

¹³² «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 lo propone infinito, y así como es Trino y Uno, nos lo propone ella Trino y Uno, y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento», 2S 9,1. «La fe es comparada a la plata en las proposiciones que nos enseña, y las verdades y sustancia que en sí contiene son comparadas al oro [...]. De manera que la fe nos da y comunica al mismo Dios, pero cubierto con plata de fe; y no por eso le deja de dar en verdad, así como el que da un vaso plateado y él es de oro, no porque vaya cubierto de plata deja de dar el vaso de oro», C 12,4. Ya que es tanta la semejanza entre la fe y Dios san Juan de la Cruz no teme de aplicar a la fe las mismas imágenes que usa para Dios; la fe entonces será también *fuentes*, «porque della le manan a el alma las aguas de todos los bienes espirituales», C 12,3.

Podemos dividir temáticamente en tres grandes partes el poema *La fonte*: Dios uno¹³³, Dios trino, Dios eucarístico. La primera parte es una serie enunciativa de las diversas propiedades de la fuente, notas íntimas todas ellas de su propia esencia y de su fascinante misterio: es activo manantial¹³⁴, surtidor escondido y refrescante que se devela en la fe¹³⁵, fuente sin origen de la cual todo se origina¹³⁶, belleza plena y naciente inagotable que sacia la sed de cielos y tierra¹³⁷, mar infinito sin fondo y sin riveras¹³⁸, claridad que nada ni nadie puede oscurecer porque principio y origen de toda

¹³³ Creo que más específicamente esta primera parte (que va hasta 7,23) se refiere a Dios Padre. Parece avalarlo la estrofa 8, verso 24: «El corriente que nace de esta fuente», en donde, como veremos, corriente señala al Hijo que es engendrado por la fuente-Padre, por lo cual todo lo dicho hasta este momento se referiría a esta única fuente que es el Padre. Pero esto no quiere decir que siempre designe a Él, porque en la estrofa siguiente, que habla del Espíritu Santo, dice: «El corriente que de estas dos procede,/ sé que ninguna de ellas le precede» (9,27-28). ¿Por qué pone en femenino: «estas dos», «ellas»? Si se trata de *una* fuente (Padre) y *un* corriente (Hijo) gramaticalmente la construcción exigiría el plural masculino. Por lo tanto deja suponer que esta corriente (Espíritu Santo) deriva de *dos fuentes* (y no de *una* fuente y *un* corriente, de allí que usa el femenino plural), y entonces el término fuente no designaría sólo al Padre sino también al Hijo. Por otra parte, cuando al final del poema comienza a hablar de la Eucaristía, es evidente que, en «aquesta eterna fonte está escondida/ en este vivo pan por darnos vida», *fonte* no puede referirse sino al *Dios trino* (del cual viene hablando) que, en Cristo, está presente en la eucaristía y no, primaria e inmediatamente, al Padre. Quizás san Juan de la Cruz ha querido ser explícitamente impreciso, o mejor indefinido, para que el vocablo fuente tenga un poder evocativo polivalente. Esto no es un obstáculo para que los pasajes de estas primeras estrofas en que, de una u otra manera, se habla especialmente de la creación y conservación del mundo no se deban referir al Padre, al que se atribuye la obra creadora, por apropiación. Cf. STh I, 45, 6, ad 2. Por tanto, el referente principal de esta primera parte es Dios Padre.

¹³⁴ F estr. inicial, 1.

¹³⁵ F 1,3-2,8.

¹³⁶ F 3,9-10.

¹³⁷ F 4,12-13.

¹³⁸ F 5,15-16.

luz¹³⁹, oleada de aguas de vida que con sus corrientes desbordantes baña e inunda, regando desde lo más profundo (infiernos) a lo más alto (cielos) y a lo más íntimo (gentes)¹⁴⁰:

Qué bien sé yo la fonte que mana y corre,
aunque es de noche.

Aquella eterna fonte está escondida,
qué bien se yo dó tiene su manida,
aunque es de noche.

En esta noche oscura de esta vida,
qué bien sé yo por fe la fonte frida
aunque es de noche.

Su origen no lo sé, pues no le tiene,
mas sé que todo origen della viene,
aunque es de noche.

Sé que no puede ser cosa tan bella
y que cielos y tierra beben della,
aunque es de noche.

Bien sé que suelo en ella no se halla
y que ninguno puede vadealla,
aunque es de noche.

Su claridad nunca es escurecida,
y sé que toda luz de ella es venida,
aunque es de noche.

Sé ser tan caudalosos sus corrientes,
que infiernos, cielos riegan, y las gentes,
aunque es de noche¹⁴¹.

La última estrofa había introducido una novedad temática para enriquecer el simbolismo de la incontenible fuente: ella que mana y corre, que no tiene suelo ni fin, lleva consigo una inmensidad de agua, que se desborda en forma de «caudalosos» corrientes. Ahora se nos descubre que esas corrientes no son sólo un derramarse de la

¹³⁹ F 6,18-19.

¹⁴⁰ F 7,21-22.

¹⁴¹ F estr. inicial,1-7,23.

fuente, que rebosa abundante a través de ríos de aguas irrefrenables: ¡las corrientes se encuentran en su mismo seno! La Trinidad económica es la Trinidad inmanente:

El corriente que nace desta fuente
bien sé que es tan capaz y omnipotente,
aunque es de noche.

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

Bien sé que tres en una sola agua viva
residen, y una de otra se deriva,
aunque es de noche¹⁴².

San Juan de la Cruz habla de la Trinidad y su vida interna sin nombrarlas expresamente. Las procesiones intradivinas se convierten en corrientes que surgen del y en el seno de la fuente. El modo de hablar genérico de los «caudalosos corrientes»¹⁴³ se concretiza, en primer lugar, en uno particular y de indudable condición personal, que nace de la fuente originaria y que, como ella, «es tan capaz y omnipotente». Esta *corriente* personal es una clara alusión a la segunda Persona de la santísima Trinidad, el Hijo que procede del Padre, ya que eternamente «concebido» por Él¹⁴⁴, el Verbo que es «su felicidad», «su substancia», «su gloria»¹⁴⁵.

Sin lugar a dudas que en las primeras estrofas san Juan ve, en la fuente-Dios, principalmente al Padre; Él es el primer referente¹⁴⁶. Así se comprende mejor que ahora, refiriéndose al Hijo diga: «El corriente que nace de esta fuente». El Hijo no procede de la naturaleza divina indeterminada, sino que es Hijo con referencia al Padre, porque de Él es engendrado. Anteriormente entonces fray Juan había hecho hablar al alma con Dios Padre y cantarle las

¹⁴² F 8,24-10,32.

¹⁴³ Cf. F 7,21.

¹⁴⁴ R 1,13-14.

¹⁴⁵ R 1,3.15.19-20.

¹⁴⁶ Cf. n. 133.

maravillas de su fecundidad, porque a Él se atribuye la obra creadora. Ahora «diciendo que esta corriente es tan capaz y omnipotente como la fuente misma de la que procede, proclama la divinidad del Hijo, su eternidad, su belleza infinita, su trascendencia, su claridad, su participación en la obra creadora y conservadora¹⁴⁷; en una palabra, su igualdad con el Padre»¹⁴⁸.

No deja de ser sintética la presentación del Espíritu Santo. Como ya también hemos visto en los *Romances*, la fe nos dice que procede del Padre y del Hijo, y que sin embargo no es, la de éstos, una precedencia causal o temporal sino de origen: el Espíritu tiene los mismos atributos del Padre y del Hijo, es igualmente eterno, igualmente Dios; ninguna anterioridad en el ser entre ellos, sino sólo relaciones personales de origen: «El corriente que de estas dos procede,/ sé que ninguna de ellas le precede». El Hijo, corriente que surge (principio-principiado) de la fuente primordial que es el Padre (principio-no-principiado), se convierte a la vez en principio-fuente (principio-principiado-principiante) del Espíritu Santo (principio-principiado-no-principiante), el cual procede «de estas dos» fuentes¹⁴⁹. Así se cierra el círculo divino trinitario.

¹⁴⁷ Ya implícita o explícitamente se hablaba de la acción del Hijo y del Espíritu Santo en «los corrientes» de F 7,21-22: «Sé ser tan caudalosos sus corrientes,/ que infiernos, cielos riegan y las gentes».

¹⁴⁸ A. ÁLVAREZ-SUÁREZ, «Qué bien», 568.

¹⁴⁹ Dice S. ROS GARCÍA: «Se afirma la presencia activa de otro “corriente” personal, que “procede de *estas dos*” y al que “*ninguna de ellas precede*”, dicho así, con sintagmas que apuntan a un sustantivo elíptico de género femenino, referido a *personas*, para aludir en esta ocasión a la del Espíritu Santo, “que procede del Padre y del Hijo”», «El poema», 106. Pero creo que sea más lógico referirlo a *fuentes*, ya que con la palabra *personas* se introduce un término que es ajeno al poema (aunque evidentemente el significado está presente). San Juan de la Cruz viene hablando sólo de «fonte» y «corriente/s» para referirse a las Personas divinas, y como la palabra *persona* no es explícitamente usada, no veo porque se deba introducirla ahora. Por otra parte, al teólogo Juan de la Cruz le viene bien utilizar implícitamente la palabra «fuentes» para referirse al Padre y al Hijo: le permite expresar, mediante un juego de palabras, que el Hijo, que es corriente que procede de la fuente paterna, se convierte a su vez en fuente, junto con

Entonces, ¿todo dicho acerca de este misterio? Después de cantar las procesiones del Hijo y del Espíritu Santo, le queda aún insistir sobre la unidad de naturaleza divina («una sola agua viva»). El dinamismo y pluralidad de fuentes y corrientes intratrinitarias no debe hacernos olvidar que no es sino una el agua que mora, dimana y fluye de unas a otras: «Bien sé que tres en una sola agua viva/residen, y una de otra se deriva».

Finalmente en las últimas tres estrofas san Juan de la Cruz pasa de la Trinidad a la Eucaristía¹⁵⁰, del cielo a la tierra, del agua trinitaria¹⁵¹ al agua sacramental¹⁵², o mejor, de la Trinidad a la Trinidad presente en la Eucaristía, del cielo al cielo morante en la tierra, del agua trinitaria a su presencialización en cuanto encarnada y sacramentada en el pan vivo. El santo establece una relación dinámica entre el Dios existente desde siempre, realidad misteriosa y trinitaria de los orígenes («aquella eterna fuente»¹⁵³), al Dios eterno, fuente escondida, que se hace cercano en la Eucaristía («aquesta eterna fonte»¹⁵⁴). La Trinidad-fuente inefable, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, se esconde¹⁵⁵ para dejarse ver¹⁵⁶ en los signos sacramentales. Fuente viva, escondida en el pan vivo, para darnos vida. Donde está Cristo verdadera, real y sustancialmente, están el Padre y Espíritu Santo por la mutua compenetración e inhabitación de las divinas Personas entre sí:

Padre, del proceder del Espíritu Santo. Así el Hijo principio-principiado (del Padre) es también (con el mismo Padre) co-principio-principiante (del Espíritu Santo).

¹⁵⁰ Ciertamente no aparece la palabra Eucaristía por ninguna parte, pero se utilizan expresiones bíblicas sinónimas: «vivo pan por darnos vida» (11,34), «pan de vida» (13,40); cf. Jn 6,41-58.

¹⁵¹ Cf. F 10,30-31.

¹⁵² Cf. F 12,36-37.

¹⁵³ F 1,3.

¹⁵⁴ F 11,33-34; cf. F 13,39.

¹⁵⁵ Cf. F 11,33-34.

¹⁵⁶ Cf. F 13,39-40.

Aquesta eterna fonte está escondida
 en este vivo pan por darnos vida,
 aunque es de noche.

Aquí se está llamando a las criaturas,
 y de esta agua se hartan, aunque a oscuras,
 porque es de noche.

Aquesta viva fuente que deseo,
 en este pan de vida yo la veo,
 aunque es de noche¹⁵⁷.

3.2 *El diálogo trinitario y su proyecto creacional*

Hemos visto en el primer *Romance* y en las dos primeras partes de la *Fuente* la vida trinitaria íntima de Dios, del Dios en el cual cree y al cual le canta san Juan de la Cruz, el Dios que tenemos que tener en cuenta cuando nos acercamos a sus obras. Todavía no sabemos por qué alguien, en un cierto momento de la vida, puede *enloquecer* y como hambriento y sediento buscar aquello o a Aquel que pueda apagarlo. Nos lo dirá en los dos próximos *Romances*.

En el segundo *Romance* se nos presenta la intimidad de la vida trinitaria en forma de diálogo¹⁵⁸, de comunicación coloquial y eter-

¹⁵⁷ F 11,33-13,41.

¹⁵⁸ «La contemplación del mismo misterio supera la afirmación estática del primer *Romance*, introduciendo el *diálogo directo* entre las divinas Personas y con ello un ritmo más acorde con la vida íntima de Dios-Trino. Al fin, la poesía “es la tentativa de apremiar a Dios para que hable” (H. Nemerov)», M.A. Díez GONZÁLEZ, «Nueve romances», 491. El recurso literario al *diálogo* divino, además de expresar mejor las íntimas relaciones personales que se dan en la Trinidad y dejarnos ya vislumbrar la razón que la mueve a crear, nos pone en sintonía, casi connaturalmente, con una verdad elemental: el Hijo es la expresión, el hablar, la palabra interna del Padre, su Verbo. «Non si tratta propriamente di un colloquio, ma di un travasarsi della natura divina dal Padre al Figlio in puro, infinito silenzio [...]; questo travasarsi della Natura divina è detto colloquio, perché in realtà la generazione del Figlio è concepita, non solo dalla teologia cattolica ma dalla Sacra Scrittura, come un colloquio. La generazione del Figlio è il Verbo, è la prolezione della parola. È l’effondersi dell’Essere intimo del Padre nel Figlio, nella Parola», D. BARSOTTI, *La teologia*, 100-101.

na entre el Padre, que tiene la iniciativa porque es primer principio intratrinitario, y el Hijo, su compañía, vida, lumbre, sabiduría, sustancia, complacencia¹⁵⁹. Diálogo envuelto y vivificado por y «en aquel amor inmenso»¹⁶⁰, que procede de ellos dos. Diálogo por lo tanto por y en el Espíritu Santo. Él es el encuentro del amor definitivo del Padre con el Hijo, comunión y comunicación intratrinitaria. El círculo íntimo de vida trinitaria y, en concreto, las palabras que el Padre dirige al Hijo son incognoscibles e inefables, sólo pueden ser comprendidas por éste: su Verbo¹⁶¹.

Nadie más puede gustarlas y saborearlas. Para comprenderlas es preciso poseer una igualdad fundamental respecto a aquel que las profiere; es necesario pertenecer a ese ámbito vital en que surgen y ese ámbito es la naturaleza divina, común a las personas. Sólo el Verbo puede por eso gozar esas palabras en el Amor. Mas un amor, que es inmenso, eterno, como la Trinidad...¹⁶².

En aquel amor inmenso
que de los dos procedía
palabras de gran regalo
el Padre al Hijo decía,
de tan profundo deleite
que nadie las entendía;
sólo el Hijo lo gozaba,
que es a quien pertenecía¹⁶³.

Al hombre le están cerradas las puertas del coloquio trinitario, no puede ni siquiera vislumbrarlo remotamente; él sabe a lo más de la existencia y perfección de Dios, pero no se puede imaginar una naturaleza divina dialogante en una pluralidad de Personas. ¿Cómo conocemos entonces las palabras del Padre? «Se entiende» algo¹⁶⁴

¹⁵⁹ Cf. R 2,58.66.67.68.69.70.

¹⁶⁰ R 2,47.

¹⁶¹ Cf. R 2,49-52.

¹⁶² F. GARCÍA MUÑOZ, *Cristología*, 40-41.

¹⁶³ R 2,47-54.

¹⁶⁴ Cf. R 2,55-56.

de lo que le dice al Hijo por el papel decisivo de la revelación histórica del mismo Hijo, conocida a posteriori, y que arroja luz en la visión inicial que de Dios se nos ofrece en los *Romances*. Comienza en el mismo seno de la Trinidad, como proyecto, una acción *ad extra*, la posibilidad de un comienzo de acción expresado en forma condicional¹⁶⁵. «Sin duda, algo comienza a bosquejarse en estos versos; algo que luego irá adquiriendo figura y tomando cuerpo, como si de la elaboración de un óleo se tratara. El Padre ama al Hijo y sólo a Él, por Él y en Él puede amar»¹⁶⁶. Aún no se ha expresado explícitamente el deseo de una donación externa, pero se deja ya entrever:

Pero aquello que se entiende
de esta manera decía:

—Nada me contenta, Hijo,
fuera de tu compañía,
y si algo me contenta
en ti mismo lo quería.
El que a ti más se parece
a mí más satisfacía,
y el que en nada te semeja
en mí nada hallaría.
En ti solo me he agradado,
¡oh vida de vida mía!
Eres lumbre de mi lumbre,
eres mi sabiduría,

¹⁶⁵ R 2,59-64; cf. R 2,71-74.

¹⁶⁶ M.A. CADRECHA Y CAPARROS, *San Juan de la Cruz*, 27. «El Verbo Hijo de Dios, se convierte así en el principio de inserción y exclusión en la vida del Padre. Lo que en la plenitud de los tiempos nos revelará Jesucristo (cf. Hb 1,2s), está radicado en el misterio de la Trinidad, en el amor de complacencia del Padre y del Hijo. En último término, es la unidad de naturaleza, el principio *discriminador*, ya que para ser gozo del Padre habrá que estar injertados en su Cristo. Fuera de Él, no tenemos acceso al Padre», F. GARCÍA MUÑOZ, *Cristología*, 42.

figura de mi substancia
en quien bien me complacía¹⁶⁷.

El Padre es todo en el Hijo y por el Hijo. La vida que el Verbo recibe y tiene es la vida del Padre. En el Hijo encuentra toda su complacencia, en el Hijo posee su vida, su gloria, expresa su ser en el Hijo, el Padre no es Padre sin su Hijo. Sólo a la luz de toda la revelación podemos comprender con claridad lo que esto significa para nosotros. El Hijo agota toda la vida, todo el amor del Padre; por lo cual, independientemente del Hijo, el Padre no nos conoce ni nos ama. Nos conoce y nos ama solamente si somos, y en la medida en la cual lo seamos, una sola cosa con el Hijo. Es en el asemejarnos al Hijo, en el ser hijos en el Hijo que participamos en la vida divina. Ser Dios es la tentación del hombre (cf. Gen 3,5), ser *el Hijo* es la gracia del Padre, el don del Espíritu Santo.

Dios-Padre no sólo encuentra agrado en el que se parece al Hijo, sino que además, está dispuesto a darse a sí mismo a aquel que amare al Hijo. Por otra parte, el Padre tomará muy en serio a ese velado destinatario, que carece todavía de nombre («el que»¹⁶⁸, «al que»¹⁶⁹, «en él»¹⁷⁰): deberá ser un sujeto muy importante, ya que deberá ser capaz, nada menos, que de amar al Hijo¹⁷¹ y de satisfacer al Padre por su semejanza con él¹⁷². Se dará entonces la autodonación del Padre y de su Espíritu de Amor («a mí mismo me daría,/ y el amor que yo en ti tengo/ ese mismo en él pondría»¹⁷³), una participación del Amor divino, una *inhabitación* de las tres personas en el agraciado¹⁷⁴.

¹⁶⁷ R 2,55-70.

¹⁶⁸ R 2,61.63.

¹⁶⁹ R 2,71.

¹⁷⁰ R 2,74.

¹⁷¹ Cf. R 2,71.75.

¹⁷² Cf. R 2,61-64.

¹⁷³ R 2,72-74.

¹⁷⁴ Cf. M.A. DÍEZ GONZÁLEZ, «Nueve romances», 496.

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 quería¹⁷⁵.

En los versos anteriores se va prefigurando una alteridad fuera de Dios, pero en íntima conexión con Él. El tercer poema da un paso adelante. Aquello no se trataba solamente de una conjetura, una realidad hipotética, un sueño irrealizable sino de un preciso proyecto divino: dar una esposa al Hijo, introduciéndonos — como Iglesia e individualmente¹⁷⁶ — en la familia trinitaria para gozar de su «compañía» y comer de su «mesa»:

¹⁷⁵ R 2,71-76.

¹⁷⁶ Los aspectos eclesial e individual no se oponen. M.A. CADRECHA en su tesis doctoral intenta probar que la mística de la Esposa de las obras mayores de san Juan de la Cruz debe interpretarse desde el ámbito hermeneútico de los *Romances* y que en éstos «no se puede entender primaria y profundamente sin más el término “esposa” como indicación espiritual del mero individuo: el “alma”, de la que se habla en las obras mayores del místico español — *Subida, Noche, Cántico y Llama* —, ya que en ello se debe entender siempre el *anima ecclesiastica*, en la que se realiza la trama de la Iglesia, “Esposa” reservada al Hijo, y en la que está presente cada alma particular, con tal que en ella se realice el camino de la Iglesia», Cardenal J. RATZINGER, en M.A. CADRECHA Y CAPARROS, *San Juan de la Cruz*, 8-9. Es evidente entonces que explicar toda la temática de los *Romances* en el recortado ámbito del alma, prescindiendo de la dimensión eclesial, sería un error. Por tanto, siempre que referiremos el término esposa a la persona individualmente tomada, lo estaremos entendiendo en el marco más amplio de la Iglesia, que es el humus que vivifica y da pleno sentido a la perspectiva individual. Por otra parte, «selon saint Jean de la Croix come selon saint Paul, l’amour de Jésus pour son Église est inséparablement son amour pour tous les hommes, son amour pour chacun, son amour pour moi, puisque “Un seul est mort pour tous” (2Cor 5,14), puisque chaque homme est “ce frère pour qui le Christ est mort” (1Cor 8,11), puisque “le Fils de Dieu m’a aimé et s’est livré pour moi” (Gal 2,20). Sans jamais oublier l’aspect universel du “pour tous”, Jean de la Croix a particulièrement approfondi l’aspect personnel du “pour moi” [...]. Dans le même sens, la saintité est à la fois ce qu’il y a de plus ecclésial

–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,
 por que conozca los bienes
 que en tal Hijo yo tenía
 y se congracie conmigo
 de tu gracia y lozanía¹⁷⁷.

La humanidad es llamada a una comunión de amor con Dios. Comunión *por* el Hijo, en razón de Él, que es el único motivo de complacencia del Padre. Comunión *con* Él, de carácter sponsal. Comunión *en* Él, a quien nos debemos asimilar. Comunión *por*, con y en Él, que, en el Espíritu de Amor, nos posibilita morar, inhabitar en la casa trinitaria, gozando de su intimidad. La familiaridad con Dios no puede expresarse en términos más fuertes. La humanidad-Iglesia, en el proyecto del Padre, es simbolizada en la imagen de mayor intimidad que se puede dar entre personas: ella será *esposa* del Hijo, así podrá entrar en la casa paterna, vivir en compañía de los habitantes de tal hogar, compartir con el Padre de familia el pan que lo alimenta y los mismos bienes familiares, para disfrutar, como el Padre siempre lo ha hecho, del Hijo convertido en novio. Finalmente nos damos cuenta que la comunión con la Trinidad es la meta final de todos los anhelos del hombre. Para esto fue predestinado y creado. Para esto despliega Dios todos sus esfuerzos a lo largo de la historia. El hombre nace de la Trinidad y, llagado por la impronta creatural a imagen del Dios trinitario, se realiza, encuentra su plenitud en la comunidad Trinitaria. ¡De la Trinidad a

et de plus personnel. On pourrait dire qu'un saint, une sainte, c'est une personne qui est devenue Église, dont le cœur s'ent agrandi aux dimensions même du cœur de l'Église, Épouse de Jésus», F.-M. LÉTHEL, «L'Amour du Christ Époux», 50.

¹⁷⁷ R 3,77-86.

la Trinidad! Todos los deseos de Dios y toda la economía salvífica están fundamentalmente expresados en estas palabras que el Padre dirige a su Hijo y en la siguiente respuesta del Hijo al Padre:

–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 como 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 sublimaría¹⁷⁸.

Como vemos, las primeras palabras del Hijo acentúan más el aspecto afectivo de los bienes que implica la participación en la vida trinitaria: a la esposa le son dados (casi como arras y dote matrimoniales) el esplendor de la hermosura y gloria («claridad») del Hijo, que transparenta el valor del Padre y el ser que de Él recibe; el abrazo del Verbo, que refleja y comunica la comunión íntima entre el Padre y el Hijo; el amor del Padre, que a través del Espíritu la abraza¹⁷⁹; el eterno deleite y felicidad sin límites, la bondad del Padre que desencadena el destino de alabanza de la novia («su bondad sublimaría»)¹⁸⁰.

¹⁷⁸ R 3,87-98.

¹⁷⁹ Cuando debe atribuir expresamente a una Persona divina el verbo abrasar san Juan de la Cruz lo refiere preferentemente al Espíritu Santo, cf. Ll 2,2-3.8; referido a Cristo: C 25,5.8.

¹⁸⁰ «Reclinada en el brazo del Esposo, la esposa se abrasará pues en el amor del Padre. El Amado es el centro revelacional paterno, lugar privilegiado de comunicación amorosa entre Dios y el hombre. Lo que el Padre da al Hijo, Éste lo devuelve al Padre. Pero algo ha cambiado: la esposa que el Padre quería dar a su Hijo, le es presentada a Aquél en los brazos de su Verbo, el Esposo. La reen-

3.3 *La actuación en el tiempo*

Los planes nupciales de la comunicación *ad extra* se comienzan a actuar en el tiempo. Así, al hacerse contingencia temporal el plan intencional divino, comienza propiamente la historia salvífica. Será un proceso de acercamiento, de descenso de la Trinidad al hombre para llevarlo a sí. No podemos seguir todos los pasos de este acercamiento divino, ni nos interesa ahora explicar detalladamente el desarrollo de los *Romances*. Solamente nos interesa señalar los jalones principales de la actuación salvífica de Dios en la historia, subrayando las implicaciones trinitarias que nos sirven de marco doctrinal al tema de la inhabitación.

3.3.1 La creación y el proyecto encarnacional-escatológico

En el seno de la Trinidad hemos asistido a un diálogo que poco a poco ha ido creciendo en intensidad. Lo que antes era un deseo del Padre, ha venido a convertirse en el primer acto que expresa y significa el amor que entre los Tres había: la creación. Porque el Padre es el principio de las procesiones trinitarias *ad intra* y de los proyectos divinos *ad extra*, toma la iniciativa del acto creador para dar a la esposa una morada, un lugar en el cual vivir, un «palacio»:

–Hágase, pues –dijo el Padre–,
que tu amor lo merecía.
Y en este dicho que dijo,
el mundo creado había,
palacio para la esposa,
hecho en gran sabiduría¹⁸¹.

Después de describir los dos aposentos del creado, «el alto» para los ángeles y «el bajo» para los hombres, pero ambos reunificados en un solo cuerpo, porque recapitulados en el Amor de una sola

trega de amor sublimará en eterno deleite la bondad de todo un Dios», F. GARCÍA MUÑOZ, *Cristología*, 46.

¹⁸¹ R 4,99-104.

Cabeza¹⁸², san Juan de la Cruz se detiene a explicar el proyecto encarnacional. El hombre salió perdiendo en la distribución de

¹⁸² «El cual [mundo creado] en dos aposentos./ alto y bajo, dividía./ El bajo de diferencias/ infinitas componía;/ mas el alto hermoseaba/ de admirable pedrería./ por que conozca la esposa/ el Esposo que tenía./ En el alto colocaba/ la angélica jerarquía;/ pero la natura humana/ en el bajo la ponía./ por ser en su compostura/ algo de menor valía./ Y aunque el ser y los lugares/ de esta suerte los partía./ pero todos son un cuerpo/ de la esposa que decía;/ que el amor de un mismo Esposo/ una Esposa los hacía», R 4,105-124. La palabra «Esposa» adquiere en este último párrafo una amplitud insospechada. Quizás por eso, si bien aparece 15 veces la palabra «esposa» en los *Romances* (3,77.89; 4,104.111.122.124.150.153.164; 7,223.229.241.259; 9,291.303), ésta es la primera y única vez que la edic. BAC la pone en mayúscula (aun cuando, ni en el códice de *Sanlúcar de Barrameda* (Cádiz), que es el que sigue la mencionada edición, ni en el códice de *Jaén*, aparece esta palabra en mayúscula; cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual y Poesías, manuscrito de Sanlúcar*; ID., *Cántico Espiritual y Poesías, manuscrito de Jaén*. De hecho, en estos manuscritos «esposa» y «esposo» siempre están en minúscula). El mundo creado, con sus dos aposentos (el celestial y el material), no es la esposa, sino el palacio donde habita la esposa, la cual evidentemente está formada, en R 4,101-118, de hombres y ángeles ya que son ellos los colocados en la parte superior e inferior del palacio para que lo pueblen. Pero en R 4,119-124 es «el ser [angélico y humano] y los lugares [alto y bajo]» los que «*todos* son un cuerpo/ de la esposa que decía;/ que el amor de un mismo Esposo/ una Esposa los hacía» (c.m.). Si bien aquí «*todos*» también puede referirse sólo a ángeles y hombres, creo que san Juan quiera englobar también a la creación. Con respecto a la identidad de la esposa, por tanto, san Juan de la Cruz «ce ne parla con una visione teologica che gli è propria. Non sembra dipendere da altri [...]. La visione del Santo è di una superba universalità. Il Dio inaccessibile si fa accessibile alla creatura angelica e umana con l'Incarnazione, e nella Incarnazione Egli si unisce realmente agli uomini e agli angeli. La sposa del Verbo è tutta la creazione che nell'amore per lo Sposo si fa una», D. BARSOTTI, *La teologia*, 130-131. Como la relación esposal es una alianza, no es el sólo el amor de la *Esposa* por el *Esposo* el que la unifica sino también, y sobre todo, el amor del *Esposo*, del cual ella evidentemente participa, el que hace que todo el creado (hombres y ángeles, pero también, de alguna manera, mundo material-visible y celestial-invisible) sea *una única Esposa*.

Como vemos, el concepto de *esposa* en san Juan de la Cruz es analógico ya que podemos determinar, según la amplitud de los sujetos que la componen, tres sentidos básicos en los *Romances*. En el orden cronológico de aparición en estos poemas, la «esposa» está compuesta de: a) *ángeles y hombres*, el resto de la crea-

dones. Pero la desventaja primera va a quedar compensada con creces. Los habitantes de la parte baja son «algo de menor valía» que los ángeles¹⁸³; no poseen todavía al Esposo en alegría, pero esperan, fundados en Sus palabras¹⁸⁴, que Él los engrandezca, los eleve haciéndose semejante a ellos. De otra manera ¿cómo puede haber bodas entre sujetos tan diversos? En este sentido, además de una gracia inmerecida por parte de la esposa y gratuita por parte de Dios, es un don necesario para la esposa. El Esposo se abaja, se pone al nivel de la humanidad para así, *en su misma Persona*, levantarla hasta Él. Por y en la unión (hipostática) con la naturaleza humana, *Dios*, en la persona del Hijo, *se hace hombre*, y *el hombre*, en una concreta naturaleza humana, *se hace Dios*, ya que tal naturaleza es asumida por el Verbo, es decir, subsiste como tal solamente en y por una Persona divina¹⁸⁵:

Los de arriba poseían
el Esposo en alegría,
los de abajo en esperanza
de fe que les infundía,
diciéndoles que algún tiempo

ción es «palacio» (R 4,102-118); b) *toda la creación*, incluidos ángeles y hombres (R 4,119-124); c) *sólo los hombres* (R 4,125-166, es el sentido que permanece en el resto del poema).

¹⁸³ R 4,118.

¹⁸⁴ Cf. R 4,127-130; 5,167-168. Téngase en cuenta como san Juan de la Cruz no deja de insinuar los temas que desarrollará en las obras mayores, y que están estrechamente vinculados con el de la inhabitación trinitaria, como es el de las virtudes teologales: «el amor de un mismo Esposo» (R 4,123), la «fe que les infundía» a los hombres (R 4,128), la «esperanza que de arriba les venía» (R 5,167-168; 4,127), c.m. en todos los casos.

¹⁸⁵ Para san Juan de la Cruz, la posibilidad de la elevación del hombre a la naturaleza divina está enraizada en la Encarnación. Sin embargo, una atenta consideración al contexto (citado a continuación) de los versos: «y que Dios sería hombre,/ y que el hombre Dios sería» (R 3,139-140) deja ver que hay que entenderlos como referidos estrictamente al misterio de la unión hipostática, y, sólo por analogía teológica, a la deificación humana por participación en la gracia capital del mismo Cristo; cf. M.A. Díez González, «Nueve romances», 513.

él los engrandecería,
 y que aquella su bajeza
 él se la levantaría,
 de manera que ninguno
 ya la vituperaría;
 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 bebería¹⁸⁶.

En la encarnación toda la creación es elevada¹⁸⁷, pero evidentemente es el hombre el que más sale ganando dada su condición de «bajeza»¹⁸⁸ y vituperio¹⁸⁹, y dado que el Hijo se hace, de entre

¹⁸⁶ R 4,125-142.

¹⁸⁷ «*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 unida con la naturaleza de todas ellas en el hombre [...]. 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 podemos decir que las dejó vestidas de hermosura y dignidad*», C 5,4, c.m. en las dos últimas palabras.

¹⁸⁸ Está claro que tanto mayor es la gracia en cuanto que el hombre no puede levantarse por sí mismo de esta condición: «¿Cómo se levantará a ti el hombre, engendrado y criado en bajezas, si no le levantas Tú, Señor, con la mano que le hiciste?», D 26.

¹⁸⁹ Es difícil decir qué entiende san Juan de la Cruz con las palabras «bajeza» (4,131) y «vituperaría» (4,134) y las opiniones están divididas. Para F. GARCÍA MUÑOZ, dado que la naturaleza del hombre es «algo de menor valía» con respecto a la del ángel, el Esposo «la levantará de su estado de bajeza, la engrandecerá [...]. No encontramos en todo el romance otro motivo de la creación y de la encarnación que la deificación del hombre. Aún no se ha hablado de culpa y por tanto tampoco de reparación o *restauración*. Lo que prevalece es la idea de una mayor igualdad del hombre con Dios, de la Esposa con el Esposo...“aquella su

baxeza/ él se la levantaría” (4,131-132)», *Cristología*, 49. De la misma idea es D. BARSOTTI: «Già nella terza *Romanza* non vi è cenno al peccato: la creazione è voluta fin dal inizio come sposa del Verbo e naturalmente l'unione nuziale, come dice qui la quarta *Romanza*, non può compiersi finché Dio non si fa uomo [...]. San Giovanni della Croce sembra più conforme, nella sua teologia, al pensiero di una Incarnazione voluta per prima cosa da Dio, indipendentemente dal peccato dell'uomo. La creazione stessa è ordinata all'Incarnazione, se è ordinata a questo spozalizio místico col Figlio di Dio», *La teologia*, 124-125. Es de opinión contraria M.A. CADRECHA Y CAPARROS, para quien «Fray Juan nos conducía a través de una concepción optimista de la creación y, repentinamente, irrumpen dos conceptos que hacen tambalearse toda la línea de la exposición [...]. La Iglesia se nos presentaba como realidad de Esposa que recibía el Amor de Dios. Era lógico pensar en una respuesta igualmente amorosa por parte de la Iglesia-Esposa [...]. Sin embargo, algo falla cuando se habla de “vituperio”; de un vituperio que recibe la Esposa en uno de sus elementos componentes: los hombres; y ello — nos dicen los versos del Romance — a causa de su “bajeza” [...]. La interrupción [...] tiene a mi parecer, una razón de orden práctico y existencial que viene exigida por la actual circunstancia de la humanidad [...]. Para mí es claro, a la luz de los textos que nos señalan en contexto creacional una encarnación redentiva (R 7, 223.159s; 9,307-310), que aquí en estos versos se introduce la concepción del pecado original: un *no* al amoroso *si* dado por Dios», *San Juan de la Cruz*, 56-57. Finalmente, M.A. DÍEZ GONZÁLEZ es más matizado, ya que habla de «bajeza constitutiva» del hombre (ya que «es una “bajeza” comparativa con la naturaleza angélica») y de «vituperio moral». «A esto [último] se refieren los versos “de manera que ninguno/ ya la vituperaría”. Término único en el léxico sanjuanista, pero que no entraña secretos especiales. Ni la envidia del diablo que tienta la autosuficiencia humana (Gen 3,1-5), ni la propia conciencia que remuerde al hombre por su caída mortal (“desnudez”: *ib.*, 7) son la solución definitiva o la abrogación del Amor potente del Esposo». Se trataría entonces de una «breve alusión al pecado de origen», «Nueve romances», 511-512. El mismo autor se ponía, en un escrito anterior, en una posición más extrema: «La *bajeza* alude bien claro al estado de pecado, original y personal», «Economía», 283.

Yo creo que no se puede descartar, sin más, que san Juan de la Cruz, con el término «bajeza» quiera indicar la constitución misma del hombre con respecto a otra más alta. De hecho, la naturaleza humana es puesta en el aposento «bajo» del palacio «por ser en su compostura/ algo de menor valía», con respecto a la «angélica jerarquía» (R 4,113-119). Incluso con un adjetivo demostrativo, el santo parece referirse a esta bajeza creatural del hombre, de la cual viene hablando, diciendo: «y que *aquella* sua bajeza/ él la levantaría» (R 4,131-132, c.m.). Pero, por otra parte, sería reductivo quedarnos con esta acepción cuando fray

todos los seres creados, concretamente hombre, para participar como esposo de la existencia de los hombres de una manera total («porque en todo semejante/ él a ellos se haría»), compartiendo hasta en los más pequeños detalles de la vida de la esposa: morar, tratar, comer, beber...

Trazando un gran arco san Juan de la Cruz nos traslada del proyecto divino encarnacional al proyecto de consumación escatológica al fin de los tiempos, pasando por una breve alusión al «siglo que corre» entre ambos, en el cual el Esposo no desaparece, no nos deja huérfanos, sino que, sin precisar cómo, se queda continuamente con los hombres:

y que con ellos continuo
 él mismo se quedaría
 hasta que se consumase
 este siglo que corría,
 cuando se gozaran 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 esposa¹⁹⁰.

San Juan de la Cruz cambia de perspectiva y redimensiona la amplitud inaudita que había dado a la «esposa». Ella ya no está constituida por toda la creación, ni siquiera por la multitud de ángeles y hombres que pueblan el palacio-creación, sino sólo por la

Juan añade explícitamente una situación de vituperio, *ligada íntimamente* a la bajeza y que, por ende, la redimensiona. En efecto, continúa seguidamente: «*de manera que ninguno/ ya la vituperaría*» (R 4,133-134, c.m.). Por lo tanto, bajeza tiene también sentido de indignidad y pecado. La bajeza vituperable no puede ser la condición humana, en cuanto realidad creada por Dios, sino la bajeza de la situación existencial del hombre debida al pecado.

¹⁹⁰ R 4,143-153.

humanidad¹⁹¹, en especial por los hombres «justos» incorporados a Cristo, que se salvarán eternamente.

En un momento y lugar determinados de la historia («allí») se producirá el matrimonio de los novios por una iniciativa del Esposo, que la toma en brazos y le da su amor. Así ya unidos, la llevará al Padre para celebrar las nupcias definitivas más allá de la historia («cuando se gozaran juntos/ en eterna melodía»); porque las bodas serán realidad plena sólo cuando Cristo presente la esposa al Padre en gloria:

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 de el mismo deleite
que Dios goza gozaría;
que, como el Padre y el Hijo
y el que dellos procedía
el uno vive en el otro,
así la esposa sería,
que, dentro de Dios absorta,
vida de Dios viviría¹⁹².

El fin de la existencia terrena de la humanidad es la feliz comunión con el ser trinitario. Ésta ya fue descrita como participación en la vida de la familia trinitaria en «compañía» de las Personas divinas¹⁹³, como «eterno deleite» en la alabanza de la bondad paterna¹⁹⁴, como un gozarse de los hombres unidos a Cristo-Esposo «en eterna melodía»¹⁹⁵. Ahora nos dice que es un gozarse en el gozo mismo de Dios, porque es vivir de la misma vida que circula entre

¹⁹¹ Cf. n. 182.

¹⁹² R 4,154-166.

¹⁹³ Cf. R 3,77-83.

¹⁹⁴ Cf. R 3,95-97.

¹⁹⁵ R 4,147-148.

«el Padre y el Hijo/ y el que dellos procedía». Esta expresión tiene una tal densidad teológica y espiritual que es un punto de convergencia del pensamiento sanjuanista.

Padre, Hijo y Espíritu Santo viven «uno [...] en el otro»¹⁹⁶. Antes que nada, porque si bien de cada ser puede decirse que vive donde tiene el objeto de su amor, «vive donde ama, [...] vive por amor en lo que ama»¹⁹⁷, esto sobre todo vale de los Sujetos divinos que «como amante en el amado/ *uno en otro* residía»¹⁹⁸, intercambiándose entre ellos los roles de amante y amado, porque «el amante es el amado/ en que cada cual vivía»¹⁹⁹. Pero además en la Trinidad «el uno vive en el otro» por una verdad más significativa: porque es el mismo ser, numéricamente la misma vida, la que los Tres poseen²⁰⁰. De ahí que el Padre puede decir al Hijo: «¡Oh vida de vida mía!»²⁰¹. Esta expresión es la traducción exclamativa y poética de una realidad profunda: la vida que el Verbo recibe y tiene es la misma vida comunicada por el Padre. Es «vida [del Hijo que procede] *de* [la] vida» del Padre, por vía de generación. La única vida es poseída por el Padre como *engendrante*, por el Hijo como *engendada*, por el Espíritu como recibida, en cuanto *procedente* de las otras dos Personas divinas. Entonces, dice atrevidamente san Juan de la Cruz, como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo viven uno «en» el otro, porque se aman y porque la vida pasa *de* uno a otro, así la esposa vivirá *en* Dios, vivirá «vida *de* Dios», vida trinitaria. ¿De qué manera sucederá esto? «Dentro de Dios *absorta*», es decir, dirá san Juan en sus escritos mayores, transformada en Dios, divinizada por gracia y amor, trocada en divino: «Estando unida

¹⁹⁶ R 4,163.

¹⁹⁷ C 11,3.

¹⁹⁸ R 1,21-22.

¹⁹⁹ R 1,31-32.

²⁰⁰ Cf. R 1,33-36.

²⁰¹ R 2,66.

como está aquí con Él y asimismo absorba en Él, es Dios por participación de Dios»²⁰².

Por otra parte, vemos cómo san Juan de la Cruz no pierde oportunidad para enfocar los temas que trata en una perspectiva trinitaria. Sólo así para él adquieren su verdadera dimensión. Si habla del Hijo, no deja de relacionarlo, en diálogo e intenciones, con el Padre, en la unidad del «amor inmenso que de los dos procedía»²⁰³. Si habla de una esposa, ella se gesta luego de un diálogo trinitario; es para el Hijo, será su cuerpo, pero deberá ser llevada al Padre, para deleitarse definitivamente del gozo de las tres Personas divinas. Así en los *Romances* existe una clara visión cristológica, eclesiológica o escatológica, porque la hay trinitaria.

3.3.2 La encarnación y el proyecto redentivo

Si bien san Juan de la Cruz ya ha hablado — con ocasión de la creación y en una visión sintética — de todo el plan salvífico del Padre, retoma el hilo de la *realización histórica* de dicho plan. Después de recorrer el Antiguo Testamento desde la perspectiva de la «esperanza larga y el deseo que crecía» en la esposa histórica²⁰⁴ — ejemplificados emblemáticamente en la figura del anciano

²⁰² LI 2,34.

²⁰³ R 1,47-48.

²⁰⁴ «Con esta buena esperanza/ que de arriba les venía,/ el tedio de sus trabajos/ más leve se les hacía;/ pero la esperanza larga/ y el deseo que crecía/ de gozarse con su Esposo/ continuo les afligía;/ por lo cual con oraciones,/ con suspiros y agonía,/ con lágrimas y gemidos,/ le rogaban noche y día/ que ya se determinase/ a les dar su compañía./ Unos decían: ¡Oh si fuese/ en mi tiempo la alegría!/ Otros: Acaba, Señor,/ al que has de enviar envía./ Otros: ¡Oh si ya rompiesen/ esos cielos, y vería/ con mis ojos que bajases/ y mi llanto cesaría!/ Regad, nubes de lo alto,/ que la tierra lo pedía,/ y ábrase ya la tierra/ que espinas nos producía/ y produzca aquella flor/ con que ella florecería./ Otros decían: ¡Oh dichoso/ el que en tal tiempo sería,/ que merezca ver a Dios/ con los ojos que tenía/ y tratarle con sus manos/ y andar en su compañía/ y gozar de los misterios/ que entonces ordenaría!», R 5,167-202.

Simeón²⁰⁵ —, san Juan aborda el misterio de la encarnación del Verbo en la plenitud de los tiempos:

Ya que el tiempo era llegado
 en que hacerse convenía
 el rescate de la esposa,
 que en duro yugo servía
 debajo de aquella ley
 que Moisés dado le había,
 el Padre con amor tierno
 desta manera decía:
 –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 viera semejante
 en la carne que tenía²⁰⁶.

En las palabras del Padre comprobamos que, si bien por una parte el hombre tiene una semejanza con el Hijo, porque creado por

²⁰⁵ «En aquestos y otros ruegos/ gran tiempo pasado había;/ pero en los postre-
 ros años/ el fervor mucho crecía,/ cuando el viejo Simeón/ en deseo se encendía,/
 rogando a Dios que quisiese/ dejarle ver este día./ Y así el Espíritu Santo/ al buen
 viejo respondía:/ –Que le daba su palabra/ que la muerte no vería/ hasta que la
 vida viesse/ que de arriba descendía/ y que él en sus mismas manos/ al mismo
 Dios tomaría/ y le tendría en sus brazos/ y consigo abrazaría», R 6,203-220.

²⁰⁶ R 7,221-244.

el mismo Padre a imagen de su Verbo, por otra, es desemejante «en la carne». Entonces también el Hijo, por amor, deberá *hacerse* carne para que sea más perfecta la unión de los amantes. El principal motivo de la encarnación para san Juan de la Cruz en los *Romances* es el amor que el Padre, en su Hijo, le tiene a la creatura humana, que lo lleva a decretar la encarnación del mismo Hijo, en orden al *rescate* del hombre que servía en el «duro yugo» de la ley del pecado. La situación existencial del hombre caído en pecado — si se me permite esta expresión — le ha *servido* a Dios para manifestar la seriedad de sus propósitos, la irrevocabilidad de su amor. En esta donación trinitaria, razón primera y aglutinante que todo lo polariza e integra, san Juan deja entrever una pluralidad de aspectos entrelazados²⁰⁷: la plenitud de la creación en su plan de elevación cósmica y antropológica²⁰⁸, la completa revelación en Cristo del Padre²⁰⁹, la superación del estado imperfecto de amor de la ley antigua²¹⁰ y, por supuesto, la redención de la esposa para que tenga vida:

²⁰⁷ Cf. M.A. CADRECHA Y CAPARROS, *San Juan de la Cruz*, 95-112.

²⁰⁸ «*Con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre, ensalzándose en hermosura de Dios y, por consiguiente, a todas las criaturas en Él, por haberse unida con la naturaleza de todas ellas en el hombre [...]. 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 podemos decir que las dejó vestidas de hermosura y dignidad*», C 5,4.

²⁰⁹ Cf. a continuación R 7,245-258, en el cual se dice que el Hijo encarnándose deberá manifestar «más» la bondad, potencia, justicia, sabiduría, belleza, dulzura y soberanía del Padre. «Las criaturas son como un rastro del paso de Dios, por el cual se rastrea su grandeza, potencia y sabiduría y otras virtudes divinas. [...] 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, en cuya comparación todas las demás eran hechas como de paso, con apresuramiento», C 5,3. En 2S 22,4-8 san Juan de la Cruz habla de una revelación plena y totalizante de Dios Padre, en el sentido que lo ha dicho todo y lo ha dado todo en el Hijo.

²¹⁰ Cf. R 7, 221-226. La «Ley Vieja» (2S 22,tít.2.6.8), «Ley de Escritura» (*ib.*, 3) o «Ley de Moisés» (*ib.*, 4) supone no sólo una revelación, sino también una

—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 de 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.
 Iré a buscar a mi esposa,
 y sobre mí tomaría
 sus fatigas y trabajos,
 en que tanto padecía;
 y por que ella vida tenga
 yo por ella moriría,
 y sacándola de el lago,
 a ti te la volvería²¹¹.

San Juan de la Cruz afirma claramente que la esposa tiene necesidad de remedio: habiendo sido concebida por el Padre en un proyecto de amor a imagen de su Hijo amado, éste con la encarnación se asemejará incluso en la carne a ella, para que liberada de su mal sea llevada finalmente a participar del amor (pan-mesa) y la compañía trinitaria. En la perspectiva de la total donación divina se esperaba de la esposa una respuesta recíproca, pero que, sin embargo, ella es incapaz de dar, dada su condición de bajeza y vitu-

realidad imperfecta; es un «duro yugo» no sólo por los preceptos que impone, sino principalmente porque aún no se tiene la gracia — el amor — de la ley nueva, en la que se podrá «gozar de los misterios/ que entonces [Cristo] ordenaría» (R 6,201-202) para darnos vida y libertad.

²¹¹ R 7,245-266.

perio²¹²: el esposo encarnado debe aún rescatarla del «duro yugo» de la ley de Moisés²¹³, cargar sus sufrimientos²¹⁴, morir para que «ella tenga vida»²¹⁵, sacarla del «lago» de este mundo de pecado y llevarla al Padre²¹⁶. No quedan dudas que la esposa no solamente es ontológicamente desemejante sino moralmente culpable. Necesita redención.

A san Juan de la Cruz le gusta trabajar con interferencia de tiempos: en el diálogo trinitario *ad intra* ya se vislumbra la posibilidad de una esposa *ad extra* para el Hijo; en el acto creativo ya se habla del plan encarnacional; en la larga espera veterotestamentaria se introduce una figura de la nueva alianza: el anciano Simeón; ahora, en el umbral de la encarnación, la acción se proyecta decididamente hacia la redención. Fray Juan, con su mirada mística, no puede considerar estas realidades como desmembradas unas de otras: nos quiere hacer ver, casi intuitivamente, que están íntimamente unidos proyecto salvífico y vida trinitaria, la creación y su elevación en la encarnación; que hay continuidad en la ruptura entre el antiguo y el nuevo testamento; que la encarnación en el actual estado de la

²¹² R 4,131-134; cf. n. 189.

²¹³ R 7,221-226. «La libertad del “duro yugo” mosaico supone, una vez más al hilo del pensamiento paulino, que la esposa va a ser emancipada de todos sus antiguos dueños y cadenas: del pecado (Rom 6,18-22), de la autojustificación imposible por el cumplimiento de la observancia legal (Rom 6,14-15; Gal 2-4; 3,13, etc.), de los elementos hostiles del mundo (Gal 4,3.8; Col 2,20-22) y de la corrupción generalizada que la sumergía (Rom 8,21-23). “¡Para ser libres nos libertó Cristo! Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud” (Gal 5,1). Esta contraposición entre la *ley* y la *gracia* de los hijos libres es una prueba de la obra mesiánica (Jn 1,17; Rom 6,14-15). La primera conlleva todo cuanto supone la “violación” de la esposa, la segunda supone toda la obra paciente y efectiva del amoroso Esposo que “desposa, repara y da la mano” al hombre dominado por el pecado de origen y por otros de su *propia cosecha* (cf. CA 28: “Debajo del manzano...”)), M.A. DÍEZ GONZÁLEZ, «Nueve romances», 533.

²¹⁴ Cf. R 7,260-262.

²¹⁵ R 7,263-264.

²¹⁶ Cf. R 7,265-266.

esposa no puede ser sino redentora. Y todo engarzado en el colquio y actuación trinitaria. Ahora Padre e Hijo ya no hablarán más, está todo proyectado amorosamente, es el momento de la ejecución de la primera de las mayores obras de Dios: la Encarnación. E interviene nuevamente la Trinidad para, en acción conjunta, vestir «de carne al Verbo»:

Entonces llamó a un arcángel
que Sant 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.

Y el que tenía solo Padre,
ya también Madre tenía;
aunque no como cualquiera
que de varón concebía,
que de las entrañas de ella
él su carne recibía;
por lo cual Hijo de Dios
y de el hombre se decía²¹⁷.

En el último *Romance* se habla del nacimiento. De éste, me interesa solamente remarcar cómo la unión de las naturalezas divina y humana, en la única Hipóstasis del Verbo, es presentada bajo el símbolo del matrimonio. Es en la encarnación que, para san Juan de la Cruz, se da el desposorio del Verbo-esposo con la humanidad-esposa. Unión tan grande que permite el intercambio de dones: el Esposo regala el gozo y la alegría, la esposa no tiene sino las

²¹⁷ R 8,267-286.

«joyas» de la pobreza y el llanto que presentarle. El nacimiento es la salida del «tálamo» nupcial, pero el seno de la Virgen es el Templo en el que se ha celebrado el matrimonio, el lecho donde se ha consumado:

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 le traía;
 al cual la graciosa Madre
 en un pesebre ponía
 entre unos animales
 que a la sazón allí había.

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 desposorio traía.

Y la Madre estaba en pasmo
 [de que el] tal trueque veía:
 el llanto de el hombre en Dios,
 y en el hombre la alegría;
 lo cual de el uno y de el otro
 tan ajeno ser solía.—Finis²¹⁸.

Así termina el *Romance*. Con la Navidad, que es la gran fiesta de la alegría, del festejo de los desposorios del Verbo con la humanidad. No se oculta la realidad de una humanidad menesterosa, pero la encarnación termina con una visión optimista. *Cántico* lo aclarará aún más. La encarnación no es mirada tanto por el lado del

²¹⁸ R 9,287-310.

anonadamiento de Dios, cuanto por el de la elevación del hombre. Tiene más de resurrección gloriosa que de muerte en Cruz. Menos de *kénosis*, que es representada por la Cruz, y más de gloria y señoría. Jesucristo hace su entrada en la humanidad con aires de triunfo, irradiando divinidad y hermosura²¹⁹. Mientras en la humanidad encuentra las lágrimas, la pobreza, para cambiarlas en alegría.

3.3.3 La redención, la resurrección y Pentecostés

Si bien san Juan de la Cruz concibe la encarnación en modo más glorioso que kenótico, esto no quiere decir que no tenga una visión unitaria del misterio de Cristo, en cuanto que nunca separa los dos grandes polos de la fe en Jesucristo: la encarnación del Verbo y la redención del género humano. Siendo consecuente con esta particular visión dirá, indiferentemente, que la encarnación está entre «las mayores» obras de Dios²²⁰, es «el más principal de todos» los misterios²²¹, y que la «reconciliación» del género humano fue la «mayor obra» del Verbo encarnado²²². O tratará «de la redención humana, que es una de las más altas obras de Dios»²²³, cuando había prometido hacer mención «sólo [...] de la Encarnación»²²⁴.

²¹⁹ Cf. C 5,4.

²²⁰ C 5,3.

²²¹ C 23,1.

²²² 2S 7,11.

²²³ C 23,1.

²²⁴ «Comunícala [el Esposo] principalmente dulces misterios de su Encarnación y los modos y maneras de la redención humana [...]. Por lo cual, aunque otros muchos misterios la comunica, sólo hace mención el Esposo en la canción siguiente de la Encarnación como el más principal de todos», C 23,1. Pero si se lee la «canción siguiente», se verá que habla exclusivamente del *misterio redentivo*. Esto nos hace ver que en los «misterios de la Encarnación» incluye la redención y los demás misterios. Del mismo modo en C 37,1: «Una de las cosas principales por que desea el alma ser *desatada y verse con Cristo* (Fil 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». Es evidente que no se reduce el gozo beatífico a la comprensión de este solo misterio, sino a todo lo que la realidad del Verbo encarnado implica y posibilita.

De allí que él no ve contradicción en presentar ambos misterios como desposorio o matrimonio²²⁵.

Nos habría gustado que san Juan de la Cruz hubiese continuado a cantar en los *Romances* otros misterios de la vida de Cristo; pero para él ya está todo claro y todo dicho en estos dos grandes extremos que lo encierran todo. La encarnación es redentora y la redención es obra del Verbo encarnado. La encarnación está orientada y, a la vez, es condición de posibilidad de la redención: es el Verbo *en cuanto encarnado* que nace, vive, padece, nos redime, resucita... Mejor aún, se podría decir que san Juan, en una visión inclusiva²²⁶ y a la vez evolutiva, nos presenta a lo largo de la existencia terrena de Jesús una encarnación que desarrolla y despliega, en los otros misterios de la vida de Cristo, el amor identificante del Esposo por

²²⁵ En *Cántico*, cuando se trata de distinguir las etapas de la vida espiritual, san Juan de la Cruz divide claramente (aunque no siempre es riguroso con la clasificación que hace) entre desposorio (canciones 12-21) y matrimonio espiritual (de la canción 22 en adelante). Sin embargo, cuando habla de otras realidades, como en el caso de la encarnación y de la redención, utiliza indistintamente ambos términos. Así el Hijo de Dios encarnado es llamado «desposado» (R 9, 289) y la encarnación «desposorio» (R 9,299.304), pero todo el contexto indicaría que se trata de un verdadero matrimonio aunque se use el término *externo* de desposorio, ya que la intimidad del lecho nupcial, del «tálamo» (R 7,290), es característica propia de los consortes en matrimonio. Del mismo modo, habla del redimir a la esposa como un «desposarla» (C 23,2.3) y de la redención como «desposorio» (C 23,4.5), pero extrañamente habla de todo esto, cuando ya se ha dado el matrimonio espiritual entre Cristo y el alma, y, por ende, no sería el contexto más adecuado; además, la entrega total de Cristo en la Cruz, remite lógicamente a la entrega de amor propia del matrimonio y no a un simple desposorio. Nuestra mentalidad moderna hubiera preferido una distinción tajante, del tipo: encarnación = desposorio, redención = matrimonio. A san Juan de la Cruz no parecen gustarle estas divisiones de conceptos tan claras pero en las que se corre el riesgo de separar irremediamente lo que se quería distinguir. Para él es *desposorio* (entendido en el sentido de unión nupcial plena) o *matrimonio* tanto la encarnación como la redención, porque, como veremos seguidamente, son realidades que se implican, en la unión de la divinidad del Verbo con la humanidad, en Cristo.

²²⁶ Cf. n. 224.

la esposa. El misterio de la Cruz será el último acto encarnauvo, cuando asumirá en un acto concreto la mortalidad de la amada; supondrá la acción complementaria y plenificadora de la entrega que se había iniciado en la encarnación y al mismo tiempo señalará la unión total en amor de los esposos.

El misterio de la pasión y redención ya nos fue presentado en los *Romances*²²⁷, pero había quedado un poco en penumbra dentro de la dinámica interna del poema que termina festejando gozosamente el abrazo nupcial de la naturaleza humana y divina. En otro poema, conocido como *Un Pastorcico*, lo que se visualizaba como trasfondo adquirirá los contornos del tema principal: el dar la vida de Cristo será concretamente en la cruz.

Ya en el título con el que se designaba a este poema, con la acotación «a lo divino»²²⁸, nos pone en guardia acerca de la inspiración en un tema profano²²⁹: se trataría del canto de un pastorcillo despedido y melancólico por la ausencia y lejanía de su bella pastora a quien ama. Juan de la Cruz lo transforma en un tema trascendente, sacando un bello himno dedicado a cantar el amor de Cristo a la humanidad²³⁰.

²²⁷ Cf. R 7,221-224.259-266.

²²⁸ El códice de *Sanlúcar* lo titula: *Otras canciones a lo divino (de el mismo autor) de Cristo y el alma*.

²²⁹ Se puede ver en edic. BAC, 112, n. 1, la descripción, con la correspondiente bibliografía, a partir de Dámaso Alonso, de la posible fuente de inspiración del poema (II Égloga de Garcilaso, vuelta a lo divino por Sebastián de Córdoba) y de los manuscritos encontrados. Del mismo autor que es responsable de esta edición de las obras del santo es el más amplio comentario a esta poesía: L. RUANO DE LA IGLESIA, *El misterio de la Cruz*.

²³⁰ «*El Pastorcico* es un caso muy claro de “poesía a lo divino”, es decir, de poesía de amor profano que está vuelta para cantar el amor divino. Juan de la Cruz es maestro a la hora de hacer este trueque desde las terminologías y estilos profanos. Pero para esto nuestro místico no necesita sacralizar el discurso. Sólo pequeñas pistas nos recuerdan que, en esa envoltura de un canto de amor profano, se encierra un canto al amor divino [...]. El poema de *El Pastorcico* es un claro ejemplo de que el santo no sólo usa el estilo del amor profano para cantar el amor divino, sino que además, con frecuencia, rehuye el lenguaje propiamente

Un pastorcico, solo, está penado,
ajeno de placer y de contento,
y en su pastora puesto el pensamiento,
y el pecho del amor muy lastimado.

No llora por haberle amor llagado,
que no le pena verse así afligido,
aunque en el corazón está herido;
más llora por pensar que está olvidado.

Que sólo de pensar que está olvidado
de su bella pastora, con gran pena
se deja maltratar en tierra ajena,
el pecho de el amor muy lastimado.

Y dice el pastorcico: ¡Ay, desdichado
de aquel que de mi amor ha hecho ausencia
y no quiere gozar la mi presencia,
y el pecho por su amor muy lastimado!

Y a cabo de un gran rato, se ha encumbrado
sobre un árbol, do abrió sus brazos bellos,
y muerto se ha quedado asido dellos,
el pecho de el amor muy lastimado.

La terminología esposo-esposa de los *Romances* y amado-amada de los poemas *Noche oscura* y *Cántico espiritual* se transforma en el binomio pastor-pastora para expresar la relación de Cristo con la humanidad. Es curioso constatar cómo a san Juan de la Cruz le gusta utilizar estas terminologías que indican reciprocidad. La diferencia está en la vertiente sobre la que se focaliza la atención de la acción que se desarrolla. Mientras en *Cántico* y *Noche* protagonizan la acción el *alma* y Cristo (o Dios)²³¹, aquí la acción será al revés: *Cristo* y el alma²³². Siguiendo la línea descendente de los

sacral para cantar dicho amor divino. Prefiere, más bien, mantenerse en los términos del lenguaje simbólico-referencial, quizá porque le parece más sugerente y sugestivo», J.D. GAITÁN, «Teología», 416-417.

²³¹ Recuérdese que los títulos son *Canciones entre el alma y el esposo* y *Canciones de el alma que se goza de haber llegado al estado de la perfección, que es la unión con Dios, por el camino de la negación espiritual...*

²³² *Otras canciones a lo divino (de el mismo autor) de Cristo y el alma.*

Romances también en este caso se canta el amor concreto de Dios por el hombre hasta la encarnación («tierra lejana») y la muerte de cruz («encumbrado sobre un árbol»). Pero existe una radical novedad. Se nos descubre que Dios en Cristo es apasionado, sufre, padece por amor²³³. Dios desea y anhela la respuesta del hombre. Por eso aquí quien habla de ausencia y lejanía no es el hombre (como en *Cántico*) sino Dios (Cristo), que siente la lejanía, olvido e indiferencia del hombre respecto de su amor («desdichado/ de aquel que de mi amor ha hecho ausencia/ y no quiere gozar la mi presencia»).

La cruz resume toda la grandeza y humildad de este Dios-Amor que se nos entrega en amor. En ella se revela «este gran Dios nuestro humillado y crucificado»²³⁴. En la descripción que hace el santo no figuran espinas, sangre, ni tormentos físicos, es la persona del Hijo que se dona lo que aquí vale. Es Él quien muere por amor. Es Él quien se entrega voluntariamente, nadie le quita la vida; libremente «se ha encumbrado/ sobre un árbol, do abrió sus bellos brazos». Y es Él quien entonces, en el momento de mayor desamparo, «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. Y esto fue, como digo, al tiempo y punto que este Señor estuvo más anihilado en todo»²³⁵.

En el comentario a la canción 23 del *Cántico espiritual* san Juan de la Cruz retoma el tema de la redención. En los *Romances* el Hijo-Esposo se complacía en planear anticipadamente lo que había

²³³ Un dato curioso es que «de veinte versos, el pastor solamente dice tres, al fin; ella, ninguno, porque es ausencia, silencio absoluto, dilacerante para el enamorado y maltratado pastorcico “en tierra ajena”, solo, penado (tres veces), lloroso (dos veces), el pecho del amor muy lastimado (cuatro veces), olvidado (dos veces), afligido, herido, llagado, “en su pastora puesto el pensamiento”, él, Pensamiento y Palabra única del Padre», L. RUANO DE LA IGLESIA, edic. BAC, 112-113.

²³⁴ Cta 26, a la M. Ana de Jesús, en Segovia [Madrid, 6 de julio de 1591].

²³⁵ 2S 7,11. Cfr. B. de MARGERIE, «Saint Jean», 129-150; G. TAVARD, «Le Docteur», 151-178.

de hacer y padecer por la esposa-humanidad-Iglesia, una vez asumida la naturaleza humana; ahora en el *Cántico*, una vez que la esposa-alma ha llegado al matrimonio espiritual y en una visión retrospectiva, le recuerda el origen de sus males y lo que ya ha hecho por ella. Además de enlazar el misterio de la redención objetiva y virtual con el de la redención subjetiva y actual (que inicia en el bautismo²³⁶ y llega a su plenitud en la unión mística), relaciona el árbol de la cruz de *El Pastorcico* con el árbol del paraíso, el sacrificio redentor de Cristo con el pecado original. «Como por medio del árbol vedado en el paraíso»²³⁷ la naturaleza humana «fue violada»²³⁸, «perdida y estragada [...] por Adán, así en el árbol de la cruz fue redimida y reparada»²³⁹, levantada²⁴⁰ por Cristo, dándole Él «allí la mano de su favor y misericordia por medio de su muerte y pasión, alzando las treguas que del pecado original había entre el hombre y Dios»²⁴¹, cambiando la «muerte» en «vida», y mostrando cómo sabe Dios «tan sabia y hermosamente sacar de los males bienes, y aquello que fue causa del mal ordenarlo a mayor bien»²⁴².

Con respecto a la *resurrección*, san Juan de la Cruz es «hijo de la teología de su tiempo» (que apenas captó debidamente el valor eficiente de este misterio), pero es un hijo «rebelde»:

Los místicos perciben con frecuencia lo que escapa a la consideración de los demás. No sólo el aspecto ejemplar de la resurrección de Cristo le servirá para ilustrar la transformación del alma, sino que llegará a intuir — más bien que deducir exegéticamente — el *influjó cósmico* de este misterio: «en este levantamiento de la Encarnación — dice en C 5,4 — de su Hijo y de *la gloria de su resurrección según la carne*, no solamente hermosó el Padre las criaturas en parte, más podemos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad». Y sobre

²³⁶ Cf. C 23,6.

²³⁷ C 23,2.

²³⁸ C 23,5.

²³⁹ C 23,2.

²⁴⁰ Cf. C 23,4.5.

²⁴¹ C 23,2.

²⁴² C 23,5.

todo tenemos la visión sanjuanista, tan positiva, del «rescate» y «levantamiento» del hombre en los que, sin negar el aspecto doloroso del acto redentor, se nos dibuja no sólo un Cristo en la cruz sino un Redentor que habla desde la eternidad, expresivo y glorioso, eterno dominador de la «muerte» con su «victoria» sobre el pecado (1 Cor 15,54 = Ll 2,34)²⁴³.

En *Pentecostés*, el Espíritu Santo llevaría a los apóstoles a la plenitud de la revelación y de la vida cristiana: les enseñaría en profundidad todas las cosas que Cristo les había dicho²⁴⁴; haciendo volar el espíritu de lo visible a lo invisible, fundaría a los discípulos en la fe, por eso les convenía que Cristo se fuese²⁴⁵, para que viniese el Espíritu Santo²⁴⁶. En el momento de su venida los apóstoles

²⁴³ M.A. DÍEZ GONZÁLEZ, «Economía», 286-287. «La *presencia viva* de Cristo glorioso es el misterio que actualiza todos los misterios. En el estilo teológico y espiritual de su época, se hablaba más de Cristo vivo y presente, salvador y glorioso. En estos términos se traducía el misterio permanente de la resurrección. Se fijaban en el efecto continuado, más que en el instante mismo de la resurrección. Se trata de un hecho prolongado», F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro*, 128.

²⁴⁴ «A los cuales [sus discípulos] decía muchas parábolas y sentencias, cuya sabiduría no entendieron hasta el tiempo en que habían de predicarla, que fue cuando vino sobre ellos el Espíritu Santo (cf. Hech 2,2-6), del cual les había dicho Cristo que les declararía todas las cosas que él les había dicho en su vida (Jn 14, 26)», 2S 20,3.

²⁴⁵ Este irse de Cristo, en la mentalidad de san Juan de la Cruz, es relativo y sólo hace referencia a una presencia visible y circunscripta — por los límites de la condición humana en situación de *homo viator* — a un espacio y tiempo determinados. En los *Romances*, refiriéndose a la encarnación y a partir de ella, decía: «y que con ellos continuo/ él mismo se quedaría/ hasta que se consumase/ este siglo que corría,/ cuando se gozaran juntos/ en eterna melodía» (4,143-148), eco del *yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo* (Mt 28,20) del Cristo resucitado. Así se entiende, como veremos un poco más adelante, que el Espíritu Santo es enviado para que se comunique «en alta manera el Esposo Hijo de Dios» (C 17,8) ya presente en el alma; el cual, por tanto, no ha desaparecido de la escena de este mundo.

²⁴⁶ Las aprehensiones del entendimiento, por vía de lo que sobrenaturalmente se representa a los sentidos corporales exteriores, «son impedimento para el espíritu si no se niegan, porque se detiene en ellas el alma y no vuela el espíritu a lo

ardieron interiormente de amor suave y deleitoso, alcanzando el más alto grado de amor posible en esta vida²⁴⁷. El Espíritu descendió como *ruido* de viento impetuoso para significar la «voz y sonido inmenso interior que viste el alma de poder y fortaleza»²⁴⁸; vino como *fuego*, que endiosa y deleita, abrasa y arde, resplandece y alumbra, engrandece y ensancha, clarifica y enriquece²⁴⁹; llegó a los apóstoles como *aguas* de vida que apagan la sed del creyente y lo convierten en «abundosa fuente, que por todas partes rebosa aguas divinas»²⁵⁰. En una palabra, a dichos apóstoles Cristo envía

invisible. De donde una de las causas por donde dijo el Señor a sus discípulos que les convenía que él se fuese para que viniese el *Espíritu Santo* (Jn 16,7), era ésta; así como tampoco dejó a María Magdalena que llegase a sus pies (Jn 20,17) después de resucitado por que se fundase en fe», 2S 11,7.

²⁴⁷ «El *nono* grado de amor hace *arder* el alma *con suavidad*. Este grado es el de los perfectos, los cuales arden ya en Dios suavemente, porque este ardor suave y deleitoso les causa el Espíritu Santo por razón de la unión que tienen con Dios. Por esto dice san Gregorio de los apóstoles que, cuando el Espíritu Santo visiblemente vino sobre ellos, que interiormente ardieron por amor suavemente», 2N 20,4; «el *décimo* y último grado de esta escala secreta de amor [...] ya no es desta vida», *ib.*, 5.

²⁴⁸ C 14-15,10. «Esta espiritual voz y sonido se hizo en el espíritu de los apóstoles al tiempo que el Espíritu Santo con vehemente torrente (como se dice en los Actos de los Apóstoles) descendió sobre ellos; que, para dar a entender la espiritual voz que interiormente les hacía, se oyó aquel sonido de fuera *como de aire vehemente*, de manera que fuese oído de todos los que estaban dentro de Jerusalén (2,2-6); por lo cual, como decimos, se denotaba el que de dentro recibían los apóstoles, que era (como habemos dicho) henchimiento de poder y fortaleza», *ib.*

²⁴⁹ Cf. Ll 2,3. «Y esto es así por la pureza y perfección de el espíritu con que arde en el Espíritu Santo, como acaeció en los Actos de los Apóstoles (2,3), donde, viniendo este fuego con grande vehemencia, abrasó a los discípulos», *ib.*

²⁵⁰ Ll 3,8; cf. Jn 7,37-39. «De manera que estas lámparas de fuego son aguas vivas del espíritu como las que vinieron sobre los Apóstoles (Hech 2,3), que, aunque eran lámparas de fuego, también eran aguas puras y limpias; porque así las llamó el profeta Ezequiel cuando profetizó aquella venida del Espíritu Santo, diciendo: *Infundiré* -dice allí Dios- *sobre vosotros aguas y pondré mi espíritu en medio de vosotros* (36,25-26) [...]; y así este espíritu de Dios, en cuanto está

su Espíritu como «Aposentador»²⁵¹, para que prepare en ellos la posada del alma esposa para una comunicación mayor del Esposo Hijo de Dios, en vistas de la unión plena con Él en matrimonio espiritual²⁵².

4. Síntesis

A modo de síntesis veamos el camino recorrido en este capítulo. El hombre habiendo sido creado como capacidad infinita y deseo abisal, no se llena con menos que con infinito, si bien percibirá en mayor o menor manera su carencia en la medida en que no se empache de cosas finitas, en la medida en que no apegue y apague su afecto desparramándose en el creado como fin en sí mismo. El centro del hombre es Dios, tiene su vida natural en Él. Cuando, por la purificación, el alma se centra también por amor en Dios, «abis-

escondido en las venas de el alma está como agua suave y deleitosa hartando la sed al espíritu», Ll 3,8.

²⁵¹ Éste es un término que hoy nos cuesta entender pero que en su tiempo y en su ambiente estaba cargado de expresividad. «COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelona 1943, p. 143 [la edición príncipe es del 1611] se explica así: “*aposentar*, dar aposento al que va de passo o en la Corte al criado o ministro del rey o embajador, y a los que tienen oficio de aposentar llamamos aposentadores, y aposentador mayor al que es sobre todos. Ay aposentadores de Corte y aposentadores de camino y aposentadores del exercito, que en el Real reparten los sitios. *Aposento*. La tal casa o lugar que se señala y también llamamos aposentos las piezas y apartados de cualquier casa. Trae origen del nombre *posa*, que vale descanso y cesación”. “*Posar*. Vale descansar, porque pone al hombre la carga que trae a cuestas; y de alli se dixo posada la casa donde reciben huéspedes, porque descargan su hato y el cansancio de sus personas. También llamamos posada la casa propia de cada uno”: *ib.*, 878», J.V. RODRÍGUEZ, «El tema», 131, n. 239.

²⁵² «En este aspirar el Espíritu Santo por el alma, que es la visitación suya en amor de 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, 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», C 17,8.

mo de deleites»²⁵³, no puede sino ansiarlo vehementemente; su deseo se hace intolerable, infernal. Siente en carne propia la carencia de «la felicidad para la que Dios la predestinó»²⁵⁴, felicidad que es tan grande, que simplemente *no tiene nombre*, es «aquello»²⁵⁵.

Así comienza la búsqueda de Dios; pero, iluminado por la revelación y su propia experiencia, el hombre descubre que Dios lo ha buscado mucho más y mucho antes. El amor de Dios ha despertado la pasión del hombre, pero no solamente de una manera psicológica, como cuando nos damos cuenta de haber sido amados por una persona y, confundidos y avergonzados, queremos corresponder a su amor. Ni solamente por una convicción profunda fundada en los hechos, que hace surgir una firme decisión. Ni tampoco exclusivamente se explica este comportamiento alocado por una gracia concedida por Dios en un momento dado, que hace cambiar la orientación de su vida. Todo esto es poco.

San Juan de la Cruz da más de una respuesta a la inquietud humana. Pero el fundamento de todas sus respuestas es éste: existe un Dios que es comunidad de vida trinitaria que quiere hacer al hombre partícipe de su propia felicidad, y por eso todo, en dicho hombre, estará orientado a esto. Para san Juan de la Cruz no hay nada de artificial o improvisado en el inicio y desarrollo del proceso espiritual y, tanto menos, en los estados de plenitud gozosa que el hombre podrá alcanzar. Antes de que existiese, desde toda la eternidad, él es objeto de un sueño divino. La pasión inicial del hombre, su búsqueda, su progreso, su unión con Dios están fundados en un proyecto específicamente trinitario: introducir al hombre en la familia trinitaria, en la casa del Padre, por la unión (matrimonio) con el Hijo, en la unidad del Amor que los une. Todo sale de dicho proyecto de la Trinidad y todo deberá volver a ella.

En el decir la Palabra, el Padre se expresa, genera el Verbo; así expresa y comunica su ser, todo lo que es y, a la vez, en la misma

²⁵³ LI 3,17.

²⁵⁴ C 38,9.

²⁵⁵ C 38,9; cf. E. MACOLA, «Alcune considerazioni su "Aquello"», 95-100.

generación eterna, el plan de donación *ad extra*. En el Hijo, por su parte, es todo recibido; la misma vida que es comunicada por el Padre, es recibida, acogida, constituye al Hijo, y en éste su ser recibido recoge en obediencia filial el proyecto paterno. Pero el ser divino no sólo es donación gratuita en el Padre, y recepción agradecida en el Hijo, sino también amor unitivo, «inefable nudo»²⁵⁶ personal en el Espíritu Santo. Él es «aquel amor inmenso» que procede del Padre y del Hijo, «amor que los une», que los proyecta uno en el otro, que envuelve y vivifica su diálogo. Él es el encuentro del amor definitivo del Padre con el Hijo, principio de comunión y comunicación intra y extratrinitaria. Toda la historia de la salvación será un poner en marcha y desplegar en el tiempo lo proyectado en este diálogo trinitario eterno.

Todavía no sabemos cómo, cuándo, dónde, ni con qué medios se debe actualizar en el individuo concreto este plan divino de inserción en la vida trinitaria; pero ya sabemos que están puestos los fundamentos. El hombre fue creado así como es, esto es, a imagen y semejanza de Dios, en razón de esta precisa finalidad, llegar a participar del dinamismo y deleite trinitarios²⁵⁷. Para esto, como el Padre no puede amar sino al Amado, la humanidad está llamada a conformarse, identificarse, unirse (desposar) al Hijo. ¿Es esto posible al hombre? De movida no. Existe una desemejanza ontológica («difiere en la carne») y otra fruto del pecado. El salto lo debe dar la divinidad. El Padre, *amor fontal*, toma la libérrima iniciativa de enviar al Hijo al mundo. Este se encarna para asemejarse a la humanidad en la *carne* (desemejanza creatural) y muere para redimir la del *pecado* (distancia moral), manifestando así el amor del Padre. El Espíritu Santo completará en la Iglesia la obra de Cristo llevando a plenitud la comprensión de la revelación y la vida cristiana.

Hemos podido comprobar cómo Dios no puede amar ni actuar sino conforme a su condición, es decir, *como Dios y Dios trinitario*.

²⁵⁶ R 1,39.

²⁵⁷ Cf. C 39,4.

Toda la historia de la salvación hace vislumbrar la vida íntima, el ser trinitario de Dios, del cual el hombre es hecho partícipe. Dios desea, sueña, proyecta, actúa, lleva a cabo, redime, en definitiva *ama según su condición trinitaria*. Esto sucede en el proceso descendente, de acercamiento, de Dios al hombre, y lo será también en la vuelta del hombre a Dios. Para san Juan de la Cruz, el hombre nace a la existencia marcado ya con una vocación sobrenatural, desde la cual debe sentirse todo él interpelado profundamente. En lo más íntimo de su ser el hombre está definido por una orientación crística y, en definitiva, trinitaria. Crística porque, mediante la imagen esponsal que es recurrente en el santo, Cristo es Cabeza y Esposo de una humanidad-Iglesia querida por el Padre como cuerpo y esposa del Hijo. Trinitaria porque hundiendo sus más profundas raíces en el misterio de comunión y amor de la Trinidad del cual nace, el hombre, por medio de su inserción e incorporación plena en el misterio del Hijo, encuentra su fin último en la máxima comunión de amor en el seno de la Trinidad²⁵⁸. Allí, a imagen de las Personas divinas que viven una en y de las otras, él vivirá absorto en y de la misma vida de Dios trino.

El largo recorrido que hemos emprendido (siguiendo los poemas *Romances*, *La Fonte* y *Un Pastorcico*; y completando brevemente la visión de la redención con la canción 23 del *Cántico*) nos permite encuadrar el tema de la inhabitación en su marco doctrinal exacto, dándonos las coordenadas necesarias para no extraviarnos en errores innecesarios o visiones parciales²⁵⁹.

Haber seguido pacientemente a san Juan de la Cruz, habiendo hecho el esfuerzo de comenzar doctrinal y cronológicamente por donde él ha comenzado (nos referimos a *Romance* y *Fonte*), nos ha

²⁵⁸ Cf. A. BALDEÓN-SANTIAGO, *El hombre*, 20-21.

²⁵⁹ San Juan de la Cruz en los *Romances* «ha trazado en pocos versos las grandes líneas del sistema. Por aquí hemos de empezar a leerle. Muchos errores de interpretación se hubieran evitado de haber ordenado las cosas como él las ordenó, a saber, empezando por los *Romances*», F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 279.

proporcionado más de una ventaja. Antes que nada, san Juan de la Cruz, mostrándonos el dinamismo interno de la vida divina trinitaria y cómo se proyecta en acción externa amorosa, creativa y gratuita, nos ha permitido conocer el Dios trinitario en el cual cree. Es aquel Dios que debemos tener en la mente — para no juzgar superficialmente que nos encontramos delante de una especie de monismo plotiniano —, cuando leemos, por ejemplo, algunos pasajes de *Subida* o *Noche* en los cuales intencionadamente no ha querido ser más explícito en la presentación del Dios trinitario.

Otra de las ventajas de este encuadre doctrinal es comprobar que, como Dios es trino, así también proyecta y actúa *conforme a este su ser trinitario* en la historia de acercamiento al hombre; y, por lo tanto, ya esta simple constatación, nos pone en preaviso que en el retorno ascendente del hombre a Dios, no puede ser teológica y espiritualmente indiferente el ser trinitario que Juan de la Cruz nos ha mostrado en la línea descendente.

Además, el recorrido que hemos hecho, ha dado cuenta que el deseo y la insatisfacción del hombre no es fruto de una sacudida momentánea, más o menos intensa, producida por causas externas o convicciones maduradas internamente, sino que corresponde a su ser profundo, marcado constitutivamente por un origen y destino precisos que van de la Trinidad a la Trinidad.

Finalmente esta visión complexiva del misterio trinitario en el cual somos inmersos, permite encuadrar el tema de la inhabitación en una perspectiva dinámica, no cosificando y encasillando la presencia de Dios trino en nosotros; ya que, para san Juan de la Cruz, vivir y morar la Trinidad en el hombre es equivalente al vivir y morar de éste en la Trinidad, pues Cristo «dijo que *en el que le amase vendrían el Padre, el Hijo y el 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»²⁶⁰.

²⁶⁰ Ll pról.,2.

CAPÍTULO II

¿Dónde está Dios? ¿Dónde buscarlo? — Dios en el hombre —

Para san Juan de la Cruz no cabe duda que si el hombre busca a Dios como el Amado, es porque se le anticipó como Amante, y por tanto, como buscador primero: «Es de saber que, si el alma busca a Dios, mucho más la busca su Amado a ella; y si ella le envía a él sus amorosos deseos [...], Él a ella [...] la trae y hace correr hacia Él»¹. Esta atracción, imantación divina, es respuesta y reacción. Es, en el significado más original, una pasión, es decir, el efecto de la recepción de una acción, un padecer algo que no ha comenzado en mí. Ha comenzado con un sueño gestado en la Trinidad, concretizado en la creación de una humanidad con imagen y destino trinitarios, hecho posible por la encarnación redentiva del Hijo. Ha habido una larga historia de acercamiento previo del Dios trinitario, que san Juan de la Cruz nos ha dibujado con breves y poéticas pinceladas. Nos ha hecho ver cómo Dios, misterio de alteridad unitaria en las relaciones intradivinas, distiende en la historia hacia nosotros, el dinamismo y la trascendentalidad de su vida trinitaria.

El hombre concreto entonces, de deseo abismal, que es capacidad infinita, con una sed insaciable que no se apaga con ningún bien limitado; el hombre que incluso, a la luz de una relación personal con Dios, se sabe ingrato, pecador, miserable, no debe desesperar. Delante de sí se encuentra un Dios misericordioso que viene a apagarlo, saciarlo, colmarlo. Que puede hacerlo: porque su medida es Él mismo, obra como lo que es, y su mano, hoy como

¹ Ll 3,28.

siempre, no está abreviada. Que desea hacerlo: porque para esto se hace siervo y esclavo del hombre, lo busca más y antes de que la creatura lo busque a Él, desea su amistad. Un Dios que está al acecho de la actitud receptiva del hombre. Y hasta por mil modos la provoca.

La admiración, el asombro, la maravilla, el pavor, el espanto, junto a la certeza irrefutable que se apodera frecuentemente de san Juan de la Cruz, expresándolo en sus escritos, tiene justamente su motivación y origen en el proceder de Dios. Un Dios que rompe todos los esquemas y desborda todas las previsiones. Un Dios situado más allá de nuestra inteligencia y comprensión. Un Dios siempre más acá de lo que creemos, tan al alcance de la mano. Un Dios que se revela actuando gracia y comunicando vida — su misma vida — al hombre que le recibe. Un Dios, en fin, que se comunica en su ser tri-personal, porque es amor fontal en el Padre, mediación en el Hijo humanado, comunicación en el Espíritu Santo.

Pero hemos ido demasiado lejos. ¿Dónde se encuentra este Dios? Porque no basta saber que se ha acercado a la humanidad, que en su Hijo encarnado, muerto y resucitado ha desposado a la humanidad, que el Espíritu Santo ha sido derramado sobre la Iglesia naciente. No basta saber que Él se ha dado y se da, debemos ir a su encuentro. ¿Verdaderamente se encuentra cercano, al alcance de todos? ¿Dónde buscarlo? ¿Cómo?

El tema de la presencia de Dios adquiere un interés creciente en el pensamiento y en la estructuración del sistema de san Juan de la Cruz. Prueba de ello es que, si bien ya había tratado el tema desde otra perspectiva — sobre todo en *Subida del Monte Carmelo*² —, en la segunda redacción del *Cántico espiritual*, el doctor místico añade una estrofa, la número 11 — la única exclusiva de esta nueva

² 2S 5,3-7.

redacción³ —, en la que precisamente siente la necesidad de retomar el argumento:

³ El poema *Canciones que comienzan: «¿Adónde te escondiste?...»* — o, según el título que el santo les dio, *Canciones* o *Canciones de la esposa* —, estaba constituido de treinta y una estrofas; eran las primeras de las treinta y nueve estrofas del llamado *Cántico espiritual* (poesía y comentario). Como se sabe san Juan de la Cruz reestructura, en una segunda redacción, el poema *Cántico espiritual* cambiando el orden de las canciones y añadiendo una. En la primera redacción (CA) el comentario está motivado por ritmo del poema, tratando de convenir con su momento creativo; en la segunda (CB), la nueva ordenación es fruto de la reflexión doctrinal. En ésta la creación artística y el interés estético pasaron a segundo plano, para dar lugar a una finalidad práctica y pedagógica: que pueda servir de guía espiritual a los discípulos del santo. «“La segunda ordenación del poema, comparada con la primera desde el punto de vista estético, me parece una auténtica catástrofe” (D. ALONSO, *La poesía de san Juan de la Cruz*, Madrid 1958³, 153). Exacto. Como que poema no existe más que uno: el primero. El segundo no es creación, es destrucción, es acomodación, es sacrificio del arte y de la estética en aras de la doctrina, de la enseñanza, de lo espiritualmente útil y práctico. Nadie puede sostener en serio que la ordenación poética (accidental, rigurosamente marginal) del CB sea preferible estéticamente a la del CA, a la auténtica y original. Todo esto no es, empero, más que un aspecto (casi una premisa) del problema crítico. Si CB estéticamente es una catástrofe, el CA lo es doctrinalmente», E. PACHO, *San Juan de la Cruz*, 373. Después de grandes polémicas en torno al tema, hoy ya no se duda de la autenticidad de la autoría sanjuanista de la segunda redacción del *Cántico*. F. RUIZ, resume en algunos puntos las líneas y resultados de la discusión de la autenticidad del *Cántico espiritual B*:

«1) adiciones y correcciones autógrafas del código de Sanlúcar (CA) dan ya los contenidos y el esbozo de las prolongaciones introducidas por CB, y además asegura Juan de la Cruz con su propia firma que esa labor ya ha sido llevada a cabo,

2) los manuscritos de CB son numerosos y seguros, de la primera hora, provenientes de los círculos más convencidamente sanjuanistas; no dejan entrever mínimamente la presencia de *otra mano*,

3) el estilo de redacción, fraseología, vocabulario, se mantienen enteramente sanjuanistas, con novedades y variantes que Juan de la Cruz se permite normalmente en cualquiera de sus obras; quien haya leído detenidamente al santo y sus contemporáneos, sabe bien que el estilo sanjuanista no es fácilmente imitable,

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.

El comentario al primer verso le da pie para enumerar y explicar brevemente las tres maneras de presencia de Dios en el alma:

4) el uso de la Biblia, selección y asociación de textos, modo de introducirlos y comentarlos, etc., responden fielmente al estilo de Juan de la Cruz en las demás obras, incluso en detalles que escapan a la atención,

5) las diferencias doctrinales (CB más pedagógico, más teológico, más escolástico) no son contradicciones, sino que responden precisamente a lo que Juan de la Cruz se propone desarrollar y es lo que le mueve a redactar de nuevo la obra,

6) los intentos que se han hecho de atribuir la obra a diferentes autores (Antolínez, Tomás de Jesús) carecen de toda documentación histórica, de fundamento doctrinal y de toda afinidad de estilos, como puede comprobarse en una simple lectura de cualquiera de esos autores,

7) atribuir parte de las adiciones al santo y parte a *otra mano* no resuelve nada: en primer lugar, porque las palabras más duras de CB se encuentran autógrafas en Sanlúcar; y sobre todo, porque la redacción final de CB es de estilo sanjuanista, y en la hipótesis de otra mano, habría que suponer que san Juan de la Cruz incorpora las correcciones de su deformador, al hacer él la última redacción», «Exploraciones en antropología sanjuanista», 227-228; para un estudio más detallado y completo sobre la autenticidad de la segunda versión del *Cántico*, cf. E. PACHO, *San Juan de la Cruz*, 304-392.

En particular, la estrofa 11 añadida en CB, tiene a san Juan de la Cruz por autor. En efecto, la doctrina (la dialéctica ausencia-presencia; las diversas formas de presencia; el deseo condicionado de la muerte; la contraposición entre muerte pésima, amarga y triste del pecador y la muerte preciosa, amiga y esposa del enamorado de Dios; la enfermedad y cura de amor) y el lenguaje (los símiles y figuras; el léxico; los giros y fraseología) desarrollados en el comentario de la estrofa 11, llevan la impronta inconfundible de la manera de pensar y el estilo de escribir de fray Juan de la Cruz, cf. E. PACHO, «Descubre tu presencia». De modo particular, la doctrina de las «tres maneras de presencia» de Dios en el alma coincide fundamentalmente con la postura sanjuanista de las diversas maneras de unión del capítulo 5 del segundo libro de la *Subida*, *ib.*, 319-320; cf. F.R. WORTH, «The unifying gaze», 508-514.

1) presencia «esencial» o «natural», 2) presencia «por gracia» o «espiritual» y 3) presencia «por afección espiritual» o «afectiva»⁴. Todas presencias «encubiertas» y por tanto llamadas a descubrirse y manifestarse en una última presencia, aquella de la visión beatífica:

Pero, así estas presencias espirituales [o por afección espiritual] como las demás, todas son encubiertas, porque no se muestra Dios en ellas como es, porque no lo sufre la condición de esta vida; y así de cualquiera de ellas se puede entender el verso susodicho, es a saber: *Descubre tu presencia*. 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 verse 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 gloria⁵.

En *Subida* san Juan de la Cruz no hablaba de «presencias» de Dios en el alma, sino de *maneras*⁶ o *grados*⁷ de «unión» del alma con Dios, distinguiendo sobre todo los extremos de la unión «esencial», «sustancial» o «natural» y la unión «de semejanza» o «sobrenatural»⁸. Así establece implícitamente, en este caso, una

⁴ C 11,3-4; cf. E. PACHO, *Temi fondamentali*, 91-93; J.V. RODRÍGUEZ, «Trinidad», 222-225; F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 389-395; E. STEIN, *Ciencia de la Cruz*, 198-216; M. HUOT DE LONGCHAMP, *Saint Jean de la Croix*, 89-123.

⁵ C 11,3-4.

⁶ 2S 5,3.

⁷ 2S 5,4; cf. 2S 5,10-11.

⁸ 2S 5,3. La misma doctrina se encuentra en *Llama de amor viva*, si bien el santo no es tan didáctico y directo en la exposición. El contexto y objeto de toda esta obra es el de la unión mística o presencia afectiva, en sus más altas manifestaciones, y con referencia a ella menciona la presencia esencial (Ll 4,7.14) y por gracia (Ll 1,13; 4,14). La particular terminología con que nombra los tres tipos de presencias está aludida, en Ll 4,14, en el decir que el morar divino es, según los casos, un morar «desagradado», «agradado» y «secretísimamente» en el alma.

correspondencia entre los términos *unión*, en su sentido más amplio y genérico, y *presencia*. A los efectos prácticos, son lo mismo. Para san Juan es imposible algún tipo de unión entre el hombre y Dios que no implique una manera de presencia divina, y viceversa, la presencia supone siempre un cierto tipo de unión.

1. Presencia esencial

Existe en el hombre una zona misteriosa que constituye su cielo, donde reside Dios-Trinidad santísima: el bautismo lo ha puesto allí como fuente de vida y de luz. Hacia esas regiones profundas debe llevarse al hombre para encontrar a Dios y unirse perfectamente con Él. Esta presencia supone la presencia de inmensidad, por la cual Dios está presente en todas sus criaturas: «Él — expresa san Pablo — no está lejos de cada uno de nosotros; pues en Él vivimos, nos movemos y existimos» (Hech 17,27-28). Insistiendo en que esta manera de presencia es la raíz del ser y la garantía contra la aniquilación y la vuelta a la nada, dice san Juan de la Cruz:

Es de saber que tres maneras de presencia puede haber de Dios en el alma. La primera es esencial, y desta 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 alma⁹.

⁹ C 11,3; cf. Ll 3,14. La misma santa Teresa de Jesús, en el libro de la *Vida* y en el de las *Moradas*, refiere al lector, con ingenuidad y sinceridad, que un día, con gran sorpresa de su saber teológico y también de sus convicciones personales, llega a descubrir que Dios en persona está en todas partes «por presencia y potencia y esencia» (M 5,1,10; cf. Rel 54): «Acaecióme a mí una ignorancia al principio, que no sabía que estaba Dios en todas las cosas, y como me parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de creer que estaba allí no podía, parecerme casi claro había entendido estar allí su misma presencia. Los que no tenían letras me decían que estaba sólo por gracia. Yo no lo podía creer, porque, como digo, parecíame estar presente, y así andaba con pena. Un gran letrado de la Orden del glorioso Santo Domingo me quitó esta duda, que me dijo estar presente, y cómo se comunicaba con nosotros, que me consoló hartos», V 18,15. Se

Una posesión de Dios jerarquizada, ya que cada creatura tiene «en sí a Dios según su capacidad»; las hay superiores o inferiores «según lo que ellas tienen en sí cada una recibida de Dios»¹⁰. Presencia fundamental que, en *Llama de amor viva*, el místico percibe con mayor viveza y es más que un estar del ser divino estático o una simple conservación de la existencia: «Dios siempre se está así, como lo echó de ver [el alma contemplativa], moviendo, rigiendo y dando ser, virtud y gracias y dones a todas las criaturas, teniéndolas en sí virtual y presencial y sustancialmente»¹¹. Dios se halla presente a todas las cosas con presencia íntima, viva, activa, pero también envolvente, las tiene «en sí»; no solamente Él se encuentra en ellas sino, mucho más verdaderamente, ellas están en Él. De modo que no debemos entender esta presencia suya como un tener a Dios encajonado en lo creado. Dios está presente en nosotros, porque nosotros estamos sumergidos, embebidos, inmersos en Él¹²; desde el momento de la creación vivimos en Él. Este modo de presencia es común al hombre y a las cosas, pues

ha discutido si aquí la santa se refiere a la percepción en ella de la presencia divina natural de inmensidad (Lépée), a una experiencia de la presencia divina sobrenatural (Gabriel de Santa María Magdalena, A.M. García Ordas), o si es posible ambas interpretaciones (Tomás de la Cruz); cf. A.M. GARCÍA ORDAS, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Madrid 1967, 62-71, con n. 80. En cualquier caso, hay una certeza radical y vivísima de que Dios está realmente presente en su interior y «en todas las cosas». Certeza resistente a las palabras, en contra de «los que no tenían letras» (V 18,15) y del «medio letrado» (M 5,1,10). En general, para la experiencia mística teresiana se pueden ver: M. HERRÁIZ GARCÍA, «Vida mística en Santa Teresa de Jesús. Culminación del proceso de comunicación divina», *EstTrin* 16 (1982) 241-260; T. ÁLVAREZ, «Santa Teresa di Gesù mística», in *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Studia Theologica – Teresianum 4, Roma 1982, 199-230; J. CASTELLANO CERVERA, «Esperienza del mistero cristiano in Santa Teresa», *ib.* 231-276.

¹⁰ C 14-15,27.

¹¹ Ll 4,7.

¹² Lo mismo expresa plásticamente santa Teresa: «Una vez entendí cómo estaba el Señor en todas las cosas y cómo en el alma, y púsoseme comparación de una esponja que embebe el agua en sí», Rel 45. Acaecia «venirme a deshora

tiene el alma su vida radical y naturalmente — como también todas las cosas criadas — en Dios, según aquello de san Pablo que dice: *En él vivimos y nos movemos y somos* (Hech 17,28); que es decir: en Dios tenemos nuestra vida y nuestro movimiento y nuestro ser; y san Juan dice que *todo lo que fue hecho era vida en Dios* (1,3-4)¹³.

En la *Subida del Monte Carmelo* nos encontramos con la misma doctrina. De hecho, en el capítulo 5 del segundo libro, detiene la marcha de su exposición para explicar al lector qué entiende por unión del alma con Dios. Comprendido esto se entenderá mejor lo que ha escrito hasta entonces y cuanto dirá de ahí en más. Para esto, según el santo, es imprescindible partir de la comprensión de la primera y más elemental presencia-unión — la sustancial —, que siempre está hecha, y comparada con la cual se podrá apreciar las diferencias con la unión que se desea lograr:

Para entender, pues, cuál sea esta unión de que vamos tratando, es de saber que Dios en cualquier 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 ellas desta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser. Y así cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial que siempre está hecha¹⁴.

Aún en los más altos grados de intimidad con la divinidad, cuando «el alma más parece Dios que alma», permanece la estabilidad de esta presencia-unión esencial, ya que «es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene del de Dios como antes, aunque está [el alma] transformada»¹⁵.

un sentimiento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en Él», V 10,1.

¹³ C 8,3. «Estando el alma en Dios sustancialmente, como lo está toda criatura», Ll 4,7.

¹⁴ 2S 5,3.

¹⁵ 2S 5,7.

1.1 Grandeza y miseria

La simple presencia en el ser resulta excesivamente pobre para el hombre, en cuanto llamado a una intimidad más personal y elevada con Dios, sin embargo se convierte en meta gloriosa cuando se refiere a la creación material considerada en sí misma¹⁶. No puede ser mayor la estima que tiene san Juan de la Cruz por la creación¹⁷. En cuanto acto creativo es fruto de la bondad divina que espeja en el tiempo su fecundidad trinitaria. Un acto sencillo por parte de Dios: una *palabra* potente y eficaz, un «hágase»¹⁸; una *mirada de amor*, en su Hijo, a las cosas que habían de ser y éstas comienzan su historia¹⁹, porque el mirar de Dios es amar²⁰. El Padre mirando las cosas en su Hijo las creó «acabadas y perfectas», llenándolas de bondad²¹.

Las creaturas son un reflejo del ser de Dios traducido en hermosura y orden visibles²², que sólo «la mano de el Amado Dios pudo

¹⁶ Cf. M.A. DÍEZ GONZÁLEZ, «Economía», 268-278; EULOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, «Cosmización», 511-542; A. ÁLVAREZ-SUÁREZ, «Itinerario», 390-393; F. BOCOS, «Las criaturas», 581-596.

¹⁷ Corroborada, por otra parte, por la misma actitud que tiene el santo con respecto al creado. Sus biógrafos cuentan que a menudo se le veía embebido en la contemplación de la naturaleza y tenía para ella una gran delicadeza de afectos; cf. J.V. RODRÍGUEZ, «San Juan de la Cruz», 108-133, que trae a colación una serie de relatos.

¹⁸ «—Hágase, pues —dijo el Padre—, que tu amor lo merecía./ Y en este dicho que dijo,/ el mundo criado había», R 4,99-102.

¹⁹ Cf. C 5,1.4.

²⁰ C 31,5.

²¹ «Según dice san Pablo, el Hijo de Dios es *resplandor de su gloria y figura de su sustancia* (Hebr 1,3). Es, pues, de saber que con sola esta figura de su Hijo miró todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándoles muchas gracias y dones naturales, haciéndolas acabadas y perfectas, según dice en el Génesis por estas palabras: *Miró Dios todas las cosas que había hecho, y eran mucho buenas* (Gen 1,31). El mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo su Hijo», C 5,4.

²² «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

hacerlas y criarlas»²³; son una huella, «como un rastro del paso de Dios, por el cual se rastrea su grandeza, potencia y sabiduría y otras virtudes divinas»²⁴; ellas dan «cada una voz de testimonio de lo que Dios es, y [...] cada una en su manera engrandece a Dios teniendo en sí a Dios según su capacidad»²⁵.

Descollan entre ellas, por ser «más nobles que las otras», los ángeles y los hombres²⁶, las únicas creaturas que pueden dedicarse al conocimiento de Dios, ya contemplándole y gozándole, ya amándole y deseándole²⁷. Los ángeles, flores que esmaltan el prado celeste²⁸, son frente a los hombres «pastores del alma», porque llevan a Dios nuestros recaudos, y nos los traen de parte de Dios, mediante «dulces comunicaciones e inspiraciones», apacentando así, como «buenos pastores», nuestras almas²⁹. Pero es el hombre, centro y cumbre de la creación sensible y material, el que le interesa en sobremanera a san Juan de la Cruz. Sus potencias espirituales, memoria, entendimiento y voluntad, son profundas cavernas destinadas a la posesión de Dios³⁰. La misma actividad de estas

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 quién las crió, que es el Verbo, su unigénito Hijo (cf. Col 1,16)», C 5,1.

²³ C 4,3.

²⁴ C 5,3.

²⁵ C 14-15,27.

²⁶ C 7,1.

²⁷ Cf. C 7,6.

²⁸ Cf. C 4,6.4.

²⁹ C 2,3. Los ángeles son además, para san Juan de la Cruz, «terceros y medianeros para con su Amado», C 2,1; pastores que «nos amparan y defienden de los lobos que son los demonios», C 2,3. Les asigna, como oficio de privilegio, defender de modo especial al alma cuando se encuentra en perfección, cf. C 16,2-3. Admite también una constante ayuda del ángel custodio, al menos en lo que se refiere a las inspiraciones, que no nos faltarán para poder obrar bien: «Mira que tu ángel custodio no siempre mueve el apetito a obrar, aunque siempre alumbrá la razón; por tanto, para obrar virtud no esperes al gusto, que bástate la razón y entendimiento», D 36.

³⁰ Cf. LI 3,18-22.

facultades, por ejemplo, el pensamiento humano, aun uno solo, «vale más que todo el mundo». De aquí que sea solamente Dios digno de ese pensamiento³¹. El pensamiento sólo se debe a Dios, porque «todo el mundo no es digno de un pensamiento del hombre»³². El alma humana, por su parte, es «hermosísima entre todas las creaturas»³³, y en relación con Dios, aun en el orden natural, «en sí es una hermosísima y acabada imagen de Dios»³⁴. Ni siquiera el pecado y las imperfecciones borran la perfección entitativa del orden natural que Dios ha puesto en el alma; porque, aun llena de pecados, «en cuanto al ser natural está tan perfecta como Dios la creó»³⁵. E incluso en cuanto al ser natural, el alma es el lugar más decente y más propio para Dios³⁶.

La apreciación del valor de las creaturas, sin embargo, no será completa si la reducimos al ámbito de la sola entidad ontológica recibida en la creación. Ya es mucho decir que en las cosas se vislumbra el ser de Dios, porque son un «rastros» o huella suya; que ellas lo tienen «en sí virtual y presencial y sustancialmente» y son, a la vez, poseídas por y en Él, que les da continuamente el ser, las mueve, las rige, las llena de virtud, gracias y dones naturales; que Dios las ha creado «acabadas y perfectas», porque hechas «*por* la Sabiduría suya»³⁷, «*con* [la] sola [...] figura de su Hijo»³⁸, «*en* el Verbo»³⁹. Pero todo esto le queda estrecho al doctor místico. Falta decir lo más importante: la función de utilidad y solidaridad del mundo creado con respecto a la destinación sobrenatural de la humanidad. La creación es necesaria como lugar — «palacio»⁴⁰ de

³¹ D 34.

³² D 115.

³³ C 1,7.

³⁴ 1S 9,1.

³⁵ 1S 9,3.

³⁶ Cf. 3S 42,4.

³⁷ C 5,1, c.m.

³⁸ C 5,4, c.m.

³⁹ C 5,4, c.m.

⁴⁰ R 4,103.

los esposos — donde se da el encuentro entre Dios y el hombre en la historia, espacio que el Hijo se dignó habitar y donde el Amado da cita y llama a la comunión e intimidad con Él. Es, en definitiva, anticipado regalo nupcial del Padre; porque, si bien es «palacio para la esposa», lo es en vistas de las bodas del Hijo con la humanidad, cuando Él la desposará asumiendo la condición humana. En este acto asuntivo, el Verbo realzó el valor del cosmos, de todas las creaturas, ya que no solamente «el Hijo de Dios con la encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre»⁴¹, sino también con todas las creaturas «por haberse unido a la naturaleza de todas ellas en el hombre»:

Y no solamente [Dios] les comunicó [a todas las cosas] el ser y gracias naturales mirándolas (como habemos dicho), más 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 a la naturaleza de todas ellas en el hombre; por lo cual dijo el mismo Hijo de Dios: *Si ego exaltatus a terra fuero, omnia traham ad me ipsum*; esto es: *Si yo fuere ensalzado de la tierra, levantaré a mi todas las cosas* (Jn 12,32). 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 dignidad⁴².

⁴¹ GS 22.

⁴² C 5,4. San Juan de la Cruz menciona dos misterios de la vida de Cristo como causa de este influjo sobre la creación que la ensalza y embellece: la encarnación y la resurrección. ¿Por qué estos dos solamente? Creo porque, por una parte, son los dos polos o extremos cronológicos de la vida terrestre de Cristo: por la encarnación entra en el mundo y por la resurrección pasa de este mundo al Padre. En esta síntesis polar encierra fray Juan todos los otros misterios. Por otra parte, son los dos misterios que más directamente parecen influenciar el mundo material, en razón de asunción o transformación de la naturaleza humana del Hijo. Por la encarnación el Verbo se une, como dice Juan de la Cruz, con la naturaleza de todas las creaturas en el hombre; la segunda Persona de la santísima Trinidad asume y adquiere una naturaleza creatural (que, por otra

La visión no puede ser más amplia y magnánima. La encarnación extiende su efecto benéfico a la misma creación material. La bondad ontológica de las creaturas queda realizada y dignificada por el influjo universal o cósmico de la encarnación y glorificación del Hijo de Dios. De este modo, la presencia esencial, de hecho, se funda no sólo en la creación sino también en la encarnación. Para san Juan de la Cruz, todas las criaturas están, en alguna manera, divinizadas, sobrenaturalizadas, elevadas, *ensalzadas en hermosura de Dios*, ya que el mismo Padre, en la encarnación de su Hijo, resplandor de su gloria y figura de su sustancia, «las dejó vestidas de su hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural». No en el sentido que el mismo ser material de las cosas pueda adquirir una forma o hábito sobrenatural, sino en razón de la unidad solidaria de todo lo creado con el hombre. El Verbo, en el hombre, se une a una naturaleza creatural, de la cual todas las cosas participan. El Hijo asume, eleva y esposa, *en su Persona*, una naturaleza humana concreta; *en su cuerpo místico*, cada hombre; *en referencia solidaria al hombre*, el mundo material. Se une *hipostáticamente* a una naturaleza humana; *mística y sacramentalmente*, a cada hombre que no lo rechaza; *solidariamente, por la participación del mundo material al destino del hombre*, a cada creatura.

Para san Pablo la creación espera y desea vivamente la manifestación escatológica y gloriosa de los hijos de Dios para ser liberada de la vanidad y de la esclavitud (cf. Rom 8,19-23). San Juan de la Cruz pone en resalto que en el Hijo, hombre nuevo, los tiempos nuevos son ya los últimos, recalcando que la gloria del mundo material comienza ya con la elevación de la encarnación, muerte y resurrección de Jesús. Las creaturas ganan así en calidad; no sólo están hermoeadas en parte desde la creación, sino «del todo [...]

parte, está sujeta a la caducidad y es destinada a la muerte) y, de este modo, ensalza las creaturas. Por la resurrección la naturaleza humana de Cristo, pasando de este mundo al Padre, adquiere un estado glorioso, pasa del estado de siervo al de Señor; por tanto se da una nueva glorificación del ser creado, en la humanidad creatural asumida por el Verbo.

vestidas de hermosura y dignidad» por la nueva creación en Cristo. No nos apartamos del plano natural, ya que ellas están «todas vestidas de admirable hermosura y virtud natural», pero «sobredeterminada y comunicada de aquella infinita hermosura sobrenatural de la figura de Dios, cuyo mirar viste de hermosura y alegría el mundo»⁴³.

Tanto optimismo, que san Juan de la Cruz expresa sobre todo en *Cántico*, contrasta con la visión descarnada y radical de la negación del valor de la afición (desordenada) a las cosas que encontramos en *Subida*⁴⁴. Allí, para su mente de teólogo y poeta, las creaturas no son sino «migajas» que cayeron de la mesa de Dios⁴⁵. Imposible encontrar un punto de contacto o semejanza entre ellas y Dios, desde la perspectiva divina; las creaturas no pueden servir para nada en el conocimiento de Dios, porque si bien ellas guardan una relación real y una dependencia necesaria a Dios, en Él no hay dependencia ni relación real con las creaturas, las trasciende todas:

Porque, aunque es verdad que todas ellas tienen, como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios, — unas más y otras menos, según su más principal o menos principal ser —, 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 esto es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas, ahora

⁴³ C 6,1.

⁴⁴ Quiero desde ya dejar en claro que no intento oponer *Subida* a *Cántico*, como si estas obras presentaran dos visiones que se oponen, cuando más bien se complementan. Mejor aún será decir que, tanto en una como en la otra, existe una visión realista con respecto a la creación, pero, según la perspectiva y la finalidad que se proponga en cada caso, en *Cántico* tendrá un tono más optimista (sin ser exclusivo, porque no dejará de amonestarnos sobre la necesidad de trascender el bien de las creaturas: «conviene salir de todas las cosas según la afición y voluntad [...], siéndole todas las cosas como si no fueran», C 1,6) y en *Subida* un tono más reservado (pero también aquí, como hemos visto en los textos citados, se habla, entre otras cosas, de que Dios está presente esencialmente en el creado; lo cual no deja de ser un dato altamente positivo).

⁴⁵ 1S 6,3.

sean celestiales, ahora terrenas, por cuanto no hay proporción de semejanza⁴⁶.

El principio para nuestro santo es claro: «Todas las cosas de la tierra y del cielo, comparadas con Dios, nada son»⁴⁷, y esto porque, en definitiva, «todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios, nada es»⁴⁸; el ser creatural es «lo que no es», el cual «no puede convenir con lo que es»⁴⁹. El fundamento incontestable para tales afirmaciones es siempre la distancia incolmable, la comparación finito-infinito. Las conclusiones inexorables se reflejan en todas las inmediatas aplicaciones: en las criaturas, la hermosura es fealdad; la gracia, desgracia; la bondad, malicia; la sabiduría, ignorancia; el señorío, servidumbre; la libertad, angustia y cautiverio; los deleites, pena y tormento; los sabores, amargura; las riquezas, pobreza; la gloria, miseria. Y todas estas negatividades en grado «sumo»⁵⁰.

Casi no se pueden decir cosas más sublimes acerca de las criaturas y, al mismo tiempo, que las desvaloricen tanto, por el afán que

⁴⁶ 2S 8,3.

⁴⁷ 1S 4,3.

⁴⁸ 1S 4,4.

⁴⁹ 1S 4,4.

⁵⁰ San Juan de la Cruz no se cansa de repetir, al inicio de cada párrafo, la misma estructura oracional, que luego brevemente explica y/o confirma con la autoridad de las Sagradas Escrituras: «Toda la hermosura de las criaturas, comparada con la infinita hermosura de Dios, es suma fealdad [...]. Y toda la gracia y donaire de las criaturas comparadas con la gracia de Dios, es suma desgracia y sumo desabrimiento [...]. Y toda la bondad de las criaturas del mundo, comparada con la infinita bondad de Dios, se puede llamar malicia [...]. Y toda la sabiduría del mundo y habilidad humana, comparada con la sabiduría infinita de Dios, es pura y suma ignorancia [...]. 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 [...]. Y todos los deleites y sabores de la voluntad en todas las cosas del mundo comparados con los deleites que es Dios, son suma pena, tormento y amargura [...]. Todas las riquezas y gloria de todo lo criado, comparado con la riqueza que es Dios, es suma pobreza y miseria», 1S 4,4-8.

tiene el santo de vaciarlas de entidad autónoma⁵¹. ¿Se puede expresar en manera más radical que en las criaturas está presente y

⁵¹ Si bien, como veremos en el siguiente párrafo («1.2 Diversas perspectivas»), esto tiene una precisa finalidad en su pensamiento, algunos autores recalcan que san Juan de la Cruz va más allá del pensamiento filosófico-teológico tradicional, en sus afirmaciones. Transcribo una larga pero interesante cita de ELOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ: «Sería interesante determinar cuál es el último pensamiento de San Juan de la Cruz sobre la entidad ontológica del cosmos y de las criaturas relacionadas con el ser de Dios. Esta cuestión, como tantas otras del profundo pensador, apenas ha sido estudiada. Parece que San Juan de la Cruz va mucho más lejos que el pensamiento teológico corriente que establece analogía entre las criaturas y Dios. La fe que explica este Doctor de la Iglesia no es una fe análoga, y las cosas que ella nos dice, al menos en lo que se refiere al ser de Dios y su esencia *nunca las vimos en sí, ni en sus semejanzas, pues no las tienen* (2S 3,3). Las cosas que dice la fe *son sobre toda luz natural y exceden a todo entendimiento humano, sin ninguna proporción* (2S 3,1). El Santo Doctor parece decidido a eliminar toda analogía en las cosas que dice la fe, al menos referente a la esencia de Dios. De hecho, los ejemplos que aduce para explicar su doctrina se refieren a cosas que no se han visto “ni en sí, ni en sus semejantes”, p.e., el color para los ciegos, o noticias de animales jamás vistos (2S 3,2) y *aun la fe excede mucho más de lo que dan a entender los ejemplos dichos* (2S 3,4). Esta teoría de San Juan de la Cruz, sobre una fe no analógica, aumentaría aún más, la disimilitud y desemejanza, que todos admiten entre los seres creados y Dios. Sería además un fuerte argumento a favor de la acosmización que constantemente exige San Juan de la Cruz, basado precisamente en la disimilitud que el cosmos y sus seres tienen con Dios», «Cosmización», 520. «De todo lo cual se deduce que Juan prescinde de la doctrina tradicional de la *analogia entis*. La criatura no puede servir para nada en el camino del conocimiento de Dios. La fe, o mejor el amor — que es un modo de conocimiento directo y transracional, más clarividente que la inteligencia — es el único modo de conocer. La teología natural puede ser posible *en sí*, pero no tiene valor existencial. Por tanto, la naturaleza y el mundo sensible sufren el mismo desprecio y no valen sino recuperados, iluminados por el amor divino», F. BOCOS, «Las criaturas», 584. Creo que san Juan de la Cruz salva la verdad metafísica de la analogía del ser creado con el divino, por más que insista en el aspecto de «desemejanza esencial», en el texto de 2S 8,3 al decir que «es verdad que todas ellas [las criaturas] tienen, como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios — unas más y otras menos, según su más principal o menos principal ser —». De hecho, implícitamente, admite dicha analogía y proporción cuando utiliza los seres materiales para hablar de la experiencia de Dios. En efecto, cuando tiene una alta comuni-

actuante Dios, que en razón de la encarnación-resurrección llegan a ser totalmente hermosas y perfectas, y, a la vez, que ellas «como las tinieblas nada son y menos de nada, pues son privación de la luz»⁵² que es Dios?

1.2 *Diversas perspectivas*

Si san Juan de la Cruz tiene dos visiones aparentemente contradictorias de la realidad creada, una que nos halaga y exalta por su optimismo y otra más lejana de nuestra mentalidad y que nos parece excesivamente pesimista, es porque ve dicha realidad desde

cación de Dios, sin llegar a clara visión (cf. C 14-15,5), y quiere decir lo que le parece acerca de Dios, o indicar lo que ha entendido, lo compara a cosas hermosas y agradables de este mundo, por ejemplo, montañas, valles nemorosos, ínsulas, ríos sonoros, noche sosegada, música callada, soledad sonora, etc. (C 14-15). Del mismo modo, todo un complejo y polifacético mundo interior es descrito mediante alusiones al mundo cósmico: la viña del alma, las rosas de las virtudes, la montaña (C 16), el ciervo, el austro, las flores (C 17), las ínsulas extrañas (C 19), las aves, los leones, ciervos, gamos, montes, valles, riberas, aguas, aires, ardores (C 20), el huerto ameno (C 22), el manzano (C 23), el lecho florido, las cuevas de leones, los mil escudos de oro (C 24), la huella, el camino, la centella, el adobado vino, el bálsamo (C 25), la bodega interior, la vega, el ganado (C 26), el pecho (C 27), las esmeraldas, las mañanas, las guirnaldas, el cabello (C 30), el cuello, los ojos (C 31), la paloma, la tórtola (C 34), el monte, el collado, la espesura (C 36), las subidas cavernas de piedra, las granadas (C 37), el aspirar del aire, el soto y su donaire, la noche serena (C 39), el cerco y la caballería (C 40). Si estas cosas en su entidad ontológica no fueran nada, bien poco o nada sería su testimonio de Dios. En su mente, un cosmos que «del todo» está vestido «de hermosura y dignidad» (C 5,4), no puede ser un juego de niños, sino que, como obra de Dios, es una grandiosa manifestación de las perfecciones y atributos divinos. Pero, por otra parte, es cierto que san Juan de la Cruz recarga las tintas y se vuelve conscientemente exagerado, en el subrayar la desproporción y absoluta falta de semejanza entre el ser divino y el creado, cuando se trata del *conocimiento de fe* — y no de su expresión a través de conceptos tomados de las realidades materiales y sensibles, ya que evidentemente es la única manera que tenemos de expresarnos, aun en un campo que nos trasciende sobrenaturalmente — y, además, cuando se trata del papel que cumplen las creaturas en la unión *inmediata* con Dios.

⁵² 1S 4,3.

puntos de vista distintos, desde perspectivas diversas aunque complementarias. Nos tenemos que dejar llevar por fray Juan, y ver también nosotros la creación, en cada caso, desde su óptica. La visión que podemos tener de una casa es diversa si nos colocamos, por ejemplo, dentro o fuera de ella; se podrán descubrir aspectos diversos y la apreciación será también diversa. Del mismo modo será radicalmente diversa la valoración del inmueble según la finalidad a la cual pienso destinarlo: si quiero habitar en él o sólo demolerlo para construir un gran edificio.

Mirada desde un plano teórico, el teólogo y filósofo que existe en san Juan de la Cruz, debe reconocer que la creación tiene bondad y valor ontológico en sí misma, independientemente de cualquier otra consideración; Dios por medio de la presencia esencial está en todas las criaturas dándoles el ser, por lo cual, ellas tienen un rastro y relación con Dios. En el campo filosófico y teológico, para san Juan, ellas no entran en el concepto metafórico de nada. Su mentalidad realista no puede dejar de considerar y estimar el cosmos, y cada ser, en su realidad entitativa y en su relación intrínseca al plan salvífico realizado en el Verbo, que lo ha ensalzado. No puede ser insignificante o una bagatela lo que la mano del Amado Dios Padre ha plantado, lo que ha construido como palacio para los esposos y, en el caso del hombre, como casa de habitación trinitaria.

Tampoco en el plano concreto de la existencia cristiana, san Juan de la Cruz, como maestro de vida espiritual, niega importancia a la creación. La realidad cósmica cumple una misión definida para el hombre lanzado a la búsqueda de Dios, que es darle un conocimiento Suyo, siquiera sea remoto o rudimentario. El escritor místico habla con claridad: después que el alma toma conciencia de la situación en que se encuentra, es decir con el «corazón herido ya del amor de Dios», ella en un primer momento invoca a su amado⁵³, con «gemidos y oraciones»⁵⁴; sabiendo que no puede comunicarse directamente con el amado, trata «de hacerlo con los

⁵³ Cf. C 1,1.

⁵⁴ C 3,1.

mejores medios que puede»⁵⁵ y tiene a su disposición, aquellos que tiene más a mano. En un acto de confiada humildad, intentará utilizar las mismas vías e instrumentos con los que Dios se le ha manifestado interiormente. Se aprovechará entonces de los «terceros y medianeros», mediante los cuales Dios ha comenzado a comunicarse a ella y la ha herido («porque sin ellos poco se le comunica»⁵⁶), que son sus «deseos, afectos y gemidos [...], que tan bien saben expresar lo secreto del corazón a su Amado»⁵⁷. Pero no bastan al alma los gemidos y oraciones (primera canción del *Cántico*), ni tampoco ayudarse de los «buenos terceros» de los afectos⁵⁸ (segunda canción), deberá dar lo mejor de sí y ejercitarse «en las virtudes y ejercicios espirituales de la vida activa y contemplativa»⁵⁹, con «un corazón desnudo y fuerte, libre de todos los males y bienes que puramente no son Dios»⁶⁰, luchando contra el mundo, el demonio y la carne⁶¹ (tercera canción). Ésta es una tarea dispositiva y al mismo tiempo implica un conocimiento de sí mismo, una valoración de las propias fuerzas y posibilidades en razón de los enemigos que se deberán afrontar, paso previo imprescindible para iniciar con fruto el conocimiento y búsqueda de Dios. Pero dicho conocimiento de Dios se da concretamente, y antes que nada, a

⁵⁵ C 2,1.

⁵⁶ Cf. C 2,2.

⁵⁷ C 2,1.

⁵⁸ Estos terceros, medianeros, mensajeros o pastores son, en primer lugar, los deseos, afectos y gemidos, que el alma quiere utilizar para comunicarse con Dios, pero que Él ha utilizado ya, y continúa a utilizar, para apacientar al alma de bienes espirituales, ya que «mediante ellos se comunica Dios a ella y le da su divino pasto» (C 2,2). Pero en un segundo momento, el santo los refiere también a los ángeles, porque interceden ante Dios y nos apacientan, «como buenos pastores, de dulces comunicaciones e inspiraciones de Dios [...]. Ahora, pues, se entienda estos pastores por los afectos, ahora por los ángeles, todos desea el alma que le sean parte y medio para con su Amado», C 2,3.

⁵⁹ C 3,1.

⁶⁰ C 3,5.

⁶¹ Cf. C 3,6-10.

través del de las creaturas; la consideración de ellas es el primer paso para conocerlo⁶²:

Después que el alma ha dado a entender la manera de disponerse para comenzar este camino para no se andar ya a deleites y gustos, y fortaleza para vencer las tentaciones y dificultades — en lo cual consiste el ejercicio del conocimiento de sí, que es lo primero que tiene de hacer

⁶² Como se puede apreciar, en *Cántico*, san Juan de la Cruz no parte de cero o de la vida espiritual ínfima de una persona apenas convertida, sino de un alma enamorada que ha descubierto con mayor intensidad el amor de Dios. Si bien las primeras canciones, según el *argumento del Cántico*, deberían tratar de los principiantes (n° 2), ya desde el inicio (y antes de empezar el conocimiento de Dios) se exige la práctica de las virtudes. Podría pensarse que se trata de virtudes en un grado elementalísimo, pero no es así, ya que el alma está dispuesta a renunciar a las «flores», es decir, a «todos los gustos y contentamientos y deleites que se le podrían ofrecer en esta vida» para adquirir la «desnudez espiritual cual se requiere para el derecho camino de Cristo», C 3,5. Esto también se deja ver en la bella *anotación* introductoria a las canciones, en la cual se expresan conocimientos y actitudes espirituales que *normalmente* no se adquieren en un grado inicial de vida espiritual: «Cayendo el alma en la cuenta de lo que está obligada a hacer; viendo que *la vida es breve* (Job 14,5), *la senda de la vida eterna estrecha* (Mt 7,14); que *el justo apenas se salva* (1Pe 4,18), que las cosas del mundo son vanas y engañosas (Ecl 1,2), que *todo se acaba y falta como el agua que corre* (2Sam 14,14), el tiempo incierto, la cuenta estrecha, la perdición muy fácil, la salvación muy dificultosa; conociendo, por otra parte, la gran deuda que a Dios debe en haberla creado solamente para sí, por la 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 ve y se conoce obligada a Dios desde antes que naciese, y que gran parte de su vida se ha ido en el aire, y que de todo esto ha de haber cuenta y razón, así de lo primero como de lo postrero, *hasta el último cuadrante* (Mt 5,26), *cuando escudriñará Dios a Jerusalén con candelas encendidas* (Sof 1,12), y que *ya es tarde y por ventura el postrero día* (cf. Lc 24,29) para remediar tanto mal y daño, mayormente sintiendo a Dios muy enojado y escondido por haberse ella querido olvidar tanto de Él entre las criaturas; tocada ella de pavor y dolor de corazón interior sobre tanta perdición y peligro, renunciando todas las cosas, dando de mano a todo negocio, sin dilatar un día ni una hora, con ansia y gemido salido del corazón herido ya del amor de Dios, comienza a invocar a su Amado y dice: *¿Adónde te escondiste...?*», C 1,1.

el alma para ir al conocimiento de Dios —, ahora en esta canción comienza a caminar por la consideración y conocimiento de las criaturas al conocimiento de su Amado, Criador dellas; porque, después de el 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, 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, de el alma son conocidas por las cosas visibles criadas o invisibles⁶³.

La acción creativa es propia de la potencia divina, sólo la mano de Dios pudo plantar las cosas. De allí que el conocimiento que le viene de ellas y el amor que hacen brotar no es indiferente, sino que «el alma *mucho se mueve* a el amor de su Amado Dios por la consideración de las criaturas»⁶⁴: ella queda «llagada [...] en amor por este rastro que ha conocido de las criaturas de la hermosura de su Amado»⁶⁵, «enferma o herida de amor» a causa de la noticia que le viene de ellas⁶⁶; los seres más perfectos, los racionales e inteligentes, incluso la dejan «muriendo de amor a causa de una inmensidad admirable [del Amado] que por medio de esas criaturas se le descubre sin acabársele de descubrir»⁶⁷. De una manera especial a través de estas creaturas «racionales», es decir ángeles y hombres,

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

⁶³ C 4,1.

⁶⁴ C 4,3, c.m. Las diferencias y grandezas en las criaturas «sola la mano de el Amado Dios pudo hacerlas y criarlas. Donde es de notar que advertidamente dice: *por la mano de el Amado*, porque, aunque muchas otras cosas hace Dios por mano ajena, como de los ángeles y de los hombres, esta que es criar nunca la hizo ni hace por otra que por la suya propia, y así el alma mucho se mueve a el Amor de su Amado Dios por la consideración de las criaturas, viendo que son cosas que por su propia mano fueron hechas», *ib.*

⁶⁵ C 6,1.

⁶⁶ C 7,1.

⁶⁷ C 7,1.

ellas nos enseñan de Dios — las unas interiormente por secretas inspiraciones (como lo hacen los ángeles), los otros [los hombres] exteriormente por las verdades de las Escrituras —⁶⁸.

Sin embargo, el valor de las creaturas, en sí mismas y en razón de su misión providencial en el proceso de búsqueda y perfección humana, es evidentemente limitado y relativo. Porque si bien ellas, por una parte, revelan a Dios como rastro y *sacramento* natural de su presencia, por otra parte, las creaturas lo velan, porque Él las trasciende. Las cosas plantadas por la mano del Amado testimonian simultáneamente la *presencia* (inmanencia) y *ausencia* (trascendencia) de Dios en ellas.

Desde el punto de vista del conocimiento, san Juan de la Cruz constata que ellas «*no saben decirme lo que quiero* [...], porque ninguna cosa de la tierra ni del cielo pueden dar al alma la noticia que ella desea tener de ti [Dios]»⁶⁹. Las creaturas señalan, como carteles indicadores, «aquella invisible hermosura que esta visible hermosura causó»⁷⁰, pero no la dejan ver manifiestamente. Es cierto que, a través de los efectos, el alma conoce la Causa y sus atributos: hermosura, grandeza, poder, sabiduría... Pero no es conocimiento íntimo del ser divino. No es «un verle a Él como es»⁷¹, sino un saber limitado, medido, «tan a la tasa»⁷². «Porque todo lo que de Dios en esta vida se puede conocer, por mucho que sea, no es conocimiento de vero, porque es conocimiento de parte y muy remoto; mas conociéndole esencialmente es conocimiento de veras»⁷³. Las mismas criaturas inteligentes, aun cuando inspiren (ángeles) o hablen (hombres) de Dios, la noticia que de Él pueden dar, es un tartamudear, balbucear, un hablar como niños pequeños que aún no conocen el lenguaje: «Le quedan las criaturas [al alma] balbucien-

⁶⁸ C 7,6.

⁶⁹ C 6,6-7.

⁷⁰ C 6,1.

⁷¹ C 6,4.

⁷² C 6,6.

⁷³ C 6,5.

do, porque no lo acaban de dar a entender; que eso quiere decir *balbucir*, que es el hablar de los niños, que no es acertar a decir y dar a entender qué hay que decir»⁷⁴.

Desde el punto de vista de la presencia, ciertamente Dios está presente en las creaturas, pero el alma, como no lo ve ni lo percibe, no goza de Él. Ella lo tiene en sí, pero no lo posee (por esto el alma, «pídele [...] le entregue *posesión* de su presencia»⁷⁵), o al menos no lo posee «de veras» (y entonces le pide «que sea Él servido de entregarse a ella ya de veras en acabado y perfecto amor»⁷⁶). Dios está presente en la totalidad del creado y en ella, pero no a ella. Ahora que el alma conoce y ama mucho más a Dios, ya no le bastan «el conocimiento o sentimiento, o otra cualquiera comunicación»⁷⁷ que le llegan de las creaturas, le parecen una broma de mal gusto. Dios ya se le ha dado, pero espera que *acabe de entregarse*, que se le comunique *en serio*. En efecto, comunicarse Dios «de veras» es comunicarse por sí mismo, mostrarse «a las claras», dar «la joya» de la «posesión», «darse todo al todo» del alma. Comunicar a Dios en broma o «de burlas» es la comunicación «por mensajeros», dejar ver «como por resquicios»; es esconderle al alma la posesión plena, darse a ella «por partes»⁷⁸.

⁷⁴ C 7,10.

⁷⁵ C 6,2, c.m.

⁷⁶ C 6,2; cf. C 6,4-5.

⁷⁷ C 6,4.

⁷⁸ «Luego de hoy más no quieras enviarme estas noticias remotas, porque, si hasta aquí podía pasar con ellas porque no te conocía ni amaba mucho, ya la grandeza del amor que te tengo no puede contentarse con estos recaudos; por tanto *acaba de entregarte*. Como si dijera: 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 comunicarte de burlas, acaba de hacerlo de veras comunicándote por ti mismo; que parece a veces en tus visitas que vas a dar la joya de tu posesión, y cuando mi alma bien se cata se halla sin ella, porque se la escondes, lo cual es como dar de burla. Entrégate, pues, *ya de vero*, dándote todo al todo del alma, porque toda ella te tenga a ti todo, y *no quieras enviarme ya más mensajeros*», C 6,6.

¿Cuál es entonces la función de la creación en el itinerario espiritual? Ofrecer un primer conocimiento que, haciendo crecer el amor, debe servir de estímulo al hombre para seguir buscando; dar una cierta noticia de Dios a través de las cosas creadas que es incentivo a trascenderlas, ya que dicha noticia no lo puede satisfacer⁷⁹. Por el contrario, lo dejan con un deseo y apetito más grande, como al sediento que le dan sólo gotas de agua o al hambriento que le dan migajas de pan⁸⁰. Las criaturas son una llamada a un conocimiento, amor y posesión de Dios mayores, más profundos, más satisfactorios e íntimos. Pero, claro, dicho conocimiento, amor y posesión hay que buscarlos más allá de ellas, por otra vía, con otra luz.

Sería un error y una grave presunción para el alma prescindir de la presencia esencial de Dios en todas las cosas y en el hombre, no preguntar a las criaturas si el amado Dios ha pasado o no por ellas, y no aprovecharse de la respuesta que le dan, como un primer conocimiento real, pero «remoto»⁸¹ de Él, y por tanto que estimula

⁷⁹ «Como las criaturas dieron al alma señas de su Amado mostrándole en sí rastro de su hermosura y excelencia, aumentándosele el amor y, por consiguiente, le creció el dolor de la ausencia — porque cuanto más el alma conoce a Dios, tanto más se le crece el apetito y pena por verle —; 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 le entregue posesión de su presencia, diciendo que no quiera hoy más entretenerla con otras noticias y comunicaciones suyas y rastros de su excelencia, porque éstas le aumentan las ansias y el dolor antes 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», C 6,2.

⁸⁰ «Donde es de notar que cualquier alma que ama de veras no puede querer satisfacerse ni contentarse hasta poseer de veras a Dios, porque todas las demás cosas no solamente no la satisfacen, mas antes le hacen crecer el hambre y apetito de verle a Él como es, y así cada vista que del Amado recibe de conocimiento o de sentimiento o de otra cualquiera comunicación; los cuales son como mensajeros que dan a el alma recaudos de noticias de quien Él es, aumentándole y despertándole más el apetito, así como hacen las meajas en grande hambre», C 6,4.

⁸¹ Cf. C 6,6.

a la búsqueda de una presencia mayor. Pero no menos grave sería el error de detenerse en las creaturas, abortando la invitación a trascender la presencia natural de Dios. Parándose el alma en ellas cambia su finalidad que es la de ser «testimonio [...] de la grandeza y excelencia de Dios»⁸², huella o «rastro» que *rastréándolas* envía al que las hizo⁸³, *transparencia* que llaman a descubrir la Mano que las plantó⁸⁴ y la Mirada que «viste de hermosura y alegría el mundo»⁸⁵. De este modo, las creaturas, en vez de *ventanas* del Absoluto, se convierten en prisión, *muros* que la encierran en lo relativo, ídolos que la esclavizan. Han dejado de servir como medio porque se absolutizan como fin. Tentación no poco común. Pero a san Juan de la Cruz no le interesa directamente; porque no le habla al hombre que vive desinteresado de Dios, que está derramado en las criaturas, sino a aquel que quiere disponerse, de la mejor manera posible, para llegar a la unión plena con Él⁸⁶.

⁸² C 5,1.

⁸³ Cf. C 5,3.

⁸⁴ Cf. C 4,3.

⁸⁵ C 6,1.

⁸⁶ Ya queda en claro al inicio de *Subida*, en el *rótulo* puesto a manera de subtítulo del libro: «Trata de cómo podrá un alma disponerse para llegar en breve a la divina unión. Da avisos y doctrinas, 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». E inmediatamente dice el mismo san Juan en el *argumento*: «Toda la doctrina que entiendo tratar en esta *Subida del Monte Carmelo* está incluida en las siguientes canciones, y en ellas se contiene el modo de subir hasta la cumbre del monte, que es el alto estado de la perfección que aquí llamamos unión del alma con Dios». Téngase en cuenta que no está hablando de la unión (o presencia) esencial, que es la que estamos tratando, ya que ésta, como dice él mismo, «siempre está hecha», sino de la unión de semejanza o amor, cf. 2S 5,3. San Juan de la Cruz, ya desde la primera de sus obras mayores, la *Subida del Monte Carmelo*, deja en claro que «se dirige a los “espirituales”, es decir, a las personas comprometidas con las exigencias de su vocación cristiana y que han superado simples deseos, propósitos y veleidades. La preocupación dominante de su vida es la espiritual; están ya empeñadas en lograr la perfección a la que han sido llamadas. Si habla de los primeros pasos — los

A este hombre san Juan de la Cruz lo previene de los peligros que pueden obstaculizar, y aun impedir, la obtención de su propósito. Dicho en una palabra: estos peligros se sintetizan en la *falta de desnudez* por el apego afectivo a las creaturas. No se trata, nos advierte el santo, de carecer de las cosas, ya que de todas maneras puede uno quedar esclavo afectivamente de ellas, sino de eliminar el apego caprichoso a los valores terrenos o criados; no dañan al alma las cosas sino el apego a ellas⁸⁷. Ciertamente, no es que por este afecto desordenado, el hombre, lanzado a la unión divina, niegue a Dios, ni quiera conscientemente poner a las creaturas en el lugar que sólo a Él le corresponde. Pero, según san Juan de la Cruz, comete, por ignorancia o por mala voluntad, lo que podríamos llamar un error metodológico o de aplicación práctica de los principios doctrinales: se quiere pactar con lo que es contrario a Dios, sin darse cuenta que «dos contrarios, según nos enseña la filosofía, no pueden caber en un sujeto»⁸⁸; en ningún ser pueden convenir ni coexistir dos formas, dos tendencias o dos objetos contrastantes u opuestos, y por tanto «las tinieblas, que son la afección de las criaturas, y la luz, que es Dios, son contrarios y ninguna semejanza ni conveniencia tienen entre sí»⁸⁹. Mientras el alma no se despoje de su desorden afectivo, es decir — según el lenguaje de Juan de la Cruz — no se prive, vacíe o niegue «del gusto en el apetito de

principiantes — es para que se comprenda mejor lo que enseña a los ya más adelantados — los aprovechados — y se contemple en su conjunto la totalidad del itinerario que lleva a la santidad. En la óptica de la *Subida* los “espirituales” coinciden sustancialmente con quienes han superado la etapa de principiantes o están en trance de hacerlo», E. PACHO, *Iniciación*, 103-104.

⁸⁷ «Y por eso llamamos esta desnudez noche para el alma, porque no tratamos aquí del carecer de las cosas — porque eso no desnuda el alma si tiene apetito de ellas —, sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es la 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», 1S 3,4.

⁸⁸ 1S 4,2.

⁸⁹ 1S 4,2.

todas las cosas»⁹⁰, no puede recibir a Dios ni unirse a Él. Y da todavía una explicación ulterior: como el afecto, el amor o el apego tienden a identificar sujeto y objeto, se sigue que si la persona entrega su amor a las cosas criadas se identifica con ellas y excluye a Dios como término de su realización. Al contrario, si se consigna afectivamente a Dios, apartando el apego a las cosas, se une y se iguala con Él:

Para que probemos mejor lo dicho, es de saber que la afición o 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, porque el amor hace semejanza entre lo que ama y es amado [...]. 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. Y de aquí es que, por el mismo caso que el alma ama algo, se hace incapaz de la pura unión de Dios y de su transformación⁹¹.

Aquí es donde san Juan de la Cruz se vuelve intencionalmente intransigente, hostil y polémico en su postura con respecto al mundo. Se trata, en última instancia, de defender con uñas y dientes la libertad del hombre y su posibilidad concreta de comunión con Dios. De hecho, escribe inmediatamente a continuación del texto anterior: «Porque mucho menos es capaz la bajeza de la criatura de la alteza del Criador que las tinieblas lo son de la luz, porque todas las cosas de la tierra y del cielo, comparadas con Dios son nada»⁹².

⁹⁰ 1S 3,1; también utiliza la fórmula invirtiendo los términos apetito y gusto: privación del «apetito en el gusto» (1S 3,2), o poniéndolos en paralelo: desnudez «del apetito y del gusto» (1S 3,4).

⁹¹ 1S 4,3.

• ⁹² 1S 4,3. En el código de *Alcaudete*, al margen de esta última frase, quizás con intención de atemperar el rigor de la afirmación, se lee: «Todas las criaturas, comparadas con Dios, son *como* nada» (c.m). De todas maneras vuelve a insistir un poco más adelante: «De manera que todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios, nada es; y por tanto el alma que en él pone su afición, delante de Dios es nada y menos que nada, porque como hemos dicho, el amor hace igualdad y semejanza, y aún pone más abajo al que ama; y por tanto, en

La defensa a ultranza de la trascendencia absoluta de Dios («el ser de Dios es todo, el de las creaturas es nada») se apoya en la realidad ontológica infinita que existe entre los extremos divino y humano («distancia infinita, suma») y en la comparación de las dos realidades (no debe olvidarse nunca el inciso clave: las creaturas son nada «comparadas con el ser de Dios»). San Juan de la Cruz entonces no está haciendo una profesión de nihilismo, de negación de la realidad de las cosas, sino una confrontación de realidades. Pero sobre todo no debe olvidarse que el problema de la trascendencia se inserta en un contexto afectivo y ético más que ontológico, es decir está en función de una óptica espiritual⁹³. Por una parte, con esto se quiere decir que está en juego la opción fundamental por el Señor y la consiguiente apreciación valorativa que deriva de ella; como dice expresivamente san Juan de la Cruz: «El que quiere amar otra cosa juntamente con Dios, sin duda es tener en poco a Dios, porque pone en una balanza con Dios lo que sumamente (como habemos dicho) dista de Dios»⁹⁴. Pero, por otra

ninguna manera podrá esta alma unirse con el infinito ser de Dios, porque lo que no es no puede convenir con lo que es», 1S 4,4. Luego aplica este principio de desproporción a diversos valores humanos, cf. 1S 4,4-8. Según puede comprobarse, la confrontación finito-infinito, Dios-creatura en los números 4-5 se refieren a valores ontológicos, mientras que los 6-7 aluden más bien a valores psicológicos y morales.

⁹³ Cf. E. PACHO, «Noemática», 64-65. «La nadería [a las cosas] no les viene de su ser, sino de la distancia con Dios o de la afición a sí mismas con olvido del ser de Dios», A. MUÑOZ ALONSO, «El Dios», 466.

⁹⁴ 1S 5,4. San Juan de la Cruz busca la concentración del afecto frente a la dispersión del corazón que desorienta al hombre, seguro de que en el Sumo Bien lo recupera todo y lo amará todo como Dios quiere: «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?», Cta 17, a la M. Magdalena del Espíritu Santo, en Córdoba [Segovia, 28 junio 1589]. Para el santo, muy poco el hombre ama a Dios cuando con mucha facilidad desparrama su afecto, porque «por medio de la estimación de aquellas cosas aprehensibles, cierta comparación de ellas [hace] a Dios que no deja juzgar y estimar de Dios tan altamente como debe», 3S 12,1. Por otra parte, cuanto más es capaz de renunciar (aunque sean gracias sobrenaturales, «más maravillosas» que los bienes temporales, naturales, sensuales o morales, como

parte, también se quiere decir que, cuando san Juan de la Cruz habla de la realidad entitativa de las cosas (orden del ser), ésta estará fuertemente condicionada por la finalidad espiritual que se propone, que es convencernos de la necesidad de purificación (plano de la voluntad y del amor).

Existe un ejemplo que es muy significativo. Dice san Juan de la Cruz que las creaturas, comparadas con Dios «nada son, y las aficiones de ellas menos que nada podemos decir que son»⁹⁵. ¿Cómo se puede decir que algo es «menos» que «nada»? Evidentemente no tiene sentido en el orden ontológico. Y explica a continuación la causa de esta peculiar *nulidad*: «pues son impedimento y privación de la transformación en Dios». La razón que da, si es interpretada en el orden del ser, debería convencernos de lo contrario, ya que si algo tiene la capacidad de impedir la obtención de otra cosa, lo menos que podría decirse es que es precisamente *algo*. Como se ve el argumento no se sostiene en el orden del ser, sin embargo tiene sentido en el plano ético y espiritual: si las cosas — que en sí mismas no son un obstáculo para la unión — son nada por la infinita distancia al ser de Dios, las afecciones pecaminosas o desordenadas a ellas — en cuanto son un impedimento — hacen más profunda la *distancia* de semejanza del hombre con Dios, y por tanto, dichas

son las *gratis datas*) más manifiesta la opción y el amor preferencial por Dios, «y así, dejándolas atrás por poner el gozo sólo en Dios, es atribuir mayor gloria y excelencia a Dios que a ellas; porque cuanto uno más y mayores cosas desprecia por otro, tanto más le estima y engrandece», 3S 32,2. En el fondo, si la estima se pone en una cosa, se tenderá a despreciar a las otras; es una ley psicológica espontánea: «Porque no puede poner uno los ojos de la estimación en una cosa que no los quite de los demás; de lo cual se sigue por lo menos desestima real de las demás cosas, porque, naturalmente, poniendo la estima en una cosa, se recoge el corazón de las demás cosas en aquella que estima, y deste desprecio real es muy fácil caer en el intencional y voluntario de algunas cosas de esotras, en particular o en general, no sólo en el corazón, sino mostrándolo con la lengua, diciendo: tal o tal cosa, tal o tal persona no es como tal o tal», 3S 22,2.

⁹⁵ 1S 4,3.

afecciones, no son neutras en el orden espiritual sino negativas, son *más nada* que las mismas cosas⁹⁶.

Siempre desde esta perspectiva de la búsqueda de la comunión con Dios, existe, según san Juan de la Cruz, una tentación sutil de convertir las creaturas en fin, de absolutizar su mediación. Es cuando se piensa que nos pueden alcanzar por sí mismas la unión de semejanza o amor con Dios, a través del ejercicio de las facultades humanas. Como vimos en *Cántico*, no niega a las creaturas su carácter de medio o mensajeros, pero no son instrumentos *próximos e inmediatos*, sino sólo medios *remotos y mediatos* para la unión⁹⁷. «Es en relación con Dios, cuando se trata de la unión directa e inmediata del alma con Dios, cuando las creaturas en la mente del Maestro quedan totalmente empequeñecidas y disímiles del ser inmenso de Dios»⁹⁸. Él no se cansará de insistir en la trascendencia

⁹⁶ En este sentido, porque estos apegos son más opuestos y contrarios a Dios que la misma nada, que no opone resistencia a la acción de Dios, puede decir san Juan de la Cruz que más empeña el mismo Dios su poder en la regeneración y transformación del hombre, que en su creación a partir de la nada, cf. 1S 6,4.

⁹⁷ «El hombre que ha de unirse con Dios por gracia y amor (2S 4,4) no puede apoyarse ni servirse de algo que no le es semejante y conforme. Entre ambos debe existir cierta conveniencia y proporción (2S 8,2; 12,5; 16,7-8, etc.), y tal no se da entre Dios y cualquiera cosa criada y limitada; de ahí, que ninguna puede ser medio próximo para realizar esa unión (2S 8; 13,1; 16,7, etc.). El recurso a lo creado, a sus formas, imágenes y consideraciones es conveniente y útil en los primeros pasos de la vida espiritual, en cuanto medio remoto para disponerse al buen camino de ir a Dios. A los principiantes son necesarias tales consideraciones, formas y modos, pero ha de ser de tal manera “que pasen por ellos y no se estén siempre en ellos, porque de esa manera nunca llegarían al término, el cual no es como los medios remotos, ni tiene que ver con ellos” (2S 12,5)», E. PACHO, *Iniciación*, 108.

⁹⁸ EULOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, «Cosmización», 519. «Este rígido asceta se empeña en acosmizar todo rastro de cosmos y de creatura, pero es sólo cuando se trata de la unión inmediata del alma con Dios. Fuera de esta parcela, rincón sellado para Dios y el espíritu, este dictador espiritual, que acariciaba a las flores, se preocupa y atiende con su mirar filosófico teórico y práctico de toda la realidad cósmica y reconoce, en cuanto medio remoto de acercamiento a Dios, todo el extraordinario valor que tiene el cosmos y las diversas actividades que en

divina para conjurar el espejismo que amaga en muchas almas cristianas de adorar la propia imagen que cada cual se fabrica a su gusto. El que pensara que Dios es como lo concibe con su entendimiento, se equivoca.

Porque [...] el alma no se une a Dios en esta vida por el entender, ni por el gozar, ni por el imaginar, ni por cualquier otro sentido, sino por la fe según el entendimiento, y por esperanza según la memoria, y por amor según la voluntad. Las cuales tres virtudes hacen [...] 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 Dios⁹⁹.

El rechazo de todas las cosas creadas ha de entenderse en el plano de estimación y valoración, no en el de carencia de las mismas, ni en la falta de actividad de las facultades naturales. El hombre no puede dejar de ver y oír, de entender y de amar¹⁰⁰. Él no recibe daño al hacer uso de sus sentidos o conocimientos, al desarrollar su memoria, al apreciar las cosas que Dios aprecia. En el plano humano y psicológico son valores irrenunciables. Fray Juan los reconoce y estima en lo que son y valen. La purificación no cae sobre las cosas mismas, sino sobre el corazón del ser humano que, esclavo de su afición por ellas, se ve impedido a avanzar en la búsqueda del Bien Sumo. El vacío radical postulado por san Juan de la

él se realizan y deben efectuarse. En este sentido, cosmos como medio o instrumento mediato de acercamiento a Dios, San Juan de la Cruz es también fuertemente cosmizante. No desaprovecha una sola realidad cósmica, si ésta le ayuda, aunque sea remotamente, para ir a Dios», *ib.*, 525. En efecto, san Juan de la Cruz no descarta la posibilidad de medios «remotos» en orden a la unión (cf. nota anterior y Cap. III: «2.5 Lo vivo de la oración», en que se habla de la utilización de la reflexión e imaginación); pero, justamente porque son remotos o mediatos, éstos no tienen valor sino *en y por los únicos medios inmediatos, próximos y proporcionados* de unión, que son las virtudes teologales (cf. Cap III: «2. Vida teologal»).

⁹⁹ 2S 6,1-2.

¹⁰⁰ Cf. 1S 3,4.

Cruz para que se produzca la mística unión es de índole intencional, ética o espiritual. Es carecer de esas realidades afectivamente. La verdadera purificación, desnudez o negación es de apegos y apetitos. De ahí que tenga su raíz última en la voluntad, el santuario de las renunciaciones, sin la purificación de la cual poco o nada se ha hecho¹⁰¹. Las demás potencias y capacidades se purifican y vacían en cuanto dependen en su actuación del imperio de la voluntad, en cuanto forman con ella un todo que es «la fortaleza del alma», gobernada siempre por la misma voluntad, y que es la que debe encaminar todo el hombre a Dios¹⁰².

No se da desprecio de las creaturas sino valoración, dentro de la finalidad última para la cual han sido creadas, es decir para «la gloria y honra de Dios», para que Él sea más conocido, amado y servido a través de ellas. Si se renuncia a algo, es por el «apetito de imitar a Cristo», por amor a Él, «el cual en esta vida no tuvo otro

¹⁰¹ «No hubiéramos hecho nada en purgar el 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, pues, como dice Santiago, *sin obras de caridad, la fe es muerta* (2,20)», 3S 16,1.

¹⁰² «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 el alma pueda hacer, tratemos aquí de purgar la voluntad de todas las afecciones desordenadas, de donde nacen los apetitos, afectos y operaciones desordenadas, de donde le nace también no guardar toda su fuerza a Dios. Estas afecciones son cuatro, es a saber: gozo, esperanza, dolor y temor. Las cuales pasiones poniéndolas en obra de razón en orden a Dios, de manera 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 tocara, ni tema sino sólo a Dios, está claro que enderezan y guardan la fortaleza del alma y su habilidad para 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 lo demás», 3S 16,2; cf. E. PACHO, «Noemática», 73-74.

gusto ni le quiso que hacer la voluntad del Padre»¹⁰³. Si se hace uso de las creaturas, no es para quedarse en el simple deleite de ellas, sino para que a través de él Dios sea «más amado y conocido», pues para esto las creó¹⁰⁴. En todo caso, el valor de los bienes y la conveniencia de no aficionarse, supondrá un fundamento de fe, que

¹⁰³ 1S 13,3-4. El santo da, al fin del primer libro de la *Subida*, unos pocos avisos para que en el ejercicio de los mismos se puedan vencer los apetitos. Los dos primeros son una maravillosa síntesis de sólida doctrina espiritual: «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 (Jn 13,15). Lo segundo, para poder hacer esto, cualquier gusto que se le ofreciese a los sentidos, como no sea puramente para honra y gloria de Dios, renúncielo y quédese vacío dél 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). Pongo ejemplo, si se le ofreciere gusto de oír cosas que no importen para servicio y honra de Dios, ni lo quiera gustar ni las quiera oír; y si le diere gusto mirar cosas que no le ayuden a amar más a Dios, ni quiera el gusto ni mirar las tales cosas; y si en el hablar o otra cualquiera cosa se le ofreciere, haga lo mismo; y en todos los sentidos ni más ni menos, en cuanto lo pudiere excusar buenamente, porque si no pudiere, basta que no quisiera gustar de ello, aunque estas cosas pasen por él. Y desta manera ha de procurar dejar luego mortificados y vacíos de aquel gusto a los sentidos, como a oscuras. Y con este cuidado en breve aprovechará mucho», *ib.*

¹⁰⁴ «Quiero poner aquí un documento con que se vea cuándo dichos sabores de los sentidos hacen provecho y cuándo no: y es que todas las veces que oyendo músicas o otras cosas, y viendo cosas agradables, y oliendo cosas agradables, y oliendo suaves olores, y gustando algunos sabores y delicados toques, luego al primer movimiento se pone la noticia y afección de la voluntad en Dios dándole más gusto aquella noticia que el motivo sensual que se la causa, y no gusta de tal motivo sino por eso, es señal que saca provecho de lo dicho y que le ayuda lo tal sensitivo al espíritu. Y de esta manera se puede usar, porque de estas maneras sirven los sensibles al fin para que Dios los crió y dio, que es para ser por ellos más amado y servido», 3S 24,5. El ejemplo dado por san Juan de la Cruz es aplicable a las otras restantes categorías de bienes que trata (temporales, naturales, morales, sobrenaturales y espirituales, cf. 3S 17,2), ya que, de hecho, los «bienes sensuales» (hoy diríamos *sensibles*) son los que se presentan como más reacios a ser *provechosos* espiritualmente.

será báculo y faro luminoso: la ordenación a la gloria de Dios, según la revelación evangélica¹⁰⁵.

2. Presencia por gracia

El segundo grado de presencia y de intimidad creciente con Dios, además de ser inalcanzable al hombre por vía natural, ya que supera su capacidad, hace que Dios more de una manera peculiar en él, esto es, «agradado y satisfecho», ya que se fundamenta, no en las posibilidades humanas, sino en la gracia divina¹⁰⁶: «La segunda presencia es por gracia, en la cual mora Dios en el alma agradado y satisfecho della; 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»¹⁰⁷. Ésta es formalmente la

¹⁰⁵ Lo dice antes de comenzar a tratar en particular los bienes en que puede gozarse la voluntad: «Para todo ello conviene presuponer un fundamento, que será como un báculo en que nos habemos de ir siempre arrimando: y conviene llevarle entendido, porque es la luz por donde nos habremos de guiar y entender en esta doctrina y enderezar en todos esos 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 revelación evangélica, y lo que es fuera desto es de ningún valor y provecho para el hombre», 3S 17,2.

¹⁰⁶ «Mucho se agrada Dios en el alma a quien a dado su gracia, porque en ella mora bien agradado — lo cual no hacía antes que se la diese —, y ella está con Él engrandecida y honrada; y por eso es amada de Él inefablemente», CA 24,7(5); cf. SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, «La doctrina», 521-524; ID., «El principio», 225-237; VALENTÍN DE SAN JOSÉ, «De la inhabitación», 59-77; U. FERRER SANTOS, «Lo natural», 131-142; K. WAAIJMAN – H. BLOMMESTIJN, «L'homme», 623-656.

¹⁰⁷ C 11,3. H. SANSON analiza cuáles son los significados que adquiere la palabra gracia en los escritos de san Juan de la Cruz. Los seis sentidos fundamentales son los siguientes (téngase en cuenta que en el texto que transcribo he corregido u omitido algunas citas que hace el autor a las obras del santo, porque he encontrado errores o porque no coinciden con la manera hoy común de citar, sobre todo con respecto al *Cántico*):

«1.º La mayor parte de las veces, gracia es equivalente de belleza: “Mil gracias derramando/ pasó por estos sotos con presura” (CA 5,1-2), “que gracia y

hermosura en mi dejaste” (CA 24,6(4)). “Por bienes naturales entendemos aquí hermosura, gracia y donaire...” (3S 21,1; en otras partes: 1S 4,4; 9,4; CA 5 passim; 15,3(2); 21,8(7); 23 passim; 24 passim; 26,5(4); 5,4; 33,3(2)). La idea de gracia consiste aquí en la de ornamentos, adornos, riquezas, flores, embellecimiento; es aquella que se encuentra frecuentemente en el Antiguo Testamento (“*Toda la hermosura de las criaturas, comparada con la infinita hermosura de Dios, es suma fealdad, según Salomón en los Proverbios dice: Fallax gratia, et vana est pulchritudo. Engañosa es la belleza y vana la hermosura*”, 1S 4,4).

2.º Gracia con frecuencia está unida a amor: “Unirse a Dios... por gracia y amor” (2S 4,4). “Donde es de notar que Dios no hace su gracia y amor en el alma, sino según la voluntad y amor del alma” (CB 12,11(12); en otra parte 2S 5,4; CB 21,8(7); 23,5(4).2(1); LI 3,24).

3.º Gracia se emplea a veces en la expresión: “la amorosa madre de la gracia de Dios” (1N 1,2).

4.º Se emplea la palabra gracia para designar la *gratia gratis data* (2S 26,13; 3S 30,1).

5.º Dos veces solamente se encuentra la expresión “estar en gracia” (LI 4,16; 2S 5,4).

6.º Una vez se habla de la gracia del sacramento (1N 6,5).

La palabra encierra, pues, dos ideas principales: por un lado, la de belleza con la que Dios adorna al alma con el fin de volverla agradable y prepararla a la unión — en este sentido, favor, merced, don, virtud son sinónimos de gracia —; por otra parte, la del amor con que Dios gratifica al alma para asegurarle su conformidad de voluntad con la suya y así, conducir a la unión. Pero por encima de la gracia belleza y de la gracia amor, hay otra, que san Juan de la Cruz llama “comunicación” [...]. Gracia-belleza que embellece el alma, gracia-amor que conforma su voluntad, comunicación, tales son los tres aspectos de la vida de gracia en San Juan de la Cruz», *El espíritu*, 153-155. Los límites que se encuentran en H. Sanson provienen de la negación de la exposición de los tres tipos de presencia ya que — según él — se mencionan solamente en el comentario de la estrofa 11 de la segunda redacción del *Cántico*, «que, perteneciendo al *Cántico B*, tiene todas las probabilidades de ser apócrifo» y «no nos parece — dice — que expresa auténticamente el pensamiento de San Juan de la Cruz». Esto lo lleva a rechazar la distinción entre presencia natural y sobrenatural. Efectivamente el autor, descartando C 11 y basándose en CA 5,4 y 28,1, sostiene que «el Verbo está presente en toda criatura del hecho de la Creación y de la Encarnación, prodigándole gracias naturales y gracias sobrenaturales. Esta presencia natural del Verbo en el alma es la fuente de la vida natural y sobrenatural. Por tanto es inútil distinguir entre una presencia natural, esencial, que mantiene la criatura en el ser, y una presencia sobrenatural, espiritual, por gracia, propia a los

presencia de inhabitación trinitaria, una presencia de amistad, que se realiza sólo en el fiel en estado de gracia; en él Dios, ya presente como Creador, se hace presente como Padre, como Amigo, como Huésped; se hace presente en el misterio de su vida trinitaria invitando al hombre a vivir en comunión con las Personas divinas: con el Padre, con el Hijo, con el Espíritu Santo.

Con respecto a esta presencia por gracia o espiritual (que también designa como «graciosa presencia»¹⁰⁸ o «posesión graciosa»¹⁰⁹), san Juan de la Cruz ha creído oportuno y necesario recordarnos que ésta, siendo fruto del amor y de la gracia, es una presencia de orden sobrenatural, la cual es privilegio justamente de quienes «están» y viven en la gracia y en el amor:

Aunque es verdad que, como hemos dicho, 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

justos. Es preciso, más bien, decir que toda alma tiene la gracia, puesto que lleva en ella el Verbo del hecho de la Creación y Encarnación; pero que toda alma no vive de la gracia, porque toda alma no corresponde forzosamente al don que Dios le ha hecho», *ib.*, 159-160, n. 45. Antes que nada es necesario decir que hoy prácticamente es unánimemente rechazada la opinión de la no autoría sanjuanista de C 11; cf. n. 3 de este segundo capítulo. Por otra parte, como se dice en la misma nota, las tres maneras de presencia coinciden fundamentalmente con los grados de unión de 2S 5. Por último, es cierto que san Juan de la Cruz, si bien habla de la vida de Dios en el alma, jamás menciona las expresiones *gracia habitual* o *gracia santificante*, quizás para evitar las discusiones de escuela en torno a estos temas y, sobre todo, porque le interesa recalcar en categorías más personales la transformación divina del hombre. Sin embargo, la realidad que se quiere expresar con estos conceptos se encuentra en sus escritos, si no, no se entendería, por ejemplo, este segundo tipo de presencia que se pierde con el pecado grave. Cf. también 1S 12,3 (donde se habla que el alma es privada de la gracia y, por ende, de Dios por el pecado grave) y 2S 5,4 (que distingue ser natural y sobrenatural).

¹⁰⁸ C 1,3.

¹⁰⁹ CA 1,4(2).

las que están, no en igual grado, porque unas están en más, otras en menos grados de amor¹¹⁰.

Basta que el hombre tenga un mínimo de amor, un sólo grado, para que se dé la unión-presencia de Dios por gracia¹¹¹. Pero tampoco es necesario pensar a algo raro o extraordinario para perderla. Hablando de los daños que producen los apetitos, san Juan de la Cruz recalca que se pierde la posesión de este tipo de presencia divina por el pecado grave: «Cuanto al daño privativo, que es privar al alma de Dios, solamente los apetitos voluntarios que son de materia de pecado mortal pueden y hacen esto totalmente, porque ellos privan en esta vida al alma de la gracia y en la otra de la gloria, que es poseer a Dios»¹¹².

Sin eliminar la presencia esencial, esta nueva presencia de Dios, por un lado, perfecciona al alma¹¹³, dándole un tesoro de valor inestimable, «el ser sobrenatural»; pero, por otra parte, sobre todo, es Dios mismo el que se da, comunicándose personalmente para morar de una manera insólita en ella, la inhabitación trinitaria. El santo sabe por revelación que es el amor el que, con su fuerza de atracción, ha hecho *venir* a las Personas divinas, a la vez que nos ha insertado en su vida trinitaria: Jesucristo «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»¹¹⁴.

La terminología que usa san Juan de la Cruz nos puede ayudar a comprender esta presencia divina en relación con la presencia esencial o constitutiva. Siempre que el santo habla de la presencia o

¹¹⁰ 2S 5,4.

¹¹¹ «De manera que para que el alma esté en su centro, que es Dios, según lo que hemos dicho, basta que tenga un grado de amor, porque por uno sólo se une a Él por gracia», Ll 1,13.

¹¹² 1S 12,3.

¹¹³ Dios «con su presente ser da ser natural al alma y con su presente gracia la perfecciona», C 11,4.

¹¹⁴ Ll pról.,2; cf. Ll 1,15.

unión sustancial, utiliza el verbo «morar» en una dimensión antropológica. Si bien Dios *está* en todas las criaturas materiales¹¹⁵ y ellas *lo tienen* en sí¹¹⁶, sin embargo, Él no *mora* en ellas¹¹⁷. El término es reservado para el hombre o alma: sólo en él mora Dios. Puede morar tanto sobrenatural (presencia por gracia)¹¹⁸ como naturalmente (presencia en el ser)¹¹⁹. Con esto remarca la continuidad estrecha que hay entre estas dos primeras presencias. Del mismo modo, esta íntima relación entre ambas se pone de manifiesto con la palabra «sustancialmente», la cual usa para definir no sólo la presencia esencial de Dios¹²⁰ sino también la sobrenatu-

¹¹⁵ Cf. C 11,3; Ll 4,7.

¹¹⁶ Las criaturas *tienen* «en sí a Dios según su capacidad» (C 14-15,27), y, a la vez, Dios *tiene* «en sí» las criaturas (Ll 4,7), ellas *tienen* su vida y ser «en Dios» (C 8,3).

¹¹⁷ Solamente lo expresa, si se quiere, de una manera indirecta, sin querer forzar demasiado los términos que utiliza. Dice que Dios en todo hombre mora y asiste sustancialmente y que este mismo tipo de unión — que luego llamará sustancial — se da en toda criatura, sin embargo no se atreve a decir expresa y directamente que «mora» en ellas. Pienso porque quiere reservar este término para el hombre. El texto es el siguiente: «Para entender, pues, cuál sea la unión de que vamos tratando, es de saber que Dios en cualquier 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 ellas desta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser. Y así, cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial que siempre está hecha», 2S 5,3.

¹¹⁸ C 11,3.

¹¹⁹ 2S 5,3. En esto se distingue de la terminología teológica común, para la cual Dios *está* en todo hombre por presencia de inmensidad o esencial, pero *habita* o *mora* solamente en el hombre en estado de gracia (presencia por gracia o espiritual). «*Dimorare, abitare* in un'anima è ben altro che esserle solo presente. Dio è presente anche negli oggetti inanimati, ma *abita* soltanto nell'anima capace di entrare in intima relazione con Lui; ma non può esserci tale relazione senza la grazia santificante», GABRIELE DI SANTA MARIA MADDALENA, «Il bisogno di Dio», 37.

¹²⁰ Dios se encuentra «sustancialmente» en el hombre y en todas las criaturas, cf. 2S 5,3; Él las tiene en sí, «virtual y presencial y sustancialmente», Ll 4,7.

ral¹²¹. Se debe por lo tanto concluir que es siempre sobre la primera presencia que se debe insertar la segunda¹²². Sin embargo, para subrayar la diferencia o ruptura entre ellas, además del ser sobrenatural¹²³, señala la presencia de las Personas divinas. En otras palabras, al hablar de la presencia esencial, jamás dice san Juan de la Cruz que en el alma mora la Trinidad o las Personas divinas nombradas individualmente, sino siempre menciona a Dios genéricamente¹²⁴. Sin embargo, cuando trata de la presencia de gracia o la

¹²¹ «Como Su Majestad mora sustancialmente en el alma, donde ni el ángel ni el demonio puede llegar a entender lo que pasa, no puede conocer las íntimas y secretas comunicaciones que entre ella y Dios allí pasan», 2N 23,11; cf. LI 4,14.

¹²² Cf. B. SALMONA, *Valenza*, 476-477.

¹²³ Cf. 2S 5,4. «Por hablar de la gracia más en términos personales, se fija menos en la distinción de estados, natural y sobrenatural. Pero es evidente (y lo hace notar más de una vez) que el proceso místico y su línea de pensamiento se mueven en el orden sobrenatural. No es posible alcanzar lo místico directamente con el ser natural y su desarrollo cuando la mística florece en vida trinitaria», F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 393.

¹²⁴ Quizás la única excepción es C 1,6, o, al menos, se trata de un texto ambiguo: «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». Según el padre ANICETO DEL DIVINO REDENTOR aquí se estaría hablando de la presencia esencial: «Indudablemente hay que entender este texto en su sentido más amplio: así como Dios está sustancialmente presente en el alma pecadora, otro tanto puede afirmarse de la Santísima Trinidad, tratándose de actos *ad extra*», «La inhabitación», 41. A mí me quedan mis dudas, y más bien soy de la opinión contraria, ya que todo el contexto lleva más bien a pensar que se trate de la presencia por gracia: 1) San Juan de la Cruz le habla aquí al alma «sedienta» (C1,6), «enamorada del Verbo», herida «de su amor, por el cual ha salido de todas las cosas criadas y de sí misma», alma que «desea unirse con él por clara visión» (C 1,2); es a *esta* alma entonces, que ya al menos tiene un grado mínimo de amor como para poseer la presencia sobrenatural, que le dice concretamente dónde *ella* puede encontrar al Verbo, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo. 2) Para corroborar que se trata de una presencia necesaria, y por lo tanto común en todas las creaturas, Aniceto del D. Redentor cita C 1,7: «¡Oh, pues, alma hermosísima entre todas las creaturas [...], ya se te dice que tu misma eres el aposento donde él [el esposo] mora y el retrete y escondrijo donde está escondido; que es cosa de grande contentamiento y alegría para ti ver que todo tu bien

presencia mística, que es su culminación, muchas veces habla del morar de la Trinidad¹²⁵, del Verbo Esposo¹²⁶ o del Espíritu Santo¹²⁷.

Existe en *Llama* un texto particularmente significativo que confirma esta afirmación. San Juan de la Cruz está comentando los tres primeros versos de la cuarta estrofa. En las dos primeros («¡Cuán manso y amoroso/ recuerdas en mi seno...!») habla de una gracia que el Verbo hace en el alma, llamada «recuerdo»¹²⁸. En el comentario al siguiente verso («donde secretamente sólo moras») comienza diciendo: «Dice que en su seno mora secretamente, porque, como habemos dicho, en el fondo de la sustancia de el alma es hecho este abrazo»¹²⁹. Es evidente que el santo está aún hablando del Verbo, dada la continuidad de este tercer verso con los primeros: el mismo Verbo que *recuerda en el alma* — y que la abraza para que no «desfalezca»¹³⁰ — *es el que mora en ella*. Pero a continuación sucede algo extraño. Le interesa revalidar la presencia esencial: ya que está hablando del Verbo, sencillamente podría

y esperanza está tan cerca de ti que esté en ti, o, por mejor decir, tu *no puedes estar sin él*», cf. «La inhabitación», 41, n. 16 (el subrayado en cursivo no es del doctor místico sino del autor citado). Pero si hubiera continuado con la transcripción de la citación, nos encontraríamos con las siguientes palabras de san Juan de la Cruz: «*Cata* — dice el Esposo — *que el reino de Dios está dentro de vosotros* (Lc 17,21) y su siervo el apóstol san Pablo: *Vosotros* — dice —, *sois templo de Dios* (2Cor 6,16)». Es impensable que el santo utilice la autoridad de estos textos de la Sagrada Escritura, que hablan de la presencia del Reino y del Espíritu Santo, para referirse solamente a una presencia natural de la Trinidad. 3) Sigue diciendo, inmediatamente, san Juan de la Cruz: «Grande contento es para el alma entender que nunca Dios falta del alma, aunque esté en pecado mortal, cuanto menos de la que está en gracia» (C 1,8), que es — parece decirnos fray Juan — de quien yo estoy hablando.

¹²⁵ Ll pról.,2; 1,15; C 1,6.

¹²⁶ C 1,7.9.10; 17,8; Ll 2,17; 4,3.14.

¹²⁷ 3S 40,1; C pról.,1; C 18,6; Cta 7; 20.

¹²⁸ Cf. Ll 4,4-13.

¹²⁹ Ll 4,14.

¹³⁰ Cf. Ll 4,11-13.

decir que es Él quien habita en el alma con este tipo de presencia que la mantiene en el ser. Parecería lo más simple. Pero no. Cambia el sujeto, porque quien mora por presencia natural o esencial en el alma es *Dios*, para el doctor místico, nunca la *Trinidad* o una de las *Personas divinas*: «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 durar»¹³¹. Es un sencillo detalle que nos hace ver cómo, si bien puede usar el término «Dios» para referirse a la habitación o presencia sobrenatural, jamás utilizará las *Personas divinas* o la palabra «Trinidad» para hablar de la presencia esencial. Éstas las reserva san Juan de la Cruz sólo para la hablar de la presencia sobrenatural (sea espiritual sea afectiva), porque *sólo en ella se da la presencia personal formalmente trinitaria*.

Téngase en cuenta, que no quiero decir con esto que no sea el mismo Dios uno y *trino* el que está por presencia esencial en el alma, sino que san Juan de la Cruz, con esta insistencia terminológica, quiere insinuar que Dios *en cuanto trino* es accesible para el hombre solamente a nivel sobrenatural o por gracia. En el fondo, es su manera de hablar de la *inhabitación trinitaria*, sin utilizar jamás esta expresión¹³². Efectivamente, sólo una participación en la vida divina trinitaria por gracia nos permite conocer, en la fe, el ser íntimo de Dios, porque «así como [Dios] es Trino y Uno, nos lo propone ella [la fe] Trino y Uno»¹³³. Y conociéndolo como Él verdaderamente es, podemos poseerlo y amarlo en la esperanza y la caridad. Es decir, sólo cuando Él nos regenera «renaciendo por gracia»¹³⁴, cuando nos hace de tal modo nuevas creaturas que elevándonos a su mismo plano sobrenatural nos hace partícipes de la

¹³¹ Ll 4,14, c.m.

¹³² Quizás porque es una fórmula demasiado técnica y, sobre todo, una expresión *ya hecha*, que entonces podría cosificar en vez de transparentar la maravillosa realidad de la presencia personal de cada Sujeto divino y su actuación en el hombre.

¹³³ 2S 9,1.

¹³⁴ 2S 5,5.

misma divinidad¹³⁵, cuando nos *ahija* y nos introduce en su familia, sólo entonces es cuando nosotros podemos entablar relaciones íntimas y personales con la Trinidad.

En el ser puramente natural del hombre, Dios ha injertado e infundido un fermento o germen de vida nueva, a través del cual, Él, donándose (gracia increada), le comunica y participa su mismo ser: es la gracia y la vida teologal (gracia creada). Dios, porque presente en la creatura naturalmente, produce y conserva su ser esencial; porque presente sobrenaturalmente, produce un ser añadido a aquel de orden sobrenatural¹³⁶. A la presencia-uniión esencial entonces se agrega otra en el orden de la gracia, que da una semejanza con el ser divino¹³⁷. Dios ha dado, de esta manera, un salto infinito, sobrenatural, superando, con omnipotencia y amor inmenso, el abismo, la distancia suma, que separa a la creatura del Creador. Ha comenzado la re-creación, tarea más ardua que la misma creación: «Más hace Dios en limpiar y purgar un alma destas contrariedades que en criarla de nonada, porque estas contrariedades de afectos y apetitos contrarios más opuestas y resistentes son a Dios que la nada, porque ésta no resiste»¹³⁸.

La vida espiritual no es sino la redención aplicada individualmente a cada alma, la cual es inaugurada y establecida por medio

¹³⁵ «Su Divinidad misericordiosa [...] inclinándose al alma con misericordia, imprime e infunde en ella amor y gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace consorte de la misma Divinidad (cf. 2Pe 1,4)», C 32,4.

¹³⁶ Dios «con su *presente ser* da ser natural al alma y con su presente gracia la perfecciona», C 11,4, c.m.

¹³⁷ «Es de notar, para inteligencia de esto, que 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 la razón del 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 a el alma en sí consigo con el mismo amor con que 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», C 32,6.

¹³⁸ 1S 6,4.

de la gracia del bautismo¹³⁹. La vida espiritual tiene su origen o re-origen, su primer paso o su restauración en la gracia¹⁴⁰. Por un solo grado de gracia que posea, el hombre ya tiene en sí la unión, no la más alta, pero ciertamente la unión sobrenatural¹⁴¹. «Y porque con esta gracia ella está delante de Dios engrandecida, honrada y hermosa (como hemos dicho), por eso es amada dél inefablemente»¹⁴². La unión de gracia, sin desperdiciar nada de la presencia en el ser o unión esencial, estrecha las relaciones, integrándola y completándola; y a su vez, es el punto de partida para la posterior expansión mística. Jesucristo, a quien el bautizado se incorpora en el bautismo, constituye para ello la mayor fuerza de empuje¹⁴³. Es así que, la culminación de la mística en la vida trinitaria, no es otra cosa que el despliegue de la filiación recibida en Cristo¹⁴⁴.

La vida de gracia constituye la base y el fundamento de toda la vida mística, «porque, cuando Dios ve al alma graciosa en sus ojos, mucho se mueve a hacerla más gracia, por cuanto en ella mora bien agrado»¹⁴⁵. Sin embargo, como la amistad con Dios exige que ésta sea cada vez más plena, la grandeza misma de la presencia de gracia en su nivel elemental, pierde algo de su estima cuando se la compara con otros grados más altos de sí misma. Mora Dios en ciertas almas, «porque en fin — dice fray Juan — están en gracia»¹⁴⁶, pero no hay intimidad. Es decir, con ser tantas y tan estimables las mercedes que Dios comunica al justo al adueñarse sobrenaturalmente de su alma, al lado de la sublime realidad vivida en el estado de transformación, resultan pálido reflejo. San Juan de la Cruz lo da a entender con una comparación feliz y realista: el alma que está en pecado no puede ver porque «está ciega»; la que está en

¹³⁹ Cf. C 23,6.

¹⁴⁰ Cf. C 33,2-3.

¹⁴¹ Cf. LI 1,13; J.V. RODRÍGUEZ, «Perfezione», 95-96.

¹⁴² C 33,7.

¹⁴³ Cf. C 22.

¹⁴⁴ Cf. C 38.

¹⁴⁵ C 33,7.

¹⁴⁶ LI 4,16.

gracia, pero aún no ha llegado al estado de perfección, *tiene capacidad visiva* — ¡no es ciega! —, pero *de hecho* no ve porque le falta «la luz de Dios», todavía «está a oscuras [...] e ignorante de tantos bienes de Dios»¹⁴⁷. Podemos decir que, como en el caso de la unión esencial, *Dios está presente en el alma* — y ahora ya de una manera sobrenatural —, *pero no al alma*¹⁴⁸. La presencia de gracia crea ansias y capacidad para buscar otra forma de presencia, la experimental, en que aquélla se siente realizada¹⁴⁹.

3. Presencia por afección espiritual

Si bien la Trinidad habita ya en el creyente, se puede volver siempre más presente en él justamente bajo el aspecto de una *amistad más íntima*, es decir, las Personas divinas pueden progresivamente entrar en relaciones de amistad más profundas con el hombre, en la medida en que él, progresando en la caridad, participa mayormente de la gracia, hasta la plena transformación en Dios¹⁵⁰. Esta nueva presencia no será esencialmente diversa de la de inha-

¹⁴⁷ «Para inteligencia de lo cual es de saber que, por dos cosas puede el sentido de la vista dejar de ver: o porque está a oscuras, o porque está ciego. Dios es la luz y el objeto del alma; cuanto ésta no la alumbraba, a oscuras está, aunque la vista tenga muy subida; cuando está en pecado o emplea el apetito en otras cosas entonces está ciega, y, aunque entonces la embiste la luz de Dios, como está ciega, no la ve. La oscuridad de el alma es la ignorancia del alma, la cual antes que Dios la alumbrase por esta transformación estaba oscura e ignorante de tantos bienes de Dios», Ll 3,70; cf. Ll 3,71s.

¹⁴⁸ «En otras almas que no han llegado a esta unión, aunque no está desagradado, porque en fin están en gracia, pero, por cuanto aún no están bien dispuestas, aunque mora en ellas, mora secreto para ellas; porque no le sienten de ordinario sino cuando él les hace algunos recuerdos sabrosos», Ll 4,16.

¹⁴⁹ Cf. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 392-293.

¹⁵⁰ El ser sobrenatural «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», 2S 5,4; cf. 2S 29,6.

bitación, sino la misma presencia por gracia llevada a su máxima expresión, de tal manera que el hombre llegará a una *experiencia* inmediata, íntima, *sabrosa* de Dios uno-trino y de todas las cosas en y desde Él, por vía de *conocimiento y amor*, debido a un *especial influjo del Espíritu Santo*. Por esto es que se la puede llamar presencia experiencial, afectiva o mística. «La tercera [presencia] 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»¹⁵¹.

Como la presencia y la intimidad de la unión sobrenatural tienen diversos grados, éstas se volverán más estrechas y amigables a medida que el fiel, creciendo en la gracia y en el amor, será capaz de entrar en relaciones más profundas con la Trinidad. Un poco como sucede entre dos personas que, por motivo de una cierta amistad, habitan en la misma casa: creciendo en el afecto, su amistad será más intensa; por lo cual, ya presentes el uno al otro, la presencia recíproca se ahonda, porque adquiere un aspecto nuevo, el aspecto de un amigo queridísimo.

El objeto del deseo último del hombre del *Cántico*, el tipo de presencia que le pide al Amado que le manifieste finalmente, no es la natural, espiritual o afectiva sino la presencia facial o gloriosa, que es la única que podría satisfacerlo, pero que no se da en esta vida. Esta visión facial de la gloria y hermosura de Dios, sin embargo, se puede pregonar — y anhelar — desde la presencia experimental de Dios, la cual

se entiende de cierta presencia afectiva que de sí hizo el Amado a el alma; la cual fue tan alta, que le pareció a el alma y sintió estar allí un inmenso ser encubierto, del cual le comunica Dios ciertos visos entrecosuros de su divina hermosura, y hacen tal efecto en el alma, que la hace codiciar y desfallecer en deseo de aquello que siente encubierto

¹⁵¹ C 11,3.

allí en aquella presencia; [...] con deseo de engolfarse en aquel sumo bien que siente presente y encubierto¹⁵².

Esta tercera manera de presencia, que es el objetivo y finalidad de todas sus obras, repite la doctrina sanjuanista propuesta habitualmente bajo la categoría de «unión» del alma con Dios. Efectivamente, cuando el santo no especifica mejor y habla de unión a secas, no se refiere a la unión esencial o sustancial, aunque la presupone y exige — como lo sobrenatural presupone necesariamente el ser natural —, ya que ésta se da en el mero plano natural y se verifica siempre y automáticamente en el hombre, por el hecho que Dios le conserva la existencia dada. También presupone la unión-presencia de gracia o sobrenatural, no sólo radicalmente como la anterior, sino inmediatamente, como elemento constitutivo: para poder instaurar una presencia mística, debe necesariamente preceder la realidad de la gracia habitual con la presencia trinitaria que conlleva. Pero esta segunda presencia es insuficiente por sí sola para producir la «unión» de la cual habla san Juan de la Cruz, ya que consiste ésta en una conjunción de nuestro afecto o amor con Dios, de tal manera que el alma quede según la voluntad totalmente transformada en voluntad de Dios¹⁵³. Sí, es necesaria la gracia de Dios; pero las personas que viven en gracia no alcanzan la unión sino mediante el amor. Por lo tanto, según Juan de la Cruz, dos elementos inseparables concurren al mismo tiempo para constituir la unión: 1) la presencia de Dios por gracia, es decir la inhabitación trinitaria; 2) la potencia impulsiva y unitiva del amor de caridad¹⁵⁴. La «vida espiritual perfecta», no es sino «la posesión de Dios por unión de amor»¹⁵⁵.

La presencia mística, entonces, es el grado más alto de presencia divina en el hombre, pero porque camina a hombros de las anteriores. La novedad de esta presencia consiste en el aprovechamiento

¹⁵² C 11,4.

¹⁵³ Cf. 1S 11,2.

¹⁵⁴ Cf. NILO DI SAN BROCARDO, «Dalla Trinità», 9-11.

¹⁵⁵ LI 2,32.

más profundo y consciente de las realidades que, por ser y por gracia, Dios ha puesto en manos del hombre. Sin la presencia del ser, no hay persona humana, y, por consiguiente, tampoco experiencia mística; cuando falta la gracia, toda la experiencia, por muy sensible que resulte, carece de valor y no es mística¹⁵⁶.

San Juan de la Cruz presenta con homogeneidad el paso de una presencia a otra en sentido ascendente. Basta quitar obstáculos a la presencia del ser para que ésta se convierta en presencia y aumento de gracia, y luego, en movimiento casi imperceptible, en presencia y luminosidad mística¹⁵⁷. Como el sol que está dando en la vidriera; si son pálidos los reflejos, es porque hay manchas o velos. Con sólo quitarlos, el resplandor se hace total¹⁵⁸. Parece demasiado

¹⁵⁶ C 1,3-4.

¹⁵⁷ «Cuanto un alma más vestida está de criaturas y habilidades della 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 destas contrariedades y disimilitúdes naturales para que Dios, que se le está comunicando naturalmente por naturaleza, se le comunique sobrenaturalmente por gracia», 2S 5,4. «De donde se sigue claro que, como el alma se acabe de purificar y vaciar de todas las formas y imágenes aprehensibles, se quedará en esta sencilla y pura luz, transformándose en ella en estado de perfección, porque esta luz nunca falta en el alma, pero por las formas y velos de criatura con que el alma está velada y embarazada no se le infunde; que, si quitase estos impedimentos y velos del todo (como después se dirá), quedándose en la pura desnudez y pobreza de espíritu, luego el alma, ya sencilla y pura, se transforma en la sencilla y pura sabiduría, que es el Hijo de Dios, porque, faltando lo natural al alma enamorada, luego se infunde lo divino, natural y sobrenaturalmente, porque no se dé vacío en la naturaleza», 2S 15,4.

¹⁵⁸ «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; antes tanto menos la esclarecerá cuanto ella estuviere menos desnuda de aquellos velos y manchas, y tanto más cuanto más limpia estuviera. 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 [...]. 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 hemos dicho. En dando lugar el alma — que es quitar

optimismo. Sin embargo san Juan de la Cruz se basa en un principio fundamental y sencillo: *es Dios el que ya está presente en el hombre* a manera de generosidad desbordante y Él no necesita ayudantes que lo reemplacen, sino campo libre para actuar¹⁵⁹. Como co-operante, el hombre únicamente debe quitar lo que entorpece a la acción de Dios, acción a la cual él no puede suplantar, sino sólo disponerse. Tenemos así, en la presencia esencial y, sobre todo, en la inhabitación actuante de las Personas divinas en el hombre, una importante clave hermenéutica que no podemos descuidar para una recta interpretación de la doctrina de san Juan de la Cruz. Él mismo hará explícitamente uso de ella, cuando, por ejemplo, quiera justificar las «tan altas y extrañas mercedes» que Dios hace en el hombre¹⁶⁰.

En el estado de unión o presencia afectiva todo es plenitud, satisfacción y abundancia, porque se ha llegado a lo único necesario, al Todo. El doctor místico escribirá páginas sublimes con atrevidas expresiones sobre este estado inefable de unión con Dios. La euforia es justificada: en Cristo, por la acción del Espíritu Santo, Dios Padre toma posesión del ser humano para hacerlo partícipe de la vida trinitaria. El sueño-proyecto divino sobre el hombre que hemos visto vislumbrado en los *Romances* se cumple plenamente. El alma queda trasformada en el Amado y «hecha divina y Dios por participación»¹⁶¹, así recupera la creación, que parecía perdida en la fuerte dinámica de las negaciones, y llega a plenitud la vida de la gracia. Llega a la perfección anticipando escatológicamente el estado beatífico de la vida ultraterrena.

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 su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios», 2S 5,6-7.

¹⁵⁹ Cf. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 393.

¹⁶⁰ Cf. LI pról.,2; 1,15.

¹⁶¹ C 22,3.

3.1 *La recuperación y glorificación del creado*

Ya hemos visto que, según el punto de vista desde el cual mire la creación, será la actitud y la valoración de san Juan de la Cruz con respecto a ella. La apreciación será positiva si se trata de reconocer, a nivel teórico y general, la realidad de la presencia de Dios en el creado y, sobre todo, si se tiene en cuenta la finalidad providencial de la creación como medio remoto y mediato para conocer, amar y servir a Dios. La estima será decididamente negativa si el hombre se apega con afecto desordenado a ella o la quiere utilizar como medio próximo, inmediato y proporcionado para obtener la unión de amor con Dios. La primera postura se muestra sobre todo, aunque no exclusivamente, en *Cántico espiritual*; la segunda, preponderantemente, en *Subida del Monte Carmelo*.

Este dualismo que se observa en las actitudes de san Juan de la Cruz no se debe a un carácter voluble e inestable, sino a la perspectiva en la que se pone en cada caso, la cual, a su vez, depende de la diferente situación de los sujetos a los que habla. En definitiva, el dualismo no está en él, sino en las personas que él analiza. Al hombre de *Subida* que quiere empezar a purificarse, con tantas tentaciones de convertir en ídolo sus ideas o representaciones de Dios o que es amigo de estacionarse egoístamente en la creación, no puede hablarle como al «alma enamorada» de *Cántico*, que no pierde oportunidad para ver en todo una huella del Amado, pero que no se aferra a esta presencia encubierta, sino que le sirve de estímulo para buscarlo aún más y más profundamente¹⁶².

¹⁶² Además téngase en cuenta que, en último análisis, el valor de las cosas depende del sujeto, en cuanto que, conforme éste esté dispuesto, percibirá aspectos más o menos reales y profundos de las realidades creadas. En general, san Juan de la Cruz nos quiere hacer intuir cómo «el alma, en el *Cántico*, descubre la hermosura profunda de la creación entera, de todas las creaturas, aun aquellas que llamamos feas en nuestro lenguaje. Todo es huella divina. *Subida*, en cambio, censura la afición que se fija en la hermosura superficial que poseen algunos aspectos o personas, cualidad externa. Ésta lleva a amar las cosas que gustan, a ver en ellas a Dios porque gustan. Supone un estado de ánimo muy

Sin embargo, existe aún una tercera visión de la creación en los escritos de san Juan de la Cruz, es la que se ve desde la perspectiva del hombre que ya ha llegado a la plenitud. La encontramos sobre todo en la segunda parte del *Cántico espiritual* y en la *Llama de amor viva*. Así como la visión del *Cántico* es la más completa, equilibrada y realista (si bien se trate del maravilloso realismo que nos descubre la fe), y la de la *Subida* podría parecer más bien pesimista (aunque en verdad es también realista, porque tiene en cuenta el desorden habitual de la concupiscencia humana, del cual el hombre debe desapegarse y purificarse), la visión de la parte final del *Cántico* y de la *Llama* es la más elevada e idealmente optimista. Si, para el ojo desprovisto y carnal, en *Subida* san Juan parece hacer profesión de nihilismo, aquí raya en el panteísmo. Sucede que al hombre que congenia con las experiencias allí descritas, que ya ha alcanzado la presencia experiencial del Dios trinitario, el doctor místico no debe hablarle prevenidamente o con el temor de no ser cabalmente comprendido.

Por las expresiones con que se refiere san Juan de la Cruz al estado de unión, podría decirse que el místico experimenta por anticipado la unidad o recapitulación de todas las cosas en Cristo (cf. Ef 1,10; Col 1,20)¹⁶³. Ya a partir del desposorio espiritual la presencia de Dios se hace tan densa y universal que todas las cosas quedan traspasadas de su bondad y belleza, como el vitral es traspasado por el sol y se hace uno con él. Así puede decir, con el apóstol san Pablo, que Dios llega a ser *todo en todo* (cf. 1Cor 15,28) o, haciendo suyas las palabras de san Francisco de Asís: «Dios mío y todas las cosas». San Juan de la Cruz siente a Dios en todas las creaturas:

Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las islas extrañas,

inferior al de *Cántico*, al de la persona que ve todo a una profundidad donde la hermosura divina se refleja sin distinción», F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 407-408; cf. P.M. GOURAUD, *La gloire*.

¹⁶³ Cf. F. BOCOS, «Las criaturas», 591-596.

los ríos sonorosos,
 el silbo de los aires amorosos;
 la noche sosegada
 en par de los levantes de la aurora,
 la música callada,
 la soledad sonora,
 la cena que recrea y enamora¹⁶⁴.

Con su exquisita sensibilidad y sin ningún pudor comenta el santo:

Las montañas tienen alturas, son abundantes, anchas, hermosas, graciosas, floridas y olorosas. Estas montañas es mi Amado para mí [...]. Los valles solitarios son quietos, amenos, frescos, umbrosos, de dulces aguas llenos, y en la variedad de sus arboledas y suave canto de aves hacen recreación y deleite al sentido, dan refrigerio y descanso en su soledad y silencio. Estos valles es mi Amado para mí¹⁶⁵.

Por un lado san Juan de la Cruz se refiere a la realidad de los bienes recibidos recurriendo al lenguaje simbólico de la naturaleza, más expresivo y sugerente que el discurso racional; pero, por otro, el paisaje que contempla, lejos de ser mero lenguaje evocador, se convierte en teofanía de Dios y sacramento de su presencia. El alma en la unión —dice— *siente ser Dios todas las cosas*¹⁶⁶. La naturaleza se reafirma. Sin la base vivencial de la naturaleza, difícilmente san Juan de la Cruz hubiera volcado en sus versos su experiencia superior, pero sin su experiencia superior, no habría alcanzado ese intenso sentimiento y conocimiento de la naturaleza. Junto a la divinización del hombre viene también la divinización de las creaturas. Tan absoluto es el misterio de Dios percibido en la presencia experiencial o mística que se anuncia en todo, lo penetra todo y en todo resplandece:

¹⁶⁴ C 14-15.

¹⁶⁵ C 14-15, 6-7.

¹⁶⁶ Cf. C 14-15,5.

En las cuales [canciones] dice la esposa que todas estas cosas es su Amado en sí, y lo es para ella; porque en lo que Dios suele comunicar en semejantes excesos siente el alma y conoce la verdad de aquel dicho que dijo san Francisco, es a saber: *¡Dios mío y todas las cosas!* De donde, por ser Dios todas las cosas al alma y el bien de todas ellas, se declara la comunicación de este exceso por la semejanza de la bondad de las cosas en dichas canciones [...]. En lo cual se ha de entender que todo lo que aquí declara está en Dios eminentemente en infinita manera, o, por mejor decir, cada una destas grandezas que se dicen es Dios y todas ellas juntas son Dios; que, por cuanto en este caso se une el alma con Dios, siente ser todas las cosas Dios¹⁶⁷.

El místico poeta contempla en la naturaleza directa y realmente a Dios y mira las figuras del mundo sólo en relación con la hermosura o los atributos divinos¹⁶⁸. Las montañas, los valles... son el Amado, no en el sentido panteísta, sino en el sentido que Juan explica en la última estrofa de la *Llama*, según la cual la presencia de Dios en las criaturas es tan densa que más son Dios que ellas mismas — salvando siempre la creaturalidad — y por eso se conocen mejor en Dios que en ellas mismas:

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 en Él con su fuerza, raíz y vigor, es tanto lo que conoce ser Dios en su ser con infinita inminencia 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 esencial¹⁶⁹.

¹⁶⁷ C 14-15,5. Si bien este texto se refiere al desposorio espiritual, ya este estado, en algún modo, es anticipo del matrimonio místico, que es donde propia y plenamente se da la presencia afectiva o experimental.

¹⁶⁸ Jerónimo de la Cruz, compañero de san Juan de la Cruz, refiere del santo que gustaba de campos amenos, ríos o fuentes, o cielos en descampado, y allí se ponía en oración, mirando al agua si había arroyo, o mirando las yerbas en que decía ver un no sé qué de Dios; cf. J.V. RODRÍGUEZ, «San Juan de la Cruz», 124.

¹⁶⁹ Ll 4,5.

Hay un cambio de perspectiva y conocimiento que el místico estima mucho más verdadero. El místico se ve sumergido en Dios y allí ve las creaturas como son. Las ve con ojos nuevos y con una nueva luz, las descubre densas, llenas de Dios. Cielo y tierra son el «palacio», el templo, el tabernáculo de Dios con los hombres; cada creatura es una voz que en Cristo encuentra melodía¹⁷⁰. Con el hombre glorificado, transformado, divinizado — tanto cuanto es posible en esta vida —, la tierra se ve ya libre de esclavitud participando a su manera de la gloria de Dios. La creación aparece unificada, reconciliada con el hombre y transparente — aunque «algo entreoscuramente»¹⁷¹ — del rostro de Dios. Libre ya de la opacidad de la vanidad a que fue sometida, ya no es obstáculo a la revelación de Dios. Las cosas, porque presencia esencial divina, son auténticos espejos que reflejan desde ángulos diversos el mismo rostro afable y amoroso de Dios.

La presencia afectiva de Dios entonces recupera, ya sin temores, Su presencia en el ser de todas las cosas y en el del mismo hombre. El místico ve más claramente que no tiene el ser en sí sino en Dios, todo le viene de Él y todo su ser se sustenta en Él. Y ya que su ser está en Dios y Dios en él, Éste no ha tenido más que esclarecerle la mirada para «verlo», para experimentarlo místicamente¹⁷².

¹⁷⁰ «A este mismo modo echa de ver el alma en aquella sabiduría sosegada en todas las criaturas, no sólo superiores, sino también inferiores (según lo que ellas tienen en sí cada una recibido de Dios), dar cada una su voz de testimonio de lo que es Dios, y ve que cada una en su manera engrandece a Dios teniendo en sí a Dios según su capacidad; y así todas estas voces hacen una voz de música de grandeza de Dios y sabiduría y ciencia admirable», C 14-15,27.

¹⁷¹ Ll 4,7.

¹⁷² «Estando el alma en Dios sustancialmente, como lo está toda creatura, 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 quitan todos los velos) aquel rostro suyo lleno de gracias», Ll 4,7.

3.2 *La plenitud de la presencia por gracia*

La presencia afectiva de Dios en el hombre, no sólo es la recuperación gloriosa de la creación y de la presencia esencial divina en ella — y en particular en el mismo hombre —, sino también la plenitud de la vida-presencia-uni6n por gracia. Ya lo hemos visto al hablar de la presencia por gracia y volveremos sobre el tema, cuando tratemos el dinamismo de la inhabitaci6n, a partir de la gracia bautismal en Cristo. Nos bastar6 ahora se~alalar un recurso curioso del cual hace uso san Juan de la Cruz, para recalcar la homogeneidad sustancial entre la vida de gracia y la vida mística, y c6mo 6sta es el *culmen* de la vida comenzada en aqu6lla. Encontraremos aqu6 una nueva clave hermen6utica para los escritos de san Juan de la Cruz. Retomemos el cap6tulo 5 del segundo libro de la *Subida*, que ya he mencionado otras veces para hablar de las tres presencias, pero que jam6s he citado completamente, y que se revela sumamente interesante en este sentido:

Para entender, pues, cu6l es esta uni6n de la que vamos tratando, es de saber que Dios en cualquier alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente. Y esta manera de uni6n siempre est6 hecha entre Dios y las criaturas todas, en la cual les est6 conservando el ser que tienen; de manera que, si de ellas desta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser. Y as6, cuando hablamos de uni6n del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial que siempre est6 hecha, sino de la uni6n y transformaci6n por amor del alma con Dios, que no est6 siempre hecha, sino cuando viene a haber semejanza de amor. Y, por tanto, 6sta se llama uni6n de semejanza, as6 como aqu6lla, uni6n esencial y sustancial; aqu6lla natural, 6sta sobrenatural; la cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, est6n en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra; y as6, cuando el alma quitare de s6, totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedar6 transformada en Dios por amor¹⁷³.

¹⁷³ 2S 5,3.

En este texto san Juan de la Cruz distingue dos tipos de unión. Una, la que llama «esencial», «sustancial» o «natural» y que no depende de la voluntad del sujeto, porque «siempre está hecha», es fácilmente identificable: se trata de la presencia «esencial» o «natural» de la estrofa 11 del *Cántico*. Pero ¿cuál es la otra? Evidentemente, se trata de la unión que corresponde al tercer tipo de presencia en C 11, es decir, aquella «por afección espiritual» o «afectiva», porque es la manera de unión que le interesa a san Juan en sus escritos como fin a alcanzar. No le habla san Juan de la Cruz a principiantes en la vida espiritual sino a aquellos que son, al menos, aprovechados, que ya viven la vida de gracia, pero a los cuales quiere darles indicaciones concretas para alcanzar el estado de «unión», «transformación», «semejanza» o «perfección» de amor. No dice, por ejemplo, cómo luchar para permanecer en gracia, sino «el modo de subir hasta la cumbre del monte, que es el alto estado de perfección que aquí llamamos unión del alma con Dios»¹⁷⁴. Pero, por otra parte, la presencia-unión por gracia es también unión sobrenatural y, por lo tanto, en ella se da una cierta semejanza de amor, ya que la gracia supone, al menos, un grado mínimo de amor. Entonces, ya que las características de la unión esencial son tan claras, ¿no sería más pedagógico distinguir mejor las presencias de gracia y de unión? No es así para la mentalidad sanjuanista, ya que una vez en posesión del ser sobrenatural, entre estas dos presencias no hay más que una diferencia de «grado» de gracia y amor, no esencial:

De donde, aunque es verdad que, como hemos dicho, está Dios siempre en el alma dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia, no, empero, siempre le 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

¹⁷⁴ S arg.

conforme y semejante, totalmente está unida y transformada en Dios sobrenaturalmente. Por lo cual, según ya queda dado a entender, cuanto un alma más vestida está de criaturas y habilidades della según el afecto y el hábito, tanto menos disposición tiene para la tal unión, porque no da lugar a Dios para que la transforme en lo sobrenatural. De manera que el alma no ha menester más que desnudarse destas contradicciones y disimilitudines naturales para que Dios, que se le está comunicando naturalmente por naturaleza, se le comunique sobrenaturalmente por gracia¹⁷⁵.

El paso de la mera presencia graciosa a la presencia afectiva será dificultoso, lleno de peligros por los maestros impreparados con los que se podrá encontrar el alma, se deberán atravesar con paciencia y confianza las desgarradoras noches purificadoras pasivas, pero se tratará, en todo caso, de la misma vida divina trinitaria: el hombre tiene en sí, en germen, las grandes realidades sobrenaturales que sólo deberá desarrollar; en definitiva, se trata de la misma «posesión graciosa» de Dios — y la vida de gracia que conlleva su presencia —, la que deberá llevarse a plenitud. Para san Juan de la Cruz esto es tan evidente que interpreta determinados textos de la Sagrada Escritura y verdades espirituales desde la presencia de unión o mística:

Y esto es lo que quiso dar a entender san Juan cuando dijo: *Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt* (1,13); 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 voluntad del varón (en la cual se incluye todo modo y manera de arbitrar y comprender con el entendimiento); no dio poder a ninguno 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, se levantan sobre sí a lo sobrena-

¹⁷⁵ 2S 5,4.

tural, recibiendo de Dios la tal renacencia y filiación, que es sobre todo lo que se puede pensar. Porque, como el mismo san Juan dice en otra parte, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest videre regnum Dei* (3,5). 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 similísima a Dios en pureza, sin tener en sí alguna mezcla de imperfección¹⁷⁶.

San Juan de la Cruz pone en equivalencia el «poder ser hijos de Dios» con «poder transformarse en Dios», y ya sabemos que cuando habla de transformación en Dios, él se refiere a la presencia afectiva o unión de semejanza por amor. A la vez, los «nacidos de Dios» son aquellos que, «renaciendo por gracia», evidentemente a través del bautismo, no se detienen en esta gracia inicial, sino que continúan el proceso de regeneración, ya que «muriendo primero a todo lo que es hombre viejo, se levantan sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renacencia y filiación, que es sobre todo lo que se puede desear». Y para que no queden dudas sobre lo que entiende por «la tal renacencia y filiación», dice que «renacer en el Espíritu Santo en esta vida es tener un alma similísima a Dios en pureza, sin tener en sí alguna mezcla de imperfección». Por último, el mismo «reino de Dios» no es sino «el estado de perfección». Como podemos ver, el santo, sin descartar que el ser hijo de Dios, el nacer de Él, Su reino, lo sobrenatural, la renacencia, la filiación, ya se dan cuando Dios irrumpe sobrenaturalmente por gracia (segundo modo de presencia), aplica constantemente estas realidades (y los textos escriturísticos que se refieren a ellas) al estado de perfección o de unión (tercer modo de presencia). De este modo, nos dice que sólo nacemos de Dios en plenitud, somos sus hijos o poseemos el reino cuando estas realidades llegan a su perfección en nosotros. De otro modo sería como abortar lo que Dios ha gestado, sin permitir que *nazca* el hombre en la medida en que Él lo ha destinado en Cristo. Pero también nos está diciendo que la filiación

¹⁷⁶ 2S 5,5.

o nacimiento sobrenatural son realidades que, en línea de continuidad, cubren todo el arco de la vida espiritual, desde el inicio de la vida de la gracia a su plena eclosión en la manifestación mística.

Lo que san Juan de la Cruz presenta en *Subida* como meta a alcanzar, lo describe en *Cántico* como ya logrado: hablando de nuestra transformación en las Personas trinitarias, dice que «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)»¹⁷⁷, identificando nuevamente, de esta manera, la unión transformante con el momento en el cual la filiación se realiza. Es en la unión cuando «el alma, como ya verdadera hija de Dios, en todo es movida por el espíritu de Dios, como enseña san Pablo, diciendo que *los que son movidos por el espíritu de Dios son hijos del mismo Dios* (Rom 8,14)»¹⁷⁸. Del mismo modo, es en este estado que se da realmente la participación en la vida divina, de la cual habla san Pedro (cf. 2 Pe 1,4)¹⁷⁹. A san Juan de la Cruz le gusta ver

¹⁷⁷ C 39,5.

¹⁷⁸ Ll 2,34. Es más, en sentido pleno, la verdadera adopción como hijos de Dios no se realiza en esta vida sino en la eternidad: «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, porque el gemido es anejo a la esperanza, como el que decía el Apóstol que tenía él y los demás (aunque perfectos), diciendo: *Nosotros mismos, que tenemos las primicias del espíritu, dentro de nosotros mismos gemimos, esperando la adopción de hijos de Dios* (Rom 8,23)», C 1,14.

¹⁷⁹ «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. De donde san Pedro dijo: *Gracia y paz sea cumplida y perfecta en vosotros en el conocimiento de Dios y de Jesucristo nuestro Señor, de manera que nos son dadas todas las cosas de su divina virtud para la vida y la piedad, por el conocimiento de aquel que nos llamó por su propia gloria y virtud, por el cual muy grandes y preciosas promesas nos dio, para que por estas cosas seamos hechos compañeros de la divina naturaleza* (2.ª 1,2-4). Hasta aquí son palabras de san Pedro, en las cuales da claramente a entender que el alma participará del 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 y por amor entre el alma y Dios», C 39,6.

e interpretar las grandes verdades reveladas (nuevo nacimiento, filiación, participación en la vida divina...), no cuando aparecen por primera vez en el hombre o se encuentran en estado embrional, sino desde la vida mística, es decir, cuando alcanzan su máxima expansión y realización, cuando la presencia de Dios en el hombre es la máxima posible en esta vida. Y no se detiene en el uso de esta clave hermenéutica, cuando habla de los asombrosos efectos (gracia creada) que produce esta presencia divina (gracia increada) en el hombre, sino que la aplica a la misma presencia trinitaria. En efecto, el texto bíblico sanjuanista más clásico en la historia de la espiritualidad para referirse a la inhabitación trinitaria (Jn 14,23), san Juan de la Cruz lo interpreta desde el estado de perfección: las Personas divinas vienen a morar en el ser humano cuando éste vive y mora en ellas, y esto se da en el «más perfecto grado de perfección a que en esta vida se puede llegar, que es la transformación en Dios»¹⁸⁰.

En síntesis, si inhabitación, filiación y participación en la vida divina, que son realidades que ya se dan con la presencia por gracia, san Juan de la Cruz las ve realizadas sólo cuando se manifiestan plenamente con la presencia afectiva es porque ve en ésta la cumbre y plenitud de aquélla. La vida de gracia será plena cuando el hombre llegará a «unirse» a Dios «por gracia y amor» o, simplemente, «por gracia», aunque «perfectamente», en la medida en que le es posible en esta vida¹⁸¹.

4. Dios es un Dios escondido

En el tema de las presencias, como hemos podido comprobar, san Juan de la Cruz, hace una opción antropológica: dejando de lado otros tipos de presencia que no ignora (eclesial, eucarística, hipostática...) se concentra decididamente en la persona humana. Dios se encuentra en el hombre, en todo hombre, tanto más si Dios

¹⁸⁰ Ll pról.,2-3.

¹⁸¹ Cf. 2S 4,4.

mora en él por la gracia, tanto más cuanto más fiel y generosa es la respuesta a la amistad que el Señor le ofrece. Al alma enamorada, entonces, que sedienta busca la unión de amor con su Esposo, el hermano y padre Juan, le responde «mostrándole el lugar más cierto donde está escondido, para que allí lo halle a lo cierto con la perfección y sabor que puede en esta vida, y así no comience a vagar en vano tras las pisadas de las compañías»¹⁸². El hombre, por tanto, ya sabe dónde buscar y encontrar a Dios:

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. ¿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 te cansarás y no le hallarás ni gozarás más cierto, ni más presto, ni más cerca que dentro de ti¹⁸³.

No obstante esta certeza constante e irreductible en el sistema sanjuanista, permanece siempre un interrogante, que nace de la experiencia común: si Dios trinidad habita en cada hombre que vive en gracia ¿por qué este hombre encuentra tantas dificultades y necesita esforzarse tanto para hallar a Dios? ¿no debería ser más fácil encontrarlo, ya que lo tiene «tan cerca»? Responde Juan de la Cruz, a continuación del texto citado: «Sólo hay una cosa, es a saber, que, aunque está dentro de ti, está escondido. Pero gran cosa es saber el lugar donde está escondido para buscarle allí a lo cierto»¹⁸⁴. Y poco antes:

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 conviene salir de

¹⁸² C 1,6.

¹⁸³ C 1,8.

¹⁸⁴ C 1,8

todas las cosas según la afición y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma, siéndole todas las cosas como si no fuesen; que por eso san Agustín, hablando en los *Soliloquios* con Dios, decía: *No te hallaba, Señor, de fuera, porque mal te buscaba fuera, que estabas dentro*. Está, pues, Dios en el alma escondido, y ahí le ha de buscar con amor el buen contemplativo¹⁸⁵.

La respuesta es clara: Dios está en nosotros, pero escondido. Para encontrarlo es necesario alejarse de todo según el afecto y la voluntad. Esto significa desapegarse, renunciar, aniquilarse, morir espiritualmente a sí mismo y a todas las cosas. Es el sendero de la nada, del desapego total; es la muerte del hombre viejo, condición indispensable para revestirse de Cristo, para vivir en Dios. La búsqueda de Dios presente en el corazón del hombre va acompañada con esta muerte al mundo y a sí mismo. En este sentido, más se muere, más se encuentra a Dios. Sin una cierta evasión del mundo exterior, de la vida superficial, es imposible alcanzar a Dios presente-escondido, según nos amonesta el santo:

Pero todavía dices: Pues está en mí el que ama mi alma, ¿cómo no le hallo ni le siento? La causa es porque está escondido, y tú no te escondes también para hallarle y sentirle; porque el que ha de hallar una cosa escondida tan a lo escondido y hasta lo escondido donde ella está ha de entrar, y cuando la halla él también está escondido como ella. Como quiera, pues, que tu Esposo amado es *el tesoro escondido en el campo de tu alma, por el cual el sabio mercader dio todas sus cosas* (Mt 13,44), 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 y, cerrando la puerta sobre ti*, es a saber tu voluntad a todas las cosas, *ores a tu Padre en escondido* (Mt 6,6); y así quedando escondida con Él, entonces le sentirás en escondido y le amarás y le gozarás en escondido y te deleitarás en escondido con Él, es a saber, sobre todo lo que alcanza la lengua y el sentido¹⁸⁶.

¹⁸⁵ C 1,6.

¹⁸⁶ C 1,9.

No es suficiente, por consiguiente, para san Juan de la Cruz decir que Dios está *presente* en el hombre, que está *en* el alma (o también «dentro» de ella¹⁸⁷, o que se comunica «adentro»¹⁸⁸): está además *escondido* u oculto. Con la imagen de la ocultez se quiere indicar que Dios no es fácilmente accesible, trasciende las posibilidades inmediatas de encontrarlo, debemos ir donde se encuentra. Pero ¿no hemos dicho que está en el alma? Sí, pero porque está escondido en ella, se suponen *partes* más o menos accesibles para la persona humana en la misma alma u hombre; Dios, parecería, se encuentra menos en los *lugares* más accesibles de ella, y más en aquellos inmediatamente inaccesibles, en donde, por lo tanto, se *oculta*. ¿Cuáles son estas partes o lugares privilegiados? San Juan responde indefectiblemente: es *lo más alto, lo más hondo, lo más íntimo, lo más espiritual* del alma u hombre. El hombre debe acceder a ello para encontrar a Dios, de otra manera se mantiene en un nivel *bajo, superficial, exterior, material, sensible*. Esta manera de hablar parece demasiado *material y cosificante* con respecto a la realidad indivisible del alma. San Juan de la Cruz se da cuenta¹⁸⁹, pero no tenemos otra manera de hablar de las realidades espirituales, que comparándolas con las cosas que conocemos. Dios está y actúa, comunica sus dones y se da Él mismo principalmente en una parte o zona especial del alma; el hombre, por su parte, debe actuar esa

¹⁸⁷ Cf. 3S 35,5; 2N 17,2; C 1,6.7.8; 16,1; 17,7; LI 1,6.25. El alma, en la vida mística, está, a su vez, *dentro* del amor del Amado (C 26,7) o de los resplandores de Dios (LI 3,9.10).

¹⁸⁸ Cf. 2N 10,7; C 18,7; 19,2; LI 2,28. Utiliza más el término para recalcar que el alma es llamada a entrar más *adentro* en el conocimiento sabroso de la sabiduría y riquezas del Amado (C 36,3.9.10.11.12; 37,2) o a concentrarse en Dios accediendo a centros, que se encuentran más *adentro* (LI 1,13).

¹⁸⁹ «Es de saber que el alma en cuanto espíritu no tiene alto ni bajo, más profundo o menos profundo, en su ser, como tienen los cuerpos cuantitativos, que, pues en ella no hay partes, no tiene más diferencia dentro que fuera, que toda ella es de una manera y no tiene centro de hondo o menos hondo cuantitativo, porque no puede estar en una parte más ilustrada que en otra, como los cuerpos físicos, sino toda en 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», LI 1,10.

zona, y desde ella, purificarse, mortificarse activamente, acoger pasivamente la acción de Dios o transformarse. Según los nombres que utilice, a veces, de una manera más estática, se referirá más a la simple presencia de Dios en esa *porción* del alma; otras, de modo más bien dinámico, dirá que Dios se comunica o alcanza al hombre principalmente en ella, o que es la sola parte del hombre capaz de abrirse a Dios.

4.1 *La antropología fundamental*

Para la correcta comprensión de este tema, es necesario conocer la concepción antropológica de San Juan de la Cruz¹⁹⁰. Él no se propone directamente ofrecer una antropología filosófica, sino que ésta tiene en sus obras una función eminentemente pragmática y pedagógica: es nada más que el instrumento del cual se sirve para la exposición de su doctrina espiritual¹⁹¹. El esquema antropológico

¹⁹⁰ Cf. F. URBINA, *La persona*; E. PACHO, «La antropología sanjuanista», 47-90; ID., «El hombre», 23-35; ID., *Temi fondamentali*, 122-134; H. SANSON, *El espíritu*, 75-118; E.W. TRUEMAN DICKEN, *El crisol del amor*, 371-397; F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 295-327; ID., «Metodo», 401-437; ID., «Exploraciones en antropología sanjuanista», 209-229; M. HUOT DE LONGCHAMP, *Lectures*; C. GARCÍA, *San Juan de la Cruz*, 238s.; A. BENÉITEZ, «La antropología», 39-51; P. CEREZO GALÁN, «La antropología», 127-154; A. CUGNO, «L'anthropologie», 13-37; J.-C. SAGNE, «Les figures», 39-71.

¹⁹¹ «Lo que le interesa no es la esencia del hombre sino su ethos, su conducta, en cuanto devenir axiológico que le conduce a su máxima realización. El enfoque dinámico se proyecta así en visión teológica. La plena realización, a la que Juan de la Cruz quiere llevar al hombre, se verifica en una “transformación” que le despoja de sí y le entrega a otro, a Dios. Todo ello quiere decir que la perspectiva antropológica de Juan de la Cruz es radicalmente teológica y mística, o simplemente teologal. Por mucho que prime lo referencial es indudable que se sustenta necesariamente en lo antropológico. El que sea prioritario lo axiológico y teológico no quiere decir que carezca de base. Para que se sostenga, Juan de la Cruz tiene que apelarse a una ontología. Es algo previo a cualquier consideración referencial o dialógica. Lo que pasa es que en fray Juan de la Cruz la estructuración filosófica del hombre es inseparable de la visión teologal y teológica. No es filosofía pura, discurso racional y exclusivamente natural. Arranca de la fe-revelación y se instaura en la trascendencia. El hombre no es, para él, realidad

sanjuanista es sincretista: esencialmente aristotélico-tomista, está sin embargo matizado con ciertos elementos platónicos, plotinianos, pseudo-dionisíacos y agustinianos, que son clásicos en la teología afectiva y la mística tradicional¹⁹². Para evitar errores hermenéuticos de gran calibre, lo primero que debemos tener en cuenta, es que san Juan de la Cruz *designa normalmente al hombre con la palabra «alma»*, lo cual le permite poner el acento sobre la interioridad, los valores espirituales¹⁹³. Por otra parte, con expresiones

ocluída sobre sí y con capacidad de autorealizarse y autodivinizarse. No se realiza replegándose en sí mismo sino abriéndose a otro y llenándose de él, de Dios», E. PACHO, «El hombre», 23. Esto no quiere decir, como admite el mismo autor seguidamente, que, debido a particulares exigencias metodológicas, no sea legítimo estudiar, independientemente de los otros elementos, sólo la antropología sanjuanista.

¹⁹² San Juan de la Cruz, así «como filosófica y teológicamente se halla sumergido en el mundo del aristotelismo escolástico, espiritualmente (que aquí es sinónimo de cristianamente) vive inmerso en la corriente arrolladora del neoplatonismo sublimado por la mística cristiana. Los más aquilatados aristotélicos cuando se las han de ver con problemas de alta mística, navegan por ése que es, en realidad, el único cauce practicable, desde que por él discurren las aguas del misticismo cristiano», E. PACHO, «La antropología sanjuanista», 56, n. 7; cf. H. SANSON, *El espíritu*, 75-139; R. FLÓREZ FLÓREZ, «Razón», 159-208; R.A. HERRERA, «La metáfora sanjuanista», 155-170, que compara algunas imágenes sanjuanistas (el alma encarcelada, el tallar una imagen, la subida y la noche-llama) que se encuentran ya en Platón, Plotino y el Pseudo-Dionisio Areopagita; M.A. DIEZ GONZÁLEZ, «Dialéctica», 233-235.

¹⁹³ Sin tener en cuenta esta figura retórica, por la cual se usa una palabra con significado más o menos amplio de aquel que le es propio, se puede pensar en curiosos significados de la palabra «alma» en la pluma de fray Juan. En nuestro autor, el alma representa comúnmente todo el hombre/persona y no una parte o coprincipio del mismo. Se ve con claridad en los pasajes en que repite la palabra con diversa amplitud: «Ha de advertir el alma que, [...] aunque ella misma no opera con las potencias de su alma...», LI 3,67. Llega así, muchas veces, a un verdadero manierismo o descuido estilístico, por el continuo uso de la sinécdoque: alma = hombre/persona. La convicción de base de san Juan de la Cruz, es que el alma es la «parte superior» de la persona, lo más noble y elevado del hombre, pero sin que él piense que el hombre se reduzca al alma, o que sólo ella

metafóricas o simbólicas como «caudal»¹⁹⁴ y «fortaleza»¹⁹⁵ del alma, «montaña»¹⁹⁶ del hombre, y la «ciudad» con sus «arrabales»¹⁹⁷, propone los elementos estructurales y operativos del hombre. En razón de la finalidad que nos proponemos, me interesa señalar, los dos componentes fundamentales:

– *Cuerpo* (= *porción inferior, sentido, parte sensual o carnal o sensitiva*), al cual pertenecen los sentidos exteriores o externos (ver, oír, oler, gustar, tocar) y los sentidos internos (fantasía, imaginación y memoria)¹⁹⁸.

– *Alma* (= *porción superior, espíritu, parte racional o espiritual*), a la cual pertenecen las potencias espirituales: entendimiento, memoria y voluntad¹⁹⁹. Ésta es la parte «interior», aquella que «en el alma [es decir, en el hombre] es allá, lo de más adentro, es a saber, la parte racional, que tiene capacidad para comunicar con Dios, cuyas operaciones son contrarias a las de la sensualidad»²⁰⁰.

es persona, como quisieron algunos autores medievales (Abelardo, Hugo de san Víctor); cf. E. PACHO, «El hombre», 28.

¹⁹⁴ C 28.

¹⁹⁵ 1S 10,1; 3S 16,2; 2N 11,3-4.

¹⁹⁶ C 16,10-11.

¹⁹⁷ C 18,7-8.

¹⁹⁸ A «la porción inferior o sensitiva de el alma» pertenecen «todas las potencias y sentidos, ahora interiores, ahora exteriores, de esta parte sensitiva», es decir, por una parte, «los sentidos sensitivos interiores, como son la memoria, fantasía, imaginativa, en los cuales se colocan y recogen las formas e imágenes y fantasmas de los objetos, por medio de las cuales la sensibilidad mueve sus apetitos y codicias», por otra, «estas [formas] entran a [...] los sentidos interiores por las puertas de los sentidos exteriores, que son oír, ver, oler, etc.», C 18,7.

¹⁹⁹ 2S 6,6; 7,1; 14,6,7; C 14,26; 16,10.11; 18,5; 26,5; LI 3,69.

²⁰⁰ C 18,7. «El esquema dicotómico que ahora interesa queda inserto en la propuesta sanjuanista que el hombre es un compuesto integrado por *dos porciones o partes* distintas, pero no autónomas. En términos generales y en el plano científico-filosófico-teológico, se designan con los términos cuerpo-alma. Desde una visión con resabios neoplatónicos se dice, un tanto informalmente, porción inferior-porción superior. Con manifiestas connotaciones aristotélicas se prefiere otras veces la fórmula parte sensitiva-parte racional o espiritual. En proyección

El santo opone constantemente «aquella parte que tiene respecto a las criaturas y a lo temporal, que es la sensitiva e inferior», a «la parte que tiene respecto a Dios y a lo espiritual, que es la racional y superior»²⁰¹. O también, en equivalencia total: «la parte inferior del hombre, que es la sensitiva y, por consiguiente, más exterior y [...] la parte superior del hombre, que es la racional y, por el consiguiente, más interior»²⁰². Es la división más fecunda de la antropología y espiritualidad sanjuanista; prácticamente no existe página en que, de una u otra manera, no aparezca, sobre todo en el binomio espíritu-sentido. De hecho, toda la doctrina sanjuanista pasa por este molde²⁰³.

bíblica y religiosa se traduce como parte/porción sensual, carnal y parte/porción espiritual; o lo mismo, más breve: sentido-espíritu», E. PACHO, «El hombre», 27.

²⁰¹ 2S 4,2.

²⁰² 2S 2,2, c.m.

²⁰³ Basta pensar que todo el proyecto de purificación que propone san Juan de la Cruz se desarrolla en torno a esta realidad dual cuerpo-alma, sentido-espíritu: el camino de la unión es «noche del sentido» y «noche del espíritu»; implica «purificación de la parte inferior y de la parte superior»; tiene que vaciarse «la parte sensitiva y la parte espiritual». Justamente la importancia de esta doctrina «aumenta cuando se traslada del plano funcional y estructural al de la conducta, al teológico-espiritual. A ese nivel, sentido y espíritu se enfrentan y repelen como dos contrarios irreconciliables. Pero ese dualismo tan radical de repulsión entre sentido y espíritu termina por superarse al fin del proceso. La espiritualización acaba con lo sensual o sensitivo en el plano de la vida. Permanecen incompatibles únicamente como categorías. En cambio el dualismo funcional alma-cuerpo es permanente en la vida terrena, pero no se enfrenta en oposición irreductible», E. PACHO, «El hombre», 29. Por otra parte, este dualismo estructural, exacerbado por el pecado, ha recibido en la Sagrada Escritura, sobre todo con san Juan evangelista y san Pablo, diversas formulaciones, que san Juan de la Cruz aprovecha. Las antítesis más comunes que encontramos en los escritos del doctor místico son las paulinas; éstas son: a) luz - tinieblas; b) vida - muerte (mortificación - resurrección, tribulación - consolación, cruz - gloria); c) espíritu - carne (hombre carnal - hombre espiritual, libertad - esclavitud, espíritu - letra, sabiduría cristiana - ciencia humana); d) hombre nuevo - hombre viejo; cf. M.A. DÍEZ GONZÁLEZ, «Dialéctica», 246-297.

Es verdad que, quien lee las obras de san Juan, tiene la sensación de encontrarse con una alma sectorizada, ya que en la pedagogía sobre la purificación y en la descripción fenomenológica de la acción divina procede por zonas y sectores, potencias y sentidos. Sin embargo, pese a todas las apariencias iniciales, en la persona humana no existe, entre sus dos zonas, ruptura o separación, o, peor aún, contraposición, como si una fuera plenamente cárcel-prisión de la otra²⁰⁴. En san Juan de la Cruz el esquema dual se resuelve,

²⁰⁴ Es cierto que san Juan de la Cruz utiliza la expresión *cuerpo-cárcel del alma*: «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 y, si no es por lo que los sentidos van conociendo, de otra parte no se comunica nada. Y así, en tanto que está en el cuerpo, está como el que está en una cárcel oscura, el cual no sabe nada sino lo que alcanza a ver por las ventanas de la dicha cárcel, y si por allí no viese nada, no vería por otra parte; y así el alma, si no es lo que por los sentidos se le comunica, que son las ventanas de su cárcel, naturalmente por otra vía nada alcanzaría», 1S 3,3; cf. 2S 8,4. Esto, unido al predominio del término «alma» sobre «hombre» o «persona», ha llevado a pensar, sacando consecuencias apresuradas, que, en la metáfora de la «cárcel» o de la «tumba», existe «una semejanza entre el pensamiento de Platón y de Plotino y el del santo: considerar el hombre como un alma primordialmente. San Juan de la Cruz asentiría, con pocas reservas, al apotegma de Plotino: “el hombre es el alma del hombre” (*Enéadas* III,5,5)», R.A. HERRERA, «La metáfora sanjuanista», 158; cf. la n. 193 de este segundo capítulo, sobre la utilización sanjuanista de *alma* por sinécdoque de *hombre*. H. SANSON, capta mejor el pensamiento de san Juan: «De hecho, el cuerpo es una prisión para el alma únicamente, porque, unida sustancialmente a él, el alma no puede percibir nada, al menos de modo natural si no es por su mediación. Aprisiona el alma en un conocimiento sensible, que no podría, de ninguna manera, ser inmediatamente la unión divina. El cuerpo, prisión del alma, es una abismación simplemente práctica, pero no ontológica», *El espíritu*, 112. Otras veces san Juan de la Cruz quiere remarcar la situación humana después del pecado original: «Toma por metáfora el mísero estado del cautiverio, [...] porque el alma después del pecado original verdaderamente está como cautiva en este cuerpo mortal, sujeta a las pasiones y apetitos naturales», 1S 15,1; cf. 2N 1,1; 7,3-4; es bellísima la expresión de C 18,1: «Ella [el alma] está en el cuerpo como un gran señor en la cárcel, sujeto a mil miserias». En última instancia la concepción antropológica sanjuanista es, ante todo, bíblica, que distingue ambas realidades o aspectos humanos, enseñando, por ejemplo, que hay quien puede matar

según la teoría escolástica, en suprema unidad, sin caer en el monismo espiritualista o quedar anclado al dualismo platónico. En realidad, las dos porciones o partes del hombre forman una unidad sustancial: en ellas dos «se encierra toda la armonía de las potencias y sentidos del hombre»²⁰⁵; entre ellas se da natural e inevitable comunicación e interacción²⁰⁶, de manera que no puede haber verdadera purificación del sentido hasta que no se dé aquella del espíritu²⁰⁷. En última instancia, la intercomunicación sentido-espíritu, la unidad radical cuerpo-alma, tiene su razón de ser en la unidad de la persona, o sea, en categorías aristotélico-tomistas, porque ambas partes forman «un único supuesto» o sujeto²⁰⁸.

el *cuerpo*, pero no el *alma* (cf. Mt 10,28). Hay en el hombre cuerpo y alma, el alma no muere con el cuerpo, aunque pertenecen ambos a la unidad del ser humano, y existen en la unidad de una persona.

²⁰⁵ C 16,10; 18,7-8; 40,6.

²⁰⁶ Cf. C 18,7. De ley ordinaria Dios «ninguna merced hace al cuerpo que primero y principalmente no la haga en el alma» (L1 2,13); aun en la acción extraordinaria de Dios, el padecer místico produce tormento corporal (C 13,4), o, por el contrario, el deleite del alma redunda en el cuerpo (L1 2,22); antes de llegar a la espiritualización plena en el matrimonio espiritual, la porción inferior causa molestias y perturbaciones a la superior (C 15,30), se rebela como un mal siervo (C 18,1.19).

²⁰⁷ Cf. 2N 1,1; 3,1

²⁰⁸ Si en las visitas de Dios padece «la carne y, por consiguiente, el alma en la carne» es «por la unidad que tienen en un sujeto» (C 13,4). Si no es posible purificar totalmente el sentido hasta que no se purifique el espíritu, se debe al mismo principio: «Por la comunicación que hay de una parte a otra, por razón de ser un solo supuesto» (2N 1,1). Sentido y espíritu «están comiendo, cada uno en su manera, de un mismo manjar espiritual en un mismo plato de un solo supuesto y sujeto» (2N 3,1). C. GARCÍA pone en lenguaje actual la fórmula tomista *anima forma corporis* o, mejor, *anima forma materiae primae*, que san Juan de la Cruz hizo suya: «En el hombre concreto no hay espíritu por un lado y materia por otro. El espíritu en el hombre no es espíritu puro, sino alma; es decir, la forma de la materia. La materia en el hombre deviene cuerpo, que no es materia bruta, sino informada por el alma. El hombre entero es, en definitiva, alma y a la vez cuerpo. Es alma en cuanto totalidad dotada de interioridad; es cuerpo en cuanto que tal interioridad se visibiliza, se comunica y se despliega históricamente en el tiempo y en el espacio. Es lo que constituye la persona humana en su doble

4.2 *Espíritu, sustancia, fondo, centro...*

Hemos dicho que el término más utilizado por san Juan de la Cruz para designar al hombre es *alma*²⁰⁹, aunque también señale con esta palabra la forma sustancial o principio determinante del hombre, sobre todo cuando lo opone a cuerpo²¹⁰. En relación a este coprincipio sustancial determinante del hombre (es decir, lo que hoy comúnmente llamamos sencillamente alma) emplea el término «*espíritu*». En este sentido, es uno de los pocos conceptos de orden filosófico que Juan de la Cruz se detiene a explicar, aunque sea de paso. Lo describe diciendo que «es la porción superior del alma [por sinécdoque, del hombre] que tiene respecto y comunicación con Dios»²¹¹. Hay en esta definición dos conceptos, uno que pudiéramos llamar dinámico, que es la *comunicación y respecto* del alma con Dios, y otro estático, designado con las palabras *parte superior del alma* u hombre. En la noción, pues, de espíritu que tiene san Juan de la Cruz no entra para nada el sentido ni cuanto con él se relaciona, es una porción o parte del hombre que está por encima y más adentro que su parte sensitiva o corporal y cuya operación se relaciona directamente con Dios²¹². Ya se ve que es esta parte superior o espíritu la que debe abrirse al conocimiento y al amor de Dios, o a recibir sus gracias; es la parte interior en la cual el hombre debe *entrar* para encontrarse con Él.

dimensión, corporal y espiritual; llamada a realizarse, tanto en la perspectiva espacio-temporal como en la dialogal, esto es, como sujeto dialogante referido a Dios y a los demás», *San Juan de la Cruz*, 31.

²⁰⁹ El uso es tan constante que, cuando alma señala una parte del hombre y no todo él, le es necesario aclarar: «El alma, *en cuanto espíritu* [es decir, no en cuanto designa la totalidad hombre, sino solo su parte espiritual opuesta a la corporal], no tiene alto ni bajo [...] como tienen los cuerpos cuantitativos», Ll 1,10, c.m.

²¹⁰ Cf. 1S 3,3; 12,4; 15,1; 2S 11,2.6; 24,1; 26,8; 3S 23,4; 2N 1,2; 11,1; 17,8; C 7,4; 8,3; 11,10; 13,4.6.8; 18,1.2; 19,1; 26,5; 28,2.8; Ll 1,10.29; 2,13.14.22.31; 3,7.16.

²¹¹ 3S 26,4.

²¹² Cf. CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, «Concepto», 356-357.

Sin embargo, la palabra *espíritu* tiene en san Juan de la Cruz una asombrosa variedad de significados²¹³. Desde el punto de vista

²¹³ Creo que esta palabra debe ser la *cruz* de los estudiosos de san Juan de la Cruz. H. SANSON aplicaba tres significados al vocablo «espíritu» en la pluma del santo: 1) es la parte espiritual del alma, opuesta a la parte sensible, que sirve de sede a sus facultades: entendimiento, memoria y voluntad; 2) es el lugar de recepción de todo lo que le llega al alma, sea mediata sea inmediatamente, sea natural sea sobrenaturalmente; 3) como participación a la vida del Espíritu Santo, es a la vez el movimiento del alma que busca a Dios y el movimiento que Dios infunde al alma; cf. *El espíritu*, 145-146; para los diversos sentidos de la palabra «espiritual», cf. *ib.*, 181s. Según E. PACHO esta enumeración no es exacta (en el último significado san Juan de la Cruz suele distinguir entre el Espíritu divino y el espíritu del alma), ni completa (el elenco debe ser ampliado), cf. «La antropología sanjuanista», 61, n. 11. El mismo autor, en *Temi fondamentali*, 124, señala como acepciones de espíritu: «La parte più alta e nobile dell'anima, sede delle facultà; ciò che rimane dell'anima o che essa riceve una volta che è stata purificata; ciò che non ha nulla di vincolato alla materia ed è puro spirito; il più intimo e profondo delle cose, la sostanza, la verità; la partecipazione dello Spirito Santo nell'anima, ecc.». Un estudio pormenorizado lo hace M. HUOT DE LONGCHAMP, en *Lectures*, 62-67, el cual descubre y analiza, en las obras mayores del santo, el empleo de la palabra «espíritu» (o «espiritual») en 1401 casos y que clasifica en 13 usos o sentidos diversos, algunos de los cuales son matices del mismo concepto: 1) la parte superior del alma por oposición a «sentido» y a «sensualidad» (448 veces, es el uso más preciso y más frecuente); 2) equivalente a «sustancia» en su sentido fundamental, es decir, el ápice del alma en tanto que ella recibe de Dios la existencia sustancial, el «contacto» divino (26 veces); 3) una calificación espiritual del «sentido», incluso del cuerpo (5 veces); 4) la vida espiritual por antonomasia, en su cumplimiento ideal (139 veces); 5) la cualidad actual de un sujeto espiritual, cualquiera que ella sea (114 veces); 6) una comunicación espiritual «gratis data», un carisma o un «mal espíritu» (109 veces); 7) los actores del camino espiritual («los espirituales» en general, «los maestros espirituales», «ser mucho espiritual») y sus actividades de consejo, etc., referidas al «verdadero espiritual» (114 veces); 8) los estados del alma, las ideas, las visiones, los vicios o virtudes espirituales, que ocupan o «espiritualizan» a las personas espirituales (326 veces); 9) el espíritu de un texto, de una visión o de una imagen (12 veces); 10) opuesto al cuerpo o a la carne que se convierte en prisión (24 veces); 11) una sustancia separada, la de un ángel, un bienaventurado o Dios mismo (21 veces); 12) la tercera persona de la santísima Trinidad sin denominación específica: el Espíritu como Revelador o como *Preparador* de la venida del Esposo divino, pero fuera de la unión propiamente dicha (20 veces); 13) la tercera persona de la

antropológico, hay otro sentido que nos interesa: *no ya espíritu como sinónimo de alma en el hombre*, que es la significación fundamental, *sino*, para llamarlo de alguna manera, *como una parte de la misma alma*. Si bien san Juan de la Cruz en esto es más bien parco, es posible en sus escritos la distinción de graduaciones o sutilizaciones del alma. Es decir, existen suficientes elementos en la conciencia sanjuanista de una *sutil diferencia entre el alma* (que, paradójicamente, a Juan de la Cruz le gusta llamar genéricamente como «espíritu» o parte-porción superior-espiritual-racional-interior del hombre) y *el espíritu* (como un estrato más superior o más interior)²¹⁴. El santo quizás prolongue en este punto la tradición de los místicos de interiorización agustiniana o de los llamados de introversión; de todos modos, habría llegado a esa distinción de zonas anímicas más por experiencia y constatación que por ciencia o influjo doctrinal²¹⁵.

santísima Trinidad, pero directamente considerada en el interior de la unión mística (43 veces). Uno de los límites del estudio del autor, es que elija la versión A del *Cántico espiritual*, descartando la versión B; cf. las críticas a la obra hechas por F. RUIZ SALVADOR, «Exploraciones en antropología sanjuanista». El problema es que «negar hoy la autenticidad de CB es una opinión arriesgada y de graves consecuencias en la interpretación de san Juan de la Cruz». Por otra parte, «en cuanto a información, método, argumentos, conclusiones, en el problema del CB, lleva este libro por lo menos 35 años de retraso. Hacia 1950, se había llegado ya a planteamientos mucho más precisos que los que utiliza aquí [el autor]», *ib.*, 225-226; cf. la n. 3 de este segundo capítulo.

²¹⁴ La misma distinción la encontramos en santa Teresa de Ávila: «Esto os parecerá, hijas, desatino, mas verdaderamente pasa así; que aunque se entiende que el alma está toda junta, no es antojo lo que he dicho, que es muy ordinario. Por donde decía yo que se ven cosas interiores, de manera que cierto se entiende hay diferencia en alguna manera, y muy conocida, del alma al espíritu, aunque más sea todo uno. Conócese una división tan delicada, que algunas veces parece obra de diferente manera lo uno de lo otro, como el sabor que les quiere dar el Señor», M VII,1,11.

²¹⁵ Cf. E. PACHO, «La antropología sanjuanista», 62-63; ID., «El hombre», 28-29. «Textos bíblicos, como el de Hebreos 4,12, dieron pie a los autores espirituales para proponer ciertas diferencias o divisiones en la “parte superior” del hombre, en el alma. La corriente neoplatónica en los místicos aceleró esa tendencia.

De lo dicho hasta aquí tenemos:

A) dos significados fundamentales de «alma»:

- 1) alma = hombre (es el sentido principal);
- 2) alma = forma del cuerpo (es decir parte o coprincipio sustancial del hombre);

B) dos significados de «espíritu» que aquí nos interesan:

- 1) espíritu = alma (es el sentido principal, coincide con el 2º significado de alma);
- 2) espíritu = parte del alma (es decir, en este caso, el espíritu se diferencia del alma).

El problema mayor está en determinar cuándo san Juan de la Cruz usa el término en esta última acepción²¹⁶. De todas maneras,

Según el punto de mira, se habla de “ápice” del alma o espíritu, como lo más elevado; del fondo-hondón, como lo más profundo, etc. [...]. Juan de la Cruz no abunda en semejantes consideraciones, aunque sí habla de “más y menos profundo”, de la sustancia del espíritu, del centro más íntimo del alma y otras expresiones similares», *ib.*, 29, n. 9.

²¹⁶ Evidentemente, las cosas se complican cuando se olvida (y creo que sucede con gran facilidad) estos sencillos significados de alma y espíritu. Por ejemplo, no basta encontrar la expresión: «el espíritu es la porción superior del alma», para pensar que se trata del segundo sentido de la palabra espíritu; en una expresión así, no teniendo en cuenta otros elementos, se debe presuponer, por el contrario, el primer significado de espíritu, ya que fray Juan entiende normalmente por alma el hombre (primer significado de alma); cf. n. 193. La suposición se verá confirmada cuando a las expresiones espíritu-porción/parte superior-espiritual-racional se contraponen a sentido-porción/parte inferior-sensitivo-sensual-corporal; cf. «4.1 La antropología fundamental». Por el contrario, si faltan estas contraposiciones y/o la palabra espíritu se pone en relación a expresiones que indican mayor interioridad como «fondo interior», «sustancia del espíritu», «centro más íntimo del alma» u otras similares, nos encontraríamos con el segundo significado de espíritu. Pongo algunos ejemplos de lo difícil que es, de todas maneras, identificar los textos en que espíritu se usa en esta segunda acepción, y de la discordancia entre los autores. Así M. HUOT DE LONGCHAMP, después de citar los 448 textos pertenecientes al primero de los 13 sentidos de la palabra espíritu que estudia — es decir, espíritu como la parte superior del alma por oposición a sentido y sensualidad (cf. nuestra n. 213) —, expresa: «Il faudrait ajouter à cette liste quelques cas ou “alma” désigne en fait l’esprit, le tout étant pris pour la partie (par exemple Ll 2,26)», *Lectures*, 62-63, n. 74. Dice el texto que alega:

ciertamente el concepto aparece experiencialmente en los más altos grados de la vida espiritual, cuando, sin preocuparse por minucias semánticas, es obligado, como todo místico, a buscar expresiones lo menos inadecuadas posibles al fenómeno inefable. Así, a partir sobre todo del desposorio espiritual, al sentir el alma la primera irrupción del sobrenatural en los «raptos, éxtasis y otros arrobamientos y sutiles vuelos del espíritu»²¹⁷, «el espíritu es levantado a comunicarse con el Espíritu divino que viene a el alma»²¹⁸. En semejante trance, «el espíritu vuela al recogimiento sobrenatural a gozar del espíritu del Amado»²¹⁹.

«Por estos trabajos en que Dios al alma [es decir, el espíritu] y sentido pone...». Evidentemente esta aclaración es un *lapsus* del autor, pues si damos fe a ella, deberíamos pensar que, en todos los textos por él citados anteriormente, «espíritu» no significa alma (nuestro primer significado), sino parte del alma (2º significado). Es decir, habría tomado las expresiones de san Juan de la Cruz: «espíritu es la parte superior del alma» u otras similares, en sentido literal, olvidando que el santo entiende generalmente por alma el hombre. Por su parte, H. SANSON, *El espíritu*, 149, n. 16, señala tres textos que se refieren a espíritu = parte del alma (2º sentido): 3S 26,4; CA 31,7(4) y 2S 4,2. A su vez, M.A. DÍEZ, «Dialéctica», 234, n. 7, pone como ejemplos: 3S 26,4 y C 13,4. E. PACHO, «La antropología sanjuanista», 62, n. 12, dice que los dos textos que alega Sanson (2S 26,4 y CA 31,7(4) [en realidad, más adelante, en el lugar que he citado, Sanson añade un tercer texto: 2S 4,2]) no explican la diferencia entre alma y espíritu (2º sentido de espíritu), sino que se refieren a *toda* la porción superior (sentido 1º de espíritu, es decir, equivalente de alma). Con más sentido crítico, él cita: CA 12,4.5 (3.4); 13-14,14; 25,1.4(1-2); 2N 3,3; 23,3-4; cf. *ib.*, 63, n. 13 y 16.

²¹⁷ C 13,7. Cita aquí la autoridad de «la bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra madre, [la cual] dejó escritas de estas cosas de espíritu admirablemente», por lo cual se excusa de no tratar con más abundancia del tema.

²¹⁸ C 13,4.

²¹⁹ C 13,5. Todo el contexto habla de «el vuelo del espíritu fuera de la carne», *ib.*, y que «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 a el cuerpo de la vida natural, sino que no tiene sus acciones en él», *ib.*, 6. Este espíritu, entonces, no puede ser el alma en tanto que forma del cuerpo. La distinción es clara: *el espíritu, en alguna manera, «destituye», «desampara», se desliga del cuerpo, no así el alma, que*

Este concepto de espíritu en san Juan de la Cruz no es estático. Es curioso pero jamás dice que en el *espíritu* mora o está presente Dios, sino que lo utiliza en un sentido eminentemente dinámico: Dios se comunica o une al espíritu, éste es levantado a comunicarse con Dios y en él recibe grandes mercedes, desde las primeras manifestaciones extáticas (del *Cántico*), a fenómenos producidos por la oscura contemplación (en *Noche*), hasta llegar al deleite y gozo más profundo (en *Llama*)²²⁰.

Otra de las palabras que utiliza para designar con más precisión esta zona especial del alma, y que no es tan ambigua como espíritu, es «*sustancia*». Es también un término de múltiples significados. Una aproximación general nos lleva al concepto de todo aquello que es lo más profundo, lo más radical, lo más oculto, la realidad o esencia de algo, que se opone a lo que es accidental o superficial²²¹.

queda anclada a él. Pienso, con H. SANSON, que el concepto tomista del alma, que es a la vez informante del cuerpo y subsistente con respecto a él, puede ayudarnos a entender mejor, teniendo sin embargo en cuenta que «la distinción tomista entre el alma en cuanto informante y en cuanto subsistencia, no se encuentra formulada así en San Juan de la Cruz; pero corresponde enteramente a su pensamiento. Santo Tomás se sirve de ella en una perspectiva ontológica, mientras que San Juan de la Cruz la utiliza en una perspectiva ante todo práctica», *El espíritu*, 99, n. 41. Para el tomismo podemos distinguir conceptualmente entre *anima ut anima* y *anima ut spiritus*. El alma racional es la forma sustancial de la materia prima en el hombre, pero dicha alma no agota su virtualidad en informar y constituir un cuerpo (*anima ut anima*, función informante con respecto cuerpo), existe en ella algo más, *un plus*, una potencialidad que no se reduce a la materia, que es donde propiamente radican, es decir, es el sujeto de inhesión, de las potencias espirituales (*anima ut spiritus*, función de subsistencia con respecto al cuerpo).

²²⁰ Cf. C 13,4-6; 14-15,14; 16,1.4; 2N 3,3; 23,3-4; LI 1,9.

²²¹ M. HUOT DE LONGCHAMP analiza las 191 veces que recurren las palabras «sustancia» o «sustancial», en los escritos de san Juan de la Cruz, reagrupándolas en los siguientes significados: 1) en la acepción de «sustancia del alma», como distinta de las partes sensitiva y espiritual del alma (según el autor se pasa progresivamente de una antropología de dos estratos o planos (sentido-espíritu) a una de tres (sentido-espíritu-sustancia) a medida que nos introducimos en la experiencia de la noche); es el uso principal, ya que el santo las utilizaría, con

En sentido antropológico, cuando san Juan de la Cruz habla de «sustancia del alma», coincide fundamentalmente con *espíritu* (en el segundo significado). Pero si bien espíritu hace alusión al ápice del alma, lo más elevado²²², *sustancia* explícitamente la refiere el santo a aquello que es lo más profundo, la raíz misma del ser, el fondo, aquello que se opone a potencias y facultades. Es un concepto mucho más utilizado por él y, por ende, mucho más rico para la comprensión de nuestro tema²²³.

este significado, en 100 oportunidades; a éstas se pueden añadir las 21 veces (sobre un total de 42) en que puede ser reemplazada por los términos «esencia» y «esencial». Correspondería este sentido de «sustancia» al segundo de los 13 significados de la palabra «espíritu» que este autor encuentra en san Juan de la Cruz, cf. nuestra n. 213; 2) la «sustancia» de una visión, de un texto, de una imagen o de la fe, etc., por oposición a sus apariencias, a sus accidentes, a todo lo que en ellos es superficial o pasajero (44 veces); 3) como expresión inmediata de la solidez y de la consistencia de un alimento o de un argumento (14 veces); 4) en el sentido escolástico técnico (23 veces); 5) como expresión de la divinidad en tanto que se comunica sustancialmente al alma (10 veces); *Lectures*, 47-53.59-60.

²²² Digo solamente que *hace alusión* porque cuando habla de espíritu como la porción superior del alma, generalmente se refiere a espíritu en el primer sentido (oponiéndolo a la parte inferior que es el sentido), pero se deja entrever que espíritu, en el segundo sentido, debe ser algo más elevado aún porque más noble, más eminente, más espiritual, por la función que tiene en relación con Dios.

²²³ Si bien se puede no estar de acuerdo con la clasificación de algunos textos, los cálculos de M. HUOT DE LONGCHAMP son interesantes, porque ya nos dan una idea general de cuánto es importante una expresión en el lenguaje y la doctrina de san Juan de la Cruz, según la cantidad de oportunidades en que es utilizada. Como hemos visto, el santo, en este sentido que nos interesa, utiliza 26 veces la palabra «espíritu» o espiritual (sobre un total de 1401) y 100 veces la palabra «sustancia» o sustancial (sobre un total de 191); cf. n. 213 y 221. De todas maneras, es necesario decir, que siempre se debe proceder con prudencia cuando se trate de identificar, en los textos concretos, la «sustancia del alma» con esta porción especial de ella que estamos tratando. En efecto, no siempre es fácil determinar si por sustancia del alma, san Juan de la Cruz quiere significar simplemente el alma, por oposición a sus potencias, o, por el contrario, una parte de ésta que, además de distinguirse de las potencias, se distinga de la misma alma, como una porción o función suya.

La sustancia del alma designa el alma en su ser más profundo, se distingue de las potencias del alma²²⁴. Las gracias más excelentes se reciben en la sustancia del alma. En el *entendimiento* pueden darse visiones²²⁵, revelaciones²²⁶ y gran parte de las locuciones, es decir, las palabras sucesivas²²⁷ y formales²²⁸, sin embargo, sólo las palabras sustanciales, que «sirven mucho para la unión del alma con Dios»²²⁹, actúan en la sustancia del alma, haciendo y causando aquella sustancia y virtud que ellas significan²³⁰; la misma «inteligencia de verdades desnudas que se da al entendimiento»²³¹ y que puede tener sólo «el alma que llega a unión de Dios, porque ellas mismas son la misma unión», consiste en un «toque» de la Divinidad que «penetra la sustancia del alma»²³². Del mismo modo hay sentimientos espirituales que se dan en el afecto de la *voluntad*, y cuando son de Dios, son muy subidos, pero no tiene comparación con los que se reciben en la sustancia del alma²³³.

La noche pasiva del espíritu es tan tremenda es porque la acción divina deshace y «descuese» la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla²³⁴. Dios necesita purgar «al alma según la sustancia sensitiva y espiritual y según las potencias interiores y exteriores»²³⁵, ya que todas las afecciones y hábitos imperfectos, que el alma ha contraído durante toda la vida, están «muy arraigados en la sustancia del alma»²³⁶. Si las tinieblas son tan den-

²²⁴ Cf. 2S 5,2; 2N 9,9; C 26,5; LI 1,17.25; 2,21; 2N 9,9; C 26,5; LI 1,17.25.

²²⁵ 2S 24.

²²⁶ 2S 25-27.

²²⁷ 2S 29.

²²⁸ 2S 30.

²²⁹ 2S 31,2.

²³⁰ 2S 28,2.

²³¹ 2S 26,1.

²³² 2S 26,5.

²³³ 2S 32,2.

²³⁴ 2N 6,1.

²³⁵ 2N 6,4; cf. 2N 9,9.

²³⁶ 2N 6,5.

sas, si parecen «sustanciales», dice san Juan de la Cruz, es porque «se sienten en la profunda sustancia del espíritu»²³⁷. El amor pasivo no hiere «derechamente» en la voluntad, sino en la sustancia del alma²³⁸.

Mediante la unión con el Esposo, las virtudes y gracias del Amado «embisten en el alma y amorosísimamente se comunican y tocan en la sustancia della»²³⁹, y de allí redonda en el entendimiento²⁴⁰. Comparativamente se podría decir que, si el entendimiento «son los ojos del alma espirituales»²⁴¹ o «el oído del alma»²⁴², ya que por él ve o entiende; del mismo modo, la «sustancia del alma» es el órgano por antonomasia que siente y goza el toque de Dios, a la manera del sentido del tacto, es decir, «es el tacto del alma»²⁴³.

La sustancia del alma no es sólo el lugar en el que Cristo da cita al alma, sino también donde se realiza «la fiesta del Espíritu»²⁴⁴. Es siempre allí, en la sustancia del alma, donde la llama de amor, el Espíritu Santo, hiere y embiste²⁴⁵, deleita²⁴⁶, se introduce y une²⁴⁷; hace primero padecer desamparo y suma pobreza²⁴⁸, mas luego da gloria, deleite y anchura²⁴⁹; endiosa²⁵⁰ y traspasa²⁵¹. El Espíritu es el cauterio que llaga «en el infinito centro de la sustancia de el alma»²⁵². El toque (Hijo), a través del cauterio (Espíritu Santo) que

²³⁷ 2N 9,3; cf. 2N 6,6.

²³⁸ 2N 13,3.

²³⁹ C 14-15,12.

²⁴⁰ C 14-15,12.

²⁴¹ 2S 23,2.

²⁴² C 14-15,13.

²⁴³ C 14-15,13; cf. C 22,6; 25,8.

²⁴⁴ Ll 1,9.

²⁴⁵ Ll 1,14.

²⁴⁶ Ll 1,17.

²⁴⁷ Ll 1,19.

²⁴⁸ Ll 1,19.

²⁴⁹ Ll 1,26

²⁵⁰ Ll 1,35.

²⁵¹ Ll 1,36.

²⁵² Ll 2,8.

la mano (Padre) empuña, entonces también penetra en la sustancia del alma²⁵³; allí mora²⁵⁴, abraza a la esposa²⁵⁵; allí de ordinario parece que duerme²⁵⁶, pero a veces despierta, es decir, tiene «recuerdos» en la sustancia del alma²⁵⁷, y entonces al alma le parece que pone todo en movimiento, que hace bailar el universo²⁵⁸. El toque del Verbo es cierto sabor de vida eterna, porque «es toque de sustancia, es a saber, de sustancia de Dios en sustancia de el alma»²⁵⁹.

La sustancia del alma es el lugar que Dios se reserva para sí, es una zona interior donde no llega el demonio ni el sentido. De allí que el demonio no «podría llegar a entender estos divinos toques en la sustancia de el alma»²⁶⁰; a lo más, podría representar «al alma algunas grandezas y henchimientos muy sensibles, [...] mas no de manera que entrasen en la sustancia del alma y la renovasen y enamorasen súbitamente»²⁶¹. Aquí tampoco puede obrar el alma, ya que «no puede de suyo obrar nada, si no es por el sentido corporal»; sólo obra Dios directamente y el alma recibe pasivamente²⁶².

Otro término, emparentado con el de sustancia del alma, es el de «*fondo*». San Juan de la Cruz lo utiliza pocas veces²⁶³, pero *siempre*, sin ninguna excepción, con el sentido antropológico de *fondo del alma*. Tiene las mismas características que la expresión sustancia del alma (a veces puesta en el mismo parágrafo como expresión

²⁵³ LI 2,17.

²⁵⁴ LI 2,17; 4,3.13.14.

²⁵⁵ LI 4,14.

²⁵⁶ LI 4,15.

²⁵⁷ LI 4,3.4.10.15.

²⁵⁸ LI 4,4.

²⁵⁹ LI 2,21; cf. LI 2,20.

²⁶⁰ 2N 23,12.

²⁶¹ 2S 26,6.

²⁶² LI 1,9.

²⁶³ Sólo seis veces (nueve, si se cuentan las de LIA): 2N 23,3.4; LI 1,9; 3,68; 4,3.14; LIA 1,9; 4,3.14.

sinónima²⁶⁴ o incluso combinándolas²⁶⁵): el fondo del alma no es alcanzado del demonio²⁶⁶, ni del sentido²⁶⁷; en él, penetran los unguentos del Espíritu Santo²⁶⁸, y en él, abraza al alma²⁶⁹ y hace sus recuerdos²⁷⁰ el Verbo Esposo.

En *Llama* san Juan de la Cruz introduce, con sentido antropológico (a la vez que teológico), una nueva palabra: «*centro*». El centro del alma, no en sentido local sino dinámico, como punto hacia donde tienden todas las energías del alma²⁷¹, es Dios²⁷². Es un sentido que podríamos llamar objetivo, intencional o teológico; distinto del sentido subjetivo, real o antropológico, de centro como zona cualitativa u ontológicamente *más profunda* del alma²⁷³, que es el que ahora nos interesa. Podemos imaginar que el alma tiene centros, dispuestos concéntricamente, unos más interiores y profundos que otros; uno será «el último centro y más profundo del alma»²⁷⁴. Este concepto enriquece a todos los demás porque, entre

²⁶⁴ Ll 1,9.

²⁶⁵ «La íntima sustancia del fondo del alma», Ll 3,68; «el fondo de la sustancia del alma», Ll 4,14. También junto a la palabra centro: «el centro y fondo de mi alma», Ll 4,3.

²⁶⁶ 2N 23,3.4.

²⁶⁷ Ll 1,9.

²⁶⁸ Ll 3,68.

²⁶⁹ Ll 4,14.

²⁷⁰ Ll 4,3.

²⁷¹ Ll 1,10-11.

²⁷² Ll 1,12.13.

²⁷³ Evidentemente, para san Juan de la Cruz, los dos sentidos de «centro» coinciden en la realidad: el centro antropológico es el centro teológico-tendencial: «El centro del alma es Dios», dice fray Juan. La audacia de esta frase es manifiesta: no sólo en el centro *está* Dios o que él *se puede llenar* de Dios, sino que *es* Dios. Volveré sobre el tema, en el tercer capítulo, al tratar de la imagen de la «piedra en el centro de la tierra».

²⁷⁴ Ll 1,13.11.12. La concepción concéntrica del alma humana proviene de la visión cósmica de Plotino, del Uno como «Centro de todos los centros», que pasa a la espiritualidad cristiana a través del influjo del Pseudo-Dionisio y es asimilada por el santo; cf. E. PACHO, «La antropología sanjuanista», 63; H. SANSON, *El espíritu*, 76-84; R.A. HERRERA, «La metáfora sanjuanista», 162.

otras cosas, postula no unas pocas regiones o *mansiones* anímicas, sino una graduación prácticamente ilimitada de ellas²⁷⁵. Sin embargo, la llama de amor, que es el Espíritu Santo, hiere y embiste *el más profundo centro* «cuando alcanza la sustancia, virtud y fuerza de el alma»²⁷⁶; la llaga producida será más subidamente agradable y regalada «cuanto más en el infinito centro de la sustancia del alma» es tocada por el Espíritu Santo²⁷⁷. El «recuerdo», el Verbo lo hace en el «centro y fondo» del alma²⁷⁸, ya que Él, «juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, está esencialmente en el íntimo centro del alma escondido»²⁷⁹.

Con el mismo sentido san Juan de la Cruz utiliza otras expresiones — aunque mucho menos frecuentemente —, como el «seno» del alma²⁸⁰, «lo (más) interior»²⁸¹ y el «corazón» del espíritu o del

²⁷⁵ Cf. Ll 1,12-13.

²⁷⁶ Ll 1,14.

²⁷⁷ Ll 2,8.

²⁷⁸ Ll 4,3

²⁷⁹ CA 1,6(4). C 1,6 dirá: «esencial y presencialmente está escondido en el íntimo *ser* del alma» (c.m.).

²⁸⁰ En «el seno del alma» el Amado «mora escondido» (C1,10), mora «íntima y estrechamente unido» (Ll 4,3), comunica «la excelencia de Dios» (Ll 4,10), «mora secretamente» (Ll 4,14); el alma «siente estar Dios descansando y reposando en su seno» (Ll 4,15). También aquí es necesario repetir, que la mera aparición de la expresión «seno del alma» no indica necesariamente que se trate de una parte especial del alma. En general, el contexto de *Llama*, en el cual frecuentemente aparece junto a otras expresiones que expresan interioridad o se describen grandes experiencias místicas, parece avalar la postura positiva. En el único texto de *Cántico*, sin embargo, ya que no se dan los mismos presupuestos de *Llama*, me parece que la expresión se refiere a la misma alma, sin indicar una zona especial en ella.

²⁸¹ El uso de «interior» no es uniforme a la hora de aplicarlo a la realidad. Por ejemplo, un objeto o una potencia puede ser interior o exterior desde diferentes puntos de vista. Es el caso de las facultades psicológicas: memoria, imaginativa y fantasía. San Juan de la Cruz, habla de «los sentidos sensitivos interiores, como son la memoria, fantasía, imaginativa», C 18,7; sin embargo, «las imaginaciones, fantasías y movimientos y afecciones desta porción inferior [...], procuran atraer a sí la voluntad de la parte racional, para sacarla de lo interior a que quiera lo

alma²⁸². Muy raramente usa «lo escondido» del alma²⁸³, «lo íntimo» de la sustancia del alma²⁸⁴, las «venas» del alma²⁸⁵, las «entrañas» del espíritu²⁸⁶ o el hondo «escondrijo» del interior del alma²⁸⁷, o bien, habla de cierto «refugio» para el alma²⁸⁸. Parecería

exterior», 18,4. Es decir, los sentidos interiores son más interiores que aquellos exteriores (vista, oído...), pero son exteriores (o menos interiores) con respecto a las potencias espirituales. Con respecto a la estructura del alma, utiliza «el/lo (más) interior» normalmente para referirse al alma o/y sus potencias; cf. 2S 11,7; 17,4; 26,11; 3S 12,1; 42,2; 2N 7,6; C 20-21,9; 40,5. Sin embargo, como ejemplos de la «parte» más noble del alma del hombre tenemos los pasajes en los que dice que en «lo más interior» el Amado se comunica escondidamente manifestando sus maravillas (C 19,3,6) y el alma siente su voz (C 39,9; «lo interior del alma», se pone en relación con la sustancia del alma, que es renovada y refrigerada por esta voz, C 39, 8). Combinada con «escondrijo» en C 16,6.

²⁸² L1 2,10.11. El alma «siente la herida fina [...], como una viva punta en la sustancia del espíritu, como en el corazón del alma traspasada», L1 2,9. El corazón también como símbolo del alma: C 12,8.

²⁸³ Sólo una vez: «Pide el alma esposa al Esposo [...] que sea él servido de comunicársele muy adentro en lo escondido de su alma», C 19,2.

²⁸⁴ C 14,14. Excepto en este caso, utiliza «íntimo» como adjetivo que refuerza el aspecto de interioridad o intimidad de otras expresiones: «íntimo ser del alma» (C 1,6), «íntima sustancia del alma» (C 25,8 y L1 4,3.13), «íntima sustancia del fondo del alma» (L1 3,68), «íntimo centro del alma» (CA 1,6(4)), «centro íntimo de la sustancia» (LIA 2,8(7)).

²⁸⁵ L1 3,8: «Y así este espíritu de Dios, en cuanto está escondido en las venas de el alma está como agua suave y deleitable hartando la sed del espíritu»; cf. L1 2,10.

²⁸⁶ Quizás el único caso sea 2N 11,7; cf. L1 pról.,1; entrañas como alma en C 12,6.

²⁸⁷ C 16,6. Más conocido es el pasaje en que escondrijo parece ser la misma alma = hombre: C 1,7; pero luego también el seno del alma: C 1,10.11.

²⁸⁸ Sólo una vez. A la sustancia o fondo del alma no puede llegar el demonio, por ello el alma que ha *entrado* en ella está como en un refugio: «Muchas veces, cuando la comunicación de la tal contemplación tiene su puro embestimiento en el espíritu y hace fuerza en él, no le aprovecha a el demonio su influencia para desquietarle [...], sin saber cómo es aquello y sin hacer ella nada de su parte, se entra ella más adentro del fondo interior, sintiendo ella muy bien que se pone en cierto refugio, donde se ve estar más alejada de el enemigo y escondida, y allí auméntasele la paz y el gozo que el demonio le pretendía quitar», 2N 23,4.

que no utiliza, en este sentido «retrete interior»²⁸⁹ o «íntimo ser del alma»²⁹⁰. Jamás usa las clásicas palabras *ápice* u *hondón* del alma.

Este breve recorrido en la antropología sanjuanista nos ha mostrado que el hombre se configura fundamentalmente como una única realidad personal constituida de dos elementos, que san Juan de la Cruz llama: cuerpo-alma, sentido-espíritu, parte inferior-superior, sensitiva-racional, exterior-interior. Sin menoscabo de este esquema de base, que usa con gran profusión en todas sus obras y que sustenta toda su síntesis espiritual, cuando él debe hablar de experiencias inefables, se da cuenta que dicho esquema no basta o, al menos, debe ser profundizado. Entonces Juan de la Cruz hace uso de un tercer elemento antropológico, patrimonio común de la mística, que es *una parte o función* del alma y que llama ambiguamente espíritu, o mejor, sustancia, fondo, centro, seno, lo más interior o íntimo del alma²⁹¹.

Es verdad que no siempre utiliza estas expresiones con el sentido preciso de una *zona* especial del alma que, en alguna manera, puede distinguirse de ella. Por lo tanto, no basta la mera expresión, para establecer, en cada caso, que se trata verdaderamente de esta zona o función del alma. Sin embargo, en su conjunto, no pueden quedar dudas sobre la conciencia sanjuanista de su existencia. Es particularmente significativo cuando hace acopio de estas expresiones o las combina entre ellas, o bien las refuerza con adjetivos que indican interioridad: «la profunda sustancia del espíritu»²⁹²,

²⁸⁹ Cf. C 1,7.9.10.

²⁹⁰ Cf. C 1,6.

²⁹¹ Crea problemas a los estudiosos de san Juan de la Cruz la configuración exacta de este tercer elemento, ya que es difícil determinar si tiene un carácter estructural o meramente operativo. En el primer caso, san Juan estaría pasando de una antropología dicotómica (o a dos planos) a una tricotómica (a tres). La insistencia con que usa el binomio cuerpo-alma, sentido-espíritu, cuando habla del hombre, y su fuerte formación aristotélico-tomista me hace pensar que se trata de algo operativo o funcional.

²⁹² 2N 9,3; cf. LI 2,9.

«más adentro del fondo interior»²⁹³, «el íntimo centro del alma»²⁹⁴, «lo íntimo de la sustancia del alma»²⁹⁵, «el hondo escondrijo de su interior»²⁹⁶, «muy adentro en lo escondido de su alma»²⁹⁷, «la íntima sustancia del alma»²⁹⁸, «el último y más profundo centro»²⁹⁹, «el último centro y más profundo del alma»³⁰⁰, «el centro íntimo de la sustancia»³⁰¹, «el infinito centro de la sustancia del alma»³⁰², «el corazón del espíritu»³⁰³, «las espirituales y sustanciales venas del alma»³⁰⁴, «la íntima sustancia del fondo del alma»³⁰⁵, «el centro y fondo de mi alma, que es la pura e íntima sustancia de ella»³⁰⁶, «el fondo de la sustancia del alma»³⁰⁷.

Resultaría absurdo pensar que, con esta riqueza de vocabulario, lo único que pretende san Juan de la Cruz es designar simplemente

²⁹³ 2N 23,4.

²⁹⁴ CA 1,6(4).

²⁹⁵ C 14,14.

²⁹⁶ C 16,6.

²⁹⁷ C 19,2.

²⁹⁸ C 25,8; LI 4,13.

²⁹⁹ LI 1,12.

³⁰⁰ LI 1,13.

³⁰¹ LIA 2,8(7).

³⁰² LI 2,8.

³⁰³ «Y en este íntimo punto de la herida, que parece quedar en la mitad del corazón del espíritu, que es donde se siente lo fino de el deleite, ¿quién podrá hablar como conviene?», LI 2,10; «pues que el alma se ve hecha como un inmenso fuego de amor que nace de aquel punto encendido del corazón del espíritu», LI 2,11. El «corazón del alma» en LI 2,9.

³⁰⁴ «Porque siente el alma allí [en la mitad del corazón del espíritu] como un grano de mostaza muy mínimo, vivísimo y encendísimo, el cual de sí envía en la circunferencia un vivo y encendido fuego de amor, el cual fuego, naciendo de la sustancia y virtud de aquel punto vivo donde está la sustancia y virtud de la yerba, se siente difundir sutilmente por todas las espirituales y sustanciales venas del alma según su potencia y fuerza», LI 2,10. Si bien en este caso no se trata ciertamente del punto más interno de todos, que es el corazón del espíritu, la expresión es muy sugestiva e intimista.

³⁰⁵ LI 3,68.

³⁰⁶ LI 4,3.

³⁰⁷ LI 4,14.

la parte espiritual del hombre o alma³⁰⁸. Por el contrario, advertimos en el hombre una estratificación anímica, unas veces a manera gótica o vertical, otras en modo concéntrico o polarizado. En la arquitectura vertical, el plano superior, sin nombre preciso y exclusivo, se denomina genéricamente como *espíritu*, es decir como cima, ápice, lugar más alto del alma. En la estructuración esférica o interiorizante será el *centro, fondo, seno, sustancia* del alma, siempre entendida como región más interior y, a la vez, más profunda, íntima y oculta de ella. Podemos entonces distinguir, en san Juan de la Cruz, tres grandes zonas en la estructura humana:

De la superficie a la hondura se pueden señalar tres diversas regiones: la primera es la sensitiva, o también animal, sujeto de los órganos y apetitos de orden sensible, por los cuales el hombre siente y se derrama

³⁰⁸ Se me perdonará que insista en el tema, pero creo que es de una importancia fundamental, para la interpretación de san Juan de la Cruz, comprender la variada terminología que utiliza y con los matices con que la utiliza. Como ya hemos repetido otras veces, en expresiones como «espíritu del alma», «sustancia del alma», «fondo, seno o centro del alma», etc., ya que fray Juan por alma entiende normalmente hombre, puede estar sencillamente diciendo: espíritu-sustancia-fondo-seno-centro *del hombre*, es decir, *su alma*, el coprincipio sustancial del hombre juntamente al cuerpo. Pero cuando busca ser rebuscado en las expresiones y, además de poner unas junto a otras, las combina entre ellas, y, así, no dice simplemente «espíritu» sino «profunda sustancia del espíritu», ni sólo «centro del alma» sino «el último y más profundo centro del alma», ni dice sencillamente «fondo del alma» sino «íntima sustancia del fondo del alma», lo menos que podría pensarse es que quiere significar *algo más* que *alma*. Luego, se debe tener en cuenta que habrá mayor posibilidad que san Juan de la Cruz esté hablando de una *zona* especial del alma cuando, describiendo experiencias místicas, busque mayormente expresarse en un lenguaje de intimidad, sublimidad e infabilidad, diciendo, por ejemplo, que la experiencia que está refiriendo es *muy* espiritual, sutil, delicada, muy interior o que *no lo sabe decir*. Entonces, la suposición de dicha zona se verá confirmada por el contexto, es decir, cuando éste se refiere a etapas de gran pasividad (como la purificación pasiva del espíritu) o de grandes gracias (como las que se reciben a partir del desposorio espiritual), que son las que encontramos en el segundo libro de la *Noche*, la segunda parte del *Cántico* (a partir del capítulo 13) y la *Llama*.

en el mundo ambiente, que está a su alcance, con una vivacidad extraordinaria.

La segunda es una región media, la de las potencias espirituales, memoria, entendimiento y voluntad, por las que descubre un mundo nuevo: el de la conciencia.

La tercera es la porción honda y secreta, oculta a las miradas de la observación psicológica. Se llama sustancia, el hondón, el centro, el ápice de la mente. Aquí radican las potencias racionales y reciben las embajadas y comunicaciones de Dios. Es también el sujeto principal de la imagen divina esculpida en el hombre³⁰⁹.

San Juan de la Cruz llama a estas regiones: *cuerpo* (con sus sentidos externos e internos), *alma* (y sus facultades: entendimiento, memoria y voluntad) y *espíritu*, o, más comúnmente: *sentido* (parte inferior-sensitiva-sensual-exterior), *espíritu* (parte superior-espiritual-racional-interior) y *sustancia, fondo, seno, más profundo centro* del alma. Amigo de la simplicidad, cuando a Juan de la Cruz no le es necesario este esquema a tres niveles para la exposición de su doctrina espiritual, lo simplifica en los dos primeros miembros: la primera región, corresponde a la «parte sensitiva»; las segunda y tercera, a la «espiritual».

Dios está presente o mora naturalmente en todo hombre y en todo el hombre, por presencia esencial del Ser que está dando el ser al ser de la persona humana; está también presente sobrenaturalmente en su alma y en sus potencias espirituales, que tienen capacidad infinita, cuando está «en gracia y amor». Sin embargo, a san Juan de la Cruz le gusta decir que mora, ya naturalmente, en la sustancia-fondo-seno del alma³¹⁰, incluso es el centro de ella. ¿Por qué esta insistencia en ubicar también en esta zona especial del alma la presencia de Dios?

Los *Romances* y *La Fonte* ya nos han hecho intuir que la vida cristiana es expansión de la vida divina íntima, trinitaria, a la

³⁰⁹ V. CAPÁNAGA, *San Juan de la Cruz*, 129.

³¹⁰ Con respecto a «centro» jamás dice que mora, pero una vez, en la vida de caridad consumada, dice que el Verbo «recuerda» en el centro del alma, Ll 4,3.

criatura racional por el don de hacerla partícipe de su misma vida. Estudiando los modos de presencia divina en el alma, hemos visto que Dios se encuentra en el hombre sustancialmente, es decir, se encuentra presente su mismo Ser y no solamente el efecto de su acción, pero con una presencia operante que le da y conserva el ser natural al hombre. La vida sobrenatural y cristiana inicia con la presencia «graciosa», aquí es cuando el hombre es elevado e introducido en la vida trinitaria, para participar de la compañía de la Trinidad y tener parte a su misma mesa y alimento³¹¹. A pesar de ello, todavía no es *vida espiritual* la vida cristiana que se estanca en el grado elemental, básico, de gracia y amor; ésta es concebida por san Juan de la Cruz como un crecimiento de esta vida de gracia, como un pasar a un grado de presencia divina en el alma más densa, más alta, o mejor, como un dejar que Él se haga más presente, se expanda — como la luz en el cristal cada vez más limpio — en el lugar que ya se encuentra.

Cuando mira más el desarrollo del ser cristiano desde el punto de vista divino, lo ve como un hacerse cada vez más presente Dios en el alma o como un descubrirse y manifestarse («descubre tu presencia») de presencias encubiertas de la divinidad en ella: natural, espiritual, afectiva, hasta llegar a la facial. Cuando mira más la vertiente humana, verá el crecimiento en la vida de gracia como un proceso de interiorización: el fiel debe pasar de lo más exterior a lo más interior, del sentido, que no puede conocer a Dios, al espíritu, que es el que propiamente se comunica y se relaciona con Él. Pero la interiorización humana no ha terminado. En el alma del hombre quedará una zona aún vedada, donde desde el primer momento se encuentra Dios, pero no fácilmente accesible al hombre; deberá también entrar allí: es el más profundo ser del alma, la sustancia, el fondo. Tendremos que desentrañar todo lo que nos quiere decir san Juan de la Cruz con este proceso interiorizante, qué significa concretamente entrar en sí mismo, con qué medios hacerlo..., pero una

³¹¹ Cf. R 3,80-83.

cosa es clara: no podrá el hombre gozar del más alto grado de la presencia trinitaria en él, de la presencia experiencial o mística, si no llega hasta lo más profundo e interior de su ser.

5. ¡El camino se ha iluminado!

En este mundo el hombre puede alcanzar en sí a Dios según los tres tipos de «unión» (según *Subida*) o «presencia» (en *Cántico*). Aunque, en cada caso, siga oculto³¹², Él está cercanísimo, dispuesto a donarse cada vez más al hombre. Si las cosas están así, todo se ilumina, y no por gracia mística, extraordinaria, sino porque el hombre puede ser consciente que Dios uno y trino está presente y actuante en sí. Momento decisivo, para san Juan de la Cruz, es esta toma de conciencia de la realidad inhabitante por parte del hombre, ya que es capaz de fundar una auténtica espiritualidad, tanto en su contenido como en su dirección:

– En su contenido, porque Dios en persona sale al encuentro del hombre, y desde ahora lo determinante y esencial, *lo cristiano*, es la relación interpersonal con las Personas divinas, por Cristo, en el Espíritu, al Padre. La vida espiritual es cuestión, no de cosas, prácticas, programas, sino de relación de persona a persona, o mejor de persona a Personas. Dios le es personalmente presente. El hombre debe hacerse personalmente presente a Dios. La *vida* cristiana, y no sólo el *acto* de oración, es *trato de amistad*, encuentro interpersonal. No caben sustituciones ni fraccionamientos. Es decir, no habrá vida cristiana donde la persona no se movilice en acogida y donación; y esto en totalidad, *toda* la persona, y *siempre*, en cada uno de sus actos y manifestaciones.

– En su dirección, porque, para san Juan de la Cruz, la espiritualidad es un movimiento de interiorización: aproximación hacia las Personas que nos viven dentro, en el hondón del alma. Dios se

³¹² El hombre mientras es peregrino no puede pretender más. Sin embargo, por encima de las tres presencias encubiertas, aquí abajo, se da la presencia por visión beatífica, visión manifiesta, cara a cara en la gloria. A ésta aspira por encima de las demás, pero desde dentro de ellas; cf. C 11,3.

ofrece al hombre, ofrece la gracia que lo pone en movimiento y búsqueda, y lo convoca en el centro del alma para que se haga presente donde Él ya está. ¡Dios, presente dentro! Orar — y vivir — será, para el cristiano, entrar dentro de sí para encontrarse y unirse con su Dios. Tendremos aún que desentrañar toda la riqueza que se encuentra detrás de estas expresiones del doctor místico.

Desde esta perspectiva iluminante de la inhabitación trinitaria se comprende mejor toda la doctrina espiritual de san Juan de la Cruz. No estamos diciendo que el tema de la presencia y actuación de Dios sea el tema *focal* que lo ocupa (que, sin lugar a dudas, es el logro de la unión con Dios), ni siquiera el *principal* (si se entiende por esto el que, de hecho, ocupa más espacio en modo explícito en sus obras), sino el tema *fundamental*, en el sentido que es la base o fundamento de los otros, es decir, aquel sin el cual los otros no se entenderían o se entenderían mal.

Se iluminan, de esta manera, las *nadas* de la *Subida*³¹³. No son las *nadas* del escepticismo ni las de la destrucción brutal del propio

³¹³ En el dibujo programático del *Monte de la perfección* o *Monte Carmelo* pone: «Senda estrecha de la perfección. Nada, nada, nada, nada, nada, nada. Y en el monte nada». Y en los «versillos» que están en algunos de los códices al pie del dibujo, y que retoma en el libro de la *Subida*, como conclusión de los avisos y reglas para vencer los apetitos, dice:

«Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada;
para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada;
para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada;
para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada [...] porque, para venir del todo al todo, has de negarte del todo en todo, y cuando lo vengas del todo a tener, has de tenerlo sin nada querer», IS 13,11-12.

A propósito del inquietante capítulo 13 del primer libro de la *Subida*, en el cual se encuentran estos versos, y pensando en la equivocada aplicación que de él han hecho algunos directores espirituales, dice A. DONÁZAR que hubiera sido

ser, sino las nadas fecundas del amor, que dejan espacio al Amado, que lo dejan morar agrado y como Señor de la casa, no como un extraño, arrinconado, reducido casi a objeto, quizás de lujo, pero entre otros:

Hay diferencia en este morar [de Dios en las almas] y mucha; porque en unas mora solo, y en otras no mora solo; en unas mora agrado, 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 moran propios 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 Dios³¹⁴.

Como hemos visto, el alma no debe más que desnudarse y despojarse de las creaturas, de todo lo que no es Dios, según el afecto o el hábito voluntario³¹⁵, para que el Señor, que ya se encuentra en ella, se haga cada vez más presente, como la vidriera que cuanto más se limpia tanto más puede ser iluminada y trasformada en luz

mejor no haberlo escrito, porque se habrían ahorrado muchos disparates, cf. *Fray Juan de la Cruz*, 119-120. Yo creo lo contrario, pienso que es de lo mejor que se pueda leer en la vida espiritual, y la concreción del principio evangélico *morir para vivir, perder la vida para ganarla*. Mejor que no escribirlos o incluso no leerlos, se debe evitar leer mal estos pasajes o tomarlos sólo parcialmente (por no decir tendencialmente), sin tener en cuenta la totalidad de la doctrina sanjuanista en la cual se encuentran insertos.

³¹⁴ Ll 4,14.

³¹⁵ «No tratamos aquí del carecer de las cosas — porque eso no desnuda el alma si tiene apetito de ellas —, sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es la 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», 1S 3,4. Véase lo que hemos dicho en los puntos: «1. Presencia esencial» y «3.1 La recuperación y glorificación del creado».

por el sol³¹⁶. Se tratará, como veremos, de una transformación del alma en las Personas habitantes, de una configuración a la figura del Hijo. Tanto es así, que la persona devota se sirve de las criaturas, en particular de las imágenes y retratos, pero sobria y moderadamente, «porque la viva imagen busca dentro de sí, que es Cristo crucificado, en el cual antes gusta de que todo se lo quiten y que todo le falte»³¹⁷.

Se ilumina además, desde la realidad de la inhabitación, la rica y variada *acción de Dios* en la persona humana, el cual no solamente actúa directamente sobre los sentidos exteriores e interiores, cosa que también puede hacer el demonio, sino en las potencias y la sustancia del alma. La posibilidad de recursos más exquisitos tiene una razón de ser para san Juan de la Cruz. No solamente porque Dios es Dios y lo puede todo, lo cual es evidente pero también muy genérico; sino porque este Dios operador de maravillas obra desde su *morar sustancial* en el alma, su actuación más profunda depende de su *Ser presente* en ella:

Este sentido de la imaginación y fantasía es donde ordinariamente acude el demonio con sus ardidés, ahora naturales, ahora sobrenaturales; porque éste es la puerta y entrada para el alma y, como habemos dicho, aquí viene el entendimiento a tomar y dejar, como a puerta o

³¹⁶ Cf. 2S 5,3-7. «El gráfico del Monte está de acuerdo. Después de las sendas de las *nadas*, dice: “Ya por aquí no hay camino, que para el justo no hay ley”. ¿Cómo llevan a tan extraña conclusión las férreas leyes de las *nadas*? No eran, por tanto, *nadas* de aniquilación, eran las *nadas de la perfección*, sin otro significado real que afirmar el buen camino. Y si el camino se halla con sólo quitar apetitos venidos de afuera, ¿qué significa sino que el verdadero camino lo tiene dentro?», EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz*, 299.

³¹⁷ 3S 35,5. Esto lo vive personalmente san Juan de la Cruz haciendo regalo de las imágenes más queridas. «Entregó a una monja de Ávila la pintura del crucifijo en escorzo, que a él le causaría tanta devoción por la hechura y por ser recuerdo de una gracia mística. Dio como gratitud al carcelero toledano el crucifijo que le acompañó en sus penas de prisión, que hubiera sido para el Santo un precioso recuerdo de aquellos meses de gracia y de dolor», F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 364.

plaza de su provisión y por eso siempre Dios y también el demonio acuden aquí con sus joyas de imágenes y formas sobrenaturales para ofrecerlas al entendimiento, puesto que Dios no sólo aprovecha este medio para instruir al alma, pues mora sustancialmente en ella y puede por sí y por otros medios³¹⁸.

Se iluminan incluso las *tinieblas* de la *Noche oscura*, porque para san Juan de la Cruz ésta es fundamentalmente una noche habitada³¹⁹. En efecto, los padecimientos son tantos, sobre todo en la purificación del espíritu, «pero en medio de estas penas oscuras y amorosas siente el alma cierta compañía y fuerza en su interior, que la acompaña y esfuerza»³²⁰. Sólo es posible experimentar una compañía interna y confortadora porque ésta existe, más aún es la misma causa de la noche. Un poco más adelante Juan de la Cruz desvelará claramente el misterio que se intuía. La oscuridad producida por exceso de luz tiene su origen en el Espíritu Santo, que infunde la contemplación, ilumina, instruye *desde dentro*:

Esta contemplación tenebrosa [...] las dichas potencias no la alcanzan, sino que el Espíritu Santo la infunde y ordena en el alma — como dice la Esposa en los Cantares (2,4) —, 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 ni el entendimiento³²¹.

Y lo vuelve a repetir al final de la *Noche*, casi para asegurarse que hemos entendido bien cuál es la razón de la ocultez de las grandes mercedes espirituales, con las cuales Dios visita por sí mismo al hombre:

La causa es porque, como Su Majestad mora sustancialmente en el alma, donde ni el ángel ni el demonio pueden llegar a entender lo que

³¹⁸ 2S 16,4.

³¹⁹ Cf. A. AMUNARRIZ, *Dios en la noche*, 167-205.

³²⁰ 2N 11,7.

³²¹ 2N 17,2.

pasa, no puede conocer las íntimas y secretas comunicaciones que entre ella y Dios allí pasan. Éstas, por cuanto las hace el Señor por sí mismo, totalmente son divinas y soberanas, porque todas son toques sustanciales de divina unión entre el alma y Dios³²².

No podría pedirse más claridad. Las actividades de la vida espiritual deben ser iluminadas con esta ley clara, y es principalmente desde aquí como hemos de definir palabras tales como infusión, iluminación, visita, toques, etc., que suenan como cosas venidas desde fuera, cual si san Juan de la Cruz hablara de causas extrínsecas. El principio de toda actividad sobrenatural lo lleva el alma en su seno, en lo más hondo, más allá de las potencias, por cuanto el Señor que la enseña, enamora y atrae está dentro sustancialmente. No sólo con su acción y poder produce un efecto interior, sino que Él mismo es *presencia operante* en el alma.

³²² 2N 23,11.

CAPÍTULO III

Dinámica del peregrinar — El hombre hacia Dios —

El creyente sabe que la vida espiritual es una aventura de comunión con Dios trino. Si bien Dios se encuentra ya en todo hombre, éste no puede darse por satisfecho, debe realizar en plenitud aquello a lo que está llamado, debe responder a una iniciativa de amistad. De esta manera, la vida cristiana no puede sino concebirse dinámicamente. Si san Juan de la Cruz habla de las presencias esencial y por gracia de Dios en el alma es, entre otras cosas, por dos razones. Ante todo, porque ellas están en función de su realización plena en la presencia afectiva o mística, que el alma, consciente o no, pide a gritos desde lo profundo de su ser; pues el hombre nace a la existencia ya marcado con una vocación a la comunión divina. Por otra parte, hace ver que el hombre tiene ya en sí, en el morar de Dios en él, todo lo que necesita para no quedarse inmóvil o estático sino progresar en la vida espiritual hasta alcanzar dicha presencia plena; en definitiva, la inhabitación de la Trinidad que mora y actúa en el hombre es la vida, luz, fuerza y motor que lo guía, sostiene e impulsa.

Si lo miramos desde esta vertiente divina, el progreso en la vida espiritual es un dinamismo simple y, casi diríamos, imparable, ya que tiene a Dios inhabitante como cómplice y agente principal. El hombre no tiene más que dejarlo actuar, no impedirlo, cooperar modelándose al obrar divino. Que no es poco, si se tiene en cuenta las infinitas tentaciones que el hombre tiene a la idolatría de las cosas o a la propia autodivinización. De allí que la vertiente

humana de este proceso de crecimiento se experimenta y revela como dolorosa, lenta y complicada.

El itinerario espiritual de la perfección es descrito por san Juan de la Cruz desde diversas perspectivas. Cuando intuye en una realidad aspectos y relaciones originales que escapan a los esquemas conocidos, crea símbolos arquetípicos, por ejemplo el de la noche, como posibilidad de expresión más adecuada de su mensaje. Cuando se trata de traducirlos en un lenguaje más comprensible hace propias las expresiones clásicas de la espiritualidad tradicional.

En este último sentido, el itinerario espiritual, en la doctrina del santo y de la historia de la espiritualidad, se representa y desarrolla en las *dimensiones* que podemos llamar *horizontal, vertical e interior*, que configuran las perspectivas: espiritualidad del *peregrinar*, mística de la *elevación* y mística de la *interiorización*. Se trata de ópticas diferentes para contemplar la misma realidad. El desarrollo progresivo de la perfección espiritual es visto desde puntos de vista diversos, según que la meta se presente *delante, arriba o dentro*. En la perspectiva horizontal el proceso gradual de crecimiento es visto como camino, itinerario, sendero, marcha o peregrinar; la imagen espacial es la de la partida de un lugar para llegar a otro. En la perspectiva vertical el proceso se presenta como elevación, subida, ascensión o escalada; se trata de una sucesión de escalones o niveles siempre más altos a los que es necesario acceder. En la perspectiva interior, casi opuesta a la anterior y sin referencias espaciales, el proceso de divinización es visto no como recorrido o elevación, sino como penetración o interiorización progresiva; el proceso se presenta como gradual descubrimiento y correspondiente asimilación del ser divino presente en el íntimo ser del alma.

San Juan de la Cruz utiliza, adapta y combina todas estas maneras de hablar del itinerario espiritual, si bien la representación predominante es la del camino, que en cierto modo abraza y engloba las otras¹, y la de la elevación es la que más se adapta a su pedagó-

¹ En efecto, el *camino* puede consistir en un progresivo *avanzar* (horizontalmente), *elevarse* (verticalmente) o *concentrarse* (interiormente) según los casos;

gico diseño del monte. Por otra parte, la más adherente a nuestro tema es la de la interiorización, que permite entender cómo el peregrinar del hombre es un viaje interior en busca de la comunión y la conformidad con Dios trino presente en el hombre.

Pero ahora debemos preguntarnos cómo concretamente se realiza este peregrinar espiritual del hombre. ¿Cuál es el punto de partida que desencadena la posibilidad de la presencia mística trinitaria en el hombre? ¿Cuál es su fundamento? ¿Qué medios posee el hombre para alcanzar este supremo grado de comunión con Dios? ¿Cuáles son los símbolos e imágenes que el poeta y doctor místico utiliza para describir la realidad de la inhabitación trinitaria y su progresivo posesionarse del alma?

1. Espiritualidad bautismal

1.1 *Fundamento sacramental de la vida cristiana*

La vida cristiana es esencialmente sacramental, misteriosa, en el sentido que es estructurada y vivida, desde el inicio al fin, en el misterio de la Iglesia y en el don y empeño de sus sacramentos. No ajena a esta perspectiva, el fundamento y raíz de la espiritualidad sanjuanista, que desemboca como punto más álgido en la presencia divina afectiva, es también objetiva y sacramental². Estamos en

cf. E. PACHO, *Temas fundamentales*, 140-144. Las diversas perspectivas se encuentran más acentuadas en algunas obras: El proceso entendido como adelantamiento-elevación en *Subida-Noche*; como interiorización-elevación en *Cántico y Llama*; como adelantamiento-interiorización también en *Subida-Noche*; cf. *ib.*, 142.

² «La mística cristiana es esencialmente mística sacramental; está enraizada en los sacramentos de la iniciación cristiana, ya que en ellos todo el contenido trinitario y eclesiológico de la vida divina se nos otorga y se nos renueva. No siempre los místicos tienen conciencia plena de su última referencia experimental al sacramento. Y, sin embargo, hay que afirmar que la auténtica mística es también *misteriosa*, experiencia de los misterios y mistagogía sacramental, llevada hasta el esplendor de una gracia particular que Dios concede a algunos en su Iglesia. San Juan de la Cruz ha explicitado suficientemente algunos aspectos de esta doctrina para que podamos con razón decir que tiene una plena conciencia de que la

presencia de una *mística sacramental*, en el sentido más estricto, sobre todo porque *bautismal, pneumática y eucarística*³:

a) Toda la doctrina espiritual de san Juan de la Cruz se basa en el bautismo⁴; por eso se ha podido decir que su obra entera se apoya en la «normalidad bautismal»⁵ o que la suya es una «*mística bautismal*»⁶.

b) Principalmente en *Cántico y Llama*, la presencia y acción del don del Espíritu Santo funda una *mística pneumática*, en clave sacramental, en tanto que Él es visto como *agua viva* que inunda⁷; como *unción secreta*, delicada y subida⁸; como *llama pentecostal*⁹ que purifica y abrasa¹⁰, hasta realizar la transformación de nuestra vida de carne en «vida perfecta en Cristo»¹¹.

c) Finalmente, la espiritualidad sanjuanista no puede ser sino una *mística eucarística*, en cuanto que el santo nos ha hecho ver en el

experiencia mística que él narra en sus escritos posee esta consistencia sacramental y objetiva», J. CASTELLANO CERVERA, «Experiencia», 143-144.

³ Cf. J. CASTELLANO CERVERA, «Experiencia», 144-152; cf. ID., «La mística dei sacramenti dell'iniziazione cristiana», in E. ANCILLI – M. PAPAROZZI, ed., *La mística, fenomenología e riflessione teologica*, Roma 1984, II, 77-111. La referencia a otros sacramentos en san Juan de la Cruz, además del bautismo y la eucaristía, son mas bien ocasionales, como los de la confesión (S pról.,5; 3S 25,8; 1N 4,1; 6,4; Cta 2) y el matrimonio (3S 18,1.6).

⁴ Cf. J.V. RODRÍGUEZ, «El tema», 379-382; ID., «Trinidad», 326-327; J. CASTELLANO CERVERA, «Mística bautismal», 465-482; ID., «Experiencia», 144-148; M.A. DíEZ GONZÁLEZ, «Economía», 284-291; M.A. CADRECHA Y CAPARROS, *San Juan de la Cruz*, 129-136; F. GARCÍA MUÑOZ, *Cristología*, 158-160; A. BALDEÓN-SANTIAGO, «El camino», 18-19; L. RUANO DE LA IGLESIA, *La alegría cristiana*, 301-304.

⁵ LUCIEN-MARIE DE SAINT JOSEPH, «Jean de la Croix (saint)», *DS*, VIII, col. 428-429.

⁶ J. CASTELLANO CERVERA, «Mística bautismal», 465-469.473-482; ID., «Experiencia», 144-148.

⁷ Cf. C 26,1; LI 3,8.

⁸ Cf. LI 2,22.26.31.40.41.63.

⁹ Cf. LI 2,3.

¹⁰ Cf. LI 1,1.3.4.14.19.36.

¹¹ LI 3,8.

poema *La Fonte*, que la misteriosa y desbordante vida de las Personas divinas se hace presente y sacramentalmente sensible, accesible y abordable para darnos vida, en el manantial eucarístico. En el misterio eucarístico confluye todo el misterio de Dios¹². Toda la mística trinitaria tiene su fuente en la Eucaristía, porque es en ella donde obra y se dona, por antonomasia, la Trinidad misma. La

¹² «Aquesta eterna fonte está escondida/ en este pan vivo por darnos vida,/ aunque es de noche./ Aquí se está llamando a las criaturas,/ y de esta agua se hartan, aunque a oscuras,/ porque es de noche./ Aquesta viva fuente que deseo,/ en este pan de vida yo la veo,/ aunque es de noche», F 11,33-13,41. San Juan de la Cruz vive de una manera tan intensa la celebración de la Eucaristía que, por ejemplo, una vez, absorto luego de la comunión, no es capaz de continuar la misa sin ser ayudado; cf. CRISÓGONO DE JESÚS, «Vida», 183. Sobre todo, el santo experimenta en la adoración eucarística, la bondad del misterio de Dios sacramentalmente presente, y, uniendo espiritualidad eucarística y trinitaria, tiene una devoción especial por la misa de la Santísima Trinidad: «Francisca de la Madre de Dios, que está a la reja del coro, le ha sorprendido en la iglesia de rodillas, delante del tabernáculo, con la boca en el suelo. Así está un gran rato, y cuando se levanta y va al confesionario, lleva la cara radiante de alegría. La madre Francisca le pregunta qué le ha puesto tan contento. “¿No lo he de estar — responde fray Juan —, habiendo yo adorado y visto a mi Señor?”. Y puestas las manos juntas ante el pecho, exclama: “¡Oh, qué buen Dios tenemos!”. María de la Cruz, la que recibió el hábito de sus manos, observa que fray Juan dice frecuentemente misa de la Trinidad, y le pregunta: “¿Cómo dice tantas veces misa de la Santísima Trinidad?”. “Téngolo por el mayor santo del cielo”, responde el santo con gracia»; *ib.*, 238. La misma santa Teresa de Ávila tiene con frecuencia experiencias místicas de la inhabitación trinitaria en el contexto de la celebración eucarística, es decir, «habiendo acabado de comulgar» o «habiendo estado un rato en oración después de comulgar»; cf. Rel 16, 47 y 57. También en san Ignacio de Loyola vemos una fuerte relación Eucaristía-Trinidad: en su *Diario Espiritual*, en el cual no hay apenas página en que no se hable de una o otra manera de la Trinidad, de 116 misas que se señalan, 30 veces ha celebrado la de la Santísima Trinidad; en la misa o en relación con ella, ha recibido muchas gracias e inteligencias místicas de la Trinidad; cf. *Diario Espiritual*, n° 52-55, 62 («sintiendo inteligencias espirituales, a tanto que me parecía así entender que casi no había más que saber en esta materia de la santísima Trinidad»), 63, 83-89. Para la doctrina y espiritualidad eucarística de san Juan de la Cruz y cómo personalmente era por él vivida, cf. J.V. RODRÍGUEZ, «Evangelio», 9-57.

Eucaristía, el principal «de los misterios» que el Hijo instituye¹³, es Cristo mismo como viático que permanece con nosotros¹⁴; anticipo escatológico del pan que comeremos en el banquete del Padre¹⁵; presencia velada de Dios en Cristo, que enciende aún más los deseos *místicos* suscitados por el Espíritu, de que se rompa la tela de esta vida para poseerle y contemplarle eternamente¹⁶:

Cuando me pienso aliviar
de verte en el Sacramento,
háceme más sentimiento
el no te poder gozar;
todo es para más penar
por no verte como quiero,
y muero porque no muero¹⁷.

La máxima presencia divina en el hombre se da cuando el alma está «tan cerca de Dios, que está transformada en llama de amor, en que se le comunica el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo»¹⁸. Podemos decir que este estado de *transformación en Dios* por el amor guarda una cierta lejana analogía con la *transubstanciación eucarística*. Una y otra son realidades tan excelsas que sólo pueden ser comprendidas por «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 [las palabras acerca de los actos divinos en el estado de transformación], antes se les hacen sinsa-

¹³ «¡Oh dichoso/ el que en tal tiempo sería,/ que merezca ver a Dios/ con los ojos que tenía/ y tratarle con sus manos/ y andar en su compañía/ y gozar de los misterios/ que entonces ordenaría!», R 5,195-202.

¹⁴ «Y que con ellos continuo/ él mismo se quedaría/ hasta que se consumase/ este siglo que corría», R 4,143-146.

¹⁵ «—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», R 3,77-82.

¹⁶ Cf. Ll 1,29-36.

¹⁷ Poesía *Vivo sin vivir en mí* (o *Coplas del alma que pena por ver a Dios...*), 5,32-38.

¹⁸ Ll 1,6.

bor; 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 6,67)¹⁹.

1.2 *El bautismo como hecho desencadenante de la presencia sobrenatural*

Hemos señalado como San Juan de la Cruz presenta, con continuidad ascendente, el paso de la presencia divina esencial a la presencia por gracia y de ésta a la presencia mística. Basta quitar los impedimentos para que una se convierta en la sucesiva, en un movimiento casi imperceptible pero inexorable, imparable:

Y para que se entienda uno y otro [es decir, cómo puede darse una transformación en Dios por participación pero que no cambia la esencia del hombre], pongamos una comparación: 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; antes tanto menos la esclarecerá cuanto ella estuviere menos desnuda de aquellos velos y manchas, y tanto más cuanto más limpia estuviera. 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.

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 su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios. Y se hace tal

¹⁹ Ll 1,5.

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 natural tan distinto se le tiene del de Dios como antes, aunque está transformada; como también la vidriera la tiene distinto del rayo, estando dél clarificada²⁰.

Además de la clara intención de san Juan de la Cruz de cerrar toda puerta al panteísmo, por la insistencia en señalar que en la unión se da una transformación en Dios «por participación», podemos constatar en el texto citado una clara afirmación de la presencia de Dios en el alma. Esto es tan evidente que el santo debe dejar de lado la comparación que viene desarrollando para expresar mejor lo que quiere enseñar, esto es, que Dios no pasa de largo a través del alma como la luz que atraviesa el cristal, sino que mora en ella: «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*». Por otra parte, se da un paso veloz de esta presencia natural a la unión transformante, es decir, al tercer tipo de presencia o mística²¹. A ella se refiere cuando expresa que el alma «queda esclarecida y transformada en Dios y le comunica su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios», después de haber quitado «de sí *todo* velo y mancha de criatura, lo cual consiste en tener la voluntad *perfectamente unida* con la de Dios». En esta unión está supuesta e implicada la presencia por gracia, ya que también ésta es, como sabemos, sobrenatural.

La explicación dada por san Juan de la Cruz de todo el proceso dinámico, desde la presencia en el ser a la luminosidad de la pre-

²⁰ 2S 5,6-7.

²¹ Ya hemos analizado, desde otra perspectiva, los puntos 3-5 del mismo capítulo 5 de 2S en el Cap. II: «3.2 La plenitud de la presencia por gracia». Se deben tener en cuenta para entender correctamente lo que aquí el santo expresa en esta imagen y por qué indica los extremos que van del paso de la presencia esencial a la sobrenatural de unión, sin detenerse demasiado en la mera presencia sobrenatural por gracia.

sencia mística, a partir de la imagen de la vidriera, es clara y convincente, pero sólo desde el punto de vista dispositivo y negativo, es decir, de la remoción de los obstáculos: con sólo quitar los velos y manchas, el resplandor en el cristal se hace total; con sólo quitar el impedimento del pecado grave, y luego, poco a poco, el de los apegos y apetitos desordenados, Dios se hace presente sobrenaturalmente, primero por gracia y después por afección espiritual o unión. «En dando lugar el alma — dice san Juan de la Cruz —, luego queda esclarecida y transformada en Dios». Así de simple. Pero porque ya sabemos el principio positivo y eficiente que obra en y desde el interior del hombre, que san Juan aquí apenas señala, pero que es la clave de todo el proceso de crecimiento: la divina luz que le mora dentro, la Trinidad inhabitante. Ella es la causa eficiente del dinamismo que se da en el alma. Como Dios ya está presente en ella, lo único que necesita es campo libre de acción para que su presencia aumente, se cualifique.

La sentencia es categórica: menos manchas, más luz en la vidriera; menos pecado y apetitos, más y mayor presencia divina en el hombre. Pero fuera metáfora, para san Juan de la Cruz es también cierto, y mucho más, lo contrario, es decir, la acción y presencia divina es la que causa y suscita, con su amor, nuestra purificación y activa respuesta; es su gracia y benevolencia la que expulsa el pecado. No es que el Dios trinitario espera nuestra purificación para darse, sino que dándose nos purifica. Ahora bien, ¿qué es lo que ha sucedido para que Dios se dé mayormente, para que el hombre pase de la presencia natural o esencial a la presencia por gracia, adquiriendo así el ser sobrenatural? En efecto, no basta saber que el hombre se debe purificar, disponer, pues ¿qué purificación o disposición humana puede ser motivo suficiente para desencadenar una Presencia formalmente trinitaria y la concomitante renovación sobrenatural del hombre? Ni basta saber que, en terminología del Concilio de Trento²², teniendo como motivo final su

²² Dz 799 (DH 1529).

gloria, la de Cristo y la vida eterna (causa final), Dios misericordioso (causa eficiente), lava y santifica con el sello del Espíritu, produciendo e infundiendo la gracia santificante (causa formal), por los méritos de la pasión de Cristo (causa meritoria), pues aún no sabemos cómo, cuándo, con qué medios (causa instrumental) Dios realiza concreta y ordinariamente en la vida del hombre dicha santificación y renovación inicial.

El hecho desencadenante de la nueva situación para san Juan de la Cruz es el bautismo, el cual, en última instancia, es el que da raíces objetivas y eclesiales a su espiritualidad. Sin tener en cuenta esto, se podría pensar que el doctor místico da un paso ilógico, no cumplidamente explicado, entre la presencia natural y la sobrenatural. Sin embargo, en la mente y en la misma letra de Juan de la Cruz está clarísimo que quien da ese paso es siempre Dios, que ya estaba o moraba en el ser-del hombre, pero que ahora *por medio del bautismo* establece germinalmente su «morada»²³, su presencia trinitaria sobrenatural perfeccionadora y santificadora en la nueva creatura.

Esta gracia bautismal es la que abrirá la posibilidad del estado de perfección, dado por el tercer tipo de presencia divina en el alma. De allí se explica por qué san Juan de la Cruz, siempre en el mismo capítulo 5 del segundo libro de la *Subida*, antes de poner la ingenua y optimista imagen del rayo de sol en la vidriera, hace apelo a la objetividad y realismo de dos textos del evangelista san Juan, tradicionalmente interpretados en sentido bautismal, para que dicha imagen quede completada e iluminada:

²³ Dejando de lado otros usos y restringiéndonos, por tanto, a los pasajes en los que se refiere a las presencias divinas en el hombre, podemos concluir lo siguiente: si bien, como ya hemos visto, san Juan de la Cruz utiliza el verbo «morar» para referirse también a la presencia natural de Dios (cf. Cap. II: «2. Presencia por gracia»), sin embargo, usa el sustantivo «morada» o, más precisamente, la expresión «hacer morada», sólo para la presencia sobrenatural afectiva, que germinalmente se encuentra en la sobrenatural por gracia. En este sentido, la utiliza claramente en dos textos, en los cuales, por otra parte, está citando la Sagrada Escritura: C 26,13 y Ll pról.,2 (LIA pról.,2).

Y esto es lo que quiso dar a entender san Juan cuando dijo: *Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt* (1,13); 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 de varón (en el cual se incluye todo modo y manera de arbitrar y comprender con el entendimiento); no dio poder a ninguno éstos para poder ser hijos de Dios, sino a los que son nacidos de Dios, esto es, a los que, renaciendo por gracia, muriendo a todo lo que es hombre viejo, se levantan sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renacencia y filiación, que es sobre todo lo que se puede pensar. Porque como el mismo san Juan dice en otra parte, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Santo, non potest videre regnum Dei* (3,5). 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 similísima 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 esencialmente²⁴.

Ya sabemos cómo san Juan de la Cruz reinterpreta constantemente los textos de la Sagrada Escritura desde una peculiar y muy personal perspectiva: desde lo alto, lo perfecto, lo ya consumado, es decir, desde la atalaya de la unión perfecta con Dios o tercer modo de presencia, dando de este modo a entender que ésta perfecciona y plenifica la presencia por gracia. Ser hijos de Dios significa, en el léxico sanjuanista, transformarse en Dios («dio poder para que puedan ser hijos de Dios, esto es, se puedan transformar en Dios»); la verdadera «renacencia y filiación» se da cuando el hombre llega a la perfección; las personas llegadas a este estado, adornadas de virtudes y dones, «son las almas santas engendradas por Cristo en la Iglesia»²⁵. Y sin embargo, Dios no dio a los hombres la

²⁴ 2S 5,5.

²⁵ C 30,7.

posibilidad de «tal» renacencia y filiación, el «poder ser hijos de Dios, sino a los que son nacidos de Dios», a través de una primera intervención Suya. De allí que fray Juan señala claramente cómo nace, se articula y marcha este proceso que surge del bautismo trinitario:

- antes que nada, «renaciendo por gracia», en el bautismo;
- luego, «muriendo primero a todo lo que es hombre viejo», a través del esfuerzo ascético de purificación de las noches activas y la intervención directa de Dios en las noches pasivas;
- en fin, levantándose «sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renacencia y filiación, que es sobre todo lo que se puede pensar», esto es, la unión con Dios mediante el matrimonio místico, último y más perfecto grado de presencia trinitaria.

Todo el itinerario de la perfección cristiana para san Juan de la Cruz está marcado por una gracia inicial insustituible; podemos hablar entonces de una normalidad bautismal, en tanto que, incluso los estadios más elevados de este itinerario, como la contemplación, tienen su raíz en el santo bautismo. Las mismas cimas de la vida trinitaria, cantadas por el santo en *Cántico y Llama*, no son más que frutos maduros de la gracia filial recibida en dicho sacramento.

1.3 *El bautismo como redención y desposorio*

Pocas veces utiliza san Juan de la Cruz la palabra bautismo²⁶, sin embargo, le ha bastado en *Cántico B* hacer uso de ella sólo una vez, hacia el final del comentario a la estrofa 23 («Debajo del manzano...»), para dejarnos una página de gran valor y densidad bautismal. Para esto, precisamente en esta segunda redacción del *Cántico*, continúa brevemente la explicación a dicha estrofa, alargando el comentario que había hecho en la primera redacción del *Cántico*.

²⁶ Sólo 3 veces: C 23,6; CA 37,1-2.6(1.5); una vez usa el adjetivo «bautismal»: CA 37,6(4); y una también el verbo «bautizar», pero en sentido figurado: 2S 29,4.

En esta parte añadida de la nueva redacción hace una rápida mención al bautismo, pero que le permite unir la historia de la salvación con su actuación concreta en cada persona, hasta llegar a la perfección. Así, todo el comentario a la canción 23 en CB, adquiere una explícita dimensión y espesor bautismal, que no tenía en la correspondiente estrofa 28 del CA. El pecado en el paraíso, la redención sponsal en la Cruz, el matrimonio espiritual que se da en el bautismo y el matrimonio místico quedan iluminados por esta nueva luz.

Es necesario transcribir el breve comentario de san Juan de la Cruz a esta canción, tan denso teológica y dogmáticamente, para ver cómo todo converge hacia la gracia bautismal y cómo desde ella parte todo el dinamismo espiritual. Si bien los dos comentarios, en lo que tienen de común, son sustancialmente idénticos, en una transcripción paralela se podrá observar su riqueza de matices.

Cántico espiritual A

CANCION 28

*Debajo de el manzano,
allí conmigo fuiste desposada,
allí te di la mano,
y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada.*

DECLARACION

1. En este alto estado de el matrimonio espiritual con gran facilidad y frecuencia descubre el Esposo al alma sus maravillosos secretos, y la da parte en sus obras — porque el verdadero y entero amor no sabe tener nada encubierto —; y mayormente la comunica dulces misterios de su Encarnación y modo y manera de la Redención humana, que es una de las más altas obras de Dios, y así más sabrosa para el alma. Y así el

Cántico espiritual B

ANOTACION

PARA LA CANCION SIGUIENTE

1. En este alto estado del matrimonio espiritual con gran facilidad y frecuencia descubre el Esposo al alma sus maravillosos secretos como su fiel consorte, porque el verdadero y entero amor no sabe tener nada encubierto al que ama. Comunícala 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 sabroso para el alma.

Esposo hace esto en esta canción, en que se denota cómo con grande sabor de amor descubre a la alma interiormente los dichos misterios.

Por lo cual, aunque otros muchos misterios la comunica, sólo hace mención el Esposo en la canción siguiente de la Encarnación como el más principal de todos. Y así hablando con ella dice:

CANCION 23

*Debajo del manzano,
allí conmigo fuiste desposada;
allí te di la mano,
y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada.*

DECLARACION

2 (1). Y así, hablando con ella, la dice cómo fue por medio del árbol de la † desposada con Él, dándola Él en esto el favor de su misericordia, queriendo morir por ella y haciéndola hermosa en esta manera; pues la reparó y redimió por el mismo medio que la naturaleza humana fue estragada, por medio de el árbol de el paraíso, en la madre primera, que es Eva; y así dice:

Debajo de el manzano.

3 (2). Entendiendo por manzano el árbol de la †, donde el Hijo de Dios redimió y, por consiguiente, se desposó con la naturaleza humana, y consiguientemente con cada alma, dándola Él gracia y prendas para ello por los merecimientos de su Pasión. Y así le dice:

*allí conmigo fuiste desposada,
allí te di la mano.*

2. Declara el Esposo al alma en esta canción la admirable manera y traza que tuvo en redimirla y desposarla consigo por aquellos mismos términos que la naturaleza fue estragada y perdida, diciendo que, así como por medio del árbol vedado en el paraíso fue perdida y estragada en la naturaleza humana por Adán, así en el árbol de la cruz fue redimida y reparada, dando allí la mano de su favor y misericordia por medio de su muerte y pasión, alzando las treguas que del pecado original había entre el hombre y Dios. Y así dice:

Debajo del manzano.

3. Esto es, debajo del favor del árbol de la cruz, que aquí es entendido por el *manzano*, donde el Hijo de Dios redimió, y por consiguiente desposó la naturaleza humana, y consiguientemente a cada alma, dándola Él gracia y prendas para ello en la cruz. Y así dice:

*allí conmigo fuiste desposada;
allí te di la mano.*

4 (3). Conviene a saber, de mi favor y ayuda, levantándote de tu miserable y bajo estado en mi compañía y desposorio.

*Y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada.*

5 (4). Porque tu madre la naturaleza humana fue violada en tus primeros padres debajo de el árbol, y tú allí también debajo de el árbol de la † fuiste reparada; de manera que si tu madre debajo del árbol te causó la muerte, yo debajo del árbol de la † te di la vida; y a este modo le va Dios descubriendo las ordenaciones y disposiciones de su Sabiduría, cómo sabe Él tan sabia y hermosamente sacar de los males bienes y aquello que fue causa del mal ordenarlo a mayor bien. Lo que en esta canción se contiene a la letra dice el mismo Esposo a la esposa en los Cantares, diciendo: *Sub arbore malo suscitavi te; ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua*; que quiere decir: Debajo de el manzano te levanté; allí fue tu madre extraída, y allí la que te engendró fue violada (8,5).

4. Conviene a saber, de mi favor y ayuda, levantándote de tu bajo estado en mi compañía y desposorio.

*Y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada.*

5. Porque *tu madre* la naturaleza humana fue violada en tus primeros padres debajo del árbol, y tú allí también debajo del árbol de la cruz fuiste reparada; de manera que si tu madre debajo del árbol te dio la muerte, yo debajo del árbol de la cruz te di la vida. Y a este modo le va Dios descubriendo las ordenaciones y disposiciones de su sabiduría, cómo sabe Él tan sabia y hermosamente sacar de los males bienes, y aquello que fue causa del mal ordenarlo a mayor bien. Lo que en esta canción se contiene a la letra dice el mismo Esposo a la esposa en los Cantares, diciendo: *Sub arbore malo suscitavi te; ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua*; que quiere decir: Debajo de manzano te levanté; allí fue tu madre extraída, y allí la que te engendró fue violada (8, 5).

Destaquemos en estos comentarios los datos que nos interesan:

1) Nos encontramos en el contexto del matrimonio espiritual, del cual san Juan de la Cruz viene hablando, en CB, desde la estrofa anterior²⁷. En este estado el Amado, Cristo, le hace conocer

²⁷ No así en CA. Como se sabe, en esta primera redacción el itinerario espiritual que se manifiesta en los comentarios es irregular, no sigue un orden cronológico doctrinal preciso, ya que se atiene al orden de las canciones de la poesía tal como salieron de su pluma; cf. Cap. II, n. 3. De este modo — y sobre todo en el bloque estrófico que va desde la canción 18 hasta la 31 —, hay una manifiesta confusión e interferencia entre las estrofas relativas al desposorio y matrimonio

experiencialmente los principales misterios de la fe que se refieren a su persona: Encarnación y Redención. En ambos comentarios (en la *Anotación* de CB y en la *Declaración* de CA), declara el segundo misterio como «una de las más grandes obras de Dios»; promete en la segunda redacción, que es la más cuidada y ponderada en los términos doctrinales, *sólo dedicarse al de «la Encarnación como el más principal de todos»*; y, sin embargo, ¡termina hablando sólo del misterio redentivo! Muestra de esta manera, como hemos visto, que entiende ambos misterios como indisolublemente asociados e implicados, de tal modo que podemos hablar de una Encarnación redentora y una Redención encarnada. Hemos también apreciado cómo, para reforzar esta intuición fundamental, esta inclusión de los dos conceptos, utiliza la misma terminología sponsal y matrimonial para referirse a ambos misterios. Encarnación y Redención son, a la vez, desposorio-matrimonio entre la divinidad y la humanidad²⁸.

2) La salvación radical del género humano, en el desposorio-
unión de la humanidad y la divinidad en la persona del Verbo, se formaliza y concretiza en el desposorio-unión de la cruz. Después del pecado, las bodas entre Dios y el hombre son reconciliación dolorosa con la esposa infiel. No hay desposorio sino a través de un acto reparador y redentor del Esposo, «favor de su misericordia» que quiere «morir por ella, haciéndola hermosa en esta manera»²⁹.

espiritual. «Pese a los intentos manifiestos del comentarista, la sujeción que le imponen los versos y que quiere respetar a toda costa, según la promesa prologal (cf. n° 4) obliga a trazar un itinerario de difícil acomodación al fijado por la tradición y aceptado por el santo [...]. Al componer la égloga mística no pretendía adoctrinar a las almas. Al redactar el comentario no lleva otra intención, a ella sacrifica cualquier otro motivo. Es comprensible que renuncie a comprensibles encantos poéticos si debe hacer alguna opción por incompatibilidades. Ahí está la razón definitiva de una segunda redacción de la obra», E. PACHO, *Iniciación*, 159; cf. *ib.*, 162.

²⁸ Cf. Cap. I: «3.3.2 La encarnación y el proyecto redentivo» y «3.3.3 La redención, la resurrección y Pentecostés».

²⁹ CA 28,2(1).

Adviértase la relación redimir-desposar. El Redentor es el Esposo, la redimida es la esposa. El llanto del hombre en Dios que sembró el pasmo en María³⁰ y que se repite a lo largo de la vida del Salvador³¹ se ha hecho mar de sangre en la cruz, bajo cuyo peso se desangra Cristo por su Iglesia como racimo en el lagar³². La promesa de morir por la esposa³³, la promesa de rescatarla del poder de sus enemigos se ha cumplido fielmente en el árbol de la Cruz³⁴. En ella campea la obediencia de Cristo al Padre y la fidelidad a sí mismo. Esta convergencia y sinergia de voluntades — la divina y humana de un solo Cristo — ha hecho posible la pasión y la cruz. La enemistad entre Dios y el hombre creada por los pecados «que Dios tanto aborrece que le obligaron a muerte»³⁵, ha sido cancelada por la cruz y la paz mesiánica se ha establecido³⁶. La voluntad perversa de la esposa «que fue la causa de su muerte y pasión»³⁷ sufre un cambio en virtud de esa misma muerte y pasión y pronuncia el nuevo y vibrante «sí» que responde al «sí» del Esposo Cristo³⁸.

3) En síntesis bíblica, patristica y teológica, san Juan de la Cruz contrapone la obra de la redención al pecado de nuestros primeros padres; pone en paralelismo y oposición³⁹:

³⁰ R 9,301-310.

³¹ 3S 38,2; P 2,5-8.

³² «Un día tiene que entrar en la clausura [del convento de las Descalzas de Segovia]. Colgado en la pared de un claustro hay un cuadro simbólico de la pasión del Señor según la alegoría del profeta Isaías: Cristo, como un racimo, se desangra bajo el peso de la cruz, que tiene forma de viga de lagar. Fray Juan de la Cruz se detiene al pasar ante él; se queda contemplándolo, y, con el rostro encendido, compone una canción que expresa la impresión que le ha hecho el cuadro», CRISÓGONO DE JESÚS, «Vida», 289.

³³ R 7,263-264.

³⁴ 2S 19,7.

³⁵ Cta 12, a una doncella de Navarros de Castilla (Ávila), residente en Madrid, aspirante a carmelita descalza.

³⁶ 2S 19,7.

³⁷ Cta 12.

³⁸ Cf. Ll 3,24. La cita es de J.V. RODRÍGUEZ, «El tema», 381-382.

³⁹ El recurso al paralelismo y contraposición de las expresiones es más acentuado en CB.

- las *personas* («Adán»⁴⁰ - Cristo «Esposo»),
- *sus acciones* («pecado original» - «muerte y pasión»⁴¹),
- el *medio* usado («árbol del paraíso» - «árbol de la cruz»⁴²),
- el *fruto o efecto* de sus actos (naturaleza humana «estragada y perdida» - naturaleza humana «redimida y reparada»⁴³),
- la consiguiente *situación existencial* («miserable y bajo estado» - «compañía y desposorio» del Esposo⁴⁴; «muerte» - «vida»⁴⁵).

4) En los contrastes entre el misterio del pecado y de la redención se pasa constantemente de una perspectiva universal a una personal y concreta: los primeros padres estragaron la naturaleza humana y, por ende, a cada individuo perteneciente a la misma, ya que la esposa fue perdida y estragada «en» dicha naturaleza⁴⁶, en cuanto transmitida con cada generación humana; del mismo modo «el Hijo de Dios redimió, y por consiguiente desposó la naturaleza humana, y consiguientemente a cada alma, dándola Él gracia y prendas para ello en la Cruz»⁴⁷. Cristo es la cabeza de la nueva humanidad, en quien todos estamos incluidos y representados.

Pero ¿cuándo es que se da el tránsito de la salvación-desposorio universal a la personal, el paso de la redención objetiva y virtual a la redención subjetiva y actual? Responde san Juan de la Cruz con poquísimas palabras suyas, que añade sólo en la segunda redacción del *Cántico* a continuación de las que hemos citado en paralelo, y que convierten todo el comentario a la canción 23 en un texto profundamente bautismal:

⁴⁰ CA 23,2(1) sólo mencionaba «la madre primera, que es Eva»; CB busca un paralelismo más estrecho entre Adán, cabeza de la humanidad y Cristo, nuevo Adán.

⁴¹ C 23,2.

⁴² C 23,2,5; CA 28,2(1).

⁴³ C 23,2; CA sólo menciona la naturaleza humana «estragada».

⁴⁴ C 23,4; CA 28,4(3).

⁴⁵ C 23,5; CA 28,5(4).

⁴⁶ Cf. C 23,2; CA 28,2(1).

⁴⁷ C 23,3; cf. CA 28,3(2).

Este desposorio que se hizo en la cruz no es el del que ahora vamos hablando; porque aquél es desposorio que se hizo de una vez dando Dios al alma la primera gracia, la 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. Porque este de que vamos tratando es el que da a entender por Ezequiel Dios, hablando con el alma, en esta manera: *Estabas arrojada sobre la tierra en desprecio de tu ánima el día que naciste. Y, pasando por ti, vite pisada en tu sangre; y dijete, como estuvieses en tu sangre: vive; y púsete tan multiplicada como la yerba del campo. Multiplicásete e hicistete grande, y entraste y llegaste hasta la grandeza de mujer; y crecieron tus pechos y multiplicáronse tus cabellos, y estabas desnuda y llena de confusión. Y pasé por ti y miréte, y vi que tu tiempo era tiempo de amantes, y tendí sobre ti mi manto y cubrí tu ignominia. Y hicete juramento y entré contigo en pacto, y hicete mía. Y lavéte con agua y limpiéte la sangre que tenías, y ungíte con óleo, y vestíte de colores; y calcéte de yacinto, y ceñíte de holanda y vestíte de sutilezas. Y adornéte con ornato; puse manillas en tus manos y collar en tu cuello. Y sobre tu boca puse un zarcillo, y en tus orejas cerquillos, y corona de hermosura sobre tu cabeza. Y fuiste adornada con oro y plata y vestida de holanda y sedas labradas y muchos colores. Pan muy esmerado y miel y óleo comiste, e hicistete de vehemente hermosura y llegaste hasta reinar y ser reina, y divulgóse tu nombre entre las gentes por tu hermosura* (Ez 16,5-14). Hasta aquí son palabras de Ezequiel. Y deste talle está el alma de que aquí vamos hablando⁴⁸.

Podemos subrayar en el texto las siguientes ideas basilares:

1) Con un toque genial san Juan de la Cruz hace converger toda la teología del pecado y de la redención, de la cual venía hablando, hacia su aplicación concreta en el momento del bautismo, el cual, a la vez, es el punto de apoyo de todo el desarrollo espiritual. La redención objetiva se convierte en subjetiva, lo potencial o virtual se hace actual y se encarna. El misterio de la redención sponsal,

⁴⁸ C 23,6.

realizado por Cristo en la cruz, se realiza en cada alma a partir del bautismo.

2) En todo este proceso se puede hablar de tres momentos temporalmente diversos (cruz, bautismo, unión), y también, al menos nominalmente, de tres alianzas-desposorios-matrimonios (el desposorio de la cruz, el bautismal, el espiritual-místico), si bien san Juan de la Cruz explícitamente sólo menciona dos desposorios.

3) Nuestro autor no hace diferencia entre el desposorio de la cruz y el del bautismo: el «desposorio que se hizo en la cruz [...] es desposorio que se hizo de una vez dando Dios al alma la primera gracia, la cual se hace en el bautismo con cada alma». Son dos aspectos de la misma realidad. La misma redención vista desde su vertiente universal y fundante, es contemplada individualmente en cada alma, desde la perspectiva personal y sacramental. El bautismo es la actualización y aplicación sacramental de lo ya dado en la cruz. Sólo señala el paso de la redención objetiva y virtual a la subjetiva y actual, que deberá continuarse hasta su plena realización en la vida mística.

4) En la mente de fray Juan, es mayor la diferencia, si bien es siempre accidental, entre este desposorio pascual-bautismal y el desposorio espiritual. Aquél *se hace de una vez*, en el acto redentor de la cruz y en su aplicación concreta en el rito bautismo, donde eficazmente es recibida la primera gracia, por parte de Dios. El desposorio espiritual, sin embargo, «es por vía de perfección, que *no se hace sino muy poco a poco* por sus términos». El primer desposorio de Dios con el alma se hace «al paso de Dios, y así hácese de una vez», el último y supremo desposorio «se hace al paso del alma, y así va poco a poco».

5) De todas maneras, «es todo uno», porque el camino a recorrer entre el desposorio bautismal y el desposorio místico viene a ser un *progresivo desarrollo del germen redentivo infundido en el bautismo*. Históricamente la gracia se incoa en el bautismo y se actualiza en la vida de cada alma en sucesivos dones sacramentales y personales, a los cuales deberá responder dicha alma. El desposorio

o unión con Dios, que se inicia con la rapidez y eficacia del paso de Dios, es *sustancialmente igual* a la unión que se alcanza en el matrimonio espiritual, esa unión perfecta a la que *se va llegando trabajosamente*. Lo pone de manifiesto la larga y pintoresca citación del profeta *Ezequiel* que el santo trae a colación, a través de los innumerables verbos con que se señala el paso lento del alma hasta llegar a «este alto estado del matrimonio espiritual»⁴⁹, que es el que quiere tratar por extenso el doctor místico. Podemos decir que entre el desposorio sacramental del bautismo y el espiritual *no hay diferencia esencial* (ya que se trata de la misma gracia santificante, participación de la vida de Dios en Cristo y en el Espíritu), *sino sólo diferencia de grado* (unión sobrenatural inicial – unión perfecta, o bien, presencia por gracia – presencia afectiva) y *de modo* (de una vez o al paso de Dios – poco a poco o al paso del hombre).

1.4 *La plenitud y pureza de la gracia bautismal*

Si bien desde una visión teológica distinta — que no volverá a retomar en la segunda redacción —, en el *Cántico A* san Juan de la Cruz ya había hablado de la sustancial igualdad entre el momento del bautismo y la unión transformante. La relación entre los inicios y el fin es tan grande que parecería que esta unión y transformación de amor, que se da en el matrimonio místico, no es sino un reconquistar con creces la pureza plena de la gracia bautismal, un retorno al estado de justicia original. San Juan de la Cruz está comentando la canción 37:

Allí me mostrarías
aquello que mi alma pretendía,
y luego me darías
allí tú, vida mía,
aquello que me diste el otro día.

⁴⁹ C 22,1; CB 28,1.

El alma, llegada al matrimonio espiritual, desea entrar en «las subidas cavernas de piedra», que «son los subidos y altos misterios y profundos en sabiduría de Dios que hay en Cristo»⁵⁰. «Allí, conviene a saber, en aquellas noticias de misterios divinos»⁵¹, en ese estado de vida en el que el alma recibe «el conocimiento de los misterios de Cristo, que es la más alta sabiduría que en esta vida se puede alcanzar»⁵², se le comunica lo que ella pretendía, es decir: el entero y perfecto amor, y se le da «el derecho y limpieza de el estado de justicia original»⁵³:

Y así, en esta canción dice dos cosas: la primera es decir que allí la mostraría — es a saber, en aquella transformación de noticias — lo que su alma pretendía en todos sus actos e intentos, que es mostrarla perfectamente a amar a su Esposo como él se ama [...]; y la segunda es decir que allí también la daría la limpieza y pureza que en el estado original la dio, o en el día de su bautismo, acabándola de limpiar de todas sus imperfecciones y tinieblas como entonces lo estaba [...].

Y desta manera de amor perfecto se sigue luego en el alma íntima y sustancial jubilación a Dios, porque parece, y así es, que toda la sustancia de el alma bañada en gloria engrandece a Dios; y siente, a manera de fruición, íntima suavidad que la hace reverter en alabar, reverenciar, estimar y engrandecer a Dios con gozo grande, todo envuelto en amor. Y esto no acaece así sin haber Dios dado a la alma en el dicho estado de transformación gran pureza, tal cual fue la del estado de la inocencia, o limpieza bautismal. La cual aquí también dice el alma que la había de dar luego el esposo, diciendo:

*Y luego me darías
allí tu, vida mía,
aquello que me diste el otro día.*

Llamando a *el otro día* al estado de justicia original, en que Dios le dio en Adán gracia e inocencia, o al día de el bautismo, en que el alma recibió pureza y limpieza total, la cual dice aquí el alma en estos versos

⁵⁰ CA 36,3(2).

⁵¹ CA 36,6(5).

⁵² CA 36,4(3).

⁵³ CA 37,1-2(1).

que luego se la daría en la misma unión de amor. Y esto es lo que entiende por lo que dice en el verso postrero, es a saber: *aquello que me diste el otro día*; porque (como habemos dicho) hasta esta pureza y limpieza llega el alma en este estado de perfección⁵⁴.

Destaquemos una vez más en este texto los datos teológicos salientes con respecto al tema que nos interesa:

1) San Juan de la Cruz equipara el estado de justicia original adámico antes del primer pecado a la pureza obtenida por medio del bautismo. Tres veces pone en paralelo ambas realidades mediante la conjunción «o»⁵⁵. La equiparación no es igualdad total, sino comparación en base a *un aspecto* preponderante: el de «la limpieza y pureza» del alma en ambos momentos⁵⁶, o bien, el de la «gracia e inocencia» de la justicia original en relación al de la «pureza y limpieza total» recibidas en el bautismo⁵⁷. El alma en ambos momentos, según Juan de la Cruz, se encuentra en absoluta pureza, por la ausencia de todo hábito, acto o imperfección pecaminosa. Los dos estados, bajo este aspecto — y sólo bajo este aspecto —, se asemejan. En este punto, al menos explícitamente, el doctor místico no dice más ni podemos hacerle decir más⁵⁸.

⁵⁴ CA 37,1-2.6(1.4-5).

⁵⁵ El santo habla: 1) de «la limpieza y pureza» dada «en el estado original [...], o en el día de el bautismo», 37,1-2(1), c.m.; 2) de la pureza del «estado de la inocencia, o limpieza bautismal», 37,6(4), c.m.; 3) de que la expresión «el otro día» se refiere «al estado de justicia original, en que Dios le dio en Adán gracia e inocencia, o al día de el bautismo, en que el alma recibió pureza y limpieza total», 37,6(5), c.m.

⁵⁶ CA 37,1-2(1).

⁵⁷ CA 37,6(4-5).

⁵⁸ Comparando las dos realidades desde este único punto de vista, no podemos saber si, para san Juan de la Cruz, la gracia bautismal es concebida como un retorno al estado de justicia original. En todo caso, se debe tener en cuenta que: 1) como bien hace notar J. CASTELLANO CERVERA, el tema del *retorno al paraíso*, con la consiguiente justicia original, se encuentra frecuentemente en el simbolismo bautismal desarrollado por los padres de la Iglesia y también en los antiguos formularios de la liturgia bautismal, cf. «Mística bautismal», 475, n. 32, con la bibliografía indicada; 2) si bien la simbología de la gracia bautismal como

2) Si bien san Juan de la Cruz evita hacer comparaciones excesivas entre justicia original y pureza bautismal, de tal manera que no podemos decir que en su pensamiento la gracia redentiva bautismal es meramente un retorno a la gracia adámica, él no es tan parco cuando compara ambos estados con el del matrimonio místico. La transformación final del matrimonio espiritual es concebida por san Juan de la Cruz, por lo menos, a imagen y modelo de la pureza de la justicia original y de la regeneración bautismal⁵⁹. Es más, si

una vuelta a la «limpieza» del estado de la justicia original es expresiva, una teología del bautismo basada o, al menos, centrada preponderantemente sobre este tema sería reductiva, y por lo tanto un error, ya que significaría que la redención llevada a cabo por Cristo no superaría el orden de la justicia adámica, sino que sólo sería un repliegue de la historia de la salvación sobre sus orígenes. Pero, por otra parte, también sería erróneo pensar que devuelve los dones preternaturales perdidos por el pecado de Adán, o que quita el desorden de la concupiscencia.

⁵⁹ Al menos en lo que respecta a la justicia original ya otras veces san Juan de la Cruz había hecho recurso a este estado para ilustrar las características de los más altos estados de la vida espiritual. Compara, por ejemplo, la situación adámica a la continua advertencia sabrosa de Dios del alma purificada: «Porque, así como en el estado de la inocencia a nuestros padres todo cuanto veían y hablaban y comían en el paraíso les servía para mayor sabor de contemplación, por tener bien sujeta y ordenada la parte sensitiva a la razón, así el que tiene el sentido purgado y sujeto al espíritu de todas las cosas sensibles desde el primer momento saca deleite de sabrosa advertencia y contemplación de Dios», 3S 26,5. El estado original también se asemeja a la armonía y orden en las tendencias del alma antes de la unión mística: las dos porciones del alma, espiritual y sensitiva, «para poder ella poder salir a la divina unión de amor, conviene que estén primero reformadas, ordenadas y quietas acerca de lo sensitivo y espiritual [conforme al modo del estado de la inocencia] que había en Adán», 2N 24,2. Finalmente compara la limpieza y bondad del alma que llega al matrimonio espiritual con la inocencia que el hombre tenía antes de la culpa: «Está el alma en este puesto en cierta manera como Adán en la inocencia, que no sabía qué cosa era mal, porque está tan inocente, que no entiende el mal ni cosa juzga a mal, y oirá cosas muy malas y las verá con sus ojos y no podrá entender que lo son, porque no tiene en sí hábito de mal por donde lo juzgar, habiéndole Dios raído los hábitos imperfectos y la ignorancia (en que cae el mal del pecado) con el hábito perfecto de la verdadera sabiduría», C 26,14.

tomamos literalmente sus expresiones, parecería que el alma debe reconquistar la pureza e inocencia primeras (es decir, la original y la bautismal), perdidas por el pecado original y por los pecados personales después del bautismo⁶⁰.

3) Si bien esto puede plantear problemas teológicos, nos interesa destacar como, en el caso del bautismo, San Juan de la Cruz ve una plenitud objetiva de gracia que no está en pugna con la necesidad de apropiársela y vivirla, es más bien su lógica consecuencia⁶¹. A la

⁶⁰ El ideal, repetido varias veces y en diversos modos por nuestro santo en este pasaje, es:

– alcanzar perfectamente el derecho y limpieza del estado de la justicia original: «El fin por que el alma desea entrar en aquellas cavernas ya dichas, era [...] también por alcanzar perfectamente, según lo espiritual, el derecho y limpieza de el estado de la justicia original», CA 37,1-2(1);

– llegar a una limpieza y pureza libre de toda imperfección y tiniebla «como lo estaba» en el estado original y en el momento del bautismo, *ib.*; una pureza «tal cual» era la del estado de inocencia o limpieza bautismal, CA 37,6(4);

– en síntesis, el alma en el estado de perfección es llamada a llegar «hasta» la pureza y limpieza que Dios dio a Adán en el paraíso y al alma en el día del bautismo, CA 37,6(5).

⁶¹ Los problemas teológicos se refieren a que la perfección cristiana no es concebible meramente como un regreso o *vuelta* a la pureza original o bautismal. No es un retorno a la justicia original, porque la redención de Cristo la supera sobreabundantemente; ni es sólo vuelta a la limpieza bautismal, porque existe un verdadero progreso espiritual, no una mera reconquista de lo perdido. En este sentido es conveniente precisar: 1) San Juan de la Cruz, no retoma tal cual la explicación teológica que ha elaborado en el comentario a la canción 37 de la primera redacción del *Cántico* (CB 38). En el manuscrito de *Sanlúcar de Barrameda* (Cádiz) del CA — en el que el santo fue anotando al margen o dentro del texto algunas de las ideas que le bullían en la mente para revisar, cambiar, completar o añadir en la segunda redacción —, al flanco derecho del verso: «aquello que me diste el otro día» escribió de su puño y letra: «la predestinación». En CB desarrollará esta idea. «Aquello» que Dios le dio al alma ya no será más la inocencia original o la pureza bautismal, sino la predestinación a la gloria, ni «el otro día» se referirá más al estado de justicia original o al día del bautismo, sino a «otro» día cualitativamente distinto, *el día atemporal de la eternidad*, cf. CB 37,6. Así, en el nuevo comentario ya no aparece ninguna alusión al bautismo. 2) Por otra parte, no podemos descartar la teología bautismal del CA, ya que san Juan de la

luz de *toda* de su doctrina, descubrimos aspectos diferentes que se complementan y concuerdan: CB 23, ve en «la primera gracia» bautismal las *raíces* de la vida espiritual; CA 37, habla de las *cimas* de la vida mística como un esplendor de aquella inmensa gracia inicial. La identidad sustancial entre el desposorio bautismal y el desposorio místico de CB, encuentra en CA su *explicación simbólica* en el retomar la plenitud de gracia y pureza recibidas en el bautismo, que es la que posibilita todo el proceso. Pero, siempre en el contexto iluminante de la totalidad de su enseñanza, sabemos que esta *vuelta* a la gracia bautismal no puede sino ser un *reconquistarla y actualizarla progresivamente* («al paso del alma, poco a poco») y *con creces* (ya que el matrimonio místico es el término de un avanzar perfeccionándose: «es por vía de perfección»⁶²). Es un llegar a ser existencialmente lo que ya se es en esencia — porque nos ha sido donado por gracia —, en un peregrinar ascensional-

Cruz no lo hace. En efecto, el santo no satisfecho de la primera elaboración del *Cántico* comienza a corregirla, completándola y retocándola a fondo, de acuerdo con la nueva finalidad que se propone. Se convertirá así en la obra que más solitudes le ha exigido hasta llegar a la maduración: el trabajo le llevará años y varios manuscritos son testigos del paso de la primera redacción a la segunda. En el manuscrito de *Sanlúcar* llega incluso a escribir, debajo del título: «Este libro es el borrador de que ya se sacó en limpio. Fr. Juan de la †». Sin embargo, jamás el santo, ni siquiera después de acabar la segunda redacción del *Cántico*, desautoriza la primera redacción (CA) o la forma retocada de esta primera redacción (llamada CA', no es una versión distinta, sino las reformas que comienza a hacer en distintos manuscritos de la edición A). Deja que los diversos manuscritos de las dos redacciones circulen indistintamente entre sus lectores, sin preocuparse por descartar o desacreditar la *vieja* redacción. Es evidente que san Juan de la Cruz no abandona CA por repulsa, sino porque incompatible con la nueva finalidad pedagógico-doctrinal que se propone en CB. Por tanto, bajo otros aspectos (poético, simbólico), también CA puede considerarse una versión definitiva y superior. 3) No cabe duda que es más teológica y realista la perspectiva bautismal del *Cántico* B, por la inclusión original que alarga el comentario a la canción 23, en la que explícitamente hace mención al bautismo; pero, de todo lo dicho, podemos concluir que la visión bautismal exclusiva de CA 37, puede aportar elementos que enriquezcan la teología bautismal de CB.

⁶² C 23,6.

mente hacia una meta. Así desde otra perspectiva, más simbólica y poética que teológica, san Juan de la Cruz nos presenta la continuidad entre bautismo y matrimonio espiritual, poniendo el acento en la magnificencia y «limpieza total» del primer momento.

1.5 *El desarrollo de la vida espiritual en relación a la primera gracia*

La espiritualidad cristiana es esencialmente bautismal, de tal manera que el creyente, en todos los momentos de su camino de fe, está viviendo las exigencias y dones de su bautismo: la purificación activa y pasiva, es exigencia y fruto de la gracia bautismal; la progresiva iluminación, conocimiento y participación a los misterios cristianos es vivencia de la gracia bautismal; las cimas de la unión transformante son esplendor y explosión de la gracia del bautismo. San Juan de la Cruz nos hace ver cómo el alma después de haber recibido un don inicial debe recorrer un largo camino de purificación hasta llegar a estas cimas, que, a su vez, nos presenta con tonos que suscitan maravilla. Quizás no siempre nos resulta claro cómo todo el itinerario y la meta misma alcanzada, dependan y sean exigencias de la gracia bautismal. Ni podemos pretender que san Juan de la Cruz esté constantemente justificando las certezas que son patrimonio común del saber creyente. Y sin embargo, ha creído necesario detenerse explícitamente en este punto, para dejarnos, con matices de gran personalismo, una teología del crecimiento de la gracia a partir de un don inicial.

La mirada contemplativa de Juan de la Cruz, como en todos los textos del *Cántico* que hemos comentando en esta tercera parte y como es habitual en su enseñanza, desciende una vez más de lo alto, de la plena comunión con la divinidad realizada. De hecho, de las 40 canciones, de que consta dicho *Cántico espiritual*, 28 las dedica a hablar del desposorio y matrimonio espirituales, desde donde proyecta luz incluso a las realidades primeras del camino espiritual. Ahora bien, desde la canción 22 viene hablando de la unión transformante o matrimonio místico. En la comunicación de

amor que se da entre los esposos, el alma, admirada, se descubre hermosa en la posesión de virtudes y dones que le vienen de Dios, pero que pertenecen a la labor de entrambos cónyuges⁶³. El Amado en este estado se prenda del *amor* único y fuerte de la esposa y se enamora estrechamente de ella por la pureza y entereza de su *fe*⁶⁴; ella tiene a Dios «prisionero» del «cabello» del amor y lo ha «llagado» mediante el «ojo» de la *fe*⁶⁵.

El alma se gloria y agradece al Esposo del don de la unión, según el entendimiento por la *fe* y la voluntad por el amor⁶⁶. Pero dichosa de tener «a Dios por prisionero, rendido a todo lo que ella quisiera»⁶⁷, puede enorgullecerse de su nueva situación. La esposa entonces debe «deshacer el engaño que en esto se puede entender»; ya que no quiere que se «atribuya a ella algún valor y merecimiento, y por eso se le atribuya a Dios menos de lo que se le debe»⁶⁸. El punto neurálgico, es reconocer con humildad que, en el hombre, todo valor, belleza o mérito en el orden sobrenatural ha comenzado, de una manera gratuita e inmerecida, con un acto de amor divino⁶⁹,

⁶³ Lo que la canción 30 hace «es tratar del solaz y deleite que el alma esposa y el Hijo de Dios tienen en la posesión de las riquezas de las virtudes y dones de entrambos y el ejercicio de ellas que hay del uno al otro, gozándolas entre sí en comunicación de amor. Y por eso dice ella, hablando con él, que harán guirnaldas ricas de dones y virtudes adquiridas y ganadas en tiempo agradable y conveniente, hermoseadas y graciosas en el amor que él tiene a ella y sustentadas y conservadas en el amor que ella tiene a él», C 30,2. «De manera que no basta que Dios tenga amor para darnos virtudes, sino que también nosotros se le tengamos a Él para recibirlas y conservarlas», C 30,9; cf. C 30,6.11.

⁶⁴ C 31,3.8-10.

⁶⁵ C 32,1-2. Hace referencia a la canción 31: «En sólo aquel cabello/ que en mi cuello volar consideraste,/ mirártele en mi cuello/ y en él preso quedaste,/ y en uno de mis ojos te llagaste».

⁶⁶ C 31,10.

⁶⁷ C 32,1.

⁶⁸ C 32,2.

⁶⁹ «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,

que en definitiva no es sino una mirada Suya, porque el mirar de Dios es amar⁷⁰.

Atribuyéndolo [el alma] todo a Él y regraciándosele juntamente, le dice que la causa de prendarse Él de el cabello de su amor y llagarse de el ojo de su fe fue por haberle hecho la merced de mirarla con amor, en lo cual la hizo graciosa y agradable a sí mismo; y que, por esa gracia y valor que de Él recibió, mereció su amor y tener valor ella en sí para adorar agradablemente a su Amado y hacer obras dignas de su gracia y amor⁷¹.

A partir de este principio basilar que desarrolla insistentemente, san Juan de la Cruz, en el comentario a las estrofas 32 y 33 del *Cántico espiritual*, nos regala toda una teología de la mirada-amor de Dios que primero limpia el alma y luego la agracia, enriquece y alumbr⁷², posibilitando a su vez la mirada adorante y operativa del hombre⁷³. Así dicen las canciones que comenta:

Cuando tú me mirabas,
su gracia en mí tus ojos imprimían:
por eso me adamabas,
y en eso merecían
los míos adorar lo que en ti vían.
No quieras despreciarme,
que, si color moreno en mí hallaste,
ya bien puedes mirarme
después que me miraste,
que gracia y hermosura en mí dejaste.

porque Él da su gracia y amor, son las obras florecidas en su amor», C 30,8; cf. C 32,7-8.

⁷⁰ C 31,5; 32,3.

⁷¹ C 32,2.

⁷² «La mirada de Dios cuatro bienes hace en el alma, es a saber: limpiarla, agraciarla, enriquecerla y alumbrarla; así como el sol cuando envía sus rayos, que enjuga y calienta y hermosea y resplandece. Y después que Dios pone en el alma estos tres bienes postreros, por cuanto por ellos le es el alma muy agradable, nunca más se acuerda de la fealdad y pecado que antes tenía», C 33,1.

⁷³ C 32,8.

Antes de poner el Amado sus ojos en ella, el alma, muerta a la vida sobrenatural porque violada, estragada y perdida⁷⁴, era morena y fea⁷⁵; en ella sólo se hallaba «fealdad y negrura de culpas e imperfecciones y bajeza de condición natural»⁷⁶. «Aquel primer estado suyo tan bajo y tan feo [...] no merecía ni estaba para que la mirara Dios»⁷⁷. Las mismas potencias del alma «con la miseria de su baja operación y caudal natural, estaban caídas y bajas», incapaces de «hacer obras en gracia de Dios»; «por su ceguera y bajeza» ellas no pueden ver — ni por ende adorar — la «grandeza de virtudes, abundancia de suavidad, bondad inmensa, amor y misericordia en Dios, beneficios innumerables que de Él había recibido [el alma], [...] porque es grande la rudeza y ceguera del alma que está sin su gracia»⁷⁸. Esta impotencia del hombre, no sólo para hacer lo que está obligado, es decir, conocer, adorar y servir a Dios, sino incluso para «caer en la cuenta» de ello, manifiesta el estado de muerte en que se encuentra; «que hasta aquí llega la miseria de los que viven o, por mejor decir, están muertos en pecado»⁷⁹.

La mirada misericordiosa de Dios al alma, en que le dio «la primera vez gracia»⁸⁰, cambia su situación. «Dando Dios al alma la primera gracia [...] en el bautismo»⁸¹, le da vida, la redime, repara y esposa⁸². Los ojos del Esposo, es decir, «su Divinidad misericordiosa [...], 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 (cf. 2 Pe 1,4)»⁸³. La primera vez, entonces, que se digna mirarla, no sólo la purifica

⁷⁴ Cf. C 23,2.5.

⁷⁵ C 33,1-4.

⁷⁶ C 33,5.

⁷⁷ C 33,2.

⁷⁸ C 32,8.

⁷⁹ C 32,9.

⁸⁰ C 33,6.

⁸¹ C 23,6.

⁸² C 23,2.5.

⁸³ C 32,4.

de sus pecados, esto es, le quita «ese color moreno y desgraciado de culpa con que no estaba de ver», sino que también positivamente deja en ella «gracia y hermosura»⁸⁴.

La primera mirada de Dios, cuando el alma no se lo merecía, suscita en Él el seguir amándola, atrae otras miradas divinas, ahora que es graciosa y hermosa y, por ende, digna de ser amada; pues «si antes que estuviese en su gracia [Dios] por sí solo la amaba, ahora que ya está en su gracia no sólo la ama por sí, sino también por ella»⁸⁵. La confianza en poder recibir, de ahora en adelante, más gracias se fundamenta, por una parte, en la actitud misericordiosa de Dios, que se *olvida* «de la maldad y pecado después de perdonado una vez»; por otra parte, esta esperanza del alma no quedará defraudada, ya que, dada la condición magnánima de Dios, se basa en una lógica inflexible: «Porque si, estando en pecado, recibió de Dios tanto bien, puesta en amor de Dios y fuera de pecado, ¿cuánto mayores mercedes podrá esperar?»⁸⁶. En este sentido, el primer mirar divino, fue tan gratuito, eficaz y determinante, que ya hay suficiente «razón y causa» en él, para las sucesivas miradas, que aumentarán la gracia y hermosura del alma⁸⁷. Dios, siendo fiel a la ley que se ha impuesto, da nuevamente gracia por y

⁸⁴ C 33,6.

⁸⁵ C 33,7.

⁸⁶ C 33,1.

⁸⁷ Dice la esposa al Amado que si antes merecía ser tenida en poco y despreciada «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, pues hay ya razón y causa bastante para ello en haberla mirado cuando no lo merecía ni tenía partes para ello», C 33,3. «*Después que me miraste*, quitando de mí ese color moreno y desgraciado de culpa con que no estaba de ver, en que me diste la primera vez gracia, *ya bien puedes mirarme*, esto es, ya bien puedo yo y merezco ser vista, recibiendo más gracia de tus ojos; pues con ellos no sólo la primera vez me quitaste el color moreno, pero también me hiciste digna de ser vista, pues con tu vista de amor, *gracia y amor en mi dejaste*», C 33, 6.

sobre la gracia dada precedentemente, da gracia sobreabundante, «adama»:

Adamar es amar mucho; es más que amar simplemente; es como amar duplicadamente, esto es, por dos títulos o causas. Y así en este verso da a entender el alma los dos motivos y causas del amor que tiene a ella, por los cuales no sólo la amaba prendado en su cabello, mas que la amaba llagado en su ojo. Y la causa por que la adamó de esta manera tan estrecha dice ella en este verso que era porque Él quiso con mirarla darle gracia para agradarse de ella, dándole el amor de su cabello, y formándola con su caridad la fe de su ojo; y así dice: *Por eso me adamas*; porque poner Dios en el alma su gracia es hacerla digna y capaz de su amor. Y así, es tanto como decir: porque habías puesto en mí tu gracia, que eran prendas dignas de tu amor, *por eso me adamas*, esto es, por eso me dabas más gracia. Esto es lo que dice san Juan: *Que da la gracia por la gracia que ha dado* (1,16), que es dar más gracia; porque sin su gracia no se puede merecer su gracia⁸⁸.

El crecimiento en la vida de gracia dependerá siempre de la liberalidad divina y, a la vez, de la respuesta del alma. Pero esta liberalidad de Dios, en la primera mirada de amor en el orden sobrenatural, es *absolutamente* gratuita. Dios mira-ama al hombre dándole la primera gracia, la bautismal, que le otorga un ser filial, purificándolo, engrandeciéndolo, honrándolo y hermoséandolo⁸⁹. De parte del alma «ninguna razón hay ni puede haber para que Dios la mirese y engrandeciese, sino sólo de parte de Dios, y ésta en su bella gracia y mera voluntad»⁹⁰. Las gracias sucesivas, aunque siempre gratuitas, serán en consideración del aprecio a los mismos dones otorgados, dones que la han hecho graciosa:

Bien puedes, pues, ya, mirar y preciar mucho al alma que miras, pues con tu vista pones en ella precio y prendas que tú te precias y prendas; y por eso, no ya una vez sola, sino muchas merece que la mires des-

⁸⁸ C 32,5.

⁸⁹ Cf. C 33,7.

⁹⁰ C 33,2.

pués que la miraste; pues, como se dice en el libro de Ester por el Espíritu Santo, *digno es de tal honra a quien quiere honrar el Rey* (6,11)⁹¹.

La razón última de esta cascada de gracias, por lo tanto, se encuentra en Sus dones, pero más profundamente: porque Él se hizo don para morar agradado en el alma. «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, *por cuanto en ella mora bien agradado*»⁹². La gracia santificante y las virtudes teologales, gracia creada, mueven el corazón de Dios, porque son signo y efecto de su presencia inhabitante, donación increada. No puede ser de otra manera, ya que para san Juan de la Cruz, Dios no puede amar «cosa fuera de sí» ni «más bajamente que a sí», sino que en todo ama a sí, por sí y en sí⁹³. Ama en el alma lo que hay de sí y para asemejarla cada vez más a sí. Dios, ya *enamorado* de su «hermosura» participada en la creatura humana⁹⁴, dice el santo con un

⁹¹ C 33,9.

⁹² C 33,7, c.m.

⁹³ «Es de notar, para inteligencia de esto, que 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 la razón del 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 a el 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 el mismo Dios», C 32,6.

⁹⁴ «De tal manera esté yo transformada en *tu hermosura*, que, siendo semejante en *hermosura*, nos veamos entrambos en *tu hermosura*, teniendo ya tu misma *hermosura*; de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su *hermosura*, siendo la una y la del otro *tu hermosura* sola, absorta yo en *tu hermosura*, y así, te veré yo a ti en *tu hermosura*, y tú a mí en *tu hermosura*, y yo me veré en ti en *tu hermosura*, y tú te verás en mí en *tú hermosura*; y así, parezca yo tú en *tu hermosura*, y parezcas tú yo en *tu hermosura*, y mi *hermosura* sea *tu hermosura*, y *tu hermosura* mi *hermosura*; y así seré yo tú en *tu hermosura*, y serás tú yo en *tu hermosura*, porque *tu* misma *hermosura* será mi *hermosura*, y así nos veremos el uno al otro en *tu hermosura*. Ésta 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

lenguaje personalista, que «siempre le va Él comunicando más amor y más gracias y, como la va honrando y engrandeciéndola más, siempre se va más prendando y enamorando de ella»⁹⁵.

2. Vida teologal

2.1 *Del «paso de Dios» al «paso del alma»*

El bautismo, como aplicación concreta y sacramental de la redención, es la realización del primer desposorio de Dios con el hombre, que se hace todo «de una vez», porque es al «paso de Dios». De ahora en adelante el ritmo de la marcha disminuirá, se hará más lento, al «paso del alma». En efecto, a la unión perfecta del matrimonio espiritual se llegará trabajosamente, porque se hace «poco a poco»⁹⁶. Dios sigue siendo el principal agente, obrero y amante, que seguirá adelantándose al alma y la continuará a mirar luego que le dirigió la vista por primera vez; no dejará su obra incompleta, porque amará aún más al alma, dándole nuevas gracias y mercedes: «Porque amar Dios más es hacer más mercedes»⁹⁷. Dios no renuncia a acabar y llevar a plenitud la divinización que ha comenzado en el hombre. Pero su misma marcha se hará lenta, el «paso de Dios» asemejará el andar del hombre, o mejor, Él acomodará su paso al «paso del alma», al caminar de la creatura. Éste es el «estilo que Dios tiene»⁹⁸, es decir: actuar «ordenadamente y suavemente y al modo de la misma alma»⁹⁹. Dios que, en la historia de un pueblo, condescendientemente ha hablado un lenguaje humano y se ha hecho Él mismo carne en el Hijo, ahora, en la historia de

(17,10); Él 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* de el Esposo en el día de su triunfo, que será cuando vea a Dios cara a cara», C 36,5.

⁹⁵ C 33,7.

⁹⁶ C 23,6.

⁹⁷ C 33,7.

⁹⁸ 2S 17,1.

⁹⁹ 2S 17,3.

cada alma, se adecua pedagógica y misericordiosamente al ritmo del obrar humano y a sus estructuras espirituales.

El bautismo, primer acto de amor de Dios, ha hecho mucho. Ha introducido a Dios en el alma como fuente de vida y luz, ahora mora «agradado» en ella, y se sabe — san Juan de la Cruz es plenamente consciente — de lo que es capaz un Dios trino al cual se le da carta blanca, permitiéndole habitar en el alma como en casa propia, dejándolo hacer y mandar, dirigir y ordenar, limpiar y transformar a gusto y placer.

Mucho se agrada Dios en el alma a quien a dado su gracia, porque en ella mora bien agradado — lo cual no hacía antes que se la diese —, y ella está con Él engrandecida y honrada; y por eso es amada de Él inefablemente, y la va Él comunicando siempre en todos los efectos y obras de ella más amor¹⁰⁰.

Sin embargo, el actuar del Dios trinidad espera la correspondencia humana; se acomoda al caminar del alma, en tanto que predispone, acepta y desea los pequeños pasos que ella pueda hacer para encontrar y unirse con Él y que son una respuesta al actuar divino. Por otra parte, ahora, iniciada esa presencia trinitaria sobrenatural que se da mediante el bautismo, el alma enamorada sabe *dónde* buscar para encontrar a su Amado. La fe en las palabras de la Sagrada Escritura, a las cuales se añade el testimonio convencido del santo, le dan la certeza y la alegría de su presencia:

¡Oh, pues, alma hermosísima entre todas las criaturas, que tanto deseas saber el lugar donde está tu Amado para buscarle y unirte con él, ya se te dice que tú misma eres el aposento donde él mora y el retrete y escondrijo donde está escondido; que es cosa de grande contentamiento y alegría para ti ver que todo tu bien y esperanza está tan cerca de ti que esté en ti, o, por mejor decir, tú no puedas estar sin él. *Cata* — dice el Esposo — *que el reino de Dios está dentro de vosotros* (Lc

¹⁰⁰ CA 24,7(5).

17,21); y su siervo el apóstol san Pablo: *Vosotros — dice —, sois templo de Dios* (2Cor 6,16)¹⁰¹.

Como el Verbo esposo, junto con Padre y el Espíritu Santo, «esencial y presencialmente está escondido con el íntimo ser del alma», el alma no sólo sabe dónde encontrarlo sino también *cómo*: «El alma que le ha de hallar conviene salir de todas las cosas según la afección y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma, siéndole todas cosas como si no fuesen»¹⁰²; debe esconderse para hallar en lo escondido al que allí y así mora¹⁰³. *Salir de todas las cosas según el afecto*, en la terminología sanjuanista desarrollada sobre todo en *Subida-Noche*, significa desapegarse, privarse, renunciar, morir, aniquilarse y, en una palabra, *purificarse* de todo lo que en el hombre es contrario a Dios. Y ya que el hombre es poseedor de Dios por la gracia y su centro es Dios mismo, *entrar dentro de sí mismo*, especialmente en el lenguaje de *Cántico* y *Llama*, significa *unirse* a Dios a través de un proceso de interiorización, que no se reduce al momento de oración.

Pero ¿qué quiere decir concretamente este *salir y entrar*, este esconderse *de* las cosas del mundo *para* ir a esconderse con el Dios escondido en el alma, este *purificarse* del afecto desordenado de las creaturas y *unirse* a Dios? San Juan de la Cruz tiene una sola respuesta: significa ejercicio de las *virtudes teologales*, buscarlo y encontrarlo desde y mediante las capacidades espirituales del alma, buscarlo en la fe y el amor¹⁰⁴. Así debe comenzar la búsqueda el

¹⁰¹ C 1,7; cf. C 1,9 donde menciona la parábola del tesoro escondido en el campo (Mt 13,44) y la invitación de Jesús de entrar en el propio cuarto y orar al Padre (Mt 6,6), aplicadas al campo del alma y al aposento interior donde debe esconderse el alma cerrando la puerta de la voluntad a todas las cosas.

¹⁰² C 1,6.

¹⁰³ C 1,9.

¹⁰⁴ Para el estudio de la vida y virtudes teologales en la doctrina de san Juan de la Cruz se pueden consultar: CRISÓGONO DE JESÚS, *San Juan de la Cruz, su obra*, 319-352; F. RUIZ SALVADOR, «Vida»; ID., *Introducción*, 443-474.547-601.662-675; ID., «Estructuras»; ID., *Místico y maestro*, 76-79.167-206; ID., «Síntesis doctrinal», 223-234; M.T.N. DECAMPS, «Le esigenze», 156-184; I. RODRÍGUEZ,

principiante, pero de la misma manera debe continuarla el que ya ha progresado en el caminar:

Dicho queda, ¡oh alma!, el modo que te conviene tener para hallar a 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, sin querer satisfacerte de cosa, ni gustarla ni entenderla más de lo que debes saber, que esos dos son los mozos de 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 le descubra lo que en sí encierra la fe, que es el Esposo que ella desea en esta vida por gracia especial — divina unión con Dios —, como habemos dicho, y en la otra por gloria esencial, gozándole cara a cara ya de ninguna manera escondido¹⁰⁵.

«Las tres virtudes teologales»¹⁰⁶, fe, esperanza y caridad, son los cimientos y el armazón de todo el edificio espiritual construido por san Juan de la Cruz; son el punto de encuentro de la actividad divina en el alma y la respuesta del hombre; son la gracia divina, en cuanto invaden no sólo el ser del hombre sino sus capacidades espirituales de operación; representan, por ende, la gracia santificante en su aspecto dinámico, concreto, existencial¹⁰⁷. Si bien son el

«La vida», 470-492; E. PACHO, *Temí fondamentali*, 283-299; J.D. GAITÁN, «Cercanía», 143-171.

¹⁰⁵ C 1,11.

¹⁰⁶ 2S 4,8; 6,1; 24,8; 3S 32,4; 2N 7,7; 21,3; C 2,7.

¹⁰⁷ En verdad entre la gracia santificante y las virtudes teologales, no existe sino una distinción de razón, aunque con fundamento real. Esto es así porque el sujeto de inhesión de las virtudes son las potencias o facultades espirituales del alma, y entre ellas y la misma alma hay también una distinción de razón con fundamento real. Dichas potencias no son partes del alma, sino la misma alma tomada bajo una determinada modalidad. La distinción de las facultades (entendimiento y voluntad, a las cuales san Juan de la Cruz añade la memoria) no se fundamenta en la división en partes del supuesto o sujeto (alma y sus potencias) sino en los diversos objetos de orden espiritual o inmaterial (lo inteligible, lo amable) entorno a los cuales el alma ejerce su actividad. En efecto, cada potencia

nervio coordinador y ejercen su influjo sobre todo el sistema sanjuanista, se las hace objeto de particular y específico análisis teológico-espiritual en *Subida y Noche*¹⁰⁸. Otras veces, como en el pasaje que hemos citado de *Cántico*, buscará sintetizarlas en *la fe y el amor*¹⁰⁹. En *Llama* la tentación será reducirlo todo al *amor*¹¹⁰.

espiritual se determina y especifica en base a su objeto propio. Así cuando podemos precisar la existencia de un objeto formalmente diverso de otros, por ejemplo lo inteligible, decimos que existe una actividad específica, el entender, que surge a la vez de una potencia propia, el entendimiento. Sólo en este sentido (es decir, en cuanto existen objetos formales diversos que especifican actividades y *potencias* diversas) podemos hablar de un entendimiento que entiende o de una voluntad que ama. Si en vez de mirar al objeto entendido o amado, nos ponemos desde el punto de vista del sujeto, ya que el alma es indivisible, deberíamos decir que es el alma (y en última instancia el hombre) el que entiende o ama. Ahora bien, la gracia santificante reside en el alma (a manera de hábito entitativo, es decir, de todo su ser tomado genéricamente) y las virtudes teologales en las facultades espirituales del alma (a manera de hábitos operativos, es decir que informan específicamente las potencias en cuanto principios inmediatos de operación), y como no se puede distinguir realmente el alma de sus potencias, tampoco se pueden distinguir realmente la gracia santificante de sus hábitos operativos que son las virtudes. La gracia santificante crea en el alma como una segunda naturaleza. Entonces, el hombre en cuanto, por dicha gracia, adhiere y cree a Aquel que se revela posee la virtud de la fe; en cuanto responde en el amor a Quien lo ama primero, la caridad; en cuanto lo espera y desea poseerlo plenamente, la esperanza.

¹⁰⁸ Las virtudes teologales se hacen objeto explícito de estudio en el sistema sanjuanista al tratar la noche del espíritu, sea la pasiva (segundo libro de *Noche*), como, sobre todo, la activa (aquí dichas virtudes estructuran casi toda la *Subida*: el segundo libro trata de la fe; el tercero, de la esperanza y la caridad).

¹⁰⁹ «La unidad de la terna teologal es sólida y permanente, aún cuando el santo utiliza frecuentemente la forma abreviada: *fe y amor*. Un ejemplo de toda evidencia tenemos en el comentario a la canción primera del *Cántico*. La consigna es «buscarle en fe y en amor» (C 1,11). Cuando explica a continuación concretamente esa norma, desarrolla fe-amor-esperanza; y precisamente la esperanza con mayor interés y extensión. La costumbre de citar la vida teologal nombrando solamente fe-amor se encuentra ya en san Pablo», F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro*, 182, n. 3.

¹¹⁰ En todas sus obras san Juan de la Cruz menciona mucho más el amor que la fe o la esperanza (aun cuando evidentemente no siempre se trate del amor teo-

2.2 Teología de la gracia en clave teologal

En san Juan de la Cruz existe una verdadera teología de la gracia, si bien se sirve poco de la palabra «gracia» en este sentido. *Le interesa más* la inhabitación o presencia activa de las tres divinas Personas, que dialogan y transforman en su semejanza, es decir *la gracia increada, que la gracia creada*. Ésta no es descuidada pero siempre en relación con su fuente, que es la presencia divina inhabitante y actuante. En el estudio de la gracia creada, *le importa más* la participación y transformación en la vida divina trinitaria que se da en el alma, es decir *la gracia habitual, que la gracia actual* y sus problemas, estudiados con tanta fruición y detalle en la teología occidental y postridentina. También aquí, no deja de hablar, y con abundancia, de las mercedes y gracias actuales que recibe el alma, pero las describe en orden a la unión transformante del hombre con Dios. Finalmente, ya en el tema de la gracia habitual, le interesa y *desarrolla mucho más* la doctrina de *los hábitos operativos* de la gracia *que la del hábito entitativo* de ella, es decir *más las virtudes teologales que la gracia santificante*.

Evidentemente, san Juan de la Cruz sin utilizar jamás la expresión *gracia santificante*, se está refiriendo a ella al hablar de la divinización del hombre o de su participación transformante en la vida trinitaria, ya que, rectamente entendida, ésta es la misma definición de gracia santificante. Pero para no cosificarla o convertirla en un concepto espiritualmente inoperativo, habla de esta transformación o divinización del hombre en relación constante a dos grandes polos o realidades de la gracia, es decir, en correlación con su

logal). Lo que asombra en *Llama* es lo poco que nombra, al menos explícitamente, a las otras virtudes teologales. Efectivamente, aunque toda la *Llama* sea un grito esperanzado de la plenitud beatífica, de hecho menciona poco la fe (9 veces: Ll 2,31; 3,28.29.46.48(4 veces); 3,80) y la misma esperanza (2 veces: Ll 1,27; 3,21). Por el contrario, la palabra amor, en esta que es la más breve de sus obras mayores, es utilizada 204 veces (en *Subida*: 138 veces; *Noche*: 226; *Cántico*: 574).

fuente (la inhabitación trinitaria)¹¹¹ y con los dinamismos que la hacen operativa (las virtudes teologales).

¹¹¹ San Juan de la Cruz se adelanta a los tiempos, ya que, para explicar la condición cristiana, insiste sobre todo en la inhabitación trinitaria o gracia increada. Ésta le permite valorizar la gracia creada (gracia santificante y virtudes) sin descartarla, ya que sin ella sería inexplicable la novedad vital del hombre incorporado a Cristo. «Los Padres concebían la restauración de la semejanza con Dios en el hombre inserto en Cristo, según la categoría platónica de “participación”. Más bien que en la añadidura de alguna nueva entidad se pensaba en la renovación o en la purificación de la imagen de Dios, deformada por culpa del pecado. En la edad media esta manera de pensar, ya no satisfacía a las exigencias conceptuales y analíticas; por eso, a partir del siglo XII empezó a preferirse otro esquema, más bien aristotélico, para explicar las grandes vicisitudes de la existencia cristiana. Se pensaba en el hombre como en una “substancia” que adquiere (o, por el contrario, pierde) unos “accidentes”. Dentro de este esquema, la restauración de la semejanza divina tenía que ser interpretada como la readquisición de una forma accidental (de una cualidad, de un “hábito”) anteriormente poseída. Y como la existencia de tales entidades fue puesta en duda por dos veces en la historia de los dogmas (en el siglo XII por Pedro Lombardo, y en el siglo XVI, de una manera mucho más radical, por los reformadores), la teología escolástica de los siglos XIII y XVI insistió en la existencia de semejantes “cualidades”, infundidas por Dios en el sujeto humano, hasta el punto que la gracia creada parecía ser el elemento característico del hombre inserto en Cristo, más bien que sus relaciones personales con la santísima Trinidad [...]. El concepto de gracia creada, a pesar de su alto valor sistemático y la solidez de su fundamento bíblico y patrístico, puede dar ocasión a algunos malentendidos, si la restauración de la semejanza con Dios se atribuye *solamente* a la infusión de una entidad creada, prescindiendo de la gracia increada y de la unión con Cristo». En particular, «considerando solamente la gracia creada, resulta ininteligible la *divinización*: el hombre es incapaz de trascender el orden creatural y hacerse partícipe de la naturaleza divina, solamente recibiendo una entidad creada», M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, Lux mundi 21, Salamanca 1977³, 412-415. «En el curso de la Historia, la teología de la gracia se expresa en dos sistemas diferentes: el de la divinización, de los Padres griegos y el de lo sobrenatural, de los escolásticos occidentales [...]. [En la Edad Media] la atención se dirige menos sobre la presencia de Dios en nosotros y sobre nuestras relaciones con las personas que sobre la elevación sobrenatural del espíritu creado. La idea fuerza de los teólogos ya no es la divinización, sino la ordenación al fin sobrenatural [...]. Añadamos que la teología de los Padres griegos [...] es una teología de los hijos redimidos y santificados por el Espíritu Santo; mientras que la teología

Ha distribuido la doctrina sobre la gracia en dos secciones: inhabitación trinitaria y virtudes teologales. Por un lado está la presencia de la Santísima Trinidad en el alma, comunicándose, actuando, transformando la vida del hombre en vida divina, provocando una respuesta a esa donación sin reservas. Don de Dios, que se da a sí mismo. De la otra parte está la actitud del hombre que acoge ese don personal, corresponde activamente y vive en todo su ser la transformación y participación en la vida trinitaria. Esta segunda labor corresponde a las virtudes teologales, que representan la vertiente dinámica y operativa de la gracia. La doctrina sanjuanista de la gracia asume de ese modo carácter personal, vivo, intensamente religioso, en constante relación con Dios¹¹².

Las virtudes teologales son, a la vez, don divino y respuesta humana. Don divino porque Dios las comunica sobrenaturalmente al hombre con la vida de la gracia. Respuesta humana porque el

agustiniana y posagustiniana guardará una conciencia aguda del pecado del hombre incapaz de salvación por sí mismo [...]. Estas dos teologías no se oponen: no son más que dos puntos de vista diferentes, sobre la realidad compleja que ofrece la humanidad; teólogos eminentes harían de ella una síntesis armoniosa, aun marcando su preferencia por uno o el otro de los dos aspectos. Por la tradición mística, y sobre todo por las místicas de interiorización que deben mucho al Pseudo-Dionisio, San Juan de la Cruz hereda el pensamiento de los Padres griegos. Pero por los escolásticos, y también por los místicos de elevación, está en contacto con la teología de la gracia de la Edad Media. No será siempre fácil distinguir estas dos influencias. Su vocabulario teológico es escolástico, pero su teoría de lo "espiritual" es próxima pariente de la divinización de los Padres griegos. La problemática de sus escritos es escolástica, pero su clima es el de la inserción progresiva en la vida trinitaria [...]. De hecho, la teología de los Padres griegos y la de los escolásticos ofrecen para él un doble peligro. [...] La doctrina de la divinización choca con su experiencia dolorosa de la purificación; subrayando demasiado nuestra inserción en Dios, no expresa suficientemente nuestra lejanía de Dios. Por su lado, la doctrina de lo sobrenatural repugna también a su experiencia, separa demasiado al hombre de Dios y no subraya bastante nuestras relaciones con cada una de las personas de la Santísima Trinidad», H. SANSON, *El espíritu*, 141-144.

¹¹² F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 445.

hombre debe corresponder a la iniciativa divina asintiendo, incorporándolas y actuándolas en su vida. Pero si san Juan de la Cruz tiene un aprecio tan alto por las virtudes teologales, de tal manera que sin ellas sería inexplicable toda su doctrina espiritual, es porque corresponden a la manera de donarse de Dios: a Dios que habla y dirige su Palabra, el hombre se adhiere con la obediencia de la fe; a Dios que ama y se entrega, el hombre le corresponde, participando a su generosa donación, con la caridad; a Dios que asegura una plenitud escatológica de sí mismo, le responde en esperanza, lo desea ardientemente. Las virtudes teologales entonces nos dan al mismo Dios. Antes de ser medios de acercamiento a nuestra disposición, son realizaciones divinas de acercamiento al hombre, de donación personal, concreta, tangible. El Padre en Jesucristo es *revelación, amor y promesa*. El hombre, por la fuerza interiorizante del Espíritu, *le cree, lo ama y lo espera*, se convierte en *creyente y amante esperanzado* de Dios.

La participación del hombre en la vida divina por la gracia, significa concretamente para san Juan de la Cruz, filiación, purificación, iluminación, elevación, divinización, transformación. Pero si dicha gracia creada (santificante y virtudes teologales) se desvincula de Dios Trinidad, que se dona para morar agradado en el hombre, se la cosifica, y entonces tendríamos el absurdo de realidades y efectos creados que superan su propio orden. En efecto, ¿cómo una entidad creada puede *divinizar* al hombre? La gracia creada es santificante, divinizante y transformativa porque vinculada a su origen, Dios trino inabitante. Dicha gracia no es una realidad o cualidad en sí, con vida propia, sino en relación y como efecto constante que proviene de la fuente divina, como los rayos solares que iluminan, dan calor o broncean, porque originados ininterrumpidamente por el sol.

Por otra parte, si la inhabitación trinitaria da consistencia real a la gracia; ésta, con sus hábitos operativos, las virtudes teologales, da dinamismo vital e íntimo a la presencia divina en el hombre. En efecto, la presencia por gracia en el alma, no se trata de una mera

presencia del Señor, sino que ésta está ordenada a una vida de relaciones íntimas con el hombre: Dios inhabitante en nosotros se ofrece al alma para ser conocido, esperado y amado, su presencia nos invita y nos da la posibilidad de entrar en relación de convivencia y amistad con Él mediante el conocimiento y el amor sobrenaturales¹¹³. Si se tratase solamente de una *mera presencia* no tendríamos necesidad de la gracia divina, porque Él ya está presente en el alma — como así mismo en todas las cosas del universo —, a título de Creador, es decir como aquel que habiéndola creado la conserva en la existencia. Él obra inmediatamente en todo lo que existe y, como Él actúa con su misma sustancia, donde Él obra, Él está. Pero una tal presencia de Dios no basta como fundamento de una vida de relaciones íntimas con Él: ella lo hace presente a nosotros, pero no nos hace presentes a Él, es decir, no nos pone en su presencia con la capacidad de entrar en *contacto* con Él. Nuestra inteligencia puede remontarse hasta el conocimiento de la existencia de Dios y sus atributos, pero no llega a conocer la vida propia de Dios, su vida íntima, no conoce y no puede conocer el misterio de la santísima Trinidad. Lo alcanza solamente la fe, conocimiento sobrenatural que pertenece al orden de la gracia. Y sólo aquel que conoce la Trinidad podrá amarla, entretenerse afectuosamente con ella y dirigir a la glorificación de las Personas divinas toda su vida.

Quien posee la gracia santificante, posee necesariamente las virtudes teologales, que le son inseparables. Con la fe puede conocer la Trinidad, con la esperanza puede confiadamente sentirse seguro de su ayuda misericordiosa, con la caridad puede amarla ilimitadamente. Infundiendo entonces la gracia en un alma, Dios se ofrece a ella como un *objeto* personal adaptado a sus capacidades, con el cual ella puede entrar en íntimas relaciones de conocimiento y amor en virtud de aquellas potencialidades operativas que la misma gracia le dona; relaciones de convivencia y amistad, en modo semejante a como en el orden natural tenemos espontáneamente

¹¹³ Cf. GABRIELE DI SANTA MARIA MADDALENA, «Il bisogno di Dio», 36-37.

con nuestros familiares, es decir, con las personas de casa que habitan con nosotros y con las cuales hacemos experiencia de una relación afectuosa e íntima.

2.3 *Función de las virtudes teologales*

La meta o fin de la vida cristiana, en palabras de san Juan de la Cruz, es la *unión* del alma con Dios, grado más alto de la presencia trinitaria en el hombre. Se trata de una unión de amor con la Trinidad en y por Jesucristo. Esta unión es la clave tanto de la experiencia como del sistema sanjuanista. Todo se mueve en torno a ella y todo adquiere sentido en ella, como término último del peregrinar terrestre del hombre. ¿Cómo llegar a meta tan alta? Es imprescindible la utilización de medios proporcionados a tal finalidad. «Es, pues, de saber que, según regla de filosofía, todos los medios deben ser proporcionados al fin, es de saber: que han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin, tal que baste y sea suficiente para que por ello se pueda conseguir el fin que se pretende»¹¹⁴. Para Juan de la Cruz, la proporción de conveniencia y semejanza que basta y es suficiente, se encuentra en las virtudes teologales. De hecho, entre el hombre y Dios existe una distancia infinita; de ahí que para llegar a una unión de semejanza entre ellos deben emplearse los medios que superan esa distancia. Ninguna cosa creada puede servir de medio propio y próximo para ello, por cuanto no tiene proporción alguna con Dios, no le alcanza como Él es. Sólo las virtudes teologales nos dan a Dios tal cual es; por eso son medios propios y próximos para la unión, mientras los otros no pueden pasar de medios remotos.

En este sentido, san Juan de la Cruz reconoce a las virtudes teologales dos funciones o tareas esenciales del proceso espiritual en orden a la unión: disponer (o purificar) y unir. De esta manera, la doble función — purificativa y unitiva — de estas virtudes consti-

¹¹⁴ 2S 8,2.

tuyen lo que podríamos llamar un «dinamismo teologal libertador y unitivo»¹¹⁵:

Función unitiva. Las virtudes teologales son, para nuestro santo, «medios» adecuados para llevar a cabo la unión; pero no sólo medios previos o anteriores, sino que al mismo tiempo son *modos* o formas con los ya se está realizando la unión con Dios: «Porque, como hemos dicho, el alma no se une con Dios en esta vida por el entender, ni por el gozar, ni por el imaginar, ni por cualquier otro sentido, sino sólo por la fe según el entendimiento, y por esperanza según la memoria, y por amor según la voluntad»¹¹⁶.

Función purificativa. Es el otro aspecto, complementario, del dinamismo teologal: uniendo a Dios, dándolo, llenando al alma de Él, las virtudes teologales van, al mismo tiempo, vaciando al hombre de todo lo que no es Dios, ya que «dos contrarios, según nos enseña la filosofía, no pueden caber en un sujeto»¹¹⁷:

Las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad — que tiene respecto a las dichas tres potencias [entendimiento, memoria y voluntad] como propios objetos sobrenaturales, y mediante las cuales el alma se une con Dios según las potencias —, hacen el mismo vacío y oscuridad cada una en su potencia: la fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad¹¹⁸.

Siempre pues contemplará san Juan de la Cruz la vida teologal y su dinamismo operativo bajo la luz de esta doble función, la unitiva y la purificativa, que se implican mutuamente. Sin embargo, dada la finalidad que se propone en sus escritos, al santo le gustará recalcar, la función purificativa-dispositiva como condición de la unitiva, la cual, mirada desde este particular punto de vista, no es sino una consecuencia de aquélla:

¹¹⁵ J.V. RODRÍGUEZ, «La liberación», 438; cf. A. BALDEÓN-SANTIAGO, *El hombre*, 83-84.

¹¹⁶ 2S 6,1.

¹¹⁷ 1S 4,2.

¹¹⁸ 2S 6,1.

[Las virtudes teologales] son una acomodadísima disposición para unirse el alma con Dios según sus tres potencias, que son entendimiento, memoria y voluntad. Por la fe oscurece y vacía el entendimiento de toda su inteligencia natural, y en esto le dispone para unirle con la Sabiduría divina; y la esperanza vacía y aparta la memoria de toda la posesión de criatura, porque, como dice san Pablo, *la esperanza es de lo que no se posee* (Rom 8,24), y así aparta la memoria de lo que se pueda poseer y pónela en lo que espera, y por esto la esperanza de Dios sola dispone la memoria puramente para unirla con Dios; la caridad, 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 a esta potencia y la une con Dios por amor. Y así, porque estas virtudes tienen por oficio apartar al alma todo lo que es menos que Dios, le tienen consiguientemente de juntarla con Dios¹¹⁹.

¹¹⁹ 2N 21,11. La insistencia de san Juan de la Cruz en el aspecto negativo o purificativo, sobre todo en *Subida-Noche*, es debida al valor ascético y práctico de este aspecto. El despojo que recomienda vivamente a sus destinatarios, en gran parte, se halla al alcance del alma. La infusión divina, con la inherente tendencia positiva a Dios o unión parcial, viene de por sí cuando aquél se realiza. Dios se encarga de hacerlo. Es radical la impotencia del hombre para realizarlo con la propia habilidad (cf. 3S 2,13). Metodológicamente, por lo tanto, al santo le interesa la noche como condición de la unión consiguiente. Este orden es casi el único que suele tenerse en cuenta al leer estas obras, con la consiguiente mala inteligencia del pensamiento sanjuanista. Pero existe otro orden que, si bien ocupa un lugar secundario en el plan de escritor que el santo ha trazado para *Subida-Noche*, sin embargo influye más que el anterior en la vida del alma. San Juan de la Cruz también lo describe, sin pretenderlo directamente: es aquel en el cual la infusión y la unión preceden al abandono (cf. 2S 17). Desde este punto de vista el alma no renuncia para poder recibir, sino que recibe para poder renunciar. El nuevo desprendimiento es una exigencia de lo ya comunicado, que tiende a desplegar su vitalidad (cf. 2S 14,2); cf. F. RUIZ SALVADOR, «Vida», 356-365. Por lo tanto, si bien la función purificativa precede a la unitiva en la línea de la causa dispositiva, en la de la causalidad eficiente, es más bien lo contrario: la nueva infusión-presencia de Dios produce vacío de lo que no es Él. La unión sigue a la purificación, pero porque ésta supone ya un grado de unión-presencia, que posibilita la renuncia. Este aspecto positivo y unitivo de las virtudes teologales — más desarrollado en *Cántico y Llama* —, es evidentemente el que más

El denominar las virtudes teologales *medio* podría inducir a error, como si fueran el vehículo que se toma para alcanzar una meta, pero del cual no se tiene necesidad una vez que se llega a ella. No es el caso de las virtudes teologales. No son medios que se abandonan al llegar al fin, sino que ellas mismas lo van gestando, en la medida en que van profundizando la comunión con Dios hasta llegar a la plenitud de unión. No son sólo medios por los cuales se llega a Dios, sino sobre todo en los cuales ya se lo posee. Estos medios son Dios mismo al alcance del hombre; Dios uno y trino que se adapta y se da conforme al «paso» histórico, progresivo, interiorizante del hombre. Es una verdad profunda afirmar que el alma cuanto más tiene de fe, más tiene del mismo Dios, pues Él es la sustancia de la fe¹²⁰; cuanto más esperanza, mayor posesión de Dios; cuanto más amor, más transformada está el alma en el único y trino ser de Dios.

2.3.1 La fe

La fe es una adhesión del hombre entero a Dios que se revela; «fundamento y principio de las demás vestiduras de las virtudes [...], porque *sin ella*, como dice el Apóstol, *imposible es agradar a Dios* (Hebr 11,6); y con ella es imposible también dejarle de agradar»¹²¹. Como la Unidad y Trinidad divina es «abismo de deleites»¹²² y «fonte que mana y corre»¹²³, también la fe, en cuanto guarda una estrecha relación con las Personas divinas de las cuales

nos interesa para nuestro tema, ya que es el que directamente manifiesta la presencia o habitación divina en el alma. De ahí que lo recalco, poniéndolo siempre en primer lugar, incluso al tratar seguidamente cada una de las virtudes teologales en particular.

¹²⁰ Cf. C 1,10.

¹²¹ 2N 21,4; cf. JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, «San Juan de la Cruz», 493-510; J.V. CATRET SUAY, *El «camino»*; K. WOJTYLA, *La fe*; A. GUERRA, «Credibilidad», 131-148.

¹²² Ll 3,17.

¹²³ F estr. inicial,1

recibe su profundidad y fecundidad, puede ser llamada «abismo»¹²⁴ o «fuente»:

Y llámala *fuelle*, porque della le manan a el alma las aguas de todos los bienes espirituales. De donde Cristo nuestro Señor, hablando con la Samaritana, llamó fuente a la fe, diciendo que en los que creyesen en él *haría una fuente cuya agua saltaría hasta la vida eterna* (Jn 4,14). Y esta agua era *el espíritu que habían de recibir en su fe los creyentes* (Jn 7,39)¹²⁵.

La fe es la puerta de acceso al mundo de Dios, ya que ninguno puede esperar o amar lo que no conoce o en lo que no cree. Es comunicación del misterio del Dios trino, vivo y personal, en Cristo: «Se le comunica toda la Sabiduría de Dios generalmente, que es el Hijo de Dios, que se comunica al alma en fe»¹²⁶. «La fe nos da y comunica al mismo Dios»¹²⁷, porque ella «contiene en sí la divina luz»¹²⁸, «en sí encierra y encubre la figura y hermosura de su Amado»¹²⁹ y «Dios es la sustancia de la fe y el concepto de ella»¹³⁰. Nos da, por tanto, a Dios en cuanto nos lo presenta y da a conocer, ni más ni menos, tal como es:

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 lo 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. Que eso es lo que quiso decir san Pablo en la autoridad que arriba dijimos, diciendo: *El que se ha de*

¹²⁴ 2S 4,1; 18,2; 29,5.7; 3S 7,2.

¹²⁵ C 12,3.

¹²⁶ 2S 29,6; cf. 2S 22.

¹²⁷ C 12,4; cf. 2S 9,3; 1S 2,4.

¹²⁸ 2S 9,3.

¹²⁹ C 12,1.

¹³⁰ C 1,10.

juntar con Dios, conviene que crea (Hebr 11,6); esto es, que vaya por fe caminando a Él, lo cual ha de ser el entendimiento ciego y a oscuras en fe sólo, porque debajo de esta tiniebla se junta con Dios el entendimiento, y debajo della está Dios escondido¹³¹.

La fe es comparada a la plata en las proposiciones que nos enseña, y las verdades y sustancia que en sí contiene son comparadas al oro; porque esa misma sustancia que ahora creemos vestida y cubierta con plata de fe habemos de ver y gozar en la otra vida al descubierto, desnudo el oro de la fe [...]; pero a la postre desta fe, que será cuando se acabe la fe por la clara visión de Dios, quedará la sustancia de la fe, desnuda del velo de esta plata, *de color como de oro* (cf. Sal 67,14). De manera que la fe nos da y comunica al mismo Dios, pero cubierto con plata de fe; y no por eso nos le deja de dar en la verdad, así como el que da un vaso plateado y él es de oro, no porque vaya cubierto con plata deja de dar el vaso de oro¹³².

El contenido de la fe¹³³ proporciona un conocimiento maravilloso e inefable y del cual no tenemos otra fuente de acceso. En este sentido, es un enriquecimiento para el hombre. Por otra parte, porque su origen está en Dios, que es el que revela autoritativamente su ser y vida íntimas, es un conocimiento «cierto»¹³⁴; en sí misma, la fe es «pura en las verdades y fuerte y clara, limpia de errores y formas naturales»¹³⁵. Pero, precisamente porque nos comunica a Dios *como es*, este conocimiento de fe excede las posibilidades de un conocer meramente humano; da certeza pero no claridad o evidencia intelectual al entendimiento; ya que, por una parte, el hombre al ejercitarla debe renunciar a la autosuficiencia de su saber y meramente adherir a lo que lo trasciende, y, por otra, la fe revela a

¹³¹ 2S 9,1.

¹³² C 12,4.

¹³³ Para referirse al contenido de la fe, san Juan de la Cruz utiliza expresiones como: «artículos de nuestra fe católica» (2S 27,1.4); «misterios de nuestra fe» (2S 27,2; 22,3; C 7,3); «proposiciones de la fe» (2S 27,6); «verdades de fe» (C 7,7); «lo que toca a nuestra fe» (2S 27,3); «es de fe» (2S 19,13); cf. 2S 22.

¹³⁴ 2S 3,1; 6,2.

¹³⁵ C 12,3.

Dios pero no lo «descubre», es decir no lo desvela totalmente en esta vida. Ella le es noche oscura al alma, es un «hábito oscuro»¹³⁶.

¹³⁶ «Porque la fe ya vemos que nos dice lo que no se puede entender con el entendimiento. Por lo cual, san Pablo dice de ella *ad Hebreos* desta manera: *Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum nom apparentium* (11,1); que a nuestro propósito quiere decir que la fe es sustancia de las cosas que se esperan. Y aunque el entendimiento con firmeza y certeza consiente en ellas, no son cosas que al entendimiento se le descubren, porque, si se le descubriesen, no sería fe. La cual, aunque le hace cierto al entendimiento, no le hace claro sino oscuro», 2S 6,2. «La fe dicen los teólogos que es un hábito del alma cierto y oscuro. Y la razón de ser hábito oscuro es porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural y exceden todo humano entendimiento sin alguna proporción. De aquí es que para el alma esta excesiva luz que se le da de fe le es oscura tiniebla, porque lo más priva y vence lo menos, así como la luz del sol priva otras cualesquier luces de manera que no parezcan luces cuando ella luce, y vence nuestra potencia visiva de manera que antes la ciega y priva de la vista que se le da, por cuanto su luz es muy desproporcionada y excesiva a la potencia visiva; así la luz de la fe, por su grande exceso, oprime y vence la del entendimiento, la cual sólo se extiende de suyo a la ciencia natural, aunque tiene potencia para lo sobrenatural para cuando nuestro Señor la quisiere poner en acto sobrenatural», 2S 3,1; cf. C 12,2; LI 3,48. Cuando San Juan de la Cruz habla de la oscuridad de la fe, se pueden distinguir en ella tres aspectos fundamentales, que se entrelazan constantemente: a) La primera razón de su oscuridad es porque Dios, contenido y objeto de nuestra fe, «es tiniebla para nuestro entendimiento» (2S 9,1), es decir, es trascendente y, por ende, incognoscible en profundidad, en su vida íntima. Dios se revela, da a conocer lo que de otra manera no podríamos saber, pero no es eliminada su trascendencia e infinitud, su oscuridad (cf. C 39,13). En este sentido, la fe comunica al hombre verdades, luces sobrenaturales que exceden la capacidad puramente natural del entendimiento; por eso es luz, pero una luz tan fuerte que ciega y por lo mismo produce tinieblas: le es noche. Utilizando con mayor amplitud el ejemplo del sol de san Juan de la Cruz, podemos decir que su luz, antes que nada, enceguece e imposibilita la visión directa de la causa que ha producido la luz, es decir, del mismo sol. Así la luz de la fe, ilumina al alma en el orden sobrenatural, permitiéndole entrar en este nuevo orden de conocer que le permite adherir a la palabra y persona de Dios, pero, aun en el mismo orden sobrenatural, le es oscura, porque supera su capacidad natural: lo revelado es inteligible, puede ser de alguna manera *entendido*, en el sentido que no es irracional, no va *contra* la razón, pero no puede ser comprendido totalmente, ya que está *sobre* la razón, la trasciende y no tiene experiencia de ello; cf. 2S 3,2. b) San Juan de la Cruz insiste más en un

¿Cómo puede explicarse este darnos la fe la misma realidad de Dios? De manera completa, creemos que sólo teniendo en cuenta su unión con la caridad [...]. Sin embargo, dentro de una línea más intelectualista cabe cierta explicación, al menos inicial. La fe, ha dicho el Doctor

segundo aspecto de la oscuridad de la fe: ella, precisamente porque excede el orden natural, da luz en su orden propio, el sobrenatural, pero deja a oscuras, «ciega», el saber natural. «De donde, si a uno le dijese cosas que él nunca alcanzó a conocer ni jamás vio semejanza de ellas, en ninguna manera la quedaría más luz de ellas que si no se las hubiera dicho. Pongo ejemplo: Si a uno le dijese que en cierta isla hay un animal que él nunca vio, si no le dicen de aquel animal alguna semejanza que él haya visto en otros, no le quedaría más noticia ni figura de aquel animal que antes, aunque más le están diciendo dél. Y por otro ejemplo más claro se entenderá mejor: Si a uno que nació ciego (el cual nunca vio color alguno) le estuviesen diciendo cómo es el color blanco o el amarillo, aunque más le dijese, no entendería más así que así, porque nunca vio los tales colores ni sus semejanzas para poder juzgar de ellos; solamente se le quedaría el nombre dellos, porque aquello púdolo percibir con el oído, más la forma y figura no, porque nunca la vio. De esta manera es la fe para con el alma, que nos dice cosas que nunca vimos y entendimos en sí ni en sus semejantes, pues no la tienen; y así de ella no tenemos luz de ciencia natural, pues a ningún sentido es proporcionado lo que nos dice, pero sabémoslo por el oído, creyendo lo que nos enseña, sujetando y cegando nuestra luz natural; porque, como dice san Pablo, *Fides ex auditu* (Rom 10,17), como si dijera: La fe no es ciencia que entra por ningún sentido, sino sólo es consentimiento del alma de lo que entra por el oído», 2S 3,2-3. Las verdades que presenta la fe superan la capacidad natural del entendimiento, por eso ella no puede ser sino un consentimiento, es decir, nosotros creemos y adherimos ciegamente y estamos seguros de no errar creyendo lo que dice Dios, que no se puede engañar ni engañarnos. c) Finalmente la fe es oscura porque Dios «ni más ni menos es noche oscura para el alma *en esta vida*» (1S 2,1, c.m.). En este sentido se opone a la visión beatífica, ya que la revelación quiere decir presencia y manifestación de amistad, no evidencia visual, tal como se dará en los bienaventurados. En relación a la visión, la fe es conocimiento imperfecto, como un bosquejo dibujado con respecto a la pintura terminada: «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 y clara pintura, según aquello que dice el Apóstol, diciendo: *Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*; que quiere decir: Cuando viniere lo que es perfecto, que es la clara visión, acabaráse lo que es en parte (1Cor 13,10), que es el conocimiento de la fe», C 12,6.

Místico, es consentimiento del alma y es adhesión al mismo Dios. Por la fe se adhiere a lo que Dios revela y al mismo Dios que revela¹³⁷; cree, asintiendo a lo que Dios revela, pero asiente no a lo que él comprende de lo revelado, sino a lo que Dios en ello comprende. Se une, pues, al conocimiento que Dios mismo tiene, a Dios entendiéndose al revelarse y entendiendo las verdades reveladas. La fe, al comunicar a Dios, entabla una relación personal; no se trata de simple aprendizaje, sino de colocar al creyente frente a Dios y ligarle a Él¹³⁸.

San Juan de la Cruz subraya el aspecto subjetivo de la fe, esto es, la actitud que debe tener el alma en relación a ella: dejarse guiar e iluminar por la fe, purificándose de todo lo que no es ella. En definitiva, toda la enseñanza de san Juan de la Cruz a propósito del entendimiento del hombre espiritual es «cómo se ha de enderezar a Dios en fe y purgarse de las cosas contrarias»¹³⁹. El cristiano ha de considerar la fe como su «mozo» o «guía de ciego»¹⁴⁰, «tomándola por guía y luz»¹⁴¹; ha de dejarse guiar por ella hasta la unión¹⁴²; porque ella «es su verdadera guía»¹⁴³ y es «doctrina sana y segura» con que ha de andar adelante en el camino espiritual¹⁴⁴. El alma ha de caminar a Dios por fe¹⁴⁵, «venir interiormente vestida de fe»¹⁴⁶, «buscarle en fe y amor»¹⁴⁷, hasta llegar al momento en que, renunciando a sus modos humanos, irá «tratando y gozando a Dios en fe

¹³⁷ Cf. 3S 32,3.

¹³⁸ I. RODRÍGUEZ, «La vida», 478.

¹³⁹ 2S 7,13; cf. 2S 26,11.

¹⁴⁰ 2S 4,3; 1,2; 3,6

¹⁴¹ 2S 4,2.

¹⁴² 2S 4,1.

¹⁴³ 2S 4,3.

¹⁴⁴ 2S 16,14.

¹⁴⁵ 2S 9,1; 2N 21,12; la tarea de los confesores y directores espirituales, como la misma enseñanza de san Juan de la Cruz, es la de «encaminar» las almas «en la fe», cf. 2S 22,19; 23,1; 28,1; 32,4.5.

¹⁴⁶ 2N 21,4

¹⁴⁷ C 1,11.

y amor»¹⁴⁸, en la «unión de amor en fe»¹⁴⁹. Ella es «candela que luce en lugar oscuro»¹⁵⁰, «son los pies con los que el alma va a Dios»¹⁵¹, y, cuando es pura, es el «ojo» que enamora y llaga al Amado¹⁵². La fe «está fundada [...] en Cristo»¹⁵³, y como Dios Padre ya nos tiene habladas todas las cosas en su Palabra, que es su Hijo, no tiene más fe que revelar¹⁵⁴, de allí que «siempre se ha de estar en lo que Cristo nos enseñó, y todo lo demás no es nada ni se ha de creer si no se conforma con ello»¹⁵⁵. El verdadero espiritual se gobierna según las tres virtudes teologales¹⁵⁶.

La fe reside en «el entendimiento, que es el candelero donde se asienta esta candela de la fe»¹⁵⁷, pero a través del consentimiento a la verdad revelada, es la entera persona la que adhiere a Dios¹⁵⁸.

¹⁴⁸ C 29,11.

¹⁴⁹ 3S 13,7; más explícitamente: «unión de amor, aunque a oscuras en fe» (2S 9,4), o simplemente, «unión en fe» (2S 16,12). La sabiduría mística «es a modo de la fe» (C pról.,2), y las virtudes, ya «fuertes y heroicas» en el matrimonio místico, aún están «envueltas en fe» (C 20,2).

¹⁵⁰ 2S 16,15.

¹⁵¹ C 1,11.

¹⁵² C 31,9-10.3; 32,2.

¹⁵³ 2S 22,3.

¹⁵⁴ 2S 22,5.7.

¹⁵⁵ 2S 22,8. «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, y lo que de este camino saliese no sólo es curiosidad, sino mucho atrevimiento», 2S 22,7.

¹⁵⁶ Cf. 2S 6,7.

¹⁵⁷ 2S 16,15.

¹⁵⁸ Constantemente la fe es puesta en relación con las otras virtudes teologales (especialmente el amor) y ejerce su acción sobre las otras potencias del alma (especialmente la voluntad), con lo cual san Juan de la Cruz deja ver cómo la Palabra revelada y su adhesión a ella, impregna toda la vida del creyente, no sólo su entendimiento: «Cuanto más pura y esmerada está el alma en fe más tiene de caridad infusa de Dios», 2S 29,6; «bueno le es al alma no querer comprender nada, sino a Dios por fe en esperanza», 3S 13,9; el alma «tiene lumbre de fe, en que espera vida eterna», 3S 27,4; «cuanto más el alma se quiere oscurecer [...] tanto más se infunde de fe y, por consiguiente, de amor y esperanza en ella», 2S

Ella es algo vivo y vital: es una «viva fe»¹⁵⁹ que, por lo tanto, corresponde a una actitud positiva que compromete toda la persona. Es guía no sólo por lo que respecta a Dios, sino también al hombre, a las cosas humanas, a los medios para ir a Dios; todo ha de ser iluminado y visto a su luz. Esto se deriva aún con más fuerza, si se tiene en cuenta el aspecto purificativo de la fe, la cual, si priva y ciega de otras luces, no las elimina, sino más bien las encuadra en su debido lugar y las subordina a sus criterios y valores¹⁶⁰.

Para que uno pueda ser guiado en todo por la luz de la fe, ha de renunciar a dejarse guiar por ninguna otra luz contraria a ella o con independencia de ella. Ha de quedar a oscuras de entender, gustar, sentir e imaginar, para guiarse por lo que enseña la fe, pues ésta es sobre todo aquel entender y gustar y sentir e imaginar¹⁶¹. De este modo, la fe cegando da luz, es decir da una luz que ciega a las otras luces, en el sentido de que dejan de ser rectoras y se las purifica de todo lo que sea incompatible o no esté subordinado a la luz de la fe¹⁶².

24,8; «el entendimiento [...] ha de ir por amor en fe y no por mucha razón», 2S 29,5; «la fe, significada por el ojo, se sujeta en el entendimiento por fe y en la voluntad por amor», C 31,10; se ha de «buscar a Dios con la voluntad fundada en vacío de fe y caridad», Cta 13. El campo de acción de la fe es amplísimo: ha de purificar todo lo que respecta a las criaturas y a lo temporal y todo lo que respecta a Dios y lo espiritual (2S 4,2), y abarca tanto a las potencias sensitivas como a las espirituales del hombre (2S 1,3).

¹⁵⁹ 2S 11,11; 3S 8,5; 2N 15,1.

¹⁶⁰ La visión de las cosas a la luz de la fe enamorada, tal como se dan en *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva* (cf. Cap. II: «3.1 La recuperación y glorificación del creado»), supone purificación y conlleva la eliminación de juicios y valoraciones incompatibles con ella; pero no elimina el conocimiento de las cosas, sino que lo potencia y le da mayor profundidad. Del mismo modo, la fe no anula el lugar que ha de tener la razón en la vida humana; cf. 2S 21,4.

¹⁶¹ 2S 4,2.

¹⁶² «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 verdadera guía», 2S 4,3.

Porque la fe da y comunica a Dios, porque es comunión vital con Él, es absolutamente necesaria para alcanzar la unión con Dios, la presencia trinitaria mística en el alma¹⁶³. Ella es la «divina escala de la fe, que escala y penetra hasta lo profundo de Dios» y por la cual debe ir «subiendo por ella a Dios»¹⁶⁴; la fe es «camino santo» y «medio próximo», «propio», «acomodado», «proporcionado» y «legítimo» para la comunión y presencia divina plena en el alma¹⁶⁵. Perfecciona el entendimiento¹⁶⁶, lo dispone para la unión¹⁶⁷, y, de hecho, une progresivamente al creyente con Dios, en la medida en que él crece en la vida de fe¹⁶⁸.

2.3.2 La caridad

La caridad, o amor, como prefiere llamarla san Juan de la Cruz, es «el remate y perfección» de la fe y la esperanza; ella «hace válidas a las demás virtudes, dándoles vigor y fuerza para amparar al alma, y gracia y donaire para agradecer al Amado con ellas; porque sin caridad ninguna virtud es graciosa delante de Dios; porque ésta es la púrpura [...] sobre que se recuesta Dios, viéndose en el alma»¹⁶⁹.

¹⁶³ «La desnudez espiritual y pobreza de espíritu y vacío en fe, [...] es lo que se requiere para la unión del alma con Dios», 2S 24,9.

¹⁶⁴ 2S 1,1.

¹⁶⁵ La fe, con respecto a la unión, es «medio» (2S 4,6; 8,1; 10,1; 19,14; 3S 32,4; 1N 11,4; C 12,2; L1 3,48.80); «camino y medio» (2S 11,4); «camino santo» (2S 8,3); «medio próximo» (2S 24,8); «propio medio» (2S 8,1; 16,12); «propio y acomodado medio» (2S 8,1); «próximo y proporcionado medio» (2S 9, tít.); «legítimo y próximo medio» (2S 30,5). La cualidad de medio no quita inmediatez a la fe: por medio de ella viene «el alma en esta vida a unirse con Dios y comunicarse *inmediatamente* con Él», 2S 9,4, c.m.

¹⁶⁶ Cf. 2S 6,1; L1 3,48.

¹⁶⁷ «Porque la fe oscurece y vacía al entendimiento de toda su inteligencia natural, y en esto le dispone para unirle con la Sabiduría divina», 2N 21,11; cf. 2S 6,6; 9,1.

¹⁶⁸ «Cuanto más fe el alma tiene, más unida está con Dios», 2S 9,1; cf. 3S 1,1; 13,3.

¹⁶⁹ 2N 21,10.

Todo el valor de la caridad, para san Juan de la Cruz, está en que el hombre es hecho partícipe de la vida de amor trinitario. El origen de esta virtud teologal está en Dios, «que es amor»¹⁷⁰ y «que nos ama para que le amemos con el amor que nos tiene»¹⁷¹. Antes que ninguno es Él, «fuente viva»¹⁷² y «fuente abisal de amor»¹⁷³, quien pone amor, donde no hay amor, para sacar amor¹⁷⁴. La caridad teológica en el hombre es fruto del amor de Dios por él, es respuesta; su «inmenso amor»¹⁷⁵, su «abisal amor»¹⁷⁶ mueve e incita al alma a corresponder a su donación:

Como ve el alma la verdad de la inmensidad de el amor con que Dios la ama, no quiere ella amarle menos altamente y perfectamente [...], porque, aunque es verdad que la da su amor, pero muy propiamente se dice que le nuestra el amor, esto es, la muestra a amarle como Él se ama; porque Dios, amándonos primero, nos muestra a amar pura y enteramente como Él nos ama¹⁷⁷.

Pero el amor de Dios no solo incita exterior o psicológicamente, sino que le es infundido: el Amado «ordena», «acomoda» y «apropia» al hombre «su misma caridad; lo cual es beber el alma de su Amado su mismo amor, infundiéndoselo su Amado»¹⁷⁸. Si ella podrá llegar a amarlo tanto como es amada de Dios, no será sólo ni principalmente por mérito propio, sino por el don del Espíritu, que le fue regalado:

¹⁷⁰ Cta 13.

¹⁷¹ Cta 32(33).

¹⁷² C 12,9.

¹⁷³ C 12,9.

¹⁷⁴ «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», Cta 32(33); «y adonde no hay amor, ponga amor, y sacará amor...», Cta 27(26).

¹⁷⁵ C 39,2.

¹⁷⁶ C 31,2.

¹⁷⁷ CA 37,3-4(2-3).

¹⁷⁸ C 26,7; cf. CA 37,4(3).

Y así le amará tanto como es amada de Dios, pues le ama con voluntad de el mismo Dios, en el mismo amor con que Él a ella le ama, que es el Espíritu Santo, que es dado al alma, según lo dice el Apóstol (Rom 5,5), diciendo: *Gratia Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*; que quiere decir: *La gracia de Dios está infusa en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos es dado*¹⁷⁹.

El inicial «movimiento» del alma hacia su bien, que es Dios, es entonces de exclusiva iniciativa divina, pero el «correr» hacia Él es una obra conjunta, de allí que las virtudes y dones otorgados por Dios requieren la respuesta del amor del alma para recibirlos y conservarlos¹⁸⁰. Una vez que Dios se ha dado sobrenaturalmente por primera vez al hombre, comunicándole concomitantemente su gracia y amor, la respuesta y apropiación personal de este amor atrae a Dios y lo obliga a comunicarse más, según el grado del mismo amor¹⁸¹, pues «cuanto más caridad tiene [el alma] tanto más alumbraba y comunica los dones del Espíritu Santo, porque la caridad es la causa y el medio por donde se les comunica»¹⁸². En «el ejercicio de

¹⁷⁹ CA 37,3(2).

¹⁸⁰ «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; porque, aunque es verdad que *todo lo bueno y todo don perfecto sea de arriba descendido del Padre de las lumbres*, como dice Santiago (1,17) todavía eso mismo no se recibe sin la habilidad y ayuda del alma que lo recibe. De donde, hablando la esposa de los Cantares con el Esposo, dijo: *Tráeme, después de ti correremos* (1,3). De manera que el movimiento para el bien de Dios ha de venir (según aquí da a entender) solamente; mas el correr, no dice que Él solo ni ella sola, sino *correremos* entrambos, que es el obrar de Dios y el alma juntamente», C 30,6; «de manera que no basta que Dios nos tenga amor para darnos las virtudes, sino que también nosotros se le tengamos a Él para recibirlas y conservarlas», C 30,9.

¹⁸¹ Cf. 2S 5,4; C 33,7. «Es de notar que Dios no pone su gracia y amor en el alma sino según la voluntad y amor del alma; por lo cual, esto ha de procurar el buen enamorado, que no falte, pues por ese medio (como habemos dicho) moverá más, si así se puede decir, a que Dios le tenga más amor y se recree más en su alma», C 13,12.

¹⁸² 2S 29,6.

amor [...] se sustenta y regala el Amado»¹⁸³, ya que «no es para Dios poco agradable sacrificio ver andar el espíritu contribulado y solícito por su amor»¹⁸⁴; entonces, la caridad del alma hace venir corriendo al Amado como siervo sediento a fuente de aguas frescas¹⁸⁵, lo pone a disposición de ella:

Grande es el poder y la porfía del amor, pues al mismo Dios prenda y liga. Dichosa el alma que ama, pues tiene a Dios por prisionero rendido a todo lo que ella quisiere; porque tiene tal condición, que, si le llevan por amor y por bien, le harán hacer cuanto quisieren, y si de otra manera, no hay hablarle ni poder con Él aunque hagan extremos; pero por amor en un cabello le ligan¹⁸⁶.

Si la virtud de la caridad ejerce un poder tan grande sobre el corazón de Dios es porque es participación del mismo ser de Dios, amor trinitario, que se ha donado para habitar en el hombre y, al mismo tiempo, para meterlo en sí, en el círculo de su amor: «Amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así ama a el alma en sí consigo con el mismo amor con que Él se ama»¹⁸⁷. El alma responde y corresponde al amor de Dios con su propio amor, el cual es el único medio que tiene la prerrogativa de unirla a Dios. San Juan de la Cruz es taxativo y categórico: «Sólo el amor es el que une y junta el alma con Dios»¹⁸⁸.

¹⁸³ 3S 13,5.

¹⁸⁴ 1N 11,2.

¹⁸⁵ «Esta caridad pues y amor del alma hace venir al Esposo corriendo a beber de esta fuente de amor de su esposa, como las aguas frescas hacen venir al ciervo sediento y llagado a tomar refrigerio», C 13,11.

¹⁸⁶ C 32,1. «Cuando Dios es amado con grande facilidad acude a las peticiones de su amante [...]; porque de Dios no se alcanza nada si no es por amor», C 1,13. «De donde los mejores y principales bienes de su casa, esto es, de su Iglesia (así militante como triunfante) acumula Dios en el que es más amigo suyo y lo ordena para más honrarle y glorificarle», C 33,8.

¹⁸⁷ C 32,6.

¹⁸⁸ 2N 18,5; cf. Ll 1,13. Es de tal modo importante e insustituible la función unitiva y dispositiva del amor que san Juan de la Cruz precisa que, cuando el

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* (1 Cor 13,2) — como dice san Pablo — para unirse con Dios; porque, como también dice el mismo, *charitatem habete, quod est vinculum perfectionis*, es a saber: Tened esta caridad que es vínculo de la perfección (Col 3,14)¹⁸⁹.

La caridad une al hombre con Dios porque es reflejo y prolongación de la realidad divina intratrinitaria: «Así como el amor es unión del Padre y del Hijo, así lo es del alma con Dios»¹⁹⁰. El amor es de por sí unitivo y transformativo, pues iguala y hace semejante, e incluso sujeta el amante a lo que ama¹⁹¹. El amor hace salir de sí, lanza hacia el amado; el amante vive proyectado en quien ama, tiene el corazón fuera de sí, vive más en la cosa amada que en sí mismo¹⁹². Así el amor va donando, poseyendo y conformando cada vez más a los amantes hasta llegar a la perfecta transformación y unión por amor, cuando el hombre no vive sino en Cristo,

alma en la segunda noche se queda «sola en fe», esto no quiere decir que se excluya la caridad, sino las otras noticias del entendimiento, cf. 1S 2,3.

¹⁸⁹ C 13,11. «Dios no se comunica al alma por [...] el conocimiento que tiene de Dios, sino por el amor [que procede] del conocimiento», *ib.*

¹⁹⁰ C 13,11.

¹⁹¹ «El amor hace semejanza entre lo que ama y es amado; [...] el amor no sólo iguala, mas aun sujeta al amante a lo que ama», 1S 4,3; «el amor hace igualdad y semejanza», 1S 5,1; «la propiedad del amor» es «quererse unir y juntar y igualar y asimilar a la cosa amada para perfeccionarse en el bien del amor», 2N 13,9; «la propiedad del amor es igualar al que ama con la cosa amada», C 28,1; «la cosa amada se hace una cosa con el amante; y así hace Dios con quien le ama», Cta 11; cf. C 32,6; 36,3.

¹⁹² «El alma más vive donde ama que en el cuerpo donde anima, porque en el cuerpo ella no tiene vida, antes ella la da al cuerpo, y ella vive por amor en lo que ama», C 8,3; «el que ama, ya no posee su corazón, pues lo ha dado a el amado», C 9,1; «el que está enamorado se dice tener el corazón robado o arrobado de aquel a quien ama, porque le tiene fuera de sí, puesto en la cosa amada; y así, no tiene corazón para sí, sino para aquello que ama», C 9,5; el amante «más vive en la [persona] amada que en sí», Cta 11; cf. C 1,20.

transformado en Él¹⁹³. La caridad dispone y une la voluntad (o mejor, el alma según la voluntad¹⁹⁴) con Dios¹⁹⁵, y cuando es perfecta, supone conformidad perfecta de la voluntad humana con la voluntad divina¹⁹⁶.

El amor uniendo al hombre con Dios, unifica y orienta todo hacia Él, ya que la vida de caridad tiende a la entrega total de la persona a Dios y es la que la realiza. Por la caridad «no se goza la voluntad en otra cosa que en Dios vivo»¹⁹⁷, el alma se mueve a obrar «sólo por dar gusto a Dios»¹⁹⁸. Todo un mundo de fuerzas y energías vitales son integradas en ella y puestas al servicio de Dios, para que el alma pueda cumplir realmente el primer precepto del decálogo: *amarás a tu Señor Dios de todo corazón, y de toda tu ánima y de*

¹⁹³ San Juan de la Cruz dice que el alma tiene impresa, «dibujada» en sí, la figura del Amado según el entendimiento y la voluntad. Según el entendimiento tiene las verdades sobrenaturales por fe en su alma. «Pero sobre este dibujo de la fe hay otro dibujo de amor en el alma de el 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 cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante y el amante en el Amado. Y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y da y trueca por el otro, y así cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor. Esto es lo quiso dar a entender san Pablo cuando dijo: *Vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus* (Gal 2,20); que quiere decir: Vivo yo, ya no yo, pero vive en mí Cristo. Porque en decir *vivo yo, ya no yo*, dio a entender que, aunque vivía él, no era vida suya, porque estaba transformado en Cristo; que su vida más era divina que humana, y por eso dice que no vive él, sino Cristo en él», C 12,7. «Porque con tanta fuerza ase a los dos, es a saber, a Dios y al alma, este hilo del amor, que los junta y los transforma y hace uno por amor, de manera que, aunque en sustancia son diferentes, en gloria y parecer el alma parece Dios y Dios el alma», C 31,1.

¹⁹⁴ Cf. 2S 6,1.

¹⁹⁵ Cf. 2N 21,11.

¹⁹⁶ Cf. 2S 5,3-4; 1S 11,2-3.

¹⁹⁷ 3S 32,4.

¹⁹⁸ 1N 13,12; cf. C 24,7.

toda tu fortaleza (Deut 6,5) en el que «se manda al hombre que todas las potencias y apetitos y operaciones y afecciones de su alma emplee en Dios, de manera que toda la habilidad y fuerza del alma no sirva más que para esto»¹⁹⁹. De este modo el amor endereza en y a Dios la voluntad, que es la que gobierna la «fortaleza del alma», es decir, todas sus potencias, pasiones y apetitos²⁰⁰.

Entonces, porque une con Dios, supremo valor, la caridad es la que une y enlaza todas las virtudes teologales y morales, y la que les da valor, tanto a ellas como a las demás realidades espirituales. Hace válidas, fuertes y agradables a la fe y la esperanza, rematando y perfeccionando el vestido teologal del hombre²⁰¹; por ella, insiste machaconamente fray Juan, todas las virtudes se sustentan, florecen, se gozan, se asientan, se conservan, se ordenan entre sí y se ejercitan, estando «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»²⁰². Dicho amor es como el hilo en el que están enlazadas, asidas y sustentadas las flores (virtudes y dones sobrenaturales) de una guirnalda; si falta el amor a Dios se desatarían y faltarían las virtudes del alma, como caen las flores de la guirnalda al quebrarse el hilo que las unía y sostenía²⁰³.

¹⁹⁹ 3S 16,1; cf. Ll 3,51. El alma esposa, que ha llegado al matrimonio espiritual, puede cantar: *que solo amar es mi ejercicio*; pues «toda la habilidad de mi alma y cuerpo, memoria, entendimiento y voluntad, sentidos interiores y exteriores y apetitos de la parte sensitiva y espiritual, que se mueve por amor y en el amor, haciendo todo lo que hago con amor, y padeciendo todo lo que padezco con sabor de amor», C 28,8.

²⁰⁰ Cf. 3S 16,2. «Porque conviene que no nos falte cruz, como a nuestro Amado, hasta la muerte de amor, Él ordena nuestras pasiones en el amor de lo que más queremos para que mayores sacrificios hagamos y más valgamos», Cta 11.

²⁰¹ Cf. 2N 21,10.

²⁰² C 24,7.

²⁰³ Cf. C 30,9. Dice san Juan de la Cruz que las virtudes son *hermosas y graciosas* en el amor que el Esposo tiene a la esposa, pero *se sustentan y conservan* en el amor que ella tiene a él, cf. C 30,2. Las obras y virtudes sin el amor de Dios

En síntesis, el amor es «la salud del alma»; de allí que, si no tiene ni siquiera un grado mínimo de amor, el alma está muerta; si tiene poco, está enferma y débil; si es perfecto, tiene completa salud²⁰⁴. Así, el amor es el que da el tono y la perfección a la vida espiritual²⁰⁵. Es él el que da valor a las buenas obras, ayunos, limosnas, penitencias y oraciones²⁰⁶, a los milagros y gracias *gratis*

«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», C 30,8. Para darnos las virtudes sobrenaturales es necesario que Dios nos tenga amor; para recibir las y conservarlas, que nosotros se lo tengamos a Él; cf. C 30,9.

²⁰⁴ «La causa por la que la enfermedad del amor no tiene otra cura sino la presencia y figura del Amado (como aquí se dice), es porque la dolencia de amor, así como es diferente de las demás enfermedades, su medicina también es diferente; porque en las demás enfermedades (para seguir buena filosofía) cúranse contrarios con contrarios, más el amor no se cura sino con cosas conformes al amor. La razón es porque 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, porque la enfermedad no es otra cosa sino falta de salud; de manera que, cuando ningún grado de amor tiene el alma está muerta, más 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. De donde es de saber que el amor nunca llega a estar perfecto hasta que emparejan tan en uno los amantes que se transfiguran el uno en el otro, y entonces está el amor todo sano», C 11,11-12; cf. LI 2,7.

²⁰⁵ El amor es «forma y ser» de la perfección, C 27,8; el estado de perfección consiste en el «perfecto amor de Dios y desprecio de sí», 2N 18,4; cuando el amor está único y sólido en Dios, también las virtudes están perfectas, acabadas y muy florecidas en el amor de Dios, C 30,9; por el contrario, «el alma que está flaca en amor lo está también para obrar las virtudes heroicas», C 11,13; la vida espiritual perfecta «es posesión de Dios por perfección de amor», LI 2,32; «cuanto un alma más ama tanto es más perfecta en aquello que ama» y cuando «ya está perfecta, toda es amor», C 27,8.

²⁰⁶ «Para enderezar pues el gozo a Dios en los bienes morales 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; y entonces van tanto más calificadas cuando con más puro y entero amor de Dios van hechas», 3S 27,5

*datas*²⁰⁷, a las visiones y revelaciones divinas²⁰⁸, a las altísimas noticias de Dios y contemplación²⁰⁹, incluso al martirio²¹⁰ y a la misma fe²¹¹, «porque ¿qué provecho y qué vale delante de Dios lo que no es amor de Dios?»²¹². De allí que el criterio supremo para discernir las locuciones y otros fenómenos extraordinarios, además de la coincidencia con la doctrina evangélica, sea el amor humilde, signo de la acción del Espíritu Santo²¹³.

²⁰⁷ «Cuando al primer provecho, que es temporal, las obras y milagros sobrenaturales poco o ningún gozo del alma merecen, porque, excluido el segundo provecho [el espiritual], poco o nada le importan al hombre, 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 de Dios se pueden ejercitar [...]; y éstas, sin el segundo provecho, ya enseña san Pablo lo que valen, diciendo: *Si hablare con lenguas de hombres y de ángeles y no tuviere caridad, hecho soy como el metal y la campana que suena. Y si tuviera profecía y conociere todos los misterios y toda la ciencia, y si tuviere toda la fe, tanto que traspase los montes, y no tuviere caridad, nada soy*, etc. (1Cor 13,1-2) [...]. Debe, pues, el hombre gozarse, no en si tiene las tales gracias y las ejercita, sino en si el segundo fruto espiritual saca de ellas, es a saber: sirviendo a Dios en ellas con verdadera caridad, en que está el fruto de la vida eterna», 3S 30,4-5.

²⁰⁸ Los confesores y padres espirituales, a las almas, «encamínenlas en fe, [...] 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 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», 2S 22,19.

²⁰⁹ Cf. C 13,11.

²¹⁰ «Porque aquella manera de morir [martirio] por sí no vale nada sin este amor [a Dios]», 2S 19,13.

²¹¹ Por la caridad «las obras hechas en fe son vivas y tienen gran valor, y sin ella no valen nada, pues, como dice Santiago, *sin obras de caridad, la fe es muerta* (2,20)», 3S 16,1.

²¹² 3S 30,5.

²¹³ «Cuando en las palabras y conceptos juntamente el alma va amando y sintiendo amor 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», 2S 29,11.

Para que el amor sea unitivo, integrativo y perfectivo, y, a la vez, en la medida en que lo es, va cumpliendo su función purificativa en el hombre. La caridad desprende y libera de todo lo que es incompatible con la unión y transformación en Dios. En la medida que el cristiano vive el amor y sus exigencias, se va purificando; porque, según la definición de san Juan de la Cruz, «el amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios»²¹⁴. La caridad «hace vacío en la voluntad de todas las cosas, pues nos obliga a amar a Dios sobre todas ellas, lo cual no puede ser sino apartando el afecto de todas ellas para ponerlo entero en Dios»²¹⁵. De esta manera, la suprema purificación, la que da sentido y plenitud a las otras, es la de la caridad²¹⁶, porque obra directamente

²¹⁴ 2S 5,7. «El corazón aficionado y apegado a las cosas del mundo [...] 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», 1S 2,2. «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 purifican con fuego y acá se limpian e iluminan sólo con amor [...], porque la limpieza del 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», 2N 12,1.

²¹⁵ 2S 6,4. De por sí, pues, se trata del afecto de las cosas, en cuanto desorden o apego a ellas, no de las cosas mismas o del uso de ellas; cf. Cap. II: «1.2 Diversas perspectivas». Es interesante y reveladora la glosa que añade san Juan de la Cruz al traducir el texto de *san Lucas* 14,33 en 1S 5,2 y 2S 6,4: «El que no renuncia todas las cosas que posee *con la voluntad* no puede ser mi discípulo» (c.m.). Es la doctrina que también aplica a la noche de los apetitos y a la pobreza (1S 3,4) y en general al vacío y muerte que exige la unión con Dios (2S 4,2; 7,6). En otro lugar, también traduciendo a *san Lucas* (18,24), escribe: «¡Qué dificultosamente entrarán en el reino de los cielos los que tiene riquezas! — es a saber: el gozo en ellas —», 3S 18,1. La prueba de que se trata de un gozo y un afecto de la voluntad no purificados se tiene en que, cuando se da la purificación, ésta desemboca en un mayor gozo de las cosas; cf. 3S 20,2; I. RODRÍGUEZ, «La vida», 487.

²¹⁶ «No hubiéramos hecho nada en purgar el 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 tercer virtud, que es la caridad», 3S 16,1.

sobre la voluntad, que es la que gobierna las demás potencias, pasiones y apetitos del hombre²¹⁷.

Por otra parte, el deseo de purificación es una consecuencia del amor a Dios, que quiere dar más espacio al Amado²¹⁸, ya que la caridad, si bien integra todo amor en ella, también excluye todos los amores y gozos que le entran en competición²¹⁹. La concretización de la caridad teologal, en su aspecto purificativo y de renuncia, está en la imitación y amor a Cristo, en el obrar como Él y por Él²²⁰.

²¹⁷ «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 el alma pueda hacer, tratemos aquí de purgar la voluntad de todas las afecciones desordenadas, de donde nacen los apetitos, afectos y operaciones desordenadas, de donde le nace también no guardar toda su fuerza a Dios», 3S 16,2.

²¹⁸ «El que anda de veras enamorado luego se deja perder a todo lo demás por ganarse más en aquello que ama», C 29,10. «Porque no puede uno poner los ojos de la estimación en una cosa que no los quite de las demás», 3S 22,2. «Porque cuanto uno más y mayores cosas desprecia por otro, tanto más le estima y engrandece», 3S 32,2.

²¹⁹ «En el alma ni ha de faltar amor de Dios para ser digno altar, ni tampoco otro amor ajeno se ha de mezclar», 1S 5,7. «De donde de esto se conocerá el que de veras a Dios ama, si con ninguna cosa menos que Él se contenta», C 1,14. El mayor competidor de Dios en el campo del corazón humano es el ídolo del amor propio. Si se pone el centro en Dios, no se puede poner en sí; de allí que la señal del amor puro a Dios, es si el enamorado no tiene corazón para sí, sino para lo que ama, «porque, si le ama, no tendrá corazón para sí propio ni para mirar su gusto y provecho, sino para honra y gloria de Dios y darle a Él gusto; porque cuanto más tiene corazón para sí, menos le tiene para Dios», C 9,5. Si el amor de Dios llena al alma, desaloja el amor propio: «Porque donde hay verdadero amor de Dios, no entrará amor de sí ni de sus cosas», 2N 21,10.

²²⁰ Cf. 1S 13,3-4. Existen personas que «espiritualmente se hacen enemigos de la cruz de Cristo, porque el verdadero espíritu 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

2.3.3 La esperanza

Dios no es sólo es Palabra de verdad revelada, que se recibe y acepta en fe, y Donación de amor, que envuelve e invita a correspondencia, sino también Promesa de plenitud y felicidad, que atrae y hace desear su completa posesión en esperanza. Como el acceso a Dios por conocimiento y amor sobrenaturales, esto es, por fe y caridad, no puede ser perfecto en esta vida, el hombre ansía que Él se manifieste y comunique totalmente. El alma le cree y lo ama en la esperanza de poseerlo plenamente en la vida eterna. La esperanza es, toda ella, deseo y espera de Dios sólo: de Dios como bien, de Dios como promesa y garantía.

Esta virtud teologal, esperando a Dios de Dios, no deja inactivo al hombre, sino que lo moviliza y pone en tensión hacia Él: «El oficio que de ordinario hace la esperanza en el alma [...] es levantar los ojos sólo a mirar a Dios [...], no esperando bien ninguno de otra parte»²²¹, ya «que no lleva los ojos en otra cosa ni el cuidado si no es en Dios»²²²; por otra parte, vivificada y fortificada por el amor, el alma «ligeramente» y «sin desfallecer corre por la esperanza»²²³.

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 sólo querer carecer de eso y de esotro por Dios, sino inclinarse a escoger por Cristo todo lo demás desabrido, ahora de Dios, ahora del mundo; y esto es amor de Dios», 2S 7,5. «Veo que es muy poco conocido Cristo de los que se tienen por sus amigos; 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», 2S 7,12.

²²¹ 2N 21,7. Cita para corroborarlo dos salmos, que transcribo literalmente del santo: «Oculi mei semper ad Dominum (24,15)» y «Así como los ojos de la sierva están en las manos de su señora puestos, así los nuestros en nuestro Señor Dios, hasta que se apiade de nosotros, esperando en Él (122,2)».

²²² 2N 21,9; cf. 2N 21,8.

²²³ 2N 20,1. Cuanto mayor es el amor, es tanto más impaciente en la posesión de su Dios a quien espera, L1 3,22; su vacío hace al alma deshacerse y derretirse por la posesión de Dios, L1 3,21; cf. C 2,6-7.

La esperanza, porque entabla una relación personal, no sólo pone en tensión y movimiento al hombre sino que mueve el corazón del mismo Dios, porque de Él cuanto más espera el alma tanto más alcanza²²⁴. El Amado se agrada sobremanera y su corazón es herido del alma que va vestida interiormente de esta virtud teologal; «la esperanza porfiada» lo «mueve y vence»²²⁵.

La «esperanza viva en Dios», «esperanza de vida eterna», impulsa, otorga nuevos bríos y fortalece al hombre, de tal manera que le da «una tal viveza y animosidad y levantamiento a las cosas de la vida eterna que, en comparación de lo que allí espera, todo lo del mundo le parece — como es la verdad — seco, lacio y muerto y de ningún valor»²²⁶; ella, según san Pablo, es *yelmo de salud* (1Tes

²²⁴ «Acerca de Dios, cuanto más espera el alma tanto más alcanza», 3S 7,2. En la última estrofa de la poesía *Tras de un amoroso lance*, el santo escribe: «Por una extraña manera/ mil vuelos pasé de un vuelo/ 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», 4,29-36; la «caza» a Dios es, entonces, un atraparle por amor (estr. 1), en oscuridad de fe (estr. 2), humildad (estr. 3) y esperanza (estr. 4); cf. A. RUIZ, «Tras un amoroso lance», 573-583; J.M. MANCHO, «Aproximación», 211-230; B. SESÉ, «La chasse», 73-115. «De donde no nos queda en todas nuestras necesidades, trabajos y dificultades, otro medio mejor y más seguro que la oración y esperanza que Él proveerá por los medios que Él quisiere», 2S 21,5. Por eso puede aconsejar: «No pierda cuidado de orar y espere en desnudez y vacío, que no tardará su bien», 3S 3,6; y a los que quieren verse santos en un día, les revela que, en sus propósitos, no son humildes ni desconfían de sí, «no teniendo paciencia para esperar a que se lo dé Dios cuando Él fuere servido»; sin, por esto, querer caer en la presunción o pereza de los que «tienen tanta paciencia en esto del querer aprovechar, que no querria Dios ver en ellos tanta», 1N 5,3.

²²⁵ «Por esta causa de esta librea verde — porque siempre está mirando a Dios y no pone los ojos en otra cosa ni se paga sino sólo dél — se agrada tanto el Amado del alma, que es verdad decir que tanto alcanza dél cuanto ella dél espera. Que por eso el Esposo en los Cantares dice a ella que *en sólo el mirar de un ojo le llagó el corazón* (4,9). Sin esta librea de verde de sólo esperanza de Dios no le convenía al alma salir a esta pretensión de amor, porque no alcanza nada, por cuanto la que mueve y vence es la esperanza porfiada», 2N 21,8.

²²⁶ 2N 21,6.

5,8) que lo cubre y protege evitándole las heridas del mundo²²⁷. El creyente es estimulado a la perfección moral en clave teologal y, en especial, en perspectiva esperanzada de eternidad, «pues tiene lumbré de fe, en que espera vida eterna y [sabe] que sin ésta todo lo de acá y lo de allá no le valdrán nada», por tanto, «sólo y principalmente debe gozarse en la posesión y ejercicio» de las virtudes y buenas obras, «en cuanto haciendo las obras por amor de Dios le adquieren vida eterna»²²⁸.

El alma entonces gime en la esperanza de lo que le falta, «porque el gemido es anejo a la esperanza»²²⁹. Ella en esta vida espera «la perfección de la unión de amor» con Dios en el matrimonio místico²³⁰. Alcanzada esta unión divina el alma vive «con alguna satisfacción»²³¹ o está «ya satisfecha [...] cuanto en esta vida puede»²³²; pero esto no le alcanza, sino que excita más su deseo, porque desea la plena posesión y matrimonio con el Amado en la gloria²³³.

²²⁷ Cf. 2N 21,7.

²²⁸ 3S 27,4.

²²⁹ C 1,14.

²³⁰ 2N 12,6; cf. C 12,2; 30,3; lo expresa en otras maneras diciendo que el alma *espera* «la espiritual resurrección» (2N 6,1), «la paga» de la entrega del Amado (C 1,21), «su lleno» (C 9,6), «el fin y remate de su obra» que es el amor (C 9,7) o «la perfección de amar a Dios» (*ib.*), o bien que ella tiene *deseo* «de su salud» (C 10,1), «de engolfarse en aquel sumo bien que siente presente y encubierto» (C 11,4), de «la comunicación y conocimiento de su Amado» (C 13,3) o de «la consumación y perfección de este estado» (C 22,6).

²³¹ C 1,14.

²³² «En los deseos de la esperanza tampoco se aflige, porque, estando ya satisfecha con esta unión de Dios cuanto en esta vida puede, ni acerca del mundo tiene qué esperar ni acerca de lo espiritual qué desear, pues se ve y siente llena de las riquezas de Dios», C 20-21,11.

²³³ La unión es «el cumplimiento de los deseos» de la esposa (C 34,2), sin embargo, ya alcanzada dicha unión, desaparecen los deseos de toda realidad creada, sea material o espiritual (cf. C 20,11 citado en la nota anterior), pero aumenta la esperanza del Amado: el alma muere en deseos de entrar más adentro en la «espesura» de la sabiduría y ciencia de Dios (C 36,10-11), y, sobre todo, siempre queda «el 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 triunfan-

Como todo lo del mundo, en comparación de lo que espera, le parece poca cosa, el alma «se despoja y desnuda de todas estas vestiduras y traje del mundo, no poniendo su corazón en nada, ni esperando nada de lo que hay o ha de haber en él, viviendo solamente vestida de esperanza de vida eterna»²³⁴. El pensamiento de san Juan de la Cruz, es que el alma, según la memoria, se dispone y une a

te» (C 40,7), que es el *deseo de verse desatada y verse con Cristo* (Fil 1,23), a través de la ruptura de la «flaca tela de la vida natural» (Ll 1,31). «Es de notar que la ausencia de el Amado causa continuo gemir en el amante, porque, como fuera dél nada ama, en nada descansa ni recibe alivio. De donde en esto se conocerá el que de veras a Dios ama, si con ninguna cosa menos que él se contenta. 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 de todas ellas y pobreza de espíritu; que, por consistir en ésta la perfección de amor en que se posee Dios con muy junta y peculiar gracia, vive el alma en esta vida cuando ha llegado a ella con alguna satisfacción, aunque no con hartura, pues que David, con toda perfección, la esperaba en el cielo; diciendo: *Cuando pareciere tu gloria, me hartaré* (Sal 16,15); 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 (pacífico y no penoso) en la esperanza de lo que falta, porque el gemido es anejo a la esperanza, como el que decía el Apóstol que tenía él y los demás (aunque perfectos), diciendo: *Nosotros mismos, que tenemos las primicias del espíritu, dentro de nosotros gemimos, esperando la adopción de hijos de Dios* (Rom 8,23)», C 1,14. En Ll 1,27 el alma pide consumir perfectamente el matrimonio espiritual con la visión beatífica; en este alto estado de la unión con Dios, ella «vive en esperanza todavía» y «tiene tanto de gemido (aunque suave y regalado)», porque «aunque acá más juntura tenga con Dios, nunca se hartará ni quietará hasta que parezca su gloria (Sal 16,15), mayormente teniendo ya el sabor y golosina de ella, como aquí se tiene». Esta esperanza ansiosa de la posesión de Dios en la gloria, llevaron a Juan de la Cruz y Teresa de Ávila a aprovechar una letrilla profana y callejera («Vivo sin vivir en mí/ y de tal manera espero,/ que muero porque no muero») para escribir, cada uno por su parte, una poesía; expresa en ella el santo doctor: «En mí yo no vivo ya/ y sin Dios vivir no puedo;/ pues sin él y sin mí quedo,/ este vivir ¿qué será?/ Mil muertes se me hará,/ pues mi misma vida espero,/ muriendo porque no muero», *Vivo sin vivir en mí* (o *Coplas del alma que pena por ver a Dios, de el mismo autor*), 1,4-10; cf. T. ÁLVAREZ, «Vivo sin vivir en mí», 585-607.

²³⁴ 2N 21,6.

Dios por medio de la esperanza²³⁵. Poniendo la virtud de la esperanza en la memoria se opone a la teología tomista, que la localizaba en la voluntad²³⁶ y la refería inmediatamente al futuro, no al pasado²³⁷. A pesar del desconcierto que puede suscitar su postura y de los límites que presenta el análisis de esta virtud²³⁸, san Juan de

²³⁵ «Por medio de la cual [esperanza] la memoria se une con Dios en esperanza», 3S 12,3; el alma se une «con Dios según la memoria en esperanza», 3S 15,1; «la esperanza de Dios sola dispone la memoria puramente para unir la con Dios», 2N 21,11; cf. 3S 1,1; 7,2; 11,1;

²³⁶ El problema es que la memoria como potencia *a se* pertenece a los sentidos internos del hombre no a sus potencias espirituales, ¿cómo puede ser informada y perfeccionada por una virtud teologal? Además de esta memoria sensitiva existe otra memoria que podemos llamar espiritual o intelectual, pero que es en realidad una función del entendimiento. San Juan de la Cruz arranca del entendimiento esta función memorativa y la convierte en potencia autónoma, y a esa potencia le encomienda la esperanza, quitándosela a la voluntad (téngase en cuenta, sin embargo, que los ejemplos que pone el santo, muchas veces se refieren también a la memoria sensitiva, y no solamente a la intelectual). Establece, de esta manera, que las tres virtudes teologales actúen preponderantemente en una potencia del alma diversa: fe-entendimiento, caridad-voluntad y esperanza-memoria. No queda resuelta la cuestión de si hace esto sólo con una finalidad práctico-pedagógica o responde a una convicción filosófico-teológica. Sigue, por lo tanto, abierta la discusión sobre el alcance antropológico de las afirmaciones del Santo. Las identifican sencillamente con el pensamiento tomista: Marcelo del Niño Jesús, Efrén de la Madre de Dios, Jacques Maritain, Alberto de la Virgen del Carmen, Antonio Royo Marín. En cambio, la creen distinta del tomismo: Crisógono de Jesús Sacramentado, Georges Morel; cf. ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, «Naturaleza», 291-299.430-450; E. PACHO, «La antropología sanjuanista», 65s, con bibliografía en p. 67-68, n. 23; A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, BAC 114, Madrid 1968⁵, 372, n. 1.; F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 468, n. 22; JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, «La memoria».

²³⁷ Según la teología tradicional la esperanza se refiere a los bienes futuros que no se poseen pero que es posible alcanzar; la memoria sin embargo se refiere al pasado y busca revivirlo y actualizarlo.

²³⁸ En efecto, si bien en las últimas cinco estrofas del *Cántico* (36-40) y en toda la *Llama* el alma vive en tensión esperanzada de plenitud escatológica, de hecho la tratación sistemática de esta virtud en *Subida* está menos desarrollada (le dedica sólo 15 capítulos — los primeros de 3S —, mientras a la fe 32 capítulos y a la caridad, 30) y, en general, es también la que es citada con menor fre-

la Cruz mantiene su posición, ya que intuye un filón de realidad que desarrolla con originalidad y empeño.

Todo su razonamiento se basa en el binomio *posesión-vacío* que se encuentran en oposición dialéctica: «La esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión»²³⁹. La razón de esta negación y purificación es que la esperanza es de lo que no se posee²⁴⁰; por su

cuencia (sabemos, por ejemplo, que cuando quiere sintetizar en una fórmula más breve las actitudes teologales, la que más fácilmente desaparece es la esperanza, y así, habla de vida de *fe*, o de *fe-conocimiento y amor*, o más simplemente de *amor*). La exposición teológico-espiritual es evidentemente menos detallista y esmerada que las otras virtudes teologales; la débil elaboración teológica de la esperanza quizá se deba a la imprecisión antropológica del santo, o porque estaba menos dotado para la especulación sobre el tema, o porque no le encontraba utilidad ni gusto para sus fines mistagógicos (F. Ruiz) o por la falta de lecturas sobre el tema (H. Sanson) o, más en general, porque la esperanza estaba (y tal vez todavía lo está) menos desarrollada en teología o su función es menos conocida en la experiencia espiritual; cf. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 467; ID., *Místico y Maestro*, 179; ID., edic. EDE, 164; H. SANSON, *El espíritu*, 407-408.

²³⁹ 2S 6,2. En este pasaje se especifica la función de cada virtud teologal: la fe causa «vacío y oscuridad»; la caridad, «vacío y desnudez»; la esperanza sólo «vacío». De este modo, aplicando otros efectos a la fe y caridad, establece que la tarea más propia de la esperanza es la de *vaciar*. San Juan de la Cruz establece así para la esperanza un dinamismo de contraste, como en la fe y la caridad: en la fe la dialéctica preponderante es luz-oscuridad; en la caridad, amor-negación; en la esperanza, vacío-posesión. En el dicho contraste pone entonces la lucha del alma y no en la contraposición entre esperanza divina y esperanzas humanas (se encuentran algunas excepciones fuera del lugar específico en que trata sistemáticamente de la virtud de la esperanza: «Cuanto más [el alma] esperar otra cosa, tanto menos esperará en Dios», 3S 16,2; «cuando la voluntad está menos fuerte en Dios [...] espera lo que no aprovecha», 3S 16,4).

²⁴⁰ Este pensamiento es constante en san Juan de la Cruz: «Toda posesión es contra esperanza», 3S 7,2. «Cuanto menos se posee de otras cosas más capacidad hay y más habilidad para esperar lo que se espera, y consiguientemente más esperanza», 3S 15,1. «La esperanza vacía y aparta la memoria de toda posesión de criatura, porque, como dice san Pablo, *la esperanza es de lo que no se posee* (Rom 8,24), y así aparta la memoria de lo que se puede poseer y pónela en lo que espera, y por esto la esperanza de Dios sola dispone la memoria puramente para unir la con Dios», 2N 21,11. «Pues de la esperanza no hay duda sino que también pone a la memoria en vacío de lo de acá y de lo de allá; porque la esperanza

parte la memoria se esfuerza a continuar a poseer lo que es caduco; de ahí que el vivir en esperanza supone el vivir desposeído en vacío de toda posesión, en particular del recuerdo enfermizo²⁴¹, ya que se está proyectado con todo el ser hacia lo que se desea²⁴².

siempre es de lo que no se posee, porque, si se poseyese, ya no sería esperanza. De donde san Pablo dice *ad Romanos: Spes, quae videtur, non est spes; nam quod videt quis, quid sperat?* Es a saber: la esperanza que se ve no es esperanza; porque lo que uno ve, esto es, lo que posee, ¿cómo lo espera? (8,24). Luego también hace vacío esta virtud, pues es de lo que no se tiene, y no de lo que se tiene», 2S 6,3.

²⁴¹ Insiste san Juan de la Cruz en la desposesión de toda noticia distinta de la memoria; cf. 3S 1-15; Ll 3,52. Sin embargo, expresamente advierte el santo que «no ha de dejar el hombre de pensar y acordarse de lo que debe hacer y saber, que, como no haya afecciones de propiedad, no le harán daño», 3S 15,1. Ya que no siempre se opone a la esperanza teologal, el mismo recuerdo puede ser fructuoso, de allí que aconseja a las monjas de Córdoba: «Sigán la mortificación y penitencia, queriendo que les cueste algo este Cristo, y no siendo como los que buscan su acomodamiento y consuelo en Dios o fuera de Él; sino el padecer en Dios, y fuera de Él por Él, en silencio y *esperanza y amorosa memoria*», Cta 16. Lo importante es que el alma no se detenga más de lo obligado y conveniente en sus recuerdos (cf. 3S 15,1), y no ponga el afecto en ello. El criterio último de valoración de las aprehensiones en la memoria, incluso con respecto a las sobrenaturales, es su capacidad para suscitar (y en la medida en que lo susciten) una vivencia teologal, «pues todo cuanto ellas son en sí no le pueden ayudar al amor de Dios tanto cuanto el menor acto de fe viva y esperanza que se hace en vacío y renunciación de todo», 3S 8,5.

²⁴² Para san Juan de la Cruz la memoria es una facultad *posesiva y conservadora*, ya que nos permite retener, conservar la presencia de todo lo que nos ha impresionado, interesado o lastimado. La esperanza es, a su vez, no posesión, no presencia, espera de un bien futuro. Aquí está la riqueza y la miseria, la paradoja y el drama de la esperanza teologal: ella es deseo y espera de Dios como único y sumo bien, pero este Dios no se ve, no es poseído (al menos en plenitud escatológica). De esto se sigue que la esperanza, para ser verdadera y perfecta debe habituarse a la oscuridad, al vacío, a la ausencia. Y si a nuestra memoria le agrada instintivamente conservar, poseer, hacer revivir y volver presente aun aquello que ya no existe, para formarla y plegarla a la esperanza es necesario iniciarla y hacerla continuamente crecer en la renuncia y el desapego de aquello que la atrae y encadena. Las verdades sobre las cuales san Juan de la Cruz desarrolla su discurso son: a) Dios es el bien sumo, que contiene todo otro bien; b) todos los bie-

Solamente así la esperanza será entera en Dios²⁴³, para poseer solamente a Él:

De donde, cuanto más la memoria se desposee tanto más tiene de esperanza, y cuanto más de esperanza tiene tanto más de unión de Dios, porque, acerca de Dios, cuanto más espera el alma tanto más alcanza, y entonces espera más cuando se desposee más, y cuando se hubiere desposeído perfectamente, quedará con la posesión de Dios en unión divina. Mas hay muchos que no quieren carecer de la dulzura y sabor de la memoria en las noticias, y por eso no vienen a suma posesión y entera dulzura, porque *el que no renuncia a todo lo que posee no puede ser su discípulo* (Lc 14,33)²⁴⁴.

La tarea de desposesión que realiza la vida de esperanza, es en relación con lo que no es Dios, para dejar mayor lugar al mismo Dios. Al fin de cuentas el Amado está ya presente en el hombre, aunque éste no lo posea plenamente: «Es cosa de grande contentamiento y alegría para ti ver que *todo tu bien y esperanza* está tan cerca de ti que *esté en ti*»²⁴⁵. Poseyendo a Cristo, nuestra esperanza, podemos ya amar a Dios en nuestro corazón y tenemos todo en

nes creados son desproporcionados a la posesión de Dios; c) es necesario ejercitar la memoria a trascender los bienes finitos para volverse siempre más abierta al Bien infinito; d) por tanto, es necesario ejercitar la memoria en el olvidar todo bien que se opone al bien de Dios y a moderar la sed de poseer; e) aun los bienes necesarios deben ser poseídos según el justo valor con respecto a Dios; f) a la luz de la fe, se ha de crecer en el descubrimiento de la *unicidad* del bien que es Dios y de la *relatividad* de todo otro bien; cf. R. MORETTI, *San Giovanni della Croce*, 92-93; P. d'ORNELLAS, «La pure et bienheureuse espérance», 71-111.

²⁴³ «Para que el alma se venga a unir con Dios en esperanza, ha de renunciar toda posesión de la memoria, pues que, para que la esperanza sea entera en Dios, nada ha de haber en la memoria que no sea Dios [...]; de aquí es que, si la memoria quiere hacer alguna presa de algo desto, se impide para Dios; lo uno, porque se embaraza, y lo otro, porque, mientras más tiene de posesión, tanto menos tiene de esperanza», 3S 11,1.

²⁴⁴ 3S 7,2.

²⁴⁵ C 1,7, c.m.

Él²⁴⁶. Esta posesión es real porque es, precisamente, *en esperanza*, la cual da una posesión inicial que por su fuerza interna tiende a llegar a su plenitud.

Se ve claro cómo, si bien la esperanza tiene, para el doctor místico, una función específica en conexión con la memoria, no se debe reducir su dinamismo a esta sola potencia, ya que, como las otras virtudes teologales, tiene una dimensión general que impregna y empeña todo el existir cristiano. En efecto, éste tiene como espléndido programa de vida «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, esperando allá todo»²⁴⁷.

2.4 *La vida teologal en la noche oscura*

Para cerciorarnos de la verdadera envergadura de las virtudes teologales en el sistema espiritual sanjuanista, debemos comprobar si su influencia y su radio de acción efectiva se extienden a la totalidad del desarrollo de la vida espiritual. Antes que nada, deberemos verificar si dichas virtudes se encuentran presentes, y cómo, en el contexto del simbolismo de la noche, ya que es el concepto más fecundo y original de san Juan de la Cruz. En efecto, partiendo del comentario al poema *Noche oscura*, el santo estructurará sus dos primeros tratados (*Subida del Monte Carmelo* y *Noche oscura*) en

²⁴⁶ La «Oración del alma enamorada» es también la de un alma *esperanzada* que descubre ya tener todo en Cristo: «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 son 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 esto es para ti», D 26.

²⁴⁷ Cta 19.

torno a este concepto²⁴⁸. La idea clave del pensamiento pedagógico sanjuanista es sencillísima: el hombre debe llegar a la unión perfecta con Dios, para lo cual debe pasar por una especie de noche oscura, que es «modo»²⁴⁹, «camino»²⁵⁰ y «tránsito»²⁵¹ para la unión. Al inicio de *Subida* fray Juan nos explica qué entiende por noche y cómo se desarrolla:

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 sale, porque ha de ir careciendo el apetito del gusto de todas las cosas del mundo que poseía, 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 ha 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. Las cuales tres noches han de pasar por el alma, o por mejor decir, el alma por ellas, para venir a la divina unión con Dios [...].

Estas tres partes de noche todas son una noche; pero tiene tres partes como la noche, porque la primera, que es la del sentido, se compara a prima noche, que es cuando se acaba de carecer del objeto de las cosas; y la segunda, que es la fe, se compara a la medianoche, que totalmente es oscura; y la tercera, al despidiente que es Dios, la cual es inmediata a la luz del día²⁵².

²⁴⁸ El simbolismo y contenido de la noche oscura es más amplio y se extiende a los otros tratados, especialmente a la *Llama de amor viva*, si se tiene en cuenta que la imagen de la *noche* junto con la de la *llama* forman un simbolismo bipolar, como hizo notar por primera vez J. Baruzi; cf. E. ANCILLI, «Il lungo cammino della "Notte"», 57-80; J. MACHNIAK, *La struttura*; M.J. MANCHO, «Antítesis», 369-382; A. GUERRA, «Noche», 269-302; E. PACHO, «"Noche Oscura". Historia y símbolo», 425-444; F. PUTTINI, «La Notte», 431-449; J.V. RODRÍGUEZ, «Noche oscura», 401-432.

²⁴⁹ Cf. S arg.

²⁵⁰ S pról.,6.

²⁵¹ 1S 2,1; 13,1.

²⁵² 1S 2,1.5; cf. 2S 2,1-3. Otras veces san Juan de la Cruz divide diversamente las etapas de la noche, habla de «dos maneras principales de noches, que los

Los tres aspectos señalados conservan una unidad, ya que se tratan de tres etapas, similares al desenvolverse progresivo de una noche, de allí que se puede hablar de «tres partes de noche»²⁵³; pero también son «tres maneras de noches»²⁵⁴ o, directamente, «tres noches»²⁵⁵, según las tres «causas» diversas que la producen²⁵⁶: la negación de todo apego sensible, la fe que depura ciertas convicciones y actitudes, y Dios que experimentalmente se lo percibe lejano.

2.4.1 La privación del apetito

La «primera causa» de la noche²⁵⁷, y que por tanto constituye «la primera manera de noche»²⁵⁸, es la privación del apetito desordenado de las cosas²⁵⁹. Esta purificación se impone, dado «los apetitos e

espirituales llaman purgaciones o purificaciones del alma», la «de la parte sensitiva del alma» y la «de la parte espiritual», 1S 1,1; esta última, a su vez, la divide en activa y pasiva, 1S 1,2. En 1S 13,1, hablando de la noche del sentido, la divide también en activa y pasiva. Resulta así la división cuatripartita corriente entre los intérpretes del santo: noche activa del sentido (1S), noche activa del espíritu (2-3S), noche pasiva del sentido (1N) y noche pasiva del espíritu (2N).

²⁵³ 1S 2,5; del mismo modo, «dos» partes de noche en vez de tres, cf. 1S 14,1.

²⁵⁴ 1S 2,2; también «dos maneras de noches», cf. 1S 1,1; 3,5; 13,1.

²⁵⁵ 1S 2,1.3-4.

²⁵⁶ 1S 2,5; 3,tít.; 13,1; 2S 2,tít.1.

²⁵⁷ 1S 3,tít.

²⁵⁸ 1S 3,5.

²⁵⁹ Según nuestra experiencia, vemos cuando tenemos luz y estamos «a oscuras» cuando carecemos de ella. San Juan de la Cruz hace una transposición al mundo afectivo. Las cosas son *vistas*, valoradas cuando ejercen sobre nosotros una atracción. El interés por ellas viene del gusto, del afecto. Cuando amamos a una persona o cosa, empieza a existir para nosotros, a intervenir en nuestra vida. La afectividad entonces es como una *luz* que colorea e influye en todas nuestras acciones e intenciones, muchas veces incluso con una fuerza tiránica y esclavizante. Dejar de lado las cosas no es siempre una solución, sino mortificar su fuerte carga afectiva, que, cuando es desordenada, es la que ejerce sobre el alma un influjo devastante (privan al alma de Dios, dice fray Juan, y además, la cansan, atormentan, oscurecen, ensucian y enflaquecen, cf. 1S 6-10). Pero de esta manera el alma se queda como «a oscuras y sin nada», sin la luz afectiva que

imperfecciones que hay en la parte sensitiva del hombre por el desorden que tiene de la razón»²⁶⁰. Se deben, pues, ordenar los apetitos de la parte sensible del hombre, purificarlos, mortificarlos, «ponerlos en razón»²⁶¹. Mediante esta *noche del sentido* del hombre se hace «la privación y purgación de todos sus apetitos sensuales

parecía dar realidad a la misma cosa. «Llamamos aquí *noche* a la privación del gusto en el apetito de todas las cosas, porque así como la noche no es otra cosa sino la privación de la luz y, por el consiguiente, de todos los objetos que se pueden ver mediante la luz, por lo cual se 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 de todas las cosas, es quedarse como a oscuras y sin nada. Porque, así como la potencia visiva mediante la luz se ceba y apacienta de los objetos que se pueden ver, y apagada la luz no se ven, así el alma mediante el apetito se apacienta, y ceba de todas las cosas que según sus potencias se pueden gustar, el cual también apagado, o, por mejor decir, mortificado, deja el alma de apacentarse en el gusto de todas las cosas, y así se queda según el apetito a oscuras y sin nada [...]; porque, aunque es verdad que no se puede dejar de oír y ver y oler y gustar y sentir, no le hace más al caso, ni le embaraza más al alma si lo niega y lo desecha, que si no lo viese ni lo oyese, etc. [...]. Y por eso llamamos esta desnudez noche para el alma, porque no tratamos aquí del carecer de las cosas — porque eso no desnuda el alma si tiene apetito de ella —, sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es la 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», 1S 3,1.4.

²⁶⁰ 1S 1,1. En la terminología antropológica sanjuanista, a esta parte sensitiva del hombre corresponden:

- a) a nivel cognoscitivo: 1) «los sentidos (corporales) exteriores» o «externos»: «ver, oír, oler, gustar y tocar», cf. C 18,7; 2S 12,1-3; 11,1; 2) las «potencias» o «sentidos (sensitivos/corporales) interiores»: «fantasía», «imaginación» o «imaginativa» y «memoria», cf. C 18,7; 2S 12,1-3;
- b) a nivel tendencial o apetitivo: 3) «las dos potencias naturales» [del apetito sensitivo]: «la irascible» y «la concupiscible», cf. C 20,4.6; 3S 29,2-4; 4) las «cuatro pasiones (o afecciones) naturales (o del alma)»: «gozo, esperanza, dolor y temor», cf. 1S 13,5; 3S 16,2.5; 1N 14,1(13,15); C 20,9; 26,18(19).

²⁶¹ Cf. 3S 16,2.5; 17,2; 26,5; 1N 6,6; C 20,4; 40,4. «Porque de suyo [el apetito] ningún entendimiento tiene en sí, porque la razón es siempre su mozo de ciego», 1S 8,3.

acerca de todas las cosas exteriores del mundo y de las que eran deleitables a su carne, y también de los gustos de su voluntad»²⁶².

¿Dónde se encuentra aquí el ejercicio teologal de las virtudes, dado que éstas actúan directamente en la parte racional del alma, en sus potencias espirituales, y no en la parte sensitiva? En la inseparable unidad humana que se da entre las dos áreas del espíritu y sentido. Existe interdependencia permanente entre ellas. No es posible ni comprensible la purificación sensitiva sin la espiritual²⁶³, ni a la inversa, ya que la unidad se da tanto en el plano del ser —ontológica— como en la del obrar —psicológica—. En concreto, siempre se tratará de someter plenamente el apetito sensible y sus pasiones al *control de la razón*, pero en cuanto *iluminada por la fe*, no de una razón abandonada a sus fuerzas y luces meramente naturales²⁶⁴; en este sentido, el radio de acción de la fe, abarca tanto a las potencias sensitivas como a las espirituales del hombre, porque ella «todo lo priva, así en el entendimiento como en el sentido»²⁶⁵. Del mismo modo, el ejercicio de la voluntad es la que en última instancia debe ordenar todas las

²⁶² 1S 1,4.

²⁶³ San Juan de la Cruz, al tratar de las noches pasivas, dice que en la del espíritu «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. De donde la noche que habemos dicho del sentido más se puede y debe llamar cierta reformation y enfrenamiento del apetito que purgación; la causa es porque todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu, donde se sujetan todos los hábitos buenos y malos, y así, hasta que éstos se purgan, las rebeliones y siniestros del sentido no se pueden bien purgar», 2N 3,1.

²⁶⁴ Cuando en 1S 13,2s san Juan de la Cruz pone, a manera de síntesis, algunos avisos para vencer los apetitos, los dos primeros se refieren a los motivos que deben guiar su mortificación. Precisamente, las dos motivaciones que da no son meramente naturales sino de fe: 1) el deseo de imitar a Cristo, conformándose con su vida; 2) la honra, gloria y servicio de Dios, su voluntad, por amor y a ejemplo de Jesucristo.

²⁶⁵ 2S 1,3.

fuerzas, incluso las sensibles, a Dios²⁶⁶, pero lo puede hacer realmente sólo si está purificada y orientada a Él por la virtud teologal de la caridad²⁶⁷. En una palabra, la purificación de la parte sensible del hombre no es ciega e involuntaria; se hace por la ordenación y el imperio de las potencias espirituales, pero las cuales, a su vez, son «informadas»²⁶⁸ y puestas «en perfección» por las virtudes teologales²⁶⁹.

²⁶⁶ Cf. 3S 16,2. No se debe perder de vista que san Juan de la Cruz no se refiere a apetitos naturales o gustos indiferentes, y que, por tanto, son ininfluyentes en orden a la unión (aunque no se puede dejar de estar alerta frente a un eventual cambio de actitud de la persona con respecto a ellos, convirtiéndose en apetitos desordenados). Nos movemos siempre en el campo del gusto o afecciones desordenadas o pecaminosas, es decir, de los «apetitos voluntarios». A fin de cuentas, la perfección se juega en la «voluntad racional». Los apetitos naturales poco o nada impiden para la unión al alma «cuando no son consentidos, ni pasan de primeros movimientos todos aquellos en que la voluntad racional antes ni después tuvo parte. Porque quitar éstos — que es mortificarlos del todo en esta vida — es imposible, y éstos no impiden de manera que no se pueda llegar a la divina unión, aunque del todo no estén (como digo) mortificados, porque bien los puede tener el natural, y estar el alma según el espíritu racional muy libre de ellos [...]. Pero todos los demás 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. Y la razón es porque el estado desta divina unión consiste en tener el alma según la voluntad con tal transformación en la voluntad de Dios, de manera que no halla en ella cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios», 1S 11,2; cf. 1S 11,3-4.

²⁶⁷ Cf. 3S 16,1.

²⁶⁸ Cf. 2S 6,6; 2N 13,11; LI 2,34; 3,49.

²⁶⁹ Cf. 2S 6,tit.1.5. San Juan de la Cruz hace ver el influjo decisivo e imprescindible de la vida teologal sobre la misma vida sensible al tratar de la purificación de ésta en el espacio que había teóricamente reservado a las virtudes teologales. En efecto, en el segundo y tercer libro de la *Subida*, en el cual san Juan de la Cruz había establecido tratar de la purificación del espíritu por las virtudes teologales, incluye también la rectificación del sentido por parte de dichas virtudes. De esta manera, hace ver como también interesan a la fe las actividades de los sentidos externos y la imaginación; lo cual, es cierto, podría justificarse en parte porque se refieren a las noticias que *sobrenaturalmente* pueden llegar al en-

2.4.2 La fe

La segunda «causa» de la noche es la fe, o mejor, la vida de fe, esperanza y caridad. «Las cuales tres virtudes 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»²⁷⁰. Como por la noche del sentido se vacían «las potencias sensitivas de sus objetos visibles según el apetito», así esta *noche del espíritu* es necesaria para que «las potencias espirituales se vacíen y purifiquen de todo lo que no es Dios y se queden puestas en oscuridad destas tres virtudes, que son el medio, como habemos dicho, y disposición para la unión del alma con Dios»²⁷¹.

De esta noche-purificación activa del espíritu es de la que más, y casi exclusivamente, habla san Juan de la Cruz en la *Subida del Monte Carmelo*²⁷², y en la cual se ve más claramente el papel de las

tendimiento a través de estos sentidos, como por ejemplo las visiones corporales e imaginativas sobrenaturales; pero trata incluso de las aprehensiones imaginarias *naturales*, cf. 2S 12. Del mismo modo la caridad toma a su cargo y rectifica pasiones y apetitos, que tienen por objeto incluso bienes *temporales, naturales y sensuales*, y no solamente *morales, sobrenaturales y espirituales*, cf. 2S 17-26.

²⁷⁰ 2S 6,2.

²⁷¹ 2S 6,6; cf. 2N 21,11.

²⁷² De hecho, se extiende a todo lo largo de los libros segundo y tercero de *Subida*, que son los más amplios de la obra. Con respecto al primer libro, prácticamente sólo el capítulo 13 se ocupa de la noche del sentido; es «un error muy difundido» el que asigna a este libro la purificación activa del sentido. En efecto, «el libro primero no se ocupa directamente de la noche activa del sentido sino de la noche en general: su noción y su necesidad, demostrada por la naturaleza de las cosas, por la Sagrada Escritura y por los daños que causan los apetitos no mortificados», F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 202-203, n. 18. «Atendiéndonos a las indicaciones del autor, cuando hace la división del tema (1S 1,2), el esquema general de la obra se basaría en la distinción de sentido y espíritu. Esta división, de base antropológica, distribuye así la materia de los tres libros: el libro primero trata de la purificación del sentido, mientras los dos siguientes desarrollan la del espíritu según las tres potencias, entendimiento, memoria y

virtudes teologales en despojar y oscurecer de todo lo que no es Dios, de todo lo que se le oponga, lo obstaculice o lo contradiga²⁷³. Y como no puede ser separado lo sensitivo y lo espiritual en el hombre, tampoco las tres virtudes pueden ser consideradas como actuando en compartimentos exclusivos de cada una, sino que de tal manera se implican que crecen juntamente: «De donde, cuanto más el alma se quiere oscurecer y anihilar acerca de todas las cosas exteriores e interiores que puede recibir, tanto más se infunde de fe y, por consiguiente, de amor y esperanza de ella, por cuanto estas tres virtudes andan en uno»²⁷⁴. Aún más, si bien cada virtud ejerce una acción preponderante sobre la facultad espiritual en la cual radica, éstas no son sino aspectos de una respuesta total de la persona a Dios que se revela, se da y ama; impregnan y polarizan todo el sujeto, no una sola potencia²⁷⁵.

voluntad. En líneas generales, respeta la anterior división. Pero no descansa sobre ella el peso y el movimiento de la obra. Eje estructural y dinámica de *Subida* son las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Entran en escena al empezar el segundo libro, y desde ese momento se hacen cargo de toda la labor unitiva y purificativa, sensitiva y espiritual. Cada una de ellas une y purifica al hombre entero, sentido y espíritu, en una de sus dimensiones. Hacen pasar a segundo término el esquema anterior. El verdadero esquema de *Subida* es el de la estructura teologal: 1) Libro primero: introducción doctrinal (noción, divisiones, necesidad) y real (normas prácticas) a la noche oscura. 2) Libros segundo y tercero: tratado sobre la vida teologal, o ejercicio de las virtudes teologales, como supremos medios de unión y de purificación», ID., edic. EDE, 153.

²⁷³ Cf. el punto anterior: «2.3 Función de las virtudes teologales».

²⁷⁴ 2S 24,8.

²⁷⁵ De allí es que, a San Juan de la Cruz, los esquemas de los que se vale, le quedan constantemente estrechos y, con libertad, los abandona. Entrecruza constantemente las funciones que pertenecen a cada virtud teologal, y los efectos por ellas producidos se extienden a todo el sujeto, no a una sola facultad. Teóricamente, el acoplamiento sería el siguiente: entendimiento-fe-oscuridad-entender; voluntad-caridad-desnudez-afección; memoria-esperanza-vacío-posesión (2S 6, 1-4; 2N 3,3). «Mas viene luego la mutua impregnación. Tiniebla, vacío, desnudez, significan situaciones generales. La voluntad se halla también en tiniebla, el entendimiento en desnudez, en intercambio constante. La fe se sujeta en el entendimiento por fe, en la voluntad por amor (C 31,10). Se pasa fácilmente de una a

2.4.3 Dios

La tercera causa de la noche, había expresado sintéticamente san Juan de la Cruz, «es Dios, el cual ni más ni menos es noche oscura para el alma en esta vida»²⁷⁶. No Dios en sí mismo, que será siempre para el hombre, aun en la visión beatífica, misterio insondable y realidad inabarcable²⁷⁷. Tampoco meramente Dios en cuanto conocido, esperado y amado por el alma en esta vida, en cuanto que estas actitudes teologales la purifican activamente de todo lo que no es Él, ya que nos encontraríamos entonces en el segundo aspecto o causa de la noche. La causa de la noche ahora es Dios que se da de una manera especial, se infunde nuevamente en el alma, provoca una presencia mayor suya, irrumpe como presencia deslumbrante y dolorosa, rompiendo moldes humanos. En una palabra, es la «contemplación», a modo de infusión divina, que el alma recibe pasivamente. Nos encontramos en las *noches pasivas* del sentido y, sobre todo, del espíritu.

otra: intercomunicación de las potencias y de las virtudes teologales. Con el esquema de riguroso acoplamiento no se entiende la mitad de sus afirmaciones [...]. Son actitudes demasiado profundas para poder encerrarse en los límites de una potencia. Entonces fe, esperanza y caridad se convierten en aspectos de una respuesta total de la persona a Dios, que se revela y se da. Cada aspecto engloba al sujeto en su integridad y contamina los demás aspectos. Cree por solo amor, en oscuro, porque quiere y espera; ama por pura fe, sin sentimiento ni aparente correspondencia; espera porque tiene lumbre de fe, que le habla de vida eterna (3S 27,4). El amor vive en esperanza de mayor amor, de igualdad de amor (C 9,7)», F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 451-452.

²⁷⁶ 1S 2,1.

²⁷⁷ En este sentido amplio, que se basa en la trascendencia divina, san Juan de la Cruz se atreve a llamar noche no sólo a la contemplación en el estado de unión transformante sino incluso a la visión en la gloria: «Y por eso llama a esta contemplación *noche*, en la cual en esta vida conoce el alma, por medio de la transformación que ya tiene, altísimamente este divino *soto y su donaire*. Pero, por más alta que sea esta noticia, todavía es noche oscura en comparación de la beatífica que aquí pide; y por eso dice, pidiendo clara contemplación, que este gozar *el soto y su donaire* y las demás cosas que aquí ha dicho sea *en la noche ya serena*, esto es, en la contemplación ya clara y beatífica», C 39,13.

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 a el 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 de Dios²⁷⁸.

²⁷⁸ 2N 5,1. Otras descripciones que san Juan de la Cruz hace de la contemplación son: a) «La 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», 1N 10,6. b) «Esta contemplación tenebrosa [...] 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; lo cual acaece secretamente a oscuras de la obra del entendimiento y las demás potencias», 2N 17,2. c) «La contemplación es ciencia de amor, lo cual, como habemos dicho, es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma», 2N 18,5. d) «Llámala *noche*, porque la contemplación es oscura; que por eso la llaman 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, como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman *entender no entendiendo*, porque esto no se hace en el entendimiento que llaman los filósofos activo, cuya obra es en las formas y fantasías y aprehensiones de las potencias corporales, mas hácese en el entendimiento en cuanto posible y pasivo, el cual, sin recibir las tales formas, etc., sólo pasivamente recibe inteligencia sustancial desnuda de imagen, la cual le es dada sin ninguna obra ni oficio suyo activo», C 39,12. Los elementos fundamentales de la contemplación que se pueden entresacar de estas definiciones descriptivas se pueden reducir a cuatro: 1) «Infusión» o «influencia divina»; 2) «sabiduría» o «noticia amorosa» (expresiones que comprenden los dos aspectos que constituyen la sustancia y el núcleo de la contemplación infusa sanjuanista: conocimiento y amor); 3) «pasividad»; 4) «oscuridad»; cf. TEÓFILO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, «Estructura», 353-357. El último elemento es contingente, ya que la noche, en cuanto ennegrecedora y dolorosa, no es simplemente equivalente a presencia de la contemplación en el alma, ya que dicha contemplación, luego de una primera fase, también es para el alma iluminadora y gozosa. Todo depende, como decimos seguidamente, de si el sujeto que recibe la contemplación está o no plenamente purificado.

No coincide, por otra parte, la contemplación sin más con la noche oscura. La comunicación divina produce efectos diversos en los aprovechados y en los perfectos. En aquéllos, la contemplación tropieza aún con dificultades y obstáculos que debe eliminar, precisamente para transformarse, en el estado de unión, en comunicación y comunión divina permanente. Entonces ésta le será al alma no ya penosa sino gozosa. La causa de la noche, por lo tanto, es la contemplación infusa sólo en tanto recae sobre un *sujeto imperfecto* o aún no preparado para recibirla.

Pero es la duda: ¿por qué, pues es lumbre divina — que, como decimos, ilumina y purga el alma de sus ignorancias —, la llama aquí el alma *noche oscura*? A lo cual se responde que por dos cosas es esta divina Sabiduría, no sólo noche y tiniebla para el alma, mas también le es 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 della, y de esta manera le es penosa y aflictiva y también oscura²⁷⁹.

²⁷⁹ 2N 5,2. Los dos elementos (alteza de Dios y bajeza humana) no van en paralelo, sino íntimamente unidos. San Juan de la Cruz insiste en que, si éstos entran en conflicto, produciendo noche en el alma, es porque dos contrarios no pueden caber en el mismo sujeto, dos extremos entran en coalición en el alma; cf. 2N 5-6. Pero debemos distinguir dos planos diversos de incompatibilidades divino-humano. Es cierto que Dios siempre es trascendente al alma y, por tanto, siempre le será tinieblas, porque radicalmente diverso en el ser. Pero esto no le asusta a san Juan de la Cruz. Queda a cargo de Dios superar el abismo inmenso que lo separa de la creatura, para hacerla partícipe de su intimidad. Si Él es trascendencia infinita, también es omnipotencia y amor inmenso. A san Juan le interesa, no la desproporción en el ser, sino la falta de igualdad entre la santidad divina y la pecaminosidad voluntaria humana. De allí es que, si bien nuestro autor habla de la «divina luz de la contemplación» que oscurece el entendimiento que no está plenamente ilustrado, la superación de este desfase infinito está en función de la purificación y transformación total del alma, no sólo de la superación de las deficiencias naturales en el mero orden intelectual. Continúa el santo en el texto citado: «Para probar la primera, conviene suponer cierta doctrina del Filósofo, que dice que cuando las cosas divinas son en sí más claras y manifiestas, tanto más son al alma de oscuras y ocultas naturalmente; así como de la luz,

La contemplación aporta un exceso de luz que atormenta y ciega el alma, al mismo tiempo que le muestra al descubierto las más pequeñas imperfecciones de las que se ve completamente llena. El contraste entre la grandeza y santidad inefable de Dios, que barrunta a través de aquellos resplandores contemplativos, y las imperfecciones y miserias que el alma descubre en sí misma, le hacen concebir la idea de que jamás será posible la unión de tanta luz con tantas tinieblas, y que, por lo mismo, está irremediamente condenada a vivir eternamente apartada de Dios. Es más, se apodera de ella un sentimiento invadente de abandono, de ausencia de Dios, por causa de sus pecados; el alma se siente indigna y rechazada merecidamente, en cuanto piensa, en base a su evidente situación, que su Señor está desagrado:

Y esta pena en el alma a causa de su impureza es inmensa cuando de veras es embestida de esta divina luz, porque, embistiendo en el alma esta luz pura a fin de expeler la impureza del alma, siéntese el alma tan pura y miserable, que le parece estar Dios contra ella, y que ella está

cuando más clara es, tanto más se ciega y oscurece la pupila de la lechuza; y cuanto el sol se mira más de llano, más tinieblas causa a la potencia visiva y la priva, excediéndola por su flaqueza. De donde cuando esta divina luz de contemplación embiste en el alma que aún no está ilustrada totalmente, le hace tinieblas espirituales, porque no sólo la excede, pero también la priva y oscurece el acto de su inteligencia natural. Que por esta causa san Dionisio y otros místicos teólogos, llaman a esta contemplación infusa *rayo de tiniebla* — conviene a saber, para el alma no ilustrada y purgada —, porque de su gran luz sobrenatural es vencida la fuerza natural intelectual y privada [...]. Ésta es la causa por que, en derivando de sí Dios al alma que aún no está transformada este rayo de su sabiduría secreta, le hace tinieblas oscuras en el entendimiento. Y que esta oscura contemplación también le sea al alma penosa a estos principios está claro, porque, como 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, no pudiendo haber dos contrarios en el sujeto del alma, de necesidad haya de penar y padecer el alma, siendo ella el sujeto en que contra sí se ejercitan estos dos contrarios haciendo los unos contra los otros, por razón de la purgación que de las imperfecciones del alma por esta contemplación se hace», 2N 5,3-4.

hecha contraria a Dios. Lo cual es de tanto sentimiento y pena para el alma, porque le parece aquí que la ha Dios arrojado [...]; porque viendo el alma claramente aquí por medio de esta luz (aunque a oscuras) su impureza, conoce claro que no es digna de Dios ni de criatura alguna; y lo que más le pena es que piensa que nunca lo será, y que ya se la acabaron sus bienes²⁸⁰.

En una comparación que el santo hace entre la noche del sentido y el purgatorio precisa mejor el estado del alma que se está pur-

²⁸⁰ 2N 5,5. San Juan de la Cruz no ahorra palabras para expresar esta situación traumática por la que pasa el alma. Insiste en que el dolor principal lo produce el creer que Dios está enojado con ella, que la aborrece y la desecha: «Pero de lo que está doliente el alma aquí y lo que más siente es parecerle claro que Dios la ha desechado y, aborreciéndola, arrojado en las tinieblas, que para ella es grave y lastimera pena creer que la ha dejado Dios [...]. Porque verdaderamente, cuando esta contemplación purgativa aprieta, sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy a lo vivo, que consiste en sentirse sin Dios, y castigada y arrojada e indigna de Él, y que está enojado; que todo esto se siente aquí, y más que le parece que ya es para siempre», 2N 6,2. Ésta es la verdadera razón de la angustia. Si faltase, la pena quedaría privada de su más íntima eficacia, aun cuando persistiesen intactos los restantes aspectos de la noche. Si fuera posible al alma cerciorarse de que sufre todo aquello porque es voluntad positiva de Dios y que Él no está enojado, los dolores le causarían un verdadero contento, al saber que con ellos agrada a Dios: «Todo lo más que padece y siente en los trabajos de esta noche es ansia de pensar si tiene perdida a Dios y pensar si está dejada de Él [...]; y vese que la mayor pasión que siente en estos trabajos es este recelo, porque si entonces se pudiera certificar que no está todo perdido y acabado, sino que aquello que pasa es por mejor (como lo es) y que Dios no está enojado, no se le daría nada de todas aquellas penas, antes se holgaría sabiendo que dello se sirve Dios», 2N 13,5. Los dos elementos, por lo tanto, que intervienen en la crisis psicológica y espiritual que padece el alma en esta noche, y que concurren a formar un verdadero martirio para ella, son: a) la comprobación de la propia nulidad y miseria natural y espiritual, y b) el sentimiento teologal de la ausencia divina. Percibir la propia miseria (a) es la base y el motivo para que surja en el hombre el sentimiento de experimentarse justamente abandonado y rechazado de Dios (b), pero este segundo elemento es más esencial, ya que el más profundo tormento del alma es ver frustrada la vehemente tendencia que siente hacia Dios, en esta etapa de la vida espiritual; cf. F. RUIZ SALVADOR, «Vida», 373-375.

gando, la cual, por una parte, siente un gran amor y deseo de Dios, fundamentado en la posesión habitual y el ejercicio actual de sus virtudes teologales, pero por otra parte, se siente aborrecida e indigna de Él:

Ésta 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 tienen del sentimiento de las penas y privaciones 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 nos le quiere Dios a ellos ni que de tal cosa son dignos; antes, como se ven privados de Él, puestos en sus miserias, paréceles que tienen muy bien en sí por qué ser aborrecidos y desechados de Dios con mucha razón para siempre. Y así el alma en esta purgación, aunque ve ella que quiere bien a Dios y que daría mil vidas por Él — como es así de verdad, porque en estos trabajos aman con muchas veras estas almas a su Dios —, con todo, no le es alivio esto, antes le causa más pena; porque queriéndole ella tanto que no tiene otra cosa que le dé cuidado, como se ve tan miserable, no pudiendo creer que Dios la quiere a ella, ni que tiene ni tendrá jamás por qué — sino antes porque tiene por qué ser aborrecida no sólo dél, sino de toda criatura para siempre —, duélese de ver en sí causas por que ser desechada de quien ella tanto quiere y desea²⁸¹.

Hemos llegado al núcleo más profundo de la noche, su significado teologal. El sentimiento o impresión de abandono de Dios, motivado por el conocimiento de las propias miserias que produce la contemplación infusa, es posible porque existe una vida teologal que palpita en el alma y que es lo suficientemente fuerte como para tender con todas sus fuerzas al Señor. A san Juan de la Cruz le gusta insistir, dada la finalidad que se propone, en el aspecto doloroso y purificativo del alma en la noche, pero, si ella pena, es porque cree en el Amado, lo desea y lo ama. Tiende hacia Él desde sus

²⁸¹ 2N 7,7.

capacidades teologales, con una vehemencia que le era desconocida hasta entonces; pero sufre porque dichas capacidades, especialmente el amor, no son todavía lo suficientemente perfectas en el sujeto como para producir la unión, ya que no están totalmente purificadas y radicadas, y piensa el alma que no lo estarán jamás, porque cree imposible superar tanta miseria²⁸².

San Juan de la Cruz da a la contemplación las mismas funciones que daba a las virtudes teologales (purificar y unir), y ya casi no las nombra en la noche, pero éstas no han desaparecido. Son la «vida» espiritual que subyace por debajo de la sensación de muerte que se apodera del alma. El alma debe *andar*, «caminar», «venir» *en fe*, ya que es el medio propio y adecuado para unirse con Dios²⁸³. Ella,

²⁸² El sentimiento teologal o impresión del abandono de Dios, que es el elemento central de la noche pasiva del espíritu (cf. n. 281), consta de dos aspectos: a) tendencia concentrada y arrolladora de toda el alma hacia el objeto divino; b) frustración, al menos parcial, de esa tendencia, que no logra conseguir su objeto. Sólo la tendencia incontenible (a) no explica la noche, ya que en la unión la tendencia es aún más vehemente y no causa pena, sino satisfacción y gozo, porque el objeto se ha conseguido. Pero que el alma se vea privada del objeto divino (b) tampoco explica el tormento que padece, ya que los principiantes y aprovechados aún no han alcanzado la unión con Dios, pero están muchos más satisfechos que el alma que se encuentra en la noche pasiva del espíritu, porque no están devorados por una tendencia tan ardiente hacia Dios como ella. En esta misma línea de la tendencia frustrada, es todavía posible un ulterior análisis. La explicación más profunda del fenómeno de la noche la encontramos en la presencia y actividad de las virtudes teologales: su presencia y continuo aumento producen la tendencia; su incompleta actuación, el sentimiento de vacío e insatisfacción. En la vida teologal del alma en este momento del proceso espiritual del alma hay una sensación de vacío, pero es vacío sólo psicológico, no real: no faltan las virtudes teologales, sino una actuación de éstas más completa, que le sea gozosa, que permita al alma ser consciente de que realmente ama a Dios y es amada de Él; cf. F. RUIZ SALVADOR, «Vida», 375-379.

²⁸³ «Para venir a ella [la unión], conviene al alma entrar en la segunda noche del espíritu, donde, desnudado el sentido y el espíritu perfectamente de todas estas aprehensiones y sabores, le han de hacer caminar en oscura y pura fe, que es propio camino y adecuado medio por donde el alma se une con Dios, según por Oseas lo dice, diciendo: *Yo te desposaré* — esto es, te uniré conmigo — *por fe* (2,20)», 2N 2,5; cf. 2N 21,4.

ya antes de llegar a la unión, «sin desfallecer *corre por la esperanza*»²⁸⁴. Son una fe y una esperanza *vivificadas por la caridad*, que hace válidas, fuertes y graciosas a las otras virtudes delante de Dios²⁸⁵, ya que, en definitiva, «sólo el amor es el que une y junta» el alma con Él²⁸⁶. En síntesis, las virtudes teologales *pertenecen al alma*, son «el modo que lleva en esta noche»²⁸⁷, la disposición interna con la cual ella se disfraza, reviste y camina:

El alma, pues, aquí tocada del amor del Esposo Cristo, pretendiendo caerle en gracia y ganarle la voluntad, aquí sale disfrazada con aquel disfraz que más al vivo represente las aficiones de su espíritu y con que más segura vaya de los adversarios suyos y enemigos, que son demonio, mundo y carne. Así, la librea que lleva es de tres colores principales, que son blanco, verde y colorado, por los cuales son denotadas las tres virtudes teologales, que son fe, esperanza y caridad; con las cuales no solamente ganará la gracia y voluntad de su Amado, pero irá muy amparada y segura de sus tres enemigos [...]. Éste, pues, es el disfraz que el alma dice que lleva en la noche de la fe por esta *secreta escala*, y éstas son las tres colores de él; las cuales son una acomodadísima disposición para unirse el alma con Dios según sus tres potencias, que son entendimiento, memoria y voluntad [...]. Y así, sin caminar a las veras con el traje de estas tres virtudes, es imposible llegar a la perfección de unión con Dios por amor²⁸⁸.

²⁸⁴ 2N 20,1, c.m.

²⁸⁵ Cf. 2N 21,10.

²⁸⁶ 2N 18,5.

²⁸⁷ En el comentario al verso «por la secreta escala, disfrazada» de la *Noche oscura*, san Juan de la Cruz explica: «Tres propiedades conviene declarar acerca de tres vocablos que contiene el presente verso: las dos, conviene a saber, *secreta* y *escala*, pertenecen a la noche oscura de la contemplación que vamos tratando; la tercera conviene a saber, *disfrazada*, pertenece al alma por razón del modo que lleva en esta noche», 2N 17,1. Se establece aquí una neta distinción entre estado del alma y lo que de fuera se le infunde; entre propiedades de la contemplación y propiedades del alma; es propio del alma, y no de la contemplación, la disposición o «disfraz» de las virtudes teologales.

²⁸⁸ 2N 21,3.11.12.

Para san Juan de la Cruz el ejercicio de las virtudes teologales y el de la contemplación se condicionan e interfieren recíprocamente²⁸⁹, de allí que tiende a equiparar sus características²⁹⁰ y les atribuya las mismas funciones y efectos: oscurecer y purificar de todo lo que no es Dios e iluminar y comunicar la vida divina. Es más, en cuanto la contemplación no escapa del ámbito del contenido y actitud teologal de la fe, y también, en cuanto dicha contemplación en esta vida conserva siempre una cierta oscuridad, se la puede llamar fe²⁹¹. Sin embargo, jamás a san Juan de la Cruz se le ocurriría decir que el alma debe *caminar* en contemplación o *revestirse* de ella, ya que la contemplación no es un estado o disposición activa

²⁸⁹ La contemplación es ejercicio de fe y se realiza en la fe, «se da en fe» (2S 10,4); a su vez, la fe guía y conduce a la contemplación (cf. 2S 3,6). Aun cuando san Juan de la Cruz relaciona más insistente y directamente la contemplación con la fe, es evidente que no se excluyen las otras virtudes teologales.

²⁹⁰ Así, en 2N 17,1 dice que *escala* y *secreta* son propiedades que se refieren a la noche oscura de la *contemplación* (cf. n. 288; es el tema que el santo desarrollará en los c.17-20); pero poco antes había expresado que el alma, en la oscuridad de la noche, va «por una *escala* muy *secreta*, que ninguno de casa lo sabía, que (como también en su lugar notaremos), es la *viva fe*, por la cual salió encubierta y *encelada*», 2N 15,1, c.m. en las palabras «viva fe».

²⁹¹ «Porque a éstos [se refiere a los sentimientos espirituales] se endereza y encamina nuestra pluma, que es la divina junta y unión del alma con la Sustancia divina, lo cual ha de ser cuando tratemos de la inteligencia mística y confusa o oscura que queda por decir, donde habemos de tratar cómo, mediante esta noticia amorosa y oscura se junta Dios con el alma en alto grado y divino; porque, en alguna manera, *esta noticia oscura amorosa, que es la fe*, sirve en esta vida para la divina unión, como la lumbre de la gloria sirve en la otra de medio para la clara visión de Dios», 2S 24,4, c.m. Es claro que aquí san Juan de la Cruz está hablando de la contemplación, no de la fe. Es decir, lo que él quiere expresar no es que la fe es noticia oscura amorosa, sino que la contemplación, la cual es noticia oscura amorosa, de alguna manera se emparenta y tiene relación estrecha con la fe. En efecto, es la contemplación la que es descrita muchas veces como infusión, sabiduría, ciencia, inteligencia o noticia *amorosa* (1N 10,6; 2N 5,1; 18,5; Ll 3,21) y *oscura* (2S 10,4; 2N 1,1; 9,3; C 14,1); si bien habla también de la oscuridad de la fe (1S 2,1.5; 2S 3,1; 4,1.6; 6,1.2; 9,2.3; 10,1; 16,15; 19,5), nunca dice que la fe es noticia amorosa.

del alma. Esto nos permite entender mejor la relación virtudes teológicas-contemplación.

Las virtudes son la conducta o actitud que el hombre adopta con Dios a largo de toda la vida espiritual. Ellas no han perdido durante la noche contemplativa su oficio de purificar de lo que no es Dios, porque demoníaco, mundano o carnal, para unirse a Él²⁹². Pero durante las noches activas, siempre supuesto el auxilio divino, eran ellas las que, en virtud de sus posibilidades inmediatas, actuaban la purificación y comunión del alma con Dios. Ahora, en las purificaciones pasivas, es Dios el que toma las riendas de la situación, a través de la contemplación infusa, y, por tanto, el «caminar» en fe, esperanza y caridad será *una respuesta y acomodación* dolorosa a la acción directa de Dios²⁹³. En pocas palabras, antes las virtudes

²⁹² Cf. 2N 21.

²⁹³ Pasividad y actividad se entremezclan constantemente en la mente y en los escritos de san Juan de la Cruz, porque corresponden a la misma realidad de las cosas y se dan en la concreción de la vida. Así, por ejemplo, la purificación activa del entendimiento en *Subida* se refiere casi por completo a situaciones pasivas, a gracias especiales recibidas por vía sobrenatural. De igual modo, pero a la inversa, la noche pasiva está también compuesta de situaciones humanas, nada sobrenaturales, y que por tanto, en nuestro lenguaje llamaríamos *activas*. Los fracasos, contrariedades, desavenencias, constituyen la materialidad de la purificación pasiva, que no se reduce, por tanto, al sólo ámbito de la oración. «La presentación un tanto esencialista de la noche necesita ahora de una *integración existencial*, ya que se lleva a cabo en situaciones externas e internas concretas de la vida personal y social del creyente. Empezando por el mismo San Juan de la Cruz, es evidente que ha sufrido pruebas interiores de tipo contemplativo. Pero es curioso notar que las dos experiencias más dolorosas de que tenemos noticia tienen lugar, no en la oración como punto de partida, sino en la caridad fraterna o relación con los hermanos de religión: la cárcel de Toledo; la calumnia en los últimos momentos de la vida», F. RUIZ SALVADOR, edic. EDE, 446. Con respecto a las noches activas y pasivas se pueden recordar algunos presupuestos básicos del sistema sanjuanista: «1º El itinerario espiritual, con su meta en la unión del alma con Dios, comporta un proceso continuado de purificación para el hombre. La purificación de todo lo que pugna con la santidad divina implica esfuerzo personal de cada uno; es el aspecto activo de la noche oscura. Por muy intenso que sea este esfuerzo personal no logra la total desnudez requerida para la unión (1N

teologales *actuaban activamente*, ahora *actúan pasivamente*, es decir, recibiendo en un primer momento una gracia de luz y amor a la cual deben responder.

El alma ya andaba, buscaba, se disponía y comulgaba con el Amado, según sus capacidades teologales, esto es, *en fe y amor, en tensión esperanzada* de posesión plena. Ahora *recibe pasivamente conocimiento y amor* sobrenaturales, ya que la contemplación, «es noticia y amor divino juntos, esto es, noticia amorosa»²⁹⁴, que tiene

3,3; 7,5; etc.). Es rigurosamente necesaria la intervención de Dios para arrancar de raíz los apetitos, tendencias y afectos desordenados que repugnan a la santidad divina. Esa intervención de Dios corresponde al aspecto llamado pasivo de la noche oscura. La obra humana en el fondo no es otra cosa que disposición para la acción divina. 2º Entre ambas no existe una solución de continuidad, como si fuesen perfectamente sucesivas. Deben considerarse como paralelas y simultáneas, por lo menos en buena parte. El predominio de una de ellas en determinados estados o situaciones espirituales permite establecer cierta sucesión relativa. En el proceso de purificación el remate final es de clara prevalencia divina, es decir, de carácter pasivo. Dentro de la misma intervención divina de tipo purificativo se producen momentos o estadios de mayor o menor eficacia e intensidad. Según los grados de la misma, es factible hablar de partes o períodos de la noche pasiva. El momento culminante, la “noche oscura” por antonomasia, es la designada por el Santo como “noche pasiva del espíritu”. Se sitúa, en sentido evolutivo o cronológico, en el período del desposorio espiritual, estado de aprovechados, vía del espíritu, de los contemplativos», E. PACHO, *Iniciación*, 131-132.

²⁹⁴ LI 3,32. Queda en pie el problema de saber si *siempre* la contemplación implica un conocimiento y amor que se dan *juntamente*. Una serie de textos, en los escritos de san Juan de la Cruz, en consonancia con la terminología y la mayor parte de las descripciones sanjuanistas de la contemplación, aboga por una coexistencia universal (cf. 2N 5,1; 12,7; 18,5; 12,2; LI 3,32; sin embargo, el mismo santo descuida a veces uno de ambos elementos, cf. C 39,12; 1N 10,6). En estos pasajes, por tanto, conocimiento y amor parecen ser inseparables en el acto contemplativo (cf. espec. 2N 12,2; LI 3,32). Una segunda serie de textos en cambio parece admitir expresamente, puesto que se trata de una actuación sobrenatural, una posible separación, en tanto que puede entender el entendimiento sin que ame la voluntad y viceversa. Y precisamente uno de tales pasajes se encuentra en el mismo capítulo en que se hallan las afirmaciones opuestas (cf. 2N 12,7; C 26,8; LI 3,49). Una solución altamente plausible, que responde a todos los datos presentes, es que existe una dependencia psicológica del amor con respecto

como función también purificar, iluminar y unir, pero cumplirá su cometido sólo si es recibida personal y responsablemente por el alma, es decir, por y en el ejercicio de sus virtudes teologales. Ellas son la respuesta activa, vital, interna del hombre a la contemplación divina que se le infunde pasivamente²⁹⁵. El alma así hace propio lo

al conocimiento, en tanto que, todo amor místico supone un conocimiento al menos ascético (en el sentido que si bien es infuso, sobrenatural, no es propiamente místico); pero no es necesario un conocimiento místico en cada acto contemplativo. Parece afirmarlo el santo diciendo que «ordinariamente aquellos espirituales que no tienen muy aventajado el entendimiento acerca de Dios, suelen aventajarse en la voluntad, y *bástales la fe infusa por ciencia de entendimiento*, mediante la cual les infunde Dios caridad y se la aumenta y el acto de ella — que es amar más —, aunque no se le aumente la noticia, como hemos dicho», C 26,8, c.m. «En consecuencia: podemos concluir que si bien un cierto grado de conocimiento se requiere en todo acto contemplativo, — coexistencia asceticomística —, no se puede afirmar una simultaneidad universal, en cada uno de los actos, de conocimiento y amor en cuanto místicamente infusos — coexistencia estrictamente mística —», TEÓFILO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, «Estructura» 409; cf. 404-414.

²⁹⁵ Es cierto que, según san Juan de la Cruz, el alma no puede resistir a la influencia divina, aun en el caso de que se trate, no sólo de contemplación, sino de visiones puramente imaginarias, ya que dicha influencia producirá efectivamente el fruto que se proponía sin poderlo evitar el alma. Pero se trata sólo de la resistencia «negativa» de una voluntad humilde y dócil (de la cual el alma debe hacer uso, según san Juan, si se trata de visiones, locuciones, etc., para discernir la autenticidad divina; en efecto, las que no provienen de Dios pueden fácilmente ser resistidas o impedidas con un esfuerzo de voluntad sincero). Sin embargo, existe otra manera de resistir que es *positiva*, esto es, la del pecado o afección desordenada, la cual sí impide la acción divina: «Porque, así como 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 o obra, 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», 2S 16,10. De donde, el alma puede activamente resistir o, por el contrario, secundar la contemplación imperfecta, es decir la que se infunde en un alma todavía impura, produciéndole noche. «La noche pasiva engloba toda la existencia del hombre y compromete a

que recibe desde fuera²⁹⁶. Justamente, en cuanto apropiación personal del conocimiento y amor místicos, la contemplación es ejercicio de fe, esperanza y amor en mayor grado de calificación, vida teologal más excelente y en acto.

La contemplación es una «infusión»²⁹⁷ o «influencia»²⁹⁸ especial de Dios (que en *Llama* se denominan «unciones» del Espíritu Santo²⁹⁹), y que consiste en una acción o moción divina³⁰⁰ en el

fondo toda su actividad e inventiva. Tres son los componentes principales de la pasividad: 1) estados de ánimo interiores y situaciones externas difíciles que Dios provee o permite, que interpelan radicalmente la fe y el amor del sujeto; 2) Dios infunde luz especial de fe y fortaleza de amor para comprender y actuar en sentido teologal en tales circunstancias; 3) el sujeto responde de hecho afrontando con fidelidad heroica la situación penosa. Este último componente lo tiene que poner el sujeto a sus expensas, por más que ayude la gracia. Como las situaciones impuestas son graves y dolorosas, la fortaleza que aquí se ejercita es mayor que cuando uno mismo proyecta. En otras palabras, el sujeto actúa en la noche pasiva con más empeño que en la activa. Se la llama "pasiva", porque no escoge él los momentos y circunstancias, ni puede asegurarse los propios estados de ánimo y las luces divinas. Si el hombre no responde fielmente y se mantiene firme, no hay noche pasiva de ninguna clase. La noche de Toledo fue noche mística para Juan de la Cruz, por la especial gracia divina, pero también por la fe desnuda y el amor a Dios y a los hombres que supo mantener», F. RUIZ SALVADOR, edic. EDE, 445.

²⁹⁶ *Desde fuera* no quiere decir propiamente desde un lugar externo a ella, ya que la Trinidad sigue presente en el fondo del alma, desde donde actúa, sino que significa *fuera de las propias posibilidades de actuación de las virtudes*. Es decir, la contemplación es algo que le viene al alma, que se le infunde, que ella recibe, no algo que es fruto de sus potencias aun cuando éstas estén perfeccionadas y elevadas por el hábito de las virtudes teologales. Es conocimiento y amor dados directamente por Dios, recibidos pasivamente, no activamente producidos por ella.

²⁹⁷ 1N 10,6; 2N 9,11; 18,5; 23,2.

²⁹⁸ 2N 9,6; 5,1; 1N 12,4-5; 13,10.

²⁹⁹ La acción divina tiene en las «unciones» del Espíritu Santo de *Llama* un fin bien determinado: disponer al alma para la unión con Dios, cf. Ll 3,26.28.31. 40.42.45.63. Siempre es puesta en plural.

³⁰⁰ «El movedor e infusor de este amor [...] es Dios», Ll 3,50. El mismo término «influencia» indica precisamente esto: una acción, una moción de Dios en el alma.

alma, dirigidas a dar luz y vigor a las potencias espirituales del alma³⁰¹, mediante actos de conocimiento y amor infusos. Son gracias actuales infusas místicas que tienden a producir un más alto estado habitual de unión, lo cual sin embargo no se logra sino por las virtudes teologales. Por lo tanto, la contemplación no reemplaza a las virtudes sino que las actualiza para, con la colaboración activa del alma, perfeccionarlas y radicarlas más en la persona.

2.5 *Lo vivo de la oración*

San Juan de la Cruz no escribe con abundancia, de una manera *explícita y sistemática*, sobre la oración³⁰². Pero no le hace falta. Todo su mensaje espiritual supone el encuadre de un clima orante,

³⁰¹ El objeto de la infusión o influencia divina en la contemplación inicial o imperfecta es purificar al alma de todas aquellas imperfecciones (cf. 1N 1,1; 2N 5,1; 9,6) que ella por sí misma nunca alcanzaría a desarraigar (cf. 1N 3,3; 2N 13,11). Más concretamente, las potencias del alma deberán ser sometidas a todo un proceso de adaptación (cf. 2N 8,2; 13,11; 16,1; 1N 9,7), hasta quedar convenientemente dispuestas para recibir el fruto a que tiende la contemplación (2N 12,5,6; 13,1). En este proceso, el entendimiento y la voluntad, en cuanto tales, se purifican negativamente a base de una restricción radical de sus operaciones connaturales (cf. 1N 10,1; 2N 3,3; 6,4; 8,2; 9,3). Psicológicamente sufre el alma ante la imposibilidad de dirigirse a Dios por medio de tales actos, ya que «no puede levantar afecto ni mente a Dios, ni le puede rogar», 2N 8,1. El término de la acción divina es impedir la operación natural de las potencias, conservando, intensificando y encauzando sus energías hacia lo sobrenatural, hacia Dios (cf. 2N 11,3-5; 16,4). Positivamente, la acción divina consiste en una *iluminación* del entendimiento con el consiguiente sentimiento de la imperfección espiritual del alma, y una *tendencia* cada vez más intensa de la voluntad proyectada hacia Dios, producida por una nueva *fuerza* y un nuevo *vigor* comunicado a la voluntad: «Aunque el espíritu no siente al principio el sabor [...], siente la fortaleza y brío para obrar», 1N 9,6; 2N 11,2,6-7; cf. TEÓFILO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, «Estructura», 359-364.

³⁰² Cf. I. RODRÍGUEZ, «Espiritualidad de la oración personal», *RevEspir* 43 (1984) 597-625; F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro*, 207-221; M. HERRÁIZ GARCÍA, «Conferencias sanjuanistas II», 114-125; ID., «La oración, experiencia teologal», 195-223; ID., *La oración*; E. ANCILLI, «Quando la vita», 207-226;

se dirige a personas de oración, y adquiere su verdadera envergadura en cuanto es penetrado de esta realidad³⁰³, en cuanto que ella es expresión y alimento de una existencia cristiana verdaderamente vital. De allí que el santo la recomiende y encarezca con insistencia y familiaridad³⁰⁴. No podemos tratar todos los temas que se implican y entrelazan con la oración, sino que señalamos algunos que tienen especial vinculación con nuestro argumento.

En épocas en que palabrerías, devocionismo y exterioridad ofrecían también tentaciones al orar, san Juan de la Cruz propone la

A. RUIZ, *San Juan de la Cruz*; N. SILANES, «Oración cristiana, oración trinitaria», *RevEspir* 48 (1989) 273-312; J. CASTELLANO CERVERA, *Pedagogía de la oración cristiana*, 203-210.

³⁰³ «San Juan de la Cruz no escribió mucho de manera sistemática sobre la oración y la meditación, aunque todas sus obras estén penetradas de esas realidades», J. CASTELLANO CERVERA, *Pedagogía de la oración cristiana*, 203. «La oración está en el corazón del sistema sanjuanista [...]. La oración — escuela del saber de Dios y de sí mismo — engloba y da coherencia a todos los elementos de su sistema doctrinal, y es el hilo conductor del proceso. Y, sin embargo, la oración es lo más difícil y resistente a una presentación sistemática o, simplemente, a un estudio explícito y detenido. Se comprende esta dificultad: todos los ríos sanjuanistas vierten sus aguas en este océano de la oración, o está la oración presente y asoma a todos los sectores de la vida espiritual. No es comprensible — *presentable* — sin tenerlos en cuenta y éstos alcanzan su unidad y expresión exacta en la oración», M. HERRÁIZ GARCÍA, «Conferencias sanjuanistas II», 144.

³⁰⁴ Lo hace con sencillez y espontaneidad sobre todo en los escritos menores y cartas. Recomienda «la soledad santa, acompañada con oración y santa y divina lección», D 78. «Quien huye de la oración, huye de todo lo bueno», D 179. «Procure ser continuo en la oración, y en medio de los ejercicios corporales no la deje», 4A 9. «Por ninguna ocupación dejar la oración mental, que es sustento del alma», Gp 5. «Nunca falte en la oración, y cuando tuviere sequedad y dificultad, por el mismo caso persevere en ella, porque quiere Dios muchas veces ver lo que tiene en su alma, lo cual no se prueba en la facilidad y gusto», Gp 9. «Lea, ore, alégrese en Dios, su bien y salud», Cta 20. «Tenga ánimo, mi hija, y dése mucho a la oración, olvidando eso y esotro, que al fin no tenemos otro bien ni arrimo ni consuelo sino éste, que después que lo habemos dejado todo por Dios, es justo que no anhelemos arrimo ni consuelo en cosa sino dél», Cta 22. El alma no puede vencer la fortaleza del demonio sin oración; «las armas de Dios» son «la oración y la cruz de Cristo», C 3,9.

enseñanza y el ejemplo de Cristo: el buscar el Reino de Dios en la oración, el repetir «muchas veces y con fervor y con cuidado» las austeras peticiones del Padre nuestro, y el orar en secreto o en lugares desiertos³⁰⁵. Los templos, lugares e imágenes sirven en cuanto favorecen la oración *en el «templo vivo» del alma*, que es, a la vez, el recogimiento interior y el «cuerpo» — la persona — en cuanto habitado por el Espíritu; todo lo que es obstáculo para la desnudez debe abandonarse para convertir al cristiano en un verdadero adorador, en espíritu y verdad:

Advertan estos tales [algunos espirituales] que aunque el lugar decente y dedicado para la oración es el templo y oratorio visible y la imagen para motivo, que no ha de ser de manera que se emplee el jugo y sabor del alma en el templo visible y motivo, y se olvide de orar en el templo vivo, que es el recogimiento interior del alma. Porque, para advertirnos esto, dijo el Apóstol: *Mirad que vuestros cuerpos son templos vivos del Espíritu Santo, que mora en vosotros* (1Cor 6,19), y a esta consideración nos envía la autoridad que habemos alegado de Cristo, es a saber: a los verdaderos adoradores conviene adorar en *espíritu y verdad* (Jn 4,2), porque 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 pobreza espiritual en negación de todas las cosas que puedes poseer³⁰⁶.

El fundamento de la búsqueda-encuentro de Dios en la vida y la oración está en el misterio de la propia interioridad, habitada por el Padre, por el Hijo y por el Espíritu Santo, los cuales están presencial y esencialmente dentro de la persona humana. En esta verdad el hombre tiene un sólido basamento para edificar una auténtica vida espiritual. En efecto, quien ha intuido la sublime realidad de Dios presente en su corazón, desea ardientemente vivir en comunión con Él, no ofendiéndolo y prolongando el contacto con Él durante toda la jornada, en medio a cualquier ocupación. ¿Cómo se puede tener un Dios tan cercano y olvidarlo o no buscar ser

³⁰⁵ Cf. 3S 44,2.4.

³⁰⁶ 3S 40,1.

santo?³⁰⁷. Pero sobre todo, el cristiano que, tomando conciencia de la grandeza de este misterio, se recoge en su propio interior para tratar con Dios presente, viviente, operante en el propio corazón y allí lo busca, lo ama, se une con Él y vive en su intimidad, tiene a su disposición un excelente recurso para una oración intensa y constante. Por lo tanto, en la invitación a entrar dentro de nosotros mismos, san Juan de la Cruz quiere llevarnos a aceptar y acoger el misterio de estar habitados, de estar en la presencia de Dios Trinidad que vive en nosotros, como fundamento imprescindible de una vida orante:

¿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 te cansarás y no hallarás ni gozarás más cierto, ni más presto, ni más cerca que dentro de ti [...]. Como quiera, pues, que tu Esposo amado es *el tesoro escondido en el campo* de tu alma, *por el cual el sabio mercader dio todas sus cosas* (Mt 13,44), 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 y, cerrando la puerta sobre ti*, es a saber, tu voluntad a todas las cosas, *ores a tu Padre en escondido* (Mt 6,6)³⁰⁸.

³⁰⁷ Es santa Teresa de Jesús quien expresa con claridad la relación entre la inhabitación divina y su influencia en la existencia concreta: «Que, a mi parecer, si como ahora entiendo que en este palacio pequeñito de mi alma cabe tan gran Rey, que no le dejara tantas veces solo, alguna me estuviera con Él, y más procurara que no estuviera tan sucia», Cm 28,11. El recuerdo de esta realidad que es Dios presente en nosotros es un óptimo medio para volver a la presencia de Dios y retomar el contacto con Él: «Nos hemos de desocupar del todo para llegarnos interiormente a Dios, y aun en las mismas ocupaciones retirarnos a nosotros mismos. Aunque sea por un momento solo aquel acuerdo de que tengo compañía dentro de mí, es gran provecho», Cm 29,5.

³⁰⁸ C 1,8-9.

En los dos textos anteriormente citados³⁰⁹ nos encontramos con una tríada de elementos: desnudez y pobreza espiritual – recogimiento interior – orar (en cuanto somos templo vivo en que mora el Espíritu); o bien: cerrar la voluntad a todas las cosas – interior recogimiento – encuentro con el Esposo (escondido en el alma). No es una casualidad. Es una enseñanza que a san Juan de la Cruz le agrada repetir, con diversa terminología, cuando habla de la oración o, más en general, del recogimiento. En los siguientes pasajes remarco estos elementos constantes, mediante letras cursivas y la subdivisión del texto en los dichos tres elementos:

El Verbo juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, está esencialmente en el íntimo centro de la alma escondido;

a) por tanto, el alma que por unión de amor le ha de hallar, conviéndole *salir y esconderse de todas las cosas criadas según la voluntad*

b) y *entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma,*

c) *comunicándose allí con Dios en amoroso y afectuoso trato*³¹⁰.

a) Mi alma está *ya desnuda*, desasida, sola y ajena de todas las cosas criadas de arriba y de abajo,

b) y *tan dentro entrada en el interior recogimiento*

c) *contigo, [...]* el íntimo deleite que en ti poseo³¹¹.

a) De donde el verdadero espiritual *nunca se ata* ni mira en que el lugar para orar sea de tal o cual comodidad [...],

b) sino sólo al *recogimiento interior* [...]

c) para poder *gozarse más a solas* de criaturas *con su Dios*³¹².

[En las oraciones se ha de]

b) *recoger el gozo* a Dios, [...]

a) y, *purgándose* y quedándose a oscuras deste gozo,

³⁰⁹ 3S 40,1 y C 1,8-9.

³¹⁰ CA 1,6(4).

³¹¹ C 40,2.

³¹² 3S 39,3.

c) querer que sólo Dios sea el que goce dellas y guste de ellas en escondido³¹³.

Parecería que san Juan de la Cruz delinea en estos pocos elementos las características básicas de lo que, en su maestra y dirigida, santa Teresa de Ávila, había constituido un completo método y modo de oración³¹⁴. Pero en el santo doctor en vez de ser presenta-

³¹³ 3S 27,5.

³¹⁴ La santa, comentando en el *Camino de perfección* las palabras «que estás en cielo» del *Padre nuestro*, explica: «Adonde está Dios, es el cielo [...]. Pues mirad que dice San Agustín que le buscaba en muchas partes y que le vino a hallar dentro de sí mismo. ¿Pensáis que importa poco para un alma derramada entender esta verdad y ver que no ha menester para hablar con su Padre Eterno ir al cielo ni para regalarse con Él, ni ha menester hablar a voces? Por paso que hable, está tan cerca que nos oirá; ni ha menester alas para ir a buscarle sino ponerse en soledad y mirarle dentro de sí y no extrañarse de tan buen huésped; sino con gran humildad hablarle como a padre, pedirle como a padre, contarle sus trabajos, pedirle remedio para ellos, entendiendo que no es digna de ser su hija [...]. Este modo de rezar [...] es oración que trae consigo muchos bienes. Llámase *recogimiento*, porque recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios», Cm 28,2.4. Precisamente la pedagogía y experiencia teresiana de la oración se concentra en la oración de recogimiento como un método simple y eficaz, subrayando la facilidad y el provecho espiritual que se logra: «De mí os confieso que nunca supe que cosa era rezar con satisfacción hasta que el Señor me enseñó este modo; y siempre he hallado tantos provechos de esta costumbre de recogimiento dentro de mí», Cm 29,7; cf. TOMÁS DE LA CRUZ, «La oración, camino a Dios. El pensamiento de Santa Teresa», in *Sancta Teresia a Jesu doctor Ecclesiae. Historia, doctrina, documenta*, Biblioteca carmelítica – Serie II: Studia 9, Roma 1970, 115-168; D. de PABLO MAROTO, *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1973; T. ÁLVAREZ – J. CASTELLANO CERVERA, *Teresa de Jesús, enseñanos a orar*, Burgos 1981; S. CASTRO SÁNCHEZ, *Ser cristiano según santa Teresa. Teología y espiritualidad*, Madrid 1981, 69-72; M. HERRÁIZ GARCÍA, *La oración historia de amistad*, Madrid 1981, espec. 156-168; ID., *La oración pedagogía y progreso*, Madrid 1985; ID., *La oración, experiencia liberadora. Espiritualidad de la liberación y experiencia mística teresiana*, Pedal 201, Salamanca 1989; J. CASTELLANO CERVERA, «Teresa di Gesù insegna a pregare», in E. ANCILLI, ed., *La preghiera, bibbia, teologia, esperienza storiche*, Roma 1988, I, 307-337 = «La oración en la escuela de los santos del Carmelo: Teresa de

dos prevalentemente como un modo de orar, como hace Teresa al hablar del recogimiento, más bien son características que impregnan integralmente la maduración y crecimiento de la existencia cristiana: ésta es un *proceso purificante, interiorizante y orante*. Por tanto, los tres componentes o fases inseparables del vivir y orar cristiano que, según san Juan de la Cruz, permiten entrar en comunión con las Personas divinas habitantes, son:

Jesús y Juan de la Cruz», in ID., *Pedagogía de la oración cristiana*, 175-203; R. MORETTI, «L'orazione teresiana: Natura e itinerario», in E. ANCILLI, ed., *Teresa di Gesù. Personalità, opere, dottrina*, Collana della Rivista di Vita Spirituale 16, Roma 1981, 317-360. Las relaciones e influencias que existen en la doctrina de estos dos santos doctores es evidente y se verifica en más de un punto; cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, «Teresa de Jesús», 319-341; el autor no duda en afirmar que «entre ambos ha surgido un sistema único, que podemos clasificar de idéntico, como si estuviese pergeñado por la misma cabeza. Y es esto un fenómeno único en la historia», *ib.*, 319. En el caso concreto de sus respectivos escritos existe una prioridad temporal de Teresa de Ávila con respecto a Juan de la Cruz: en el mismo año en que la santa escribe la última de sus obras mayores, la de su madurez, es decir el *Castillo interior*, san Juan recién empieza su actividad literaria con algunas poesías (1977). El *Camino de perfección*, en el cual Teresa habla de la oración de recogimiento, lo escribe en 1566; en cambio, el primer comentario del santo a un poema, esto es, la primera redacción del *Cántico espiritual*, es del año 1584 (la *Subida del Monte Carmelo* si bien la comienza antes de esta fecha — 1581 —, la termina recién en el 1585). Por otra parte, téngase en cuenta que ambos autores utilizan la misma palabra «recogimiento» para indicar realidades diversas, es decir, no sólo para referirse a una operación activa del alma sino también para indicar la contemplación infusa, ya desde sus primeras manifestaciones: santa Teresa habla de su «primera oración [...] sobrenatural» como «un recogimiento interior que siente en el alma», que ella no produce, porque no es «adquirido» (Rel 5,3; cf. M IV,3,1-2), contrariamente al recoger activo del alma del citado texto de Cm 28,4; también san Juan habla más de una vez de un recogimiento que es obra del alma (los textos ya citados de 3S 40,1; C 1,8; CA 1,6(4); 3S 39,3; 27,5; excepto C 40,2), sin embargo, «las señales del recogimiento interior» (D 118) son las mismas que presenta para dejar «la meditación y pasar al estado de contemplación» (cf. 2S 13-15; 1N 9); del mismo modo, recurre con gusto a este término para hablar de la unión en el desposorio y matrimonio espiritual (cf. 2S 12,1; 2N 16,14; C 14-15,1; 26,2; 34,4; 40,2).

a) «salir de todas las cosas criadas según la voluntad», «desnudarse», «purgarse»: es *el desprendimiento y desapego*, que supera la dispersión instintiva del derramarse en las cosas y que da libertad; sin una seria purificación la misma oración se banaliza³¹⁵;

b) «entrarse en sumo recogimiento dentro de sí mismo», «recogerse», o, «el interior recogimiento»: es la *polarización y concentración de energías y potencias*³¹⁶, que se dan y van dirigidas al interior; el sumo recogimiento «consiste en poner *toda* el alma,

³¹⁵ No bastan las obras, e incluso la oración, por buenas que sean en sí para definir la plenitud de vida cristiana. Así los principiantes tienen su deleite en «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»; pero en un modo flaco e imperfecto porque «son movidos a estas cosas y ejercicios espirituales por el consuelo y gusto que allí hallan» y porque «no están habilitados por ejercicios de fuerte lucha en las virtudes», el suyo es un obrar «de niños», 1N 1,3. Dice el santo comentando el consejo del Señor de negarse a sí mismo (cf. Mc 8,34-35) que algunos «entienden que basta 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, mas no llegan a la desnudez y pobreza o enajenación o pureza espiritual (que todo es uno) que aquí nos aconseja el Señor », 2S 7,5. Sin esta pureza el hombre buscará en la oración más su gusto sensible que al mismo Dios, cf. 3S 20,4; 44,1; 1N 6,6; 7,2; el apego a las imágenes, templos o ceremonias impide que la devoción y oración suban a Dios y que le agraden, cf. 3S 35,6; 38,5; 40,2; 43,2. «Grande mal es tener más ojo a los bienes de Dios que al mismo Dios oración y desaproio», D 137.

³¹⁶ Para san Juan de la Cruz el recogimiento se refiere a la concentración *atencional* de los sentidos externos, la imaginación y el entendimiento, pero mucho más al recogimiento *afectivo*, a la entereza de la voluntad en el objeto de su amor: «Se recoge la fuerza de la voluntad en Dios» (3S 28,6). Es el corazón el que distrae a la fantasía y al entendimiento, más que éstos al corazón. De allí que las páginas más vehementes de *Subida* sobre la necesidad del recogimiento se encuentran en la purificación de la voluntad, no cuando habla de la imaginación o del entendimiento. La expresión «recogimiento interior» se repite con insistencia, sobre todo, a propósito del gozo de la voluntad en los bienes espirituales.

según sus potencias, en *sólo* el bien»³¹⁷ en el cual se concentra y hacia el cual se proyecta y dirige;

c) «comunicarse con Dios en amoroso y afectuoso trato», «estar con Él», «gozarse a solas con su Dios», «orar queriendo Su gozo»: es la *comunión y trato personal* con Dios, que da sentido a todo el proceso oracional. Su calidad, en efecto, no se mide por la cantidad de cosas o actividades abandonadas, ni por la cantidad de energías ahorradas y concentradas, sino por la comunicación y trato íntimo con Dios, hacia el cual todo el proceso se orienta. Purificarse y recogerse no es fin en sí mismo, sino medios para estar más presente al Otro³¹⁸.

Fuente de todo el dinamismo es la inhabitación de la santísima Trinidad que se da y transforma, y al mismo tiempo invita a la comunión. La *purificación-recogimiento-comunión* oracional es fruto de una *llamada* e iniciativa divina: «Mira que a ese escondrijo te llama Él»³¹⁹. Pero también es *respuesta* teologal: el hombre se despoja de lo que no es Dios y cierra sus «potencias a todas las creaturas»³²⁰, por el rol purificativo de sus virtudes teologales; se

³¹⁷ 3S 4,2, c.m. El párrafo íntegro dice que «consiste en *poner toda el alma*, según sus potencias, en sólo el bien *incomprensible* [es decir Dios] y *quitarla de todas las cosas* aprehensibles» (c.m.). Como se puede ver, el santo define el mismo recogimiento en relación a los otros dos elementos ya señalados: alejamiento de las cosas (a) y centramiento (b) en Dios (c), con lo cual hace ver cómo en su pensamiento los tres elementos son inseparables, ya hable de oración, ya del recogimiento. En este sentido, incluyendo los otros elementos, el recogimiento es ya teologal, porque purificativo (a) y unitivo (c).

³¹⁸ Es más, es fascinante descubrir la propia interioridad como posibilidad de realización interior; pero el descubrimiento de sí mismo, de la belleza de la propia interioridad (como *templo*, *morada*, *palacio* o *paraíso*, según los simbolismos bíblicos y místicos) sería insignificante, si no se descubre al mismo tiempo a Aquel que habita dentro de nosotros y en cuya presencia caminamos, y si no entramos en trato oracional con Él. El alma sin la presencia de las personas divinas, el recogimiento sin el descubrimiento de Cristo, sería como un cielo sin Dios, un tabernáculo sin Eucaristía, una soledad sin compañía, el vacío interior.

³¹⁹ C 1,10.

³²⁰ C 1,10.

concentra y entra dentro de sí mismo también por ellas; le halla, entra en diálogo con Él, goza de Él y se va uniendo a Él siempre *por y en la fe, la esperanza y el amor*. Es a través del dinamismo de las virtudes teologales que Dios Trinidad se da, inhabita y transforma, y el hombre lo recibe y coopera. Y es sólo en esta relación existencial con las Personas divinas habitantes, instauradas por dichas virtudes, que recogimiento y oración se convierten en algo vital: el hombre puede entonces «entrar en *lo vivo* del recogimiento del alma»³²¹, estar «en *lo vivo* de la oración»³²².

La vida del cristiano, en todas sus expresiones, se define fundamentalmente por las virtudes teologales. De allí que su misma oración, para ser auténtica, no puede no ser teologal. La vida teologal del cristiano maduro espontáneamente fructifica en oración, a la vez que la oración alimenta la vida teologal. Es vivencia teologal. Por una parte, Dios mira en la oración la fe del corazón que ora³²³; escucha la petición hecha con fe³²⁴, esperanza³²⁵ y amor³²⁶; por

³²¹ 3S 41,1, c.m.

³²² 3S 43,2, c.m.

³²³ Dios «sólo mira a la fe y pureza del corazón del que ora», 3S 36,1.

³²⁴ Además de los lugares que Dios ha escogido para ser alabado e invocado, Él oye nuestra oración «doquiera que con entera fe le rogáremos», 3S 42,6.

³²⁵ «No pierda cuidado de orar y espere en desnudez y vacío, que no tardará su bien», 3S 3,6. «De donde no nos queda en todas nuestras necesidades, trabajos y dificultades, otro medio mejor y más seguro que la oración y esperanza que Él proveerá por los medios que Él quisiere. Y este consejo se nos da en la Escritura, donde leemos que, estando el rey Josafat afligidísimo cercado de enemigos, poniéndose en oración, dijo el santo rey a Dios: *Cum ignoremus quod facere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te* (2Cron 20,12). Y es como si dijera: Cuando faltan los medios y no llega la razón a proveer en las necesidades, sólo nos queda levantar los ojos a Ti para que Tú proveas como mejor te agradare», 2S 21,5.

³²⁶ «Cuando Dios es amado con gran facilidad oye los ruegos de su amante; y así lo dice Él por san Juan diciendo: *Si permaneciéredes en mí, todo lo que quisiéredes pediréis, y hacerse ha* (15,7) [...]. De donde algunos llaman a el Esposo *Amado* y no es amado de veras, porque no tienen con Él su corazón, y así su petición no es en la presencia de Dios de tanto valor, por lo cual no alcanzan luego su petición, hasta que, continuando la oración, vengán a tener su ánimo más con-

otra, las oraciones sólo se «califican» y valorizan según la medida de amor a Dios que el cristiano tiene y con el cual ellas son hechas³²⁷. Delante de Dios, entonces, sólo vale la oración sostenida, animada y vivificada por las virtudes teologales. De donde, el alma no ha de llevar «otro arrimo a la oración sino la fe y la esperanza y la caridad»³²⁸.

Progresando en la vida espiritual cambia la modalidad de la oración. A san Juan de la Cruz le interesa escribir de la *contemplación*, y, en relación a ella y sólo de paso, de la *meditación*³²⁹. Pero tanto una como la otra, son ejercicio teologal de fe y amor.

En efecto, aunque la meditación es «bajo ejercicio del sentido y del discurso»³³⁰ si se la compara con la contemplación, ella tiene un

tinuo con Dios y el corazón con Él más entero con afección de amor, porque de Dios no se alcanza nada si no es por amor», C 1,13; cf. C 32,1.

³²⁷ El valor de las oraciones del cristiano «no se funda tanto en la cantidad y cualidad de ellas, sino en el amor de Dios que él lleva en ellas; y entonces van tanto más calificadas cuando con más puro y entero amor de Dios van hechas», 3S 27,5.

³²⁸ D 118.

³²⁹ En las vestes de director espiritual de almas no escribe tanto acerca del «estado de los principiantes, que es el de los que meditan en el camino espiritual» (1N 1,1; «el estado y ejercicio de principiantes es de meditar y hacer actos y ejercicios discursivos con la imaginación», L1 3,32); le importa sobre todo el «estado de contemplación, que es cuando sale del discurso y entra en el estado de aprovechados» (1N 9,7; el estado de los «aprovechantes, que es ya de los contemplativos», 1N 1,1), ya que su intención es la de no tratar, sino brevemente, de lo que ya hay mucho escrito y es muy común (cf. 1N 8,2.5). En este sentido, le interesa sobremedida el ayudar a discernir el paso de la meditación a la contemplación, para saber cómo se debe comportar el alma y su director espiritual. Lo desarrolla con amplitud en tres ocasiones: a) 1N 9-10: señales del paso a la contemplación purgativa; b) 2S 12-15: señales de entrada en la contemplación serena; c) L1 3,31-67: normas de acción para el alma y para el director.

³³⁰ 1N 8,3. En la meditación interviene tanto el sentido como el discurso: ella «es acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras, fabricadas por los dichos sentidos [la imaginación y fantasía]; 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 hermosísima luz, etc., y, por semejante,

lugar preciso en el desenvolvimiento de la vida espiritual y una clara *finalidad*, que es la *producción de actos de conocimiento y amor*³³¹, que llevan a imitar a Cristo³³², a enamorar el alma³³³, a desarraigarla del sabor de las cosas sensibles para habituarla a las cosas del espíritu³³⁴, a negar al mundo y así misma³³⁵, a desaficionarla de las cosas del mundo y fortalecerla en Dios³³⁶. En este sentido, en cuanto es ejercicio de virtudes teologales, es ya unión con Dios y es sobrenatural.

otras cualesquier cosas, ahora divinas, ahora humanas, que pueden caer en la imaginativa», 2S 12,3.

³³¹ «El fin de la meditación y discurso en las cosas de Dios es sacar alguna noticia y amor de Dios, y cada vez que por la meditación el alma la saca, es un acto», 2S 14,2. Es evidente que no se pueden hacer estos actos de conocimiento y amor en la meditación, sino desde las potencias espirituales informadas por las virtudes teologales, si bien éstas todavía se encuentran imperfectamente arraigadas en el alma.

³³² «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 (Jn 13,15)», 1S 13,3, c.m.

³³³ Cf. 2S 12,5.

³³⁴ «En este estado le es necesario al alma que se le dé materia para que medite y discurra, y le conviene que de suyo haga actos interiores y se aproveche de el sabor y jugo sensitivo de las cosas espirituales, por que, cebando el apetito con sabor de las cosas espirituales, se desarraigue del sabor de las cosas sensuales y desfallezca a las cosas del siglo. Mas, cuando ya el apetito está cebado y habituado a las cosas de espíritu en alguna manera con alguna fortaleza y constancia, luego comienza Dios, como dicen, a destetar el alma y ponerla en estado de contemplación», Ll 3,32; cf. 2S 13,1.

³³⁵ Ll 3,65.

³³⁶ Los principiantes, ya preparados para entrar en el estado de contemplación, son los que ya «se han ejercitado algún tiempo en el camino de la virtud perseverando en la meditación y oración, en que con el sabor y gusto que allí han hallado se han desaficionado de las cosas del mundo y cobrado algunas espirituales fuerzas en Dios (con que tienen algo refrenados los apetitos de las criaturas) con que podrán sufrir ya con Dios algo de carga y sequedad sin volver atrás», 1N 8,3; Ll 3,32.

Es cierto que la meditación cumple sus objetivos en modo imperfecto y sensible, pero, en cuanto medio remoto para la unión con Dios³³⁷, ella le es absolutamente necesaria a los principiantes, y por

³³⁷ La necesidad de la meditación para los principiantes se debe, según el santo doctor, a que el alma, *en este momento* de la vida espiritual, no tiene otro *medio ordinario de oración* del cual pueda valerse para encenderse en el amor de Dios y desarraigarse de todo lo que no es Él. «A los principiantes son necesarias estas consideraciones y formas y modos de meditaciones para ir enamorando y cebando el alma por el sentido (como después diremos), y así le sirven de medios remotos para unirse con Dios — por los cuales ordinariamente han de pasar las almas para llegar al término y estancia del reposo espiritual —, pero ha de ser de manera que pasen por ellos y no se estén siempre en ellos, porque de esa manera nunca llegarían al término [Dios], el cual no es como los medios remotos ni tiene que ver con ellos», 2S 12,5; Ll 3,32. Siempre hablando expresamente de la meditación escribe: «Porque, aunque no sirven las aprehensiones de estas potencias para medio próximo de unión a los aprovechados, todavía sirven de medio remoto a los principiantes para disponer y habitar el espíritu a lo espiritual por el sentido, y para de camino vaciar del sentido todas las otras formas y imágenes bajas, temporales y seculares y naturales», 2S 13,1. Al decir san Juan de la Cruz que los únicos medios próximos-proporcionales-inmediatos de unión con Dios son las virtudes teologales y que los demás medios son, por lo tanto, sólo remotos y mediatos, coloca a la meditación en su verdadera dimensión. Sobre todo si se recuerda que, las dichas virtudes no son sólo medios cuando se llega a la unión del matrimonio espiritual, sino que van ya realizando la unión en la medida en que se ejercitan, es decir, que producen actos de fe, esperanza y caridad. En otras palabras, donde exista un acto sobrenatural teologal de conocimiento y amor, allí las virtudes teologales están actualizando y concretizando sus funciones dispositiva y unitiva. Creo que se puede tergiversar el pensamiento de san Juan de la Cruz si se piensa que la meditación, entendida complexivamente (es decir como un completo modo de oración y no solo en sus aspectos discursivo e imaginativo), sea, en sí misma, un medio remoto de contacto y comunión con Dios para los principiantes. Son las reflexiones e imaginaciones de las que se vale el alma en la meditación las que son medios remotos, y no los actos teologales de noticia y amor de Dios que el alma *saca* de ellas (y que son parte fundamental de la meditación para que sea *verdadera* oración y no un mero ejercicio discursivo-imaginativo). Los medios remotos y mediatos, tienen todo el valor de «medios», pero, precisamente porque son *remotos*, valen en la medida que conducen y dan lugar a los próximos; y porque son *mediatos* necesitan la *mediación* de los medios inmediatos, necesitan ser *mediados* por ellos: valen en y por los

ende, si no quieren retroceder en la vida espiritual, no la deben dejar antes de tiempo³³⁸.

Por su parte, la contemplación, aunque fundamentalmente también es ejercicio teologal, introduce una «novedad»³³⁹. Esto hasta tal punto que la misma meditación, de hecho, *dispone* a la contem-

inmediatos, en relación a ellos, porque son los que comunican y dan con Dios. Se imponen dos aplicaciones: 1) En la misma meditación: *se debe pasar* por las consideraciones y actos imaginativos — dice fray Juan — *y no estar siempre en ellos* (cf. 2S 12,5), pero, evidentemente, si ya no son (y en la medida en que no lo son) necesarios para disponer o vehiculizar un acto de oración teologal, porque lo importante son los actos de fe, esperanza y amor, que van dirigidos a Dios, y no los actos «sensitivos» o «discursivos» que los preceden o acompañan. 2) En el proceso de la vida espiritual: los aprovechados, llamados a la oración contemplativa, deben dejar la meditación, ya que las *aprehensiones* del discurso y la imaginación que *eran medios remotos de unión para los principiantes*, ya no lo son para ellos (cf. 2S 13,1) sino que le son impedimento, «porque ya el alma en este tiempo tiene el espíritu de la meditación en sustancia y hábito», 2S 14,2. Al contemplativo, dice san Juan de la Cruz, se le da el agua (el acto de fe y amor, o la «noticia amorosa general» de Dios) sin necesidad de trabajar (reflexionando o imaginando) para sacarla del pozo por arcaduces («las pesadas consideraciones y formas y figuras»); tiene, como el niño, la leche toda junta y a su disposición en el pecho, sin su diligencia; gusta de la sustancia y pulpa del fruto sin haberle él quitado la corteza o cáscara; cf. 2S 14,2-3. Es inútil que siga afanándose para obtener por su industria, lo que ahora le es dado gratuitamente y sin esfuerzo. Su acción, entonces, en la nueva situación en que se encuentra, no hace más que disturbar la acción divina.

³³⁸ En el c.13 de 2S «se ponen las señales que ha de haber en sí el espiritual por las cuales se conozca en qué tiempo le conviene dejar la meditación y discurso y pasar al estado de contemplación», tít. Teniendo en cuenta los destinatarios de su obra, le interesa más que las almas no se queden fijadas en la etapa oracional anterior (la de la meditación) cuando Dios las llama a una superior (la de la contemplación). Pero prestando atención a los verbos que utiliza parecería más grave querer forzar a una persona a dejar la meditación, cuando aún no está preparada o llamada a ello: «Porque, así como *conviene* dejarlas a su tiempo para ir a Dios por que no impidan, así también *es necesario* no dejar la dicha meditación imaginaria antes de tiempo para no volver atrás», 2S 13,1, c.m.

³³⁹ «Ellos [muchos espirituales] no saben el misterio de esta novedad», 2S 12,7; «sienten ellos gran novedad», 1N 8,3; «novedad insensible», 2S 13,7.

plación³⁴⁰, pero no puede *producirla*. Ésta es sobrenatural y pasiva. Ahora más que nunca «es Dios el obrero»³⁴¹; «de aquí es que ya Dios en este estado es el agente y el alma la paciente [...], dándole los bienes espirituales en la contemplación, que es noticia y amor divino junto, esto es, noticia amorosa, sin que el alma use de sus actos y discursos naturales»³⁴². Le es infundido y actuado lo que ella antes debía realizar fatigosamente. Pero el alma siempre deberá acoger y secundar, hacer propio y encarnar teologalmente en la vida, el conocimiento y amor que se le donan pasivamente³⁴³.

³⁴⁰ El alma va adquiriendo connaturalidad en el trato con Dios porque la repetición de actos de conocimiento y amor sobrenaturales en la meditación engendran una disposición habitual, que hace simple y suave la oración: «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 cada vez que por la meditación el alma la saca, es un acto, y así como muchos actos en cualquiera cosa viene a engendrar hábito en el alma, así muchos actos de estas noticias amorosas que el alma ha ido sacando en veces particularmente viene por el uso a continuarse tanto, que se hace hábito de ella [...]. Y así, lo que antes el alma iba sacando en veces por su trabajo de meditar en noticias particulares, ya (como decimos) por el uso se ha hecho y vuelto en ella hábito y sustancia de una noticia amorosa general, no distinta y particular como antes», 2S 14,2. No es aún la contemplación infusa sino una simplificación de la actividad del alma en la oración que podemos llamar contemplación adquirida, en tanto que es obtenida por el «uso» y actuación de las capacidades teológicas que ella tiene a disposición. En un primer momento de transición, cuando la contemplación no es completamente infusa, quizás se da el encuentro de una cierta infusión de luz y amor sobrenatural con la actividad simplificada del alma, fruto connatural de la meditación; cf. CRISÓGONO DE JESÚS, *San Juan de la Cruz, su obra*, 173-187.259-279; GABRIELE DI SANTA MARIA MADDALENA, *La contemplazione acquisita*; R. MORETTI, «La contemplazione», 109-137; A. PIGNA, «Valore ecclesiale della contemplazione», 172-208; E. ANCILLI, «Quando la vita», 212; J. ESQUERDA BIFET, «Dimensión», 379-400.

³⁴¹ LI 3,67.

³⁴² LI 3,32.

³⁴³ Cf. en este capítulo: «2.4 La vida teologal en la noche oscura: 2.4.3 Dios».

3. Simbólica del crecimiento

Dios mismo, donándose, infunde en el hombre el amor, participación de su ser, de su vida íntima; lo infunde el Padre que es la fuente originaria de este amor, el Hijo que lo merece, el Espíritu Santo que lo comunica. El don es gratuito y del todo preveniente, porque Dios «nos amó primero» (1Jn 4,19). Pero la observancia amorosa de la Palabra, o sea de la voluntad de Dios, es la condición para vivir y crecer en la gracia, y por tanto para gozar de la inhabitación de la Trinidad en la propia alma: «Si alguno me ama, guardará mi Palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él, y haremos morada en él» (Jn 14,23). «Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios permanece en él» (1Jn 14,23). A medida que la conformidad al querer divino se hace más plena, como para observar cada expresión de la voluntad de Dios, el cristiano crece en amor y gracia; correspondientemente la santísima Trinidad se dona siempre más a él, pone en él su morada de modo más pleno y profundo.

3.1 *Las imágenes de la inhabitación*

Esta posibilidad de crecimiento de la presencia de Dios en nosotros, a través de la oración y la vida cristiana — que «son inseparables porque se trata del mismo amor y de la misma renuncia que procede del amor»³⁴⁴ —, se expresa en la enseñanza de san Juan de la Cruz con diversos símbolos e imágenes³⁴⁵.

³⁴⁴ CIC 2745.

³⁴⁵ El símbolo es un caso de conocimiento indirecto, esto es, aquel en el que el sujeto toma contacto con una realidad a través de otra. Todo conocimiento indirecto presenta, pues, la siguiente estructura: una realidad inmediatamente accesible, que denominamos *significante*; otra realidad a la que se llega a través de la primera, que llamamos *significado*; una relación de la primera realidad con la segunda que es lo que permite el paso de una a otra; cf. CH.A. BERNARD, *Théologie symbolique*, Paris 1978; ID., *Teologia spirituale*, Spiritualità 1, Cinisello Balsamo 1993⁴, 187-189; J. MARTÍN VELASCO, *El hombre ser sacramental (Raíces humanas del simbolismo)*, Curso sacramentos 12, Madrid 1988, 16-17.

Ambos autores, para la distinción entre señal, alegoría y símbolo, dependen de G. DURAND, *L'imagination symbolique*, Paris 1979³. Hablar del símbolo en sentido estricto implica, al menos, tres cosas: a) la *existencia* en la realidad sensible (no solo *visible*) de un aspecto o dimensión no patente a la función vulgar o inmediata de los sentidos ni, en consecuencia, al juicio racional formado a base de esa normal aprehensión sensitiva; podemos calificar esa dimensión como centro o fondo de las cosas; b) la real *conexión* del hombre con esa dimensión mediante algún mecanismo o capacidad receptiva o intuitiva; c) la *expresión* de la captación de esa dimensión a través de realidades sensibles, como el lenguaje, la imagen o figura, el sonido, el gesto, las costumbres y ceremonias, etc., que entonces hacen presente un significado más allá del ordinario y vulgar; cf. S. GUERRA, «Símbolo y experiencia espiritual», *RevEspir* 44 (1985) 34. Hablando más concretamente de la experiencia de la realidad espiritual que se quiere expresar, se pueden distinguir tres grados en el proceso de simbolización: a) *comparación*: observación del detalle concreto, llamativo y pintoresco de la naturaleza o de la vida humana, que es utilizado para ilustrar una realidad diversa. Tiene mucho colorido y superficie, escaso fondo. Es el arte de santa Teresa: agua, gusano de seda, castillo; b) *alegoría*: nuevo procedimiento, más elaborado que el anterior. La percepción sensorial mueve la imaginación, y esta completa y multiplica el cuadro con detalles e imágenes irreales, ficticias, adaptables al objeto que se quiere ilustrar. El *Cántico* contiene muchas. Por otra parte, la analogía tiene un contenido intelectual bien determinado e incluye un alto grado de racionalización. «El punto de partida y de llegada de la alegoría es el del *concepto preciso*; la *imagen* no es más que una simple ilustración del mismo; puede y debe ser explicada y entendida *racionalmente*», *ib.*, 33. «Entre los dos sentidos [significante y significado] de la alegoría existe una relación de traducción; hecha la traducción, se puede abandonar la alegoría como inútil», P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, Paris 1960, II, 23; c) *símbolo* propiamente dicho: grado supremo de la expresión indirecta. San Juan de la Cruz es maestro en el arte: noche, llama. La percepción sensorial cristaliza en una imagen, la cual es depurada para convertirla en expresión directa y adecuada de una experiencia en terreno diverso. «Lo significado en el símbolo pertenece a un orden distinto de la realidad de aquel en el que se sitúa el significante. Hay en el proceso simbólico un plus de significación; es decir, que el significado primero del significante remite a un significado nuevo de otro orden que mantiene con el primero una relación analógica», J. MARTÍN VELASCO, *El hombre ser sacramental*, 20. «El lenguaje simbólico no posee límites semánticos precisos. Ello es debido a que el símbolo no posee un significado unívoco sino multivalente y en cierto modo inagotable. La característica semántica fundamental del símbolo consiste en evocar, sugerir, implicar, pero nunca en señalar con precisión.

Para hablar de la presencia de Dios en el hombre fray Juan utiliza algunos verbos: los más comunes son «estar» y «morar» (referidos a Dios), «tener» y «poseer» (predicados del hombre)³⁴⁶. Pero hace uso también, y de una manera mucho más abundante, de una serie de imágenes. Veamos algunas:

El alma en gracia es la «*casa*» donde Dios mora, si bien hay diferencias porque «en unas mora como en su casa, mandándolo y rigiéndolo todo, y en otras mora como extraño en casa ajena, donde no lo dejan mandar nada ni hacer nada»³⁴⁷; el alma es también la

El destinatario, oyente o lector, que intente interpretarlo adquiere la certeza que no es posible abarcar todas las significaciones y tampoco le es lícito reducirlas a una pretendida primaria. Esto supone una simplificación que falsearía el verdadero lenguaje del símbolo», M.J. MANCHO, «Creación», 295. El alcance de su inspiración rebasa lo sensorial e imaginativo y las palabras están en conexión directa con lo vivido. El contenido y las posibilidades de expresión son inagotables. Son tres las experiencias o percepciones que valorizan el símbolo: experiencia de la realidad natural, experiencia de lo divino, experiencia de su penetración al descubrir la línea esencial que hace de la naturaleza un espejo del misterio trascendente; cf. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 112-113; ID, «Il linguaggio», in *La comunione con Dio*, 41-45. Según estas consideraciones se puede hacer una clasificación general de los símbolos en la obra sanjuanista: a) *Símbolos fundamentales y primarios*: Son aquellos que generalmente sirven como núcleo de las principales poesías: la noche oscura, la llama de amor viva, el matrimonio espiritual, la fuente que mana y corre, el monte de la perfección, etc.; b) *Símbolos prolongados o alegorizantes*: Los más representativos son los que desarrollan en una misma poesía el símbolo de base o central, por ejemplo, en *Noche*: la secreta escala, la casa sosegada, el pecho florido, el ventalle de cedros, etc.; en *Cántico*: montes-riberas-fuertes-fronteras, prado de verduras-bosques, la cristalina fuente, el ameno huerto, el lecho florido, la interior bodega, la blanca palomica, las subidas cavernas de piedra, etc.; otros símbolos sin estar explícitamente presente en los versos, son impuestos o sugeridos por ellos: el madero-tronco y el fuego-llama, la luz-sol y el vidrio-vidriera, etc.; c) *Simbolismos diluidos* en semejanzas y figuras: el monte de la perfección-Carmelo, el mozo-guía de ciego, la madre y el niño, la piedra que corre hacia su centro, etc.; cf. E. PACHO, *Temi fondamentali*, 48-50.

³⁴⁶ Cf. «Cap II: ¿Dónde está Dios? ¿Dónde buscarlo?».

³⁴⁷ Ll 4,14; cf. Ll 4,3.

morada de la Trinidad³⁴⁸, la «*posada*» del Esposo, preparada por el Espíritu Santo «su aposentador»³⁴⁹, «el *aposeno* donde él mora y el *retrete* y *escondrijo* donde está escondido»³⁵⁰. Las potencias del alma son «*cavernas*» de capacidad infinita³⁵¹.

Todo el hombre, «su cuerpo y alma»³⁵², es «*templo*» del Espíritu Santo³⁵³ o de Dios³⁵⁴, que tiene tres «*aposenos*»: el entendimiento, la voluntad y la memoria³⁵⁵. El símbolo del templo implica simultáneamente la existencia de una presencia divina, *sagrada*, y las exigencias de culto, recogimiento y adoración, en un lugar que no favorezca la distracción³⁵⁶.

Cuando san Juan de la Cruz quiere expresar una intimidad mayor se expresa de otra manera: la íntima sustancia del alma, por ejemplo, es «*trono*» o «*tálamo*» del Rey³⁵⁷; a partir del desposorio espiritual utiliza la imagen del interior del hombre como «*lecho*» en el que recibe las visitas del Esposo y desde el cual le ofrece sus virtudes: «Todo lo cual pasa dentro del alma, en que siente ella estar el Amado como en su propio lecho»³⁵⁸. El matrimonio espiritual hace

³⁴⁸ «Pues Él dijo que en el que le amase vendrían el Padre, Hijo y Espíritu Santo, y harían morada en él (Jn 14,23)», Ll prol., 2; cf. C 26,13, en la cita de Prov 30,1-2.

³⁴⁹ «El Esposo Hijo de Dios [...] envía su Espíritu primero (como a los apóstoles), que es su Aposentador, para que le prepare la posada del alma esposa», C 17,8.

³⁵⁰ C 1,7, c.m.

³⁵¹ Ll 3,18.22.

³⁵² 3S 23,4.

³⁵³ 3S 23,4; templos «vivos» añade a una citación de 1Cor 6,19: «Dijo el Apóstol: *Mirad que vuestros cuerpos son templos vivos del Espíritu Santo, que mora en vosotros*», 3S 40,1.

³⁵⁴ C 1,7.

³⁵⁵ 1S 9,6.

³⁵⁶ «Gózate y alégrate en tu interior *recogimiento con él* [Amado], 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», C 1,8, c.m.

³⁵⁷ Ll 4,13.

³⁵⁸ C 16,1; cf. C 24,7; Ll 4,3.

tomar conciencia al alma que, porque por la unión plena de los amantes uno se ha entregado al otro, en realidad es «el lecho de entrambos»³⁵⁹, o mejor todavía, porque el alma es introducida y asimilada al Amado, «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»³⁶⁰.

El alma en el estadio de desposorio es también «*viña florecida*»³⁶¹, es «como un deleitoso *jardín*»³⁶², es el «*huerto*»³⁶³ donde se apacienta y deleita el Amado entre las flores de las virtudes, perfecciones y gracias³⁶⁴; pero en el matrimonio, una vez más se invierten los términos y el movimiento: el huerto «florido», «ameno» y «deseado» es el mismo Verbo, al que ella es llamada y hecha entrar³⁶⁵. Entonces, el alma en la unión bebe del Espíritu Santo en

³⁵⁹ C 24,1.3.

³⁶⁰ C 24,1; cf. C 24,3.4; 33,7. La misma *unión* o junta de amor con Dios, en cuanto en y por ella se le comunica el Esposo, es llamada lecho: «Ya hemos dicho que este lecho del alma es el Esposo Hijo de Dios — el cual está florido para el alma —, porque, estando ella ya unida y recostada en él hecha esposa, se le comunica el pecho y el amor del Amado, lo cual es comunicársele la sabiduría y secretos y gracias y virtudes y dones de Dios; con los cuales está ella tan hermo-seada y rica y llena deleites, 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. Por lo cual llama ella muy propiamente a esta junta de amor con Dios *lecho florido*», C 24,3.4.

³⁶¹ C 17,5; por la unión del desposorio, también la *viña* es ya en cierta manera de entrambos amantes: es — dice la desposada — «nuestra» *viña*, cf. C 16,3.4. 7.8.

³⁶² C 17,7, c.m.

³⁶³ «El cual huerto es la misma alma, porque, así como arriba ha llamado a la misma alma *viña florecida*, porque la flor de las virtudes que hay en ella le dan vino de dulce sabor, así aquí le llama también *huerto*, porque en ella están plantadas y nacen y crecen las flores de perfecciones y virtudes», C 17,5; cf. C 20-21,18.

³⁶⁴ C 17,10.

³⁶⁵ C 22,5-6.

la más interior o séptima «*bodega*» de amor del Amado³⁶⁶; retorna como la paloma de Noé «al *arca* del pecho de su Criador» del cual había salido en la creación³⁶⁷; entra más adentro en el conocimiento de la «*espesura* de [la] sabiduría y ciencia de Dios»³⁶⁸, y en las mismas «*subidas cavernas*» de misterios y tesoros «de la piedra» que es Cristo³⁶⁹; entra como Mardoqueo en el «*palacio*» del Rey para ser honrado³⁷⁰.

El hombre en gracia, por lo tanto, es *casa, morada, posada, aposento, templo* de Dios. En estas imágenes, más bien estáticas, para indicar una presencia y actuación divina más radicada e íntima, san Juan de la Cruz pondrá la insistencia, por ejemplo, en *cómo viven* o moran los habitantes de la casa: según los casos, más o menos agradados, como dueños o como extraños³⁷¹; o bien, dirá que la posada debe ser *preparada y adornada* para recibir al huésped³⁷² o que el

³⁶⁶ C 26,2. Esta imagen anticipa a la de la piedra que va hacia el centro de la tierra, en la cual los crecientes grados de amor introducen en centros cada vez más profundos: «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 a 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 al alma», C 26, 3. Del mismo modo, existe una correspondencia con las siete moradas del *Castillo interior* de santa Teresa de Jesús, en el cual describe el desarrollo de la vida espiritual, desde la superación del pecado hasta la unión nupcial con Dios-Trinidad, a través del articulado sucederse de grados de oración y estadios espirituales que conducen a la séptima morada del alma, la más central, la «estancia adonde sólo su Majestad mora», M VII,1,3.

³⁶⁷ C 34,4, c.m.

³⁶⁸ C 36,10.

³⁶⁹ C 37,3-4.

³⁷⁰ Cf. Ll 2,31.

³⁷¹ Cf. Ll 4,14.

³⁷² «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, para

templo se convierte en un «*digno templo del Espíritu Santo*»³⁷³. A partir del desposorio espiritual el santo insiste en que, sobre todo el alma del hombre, su interior, es ya *lecho* (que de por sí indica intimidad) en el que se recuesta el Amado, o bien, *viña, jardín, huerto* (pero no sólo como realidades simples y comunes, sino que se encuentran ya *embellecidas* por las flores de las virtudes) en los cuales se recrea y recrea al alma, comunicándose y deleitándose entrambos amantes. Son las Personas divinas las que se encuentran presentes y actuantes en el alma, la embellecen, la transforman en divina. De allí que no solamente *aumenta la presencia de Dios en el alma*, que se verifica en su progresivo embellecimiento, sino que *es la misma alma la que entra en Dios*, es absorbida en su vida, bebe de su amor, se transforma en el Amado, el cual, en el estado de unión, es descubierto y es para el alma, tanto y más que ella, *lecho, huerto, bodega*.

Las imágenes estudiadas, por tanto, expresan a la vez la presencia de Dios en el hombre y del hombre en Dios, en una especie de presencia o inmanencia recíproca, en la cual hay una insistencia mayor en la transformación de la creatura en Dios a medida que se avanza en la vida mística, sobre todo al alcanzar el matrimonio espiritual. Es decir, si bien en este estado Dios está más y mejor que nunca en el alma, mucho más ella está en Él. Así la mirada límpida del místico ayuda a huir de la tentación de cosificar y encasillar la presencia de Dios en nosotros.

También aparecen en las imágenes el dinamismo interiorizante del proceso espiritual. Cuando san Juan de la Cruz habla del alma como *viña, huerto, jardín, lecho y posada* en el contexto del despo-

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», C 17,8.

³⁷³ 3S 23,4, c.m. «A la negación y mortificación de este género de gozo [bienes naturales] se le sigue la espiritual limpieza de alma y cuerpo, esto es, de espíritu y de sentido, y va teniendo conveniencia angelical con Dios, haciendo a su alma y cuerpo digno templo del Espíritu Santo», *ib.*

sorio espiritual³⁷⁴, utiliza estas imágenes para expresar experiencias espirituales interiorizadas. En efecto, la realidad en la cual está presente y actúa principalmente el Amado y su Espíritu en esta etapa no es el hombre en su exterioridad o corporeidad (sentido), sino en su interioridad o alma (espíritu, en su acepción más general³⁷⁵). Lo dice en modo explícito san Juan de la Cruz con otra imagen, que se encuentra inmediatamente después de aquéllas y las aclara: la de «*arrabales*» o barrios periféricos en relación al centro de la «*ciudad*»:

Todas las potencias y sentidos, ahora interiores, ahora exteriores, de esta parte sensitiva, los podemos llamar *arrabales*, porque son los barrios que están fuera de los muros de la ciudad. Porque lo que se llama ciudad en el alma es allá lo de más adentro, es a saber, la parte racional, que tiene capacidad para comunicar con Dios, cuyas operaciones son contrarias a las de la sensualidad³⁷⁶.

Expresamente dice el santo que todo lo que venía actuando el Amado en la desposada, descrito en las dos estrofas anteriores³⁷⁷,

³⁷⁴ El santo doctor utiliza todas estas imágenes concentrándolas en dos estrofas del *Cántico* (C 16-17); las principales — en cuanto que son las mencionadas en el poema y, por tanto, las que está comentando — son la de la viña y el huerto; las otras tres son complementarias.

³⁷⁵ Cf. Cap. II: «4.1 La antropología fundamental». Las mismas imágenes ya parecen dar a entender una cierta interioridad. Así las imágenes del lecho o tálamo suponen una realidad más interior que la de, por ejemplo, la casa o morada; en efecto, para acceder a él, no solo se debe entrar en la casa, sino en una habitación especial, la nupcial, en la cual se encuentra el lecho o tálamo, que, a su vez, indicaría la interioridad e intimidad que se alcanza solamente en el matrimonio. Sin llegar a una alegorización extrema, san Juan de la Cruz señala expresamente el acceso a una realidad más interior, aunque no nos parezca, con la imagen del huerto: «Dios la comienza algo a sacar de la casa de sus sentidos para que entre en el dicho ejercicio interior al huerto del Esposo», C 16,6. Quizás piensa en las casas en que arquitectónicamente encierran un jardín interno.

³⁷⁶ C 18,7.

³⁷⁷ C 16-17.

era en la «porción superior espiritual»³⁷⁸, es decir en el espíritu. Así las imágenes del *lecho*, *la viña*, *el jardín* y *el huerto floridos*, durante el desposorio espiritual, normalmente coinciden con la parte central de la ciudad. La interiorización adquiere su grado máximo cuando, ya en el matrimonio espiritual, utiliza las mismas imágenes u otras como las del *huerto*, *el lecho* o *la séptima y última bodega* en la cual es introducida o transformada el alma, o bien, cuando hace uso de los conceptos de sustancia, fondo, centro, seno, etc., con las imágenes que a veces los acompañan (corazón, venas, entrañas, escondrijo, refugio, etc.)³⁷⁹.

Con mayor adherencia a nuestro tema, esto es, según el *efecto principal* que se quiere destacar en el símbolo, en cuanto producido por la inhabitación trinitaria cada vez más radicada en el alma, podemos clasificar las imágenes y metáforas sanjuanistas en:

– símbolos de *iluminación* (como el del rayo de sol que da en la vidriera³⁸⁰, o el de la noche, en cuanto negación activa teologal o, sobre todo, contemplación luminosa que ciega, porque, en cuanto recibida en un sujeto aún impreparado, le es rayo de tiniebla³⁸¹),

³⁷⁸ «En esta canción la esposa es la que habla; la cual, viéndose puesta según la porción superior espiritual en tan ricos y aventajados dones y deleites de parte de su Amado, deseando conservarse en su seguridad y continua posesión de ellos, en la cual el Esposo le ha puesto en las dos canciones precedentes, viendo que de parte de la porción inferior, que es la sensualidad, se le podría impedir y que de hecho impide y perturba tanto bien, pide a las operaciones y movimientos desta porción inferior que se sosieguen en las potencias y sentidos de ella y no pasen los límites de su región (la sensual) a molestar e inquietar la porción superior y espiritual del alma, por que no la impide aun por algún mínimo movimiento el bien y suavidad de que goza. Porque los movimientos de la parte sensitiva y sus potencias, si obran cuando el espíritu goza, tan tanto más le molestan e inquietan cuanto ellos tienen de más obra y viveza», C 18,3.

³⁷⁹ Cf. Cap. II: «4.2 Espíritu, sustancia, fondo, centro...».

³⁸⁰ Ya hemos hecho referencia a ella varias veces y la hemos considerado detenidamente en este capítulo: «1.2 El bautismo como hecho desencadenante de la presencia sobrenatural».

³⁸¹ Cf. También en el presente capítulo: «2.4 La vida teologal en la noche oscura».

- símbolos de *interioridad* (como el de la interior bodega³⁸² o el de la piedra que va hacia el centro de la tierra),
- símbolos de *intimidad* (el principal es el del matrimonio espiritual³⁸³, alrededor del cual giran y se sustentan alegóricamente muchos otros³⁸⁴),
- símbolos de *transformación* (como el del madero en el fuego).

A continuación veremos dos de ellos que aún no hemos estudiado y que aportan nuevos elementos clarificadores del pensamiento sanjuanista con respecto a la presencia y acción creciente de Dios en el alma.

3.2 *El simbolismo de la piedra dentro de la tierra*

San Juan de la Cruz desarrolla esta imagen en el libro *Llama de amor viva*³⁸⁵ explicando el verso «de mi alma en el más profundo centro» de la primera estrofa³⁸⁶. La persona humana tiene centros más o menos profundos, ella se va expandiendo en círculos concéntricos a partir de un centro radial y extremo, ya que, aclara Juan de

³⁸² Cf. n. 367.

³⁸³ Lo estudiaremos en el cuarto capítulo de este trabajo.

³⁸⁴ Son los que acabamos de ver que se encuentran en el contexto del desposorio espiritual y del matrimonio místico, y se mencionan sobre todo en el *Cántico espiritual*; cf. n. 346.

³⁸⁵ Anteriormente la utiliza en *Cántico* sin desarrollarla demasiado: habla de una «cosa» o «piedra» que es atraída o va hacia su centro, no habla de tierra ni de progresivos centros, cf. C 11,4; 12,1; 17,1.

³⁸⁶ «¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!;
pues ya no eres esquiva,
acaba ya, si quieres;
rompe la tela de este dulce encuentro».

Cf. V. CAPÁNAGA, *San Juan de la Cruz*, 289-294; F. URBINA, *La persona*, 216; H. SANSON, *El espíritu*, 125-139; J.V. RODRÍGUEZ, «El tema», 96-97; F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro*, 285; ID., «Interioridad», 41-68; J. BARUZI, *San Juan de la Cruz*, 630-631; M. HERRÁIZ GARCÍA, «Del Dios», 666-667.

la Cruz, el «decir: hiere *en el más profundo centro* de su alma, da a entender que tiene el alma otros centros no tan profundos»³⁸⁷. Estos círculos o centros dispuestos concéntricamente parecen ser, al menos prácticamente, ilimitados³⁸⁸; sin embargo, podemos clasificarlos simplícidamente en uno más exterior: «el centro del sentido»³⁸⁹, otro más interior: el del espíritu, y finalmente uno último: el más profundo centro. La unión con Dios se da, se establece y se califica³⁹⁰ «en la sustancia de el alma, donde ni el centro del sentido ni el demonio puede llegar [...], en el fondo de el alma [...], *en el más profundo centro* de su alma»³⁹¹.

Es verdad que el alma no tiene un centro más o menos profundo que otro en un sentido cuantitativo; en ella no hay partes ni diversidad³⁹². Es todo su ser el que está más o menos centrado en Dios.

³⁸⁷ Ll 1,9.

³⁸⁸ En sentido absoluto, como en esta vida mortal al alma siempre le queda capacidad, movimiento y fuerza para más, así también tendrá permanentemente la posibilidad de alcanzar un centro cada vez más profundo, cf. Ll 1,12.

³⁸⁹ Ll 1,9.

³⁹⁰ Es la misma situación existencial de unión alcanzada la que se canta en las canciones de *Llama*, que es la más alta que se puede alcanzar en esta vida. Sin embargo, como el amor no soporta el quedar inactivo, éste puede, siempre en el mismo estado de transformación, aún más calificarse, perfeccionarse y sustanciarse: «Que, aunque en las canciones que arriba declaramos [las del *Cántico*] hablamos del más perfecto grado de perfección a que en esta vida se puede llegar, que es la transformación en Dios, todavía estas canciones tratan del amor ya más calificado y perfeccionado en ese mismo estado de transformación; porque, aunque es verdad que lo que éstas y aquéllas dicen todo es un estado de transformación y no se puede pasar de allí en cuanto tal, pero puede con el tiempo y ejercicio calificarse (como digo) y sustanciarse mucho más el amor; bien así como, aunque habiendo entrado el fuego en el madero le tenga transformado en sí y está 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», Ll pról.,3.

³⁹¹ Ll 1,9.

³⁹² «Es de saber que el alma en cuanto espíritu no tiene alto ni bajo, más profundo y menos profundo, en su ser, como tienen los cuerpos cuantitativos, que, pues en ella no hay partes, no tiene más diferencia dentro que fuera, que toda ella

Objetivamente, es decir «en las cosas», llamamos centro más profundo de algo «a lo que más puede llegar su ser y virtud y la fuerza de su operación y movimiento, y no puede pasar de allí»³⁹³; es el límite extremo al que puede llegar. Y subjetivamente, de hecho, el hombre llega a su más profundo centro, «según toda la capacidad de su ser, [...] cuando con toda sus fuerzas entienda, ame y goce a Dios»³⁹⁴. Así se explica san Juan con la comparación de la piedra que se encuentra dentro de la tierra:

La piedra cuando en alguna manera está dentro de la tierra, aunque no sea en lo más profundo de ella, está en su centro en 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 este 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.

El centro de el 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 Dios³⁹⁵.

El «centro» en el hombre es entendido, entonces, no en sentido local sino dinámico, como punto hacia donde tienden todas las

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 manera en más o en menos, como el aire, que todo está de una manera ilustrado y no ilustrado en más o en menos», L1 1,10.

³⁹³ L1 1,11. Menciona el santo dos realidades como ejemplo, si bien luego desarrollará solamente la segunda: el movimiento ascensional del fuego y la fuerza gravitacional en la piedra. Ambos objetos, «tienen virtud y movimiento natural 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 y violento», *ib.*; para la imagen del fuego, cf. 2N 20,6; L1 3,10.

³⁹⁴ L1 1,12.

³⁹⁵ L1 1,11-12.

energías del alma; no como imagen espacial, sino de concentración vital, de *terminación* del viaje que va desde el punto de *salida* de sí hasta el de *entrada* simultánea, dinámica en Dios, el cual es *centro de gravitación existencial del hombre*.

Fijémonos como ha llevado adelante su razonamiento Juan de Yepes. Está hablando de la acción del Espíritu Santo en el interior del hombre durante el estado de transformación. No es una acción superficial o en el sentido, sino que cala en el espíritu, en su más profundo centro. Es un centro real o antropológico, pero que no debe ser entendido como los espacios materiales o corporales; es *algo dinámica y cualitativamente diverso*. Todo el proceso espiritual ha sido un viaje interior para acceder a este centro, un *salir de las cosas y entrar dentro de sí mismo*, donde está Dios escondido: un dinamismo interiorizante que puede asemejarse al de una piedra que cae hasta llegar al centro de la tierra. Pero aquí viene la sorpresa. Este centro no solamente es, como en santa Teresa de Jesús, la última morada, la más interior, en la que está Dios, sino que es *Dios mismo*, y por lo tanto, la entrada del hombre en sí mismo consiste a la vez, con respecto a esta fuerza de atracción divina, en un éxtasis, un éxodo: *una salida de sí para entrar en Dios*³⁹⁶.

³⁹⁶ En este aspecto de salida de sí, la imagen ascensional del fuego o del aire inflamado por la llama ayuda a completar la de la piedra: «Porque el amor es asimilado al fuego, que siempre sube hacia arriba, con apetito de engolfarse en el centro de su esfera», 2N 20,6. «Porque todos los bienes primeros y postreros, mayores y menores que Dios hace al alma, siempre se los hace con motivo de llevarla a vida eterna; bien así como la llama todos los movimientos y llamaradas que hace con el aire inflamado son a fin de llevarle consigo al centro de su esfera, y todos aquellos movimientos que hace es porfiar por llevarlo más a sí, mas como porque el aire está en su propia esfera, no le lleva; así, aunque estos motivos del Espíritu Santo son eficacísimos en absolver el alma en mucha gloria, todavía no acaba hasta que llegue el tiempo en que salga de la esfera del aire desta vida de carne y pueda entrar en el centro del espíritu de la vida perfecta en Cristo», Ll 3,10. «La superposición de la teoría del fuego a la de la gravitación aporta una precisión notable. La comparación de la piedra significa que a Dios hay que buscarlo en el interior de nosotros mismos por un movimiento de inversión; la del fuego, significa que a Dios hay que buscarlo por encima de todo,

Evidentemente, para san Juan de la Cruz, que ha querido ser intencionalmente impreciso³⁹⁷, los dos sentidos de «centro» coinciden en la realidad: el centro antropológico es el centro teológico-tendencial³⁹⁸. El centro del alma es inmanente y trascendente a la vez, es algo del alma y algo que sale de ella y se introduce en Dios. El hombre, como todas las creaturas, es como un árbol que, en última instancia, tiene su vitalidad fuera de sí, porque su raíz se sumerge en el humus divino³⁹⁹.

cada vez más alto, según un movimiento que es propio de las místicas del éxtasis y de las místicas nupciales. Se tiene la experiencia de Dios como la de alguien que está, a la vez, en el interior y más allá. Para llegar a Él es necesario, a la vez, entrar en sí mismo y salir de sí mismo. Y es que Dios es, a la vez, inmanente y trascendente al alma. O más bien, es de tal modo inmanente que le resulta siempre trascendente. El alma está en Dios, sin ser simplemente Dios. Dios es el centro del alma, pero precisamente su centro más profundo, aquel que no puede alcanzar perfectamente antes de la muerte», H. SANSON, *El espíritu*, 131-132.

³⁹⁷ Refiriéndose a Ll 1,9s, escribe F. RUIZ SALVADOR: «La simultaneidad de la acción divina y de la experiencia de sí mismo que tiene el sujeto da lugar a una cierta ambivalencia de la expresión del místico. Teología y antropología coinciden en el centro. Caso típico de esta oscilación es el modo como describe el fondo del alma: “El centro de el 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” (Ll 1,12). En dos largas páginas de explicación, no llega a definir claramente si el fondo del alma es Dios mismo, la máxima capacidad receptiva y operativa del hombre, o ambas cosas juntas. La noción de fondo queda intencionadamente imprecisa», *Místico y Maestro*, 285.

³⁹⁸ Al decir san Juan de la Cruz que Dios es centro del alma, explica mejor la atracción interna que Él ejerce sobre el ser y obrar humano. El santo habla de la capacidad que en sí tiene la piedra para ir al centro, pero en realidad es una fuerza más bien externa a ella, porque es la fuerza de gravitación la que la moviliza. El hombre, sin embargo, al tener en sí un fondo o centro interior, que coincide con Dios, es movilizado por una fuerza interna, no ajena a él.

³⁹⁹ El hombre tiene su raíz y vida *en Dios*: «Por el *soto*, por cuanto cría en sí muchas plantas y animales, entiende aquí a Dios en cuanto cría y da ser a todas las criaturas, las cuales en Él tienen su vida y raíz», C 39,11. «Porque, así como todos los árboles y plantas tienen su vida y raíz en el soto, así las criaturas

¿Pero cómo va el alma hacia su centro que es Dios? ¿Cuál es la inclinación y fuerza que lo atrae hacia Él? ¿Cuál su peso? «El amor — dice Juan de la Cruz — 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; y así, cuantos más grados de amor tuviere, tanto más profundamente entra en Dios y se concentra en Él»⁴⁰⁰.

Un amor imperfecto no puede producir sino una unión imperfecta, mientras que el amor perfecto genera la unión perfecta. «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, porque el amor más fuerte es más unitivo»⁴⁰¹.

El amor es el peso que arrastra al hombre en Dios, en proporción de su fuerza. Pero es verdadero también lo inverso: el amor atrae a Dios en la criatura. «Si alguno me ama — dice el evangelista san Juan —, guardará mi Palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él, y haremos morada en él» (Jn 14,23). Basta un amor inicial consistente — en el cristiano adulto — en la observancia de la ley divina, para asegurar el estado de gracia y, por ende, la inhabitación de Dios en el creyente. Antes de alcanzar la unión íntima, la comunión plena, queda un largo camino por recorrer, cuyas etapas están signadas por el progreso en el amor; más el alma ama, más se sumerge en Dios, y, por otra parte, Dios mismo, realizando su promesa, se vuelve siempre más presente por gracia, invitándola a una amistad y a una unión siempre más íntima. El amor creciente implica siempre un grado más de salida de sí y de su propio amor e interés:

De manera que para que el alma esté en su centro, que es Dios, según lo que hemos dicho, basta que tenga un grado de amor, porque por

celestes y terrestres tienen en Dios su raíz y vida», CA 38,11(8). «Tiene el alma su vida radical y naturalmente — como también todas las cosas creadas —, en Dios», C 8,3. O bien, Dios mismo es la raíz de su duración, vida y movimiento, cf. Ll 4,5.6.

⁴⁰⁰ Ll 1,13.

⁴⁰¹ Ll 1,13.

uno solo se une con Él por gracia; si tuviere dos grados, habrá unídose y concentrándose con Dios otro centro más adentro; y si llegare a tres, concentrarse ha como tres; y si llegare al último grado, llegará a herir el amor de Dios hasta el último centro y más profundo de el alma⁴⁰².

El amor cumple el gran prodigio: atrae a Dios en el hombre que lo ama y lanza al hombre en Dios. Mediante el amor, una pobre creatura, que de por sí no es sino una *nada*, se encuentra con su creador y se une a Él en un modo tan íntimo y perfecto que permanece toda transformada y divinizada: el amor hará posible «transformarla y esclarecerla según todo su ser y potencia y virtud de ella, según es capaz de recibir, hasta ponerla que parezca Dios»⁴⁰³.

Somos, en definitiva, dejando ser en nosotros *al que es y nos hace ser*⁴⁰⁴. Llamados, atraídos por quien es Amor al amor, *somos* pasando de sí al *Otro*⁴⁰⁵; saliendo de sí y de todas las cosas, de cualquier realización siempre parcial, insuficiente e insatisfactoria, y entrándonos en Él, «el centro de nuestra esfera», que es la vida filial del Hijo. Todas las comunicaciones de Dios «son al fin de llevarle [al hombre] al centro de su esfera, y todos aquellos movimientos que hace es porfiar por llevarlo más a sí»; pero «todavía 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»⁴⁰⁶.

Entrar en Dios es entrar en lo más interior de nosotros actuando nuestra potencialidad dormida, redimiendo estratos y sectores de nuestro ser por la creciente relación con Dios trino. En fondo, entrar en lo interior del Esposo⁴⁰⁷, entrar profundamente en Dios⁴⁰⁸

⁴⁰² Ll 1,13.

⁴⁰³ Ll 1,13.

⁴⁰⁴ Cf. M. HERRÁIZ GARCÍA, «Del Dios», 666-667.

⁴⁰⁵ Cf. C 26,14.

⁴⁰⁶ Ll 3,10.

⁴⁰⁷ Cf. Ll 3,6.

⁴⁰⁸ Cf. Ll 1,19.

es transformarse en Dios, entrar «en sus divinos resplandores por transformación de amor»⁴⁰⁹.

El final del *Cántico* expresa bien este *entramiento* en Dios, *entramiento* y logro de la *salida* fulgurante con que inició la aventura de seguir al Amado, que es «salir de todas las cosas según la afección y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma»⁴¹⁰, «salir fuera de sí y renovar toda [el alma] y pasar a nueva manera de ser»⁴¹¹, de tal manera que, por unión de voluntades, no quiere sino lo que Él quiere: «Mi alma ya está desnuda [...] y tan adentro entrada en el interior recogimiento contigo»⁴¹².

3.3 *El simbolismo del madero en el fuego*

Secundando la iniciativa divina que, en un proceso de interiorización, lo guía, atrae y sostiene, el hombre debe atravesar diversos estadios para encontrarse y unirse con el Dios-trino que, a la vez, lo está *esperando* en su interior. Es un proceso por tanto dinámico, concéntrico, progresivo. Puede compararse al entrar desde los arrabales que se encuentran fuera de los muros de una ciudad hasta el corazón de ella, o bien, al descender de una piedra por la fuerza de gravedad hasta el centro de la tierra. Pero también es un proceso de transformación, de divinización. Y entonces se asemeja mucho más a un leño envuelto por el fuego y luego, poco a poco, penetrado y transformado por él⁴¹³.

Ningún otro simbolismo sanjuanista liga tan íntimamente al hombre al misterio de Dios, como este del *fuego* o *llama*⁴¹⁴. Se

⁴⁰⁹ C 13,1.

⁴¹⁰ C 1,6.

⁴¹¹ C 1,17.

⁴¹² C 40,2.

⁴¹³ Con el mismo sentido utiliza la imagen del carbón (CA 38,14(11)) o ascua (C 39,14) penetrado por el fuego.

⁴¹⁴ Llama (unida a luz, calor, fuego, lámparas) y noche (relacionada con tiniebla, oscuridad) constituyen literaria y doctrinalmente los dos símbolos conductores del pensamiento sanjuanista. Entre ellos existe interdependencia y continuidad radical, aunque parecen antitéticos y, aún más, inconciliables. El panorama

puede de esta manera, con mayor adherencia a nuestro tema, examinar todo el proceso de *trinitarización* del alma a base de este ejemplo o simbolismo tan querido por los místicos y en concreto de san Juan de la Cruz⁴¹⁵. El santo utiliza la imagen del madero y el fuego ya otras veces para ejemplificar diversos aspectos o realidades de la vida espiritual⁴¹⁶, pero por primera vez hace uso de él en

espiritual propuesto por el santo está delineado por estos dos símbolos fundamentales, o mejor, por el único simbolismo bipolar de *luz-oscuridad, noche-llama*. Todos los otros símbolos sanjuanistas dependen, literaria o espiritualmente, del eje noche-llama o son englobados en él. No maravilla por tanto que se encuentren referencias directas e implícitas en todas las obras del santo, e incluso dos de ellas tomen el título de estos símbolos: *Noche oscura y Llama de amor viva*. El símbolo de la llama, en la obra homónima, permanece siempre vivo sin llegar a romperse en alegorías conceptualizantes como sucede frecuentemente en *Cántico* y a veces en *Noche*; cf. E. PACHO, «Fiamma viva d'amore», 482-483.

⁴¹⁵ Cf. J.V. RODRÍGUEZ, «Trinidad», 227-228.

⁴¹⁶ Lo usa claramente en tres oportunidades: a) Compara por contraposición el fuego material al apetito desordenado: el primero disminuye al consumir la leña; el segundo por el contrario crece al acabar la materia del objeto en el cual se cebaba: «Como comúnmente dicen, el apetito es como el fuego, que echándole leña crece, y luego que la consume por fuerza ha de desfallecer. Y aun el apetito es de peor condición en esta parte, porque el fuego acabándose la leña descrece, mas el apetito no descrece en aquello que se aumentó cuando se puso por obra, aunque se acabe la materia, sino que, en lugar de descrecer como el fuego cuando se acaba la suya, él desfallece en fatiga, porque queda crecida la hambre y disminuido el manjar», 1S 6,6-7. b) También compara las imperfecciones del alma, en cuanto impiden la transformación en Dios, con el madero que no se transforma en fuego hasta que no alcanza el nivel de calor necesario: «Porque así como el madero no se transforma en el fuego por un solo grado de calor que falte a su disposición, así no se transformará el alma en Dios por una imperfección que tenga, aunque sea menos que apetito voluntario», 1S 11,6. c) Por último, lo usa como ejemplo de medio proporcionado para alcanzar un fin, como la fe es medio propio y proporcionado para unirse con Dios: «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 quisieren disponer el madero con otro medio que el propio, que es el calor, así como con aire, agua o tierra, sería imposible que el madero se pudiera unir con el fuego», 2S 8,2.

un modo amplio y detallado en la *Noche Oscura*, para aplicarlo a la «oscura luz de la divina contemplación»⁴¹⁷ que padece el alma:

El fuego material, en aplicándose al madero, lo primero que hace 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 de mal olor y, yéndole secando poco a poco, le va sacando a luz y echando fuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios al fuego, y finalmente, comenzándole a inflamar por de fuera y calentarle, viene a transformarle en sí y ponerle hermoso como el mismo fuego⁴¹⁸.

Esta «comparación»⁴¹⁹ es explotada al máximo por san Juan de la Cruz, convirtiéndola a veces en alegoría, ya que llega a entrever siete puntos de correspondencia entre el fuego material y el «divino fuego de amor de contemplación»⁴²⁰. El símil es de lo más dinámico y atrayente, y la clave esencial está en saber, como dice explícitamente en *Llama*, que el fuego, la llama de amor que dispone, que trabaja, que va perfeccionado el alma para posesionarse de ella es el Espíritu de su Esposo, el Espíritu Santo⁴²¹. En este libro, que

⁴¹⁷ 2N 10,2.

⁴¹⁸ 2N 10,1.

⁴¹⁹ Así es llamada en el título del 2N 10: «Explicase de raíz esta purgación por una comparación».

⁴²⁰ 2N 10,2; los 7 puntos de semejanza en 2N 10,3-9.

⁴²¹ «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 consumada y transformada en suave amor, sino como fuego que, además de eso, arde en ella y echa llama», Ll 1,3; cf. Ll 1,4.14.19.36. El fuego es seguramente el punto de partida de la configuración simbólica de la llama en las obras san Juan de la Cruz. Ésta depende naturalmente, en una relación causa-efecto, del fuego. Sin embargo, la originalidad del santo desarrollada en *Llama* consiste en poner la llama en el centro del simbolismo: por una parte, su intuición fundamental asocia metafóricamente el *amor-Espíritu Santo*, no en modo principal al fuego, sino directamente a la *llama* (como excepción, por ejemplo, en Ll 2,2-3, al atribuir el cauterio que llaga al Espíritu Santo, habla evidentemente de Él como fuego, ya que el cauterio se relaciona natural y espontáneamente con él y no con la llama); por otra parte, con y en torno a la llama se entrelazan magníficamente una serie de simbolismos menores: el madero encendido al que lógicamente reenvía, el

habla de la *calificación* del amor en el estado de unión⁴²², la llama de Amor, habiendo ya transformado al alma en fuego de amor, la hace echar llamaradas de amor⁴²³. Pero ya antes esta Llama de fuego divino estaba actuando en el madero del alma disponiendo y purgándolo:

En lo cual es de saber que, antes que este divino fuego de amor se introduzca y se una en la sustancia de el 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 de el 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 es el que primero le está embistiendo e hiriendo con su llama, enjugándole y desnudándole de sus feos accidentes, hasta disponerle con su calor, tanto, que pueda entrar en él y transformarle en sí⁴²⁴.

Con estas simples equivalencias hermenéuticas comprobamos que el camino del alma, caracterizado por Juan de la Cruz como camino nocturno (= noches del sentido y del espíritu: activas y, sobre todo, pasivas), se va haciendo, se va recorriendo bajo la acción de la santísima Trinidad, lo mismo que después se disfrutará la meta alcanzada en la realización y vivencia plena en compañía de esas tres divinas Personas. La Trinidad no asiste pasivamente

mismo fuego, la luz, el calor, las lámparas de fuego. Quizás san Juan de la Cruz prefiere la utilización de la llama como símbolo del Espíritu porque, de por sí, cuando ella se hace presente en el fuego, es una realidad activa, vital, en movimiento; en cambio el fuego, de por sí, esto es, cuando no está acompañado de la vivacidad de las llamas, no da la misma sensación. En efecto, cuando éste está recién encendido parece apenas tener vida y consistencia, y luego, hacia su término, se percibe solamente en las brasas o, incluso, parece muerto debajo de las cenizas.

⁴²² Ll pról.,3.

⁴²³ Cf. Ll 1,3.

⁴²⁴ Ll 1,19.

sino que interviene como actor, como protagonista principal en la configuración y transfiguración del hombre en la imagen de Cristo.

Si se necesitase alguna aclaración la encontramos al principio de comentario a la segunda estrofa de la *Llama*: «En esta canción da a entender el alma cómo las tres Personas de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo son las que hacen en ella esta divina obra de unión»⁴²⁵. Y después de atribuir el cauterio al Espíritu Santo, la mano al Padre y el toque al Hijo, termina diciendo: «Todos ellos obran en uno, y así todo lo atribuye a uno, y todo a todos»⁴²⁶.

La imagen de la llama-fuego sirve a san Juan de la Cruz para hablar de las más diversas facetas del misterio de divinización del hombre. El fuego-llama...

...es amor contemplativo infuso y actual (acto de amor), y, al mismo tiempo, por una parte, principio antropológico inmediatamente operativo, virtud teologal de la caridad (amor como hábito infuso creado)⁴²⁷ y, por otra, amor personal, amor divino de la Trinidad operante en el alma: el Espíritu Santo (amor increado)⁴²⁸;

...es acto de amor intenso que es fruto de la acción de Dios y, a la vez, de la misma alma⁴²⁹;

⁴²⁵ Ll 2,1.

⁴²⁶ Ll 2,1.

⁴²⁷ El conocimiento y amor infundidos sobrenaturalmente por Dios en la contemplación tienden a actuar y enraizar el hábito de las virtudes teologales, en especial la caridad, y no a sustituirla; cf. «2.4 La vida teologal en la noche oscura: 2.4.3 Dios». Sin embargo, la perspectiva que adopta san Juan de la Cruz en la utilización de esta imagen está puesta en el acto más que en hábito; en efecto, la «llama» es siempre el acto de amor, el «fuego» puede también hacer referencia al hábito, cf. Ll 1,4. La relación llama-fuego con el amor teologal (acto o hábito) es supuesta o expresada constantemente: «Porque en el amante el amor es llama que arde con apetito de arder más, según hace la llama del fuego natural», C 13,12; en «la Iglesia militante» está «el fuego de la caridad no en extremo encendido» como en la triunfante, Ll 1,16.14. A la *Llama de amor viva* le interesa sólo el llamear, esto es, los *actos* de amor.

⁴²⁸ Cf. Ll 1,3; 3,19.

⁴²⁹ En el mismo acto (llama) que Dios hace en el alma con su cooperación, se mezclan y entrelazan inseparablemente la obra del Espíritu Santo (fuego) y la

...es amor que es más fuego que llama al inicio, «llama muy esquiva»⁴³⁰, y luego más llama que fuego, «llama viva»⁴³¹;

...es amor purificador que no produce luz y calor, sino oscuridad y pena, en las *noches*⁴³², y amor gozoso, vivo, dulce y suave en la *Llama*;

actividad del hombre (aire): «Y así diremos que es como el aire que está dentro de la llama, encendido y transformado en la llama; porque la llama no es otra cosa que aire inflamado, y los movimientos y resplandores que hace aquella llama ni son sólo del aire ni sólo del fuego de que está compuesta sino junto del aire y del fuego, y el fuego los hace hacer al aire que en sí tiene inflamado. A este talle diremos que el alma con sus potencias está esclarecido dentro de los resplandores de Dios; y los movimientos de estas llamas divinas, que son los vibramientos y llamaradas que habemos arriba dicho, no las hace sola el alma transformada en las llamas de el Espíritu Santo, ni las hace sólo él, sino él y el alma juntos, moviendo él al alma, como hace el fuego al aire inflamado», Ll 3,9-10

⁴³⁰ Ll 1,19.20.22.23.25.29. El Espíritu Santo, que es vida del alma, siempre está presente con su acción, pero ésta no siempre es percibida hasta que el alma no esté convenientemente dispuesta para tal experiencia. Su acción llameante apenas se nota. Mientras perseveren impurezas o resistencias incompatibles con la pureza y santidad de Dios, el alma no puede sentir las vibraciones producidas por la llama viva del Espíritu Santo. Aquí se enlazan noche y llama en un mismo simbolismo espiritual, ya que la llama esquiva, en cuanto tal, no es sino la noche oscura, esto es, la purificación del mismo amor que consumando el mal, las impurezas, transforma en el bien, en Dios.

⁴³¹ El «llamear», el producir llamas de fuego en el leño, dice san Juan de la Cruz, no siempre es igual. Cuando la llama comienza a despuntar en el fuego, apenas se advierte su signo o presencia: ella lucha casi por sobrevivir y no apagarse. A medida que el leño se calienta y enciende, ella se refuerza y desarrolla hasta que todo el leño parece llama. Es entonces cuando es todo un llamear. Así ocurre, continúa diciendo san Juan, con el proceso del amor divino en el hombre: sucede que, «aunque habiendo entrado el fuego en el madero le tenga transformado en sí y ya está 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. Y en este encendido grado se ha de entender que habla el alma aquí ya transformada y calificada interiormente en fuego de amor, que no sólo está unida en este fuego, sino que hace ya viva llama en ella», Ll pról.,3-4.

⁴³² Esto se verifica porque es la llama que consume las escorias, destruye los obstáculos y los impedimentos para la unión transformante. Más que llama

...es posibilidad de distinción, ya en el estado místico, entre el estado de transformación y los actos propios de tal estado⁴³³;

...es dispositivo para la unión y, a la vez, constituye la misma unión⁴³⁴;

parece lento fuego purificador. «Porque en esta disposición de purgación no le es esta llama clara, sino oscura, que, si alguna luz le da, es para ver sólo y sentir sus miserias y defectos; ni le es suave sino penosa, porque, aunque algunas veces le pega calor de amor, es con tormento y aprieto; y no le es deleitable, sino seca, porque, aunque alguna vez por su benignidad le da algún gusto para esforzarla y animarla, antes y después que acaece lo lasta y paga con otro tanto trabajo; ni le es reficionadora y pacífica, sino consumadora y argüidora, haciéndola desfallecer y penar en el conocimiento propio; y así, no le es gloriosa, porque antes le pone miserable y amarga en luz espiritual que le da de propio conocimiento», L1 1,19. En última instancia, la misma llama presenta efectos diversos, aún más, contrarios o contrastantes, según la disposición del sujeto.

⁴³³ Esta distinción entre el estado de transformación y sus actos es fundamental para comprender todas las aplicaciones concretas del núcleo simbólico en el libro de la *Llama*. «De donde el alma que está en estado de transformación de amor, podemos decir que su ordinario hábito es como el madero que siempre está embestido en fuego, y los actos de esta alma son la llama que nace del fuego del amor, que tan vehemente sale cuanto es más intenso el fuego de la unión», L1 1,4. El santo afirma que entre el hábito y el acto de amor existe la misma diferencia que «entre la transformación en amor y la llama de amor, que es la que hay entre el madero inflamado y la llama dél; que la llama es efecto del fuego que allí está», L1 1,3. En la transformación de amor, en efecto, la acción del Espíritu Santo en el alma transformada es tal 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», *ib.* Permanece claro, sin embargo, que el «llamear» tan dulce y suave no se verifica toda vez que subsiste la llama. Hay momentos en los cuales las brasas encendidas no producen llamas. La llama si existe no es perceptible, está como muerta. En el traspaso del símbolo a la vida espiritual se tiene que el Espíritu Santo está presente en el alma, pero su acción no es percibida siempre experimentalmente o, por lo menos, no como unión amorosa y gozosa.

⁴³⁴ «Basta saber ahora 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 con la luz y calor de su divina llama — así como el mismo fuego que

...es símbolo que subraya el elemento transformativo, ya que el hombre es gradualmente divinizado como el leño embellecido por el fuego, pero sin olvidarse del aspecto de interioridad, porque el Espíritu Santo se internaliza progresivamente como el fuego consume cada vez más internamente al leño para poseerlo⁴³⁵.

entra en el madero es el que le dispone antes, como habemos dicho —, y así, la misma que ahora le es suave estando dentro embestida en ella le era antes esquiva estando fuera embistiendo en ella», Ll 1,25. «La misma luz y sabiduría amorosa que se ha de unir y transformar en el alma es la misma que al principio la purga y dispone; así como el mismo fuego que transforma en sí el madero, incorporándose en él, es el que primero le estuvo disponiendo para el mismo efecto», 2N 10,3.

⁴³⁵ «Después que se han purificado las imperfecciones más de afuera, vuelve el fuego de amor a herir en lo que está por consumir y purificar más adentro [...]. Y esto acaece al modo que en el madero: cuando el fuego va entrando más adentro, va con más fuerza y furor disponiendo a lo más interior para poseerlo», 2N 10.

CAPÍTULO IV

La inhabitación en la experiencia mística — El hombre en Dios —

«La primera gracia» que el alma recibe «en el bautismo»¹, es cuando el Amado «la miró la primera vez en que la arreó con su gracia y vistió con su hermosura»². Desde este momento cambia sustancialmente la situación existencial de la creatura humana. Esta primera mirada benevolente la hace partícipe y consorte de la naturaleza divina³, donándole un ser filial adoptivo «por participación»⁴; le comunica el ser sobrenatural, por la gracia y el amor⁵ que el alma recibe y hace propios; así purificada, engrandecida y embellecida, Dios mora en ella agradao, lo cual mueve al Amado a seguir amándola «aumentándole la gracia y hermosura»⁶.

El fin de este dinamismo de crecimiento es la *presencia trinitaria mística* o tercer grado de presencia divina (si miramos a Dios que se dona para inhabitar en plenitud en el creyente), o bien, la *unión transformante* (si tenemos en cuenta la vertiente humana o efecto divinizante en el alma de dicha presencia), o también, el *matrimonio místico* (desde el punto de vista de la relación amorosa recíproca entre el Amado y la esposa).

¹ C 23,6.

² C 33,3.

³ Cf. C 32,4.

⁴ Cf. C 36,5.

⁵ 2S 5,4.

⁶ C 33,3.

A esta comunión personal e íntima de amor entre el hombre y Dios, como razón y fin de todo, la creatura llega paulatinamente por medio de la fe, la esperanza y el amor, medios inmediatos de unión en Cristo, a los que se subordinan todos los demás medios y recursos. Hablar entonces de presencia creciente y cada vez más manifiesta de Dios en el hombre, pasando de la primera gracia a la gracia de unión, es hablar de crecimiento en las virtudes teologales. Sin embargo, dichas virtudes no *crean* la unión de la nada, sino que, como hemos dicho, suponen la comunicación divina; ésta es su riqueza y su miseria. Las virtudes teologales nos hacen comprender que la vida espiritual no es un asalto del hombre para forzar la voluntad divina sino una invasión de Dios, no una conquista humana sin una iniciativa divina. Todo el esfuerzo es de simple respuesta o correspondencia. La fe, esperanza y caridad son la impronta creada, transformativa y dinámica de la presencia trinitaria y sobrenatural de Dios en el alma; es la inhabitación en clave operativa, que ocupa todo el hombre.

Por la mera presencia o unión natural, Dios ya estaba presente *en* el alma pero no *al* alma. Ella no podía conocerlo y amarlo íntimamente, no podía entrar en una relación de amistad con Dios, si Él no se daba a conocer sobrenaturalmente y no donaba su gracia.

Por la presencia sobrenatural Dios está también, en alguna manera, presente *al* alma por el conocimiento (fe) y amor (caridad), que surgen de la gracia, es decir, porque dicha alma tiene radicalmente los hábitos sobrenaturales que la ponen en contacto con Dios y que ella actualiza al ejercitarlos. En este sentido, mora no sólo Dios genéricamente considerado sino la Trinidad, el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo. Efectivamente, ella está presente, ahora sobrenaturalmente, no sólo en el hombre sino también *a* él y *para* él, por las virtudes teologales: él es consciente de la presencia trinitaria en sí, puede conocerla tal como es por la fe, entretenerse amorosamente con Ella, desear en esperanza su posesión plena. Sin embargo, si bien mora en el hombre, todavía mora un tanto secreta para él, con

respecto al grado más alto de presencia. No le es gozosa, «afectiva», de ordinario no la experimenta⁷.

Por la presencia afectiva o mística Dios estará presente *al* alma no sólo por el propio hábito y ejercicio de las virtudes teologales sino *experiencialmente*, lo cual implica una nueva iniciativa gratuita de Dios, que ha venido preparando y disponiendo al alma por las purificaciones pasivas. Entonces, en el máximo ejercicio y expansión de la vida teologal, la Trinidad morará en modo manifiesto, aunque todavía oculto con respecto a la presencia que se dará en la visión beatífica. Es una manera nueva de poseer al alma, afectiva o experiencialmente, porque el alma habrá llegado a la unión de amor, en la cual gozará de las Personas divinas y de sus comunicaciones.

El don de la inhabitación trinitaria, recibido por el alma cristiana, 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 con el crecimiento mismo de la gracia. 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 mueve⁸.

⁷ «En otras almas que no han llegado a esta unión, aunque no está desagradado, porque en fin están en gracia, pero, por cuanto aún no están bien dispuestas, aunque mora en ellas, mora secreto para ellas; porque no le sienten de ordinario sino cuando él les hace algunos recuerdos sabrosos; aunque no son del género ni metal de éste [que se da en la unión], ni tienen que ver con él», Ll 4,16.

⁸ A. ÁLVAREZ-SUÁREZ, «Itinerario», 404; cf. BENIAMINO DELLA SANTISSIMA TRINITÀ, «L'esperienza di Dio», 83-108; J. MARTÍN VELAZCO, «Experiencia», 213-247; B. JIMÉNEZ DUQUE, «Experiencia y Teología», 155-176; F. RUIZ SALVADOR, «Dieu», 199-233; S. ROS GARCÍA, «La experiencia», 119-147; J.V. RODRÍGUEZ, «Experiencia», 299-325.

Sin salirse del objeto y del ámbito de la fe, la experiencia mística permite, por así decirlo, *ver, tocar, gustar* lo que el hombre sólo podía intuir y creer en la fe. La presencia de las Personas divinas y su actuación son entonces vividas y experimentadas con inmediatez y certeza. Precisamente san Juan de la Cruz aborda el tema, principalmente en el *Cántico* y la *Llama*, como quien describe una experiencia trinitaria vivida, como quien la testimonia, no como quien se apresta a escribir un ensayo o un tratado sobre la materia. De allí que sea consciente de la infabilidad de lo que el Dios inabitante hace experimentar, de la desproporción entre lenguaje y realidad vivida:

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? Ciertamente, nadie lo puede, cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden; porque ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia de el espíritu vierten secretos y misterios que con razones lo declaran⁹.

Aun en contra de la reiterada declaración de su incapacidad de expresar lo inexpresable, san Juan de la Cruz habla de gracias y estados del alma que provocan estupor y admiración. Podemos razonablemente preguntarnos entonces, si de verdad está hablando de cosas reales o si se deja arrastrar de sus deseos y simbolismos hasta llegar a confundir la realidad con la fantasía. ¿No será un iluso? ¿No es exagerado hablar de gracias tan excelentes y extraordinarias? Para él no hay dudas: cuanto afirma lo sabe por experien-

⁹ C pról.,1. Y ello a pesar de que Dios, a algunos místicos, como a san Juan de la Cruz, les concede la gracia de expresar de alguna manera su experiencia personal para el bien de los demás: «Y, por el poco [espíritu] que hay en mí, lo he diferido hasta ahora que el Señor parece que ha abierto un poco la noticia y dado algún calor [...]. Me he animado sabiendo que de mi cosecha nada que haga al caso diré en nada, cuánto más en cosas tan subidas y sustanciales», L1 pról.,1. Es decir, que él ha recibido el carisma del magisterio místico, por lo cual no sólo es testigo, sino también maestro por excelencia de la inefable experiencia de Dios.

cia propia y también por el conocimiento de lo vivido por otras personas. Pero sobre todo existe para el santo una razón teológico-bíblica fundamental que en *Llama* le permite anticiparnos una simple respuesta: es posible el tan alto estado de la unión, con todo lo que implica, porque se basa en la donación, presencia y actividad de las Personas divinas, en la habitación de la Trinidad en el alma:

Y no hay que maravillarse que haga Dios tan altas y extrañas mercedes a las almas que Él se da en regalar, porque si consideramos que es Dios y que las hace como Dios y con infinito amor y bondad, no nos parecerá fuera de razón; pues Él 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, como da a entender el alma en estas canciones¹⁰.

Y porque las cosas raras y de que hay poca experiencia son más maravillosas y menos creíbles, cual es la que vamos diciendo del alma en este estado, no dudo sino que algunas personas no lo entendiendo por ciencia ni sabiendo por experiencia, o no creerán, o lo tendrán por demasía, o pensarán que no es tanto como ello es en sí. Pero a todos éstos yo respondo que *el Padre de las lumbres* (Sant 1,17), cuya mano no es abreviada (Is 59,1) [...], no duda ni tiene en poco *tener sus deleites con los hijos de los hombres* [...] (Prov 8,31). Y no es de tener por increíble que a un alma ya examinada, probada y purgada 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, conviene a saber: que *si alguno le amase vendría la Santísima Trinidad en él, y moraría de asiento en él* (Jn 14,23); lo cual es ilustrándole el entendimiento divinamente en la sabiduría de el Hijo, y deleitándole la voluntad en el Espíritu Santo, y absorbiéndola el Padre poderosa y fuertemente en el abrazo abisal de su dulzura¹¹.

Puede parecer extraño que el doctor místico utilice las mismas palabras del evangelista san Juan, que se refieren a la venida y

¹⁰ Ll pról.,2.

¹¹ Ll 1,15.

presencia de Dios en el creyente para aplicarlas, en este caso, al estado místico. Pero es simplemente ahora cuando, para fray Juan, la promesa de Jesús se realiza en el modo más perfecto posible en la tierra. Como la inhabitación está a la base de nuestra vida cristiana y teologal, del mismo modo señala el progreso y está también en el vértice, de tal manera que nuestra vida espiritual no es más que el desarrollo creciente de la comunión con la Trinidad.

1. El punto de llegada del viaje interior

Juan de Yepes nace en Fontiveros (Ávila), aproximadamente cincuenta años después del descubrimiento de América por parte de Cristóbal Colón¹². Con la empresa de los navegadores, el sentido del misterio que siempre ha representado el occidente, es sustituido por el de dominio y posesión. El mundo cada vez más se percibe, incluso experimentalmente, como finito. Existe un grupo de hombres que en el siglo de oro español continúan, con san Juan de la Cruz a la cabeza, la exploración de otras nuevas tierras, de «insulas

¹² Algunos autores sostienen, como año más probable de su nacimiento, el 1540 en vez de 1542. El primero a indicar este año fue JOSÉ DE VELASCO, *Vida, virtudes y muerte del venerable varón Francisco de Yepes*, Valladolid 1616. Actualmente los primeros que lo reproponen son P.M. Garrido, Efrén de la Madre de Dios, O. Steggink y J.M. Javierre; excepto este último, los demás autores presentan argumentaciones que avalan su postura; cf. P.M. GARRIDO, *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes, en torno a una biografía de los dos hermanos*, Pedal 197, Salamanca 1989, 24-28; ID., «Hacia una revisión de la biografía de San Juan de la Cruz», *Teres* 40 (1991) 530-531; ID., *San Juan de la Cruz, carmelita. La raíz olvidada de un magisterio universal*, Madrid 1993, 35; ID., «La biografía de San Juan de la Cruz. Nuevas precisiones y correcciones», *SJC* 10 (1994) 34-37; J.M. JAVIERRE, *Juan de la Cruz, un caso límite*, El rostro de los santos 14, Salamanca 1992³, 77; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS – O. STEGGINK, *Tiempo y Vida de San Juan de la Cruz*, Bac Mayor, Madrid 1992, 51-54; critica las argumentaciones de esta última obra referidas al año 1540, J.V. RODRÍGUEZ, «Advertencias a “Tiempo y Vida de San Juan de la Cruz”», *RevEspir* 51 (1992) 508-510.

extrañas»¹³ aún misteriosas para el hombre. La búsqueda se desarrolla en los espacios aparentemente angostos del corazón humano; pero porque este corazón es capaz de Dios, es infinitamente más grande que los espacios oceánicos¹⁴.

España era entonces un pueblo de descubridores, de aventureros, de conquistadores, que iban al *Nuevo Mundo* para conseguir oro, para adquirir tierras, para satisfacer su sed de dominar lo desconocido.

Junto a ellos aparecen los conquistadores del *Mundo interior* [...], que desean meterse en los senos del alma para descubrir el Reino de Dios y conquistar las cimas del Amor. Sus aventuras son más complicadas y fascinantes que las de los anteriores. El oro que éstos buscan es algo incorruptible y perenne [...].

Lo mismo que los historiadores de Indias (Fernández de Oviedo, Francisco de Jerez, López de Gómara...) descubren las aventuras y andanzas de los colonizadores americanos, así Juan y sus compañeros,

¹³ C 14-14,7.8; 19,6; 24,6. La pasión de los descubrimientos geográficos entra en el lenguaje sanjuanista. Se trata de una conversión «a lo divino» de los sentimientos que acompañaban las aventuras de los navegadores. «Las ínsulas extrañas están ceñidas por la mar y allende de los mares, muy apartadas y ajenas de las comunicaciones de los hombres; y así, en ellas se crían y nacen cosas muy diferentes de las de acá, de muy *extrañas* maneras y virtudes nunca vistas de los hombres, que hacen gran novedad y admiración a quien las ve. Y así, por las grandes y admirables novedades y noticias *extrañas* alejadas del conocimiento común que el alma ve en Dios, le llama *ínsulas extrañas*. Porque *extraño* llaman a uno por una de dos cosas: o porque se halla retirado de la gente, o porque es excelente y particular entre los demás hombres en sus hechos y obras; por estas dos cosas llama el alma aquí a Dios *extraño*, porque no solamente es toda la extrañeza de las ínsulas nunca vistas, pero también sus vías, consejos y obras son muy *extrañas* y nuevas y admirables para los hombres. Y no es maravilla que sea Dios extraño a los hombres que no le han visto, pues también lo es a los santos ángeles y almas que le ven, pues no le pueden acabar de ver ni acabarán, y hasta el último día del juicio van viendo en Él tantas novedades según sus profundos juicios y acerca de las obras de misericordia y justicia, que siempre les hace novedad y siempre se maravillan más. De manera que no solamente los hombres, pero también los ángeles le pueden llamar ínsulas *extrañas*. Sólo para sí no es extraño ni tampoco para sí es nuevo», C 14-15,8.

¹⁴ Cf. G. FURIONI, «Nel più profondo centro», 260-268.

que recorren el *Mundo Interior*, describen magistralmente todas las profundas cimas del alma, en donde mora Dios, que se complace de colmar de suaves caricias a quienes le han buscado afanosamente¹⁵.

San Juan de la Cruz presenta entonces el proceso hacia presencias divinas más plenas y densas como un desplazarse interior, como una dinámica de interiorización progresiva. El problema no es tanto de presencia divina, sino de cómo el hombre se pone en contacto con Dios, cómo se une a Él¹⁶. En efecto, para el santo doctor Dios mora siempre, ya natural ya también sobrenaturalmente, según los casos, *en todo el hombre*, cuerpo y alma¹⁷; en los tres tipos de presencia Dios está *incluso en la íntima sustancia* del alma¹⁸.

Para san Juan de Yepes el alma no se une a Dios por el sentido, por sus actividades y potencias¹⁹, sino *por el espíritu* que es el

¹⁵ J.M. MOLINER, *San Juan de la Cruz*, 8-9.

¹⁶ Es cierto que los tres modos de presencia son también grados crecientes de presencia divina en el alma, pero san Juan de la Cruz concibe el crecimiento como un acceso, como un llegar hasta donde Dios se encuentra oculto, más profunda e íntimamente.

¹⁷ Cf. Cap. II: «1. Presencia esencial», «2. Presencia por gracia» y «3. Presencia por afección espiritual».

¹⁸ Esto vale también para la mera presencia esencial: «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», Ll 4,14.

¹⁹ «Dios no cae en el sentido», Ll 3,73, dice san Juan de la Cruz. Él es incapaz de lo espiritual y está ciego para la comprensión de Dios: «Porque la sustancia del espíritu no se puede comunicar al sentido», C 19,5. De hecho, el sentido no llega más que al accidente de las cosas, de los valores, de la existencia, no a la verdad de las mismas, cf. 3S 20,2. Con respecto a las realidades espirituales, es tan ignorante como un asno para las cosas racionales, y aún más, cf. 2S 11,2. El sentido de la parte inferior del hombre «no es ni puede ser capaz de conocer ni comprender a Dios como Dios es; de manera que ni el ojo le puede ver ni cosa que se le parezca a Él, ni el oído puede oír su voz ni sonido que se le parezca, ni el olfato puede oler olor tan suave, ni el gusto alcanza sabor tan subido y sabroso, ni el tacto puede sentir toque tan delicado y tan deleitable ni cosa semejante; ni puede caer en pensamiento ni imaginación su forma, ni figura alguna que le represente, diciéndolo Isaías: que *ni el ojo le vio ni el oído le oyó, ni cayó en*

único que dice relación a Dios²⁰, es decir, más concretamente, por las potencias del alma. Evidentemente no en sí mismas y por su propia fuerza, sino en cuanto se abren a la gracia de las virtudes teologales, indisolublemente ligadas a la gracia santificante. Es por su ejercicio y sólo por ellas que el hombre vive una existencia *espiritual*. Es por ellas que el hombre se va purificando y uniendo con Dios, y es también por ellas que, desde otra perspectiva, entra dentro de sí mismo, porque va pasando del sentido al espíritu.

No basta, por lo tanto, que el hombre esté en gracia y tenga el hábito del amor teologal, porque, si éste no está desarrollado, de todas maneras será la suya una vida inhumana y disminuida²¹. Todavía en el desposorio espiritual el alma se siente «como un gran señor en la cárcel, sujeto a mil miserias, y que le tienen confiscados sus reinos y impedido todo su señorío y riquezas, y no se le da de su hacienda sino muy por tasa la medida»²². De allí que, si el hombre se deja arrastrar por el hechizo y la tiranía del sentido²³, su vida

corazón de hombre (Is 64,4; 1Cor 2,9). Y es aquí de notar que los sentidos pueden recibir gusto o deleite, o de parte del espíritu mediante alguna comunicación que recibe de Dios interiormente, o de parte de las cosas exteriores comunicadas a los sentidos. Y, según lo dicho, ni por vía del espíritu ni por la del sentido puede conocer a Dios la parte sensitiva, porque, no teniendo ella habilidad que lleve a tanto, recibe lo espiritual sensitiva y sensualmente, y no más», 3S 24,2-3.

²⁰ Cf. Cap. II: «4.1 La antropología fundamental».

²¹ «Las páginas que San Juan de la Cruz dedicó a describir el estado del hombre “dañado” por los apetitos desordenados (1S 6-10), o dominado por los pecados capitales (1N 1-7) son escalofrantes, máxime si se piensa que no dice todo lo que ven sus ojos bañados de luz divina, y que se trata de personas empeñadas en la búsqueda de la perfección cristiana [...]. Globalmente y en síntesis, podemos expresar la situación del hombre dañado por los apetitos como *psicológicamente* juguete de sus sensaciones, emociones, gustos y pasiones; *moralmente* disperso, sin fuerza para adherirse a la práctica del bien, y mermado en su capacidad para descubrirlo; *teologalmente* no abierto a Dios desde su ser más íntimo», M. HERRÁIZ GARCÍA, «Conferencias sanjuanistas II», 86-87.

²² C 18,1.

²³ Que el sentido sea incapaz para conocer a Dios es natural, pues no está hecho para ello. También es normal que tienda a los bienes sensibles, que son su objeto propio. Pero el drama se da en su pretensión de querer dirigir y organizar

se reduce a una existencia «exterior»²⁴, «animal»²⁵, «sensual»²⁶. La Trinidad mora en el alma, sí, pero como a quien no le dejan gobernar y hacer nada, no como propietario y señor sino como un extraño; se quiere su presencia y amistad, pero a poco costo. Todo el proceso espiritual será un esfuerzo del alma por purificarse para dar más lugar a la Presencia, unirse cada vez más al Amado, transformarse en Él, pasar del sentido al espíritu.

toda la vida del hombre, plegando, arrastrando y conformando aun el espíritu a sus exigencias: «Y llama *ninfas* a todas las imaginaciones, fantasías y movimientos y afecciones desta porción inferior. A todas éstas llama *ninfas*, porque así como las ninfas con su afección y gracia atraen a sí a los amantes, así estas operaciones y movimientos de la sensualidad sabrosa y porfiadamente procuran atraer a sí a la voluntad de la parte racional, para sacarla de lo interior a que quiera lo exterior que ellas quieren y apetecen, moviendo también el 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», C 18,4. «En dos principios es posible sintetizar el pensamiento sanjuanista: 1) el equilibrio humano, dejado a su espontaneidad, se inclina hacia el sentido. Viven del sentido normalmente todos aquellos que no han puesto especial cuidado en cultivar las fuerzas y el predominio del espíritu; 2) donde predomina el sentido el hombre se hace menos hombre, se deshumaniza. Uniendo ambos, tendríamos un corolario a primera vista inadmisibile: el hombre tiende espontáneamente hacia la deshumanización, a formas de vida inferiores, menos espirituales. Sea lo que fuere, es lo cierto que, para San Juan de la Cruz, el demasiado ejercicio del sentido no humaniza al hombre, sino al contrario, le saca a la superficie de sí mismo, le animaliza», F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 309.

²⁴ Cf. C 18,4, citada en la nota anterior.

²⁵ Hablando de los provechos que se siguen al alma en la negación del gozo de los bienes sensibles, san Juan de la Cruz escribe: «Podemos decir de verdad que de sensual se hace espiritual, de animal se hace racional, y aun que de hombre camina a porción angelical, y que de temporal y humano se hace divino y celestial», 3S 26, 3. En *Llama* define el hombre animal comentando 1 Cor 2,14: «*El hombre animal no percibe las cosas de Dios; son para él locura, y no las puede entender*. Por hombre animal entiende aquí aquel que todavía vive con apetitos y gustos naturales», LI 3,74, o «que no pasa del sentido animal de la parte sensitiva», LIA 3,53(45). San Pablo «al sensual (que es el que el ejercicio de su voluntad sólo trae en lo sensible) le llama *animal, que no percibe las cosas de Dios*», 3S 26,4.

²⁶ Cf. 3S 26,3.4.

Pero existe un reducto en el cual se da la última batalla. Donde está Dios, pero donde quedan aún raíces de pecado, afecciones e imperfecciones que el hombre ni siquiera ve. El mal se encuentra más fuertemente radicado en el hombre de lo que él piensa: en la «sustancia» o «medio» del alma, donde las afecciones e imperfecciones han creado como una segunda naturaleza, ya que el alma «está enaturalizada» en ellas²⁷.

Para extirpar el mal, es necesaria una intervención drástica en el más profundo ser del hombre. Pero el hombre no puede llegar a tanto: ni tan profundamente ni tan radicalmente. Se hace imprescindible la acción divina, porque ha de darse una muerte, aniquilación y deshacimiento, una destrucción radical del hombre viejo, y un renacer a nueva vida, una resurrección²⁸. Dios redime y sana capas

²⁷ «Que, por cuanto aquí purga Dios el alma según la sustancia sensitiva y espiritual y según las potencias interiores y exteriores, conviene que el alma sea puesta en vacío y pobreza, y desamparo de todas estas partes, dejándola seca, vacía y en tinieblas; porque la parte sensitiva se purifica en sequedad, y las potencias en su vacío de sus aprehensiones, y el espíritu en tiniebla oscura. Todo lo cual hace Dios por medio desta oscura contemplación, en la cual no sólo padece el alma el vacío y suspensión destos arrimos naturales y aprehensiones, que es un padecer muy congojoso, de manera que si a uno suspendiesen o detuviesen el aire que no respirase; mas también está purgando al alma aniquilando y vaciando o consumiendo en ella (así como hace el fuego al orín y moho de el metal) todas las afecciones y hábitos imperfectos que ha contraído toda la vida; que, por estar ellos muy arraigados en la sustancia del alma, sobrepadece grave deshacimiento y tormento interior demás de la dicha pobreza y vacío natural y espiritual [...]; pues (dice el profeta [cf. Ez 24.10-11]) 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 enaturalizada en estas pasiones e imperfecciones», 2N 6,4-5.

²⁸ La imagen de la muerte que utiliza el santo no puede ser más expresiva: es como el deshacerse y digerirse en el vientre de un animal. «Que, como el divino embiste a fin de cocerla y 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 deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de

tan hondas, que el hombre sentirá la purificación «en la profunda sustancia del espíritu»²⁹.

Por otra parte, a partir del desposorio espiritual Dios comienza a comunicarse en la sustancia-fondo-centro del alma, haciendo experimentar y sentir su presencia, lo cual se dará plenamente en el matrimonio místico. No importa tanto precisar si san Juan de la Cruz nos quiere presentar una estructuración antropológica del ser humano o sólo una descripción dinámica de él, en orden a explicar, lo mejor posible, el desarrollarse de su vida espiritual en la última etapa purificativa y en la fase mística. Lo cierto es que, lo que el santo doctor fundamentalmente quiere destacar, al usar esta particular terminología, es que tanto la purificación del espíritu como la experiencia de determinadas gracias, no serían posibles sin llegar a lo íntimo y a la totalidad del ser del hombre, por la actuación pasiva de sus capacidades espirituales³⁰. El hombre tiene virtualidades y

espíritu cruel; así como, si tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriéndose, padeciendo estas angustias como Jonás en el vientre de aquella marina bestia (Jon 2,1). Porque en este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la espiritual resurrección que espera», 2N 6,1; cf. 2N 6,5 citada en la nota anterior. Por otra parte, no se debe olvidar que la noche pasiva se diferencia de la activa por la diversidad o preponderancia de agente (divino y humano), pero los medios de purificación continúan siendo los mismos: fe, esperanza y caridad; cf. Cap. III: «3.2 La vida teologal en la noche oscura».

²⁹ «Las tinieblas que aquí padece [el alma] son profundas y horribles y muy penosas, porque, como se sienten en la profunda sustancia de el espíritu, parecen tinieblas sustanciales», 2N 9,3.

³⁰ No cabe duda que terminológicamente san Juan de la Cruz habla de «sustancia del alma», y otros términos equivalentes, en un modo tal, que los distingue claramente de las potencias espirituales (entendimiento, memoria y voluntad); cf. Cap. II: «4.2 Espíritu, sustancia, fondo, centro...». Pero el problema está en saber cómo realmente entiende esta expresión desde un punto de vista *dinámico y experimental*. Sustancia del alma — y por tanto toque, contacto sustancial — ¿encierra en san Juan de la Cruz un sentido estrictamente escolástico, como equivalente de ser o esencia en oposición al operar potencial, o más bien puramente metafórico? La mayor parte de los autores aboga por un sentido acomodaticio (M.-M. Labourdette, J. Maritain, Gabriel de Santa María Magdalena, Juan de Jesús María, C. Truhlar), ya tradicional en la historia de la mística, al

que sin embargo los místicos españoles y en especial san Juan de la Cruz y santa Teresa habrían dado un impulso extraordinario (L. Reypens). Para otros sustancia del alma equivale «sin ninguna duda» a la esencia, o mejor, al ser; la experiencia mística se realiza de Ser a ser (A-A. Ortega, B. García-Rodríguez). Tampoco faltan posiciones intermedias (Crisógono de Jesús Sacramentado, H. Sanson); cf. TEÓFILO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, «Experiencia», 169-173, espec. 169-170, con la bibliografía en las n. 122-125; ID., «Estructura», 370-386, espec. 371, n. 58-61. Según el resultado de las investigaciones de este autor:

- a) los términos «sustancia», «sustancia del alma» son utilizados en un sentido *impropio y metafórico*. Cuando se los emplea en sentido estrictamente filosófico, o no se refiere a la estructura del alma (3S 30,2; Ll 2,16; 3,74), o no se atribuye a la sustancia del alma una capacidad inmediata de comunicación y experiencia de Dios (C 31,1; Ll 1,14; en el mismo sentido emplea «sustancial», «sustancialmente» para referirse a la presencia de inmensidad y por gracia, cf. 2S 5,3; 2N 17,2; C 1,6; Ll 4,7.14; no solamente se omite un tal sentido filosófico en las relaciones experimentales entre el alma y Dios, sino que a veces queda positivamente excluido, cf. Ll 3,28.78; 1,14; C 26,11);
- b) dentro de ese significado metafórico prevalece la idea de *profundidad* (C 14-15,14; 38,4; Ll 1,1; 4,3), a la que con frecuencia se añade un sentido *cumulativo*, de *totalidad*: es una purificación o una experiencia del alma entera, del sentido y del espíritu (2N 6,4.5; Ll 2,22; C 12,9);
- c) más concretamente por sustancia, esencia del alma, entiende san Juan de la Cruz el *espíritu* (2N 9,3; Ll 2,9), y en el espíritu las *potencias espirituales* actuadas pasivamente y en su misma raíz por Dios (C 14-15,14; 19,4; Ll 1,9.35; 2,8; 3,68; 4,10; 2S 26,3.5; 32,2-4; 2N 23,11-12).

«En consecuencia: no nos consta la existencia de una operación, de una actuación directa de la esencia del alma. Todo se reduce al plano de las potencias espirituales actuadas pasivamente por Dios, constituyendo la única vía de experiencia. Si san Juan de la Cruz parece atribuir separadamente una actividad mística a las potencias y a la esencia del alma, su distinción es medio eficaz para acentuar o bien la *profundidad* de la experiencia, o la actuación de la *totalidad* del alma: sentido y espíritu», ID., «Experiencia de Dios y vida mística», 173. Es necesario distinguir entre, por un lado, la unión esencial y por gracia — sea en su estado inicial sea en el estado perfecto —, y, por otro, la unión experimental, que es la relación personal que se da entre el alma y Dios en la vida mística. En efecto, una cosa es que san Juan de la Cruz se exprese en sentido estricto cuando afirma una presencia o unión, digamos, *estática* con y en la sustancia del alma (como se da en la presencia natural y también en la presencia graciosa, aun cuando llega al estado del matrimonio espiritual, ya que la gracia santificante perfecciona y eleva directamente la sustancia y no las potencias, es decir, es de orden entitativa, no

potencialidades espirituales dormidas y aun atrofiadas que, por sí mismo y en modo pleno, no puede despertar y ejercitar. Sólo Dios puede desplegar y actualizar toda la potencialidad de estas capacidades latentes.

La *interioridad*, cuya puerta es el *recogimiento* ascético, va adquiriendo una mayor profundidad en los estados de contemplación mística, hasta llegar a cierta situación terminal, que, según el lenguaje de los místicos, es el *centro* o fondo del alma.

Los místicos dan a entender que en este *fondo* de alguna manera mora Dios y es donde se verifica la más íntima comunicación de Dios.

El movimiento de trascendencia va llevando al hombre que ora a través de zonas de su ser cada vez más profundas. Y al hacerlo así lo va instalando en actitudes cada vez más profundas y revelándole esas zonas que en actitudes más superficiales le estaban escondidas³¹.

La idea de San Juan de la Cruz es, pues, que también en el *fondo* o *substancia* del alma, zona más profunda del espíritu, está ya Dios siempre presente, con una presencia que se puede llamar natural o esencial, pues es la presencia esencial del Ser que está dando el ser al ser de la persona humana. Por la presencia por gracia, Dios se da en un modo nuevo, sobrenatural y, si el alma no pone obstáculo, lo hace radicar más en su fondo o íntima sustancia y lo hace morar agradado y satisfecho en y de ella, que ha correspondido a su

inmediatamente operativa), pero otra cosa muy distinta es que atribuya a la misma esencia una capacidad *dinámica* y operativa *directa* en esa misma unión sustancial y cuando se refiere al toque, a la comunicación sustancial general que se da en la vida mística. «Es esto último — dice el mismo autor — lo que constituye el verdadero problema. La dificultad y confusión nace de la identidad de terminología en ambos casos, pero con un sentido fundamentalmente diverso: presencia y unión estática sustancial-esencial, comunicación y unión operativa “sustancial”, es decir, que afecta a la raíz y totalidad dinámica de las potencias espirituales. A nuestro modo de ver, cuando San Juan de la Cruz habla de comunicación “sustancial” en general, hace una transposición del significado filosófico-teológico del término, a ese sentido acomodaticio y peculiar, fruto de su propia creación», «Estructura de la contemplación», 381-382.

³¹ F. URBINA, *La persona*, 201.

donarse. Pero *el llegar hasta aquí*, es decir, el llegar a percibir experimentalmente ese fondo-sustancia-seno-centro más profundo del alma en el cual *mora Dios escondido* y que en alguna manera coincide con Él³², no es posible más que por efecto de una ulterior gracia sobrenatural, ahora de orden místico, que es término del caminar interiorizante y espiritual; una interiorización que es un entrar en sí, pero no para quedarse en sí, sino para ir a Dios, transformándose en Él³³.

2. La unión con el Amado

2.1 *El simbolismo nupcial*

El desarrollo de la vida espiritual, en su aspecto de intimidad y relación de amor entre Dios y el alma, es concebido y expresado por san Juan de la Cruz, sobre todo en el *Cántico espiritual*, bajo la luz del simbolismo nupcial³⁴. Éste se inspira en el bíblico *Cantar*

³² Según san Juan de la Cruz *el centro del alma es*, en realidad, *Dios*, que la atrae como el centro gravitacional terrestre hacia sí, sin dejar de ser para el alma, al mismo tiempo, *su propio centro*; cf. Cap. III: «3.2 El simbolismo de la piedra dentro de la tierra». Por otra parte, el espíritu es «ante todo capacidad y elasticidad maravillosa. Las profundidades del espíritu pueden multiplicarse y en realidad se multiplican con el amor. Con el aumento de éste se aumentan los centros y moradas del alma y las de Dios. Son dos profundidades las que se excavan aquí: la de Dios y la del alma», V. CAPÁNAGA, *San Juan de la Cruz*, 293. Por lo tanto el centro *está en el alma* y, al mismo tiempo, *es de Dios* que es su Señor; *es el mismo Dios* y, a la vez, *es del alma*. De allí que, aumentando el amor, más interioridad alcanza el alma y, en cierto modo, más crece y se interioriza Dios en ella; más se *excava* en el alma dilatando su capacidad para recibirlo y, al mismo tiempo, más se *excava* en Dios entrando en su misterio y conformándose a Él; mientras el alma se hace más profunda se vuelve, a la vez, más trascendente; si ella es más digna morada de Dios, Él es más gozosa morada para alma; cuanto Dios mora más agrado en ella, ésta mora más transformada en Él.

³³ Cf. F. URBINA, *La persona*, 219.

³⁴ Ésta es la última de las grandes metáforas-imágenes que nos quedaba por ver y que completa las ya estudiadas; cf. Cap. III: «3. Simbólica del crecimiento». El de la *llama-noche* y el del *matrimonio espiritual* constituyen los dos simbolismos principales de san Juan de la Cruz: el primero es más apto para

de los *Cantares*, que el santo ha encarnado en su existencia³⁵ y que recrea con originalidad³⁶.

El contenido fundamental del *Cántico*, poema y comentario, es el «ejercicio de amor entre el alma y el Esposo Cristo»³⁷, que se va haciendo cada vez más intenso, hasta llegar al matrimonio espiritual. En san Juan de la Cruz la terminología esponsal es eminentemente crística y es la que prevalece para expresar el modo de relación con Dios a través del Hijo. «Incluso podríamos decir, que su modo normal para expresar el hecho de nuestra filiación en Cristo, viene dado por el binomio Esposo-esposa»³⁸. La misma unión con

expresar la acción divina (en particular del Espíritu Santo) y la correspondiente transformación del alma; el segundo, la intimidad y relación amorosa recíproca entre Cristo y el alma.

³⁵ Ha vivido san Juan de la Cruz su propia vida de amor enclavada en los hechos, las palabras, las imágenes del *Cantar*. Existe un hecho que lo transparenta. Momentos antes de morir en Ubeda, «el prior comienza a leerle la recomendación del alma. “Dígame, padre, de los Cantares, que eso no es menester”, suplica afablemente. Y cuando le están leyendo los versículos del Cantar de los Cantares, comenta ilusionado: “¡Oh, qué preciosas margaritas!”», CRISÓGONO DE JESÚS, «Vida», 329.

³⁶ Juan de la Cruz no ha intentado hacer un comentario del *Cantar de los Cantares*, ni una adaptación espiritual o mística, como la mayoría de los que han escrito sobre él. El poema que sale de las manos del santo ordena, selecciona, dinamiza e interioriza el libro bíblico: «a) *Ordena*: se da cuenta de que el *Cantar* es estático y hecho de piezas sueltas; lo rehace y ordena en visión unitaria progresiva, desde los primeros deseos hasta la unión perfecta. b) *Selecciona*: escoge los textos que sirven a su intención y a sus planes. Son los que llevan dinamismo, búsqueda, acción personal. Elimina las contemplaciones quietas, los requiebros inactivos, las descripciones anatómicas de los esposos, los escenarios recargados. c) *Dinamiza*: con el nuevo orden y la selección, *Cántico* gana su fuerza de acción, de hechos concretos, de acercamiento y de comunión, frente al *Cantar* lleno de encarecimientos verbales, pero donde no sucede nada. d) *Interioriza*: se centra en los dos protagonistas, Amado y amada, pasando a último plano o eliminando por completo los coros, comparsas, paisajes, escenarios», F. RUIZ SALVADOR, edic. EDE, 570-571.

³⁷ C rôt.

³⁸ F. GARCÍA MUÑOZ, *Cristología*, 157-158. Es decir, la incorporación a Cristo (ya que somos hijos *en* el Hijo, esto es, por unión y asimilación a Él) es

Dios no se lleva a cabo sino por el matrimonio con Jesucristo que es el Amado-Esposo del alma³⁹.

expresada por fray Juan en clave nupcial: somos hijos y miembros que son introducidos en la familia divina por la unión esponsal con el Hijo, ya que el alma es su esposa. «Per parlare dell'immanenza vitale di Cristo nelle anime, Giovanni ha scelto, tra le molteplici analogie bibliche, quella del matrimonio spirituale, come la più adatta ad esprimere la forza, l'intimità e la felicità dell'unione. Scelta feconda per il poeta, stimolante per il mistico, quanto sacra per il teologo. L'analogia del matrimonio, difatti, è la spiegazione più soddisfacente della nostra incorporazione e della nostra filiazione adottiva: "Non è forse vero che, per l'unione con il suo sposo, la sposa del vero figlio diviene la figlia del padre dello sposo, in un modo più perfetto di quello che possa diventarlo un'estranea che è semplicemente adottata da questo padre? Il rapporto dell'ultima non è che esterno e tolto dell'analogia della vera filiazione; il primo, invece, è intimamente intrecciato con quello della filiazione vera e fondato su di esso; non è che un ampliamento del medesimo rapporto" (M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Brescia 1953, 285-286). In tal modo si comprende che la filiazione adottiva passa attraverso lo spozalizio spirituale con Cristo, e che l'Incarnazione "costituisce il punto di partenza per la propagazione della paternità trinitaria divina" (*ib.*, 286)», S. GATTO, «La comunione», 161-162.

³⁹ De hecho, Esposo (utilizado 371 veces) y Amado (517 veces) son los dos títulos más frecuentes que Juan de la Cruz da a Jesucristo. «Con sólo decir que Cristo es el *Amado* en la experiencia y en los escritos sanjuanistas, ya nos hacemos una idea de las funciones permanentes e ilimitadas que allí desempeña. Busca al Amado, se siente herida del Amado, se une con el Amado. Habiendo quedado el Padre como *mudo*, todo el diálogo se dirige a Jesucristo. Así entendido, el cristocentrismo es la savia del sistema sanjuanista. La unión de amor, que sería el punto clave, se orienta hacia Él. El proceso avanza en la medida que le descubre, íntima. Por la presentación que hacen el poema de *Noche*, el poema y comentario de *Cántico*, vemos que Jesucristo constituye una verdadera obsesión», F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 380. Para la cristología sanjuanista y su importancia en el sistema espiritual del doctor místico, cf. IOANNES A CRUCE PETERS, «Función», 507-532; GERARDO DE LOS SAGRADOS CORAZONES, «Puntos», 241-265; J.V. RODRÍGUEZ, «Christus», 313-354; S. GATTO, «La comunione», 139-170; F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 355-382; ID., *Místico y maestro*, 123-137; ID., «Jesucristo», 71-88; GIOVANNA DELLA CROCE, «Partecipazione», 219-238; L. GUILLET, *L'éveil de l'aurore*, 37-68; R. MORETTI, «Gesù», 451-471; J. CATRET, «La persona», 68-96; F. GARCÍA MUÑOZ, *Cristología*; E. PACHO, *Temi fondamentali*, 163-177; S. CASTRO SÁNCHEZ, «Cristo», 439-474; ID., «Jesucristo», 349-380; E. GARCÍA LÁZARO, «Cristo», 687-704;

La relación de amor que marca todo el itinerario del *Cántico* comienza con una búsqueda ansiosa del alma al Amado que la ha herido, para culminar en dos etapas bien determinadas por san Juan de la Cruz: el desposorio⁴⁰ y el matrimonio espiritual⁴¹.

2.2 *El desposorio espiritual*

El desposorio espiritual señala una fase avanzada en el ejercicio de amor. El doctor místico dice que es «un alto estado y unión de amor» al que ha precedido un noviazgo de intensa preparación, o bien, en palabras suyas, «mucho ejercicio espiritual»⁴². Al igual que el desposorio natural, llegado el momento de contraer el compromiso o «día del desposorio», los amantes se juran sus promesas de fidelidad con el simbólico «sí» de sus amores y se entregan las arras y joyas, prendas del mutuo compromiso.

Estos elementos alegóricos juegan un papel de primer orden en la exposición doctrinal de san Juan de la Cruz. A base de ellos des-

A. SICARI, «L'Amato e la Sposa», 409-430; F.-L. LÉTHEL, «L'Amour du Christ Époux», 43-69; V. MACCA, «Il cristoncentrismo», 41-54; A. LÓPEZ CASTRO, «Hacia una espiritualidad», 409-424; M. OFILADA MINA, «La experiencia», 203-236.

⁴⁰ C 13-21; cf. C 22,3. El desposorio espiritual, que es uno de los temas principales del *Cántico espiritual*, en la *Llama de amor viva* apenas ocupa unas páginas (3,24-27), y en la *Subida del Monte Carmelo* y en la *Noche oscura* sólo se halla implícitamente (cf. 2S 25-27.32; 3S 2; 2N 7,12-13; en 2N 24,3-4 se habla por única vez del «divino desposorio entre el alma y el Hijo de Dios»). Sin embargo, el valor del desposorio alcanza un interés de primer orden, ya que no es sólo una gracia mística por alta que quiera considerarse, sino que marca una de las etapas del itinerario místico, un estado en la vida espiritual; cf. LAUREANO DE LA INMACULADA, «El desposorio», 3-43.155-212.335-365.

⁴¹ C 22-35.

⁴² «Antes que entremos en la declaración de estas canciones es necesario advertir, para más inteligencia de ellas y de las que después de ellas se siguen, que en este vuelo espiritual que acabamos de decir [cf. C 13,5] se denota un 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», C 14-15,2.

cribe la realidad y contenido de la unión esponsalicia: el Verbo y el alma celebran sus esponsales⁴³, al prometerse el mutuo amor⁴⁴ con intercambio de arras y joyas⁴⁵. Traducido a términos reales «el día del desposorio»⁴⁶ es el instante, el momento más o menos largo en que tiene lugar la primera unión del alma con Dios⁴⁷, fruto de una gracia especial muy intensa⁴⁸. Más concretamente, el día del desposorio equivale al primer acto de unión sustancial del alma con Dios. Reducido a sus elementos esenciales, el día del desposorio por parte del Amado consiste en una copiosa comunicación divina a la sustancia y potencias del alma⁴⁹; y por parte del alma en la

⁴³ C 14-15,2.

⁴⁴ Ll 3,24.

⁴⁵ C 14-15,2; 19,6; Ll 3,24.

⁴⁶ C 14-15,2.

⁴⁷ «Y al principio que se hace esto [desposorio espiritual], que es la primera vez, comunica Dios al alma 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 desposada en día de desposorio», C 14-15,2. San Juan de la Cruz en las estrofas consagradas al desposorio distingue claramente el *día* del desposorio (C 14-15,2; Ll 3,25), que es la primera vez que tiene lugar la comunicación divina, y el consiguiente *estado* de desposorio que se origina de dicha comunicación, el cual, por ende, abarca el período que va desde el mismo día desponsal hasta la celebración del matrimonio místico. Si bien es fácil apercibirse de esta demarcación, no es tan fácil discernir en la exposición sanjuanista lo que es propio del comienzo y lo que pertenece al estado sucesivo, ya que el santo admite y afirma la distinción día-estado esponsal, pero luego, se puede decir que más bien estudia el desposorio considerado *genéricamente*. Debido a que la comunicación divina que origina la primera unión del desposorio se repite frecuentemente durante el estado del desposorio, se puede conjeturar que la comunicación divina siga un proceso de intensificación y crecimiento, conservando siempre sus elementos esenciales, de manera tal que pueda progresivamente disponer al matrimonio místico.

⁴⁸ Cf. C 13,2.

⁴⁹ El doctor místico resume bellamente la esencia de la comunicación divina en el verso: *El silbo de los aires amorosos*. Exponiendo su contenido místico advierte: «Dos cosas dice el alma en el presente verso, es a saber, *aires* y *silbo*. Por los *aires amorosos* se entiende aquí las virtudes y gracias del Amado, las cuales, mediante la dicha unión de el Esposo, embisten en el alma y

correlativa experiencia de la unión con Dios⁵⁰ y de la entrega de sí al Amado⁵¹. A esto se añade un tercer factor que, aunque secundario, acompaña a la unión esponsalicia: el éxtasis⁵².

El estado esponsal que se establece a partir del día del desposorio está caracterizado por las comunicaciones divinas o visitas del Amado⁵³ que dan un sentimiento de la presencia de Dios que se

amorosísimamente se comunican y tocan en la sustancia della. Y *al silbo* de estos aires llama una subidísima y sabrosísima inteligencia de Dios y de sus virtudes, la cual redundan en el entendimiento del toque que hacen estas virtudes de Dios en la sustancia del alma», C 14-15,12. Se aprecian claramente las dos realidades o aspectos que encierran la unión con Dios: La previa e indispensable comunicación de las virtudes de Dios («aires amorosos») que tocan la sustancia del alma y redundan en las potencias, y la correlativa percepción por parte del alma en sentimiento de deleite e inteligencia. En el momento en que el alma recibe y experimenta la infusión divina tiene lugar la unión con Dios.

⁵⁰ Es el aspecto pasivo de la comunicación. Dios se comunica directamente a la sustancia del alma y ésta queda unida con Él en contacto sustancial, en «toque de sustancias desnudas» (C 19,8). El toque de Dios implica y causa al mismo tiempo la unión del alma: Dios se une a la sustancia, al tocar en ella; y a su vez la sustancia queda unida a Dios al recibir su toque. Para la comprensión, en sentido operativo, de los términos *sustancia* y *toque sustancial*, cf. n. 30.

⁵¹ Cf. L1 3,24-25; C 20-21,2.

⁵² C 13,2; cf. LAUREANO DE LA INMACULADA, «El desposorio», 22-43.

⁵³ Las «visitas» divinas (C 13,2.4.5.6; 14-15,21.30; 16,1; 17,1) durante el desposorio son diversas gracias y comunicaciones consideradas por el santo como sobrenaturales o místicas, y, en su mayor parte ya analizadas en la *Subida*. Con un lenguaje más técnico las llama: a) «Comunicación» divina en general (C 13,2.3.6; 14-15,2.5.9.13.14.15.18.20.21.28; 16,9.11; 17,7.10; 19,1.4.5; 20-21,4.5.12): cuando no especifica más, indica lo que el alma percibe en la línea del conocimiento y del amor. b) «Unión» (C 12,2; 14-15,1.2.4.12.14.29; 16,11; 17,8; 19,5) o «toque» de unión (C 14-15,12.13.14.18; 16,1; 17,5; 19,4): es lo que especifica mayormente el nuevo estado; en cuanto transitoria o pasajera no corresponde a la unión-perfección del alma, que se realiza en el matrimonio, sino a la llamada actual o transeúnte (cf. 2S 5,1-2). c) *Fenómenos místicos*, como son los «raptos y éxtasis y otros arrobamientos y sutiles vuelos de espíritu que a los espirituales suelen acaecer» (C 13,7): se trata de gracias o fenómenos ligados a la contemplación infusa (C 13,2); que implican una cierta suspensión del alma y de sus potencias (C 13,1.8); que comportan habitualmente la suspensión de los sentidos externos y los consiguientes fenómenos de carácter somáticos, en general doloro-

hace cada vez más sensible, junto al ejercicio intenso y fuerte de las virtudes por parte del alma, que el Amado le ha dado «como arras y prendas y joyas de desposada»⁵⁴ y que ayuda a ponerlas en acto⁵⁵. Si bien exista la percepción clara del esfuerzo humano en la práctica de la virtud, se percibe de manera intensa la presencia del Espíritu Santo que obra en el alma⁵⁶. Dicho ejercicio de las virtudes «es el mayor servicio que ella le puede hacer» al Amado⁵⁷ y fuente de gozo y deleite para ambos⁵⁸. Pero, por otra parte, en este estado aún subsisten «las ausencias que padece el alma de su Amado»⁵⁹ y «la sequedad de espíritu»⁶⁰, y las «perturbaciones y molestias de parte de la porción inferior y del demonio»⁶¹.

sos (C 13,4.6), debido a la imperfecta disposición del sujeto (2N 1,2; 2S 14,11; 3S 2,5-6); de allí que estos daños naturales se dan en aquellos que no han llegado a la perfección (C 14-15,21), ya que los que ya han llegado, superado el estado de aprovechados, «tienen toda la comunicación hecha en paz y suave amor» (C 13,6; cf. 3S 2,6; 2N 1,2; 23,14; LI 4,11-12). San Juan de la Cruz no se detiene a explicar las diferencias entre estos fenómenos y remite a la autoridad de santa Teresa de Jesús (cf. C 13,7). Los *raptos* (C 13,6.7.17), los *éxtasis* (C 13,2.7.11; 14-15,18.) y en general los *vuelos* (C 13,2.5.6.7.8.10. 11.12; 14-15,1.2.3; en los cuales san Juan engloba los dos anteriores: «Lo que aquí, pues, el alma dice de el vuelo, hase de entender por arrobamientos y éxtasis del espíritu a Dios», C 13,7), se encuentran nombrados solamente en el desposorio espiritual; los *arrobamientos* (1N 2,3; 2N 1,2; 2,3; C 13,2.4.6.7; 14-15,17.18.19; LI 3,5), también en otros contextos.

⁵⁴ C 19,6; cf. LI 3,24; C 22,3.

⁵⁵ «Y entonces el alma junta todas esas virtudes, haciendo actos muy sabrosos de amor en cada una dellas y en todas juntas, y así juntas las ofrece ella al Amado con gran ternura de amor y suavidad. A lo cual le ayuda el mismo Amado, porque sin su favor y ayuda no podría ella hacer esa junta y ofrendas de virtudes a su Amado, que por eso dice: *hacemos una piña*, es a saber: el Amado y yo», C 16,8.

⁵⁶ C 17,5.8.10.

⁵⁷ C 16,1.

⁵⁸ C 16,7.8.

⁵⁹ C 17,1.

⁶⁰ C 17,2.

⁶¹ C 14-15,30. En C 14-15,2 san Juan de la Cruz había presentado un estado que parecía casi idílico: «Y en este dichoso día, no solamente se le acaban al

El desposorio espiritual se desenvuelve como todo el *Cántico* en una dialéctica de presencia-ausencia del Amado, pero que ahora se intensifica porque el amor se hace más fuerte. Desde el inicio del *Cántico* el alma padece un «sentimiento a manera de muerte, porque hecha de ver que carece de la cierta y perfecta posesión de Dios, el cual es vida de el alma»⁶²; de allí que cada vez más ella desea «verse poseída ya de este gran Dios, de cuyo amor se siente robado el corazón»⁶³. Más crece el amor, más crece y aumenta el deseo y también la pena. Ya desde antes del desposorio, la posesión imperfecta del Amado hace sentir más que nunca el vacío de lo que le falta, por lo cual Dios se compadece e interviene: la visita consolándola con «algún rayo de luz sobrenatural de sí»⁶⁴, que lleva

alma sus ansias vehementes y querellas de amor que antes tenía, mas, quedando adornada de los bienes que digo, comiéndala un estado de paz y deleite y de suavidad de amor, según se da a entender en las presentes canciones, en las cuales no hace otra cosa sino contar y cantar las grandezas de su Amado, las cuales conoce y goza de él por la dicha unión de el desposorio. Y así en las demás canciones siguientes ya no se dice cosas de penas y ansias como antes hacía, sino comunicación y ejercicio de dulce y pacífico amor con su Amado, porque ya en este estado todo aquello fenece». Sin embargo más adelante, en una *anotación* exclusiva de CB, redimensiona sus expresiones. Conviene advertir — dice — que «aunque habemos dicho que el alma goza de toda tranquilidad y que se le comunica todo lo más que se puede en esta vida, entiéndase 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, como después se dirá; y que lo que se comunica es lo más que se puede en razón de desposorios, porque en matrimonio espiritual hay grandes ventajas; porque en el desposorio, aunque en las visitas goza tanto bien el alma esposa como 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», C 14-15,30; cf. LAUREANO DE LA INMACULADA, «El desposorio», 178s; E. PACHO, *Temí fondamentali*, 299-312.

⁶² C 2,6.

⁶³ C 11,2.

⁶⁴ C 13,1. «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, para que purificada se pueda unir con Dios [...]. Pero como Dios por su inmensa piedad, como con-

entonces a la celebración del tan deseado desposorio⁶⁵. Sin embargo, cuando *Llama* retoma el tema, hace ver claramente que el estado alcanzado no es la plenitud; el alma debe ser aún purificada y dispuesta⁶⁶:

Ni más ni menos, 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 de el alma 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. Y éste es el alto estado de desposorio espiritual de el alma con el Verbo, en el cual el Esposo la hace grandes mercedes y la visita amorosísimamente muchas veces, en que ella recibe grandes

forme a las tinieblas y vacíos del alma son también las consolaciones que hace [...], envió al alma entre estas fatigas ciertos rayos divinos de sí con tal gloria y fuerza de amor que la conmovió toda y todo el natural la desencasó», *ib.* «En los grandes deseos y fervores de amor, los cuales en las canciones pasadas ha mostrado el alma, suele el amado visitar a su esposa casta y delicada y amorosamente y con grande fuerza de amor; porque, ordinariamente, según los grandes fervores y ansias de amor que han precedido en el alma, suelen ser también las mercedes y visitas que Dios le hace grandes; y como ahora el alma con tantas ansias había deseado estos divinos ojos que en la canción pasada acaba de decir, descubrióle el Amado algunos rayos de su grandeza y divinidad según ella deseaba. Los cuales fueron de tanta alteza y con tanta fuerza comunicados, que la hizo salir por arrobamientos y éxtasis; lo cual acaece al principio con gran detrimento y temor del natural», C 13, 2.

⁶⁵ El santo interpreta posteriormente el desencadenarse de estas visitas, comunicaciones y «vuelos» como el inicio del estado del desposorio; cf. C 14-15,2; 22,3.

⁶⁶ También lo dice el *Cántico* con las imágenes de las raposas (apetitos y movimientos sensitivos: 16,5), el cierzo (sequedad espiritual: 17,3) y las ninfas (imaginaciones, fantasías, movimientos y afecciones del sentido: 18,4), que aún no están sujetos al alma (cf. 22,2). Por otra parte, en las canciones 20-21, antes de entrar en el matrimonio místico interviene el Esposo para poner «al alma esposa en posesión de paz y tranquilidad, en conformidad de la parte inferior con la superior, limpiándola de todas sus imperfecciones y poniendo en razón las potencias y razones naturales del alma, sosegando todos los demás apetitos», 4.

favores y deleites. Pero no tiene que ver con los del matrimonio, porque todos son disposiciones para la unión del matrimonio; que, aunque es verdad que esto pasa en el alma que está purgadísimamente de toda afección de criatura — porque no se hace el desposorio (como decimos) hasta esto —, todavía ha menester el alma de otras disposiciones positivas de Dios, de sus visitas y dones, en que la va más purificando y hermozeando 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 de el alma⁶⁷.

La doctrina concuerda con la *Noche*. Las gozosas gracias que el hombre recibe en este estado de desposorio y, sobre todo, la «sólida perfección del alma»⁶⁸, por las virtudes que ella posee en alto grado de perfección⁶⁹, le permiten sobrellevar y soportar la «tempestuosa y horrenda noche» pasiva del espíritu⁷⁰. La noche pasiva del sentido sólo ha acomodado, dispuesto y sujetado el sentido al espíritu⁷¹, pero no ha producido ni la purificación ni la unión perfecta con Dios⁷². Los aprovechados no lograron arrancar de raíz las imperfecciones y defectos; a pesar de todo los esfuerzos, el alma descubre la permanencia de una cierta insubordinación del sentido

⁶⁷ LI 3,25.

⁶⁸ C 16,9.

⁶⁹ «Pues como la esposa tiene ya las virtudes puestas en el alma en el punto de su perfección, en que está gozando de ordinaria paz en las visitas que el Amado le hace, algunas veces goza subidísimamente la suavidad y fragancia dellas por el toque que el Amado hace en ellas, bien así como se gusta de la suavidad y hermosura de las azucenas y flores cuando están abiertas y las tratan», C 16,1.

⁷⁰ 2N 7,3.

⁷¹ 1N 8,1; 11,3.

⁷² «Porque, como dijimos, la purgación del sentido sólo es puerta y principio de contemplación para la del espíritu, que, como también hemos dicho, más sirve de acomodar el sentido al espíritu que de unir el espíritu con Dios. Mas todavía se quedan en el espíritu las manchas del hombre viejo, aunque a él no se lo parece ni las hechas de ver; las cuales si no salen por el jabón y fuerte lejía de la purgación de esta noche [del espíritu], no podrá el espíritu venir a pureza de unión divina», 2N 2,1.

al espíritu⁷³; el hombre viejo no muere del todo porque no está completa la purificación interior. Es necesaria la noche pasiva del espíritu.

Dicha noche fortalece al alma, pero al mismo tiempo supone un alma ya fuerte para poder resistirla. Ordinariamente entonces parecería que las pruebas pasivas decisivas del espíritu suceden cuando el alma ya ha crecido tanto en el amor y ha sido introducida de tal manera en la intimidad con Dios, que se ha ratificado entre ambos el desposorio espiritual. Así el desposorio místico y la noche pasiva del espíritu, en cierta manera coinciden, en cuanto son, cada uno tomado desde una perspectiva diversa, las realidades que anteceden y disponen al matrimonio o unión mística⁷⁴, al más alto grado de presencia divina en el alma.

⁷³ C 16,5; 17,1-3; 18,1-4; 2N 2-4.

⁷⁴ No es fácil determinar la ubicación de las noches pasivas y el desposorio dentro del proceso espiritual, ya que san Juan de la Cruz usa distintos esquemas de periodización de la vida espiritual sin mucho convencimiento. Los utiliza sí, pero también frecuentemente los abandona cuando ya no le sirven. Por otra parte, no siempre coincide plenamente el contenido que da a los distintos conceptos con la idea que tenemos nosotros de ellos, y ni siquiera él mismo los utiliza siempre con el mismo sentido. A nivel terminológico, «a tres divisiones recurre, según casos y obras: a) las tres vías: purgativa, iluminativa, unitiva; b) los tres estados: principiantes, aprovechados, perfectos; c) grados de amor: trabajos de la mortificación, penas de ausencia, desposorio, matrimonio espiritual. En *Subida* se orienta prevalentemente según los estados. Las vías tienen poco relieve; de etapas de amor, ni palabra. *Noche* está organizada también según los estados, con una fugaz referencia a las tres vías (1N 14,1), una mención suelta del desposorio (2N 24,3). Los diez grados de la escala de amor no tienen influjo (2N 19-20). *Cántico* sigue la trayectoria del amor. En la primera redacción ni siquiera nombra los estados o las vías. La segunda redacción antepone un “Argumento”, donde equipara el esquema del amor con etapas correspondientes de los estados y las vías. *Llama* no cita completo ninguno de los esquemas. Nombra suelta alguna vía, algún estado...», F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 488-489. En líneas generales, si se utilizan los esquemas tradiciones de los estados y vías, «toda la problemática se reduce a estos tres puntos: 1) la noche pasiva del sentido es tránsito entre principiantes y aprovechados, o pertenece simplemente al estado de aprovechados como inauguración del mismo; 2) la noche pasiva del

espíritu cae de lleno en el estado de aprovechados o hace de puente entre éste y el de perfectos; 3) el desposorio tiene lugar en el estado de aprovechados o es cosa ya de perfectos», *ib.*, 490. Por ejemplo, ateniéndonos a este último punto, Eugenio de san José, Nilo de san Brocardo, Henri Sanson y Federico Ruiz lo ponen en la vía unitiva o estado perfecto; Crisógono de Jesús, Laureano Zabalza (o de la Inmaculada) y Eulogio Pacho en la vía iluminativa o estado de los aprovechados; Gabriel de santa María Magdalena, más conciliador, dice que el desposorio cierra la vía iluminativa e introduce en la unitiva; cf. *ib.*, 494; LAUREANO DE LA INMACULADA, «El desposorio», 356s, con las notas 225-227; E. PACHO, *Iniciación*, 189; ID., *Temi fondamentali*, 339. De todas maneras una cosa es clara. Si nos preguntásemos cuál es el estado o realidad que encontramos antes del matrimonio espiritual, la respuesta es: según el esquema de *Noche*, la noche del espíritu; según el de *Cántico*, el desposorio; el primero pone el acento en el aspecto purificativo; el segundo, en la trayectoria de amor según la imagen sponsal. Se podría todavía discutir si ambos conceptos son perfectamente coextensivos. E. Pacho parece incluir la noche del espíritu en la etapa del desposorio, al decir que «la catarsis definitiva tiene lugar (de acuerdo con *Noche* y *CB*) durante el largo recorrido del desposorio espiritual», *ib.*; o también, en base a Ll 3,25, coloca «la última fase del proceso purificativo entre el desposorio y matrimonio», «El “gemido”», 419. Sin embargo para F. RUIZ SALVADOR, «el desposorio pertenece a la noche pasiva [del espíritu]», *Introducción*, 494. Por lo tanto, una posibilidad sería conjeturar que el desposorio es fundamentalmente fruto de la noche pasiva del sentido y que comienza antes de la del espíritu, ya que crea las bases para poder sobrellevarla, pero quizás sería reducir a límites demasiados estrechos la importancia y la duración que tiene en el pensamiento de fray Juan esta segunda noche; por otra parte, la simple noche del sentido parecería no poder producir una situación de tanta perfección como es la del desposorio. Creo más bien que, por una parte, la purificación pasiva del espíritu — de acuerdo con el padecer de amor tan intenso que describe el santo antes del desposorio —, es más extensa y comienza antes que éste; en este sentido, la robustez de las virtudes y perfecciones del alma que supone el desposorio es fruto de la noche del espíritu. Pero, por otra parte, es verdad que sin la fortaleza del desposorio no se podría ciertamente soportar *la intensificación y el arreciar de los sufrimientos que se da en la última parte* de la dicha noche del espíritu, como preparación inmediata al matrimonio místico; de allí que podemos afirmar que, al menos en el último e inmediato período de purificación antes de entrar en el matrimonio espiritual, ambas realidades coinciden; ambas, desde ópticas diversas, son su antesala y disposición. En síntesis: a) la noche del espíritu comienza antes y *crea* el desposorio; b) desde allí son realidades o situaciones paralelas, coextensivas, o mejor, una única realidad vista desde puntos de vista distintos; c) la existencia

2.3 *El matrimonio místico*

El desposorio está orientado y finalizado a la unión con Dios en Cristo, al matrimonio espiritual del alma con Cristo, como deseo y aspiración suprema de ambos amantes: «Todo el deseo y fin de la alma y de Dios en todas las obras de ella es la consumación y perfección de este estado; por lo cual nunca descansa el alma hasta llegar a él»⁷⁵. El matrimonio místico entonces es, en opinión de san Juan de la Cruz, el deseo más profundo que se encuentra en el corazón humano, que ya desde sus mismas raíces tiene, bajo la acción del Espíritu Santo, ansias incontenibles de unión con Cristo, para entrar en la comunión trinitaria, según el proyecto del Padre.

La unión divina exige por parte de los esposos una preparación adecuada y esmerada, ya que al «matrimonio espiritual, no se viene sin pasar primero por el desposorio espiritual y por el amor leal y común de desposados»⁷⁶. Consiste dicha preparación, por una parte, en una disposición más bien negativa de dominio y sujeción de la sensualidad, pero, sobre todo, en la acción positiva e inmediata del Espíritu Santo⁷⁷, enviado por Jesucristo para ultimar los preparativos y aumentar el deseo del alma⁷⁸.

del desposorio permite al alma pasar eficazmente por la etapa más cruda de la noche del espíritu, la última, aquella que introduce en el matrimonio.

⁷⁵ C 22,6.

⁷⁶ C 22,5.

⁷⁷ «Habiendo ya la Esposa puesto diligencia en que las raposas se cazasen y el cierzo se fuese y las ninfas se sosegasen, que eran estorbos e inconvenientes que le impedían el acabado deleite del estado del matrimonio espiritual; y también habiendo invocado y alcanzado el aire del Espíritu Santo, como en las precedentes canciones ha hecho, el cual es propia disposición e instrumento para la perfección de el tal estado, resta ahora tratar dél en esta canción», C 22,2.

⁷⁸ «En este aspirar el Espíritu Santo por el alma, que es visitación suya en amor de 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, 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», C 17,8. «En el tiempo, pues, de este desposorio y espera del matrimonio en las unciones del Espíritu Santo, cuando son más altos

El pasaje definitivo al estado matrimonial sobreviene mediante gracias y comunicaciones especiales que llenan al alma de felicidad. A semejanza de lo que fue el desposorio, el nuevo estado se inicia con una intervención extraordinaria de Dios, en un instante preciso de la vida espiritual, que da lugar a la mutua entrega⁷⁹, la cual ya no es solamente de dones sino de toda la persona:

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 lo otro 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. Y en el desposorio, aunque algunas veces hay visitas

los ungüentos de disposiciones para la unión de Dios, suelen ser las ansias de las cavernas de el 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»; Ll 3,26.

⁷⁹ Éstos parecerían ser los dos elementos o aspectos fundamentales que originan la unión matrimonial: la acción o comunicación divina y la unión o entrega mutua: «Después [del período del desposorio] 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 dellas su ser, cada una parece Dios», C 22,5. Falta evidentemente el elemento extático del desposorio, que era debido a la imperfección del alma. Ya no se verifica en el estado perfecto; cf. n. 53. Para señalar el momento preciso en que se realiza el matrimonio, remarcando uno u otro aspecto, san Juan de la Cruz utiliza diversas expresiones e imágenes: «fuerte y estrecho abrazo de Dios» (C 20-21,1); «sabrosa entrega de la esposa y el Amado» (C 24,1), las «dos entregas del alma y Dios» (C 27,2), «la entrega que hubo de ambas partes» (C 27,3), «la entrega voluntaria de uno al otro» (Ll 3,79); «*junta* espiritual» (C 20-21,2); el alma es «ya colocada en los brazos de tal Esposo» (C 22,6; cf. Ll 4,14); «el beso del alma a Dios» (C 22,8); cf. E. PACHO, *Temí fondamentali*, 338-354.

de el esposo a la esposa y la da dádivas, como decimos, pero no hay unión de las personas, que es el fin del desposorio⁸⁰.

Así como en el matrimonio natural, después del consentimiento, comienza un estado y una vida en común, del mismo modo, en las bodas espirituales, a partir del don recíproco en comunión de amor, se establece un estado nuevo, una situación permanente en el alma: es la unión de amor o transformante o matrimonio espiritual, no ya entendido como un acto y momento concreto sino como una situación existencial habitual del alma⁸¹. El estado alcanzado entonces debe sus inicios a las gracias o comunicaciones divinas, que han tenido la capacidad de transformar la entera vida del hombre a partir de un determinado momento.

2.3.1 Dos modalidades fundamentales de unión

Subsiguientemente, instaurado el estado místico, estas gracias se reiteran, de modo que el matrimonio místico, para san Juan de la Cruz, consta de dos modalidades fundamentales de unión: 1) la unión *permanente o habitual* entre el alma y Dios, y 2) las uniones *transeúntes o actuales* de las potencias, por medio de las gracias y comunicaciones divinas, que asumen las formas de toques, unciones, noticias:

Aunque está el alma siempre en este alto estado de matrimonio después que 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

⁸⁰ LI 3,24.

⁸¹ Las afirmaciones son variadas e insistentes: «Mas, después de esta sabrosa entrega de la esposa y el Amado, lo que luego inmediatamente se sigue es el lecho de entrambos, en el cual *muy más de asiento* gusta ella los dichos deleites del Esposo», C 24,1, c.m.; después de las gracias y grandezas del Amado recibidas, el alma «canta el feliz y alto estado en que se ve puesta, y la seguridad dél», C 24,2 y «está siempre el alma en este alto estado de matrimonio después que le ha puesto en él», C 26,11; este es el «ordinario abrazo que [el Esposo] tiene dado al alma», C 20-21,14.

potencias y beben en esta bodega, el entendimiento entendiendo, la voluntad amando, etc. Pues, cuando ahora dice el alma: *cuando salía*, no se entiende que de la unión esencial o sustancial que tiene el alma ya, que es el estado dicho, sino de la unión de las potencias, la cual no es continua en esta vida ni lo puede ser⁸².

Y no es ahora mi intento tratar [...] cuál sea la unión del entendimiento, y cuál según la voluntad, y cuál también según la memoria, y cuál la transeúnte, cuál la permanente en las dichas potencias; y luego cuál sea la total y permanente según las dichas potencias juntas [...]. Ahora sólo trato de esta unión total y permanente según la sustancia del alma y sus potencias en cuanto al hábito oscuro de unión; porque en cuanto al acto, después diremos, con el favor divino, cómo no puede haber unión permanente en las potencias en esta vida, sino transeúnte⁸³.

La conjunción de estos dos elementos permite distinguir este estado de los precedentes, en los cuales no existía aún la unión permanente de la sustancia y eran menos frecuentes y menos elevadas las comunicaciones divinas. Sobre todo, en lo que respecta al concreto período del desposorio, se daban también allí uniones⁸⁴ no sólo de las potencias sino también de la misma sustancia⁸⁵, pero

⁸² C 26,11; cf. Ll 1,3-4.

⁸³ 2S 5,1-2.

⁸⁴ Además de la primera unión actual en el día del desposorio (C 14,2.4.12.14. 29) se siguen otras uniones, visitas, comunicaciones, toques (cf. n. 53).

⁸⁵ En la exposición sanjuanista queda fuera de duda que la unión del desposorio señala la primera «unión sustancial» del alma con Dios. Por esta unión de sustancias la unión del desposorio se diferencia de uniones más tenues que han podido preceder al desposorio (C 7,4; 11,1). San Juan de la Cruz es cuidadoso en la terminología que usa: *jamás* en *Cántico antes del desposorio* habla de inteligencia (14,14) o comunicación (19,5; 20-21.12) *sustancial*; ni jamás antes de ese momento dice que las gracias o visitas del Amado se comunican, tocan, se sienten, se gozan o entran (14-15,12.13.14) en la *sustancia* del alma. Desde las primeras páginas del *Cántico* la búsqueda apunta a las profundas metas del ser, a su propia sustancia. La nota de adentramiento que comporta todo el progreso espiritual alcanza en el desposorio una profundidad insospechada. El proceso de interiorización culmina en el estado de transformación o matrimonio espiritual. Es allí donde el alma llega al último y más profundo centro suyo en Dios que puede en esta vida. Aunque en el desposorio no llega a tanto, es aquí precisa-

eran actuales no habituales, transeúntes no permanentes⁸⁶. Ésta es la situación propia del nuevo estado matrimonial, en el cual la unión habitual dice duración y continuidad de un estado permanente en el cual se han superado los meros actos transitorios que han preparado y dispuesto para el hábito de unión; estos actos o uniones transeúntes de ahora en más existirán, sí, pero a manera de actos que surgen en el estado o hábito de la unión⁸⁷, actos que, por otra parte, son mucho más perfectos, intensos y deleitosos.

La nueva situación puede ser explicitada aún más a partir de los dos textos anteriormente citados⁸⁸. Conforme a ellos, la unión del estado matrimonial, además de ser permanente o habitual, se denomina de las siguientes maneras:

1) es una «unión esencial o sustancial»⁸⁹, es decir, indica la unión en la sustancia del alma, por oposición a la unión — habitual o actual — en las potencias;

2) sin embargo, la unión comprende también las facultades espirituales del hombre, porque es una «unión total», es decir, «según la sustancia del alma y [cada una de] sus potencias»;

mente donde el alma se adentra por primera vez en su sustancia. La sustancia se convierte en la zona propia donde se realiza la experiencia de Dios, gozando de cierta prioridad sobre las potencias, dado que el conocimiento y amor que une a las potencias derivan del toque de Dios en la sustancia, cf. C 14-15,14. Para los términos *sustancia* y *sustancial* en sentido dinámico, cf. n. 30.

⁸⁶ Al período del desposorio san Juan de la Cruz lo llama también «estado» C 14-15,2,30; 17,1,3; 18,1), lo cual parecería implicar una cierta estabilidad. Pero el hecho de que la unión del día esponsalicio se repite frecuentemente en el período sucesivo, como disposiciones a la comunicación total (C 13,6; 22,2), prueba que en el desposorio no se da aún una unión habitual o permanente en cuanto tal, la cual es reservada explícitamente por el santo para indicar el matrimonio místico.

⁸⁷ Cf. Ll 1,3-4.

⁸⁸ C 26,11 y 2S 5,2.

⁸⁹ Expresión ambigua cuyo sentido exacto lo da el contexto, ya que es la misma que ha utilizado para la presencia esencial: «unión esencial o sustancial» (2S 5,3).

3) es una unión «en cuanto al hábito oscuro de unión», por lo que toca a las potencias.

Estas fórmulas nos permiten precisar mejor el hábito de la unión. En las dos primeras (1 y 2), las expresiones *esencial-sustancial-sustancia* se deben tomar en sentido técnico, no metafórico. Es decir, la unión permanente es realizada en el mismo ser del alma, en su sustancia o esencia, por la gracia habitual santificante⁹⁰, y por ende, también en sus potencias, por los hábitos sobrenaturales de las virtudes teologales, especialmente el de la caridad, que son inseparables de la gracia. La *unión habitual o permanente* entonces *supone la posesión de los hábitos* entitativo (gracia habitual) y operativos (fe-esperanza-amor) *en grado perfecto*, pero para san Juan de la Cruz implica mucho más⁹¹: la *actuación normal, ordinaria, «habitual»* de dichos hábitos, sobre todo el amor, con todo lo que

⁹⁰ Cuando san Juan de la Cruz habla, digamos *estáticamente*, del «estado» matrimonial o transformativo, no existen dificultades para que los términos «esencial» o «sustancial» aplicados a la unión conserven un sentido filosófico estricto; sin embargo, cuando se habla, en un sentido *dinámico*, de los «actos» precedentes o concomitantes a tal estado — toques, comunicaciones, visitas, infusiones —, dichos términos adquieren un sentido metafórico, ya que no es posible una actuación «sustancial», es decir directamente en la «sustancia» o ser mismo del alma, independientemente de las potencias; cf. n. 30. De todas maneras, no se olvide que la unión esencial o sustancial en sentido estricto es por oposición a lo *accidental* de las potencias, es lo entitativo por oposición a lo operativo; lo cual no quiere decir que el hombre sufre una transformación sustancial de su ser, ya que éste si bien *divinizado* no deja de ser esencialmente hombre. En este sentido, según la terminología escolástica, la gracia santificante, que en estado matrimonial se posee en plenitud, puede ser referida a la especie *hábito* de la categoría *cualidad*, y es por lo tanto también ella una entidad accidental.

⁹¹ En efecto, en todas las etapas anteriores, incluido el desposorio, ya existían estos mismos hábitos, evidentemente en modo imperfecto, y sin embargo, san Juan de la Cruz no dice simplemente que, por ejemplo, el desposorio es una unión «permanente» o «habitual» (aunque aún no totalmente perfecta), sino que reserva estas palabras para la unión transformante; indicio que ésta *es más que la mera posesión perfecta de los hábitos sobrenaturales* — que, por otra parte, *no excluye ni puede excluir* —.

ello implica⁹². Es esto lo que él quiere remarcar al hablar de unión permanente: el *aspecto vital, de fluidez y dinamismo constante, de ejercicio connatural y normalmente gozoso* de los hábitos del alma en este estado. Se asemeja y es una verdadera «vida»⁹³. En efecto, la imagen más cabal es la de la vida natural, que se expresa y manifiesta ordinaria e ininterrumpidamente en actuaciones y operaciones vitales.

En este sentido, las dos formas de unión, la habitual y la actual, son actuales; la primera es actualidad ordinaria, la segunda, extraordinaria; en ambas hay movimiento de amor: «Este espíritu de Dios, en cuanto está escondido en las venas de el alma está como agua suave y deleitable hartando la sed del espíritu, y en cuanto se ejercita en sacrificio de amar a Dios es llamas vivas de fuego»⁹⁴. En concreto, tenemos que la unión habitual es *la vida de amor que*

⁹² «La terminología unión actual-habitual reevoca el sector de la gracia, donde se encuentran esas mismas calificaciones. El paralelismo, sin embargo, resulta escaso. Diciendo *unión habitual* incluimos gracia habitual y gracias actuales necesarias para la actuación normal de ese estado perfecto. Unión *actual* se reserva a ciertas gracias o influencias sobrenaturales de cierta intensidad», F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 643, n. 2. «Por la palabra hábito entiende ordinariamente el Santo la *actuación habitual*, digámoslo así, del hábito (o de los hábitos). Así cuando el santo habla del *hábito* de una virtud (fe, esperanza, caridad, humildad, etc.) no se refiere directa y únicamente a la realidad ontológica y estática que estudia y analiza la filosofía y la teología, sino que habla de la actuación habitual de ese hábito (así por ejemplo, el hábito de la fe es el *conocimiento* que tiene habitualmente el alma; el hábito de la caridad es el amor que arde habitualmente en la voluntad del alma, etc.). Por lo tanto entran también directamente en cuestión, aunque implícitamente, las mociones o gracias actuales concretas que quiere hacer el Señor en cada caso, las condiciones psicológicas concretas de cada acto según el determinado estado del alma, etc.», JUAN DE JESÚS MARÍA, «Le amaré tanto como es amada», 54.

⁹³ La purificación pasiva del espíritu es necesaria al alma «para que así, vacía, esté bien pobre de espíritu y desnuda del hombre viejo, para *vivir aquella nueva y bienaventurada vida* que por medio de esta noche se alcanza, que es el estado de unión con Dios», 2N 9,4, c.m.; cf. LI 2,32-36.

⁹⁴ LI 3,8.

*vive en el alma en su estado ordinario*⁹⁵; mientras que los actos son *momentos*, más o menos prolongados y frecuentes, *de unión intensa*⁹⁶. Pasados los actos de unión, el alma queda en una unión de amor permanente, de forma más remisa, apagada, no intensa como los actos, pero que no tiene la fugacidad y caducidad de éstos. Esto mismo parece indicar la última expresión señalada (3), que subrayara la oscuridad del hábito de unión:

El texto de la *Subida* contrapone a las uniones actuales transitorias, la que allí llama unión «en cuanto al hábito oscuro». Este adjetivo creemos exprese precisamente la diferencia de intensidad entre los «actos» y el «hábito». El Autor llama con frecuencia a las uniones actuales transitorias «ilustraciones», «iluminaciones», «luces», «llamas vivas», «resplandores de las lámparas de fuego»⁹⁷. En la mente del Autor el adjetivo «oscuro» (dicho del «hábito» de unión en cuanto contrapuesto a los «actos») significa sin duda que en la unión habitual no hay aque-

⁹⁵ «El alma en este estado de desposorio [término tomado aquí con sentido de matrimonio] espiritual *ordinariamente* anda en unión de amor de Dios, que es *común y ordinaria asistencia de voluntad amorosa* en Dios», C 28,10, c.m.; cumple «de veras con *la una cosa* sola que dijo el Esposo *era necesaria* (Lc 10,42) y es la *asistencia y continuo ejercicio de amor* en Dios», C 29,1, c.m. después de la cita bíblica.

⁹⁶ «El Santo designa las uniones actuales transitorias con muy diversos nombres y figuras: unión transeúnte, unión en cuanto al acto, actos de unión, llama viva, “recuerdos”, ilustraciones, iluminaciones, luces, visitas de Dios o del Esposo, mercedes o dones de Dios al alma, mensajes, llagas de amor, recaudos, noticias, ungüentos, unciones, toques de Dios al alma, comunicaciones de Dios al (o con el) alma, etc. Estos dos últimos nombres parecen ser los usados en sentido más amplio y general, de manera que abarcan todas las uniones actuales transitorias. Uno y otro nombre, aunque generalmente significan uniones actuales transitorias, también designan a veces gracias de Dios al alma que pertenecen a la vida habitual. Habrá que prestar atención al contexto para determinar de qué se trata en cada caso», JUAN DE JESÚS MARÍA, «Le amaré tanto como es amada», 62. Estos actos transitorios en sus diversas formas y nombres son fundamentalmente actos de conocimiento y amor de Dios; cf. *ib.*, 66-71; TEÓFILO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, «Experiencia», 173-193; *id.*, «Estructura», 389-403.

⁹⁷ Cf. CA 36,5; Ll 1,3-4; toda la estrofa tercera de la *Llama*; etc.

lla intensidad, viveza de luz y de llama que es propia de las uniones actuales transitorias [...].

El alma queda con un conocimiento de Dios (y de las cosas de Dios, de su servicio) siempre amoroso, pero no tan intenso como en las uniones actuales transitorias; sin la luz y llama «vivas» propias de cada una de ellas, sino más bien como «hábito» oscuro.

Lo mismo se diga del fuego del amor: queda como brasa y no como llama viva⁹⁸.

La inclinación al bien (a la virtud), la fortaleza, toman la forma concreta propia de la vida ordinaria, o sea, obra el alma perfectamente en servicio amoroso de Dios⁹⁹.

Lo que queda expresamente excluido por san Juan de la Cruz es una unión «siempre» actual o «continua» según las potencias¹⁰⁰, ya que «en cuanto al acto [...] no puede haber unión permanente en las potencias en esta vida»¹⁰¹.

2.3.2 Elementos constitutivos

El santo doctor presenta un conjunto de elementos que son constitutivos y característicos de este estado. El perno sobre el que giran todos los demás es el elemento teológico y cristocéntrico de la unión del alma con Dios en y por Cristo¹⁰², Esposo-Amado del alma, esto es,

⁹⁸ Cf. Ll 1,3-4.

⁹⁹ Toda la cita es de JUAN DE JESÚS MARÍA, «Le amaré tanto como es amada», 52.77.

¹⁰⁰ C 26,11.

¹⁰¹ 2S 5,2.

¹⁰² Generalmente san Juan de la Cruz habla simplemente de «unión», sin más, para referirse al más alto grado de perfección; en otras oportunidades le añade algunos adjetivos (como divina, perfecta, total, permanente, sustancial, espiritual, etc.) o pone dicha palabra en relación a otro sustantivo (como estado, hábito, matrimonio, transformación, etc., además de amor): «divina unión» (S rôt.; pról.,3; 1S 4,2,6; 11,tít.2.3.4.8; 2S 6,1; 8,tít.; 9,1; 10,1; 11,9; 12,3; 17,1.3; 24,4; 26,1.11; 27,5; 28,1; 29,5; 32,4; 3S 2,2.4.14; 3,1; 12,1; 34,1; 2N 1,1; 2,4; 23,11; C 1,11; 14-15,12; 31,7; Ll 1,1) o «unión divina» (1S 11,7; 2S 32,5; 3S 7,2; 2N 2,2); «perfecta unión» (3S 2,6); «total unión» (1S 11,2); «unión total y

permanente» (2S 5,2); «unión sustancial» (C 26,11; 39,6); «unión esencial y sustancial» (C 26,11); «unión espiritual» (C 19,5); «divina unión espiritual» (C 33,2); «interior unión» (C 27,1); «alta unión» (Ll 3,25); «estado de unión» (1S 5,7; 2S 16,9; 3S 2,8; C 35,3; Ll 1,18; 3,79); «hábito de unión» (3S 2,8); «hábito de la divina unión perfecta» (3S 2,13); «transformación y unión» (2S 4,2); «divina unión y transformación» (2S 11,9); «perfecta unión y transformación» (C 20-21,3); «unión o transformación en Dios» (C 26,2); «unión del matrimonio» (Ll 3,25); «unión y entrega matrimonial» (Ll 3,79); «unión de semejanza» (2S 5,3); etc. Cuando quiere especificar la realidad divina a la que se une, prefiere hablar genéricamente de unión con o de «Dios»: «unión con Dios» (arg.; 1S 1,3; 5,2; 2S 3,6; 4,4.8; 5,tít.1.3.8; 6,6; 12,4; 16,tít.; 24,9; 31,2; 32,4; 3S 7,2; 33,5; N anot.; 2N 3,3; 9,4; 11,2; C 17,1; 24,2.4; 31,10; 35,6; Ll 2,32.34; 3,68); «divina unión con Dios» (1S 2,1; 3S 33,1; 1N 1,1; 2N 1,2; C 1,11; 14,29; Ll 3,76); «continua unión con Dios» (3S 2,16); «unión perfecta del alma con Dios» (3S 32,4); «unión perfecta con Dios» (C 26,4); «transformación y unión con Dios» (2S 16,15); «divina junta y unión del alma con la Sustancia divina» (2S 24,4); «unión del alma con Dios en matrimonio espiritual» (C 35,6); «íntima unión con Dios» (Ll pról.,4); «alto estado de perfección de unión con Dios» (Ll 2,27); «perfección de unión con Dios» (Ll 2,33); «unión del matrimonio espiritual con Dios» (Ll 3,68); «unión de Dios» (1S 2,1; 3,5; 4,tít.1.3.7; 2S 1,2; 8,1.4; 11,4.7; 12,tít.2; 24,8; 27,tít.; 30,5; 32,tít.; 3S 2,2; 12,3; 14,2; 15,2; 16,3; 2N 11,3; 16,3; 17,7; C 20-21,11; C 31,1; Ll 1,29; 3,18.26.28); «sencilla unión de Dios» (2S 5,11); «divina y sustancial unión de Dios» (2S 23,4); «unión espiritual entre el alma y Dios» (2S 7,11); «unión entre Dios y el alma» (C 20-21,1); «muy íntima y cualificada unión y transformación del alma en Dios» (Ll rót.), etc. Pero también habla más específicamente de unión con la sabiduría o segunda persona de la Trinidad (algunos pasajes se refieren a la unión del desposorio): «unión de la sabiduría divina» (1S 8,4); «unión con la divina sabiduría» (2S 16,5); «unión de la Sabiduría» (1N 14); «unión de su Sabiduría» (2N 17,8); «unión de sabiduría divina» (C 26,16); «unión con la sabiduría divina» (Ll 2,29); «unión del Amado» (1S 14,1; C 24,2); «la gracia y unión del Amado» (2N 21,4); «amorosa y deleitosa unión con su Amado» (2N 21,12); «unión de amor» [con el Amado o referido a Él] (C 1,6; 25,4; 12,7; 24,1; 28,3); «unión del Esposo» (C 12,2; 14,12); «alto estado y unión de amor [con el Verbo, Hijo de Dios]» (C 14-15,2); «unión de su Amado» (C 26,9); «unión del Verbo» (C 35,4); «unión y junta del Esposo Hijo de Dios» (C 34,5; cf. C 22,1.7; 30,11; 36,4); etc. El mismo uso se verifica cuando utiliza separadamente otros términos para referirse a la unión, como por ejemplo «matrimonio» o «transformación». Aunque lo más reiterado como sujeto de la unión con el alma es «Dios», se ve que inmediatamente equivale para san Juan de la Cruz al «Amado», al «Verbo», a la «Sabiduría», el «Hijo de

el matrimonio espiritual entre la dicha alma y el Hijo de Dios. El cual 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 amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación cuanto se puede en esta vida [...]. 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 sola carne, como dice la divina Escritura (Gen 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 diciendo: *El que se junta al Señor un espíritu se hace con él* (1Cor 6,17); bien así como cuando la luz de la estrella o de la candela se junta y se 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 luces¹⁰³.

Podemos comprobar cómo, para san Juan de la Cruz, en el estado de matrimonio espiritual se realiza en grado máximo la unión entre el alma y Dios, «porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra». En este estado, dice fray Juan, el alma está tan transformada por la gracia y el amor que es «hecha divina y Dios por participación cuanto se puede en esta vida». Dios es siempre Dios, esencialmente distinto de la creatura y ésta conserva su personalidad; sin embargo el amor ha unido de tal manera la creatura al Creador, la ha conformado de tal manera a su voluntad, que «son dos naturalezas en un espíritu y amor».

Para san Juan de la Cruz entonces la unión o matrimonio espiritual consiste sobre todo en una *transformación* sobrenatural del alma en Dios, en su voluntad¹⁰⁴. El elemento determinante que

Dios». Esto, a su vez, no se opone a que, como veremos, la unión tenga como término último toda la Trinidad, en la cual el alma es introducida y transformada; cf. más adelante: «3. Transformación trinitaria».

¹⁰³ C 22,3.

¹⁰⁴ Precisamente san Juan de la Cruz describe este estado como una «transformación [del alma] en Dios» (1S 4,3.7; 5,2; C 26,17; 38,3; Ll pról.,3; 3,8);

permite la constitución de un estado o hábito estable y, a la vez, dinámico en el hombre son las virtudes teologales, especialmente el amor. Es él el que une y transforma en Dios. La unión es unión de amor¹⁰⁵; la transformación, transformación de amor¹⁰⁶.

San Juan de la Cruz utiliza otras expresiones además de matrimonio, unión o transformación, para referirse a esta realidad. Se trata, por ejemplo, de una «*asimilación* total con la divina sabidu-

«transformación en la voluntad de Dios» (1S 11,2); «divina transformación» (1S 11,6); «transformación sobrenatural» (2S 4,2); «transformación participante» (2S 5,7); «perfecta transformación» (2S 5,8); «ilustración o transformación» (2S 5,10); «transformación de ellas [potencias] en sí [Dios]» (C 9,2); «transformación total en el Amado» (C 22,3); «transformación de ella en él, estando ambos en uno» (C 26,4); «transformación perfecta de este estado matrimonial» (C 38,3); «transformación en el inmenso amor de Dios» (C 39,3); «muy íntima y calificada unión y transformación del alma en Dios» (Ll rót.); «estado de transformación» (Ll pról.,3); «unión de Dios y transformación sustancial de todas sus potencias» (Ll 3,28); «divina transformación del alma en Dios» (Ll 3,71); etc.

¹⁰⁵ El principal elemento especificativo de la unión, aquel en el que más insiste san Juan de la Cruz, es justamente el amor: «unión de amor» (2S 9,4; 27,6; 1N 14,6, 2N 3,3, 7,3; 8,2; 9,3; 12,6, 17,7; 21,12; 25,2; C 16,11; 25,1; 39,5; Ll 2,32); «divina unión de amor» (2S 9,tít.; 1N 14,1; 2N 9,3; 2N 24,2; C 31,1); «unión perfecta del amor de Dios» (S pról.,1); «alta unión de amor con Dios» (2S 8,5); «unión de amor esencial» (2S 16,10); «unión de amor en fe» (3S 13,7); «unión de(l) amor con Dios» (N pról.; anot.; 1N 8,1); «divina unión de perfección de amor» (1N 3,3); «unión de amor de Dios» (2N 5,1; 14,1; 16,14; 23,1; 28,10); «fuerte unión de amor de Dios» (2N 11,3); «unión espiritual de perfecto amor de Dios» (2N 14,2); «perfecta unión de amor de Dios» (2N 21,10); «perfección de unión de amor con Dios» (2N 21,12); «unión con Dios por amor» (2N 23,13); «divina unión de amor con Dios» (2N 24,1); «divina unión y transformación de amor en Dios» (C 1,19); «unión y transformación de amor» (C 12,7; Ll 1,25); «consumación de unión de amor» (C 22,3); «estado de unión de amor» (C 29,2); «perfecta unión de amor entre el alma y Dios» (C 36,3), etc.

¹⁰⁶ «Transformación por amor del alma con Dios» (1S 2,4); «transformación pura de amor» (1S 4,3); «transformación de amor» (C 12,8; 13,1; 20,10; 24,4); «transformación de amor suya en el Amado» (C 26,14); «transformación total en el inmenso amor de Dios» (C 39,2); «unidad y transformación de amor» (39,8); «transformación en amor» (Ll 1,3); «estado de transformación de amor» (Ll 1,4); «comunicación y transformación de amor» (Ll 1,16); «unión y transformación de amor en Dios» (Ll 1,19), etc.

ría»¹⁰⁷, una «igualdad de amistad»¹⁰⁸ y « semejanza de amor »¹⁰⁹, una «posesión» mutua¹¹⁰; de tal manera que «el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por *participación*»¹¹¹.

En este sentido la acción de Dios en este estado tiende a divinizar el alma, o bien, en palabras de san Juan de la Cruz, la *endiosa*¹¹², *endivina*¹¹³, *transfigura* en el Verbo Hijo de Dios¹¹⁴; «la *conforma* con la sencillez y pureza de Dios»¹¹⁵, la *igual* consigo¹¹⁶; la *asimila*¹¹⁷, la *asemeja*¹¹⁸, la *absorbe* en sí¹¹⁹. Y como resultado ella

¹⁰⁷ 2N 20,6, c.m.

¹⁰⁸ C 28,1, c.m. «De donde, porque el alma aquí tiene perfecto amor, por eso se llama esposa del Hijo de Dios, lo cual significa igualdad con él; en la cual igualdad de amistad todas las cosas de los dos son comunes a entrambos, como el mismo Esposo lo dijo a sus discípulos, diciendo: *Ya os he dicho mis amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he manifestado* (Jn 15,15)», *ib.* «Esta pretensión del alma es la igualdad de amor con Dios, que siempre ella natural y sobrenaturalmente apetece», C 38,3.

¹⁰⁹ 2S 5,3, c.m. «La unión y transformación por amor del alma con Dios [...] no está siempre hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor», *ib.*; cf. C 12,7.8.

¹¹⁰ Cf. C 12,7; 22,3; L1 2,32; 3,79.

¹¹¹ 2S 5,7 c.m.; cf. C 22,3; 36,5; 39,4-6; L1 2,34; 3,8.78. «Lo que pretende Dios es hacernos dioses por participación, siéndolo Él por naturaleza, como el fuego convierte todas las cosas en fuego», D 106.

¹¹² C 26,10; L1 1,35; 2,3.

¹¹³ «¡Oh, pues, toque delicado, y tan delicado que, no sintiéndose en el toque bulto alguno, tocas tanto más al alma, y tanto más adentro tocándola la *indivinas*, cuanto tu divino ser con que tocas está ajeno de modo y manera y libre de toda corteza de forma y figura», LIA 2,20(18), c.m. Así en la traducción de edic. BAC; la de edic. EDE corrige poniendo: «*endivinas*».

¹¹⁴ C 11,12.

¹¹⁵ C 26,17, c.m.

¹¹⁶ C 28,1; 32,6.

¹¹⁷ 3S 13,5; 2N 13,9; 20,5.

¹¹⁸ 3S 13,5; C 36,7.

¹¹⁹ C 20,16; 33,8; 35,7; 37,5; L1 1,15.17.35; 3,63.82. «Dios [...] con la omnipotencia de su abisal amor absorbe al alma en sí con más eficacia y fuerza que un torrente de fuego a una gota de rocío de la mañana», C 31,2.

queda *deiforme*¹²⁰, *endiosada*¹²¹, «ya alma del cielo, celestial, y más *divina* que humana»¹²²; hecha *conforme*¹²³, *igual*¹²⁴, *semejante* a Dios¹²⁵. «Por lo cual con verdad se podrá decir que esta alma está aquí vestida de Dios y bañada de divinidad; y no como por cima, sino que en los interiores de su espíritu»¹²⁶.

La transformación se extiende a todas las potencias: el entendimiento, iluminado por la luz sobrenatural, se convierte «en divino unido con el divino»; divina se vuelve la voluntad, «no amando menos que divinamente, hecha y unida en uno con la divina voluntad y amor»; lo mismo se verifica en la memoria, en las afecciones y en los apetitos, «todos mudados, y vueltos según Dios, divinamente»¹²⁷. Divinizada en su ser y en sus potencias, la creatura lo es también en sus actos; porque «Él mismo es el que las mueve [las potencias] y manda divinamente según su divino espíritu y voluntad», por lo cual las acciones «del alma unida son del Espíritu divino y son divinas»¹²⁸.

Esta divinización, esta unión de amor significa que el alma busca solamente el servicio de Dios con todas sus fuerzas y con todas sus capacidades, «empleando el entendimiento en entender las cosas que son más de su servicio para hacerlas, y su voluntad en amar todo lo que a Dios agrada, y en todas las cosas aficionar la voluntad a Dios, y la memoria y el cuidado de lo que es de su servicio y lo que más le ha de agradar»¹²⁹. Aun la parte sensitiva del hombre,

¹²⁰ C 39,4.

¹²¹ «El alma en este estado no tiene ya ni afectos ni 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», C 27,7.

¹²² 2N 13,11 c.m.

¹²³ 2S 5,3.4; C 39,14.

¹²⁴ C 39,6; Ll 4,13.

¹²⁵ 2S 5,4; 2N 20,5; C 36,4.5.

¹²⁶ C 26,1.

¹²⁷ 2N 13,11.

¹²⁸ 3S 2,8.

¹²⁹ C 28,3.

con sus sentidos, potencias y habilidades naturales, se orienta espontáneamente, y aun de manera inconsciente, a Dios¹³⁰. El alma está tan divina y endiosada que se encuentra más inclinada a la voluntad de Dios que al mal¹³¹. Así todo se mueve por amor y en el

¹³⁰ «Por *todo* el caudal entiende aquí todo lo que pertenece 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 también como la parte racional y espiritual del alma [...], 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. Y todo este caudal de tal manera está ya empleado y enderezado a Dios, que, aun sin advertencia del alma, todas las partes que habemos dicho deste 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. De donde esta tal alma muy frecuentemente obra por Dios y entiende en Él y en sus cosas sin pensar ni acordarse que lo hace por Él, porque el uso y el hábito que en la tal manera tiene ya le hace carecer de la advertencia y cuidado y aun de los actos fervorosos que a los principios del obrar solía tener», C 28,4-5; cf. Ll 2,33-34.

¹³¹ «Porque 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 ni afectos ni 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 hasta los primeros movimientos no tiene contra lo que es la voluntad de Dios en todo lo que ella puede entender. Porque así como un alma imperfecta tiene muy ordinariamente a lo menos primeros movimientos inclinados a mal según el entendimiento y según la voluntad y memoria y apetitos e imperfecciones, también así el alma de este estado según el entendimiento y voluntad y memoria y apetitos en los primeros movimientos de ordinario se mueve e inclina a Dios por la grande ayuda y firmeza que tiene ya en Dios y perfecta conversión al bien», C 27,7. A pesar de la opinión de Santa Teresa acerca de la posibilidad que el alma siempre tiene de pecar y perderse, aun en las séptimas moradas (cf. M 7,4,3), según el santo, en el estado de unión el alma está confirmada en gracia: «Y así pienso que este estado nunca acaece sin que esté el

amor de Dios. También la oración es transformada: «Y hasta el mismo ejercicio de oración y trato con Dios que antes solía tener en otras consideraciones y modos ya todo es ejercicio de amor»¹³². Sin embargo, no se trata de una divinización en abstracto, ya que, en última instancia, el matrimonio espiritual se constituye por la conformación a Cristo, por el vivir su vida:

Tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y da y trueca por el otro, y así cada uno vive en el otro, y uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor. Esto es lo que dijo san Pablo cuando dijo: *Vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus* (Gal 2,20), que quiere decir: Vivo yo, ya no yo, pero vive en mí Cristo. Pero en decir, *vivo yo, ya no yo*, dio a entender que, aunque vivía él no era vida suya, porque estaba transformado en Cristo; que su vida era más divina que humana, y por eso dice que no vive él, sino Cristo en él¹³³.

En este estado entonces la esposa posee «ya las virtudes en fortaleza»¹³⁴, «perfectas y heroicas»¹³⁵, porque está unida y recostada

alma en él confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma», C 22,3. Posiblemente no quiere afirmar la *impecabilidad* — imposibilidad de pecar —, sino la *impecancia* del alma — esto es, la fijeza del alma en el bien es tal que, *de hecho*, no abandonará a Dios por un pecado —. En efecto, si en este estado «se confirma la fe [esto es, la fidelidad] de ambas partes», de modo que el alma no quiera de ninguna manera ofender a Dios, y Dios tampoco quiera ni permita que el alma le ofenda, por empeñar en esto su fidelidad, y si las dos voluntades, la humana y la divina, se entregan totalmente (cf. *ib.*), no se ve cómo el alma pueda ofender a Dios. De todos modos, más allá del alcance e interpretación de este texto del santo, lo que a él le interesa subrayar es la estabilidad en el bien que adquiere el alma y la divinización de su obrar por la búsqueda y realización perfecta de la voluntad de Dios.

¹³² C 28,9.

¹³³ C 12,7.

¹³⁴ C 24,2.

¹³⁵ «Llámale también *florido* [al lecho del alma], porque en este estado están ya las virtudes en el alma perfectas y heroicas, lo cual aún no había podido ser

— transformada — en el Amado, «lecho florido» del alma, que se las comunica, y por las cuales ella está «tan hermo­seada y rica y llena de deleites»¹³⁶. El alma es fuerte de la fortaleza de Dios, porque cada virtud es como una «cueva de leones», segura y protegida, porque habitada y asistida por Cristo, como fuerte león¹³⁷.

Del estado de unión y de la posesión de las virtudes, que implican una perfecta sujeción de los apetitos, se sigue una ordinaria situación de paz y deleite, un sentimiento suave, tranquilo y frui­tivo; el alma «goza en seguridad y quietud la participación de Dios»¹³⁸.

hasta que el lecho estuviese florido en perfecta unión con Dios», C 24,3; cf. C 20-21,2.

¹³⁶ C 24,3.

¹³⁷ «Entendiendo por *cueva de leones* las virtudes que posee el alma en este estado de unión con Dios. La razón es porque las cuevas de los leones están muy seguras y amparadas de todos los demás animales; porque temiendo ellos la fortaleza y osadía de el león que está dentro, no sólo no se atreven a entrar, mas ni aun junto a 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; y la misma alma, unida con él en esas mismas virtudes, está también como fuerte león, porque allí recibe las propiedades de Dios. Y así en este caso está el alma tan amparada y fuerte en cada una de las virtudes y en todas ellas juntas, recostada en este lecho florido de la unión con su Dios, que no sólo no se atreven los demonios a acometer a la tal alma, mas ni osan parecer delante della por el gran temor que le tienen, viéndola tan engrandecida, animada y osada con las virtudes perfectas en el lecho del Amado; porque estando ella unida con Dios en transformación de amor, tanto la temen como al mismo Dios, y no la osan ni aun mirar. Teme mucho el demonio al alma que tiene perfección», C 24,4.

¹³⁸ C 24,5. El alma «halla en este estado mucha más abundancia y henchimiento de Dios, y más segura y estable paz, y más perfecta suavidad sin comparación que en el desposorio espiritual [...]. Por tanto, viviendo el alma aquí vida tan feliz y gloriosa como es vida de Dios, considere cada uno, si pudiere, qué vida tan sabrosa será esta que vive, en la cual, así como Dios no puede sentir ningún sinsabor, ella tampoco le siente, más goza y siente deleite de gloria de Dios en la sustancia del alma ya transformada en Él», C 22,6. «En este estado de tal manera están trabadas entre sí las virtudes, y unidas y fortalecidas entre sí unas

Esto no es todo para san Juan de la Cruz. La unión no se explica solamente por el matrimonio con el Amado, la transformación en Dios, la perfecta posesión de las virtudes teologales y morales, o la ordinaria alegría y paz que siente. No debemos olvidar que él describe el tercer tipo de presencia o por afección espiritual desde el factor experiencial: «Porque — dice desprejuiciadamente el santo doctor — en muchas almas devotas *suele Dios hacer algunas presencias espirituales de muchas maneras*, con que las recrea, deleita y alegra»¹³⁹. Los «actos» de unión, momentos intensos de acción directa del Espíritu Santo, entran en el concepto integral de la perfección alcanzada en este estado. San Juan de la Cruz, lo expresa de diversas maneras: dice que el alma está transformada en el huerto que es el Amado¹⁴⁰ y tiene, como flores en pimpollo, Sus dones y virtudes, en las cuales encuentra habitualmente paz y gozo, pero dichas flores «suelen abrirse» por la acción del Espíritu Santo, produciendo un desborde admirable de olor y fragancia¹⁴¹; hace men-

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 aun para que ninguna cosa del mundo, alta ni baja, la pueda inquietar ni molestar, ni aun mover; porque estando ya libre de toda molestia de las pasiones naturales y ajena y desnuda de la tormenta y variedad de los cuidados temporales como aquí lo está, goza en seguridad y quietud la participación de Dios [...]. De aquí es que el alma goza ya en este estado de una ordinaria suavidad y tranquilidad que nunca se le pierde ni le falta», C 24,5.

¹³⁹ C 11,3 c.m.; cf. Cap. II: «3. Presencia por afección espiritual».

¹⁴⁰ Cf. C 22,5.

¹⁴¹ «Pero, allende de esta ordinaria satisfacción y paz, de tal manera suelen abrirse en el alma y dar olor de sí las flores de virtudes de este huerto que decimos, que le parece al alma — y así es — estar llena de deleites de Dios. Y dije que suelen abrirse las flores de virtudes que están en el alma, porque, aunque el alma está llena de virtudes de perfección, no siempre las está en acto gozando el alma (aunque como he dicho, de la paz y tranquilidad que le causan se goza ordinariamente), porque podemos decir que están en el alma en esta vida como flores de cogollo cerradas en el huerto, las cuales algunas veces es cosa admirable ver abrirse todas (causándolo el Espíritu Santo) y dar de sí admirable olor y fragancia en mucha variedad», C 24,6. A continuación se puede ver una copiosa enumeración que el santo hace de estas extraordinarias gracias y termina diciendo:

ción de visitas interiores y mercedes singulares que se experimentan en este estado¹⁴²; manifiesta que el alma, aunque ya ha entrado en la última y más interior «bodega» del amor, que es el estado de transformación¹⁴³, en ella «*bebe*»¹⁴⁴ y se «embriaga»¹⁴⁵ *solamente cuando Dios la hace beber* — acto de unión —, o, dicho con palabras del santo, bebe de lo que «*recibe* de Dios»¹⁴⁶, o sea, la *comunicación* de su Amado¹⁴⁷, la *infusión* del «torrente de amor» del Espíritu de su Esposo¹⁴⁸.

De hecho, cuando san Juan de la Cruz habla de transformación, u otros términos semejantes, con un sentido dinámico, generalmente se refiere no al estado sino a los actos de unión¹⁴⁹. La misma intención de *Llama* será no tanto hablar del estado habitual del alma transformada, a semejanza del leño ya convertido en fuego, sino del «llamear» de este fuego, por la operación del Espíritu Santo, «llama de amor»¹⁵⁰. Y se tendrá que justificar que no es un iluso o loco, si habla de gracias tan extraordinarias¹⁵¹.

«¡Dichosa el alma que en esta vida mereciese gustar *alguna vez* el olor destas flores divinas!», *ib.*, c.n.

¹⁴² «En esta canción alaba la esposa al Amado de tres mercedes que dél reciben las almas devotas, con las cuales se animan más y levantan a amor de Dios; las cuales, por experimentarlas ella en este estado, hace aquí de ellas mención. La primera dice que es suavidad que de sí les da, la cual es tan eficaz, que las hace caminar muy aprisa al camino de la perfección. La segunda es una visita de amor con que súbitamente las inflama en amor. La tercera es abundancia de caridad que en ellas infunde, con que de tal manera las embriaga, que las hace levantar el espíritu, así con esta embriaguez como con la visita de amor, a enviar alabanzas a Dios y efectos sabrosos de amor», C 25,2.

¹⁴³ C 26,2-4.

¹⁴⁴ C 26,5.

¹⁴⁵ C 25,7.

¹⁴⁶ C 26,4, c.m.

¹⁴⁷ Cf. C 26,5-11.

¹⁴⁸ Cf. C 26,1.

¹⁴⁹ Así, por ejemplo, cuando usa los verbos *endiosar*, *endivinar*, *conformar*, *absorber* en Dios.

¹⁵⁰ Ll 1,3-4.

¹⁵¹ Cf. el inicio de este cuarto capítulo.

2.3.3 Concepto integral de perfección

Esto tiene una razón de ser. En el proceso dinámico de santificación del hombre san Juan de la Cruz elabora un concepto integral e ideal de perfección, en el que reúne cuatro aspectos o dimensiones que se desarrollan en forma paralela e interdependiente, y que no siempre son fácilmente deslindables en su exposición¹⁵²:

1) *perfección teologal*: se refiere al grado de intensidad, profundidad y pureza de la relación *inmediata* con Dios por medio de la fe, la esperanza y la caridad; es el elemento imprescindible de la unión transformante, que se mide fundamentalmente por la gracia habitual y sus virtudes teologales, signo, efecto y respuesta directa de la presencia y actuación de la Trinidad;

2) *perfección experimental o mística*: se manifiesta en la abundancia y cualidad de las gracias místicas («actos» de unión: toques sustanciales, visitas, unciones...) recibidas y percibidas, tanto en los sentidos como, sobre todo, en las facultades superiores; aun cuando el alma posee las virtudes en grado perfecto, este aspecto depende enteramente de la iniciativa divina, que quiera comunicar tales experiencias¹⁵³;

¹⁵² Efrén de la Madre de Dios es el que por primera vez habla de las perfecciones psicológica, ética y experimental, haciendo ver cómo se dan estos elementos en cada etapa del desarrollo espiritual, es decir, en la vida de los principiantes, aprovechados y perfectos; F. Ruiz añade la perfección teologal que Efrén incluía en la dimensión ética; cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz*, 412-451; F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*, 286-287; ID., «Metodo», 428-429; ID., *Místico y maestro*, 101-102; G. CASTRO, «La plenitud mística y cristiana», 456-457.

¹⁵³ «El aire del Espíritu Santo mueve y altera al amor fuerte para que haga vuelos a Dios, porque sin este divino viento que mueve las potencias a ejercicio de amor divino no obran ni hacen sus efectos las virtudes, aunque las haya en el alma», C 31,4. Evidentemente las potencias humanas, a través de sus hábitos o virtudes infusas, tienen capacidad de obrar y realizar los actos correspondientes a dichas virtudes: son los actos que normal y habitualmente hace el alma en este estado — hábito o estado de unión en la terminología del santo —; lo que no puede realizar son este tipo particular de actos que superan su capacidad y que aquí llama «vuelos» — actos de unión —.

3) *perfección ética o moral*: se gradúa por la conformidad con la voluntad de Dios, manifestada en el ejercicio constante y esmerado de las virtudes cristianas; tiene valor positivo y directo en el orden sobrenatural, ya que es conformidad operativa que empapa todo el ser moral del hombre, por su relación intrínseca con los principios teológicos (inhabitación, amor...) que supone;

4) *perfección psicológica*: se refiere al grado de espiritualidad, interiorización, pasividad y armonía alcanzado por el alma en sus operaciones psíquicas; significa libertad y predominio del espíritu en la actividad psíquica, conseguidos tras largo esfuerzo por superar la fase sensitiva, que tantos obstáculos pone a la infusión de la gracia y a la pureza del trato con Dios; en sí misma no tiene valor religioso¹⁵⁴.

¹⁵⁴ La unión habitual se refiere y está constituida por la dimensión teologal-moral. La unión actual, por la experiencial. Ambos aspectos suponen y están condicionados — aunque no determinados — por la dimensión humano-psicológica. Ésta, «como condición subjetiva, es el armazón sobre el cual apoya San Juan de la Cruz su sistema místico. Apenas tiene página que no lo suponga o aluda. Es la perfección pasiva o receptiva del sujeto humano, afectada por el tránsito de sus cualidades corpóreas o sensibles a las inmateriales, hasta llegar a las puramente espirituales [...]. La [unión] actual es transitoria, dejando sólo algunos efectos; es propia de las experiencias y no tiene relación necesaria con el estado habitual del alma. La habitual es permanente y es la principal, a la cual aspira San Juan de la Cruz en sus tratados (2S 5,2). Supone una transformación radical, hasta la sustancia del alma; además, al afirmar que es permanente supone ciertas condiciones psicológicas que garanticen su permanencia. De aquí su plan didáctico. Un alma puede, cierto, tocar un grado altísimo de caridad en las simples “ansias sensibles”; sin embargo no constituye *estado*, y las condiciones psicológicas en que habitualmente se encuentra son una amenaza constante, si no son fortalecidas entrando en la solidez del espíritu», EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz*, 415.456. La razón es porque, según san Juan de la Cruz, en los principiantes y aprovechados tanto el conocimiento como la afectividad están demasiado ligados a lo accidental o superficial, a la corteza no a la sustancia, es decir, a una manera de comprensión y de amor material y sensible (además de impuro), de donde, su vida espiritual estará fuertemente condicionada por esto. En los primeros estadios espirituales el alma no obra ni recibe lo espiritual sino «muy baja y naturalmente, muy a su modo. Porque, como dice el

El doctor místico sabe que de hecho estas dimensiones no se encuentran siempre unidas ni siempre se desarrollan paralelamente.

Filósofo, cualquier cosa que se recibe está en el recipiente del modo que se recibe; de donde, [...] estas naturales potencias no tienen pureza, ni fuerza, ni caudal para poder recibir y gustar las cosas sobrenaturales al modo dellas, que es divino, sino sólo al suyo, que es humano y bajo», de allí que es necesario que «pierdan aquel bajo y humano modo de recibir y obrar, 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», 2N 16,4. «Así como un subido licor no se pone sino en un vaso fuerte, preparado y purificado, así esta altísima unión no puede caer en el alma que no sea fortalecida con trabajos y tentaciones y purificada con tribulaciones, tinieblas y aprietos», Ll 2,25. En este sentido, en la doctrina de san Juan de la Cruz, es sobre todo el elemento experiencial el que está condicionado por lo psicológico; en efecto no tienen lugar las experiencias intensas actuales sin una disposición humana adecuada (por ejemplo, los toques sustanciales comienzan en el desposorio, cuando ya hay un alto grado de interiorización y purificación; los éxtasis, no se dan ya en el matrimonio, porque el sentido está perfectamente sujeto y armonizado con el espíritu; etc.). En el contexto de las noticias corporales por vía sobrenatural, el santo explica detenidamente la importancia de la perfección psicológica, para que no quede lugar a dudas: «Está claro que, 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 ordenadamente y suavemente y al modo de la misma alma; pues 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 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 y fin extremo de los sentidos del alma, para así irla llevando al modo de ella hasta el otro fin de su sabiduría espiritual, que no cae en el sentido; por lo cual, la lleva primero instruyéndola 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. Y ésta es la causa por que Dios le da visiones y formas, imágenes y las demás noticias sensitivas e inteligibles espirituales; no porque no quisiera Dios darle luego en el primer acto la sabiduría del espíritu, si los dos extremos cuales son humano y divino, sentido y espíritu, de vía ordinaria pudieran convenir y juntarse con un mismo acto sin que intervengan primero muchos otros actos de disposiciones que ordenada y suavemente convengan entre sí, siendo unas fundamento y disposición de las otras (así como en los agentes naturales), y así las primeras sirven a las segundas, y las segundas a las terceras, y de ahí adelante ni más ni menos», 2S 17,3-4.

Sin embargo no renuncia a una visión integral de la presencia divina afectiva o matrimonio espiritual en la cual se dan en plenitud todos los elementos señalados. Nos presenta una grandiosa síntesis en la cual se conjuga todo en su máxima expresión: la perfección esencial del amor teologal unitivo y transformativo, que se manifiesta con la habitualidad de una vida; el llamear del amor en forma de gracias místicas que causan estupor y desconcierto; la perfección fuerte de las virtudes morales, orientadas por las teologales al servicio de Dios en la obediencia de su ley; la inmaterialidad suprema y el no condicionamiento sensible en los actos cognoscitivos y volitivos, por la docilidad del sentido al espíritu¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Aunque no enumere todos los elementos implicados, F. URBINA expresa muy bien la capacidad sintética de san Juan de la Cruz en la descripción de la plenitud de la vida cristiana: «¿Qué significado tiene esta “unión de amor” en San Juan de la Cruz? No tiene un significado vago y general, ni señala en globo una serie de experiencias místicas aún no claramente diferenciadas. Tiene un significado preciso, como corresponde claramente al pensamiento del santo Doctor. Si comparamos este significado sanjuanista con el concepto teresiano de unión (*Moradas* V, VI, VII), dentro de las correspondencias indudables, notaremos enseguida diferencias interesantes. 1) En Santa Teresa, la descripción de “unión” es inmediata, una pura descripción fenoménica que tiene por finalidad dar a sus monjas un documento que las enseñe y tranquilice, manifestándoles las grandezas de la acción divina en las almas. San Juan de la Cruz penetra más hondo: más allá de la inmediata descripción del fenómeno, su mirada destaca los caracteres esenciales, lo que podríamos llamar su estructura ontológica. 2) En Santa Teresa, el concepto de unión se desdobra: unión mística y experimental, unión de la voluntad a Dios a través de las obras; no llega a la unidad y síntesis intelectual de San Juan de la Cruz. Lo cual no significa imperfección en la Santa ni doctrina distinta. Es otro punto de vista, y ambos, el teresiano y el sanjuanista, se completan. En San Juan de la Cruz, el concepto de “unión con Dios” es una grandiosa síntesis que lo abarca todo: la perfección de la pureza y del cumplimiento de la voluntad de Dios y la transformación psíquica de un alma que se ve y se siente llena de Dios. Sucede en este concepto de la unión de amor como en el de trascendencia: que abarca en la síntesis de su unidad ontológica la pureza moral y la pureza experimental, la mortificación afectiva de los apetitos e imperfecciones y el vacío psíquico de las formas del espíritu», *La persona*, 276-277.

En esta construcción teórica san Juan de la Cruz no peca de ingenuidad. Por una parte, él sabe que las personas siguen recorridos diferentes, en formas y medidas distintas. Dios normalmente se acomoda al modo bajo del hombre; pero puede no respetar «la vía ordinaria» y dar gracias más allá de la preparación humana o psicológica del sujeto¹⁵⁶. Por otra parte, porque se dirigía a religiosos o almas ya adelantadas en la virtud, a los cuales quiere presentar un panorama lo más completo posible de las visitas y comunicaciones divinas que podrían experimentar, describe «lo más que Dios suele comunicar»; de ahí que es necesario recordar siempre el principio de interpretación establecido por él mismo:

Y es de notar que en estas dos canciones se contiene lo más que Dios suele comunicar a este tiempo a un alma. Pero no se ha de entender

¹⁵⁶ «Y así va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior hasta lo más alto e interior. De donde primero le perfecciona el sentido corporal, moviéndole a que use de buenos objetos naturales perfectos exteriores, como oír sermones, misas, ver cosas santas, mortificar el gusto en la comida, macerar con penitencia y santo rigor el tacto. Y cuando ya están estos sentidos algo dispuestos, los suele perfeccionar más, haciéndoles algunas mercedes sobrenaturales y regalos para confirmarlos más en el bien, ofreciéndoles algunas comunicaciones sobrenaturales, así como visiones de santos o cosas santas corporalmente, olores suavísimos y locuciones, y en el tacto grandísimo deleite; con que se confirma mucho el sentido en la virtud y se enajena del apetito de los malos objetos. Y allende de eso los sentidos corporales interiores de que aquí vamos tratando, como son imaginativa y fantasía, juntamente los va perfeccionando y habituando al bien con consideraciones, meditaciones y discursos santos, y en todo esto instruyendo el espíritu. Y ya éstos dispuestos con este ejercicio natural, suele Dios ilustrarlos y espiritualizarlos con algunas visiones sobrenaturales, que son las que aquí vamos llamando imaginarias, en las cuales juntamente (como habemos dicho) se aprovecha mucho el espíritu, el cual así en las unas como en las otras se va desenrudeciendo y reformando poco a poco. Y desta manera va Dios llevando al alma de grado en grado hasta lo más interior. No porque sea siempre necesario guardar este orden de primero y postrero tan puntual como eso, porque a veces hace Dios uno sin otro y por lo más interior lo menos interior y todo junto, que eso es como Dios ve que conviene al alma o como le quiere hacer las mercedes. Pero la vía ordinaria es conforme a lo dicho», 2S 17,4.

que a todas las que llegan a este estado se les comunica todo lo que en estas dos canciones se declara, ni en una misma manera y medida de conocimiento y sentimiento; porque a unas almas se les da más y a otras menos, y a unas en una manera y otras en otra, aunque lo uno y lo otro puede ser en este estado del desposorio espiritual. Mas pónese aquí lo más que puede ser, porque en ello se comprehende todo¹⁵⁷.

Mezclando los distintos elementos san Juan de la Cruz no siempre destaca los más esenciales, sino los más oportunos y convenientes a la finalidad didáctica que se propone; y como su intento es exponer «lo más que Dios suele comunicar» no se contenta con afirmar la presencia estática de Dios uno y trino en el alma o la vida teologal común y «habitual» del alma, sino también el desbordamiento y la abundancia de la acción extraordinaria y gratuita de Dios en forma de gracias místicas, o, en palabras del santo, de «tan altas y extrañas mercedes»¹⁵⁸. De allí que el elemento experiencial sobresalga llamativamente en la presentación que hace del hombre llegado a la plenitud de la vida cristiana. De todas maneras, el lector de san Juan de la Cruz, o bien el alma agraciada de tan grandes maravillas, no debe deslumbrarse o ilusionarse. El santo doctor tiene bien en claro lo que es esencial y lo expresa en modo tajante: «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* (1Cor 13,2) —como dice san Pablo— para unirse con Dios»¹⁵⁹. Al fin y al cabo, de nada se fiará, si no encuentra en el hombre la perfección teologal-ética; y sólo ésta es la norma que impone al alma en las cumbres de la perfección, como recalca en *Llama*: «Advirtiendo, pues, el alma que en este negocio es Dios el principal agente y mozo de ciego [...], todo su principal cuidado ha de ser mirar que no ponga obstáculo al que la guía según el

¹⁵⁷ C 14-15,2.

¹⁵⁸ Ll pról.,2.

¹⁵⁹ C 13,11.

camino que Dios le tiene ordenado *en perfección de la ley de Dios y la fe*»¹⁶⁰.

3. Transformación trinitaria

Padre, Hijo y Espíritu Santo vienen a nosotros y obran en nosotros, pero cada uno de ellos viene según su modo de ser personal o propiedad constitutiva de su Persona: el Padre como principio de paternidad, el Hijo como generado por el Padre, el Espíritu Santo como vínculo de amor que une al Padre y el Hijo. Así Dios no sólo mora en nosotros sino que, siendo el Dios viviente, en nosotros vive: vive su vida íntima, trinitaria. Vive en nosotros el Padre que continuamente genera al Hijo, viven el Padre y el Hijo de los cuales incesantemente procede el Espíritu Santo. Nuestra alma es un pequeño cielo en el cual se desarrolla esta sublime vida divina. Pero ¿para qué vive la Trinidad en nosotros, sino para hacernos partícipes de su vida? El Padre genera en nosotros al Hijo y a nosotros lo dona para volvernos sus hijos en el Hijo. El Padre y el Hijo espiran en nosotros el Espíritu Santo y a nosotros lo donan para que dicho Espíritu, término y vínculo personal del amor y de la unión del Padre y del Hijo, sea también el vínculo de nuestro amor y de nuestra unión con la Trinidad. Nuestra participación a la naturaleza divina mediante la gracia aparece inexplicable, si no se admite que las tres Personas de la santísima Trinidad, presentes en nuestras almas renuevan en ellas su misterio, o mejor, lo extienden a nosotros y nos introducen en él. Esto se realiza en modo pleno en la vida mística, como anticipo y preludio de la eternidad.

San Juan de la Cruz contemplará entonces los bienes que el alma recibirá del Esposo en la felicidad eterna, para explicar mejor la

¹⁶⁰ Ll 3,29, c.m. En este sentido, el mismo origen divino de los toques está garantizado por su ordenamiento a la perfección teologal y moral, ya que las virtudes teologales son las que, en última instancia, van uniendo a Dios: los toques de Dios, «siempre que son suyos, van ceñidos y regulados con motivo de la ley de Dios y de la fe, por cuya perfección ha de ir el alma siempre llegándose más a Dios», Ll 3,28.

transformación divina en esta vida. En efecto, la eternidad puede proyectar luz sobre las realidades espirituales que se dan en el tiempo, ya que allí se realiza en plenitud la misma vida que aquí se posee embrionalmente.

3.1 *Transformación en el Hijo, Hermosura-Sabiduría del Padre*

El primer bien del cual hace mención fray Juan que participará el hombre en la vida eterna es el de la hermosura. Éste es el atributo divino más frecuentemente citado por san Juan de la Cruz¹⁶¹. De hecho, es raro que en sus obras falte la mención de la hermosura de Dios, cuando hace las enumeraciones de los atributos divinos¹⁶². Es más, la hermosura es el mismo ser de Dios; Él no sólo es «hermoso y gracioso»¹⁶³, sino la Hermosura: dice el santo doctor que el alma pide a Dios que «le descubra y muestre su hermosura, que es su divina esencia»¹⁶⁴. Por otra parte, Jesucristo es la hermosura encarnada de Dios. Nadie puede llegar a la hermosura divina, si no es uniéndose con la hermosura de Dios que es el Hijo, de allí que la visión beatífica será un ver y un verse, un transformarse perfectamente, en la hermosura que es Cristo:

De tal manera esté yo transformada en *tu hermosura*, que, siendo semejante en *hermosura*, nos veamos entrambos en *tu hermosura*, teniendo ya tu misma *hermosura*; de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su *hermosura*, siendo la una y la del otro

¹⁶¹ Cf. 1S 4,4; 3S 21,2; C 5,4; 6,1.2; 8,4; 11,1.2.4.5.6.7.10; 12,1; 24,1; 33,3; 34,1; 36,3.5.7.8; 37,1.2; 38,1.2; Ll 1,31; 2,21.35; 3,14.72.78.

¹⁶² La importancia del tema de la hermosura es mayor, si se piensa que difícilmente se podrán encontrar en la literatura profana o religiosa elementos que, en este sentido, hayan podido influir decididamente en la doctrina sanjuanista; sólo recurriendo a una exigencia personal se puede explicar este hecho; cf. LUCIEN-MARIE DE SAINT JOSEPH, «Hermosura», *Vie spirituelle*, 18-19.

¹⁶³ C 34,1, se refiere al Amado.

¹⁶⁴ C 11,2; en este sentido, otras veces, siempre en la misma canción, yuxtapone hermosura a otras palabras significativas: «su divinidad y hermosura» (*ib.*, 1); «aquel sumo bien y hermosura» (*ib.*); «su divino ser y hermosura» (*ib.*, 4); «la alteza y hermosura de la divinidad de Dios» (*ib.*, 5).

tu hermosura sola, absorta yo en tu hermosura, y así, te veré yo a ti en tu hermosura, y tú a mí en tu hermosura, y yo me veré en ti en tu hermosura, y tú te verás en mí en tu hermosura; y así, parezca yo tú en tu hermosura, y parezcas tú yo en tu hermosura, y mi hermosura sea tu hermosura, y tu hermosura mi hermosura; y así seré yo tú en tu hermosura, y serás tú yo en tu hermosura, porque tu misma hermosura será mi hermosura, y así nos veremos el uno al otro en tu hermosura. Ésta 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); Él 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* de el Esposo en el día de su triunfo, que será cuando vea a Dios cara a cara¹⁶⁵.

La repetición insistente de la palabra *hermosura*, en diversas posturas sintácticas, es sugestiva. «Difícilmente se podría construir otra declaración más densa y bella, coherente y poética»¹⁶⁶. La perfección es una inmersión en la misma belleza de Dios, como en un juego de espejos, donde las imágenes se repiten al infinito. La transformación de semejanza se realiza por una participación en la filiación del Hijo; así, todo lo que es del Padre, incluso su *hermosura*, pertenece también a sus hijos adoptivos, a la Iglesia.

Para san Juan de la Cruz el ámbito donde resplandece principalmente la *hermosura* divina es en Su sabiduría. Justamente la belleza que le interesa es la «*hermosura de la sabiduría divina*»¹⁶⁷, de allí que «no puede verse en la *hermosura* de Dios el alma, si no es transformándose en la sabiduría de Dios»¹⁶⁸. Y el círculo se cierra nuevamente, porque la Sabiduría de Dios, como su *hermosura*, es el mismo Hijo unigénito¹⁶⁹. Él es *hermosura-sabiduría* en sí mismo,

¹⁶⁵ C 36,5.

¹⁶⁶ R. FLÓREZ FLÓREZ, «Razón», 194.

¹⁶⁷ C 36,7; 37,2; 38,1.

¹⁶⁸ C 36,8.

¹⁶⁹ 2S 15,4; 29,6; C 3,3; 5,1; 36,7; 37,2; LI 2,16.

en cuanto Verbo Hijo de Dios; hermosura-sabiduría «menor», en cuanto plasmada y reflejada en la creación¹⁷⁰; hermosura-sabiduría humanada en los «misterios de la Encarnación»¹⁷¹, por la «unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino»¹⁷². El alma en la felicidad eterna se transformará en dicha Hermosura y Sabiduría¹⁷³.

En «la gloria esencial, que consiste en ver el ser de Dios»¹⁷⁴ y «que es conocimiento en el Verbo divino»¹⁷⁵, el alma participa del saber de la segunda Persona de la Trinidad y une su entendimiento «en Dios»; de esta manera conoce profundamente los misterios escondidos en Cristo y los atributos divinos¹⁷⁶. Este conocimiento

¹⁷⁰ «En decir, pues, el alma al Esposo, *vámonos a ver en tu hermosura al monte*, es decir: Transfórmame y aseméjame en la hermosura de la sabiduría divina que (como decíamos) es el Verbo Hijo de Dios. Y en decir: *al collado*, es pedir también que le informe en la hermosura de otra 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», C 36,7.

¹⁷¹ «Una de las cosas más principales por que desea el alma ser *desatada y verse con Cristo* (Fil 1,23) es por verle allá cara a cara y entender allí de raíz las profundas vías y eternos misterios de su Encarnación, que no es la menor parte de su bienaventuranza; porque, como dice el mismo Cristo por san Juan hablando con el Padre: *Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, un solo Dios verdadero, y a tu Hijo Jesucristo, que enviaste* (17,3)», C 37,1.

¹⁷² C 37,3.

¹⁷³ «En estas dos canciones pasadas ha ido cantando la esposa los bienes que le ha de dar el Esposo en aquella felicidad eterna, conviene a saber: que la ha de transformar de hecho el Esposo en la hermosura de su sabiduría creada e increada, y que allí le transformará también en la hermosura de la unión del Verbo con la humanidad», C 38,1.

¹⁷⁴ C 38,5.

¹⁷⁵ C 36,6.

¹⁷⁶ «Una de las causas que más mueven al alma a desear entrar en esta espesura de sabiduría de Dios y conocer muy adentro la hermosura de su Sabiduría divina es (como habemos dicho) por venir a unir su entendimiento en Dios según la noticia de los misterios de la Encarnación, como la más alta y sabrosa sabiduría de todas sus obras. Y así dice la esposa en esta canción que, después de haber entrado más adentro en la Sabiduría divina, esto es, más adentro del matrimonio espiritual que ahora posee — que será en la gloria viendo a Dios cara a cara,

engolfa e inunda el alma y causa el sabor y deleite que ella siente¹⁷⁷; la noticia de los misterios de Cristo, de los juicios de la sabiduría de Dios y las virtudes y atributos de Dios redundan en fruición y gozo¹⁷⁸; el conocer inefable del cielo estalla en alabanza, acción de gracias y amor al Padre, por su Hijo Jesucristo¹⁷⁹.

unida el alma con esta Sabiduría divina, que es el Hijo de Dios — conocerá el alma los subidos misterios de Dios y Hombre, que están muy subidos en sabiduría escondidos en Dios y que en la noticia dellos entrarán, engolfándose e infundiéndose el alma en ellos, y gustarán ella y el Esposo el sabor y deleite que causa el conocimiento de ellos y de las virtudes y atributos de Dios, que *por los dichos misterios* se conocen en Dios, como son justicia, misericordia, sabiduría, potencia, caridad, etcétera», C 37,2, c.m. Parecería entonces que en san Juan de la Cruz la misma humanidad de Cristo jugará un papel de mediación en el conocimiento de la visión beatífica, ya que por los misterios del Verbo encarnado se conocen los atributos divinos; cf. también C 37,7 donde las virtudes y atributos divinos se conocen en Dios a partir del conocimiento de los misterios de Cristo y de los juicios divinos «de la predestinación de los justos [...] en su Hijo Jesucristo», C 37,6.

¹⁷⁷ Cf. C 37,2.

¹⁷⁸ «Las *granadas* significan aquí los misterios de Cristo y los juicios de la sabiduría de Dios y las virtudes y atributos de Dios [...] El *mosto* que dice aquí la esposa que gustarán ella y el Esposo de estas granadas, es la fruición y deleite de amor de Dios que en la noticia y conocimiento de ellas redundan en el alma. Porque, así como de muchos granos de las granadas un solo mosto sale cuando se comen, así de todas estas maravillas y grandezas de Dios en el alma infundidas redundan en ella una fruición y deleite de amor, que es bebida del Espíritu Santo; la cual ella luego ofrece a su Dios el Verbo Esposo suyo con grande ternura de amor», C 37,7-8.

¹⁷⁹ «Y decir *allí nos entraremos* es decir: *allí nos transformaremos*, es a saber, yo en ti por el amor de estos dichos juicios divinos y sabrosos; porque en 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, subidísima y estrechísimamente se transforma el alma en amor de Dios según estas noticias, agradeciendo y amando al Padre de nuevo con grande sabor y deleite por su Hijo Jesucristo. Y esto hace ella unida con Cristo, juntamente con Cristo. Y el sabor de esta alabanza es tan delicado, que totalmente es inefable», C 37,6; cf. C 37,8.

Transformarse en el Amado, transformarse en Dios significará entonces un constante ver la misma Hermosura divina, un conocer su Sabiduría en Cristo, que llevará espontáneamente a un amar, gozando, alabando y agradeciendo a Dios Padre. Todo esto ya comienza a darse en esta vida por el ejercicio perfecto de las virtudes teologales y las intensas gracias actuales que el alma recibe en el matrimonio espiritual. Ya en este estado los hombres se unen y conforman al Amado¹⁸⁰; el fundamento está — como nos decían los *Romances* —, en el desposorio de la Encarnación, es decir, en 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»¹⁸¹. La unión del hombre con Dios guarda una relación estrecha, una correspondencia («respondencia») con la unión hipostática: mediante esta unión se asume («desposa») una naturaleza humana en la Persona filial del Verbo; mediante la unión matrimonial el hombre por gracia y unión de voluntad y amor se diviniza participando de la misma filiación del Verbo.

De este modo el alma ama tan perfectamente como es posible en esta vida, pero no está aún satisfecha ni contenta, pretende más: por exigencia del mismo amor desea amar tanto como Dios la ama:

Esta *pretensión* del alma es la igualdad de amor con Dios que siempre ella natural y sobrenaturalmente apetece, porque el amante no puede estar satisfecho si no siente que ama cuanto es amado; y como el alma ve que con la transformación que tiene en Dios en esta vida, aunque es inmenso el amor, no puede llegar a igualar con la perfección de amor con que de Dios es amada, desea la clara transformación de gloria, en

¹⁸⁰ El comentario a las canciones 35-39 del CA, contrariamente a las correspondientes del CB 36-40, no se sitúan en el estado beatífico, sino en el matrimonio espiritual. De este modo, CA colocándose en una perspectiva diversa hace ver que, la transformación en las Personas divinas de la cual habla en estas canciones, ya se da en esta vida. De todas maneras, el mismo *Cántico B* hace constantes comparaciones entre la unión matrimonial y la beatífica; cf. C 36,2; 38,3.4; 39,4.6.

¹⁸¹ C 37,3.

que llegará a igualar con el dicho amor; porque, aunque en este alto estado que aquí tiene hay unión verdadera de voluntad, no puede llegar a los quilates y fuerza de amor que en aquella fuerte unión de gloria tendrá; porque, así como (según dice san Pablo) *conocerá el alma entonces como es conocida de Dios* (1Cor 13,12), así entonces le amará también como es amada de Dios, porque, así como entonces su entendimiento será entendimiento de Dios, su voluntad será voluntad de Dios, y así su amor será amor de Dios¹⁸².

Pretensión exagerada e ilusoria del alma, si no fuese porque ella amará movida por la misma fuerza — ¡idéntica y personalmente la misma! — con que ella es amada por Dios: unida a la Persona del Espíritu Santo, en la cual el alma estará transformada en amor, amará con Él, que es el Amor que el Padre le ha donado:

Porque, aunque allí [eternidad] no está perdida la voluntad de el alma, está tan fuertemente unida con la fortaleza de la voluntad de Dios con que de Él es amada, que le ama tan fuerte y perfectamente como de Él es amada, estando las dos voluntades unidas en una sola voluntad y en un solo amor de Dios; y así ama el alma a Dios con voluntad y fuerza del mismo Dios, unida con la misma fuerza de amor con que es amada de Dios. La cual fuerza es en Espíritu Santo, en el cual está el alma allí transformada; que, siendo Él dado al alma por la fuerza de este amor, supone y suple en ella por razón de la tal transformación de gloria lo que falta en ella; lo cual, aun en la transformación perfecta de este estado matrimonial a que en esta vida el alma llega, en que está toda revertida en gracia, en alguna manera ama tanto por *el Espíritu Santo que le es dado* (Rom 5,5) en la tal transformación¹⁸³.

He aquí un nuevo aspecto de la transformación en gloria en relación con las Personas divinas. La vida en la eternidad, nos ha dicho san Juan de la Cruz, consiste en la visión facial e inefable de Dios, de la cual surge el amor gozoso y adorante: es antes que nada entonces un conocer, un *ver* el ser-hermosura de Dios en la Sabiduría del Hijo. De allí que el doctor místico, hablando del conoci-

¹⁸² C 38,3.

¹⁸³ C 38,3.

miento en la bienaventuranza eterna, cita al evangelista san Juan: *Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, un solo Dios verdadero, y a tu hijo Jesucristo, que enviaste* (17,3). Pero también, y ésta es la novedad, la gloria consiste en un amar transformada el alma en el Espíritu Santo. Así el alma no solamente es pasiva sino activa, no sólo recibe con su entendimiento, sino que da y paga lo recibido con su amor y voluntad¹⁸⁴

3.2 *Transformación en el Espíritu Santo, Amor del Padre y del Hijo*

El amor del alma en la vida de la eternidad no será, como tampoco lo es en nuestra situación terrena, sólo una directiva u orden externa, o, a lo más, el ejemplo de un testimonio que el hombre debe interiorizar y hacer propio, sino que es y será principalmente

¹⁸⁴ En la exposición de la bienaventuranza eterna, que san Juan de la Cruz pone en los labios de la esposa, se da un lugar más importante al amor que al conocer, aun cuando el santo doctor sabe, en concordancia con la doctrina tomista, que «la gloria esencial consiste en ver a Dios y no en amar». No evita el problema y se justifica así: «Lo que aquí dice el alma que *le daría luego* es la gloria esencial, que consiste en ver el ser de Dios. De donde, antes que pasemos adelante, conviene desatar aquí una duda, y es por qué — pues la gloria esencial consiste en ver a Dios y no en amar — dice aquí el alma que su pretensión era este amor, y no lo dice de la gloria esencial y lo pone al principio de la canción, y después, como cosa de que menos caso hace, pone la petición de lo que es gloria esencial. Es por dos razones: La primera, porque así como el fin de todo es el amor, que se sujeta en la voluntad, cuya propiedad es dar y no recibir, y la propiedad de el entendimiento, que es sujeto de la gloria esencial, es recibir y no dar, estando el alma aquí embriagada del amor, no se le pone por delante la gloria que Dios le ha de dar, sino darse ella a Él en entrega de verdadero amor sin ningún respeto de su provecho. La segunda razón es porque en la primera pretensión se incluye la segunda, y ya queda propuesta en las precedentes canciones; porque es imposible venir a perfecto amor de Dios sin perfecta visión de Dios. Y así la fuerza de esta duda se desata en la primera razón; porque con el amor paga el alma a Dios lo que le debe y con el entendimiento antes recibe de Dios», C 38,5.

la gracia y don del Espíritu Santo, fuerza, instrumento y causa de nuestra habilidad para amar¹⁸⁵.

Con estos presupuestos san Juan de la Cruz, en una página audaz, en la cual comenta el primer verso de la estrofa 39 del *Cántico espiritual* (CB 38): «El aspirar de el aire», llega a decir que el alma, alcanzada la unión mística, participa en la espiración activa del Espíritu Santo¹⁸⁶. La transcripción de las dos versiones nos permite apreciar mejor las acentuaciones y el denso valor teológico-espiritual de una de las páginas más importantes de la historia de la espiritualidad en lo que se refiere a la participación en la vida trinitaria:

¹⁸⁵ «Por cuanto allí le da su amor, en el mismo la muestra a amarle como de Él es amada; porque, demás de enseñar Dios allí a amar al alma pura y libremente sin intereses como Él nos ama, la hace amar con la fuerza que Él la ama, transformándola en su amor, como habemos dicho; en lo cual le da su misma fuerza con que pueda amarle, que es como ponerle el instrumento en las manos y decirle cómo lo ha de hacer, haciéndolo juntamente con ella; lo cual es mostrarla a amar y darle la habilidad para ello. Hasta llegar a esto no está el alma contenta, ni en la otra vida lo estaría, si, como dice santo Tomás (in opusculo, *De Beatitudine*), no sintiese que ama a Dios tanto cuanto de Él es amada; y, como queda dicho, en este estado de matrimonio espiritual de que vamos hablando en esta sazón, aunque no halla aquella perfección de amor glorioso, hay, empero, un vivo viso e imagen de aquella perfección que totalmente es inefable», C 38,4. Evidentemente la imagen del instrumento aplicada al Espíritu Santo no puede tomarse en un sentido estricto: «Y así ama en el Espíritu Santo a Dios junto con el Espíritu Santo, no como con instrumento, sino juntamente con Él, por razón de la transformación, como luego se declarará, supliendo lo que falta en ella por haberse transformado en amor ella con Él», CA 37,3(2).

¹⁸⁶ Cf. GABRIEL DE SAINTE MARIE-MADELEINE, «Le Cantique de l'amour», 126-127; ENRICO DE SANTA TERESA, «Il contenuto», 289-290; P. BLANCHARD, «Expérience», 293-310; G.H. TAVARD, «The mystery», 255-270; G. MOREL, *Le sens*, II, 216-261; G. LEBLOND, *Fils de lumière*, 155-166; GIOVANNA DELLA CROCE, «La esperienza», 47-70; EULOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *La transformación*; GEMMA DELLA TRINITÀ, «Il vertice», 558-572; LUCIEN-MARIE DE SAINT JOSEPH, *L'expérience de Dieu*, 67-76; M. de GOEDT, «L'aspiration», 49-63; M.A. Díez GONZÁLEZ, *Pablo*, 312-356; G. MARCHESI, «Trinità», 60-75; M. PAISSAIC, «L'Amour», 113-131; CH.A. BERNARD, *Il Dio dei mistici*, I, 501-524.

Cántico espiritual A
(Canción 38)

3 (2). Este *aspirar de el aire* es una habilidad de el Espíritu Santo que pide aquí el alma para amar perfectamente a Dios. Llámale *aspirar del aire*, porque es un delicadísimo toque y sentimiento de amor que ordinariamente en este estado se causa en el alma en la comunicación de el Espíritu Santo. El cual, a manera de aspirar con aquella su aspiración divina, muy subidamente levanta al alma y la informa, 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 aspiran en la dicha transformación. Porque no sería verdadera transformación si el alma no se uñese y transformase también en el Espíritu Santo como en las otras dos personas divinas, aunque no en revelado y manifiesto grado por la bajeza y condición de esta vida. Y esto es para el alma tan alta gloria y tan profundo y subido deleite, que no hay decirlo por lengua mortal, ni el entendimiento humano, en cuanto tal, puede alcanzar algo de ello; (3) pero el alma unida y transformada en Dios aspira en Dios a Dios la misma aspiración divina que Dios — estando en ella — aspira en sí mismo a ella.

4. Que es lo que entiendo quiso decir san Pablo cuando dijo: *Quoniam autem estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater*; que quiere decir: *Por cuanto sois hijos de Dios, envió Dios en vuestros corazones el espíritu de su Hijo, clamando en oración al Padre* (Gal 4,6);

Cántico espiritual B
(Canción 39)

3. Este *aspirar de el 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 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. 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. Y esta tal aspiración de el Espíritu Santo en el alma con que Dios la transforma en sí le es a ella de tan subido y delicado y profundo deleite, que no hay decirlo por lengua mortal, ni el entendimiento humano en cuanto tal puede alcanzar algo de ello; porque aun lo que en esta transformación pasa cerca de esta comunicación en el alma no se puede hablar, porque el alma unida y transformada en Dios aspira en Dios a Dios la misma aspiración divina que Dios — estando ella en Él transformada — aspira en sí mismo a ella.

4. Y en la transformación que el alma tiene en esta vida pasa esta misma aspiración de Dios al alma y del alma a Dios con mucha frecuencia con subidísimo deleite de amor en el alma, aunque no en revelado y manifiesto grado como en la otra vida. Porque esto es lo que entiendo quiso decir san Pablo

lo cual en los perfectos es en la manera dicha. Y no hay que maravillarse que el alma pueda una cosa tan alta; porque, dado que Dios la haga merced que llegue a estar deiforme y unida en la Santísima Trinidad, en que ella se hace Dios por participación, ¿qué cosa tan increíble es que obre ella su obra de entendimiento, noticia y amor en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad, por modo participado, obrándolo Dios en la misma alma?

5 (4). Y cómo esto sea, no hay más que saber ni poder para decir, sino dar a entender cómo el Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este alto puesto, como dice san Juan, *de poder ser hijos de Dios* (1,12), y así lo pidió al Padre por el mismo san Juan, diciendo: *Pater, volo ut quos dedisti mihi, ut ubi sum ego, et illi sint mecum: ut videant claritatem meam quam dedisti mihi* (17,24); que quiere decir: *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

cuando dijo: *Por cuanto sois hijos de Dios, envió Dios en vuestros corazones el espíritu de su Hijo, clamando Padre* (Gal 4,6); lo cual en los beatíficos de la otra vida y en los perfectos de ésta es en las dichas maneras. 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, pero por modo comunicado y participado, obrando Dios en la misma alma? Porque esto es estar transformada en las tres Personas en potencia, 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 (Gen 1,26).

5. 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 *ser hijos de Dios*, como dice san Juan (1,12), y así lo pidió al Padre por el mismo san Juan, 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* (17,24); es a saber, que hagan por participación en nosotros la misma obra que yo por naturaleza, que es aspirar el Espíritu Santo. Y dice más: *No ruego, Padre, solamente por estos presentes, sino también por aquellos que*

yo por naturaleza, que es aspirar el Espíritu Santo. Y dice más: *No ruego, Padre, solamente por estos presentes, sino también por aquellos que han de creer por su doctrina en mí, que todos ellos sean una misma cosa; de la manera que tú, Padre, estás en mí, y yo en ti, así ellos en nosotros sean una misma cosa; y yo la claridad que me has dado he dado a ellos, para que sean una misma cosa como nosotros somos una misma cosa; yo con ellos y tú en mí, por que sean perfectos en uno; por que conozca el mundo que tú me enviaste y los amaste como me amaste a mí (17,20-23)*, que es comunicándoles el mismo amor que al Hijo, aunque no naturalmente como al Hijo, sino (como habemos dicho) por unidad y transformación de amor. Como tampoco se entiende aquí quiere decir el Hijo al Padre que sean los santos una cosa esencial y naturalmente como lo son el Padre y el Hijo; sino que lo sean por unión de amor, como el Padre y el Hijo están en unidad de amor.

6. 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. De donde san Pedro dijo: *Gracia y paz sea cumplida y perfecta en vosotros en el conocimiento de Dios y de Jesucristo nuestro Señor, de la manera que nos son dadas todas las cosas de su divina virtud para la vida y la piedad, por el conocimiento de aquel que nos llamó con su propia gloria y virtud, por el cual muy grandes y preciosas promesas nos*

han de creer por su doctrina en mí; que todos ellos sean una misma cosa, de la manera que tú, Padre, estás en mí y yo en ti, así ellos en nosotros sean una misma cosa. Y yo la claridad que me has dado he dado a ellos, para que sean una misma cosa, como nosotros somos una misma cosa, yo en ellos y tú en mí; por que sean perfectos en uno, por que conozca el mundo que tú me enviaste y los amaste como me amaste a mí (17,20-23), que es comunicándoles el mismo amor que al Hijo, aunque no naturalmente como al Hijo, sino, como habemos dicho, por unidad y transformación de amor. Como tampoco se entiende aquí quiere decir el Hijo al Padre que sean los santos una cosa esencial y naturalmente como lo son el Padre y el Hijo, sino que lo sean por unión de amor, como el Padre y el Hijo están en unidad y amor.

6. 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. De donde san Pedro dijo: *Gracia y paz sea cumplida y perfecta en vosotros en el conocimiento de Dios y de Jesucristo nuestro Señor, de la manera que nos son dadas todas las cosas de su divina virtud para la vida y la piedad, por el conocimiento de aquel que nos llamó con su propia gloria y virtud, por el cual muy grandes y preciosas promesas nos*

dio para que por estas cosas seamos hechos compañeros de la divina naturaleza (2ª 1,2-4). Lo cual es participar el alma a Dios 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 — cuando se llega a el estado perfecto — se alcanza gran rastro y sabor de ello, al modo que vamos diciendo, aunque (como habemos dicho) no se puede decir.

dio, para que por estas cosas seamos hechos compañeros de la divina naturaleza (2ª 1,2-4). Hasta aquí son palabras de san Pedro, en las cuales se 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 y por amor entre el alma y Dios. Lo cual, aunque se cumple perfectamente en la otra vida, todavía en ésta, cuando se llega a el estado perfecto como decimos ha llegado aquí el alma, se alcanza gran rastro y sabor de ella, al modo que vamos diciendo, aunque (como habemos dicho) no se puede decir.

En este texto podemos relevar los datos siguientes:

1) Las dos versiones del Cántico se colocan inicialmente en perspectivas diversas: CA se refiere al estado perfecto en esta vida, sólo al final se menciona la divinización en la otra¹⁸⁷; el contexto e intención de CB es declarar «*aquello*» que el Esposo ha de dar al alma en la «beatífica transformación»¹⁸⁸, pero constantemente lo compara a lo que sucede en esta vida¹⁸⁹. Las dos mencionan que en el estado perfecto de esta vida «se alcanza gran rastro y sabor» de lo que plenamente se da en la otra¹⁹⁰.

2) Se habla de un influjo o «comunicación» del Espíritu Santo al alma que le da una «habilidad» para amar¹⁹¹. En la descripción que san Juan de la Cruz hace de la transformación en esta vida, no caben dudas de que se trata de una unión actual o transeúnte: «es

¹⁸⁷ CA 38,6(4).

¹⁸⁸ C 39,2.

¹⁸⁹ C 39,4.6.

¹⁹⁰ CA 38,6(4); C 39,6.

¹⁹¹ CA 38,3(2); C 39,3.

un delicadísimo toque y sentimiento de amor que ordinariamente se causa en el alma»¹⁹²; «y en la transformación que el alma tiene en esta vida pasa esta misma aspiración de Dios [...] con mucha frecuencia con subidísimo deleite de amor en el alma, aunque no en revelado y manifiesto grado como en la otra vida»¹⁹³. Esta segunda expresión de CB nos permite determinar la diferencia con la otra vida: por una parte, allí dicha aspiración se da en «revelado y manifiesto grado»; por otra, no solamente se da «con mucha frecuencia» como aquí, sino que es una *unión actual permanente*: una unión dinámica y continua, siempre en acto, de las potencias; cosa que, como vimos, no es posible en esta vida¹⁹⁴. Del mismo modo que la visión facial de Dios será continua, también lo será el acto de amor.

3) ¿Qué hace el Espíritu Santo cuando es comunicado? En síntesis podemos decir que habita activamente «a manera de aspirar», que es su modo propio y personal, es decir, a manera de «aspiración divina» o *impulso amoroso* que capacita, eleva, «levanta», «informa», «habilita»¹⁹⁵ al alma para que pueda amar como ella es amada. Por parte del alma, viene dicho que ella, bajo el impulso del Espíritu Santo, aspira el mismo Espíritu Santo, y el hecho es puesto directamente en relación con la transformación del alma en Dios¹⁹⁶.

4) Al hablar de la espiración del Espíritu Santo en el alma, el comentario de san Juan de la Cruz se hace complicado y frecuentemente no sabemos si estamos captando todo lo que quiere expresar; el mismo santo reconoce reiteradamente que «de esta comunicación

¹⁹² CA 38,3(2).

¹⁹³ C 39,3.

¹⁹⁴ Es decir, en esta vida la unión actual, precisamente porque es intenso «acto», es siempre transitoria; y la unión habitual, porque tiene la estabilidad de un hábito o estado, es permanente. En la otra, la unión será a la vez *actual y permanente*, o, dicho de otro modo, será *habitual, continua o permanentemente actual*, una unión siempre en acto o continua según las potencias; cf. 2S 5,2; C 26,11; ver también en este capítulo: «2.3.1 Dos modalidades fundamentales de unión».

¹⁹⁵ CA 38,3(2); C 39,3; el último término sólo en CB.

¹⁹⁶ CA 38,3(2); C 39,3.

en el alma no se puede hablar»¹⁹⁷. Pero podemos seguir el núcleo fundamental de su pensamiento, tratando de no dejar de lado ninguno de los elementos que nos da: el alma elevada e informada por el Espíritu Santo es transformada en Dios y entonces introducida, unida y transformada en Él participa a la obra de Dios: la espiración activa del Espíritu Santo; luego transformada también en el Espíritu Santo, participa a lo que Él es y espira en y hacia Dios. Por tanto, sin desunirlos y sin entenderlos como sucesión cronológica sino lógica, podemos distinguir cinco momentos o aspectos:

– Primer aspecto: comunicación del Espíritu Santo. Dios Padre comunica participadamente al alma «el mismo amor que al Hijo»¹⁹⁸: el Espíritu Santo. Se trata de una «aspiración divina» que «muy subidamente levanta el alma y la informa y la habilita»¹⁹⁹, una unión actual transeúnte en el tiempo o actual permanente en la eternidad.

– Segundo aspecto: transformación en el Padre y el Hijo. Esta «aspiración» del Espíritu Santo hacia el alma tiene por finalidad transformarla en Dios (el santo habla explícitamente de «esta tal aspiración de el Espíritu Santo en el alma con que Dios la transforma en sí»²⁰⁰); o más precisamente, es una transformación en las Personas trinitarias («porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres Personas de la Santísima Trinidad»²⁰¹); pero, según un cierto orden, ya que parecería que comienza con la transformación en el Padre y en el Hijo (en efecto, el Espíritu Santo «aspira» al alma «en el Padre y el Hijo en la dicha transformación para [luego] unirla consigo»²⁰²). El Espíritu

¹⁹⁷ C 39,3.5.6; CA 38,5(6).6(4); la misma inefabilidad se verifica con respecto al deleite que experimenta el alma en la espiración y transformación: CA 38,3 (2); C 39,3.

¹⁹⁸ C 39,5; CA 38,5(4).

¹⁹⁹ C 39,3.

²⁰⁰ C 39,3.

²⁰¹ C 39,3.

²⁰² C 39,3.

Santo así aspira, arrastra, lleva consigo al alma y la introduce en la intimidad de la vida trinitaria.

– Tercer aspecto: participación en la «aspiración» activa. El alma aspirada, introducida y transformada por el Espíritu Santo en Dios, más precisamente en el Padre y el Hijo, participa en la «obra» o amor activo recíproco de estas dos primeras Personas: la procesión (o espiración activa) del Espíritu Santo (el alma es levantada, informada y habilitada «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»²⁰³). Aunque permanezca en el misterio el cómo pueda darse concretamente, lo cierto es que el alma se convierte de pasiva (recepción de una comunicación o gracia), en activa (participando a la obra propia del Padre y del Hijo); pasa de ser mero sujeto receptor de un efecto de la causalidad divina *ad extra*, a la participación e inmersión en la vida íntima de relaciones intratrinitarias. Ahora «el alma unida y transformada en Dios [Padre e Hijo] aspira en Dios [obrando participadamente con y en ellos] a Dios [Espíritu Santo]»²⁰⁴.

– Cuarto aspecto: transformación en el Espíritu Santo. Participando el alma a la procesión inmanente del Espíritu Santo (originado del Padre y del Hijo) o, dicho de otro modo, a la espiración activa (relación del Padre y del Hijo al Espíritu Santo), ella es transformada en la espiración pasiva: la misma persona del Espíritu Santo («porque no sería verdadera transformación si el alma no se uniese y transformase también en el Espíritu Santo como en las otras dos personas divinas»²⁰⁵).

– Quinto aspecto: el alma aspira en Dios y hacia Él. Porque el alma se ha transformado en el Espíritu Santo, participa a lo que Él es: la divina espiración (pasiva, personal, unitiva) en la cual Padre e Hijo se aman recíprocamente, en la cual aman al alma, y en la cual también ella ama y retorna a Dios. Por lo tanto, gracias al Espíritu

²⁰³ C 39,3.

²⁰⁴ C 39,3.

²⁰⁵ CA 38,3(2).

Santo — y éste es el último aspecto — el alma aspira hacia Dios, devuelve lo que le ha dado, vuelve en el amor a su origen. Como el Espíritu Santo es amor unitivo, tanto en la Trinidad como del alma con Dios, ahora ella puede plenamente unirse a Él. El alma espiritualizada, convertida en el Espíritu Santo, transformada en el Amor, puede finalmente, con y en Él, amar a Dios tanto como es amada y unirse plenamente a Él, porque ama con el mismo Espíritu de Amor que le ha sido dado y en el cual se ha transformado. Así, «en la transformación que el alma tiene en esta vida pasa esta misma aspiración de Dios al alma [es decir, espirando o comunicando el Espíritu Santo] y del alma a Dios [es decir, participando en la espiración de amor y unión que es Espíritu Santo]»²⁰⁶. El alma puede responder al amor donado en el Espíritu Santo porque, arrastrada y absorbida por el torrente de vida trinitaria, da el mismo Amor que ha recibido y así se une al Padre por la mediación Cristo.

5) En la descripción que san Juan de la Cruz ha hecho del desarrollo de esta singular gracia, que introduce en la vida trinitaria, teológicamente ha *saltado* un paso: el de la generación del Verbo, ya que ha comenzado con la transformación en el Padre y el Hijo, y la aspiración de amor que se da entre ambos (aspectos segundo y tercero). Es decir, habla de la participación del alma en la obra del Padre y del Hijo (espiración) pero no en la del Padre (generación). Sin embargo no se ha olvidado, sino que estaba supuesto en la transformación en las dos primeras Personas²⁰⁷. En este momento le interesaba fundamentalmente recalcar la inserción en dicha vida divina a través de la espiración del Espíritu Santo. Pero como en la vida intratrinitaria la espiración supone la generación, del mismo modo el santo doctor ve en nuestra participación, por generación

²⁰⁶ C 39,4.

²⁰⁷ En efecto, para san Juan de la Cruz no puede haber verdadera transformación en las Personas sin participar, en algún modo misterioso, al ser y la vida de cada Persona. Así la transformación en el Padre es participar a su paternidad y la transformación en el Hijo a su filiación; pero esto no es posible sin participar, a la vez, a la obra del Padre, que es la generación del Verbo.

adoptiva, en la filiación del Hijo, un elemento teológicamente inseparable y fundante de la espiración del Espíritu Santo. En efecto, la transformación en el Espíritu es según un espíritu y ser *filial* (somos hijos de Dios Padre en el Hijo), es decir, es por la incorporación y conformación a Cristo que participamos en la misma obra que el Hijo por naturaleza realiza junto con el Padre: espirar el Espíritu Santo²⁰⁸.

La participación en la generación del Hijo — que comienza en bautismo y alcanza su plenitud última en la eternidad — es condición de posibilidad de la participación en la espiración de amor del Espíritu Santo. De allí que, para san Juan de la Cruz, cuando la filiación divina que Cristo nos mereció alcanza su perfección, es sólo entonces que se realiza lo que Jesús pidió al Padre en favor nuestro: amarnos como Él mismo es amado por el Padre (Jn 17,20-23), es decir, comunicándonos el mismo Amor que al Hijo, el Espíritu Santo; pero mientras al Hijo es comunicado por naturaleza, a nosotros lo será por unidad de amor y así participaremos a los *bienes* que el Hijo posee por naturaleza²⁰⁹. Como no podía ser de otra manera, san Juan de la Cruz quiere dejar en claro, una vez más, la diferencia existente entre la condición divina que pertenece a Cristo, Hijo de Dios por naturaleza, y la nuestra inalienable condición de creatura, que sin embargo es hecha partícipe de Su filiación.

6) El Espíritu Santo es el *bien* por excelencia que Cristo nos mereció: el máximo *don de la herencia filial* y, a la vez, la máxima *dote nupcial que Cristo esposo concede* en el matrimonio místico. En este sentido, para san Juan de la Cruz el Espíritu Santo no solo es el aposentador que prepara la morada del alma para la unión sino también su fruto. Por otra parte, podemos apreciar cómo el ser cristiano es, al mismo tiempo, nupcial y filial. Sin embargo, es significativo cómo san Juan de la Cruz, al tocar las cimas de la experiencia trinitaria, abandona el simbolismo esposo-esposa del *Cantar*

²⁰⁸ C 39,5; CA 38,5(4).

²⁰⁹ Cf. C 39,5-6; CA 38,5-6(4).

para expresarse en un modo más directo y más concorde al Nuevo Testamento: el de la relación filial («el Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de ser *hijos de Dios*, como dice san Juan (1,12)»²¹⁰).

7) San Juan de la Cruz se detiene a justificar sus afirmaciones en base a una argumentación y sobre todo con abundantes citas del Nuevo Testamento. El argumento es simple: si el alma ha sido unida, transformada, *trinitarizada* por Dios no debe maravillarse que ella aspire en Dios u obre participadamente la misma obra que se desarrolla en la Trinidad, porque precisamente esto es estar transformada en las tres Personas divinas: el poder participar, en alguna manera, a lo que ellas son²¹¹. Las citas escriturísticas tienden a justificar que la aspiración de Dios actual (transeúnte en esta vida o permanente en la otra) es posible porque el Espíritu Santo ha sido enviado (Gal 4,6)²¹²; que la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios tiene como fin y objetivo esta transfiguración trinitaria (Gen 1,26)²¹³; que el alto estado de la transformación se fundamenta en la filiación que el Hijo nos mereció (Jn 1,12), que nuestra aspiración es un hacer por participación la misma obra de que el Hijo hace por naturaleza (17,24) y que a los hombres se les comunica el mismo amor que el Padre comunica al Hijo (17,20-23)²¹⁴; finalmente que, por la participación en los bienes del Hijo, los hombres son dioses por participación, iguales y compañeros de Dios (2Pe 1,2-4)²¹⁵.

Hasta aquí ha llegado san Juan de la Cruz. Es de lamentar que no haya avanzado un poco más, revelando desde la perspectiva de la teología especulativa, la modalidad según la cual se efectúa la participación en la naturaleza divina a través de la aspiración de amor

²¹⁰ C 39,5; CA 38,5 (4).

²¹¹ C 39,4; CA 38,4(3).

²¹² C 39,4; CA 38,4(3).

²¹³ C 39,4.

²¹⁴ C 39,5; CA 38,5(4).

²¹⁵ C 39,6; CA 38,6(4).

del Espíritu Santo. La razón debe ser buscada en el hecho que su intento no es especulativo sino práctico y encerrado en el ámbito de la descripción experimental, si bien esto no prohíbe que se pueda hacer emerger de los textos del santo implicaciones especulativas. El conocimiento místico, inteligencia «confusa, oscura y general»²¹⁶, es inefable porque deriva del amor. Tal aspecto confiere al conocimiento y a la experiencia mística una originalidad solamente percibida por aquellos que perseveran en la ascensión espiritual. Justamente estos últimos, como Juan de la Cruz, toman conciencia de la necesaria aproximación de las descripciones de las experiencias trinitarias. ¿Cómo podría ser de otra manera? Nuestro lenguaje está formado en función de nuestra situación intramundana y casi exclusivamente para un fin práctico. Es necesario tomar por lo tanto al pie de la letra, y no como un signo de pusilanimidad, la afirmación de san Juan de la Cruz acerca de la impotencia del lenguaje:

En aquel *aspirar* de Dios yo no querría hablar, ni aun quiero, porque veo claro que no tengo de saber decir, y parecería menos si lo dijese [...]; porque, siendo la aspiración llena de bien y gloria, la llenó de bondad y gloria el Espíritu Santo, en que la enamoró de sí sobre toda lengua y sentido en los profundos de Dios. Y por eso, aquí lo dejo²¹⁷.

De esta manera, con un corte de consciente brusquedad, termina nuestro autor la primera redacción de su *Llama de amor viva*. Muchas veces lo hemos oído excusarse de no poder decir nada más claro, por culpa de la inefabilidad que pesa sobre la experiencia mística. Pero siempre acaba por hablar y revelar una parte del secreto. Así hace en el *Cántico*, intentando explicar lo que entiende de este «aspirar» del Espíritu. En *Llama*, sin rodeos y excusas, corta en seco su discurso. Se da por vencido. No sabe decir más²¹⁸.

²¹⁶ 2S 10,4.

²¹⁷ LIA 4,17.

²¹⁸ En la segunda redacción de *Llama*, san Juan de la Cruz no añade sustancialmente nada nuevo al comentario; pero, para no terminar en un modo tan brusco y seco, en vez de: «y por eso aquí lo dejo», pone: «Al cual [Dios] sea

3.3 *Transformación en las tres Personas de la santísima Trinidad*

La presencia cada vez más radicalizada del Dios trino en el hombre, toda su actuación tripersonal, no es a tontas y a locas, tiene una específica finalidad: realizar, en medida posible a nuestro estado peregrinante, la comunión plena con Dios. Para esto el alma debe ponerse, diríamos, a la *altura de las circunstancias*; una vez operada la transformación y elevación ontológica en el bautismo, se debe dar también la existencial, porque no puede darse comunión sin una cierta semejanza, sin una igualación hacia lo alto, sin la *divinización* de la criatura. Todo esto quiere decir, para san Juan de la Cruz, algo muy concreto y preciso: transformación en las Personas divinas, tanto en la eternidad como en el tiempo, y no solamente una asimilación a la naturaleza divina genérica e impersonalmente considerada. «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»²¹⁹.

Este pensamiento está explícitamente a la base y, a la vez, es la clave de interpretación de CA 38 y CB 39, como hemos visto. La intervención participada en la «obra» trinitaria es como un derivado, o como una exigencia, de estar el alma transformada en las tres divinas Personas. En la visión beatífica esta transformación se dará «en revelado y manifiesto grado»; aquí, en modo condicionado por los límites del *homo viator*²²⁰. Tanto allí como aquí una obra maravillosa, actuada por el Dios que puede y quiere hacerlas, que nos

honra y gloria in secula saeculorum. Amen», LI 4,17. De todas maneras, en ambas redacciones el comentario es extremadamente breve; el santo desarrolla en pocas líneas (apenas un punto, el n° 17), el comentario a los últimos tres versos de la canción cuarta. Claramente se advierte que no quiere retomar el tema de la «aspiración» del Espíritu Santo, porque no tiene ya nada que decir. Las diversas interpretaciones que se han dado a algunos pasajes del santo, incluido el del *aspirar del aire* (C 28,1-4; 39,2-6; LI 3,77-82; 4,16-17), con el intento de determinar el modo cómo debe ser entendido el actuar propio del Espíritu Santo en el alma, pueden verse en M.A. DÍEZ GONZÁLEZ, *Pablo*, 341-356.

²¹⁹ C 39,3.

²²⁰ Cf. C 39,4.6; CA 38,3(2).6(4).

debe llenar de admiración y agradecimiento. Pero en todo caso, maravilla que no nos debe parecer increíble, dice san Juan de la Cruz, si se piensa que, en definitiva, Dios creó al alma a su imagen y semejanza, para que pudiera llegar a esto, es decir a dicha transformación trinitaria: «Y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza (Gen 1,26)»²²¹. Dios hizo el mundo, y en él especialmente al hombre, para poder donarse. Y donarse al hombre como lo que es y para convertirlo en lo que Él es. Dios creó al hombre, a su imagen y semejanza, en orden a que alcance la semejanza divina con las Personas.

En síntesis, la transformación que explica san Juan de la Cruz, basándose en el elemento de similitud y semejanza con Dios, no termina solamente en Dios uno, sino que llega hasta Dios trino²²². En la mente de este gran místico del cristianismo, la transformación del alma en Dios, para ser verdadera, tiene que ser una transformación en la cual el alma se transforma de alguna manera en las tres divinas Personas. En su atrevida concepción, se llega a la conclusión, de que sin este elemento de asimilación trinitaria a las Personas no sería real y perfecta transformación. En este punto san Juan de la Cruz es insuperable. Ninguno ha osado decir tanto, tan bellamente²²³.

²²¹ C 39,4.

²²² Cf. EULOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *La transformación*, 194-208.

²²³ «*San Juan de la Cruz* no ha elaborado el concepto, o la base teológica de la transformación trinitaria, como lo han hecho teólogos posteriores, *Salmanticenses*, *Garrigou*, etc., ni tampoco se podría afirmar, terminantemente, que sea el primero que ha introducido en los campos de la mística estas ideas (cf. "Divinización", *DS* III, col.1420, ideas que ya aparecen en San Buenaventura, que pone a la Trinidad en el primer plano de su Teología, según H.-T. CONUS...). Pero sí se puede, y se debe, sostener que él es el que más profundamente y más ampliamente dentro del sentido ortodoxo de la Iglesia Católica, ha hablado, o escrito, sobre este particular de la semejanza con las tres divinas personas, que el alma adquiere por medio de la transformación», EULOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *La transformación*, 195. «Si sobre el hecho de la inhabitación nada especial enseñó el Doctor del Carmelo, sino que sigue, en general, la doctrina común de

su tiempo, no ha habido de seguro, añadimos nosotros, Santo Padre ni Doctor alguno de la Iglesia que hayan escrito páginas más maravillosas sobre el *modo* de esa presencia divina», ANICETO DEL DIVINO REDENTOR, «La inhabitación», 37-38. «La teología de los místicos es tratada en la dogmática de la gracia de una forma del todo raquílica, a pesar de que la mística es la más dilatada experiencia aquí en la tierra de la unión con el Dios vivo [...]. Es en España y en Francia sobre todo donde la teología de la gracia se ha beneficiado del apoyo de los místicos. El primer nombre que se presenta es el del gran teólogo y confesor de la fe san Juan de la Cruz (1542-1591). En sus elevaciones sobre los misterios y en particular en sus poemas, se permite una gran libertad para hacer entrever, aunque sea un poco, cómo por la obra del Espíritu Santo el justo participa de la vida divina. Ciertos comentaristas se han asustado ante la audacia que hace decir al místico del Carmelo que el alma del justo interviene en la espiración activa de la tercera Persona de la Santísima Trinidad. ¡Ciertamente, el gran doctor no pretende decir que el Espíritu Santo proceda de las criaturas! Es en él y no en ellas donde se encuentra la fuente de toda la existencia santa. Su intención es aclarar que el justo *participa realmente en la vida divina*, en la cual, por el inefable circuito luminoso, el Padre comunica el Ser substancial al Hijo y por el Hijo a la tercera Persona. En el movimiento de retorno, que es la continuación de su origen, el Espíritu Santo lleva con él a todos aquellos que el Hijo ha conquistado. Opinión de tal evidencia que ningún exégeta apropiacionista es absolutamente capaz de hacerle justicia. Toda la exposición sanjuanista sería un pobre juego de palabras [...], si todo esto, en el fondo, no es más que una figura de estilo. Comprendemos ahora que la mística recurre a menudo a la poesía para expresar lo inexpresable», G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia. La unión personal con el Dios vivo*, Koinonía 12, Salamanca 1980, 294-295. «La Carta del Papa Maestro en la fe (JUAN PABLO II, *San Juan de la Cruz. Maestro en la fe*, 14/12/1990, Madrid 1991. Reconoce expresamente su condición de teólogo. Dice: “Teólogo y místico, hizo del misterio trinitario y de los misterios del Verbo Encarnado el eje de la vida espiritual y el cántico de su poesía”, p. 8) ya pone de relieve que el magisterio de Juan de la Cruz no puede quedar reducido al ámbito del intimismo, ya que por lo demás siempre se ha pretendido que las vivencias más profundas del cristianismo se inspiren o vivan de los dogmas [...]. Después de los estudios de F. Ruiz y E. Pacho ha quedado suficientemente demostrado que la mística sanjuanista queda enmarcada dentro de un sistema dogmático; no sólo es la dogmática experimentada, sino que, como la experiencia ha precedido al sistema, el sistema se ha rehecho desde la mística. Con esto queremos decir que Juan de la Cruz en los puntos centrales del Dogma ha llegado más allá que la teología académica; por eso puede prestarle a ésta para que siga reflexionando preciosos contenidos y sus mismos datos captados desde un

El santo doctor sostiene la transformación trinitaria del alma no sólo afirmándola de una manera general, es decir, diciendo que el alma se transforma en «las tres Personas» de la Trinidad²²⁴, sino también enseñándola de manera particular, al decirnos *separadamente* cómo se transforma *en cada una* de las tres Personas divinas.

De la transformación del alma en el *Padre* es de la que menos habla san Juan de la Cruz. Apenas aparecen en sus obras testimonios o pasajes probativos de esta transformación. El indicio más fuerte lo encontramos en la segunda canción de *Llama* donde, por apropiación, atribuye a cada persona divina una actividad o efecto en la obra de unión o transformación del alma: dice el santo doctor que el Padre es la «mano blanda», y a dicho Padre entonces le atribuye la dádiva de haberla transformado en Él²²⁵. Pero véase también lo que dijimos en el párrafo precedente sobre la participación en la «aspiración» activa, que incluye y presupone la transformación en la primera Persona²²⁶.

nivel más profundo. Con ello no queremos decir que la experiencia haya acontecido al margen de las fuentes de la revelación; es aquí donde se ha realizado el contacto del místico», S. CASTRO SÁNCHEZ, «Nueva palabra», 586-587 y n. 17 entre paréntesis; cf. I. MATTHEW, «Mística», 507-520.

²²⁴ C 39,3.4; cf. CA 38,3(2).

²²⁵ «Y así, engrandece aquí el alma al Padre, Hijo y Espíritu Santo, encareciendo tres grandes mercedes y bienes que en ella hacen, por haberle trocado su muerte en vida, transformándola en sí [...]; 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 le llama *mano blanda*», LI 2,1; cf. LIA 2,1. Queda la duda de si el «haberla transformado *en sí*» se refiere al Padre o las tres Personas. No obstante, sea que esa frase se refiera a la transformación del alma en las tres Personas, sea que tenga un sentido restringido de sólo la persona del Padre, lo cierto es que el alma queda transformada, en cualquier caso, en la primera Persona. De todos modos la transformación en el Padre, si bien no es claramente afirmada en modo particular y separadamente de las otras Personas, queda ciertamente afirmada de un modo general al decir, como hemos visto, que el alma se transforma «en las tres Personas de la Santísima Trinidad» (C 39,3.4) o «en el Espíritu Santo como en las otras dos personas divinas» (CA 38,3(2)).

²²⁶ «3.2 Transformación en el Espíritu Santo, Amor del Padre y del Hijo». Del mismo modo, la transformación en el Padre, aunque no lo diga expresamente,

Tratándose de la transformación en el *Hijo*, son abundantísimos los testimonios que aparecen a todo lo largo y ancho de la producción literaria de san Juan de la Cruz. Ya en la *Subida del Monte Carmelo* el santo advierte que si el alma quitase los impedimentos y lograrse purificarse «se transforma en la sencilla y pura sabiduría, que es el Hijo de Dios»²²⁷. Pero sobre todo el *Cántico espiritual*, podríamos decir, está enteramente concebido y planeado a base de la unión o transformación del alma en el Hijo de Dios, que unas veces aparece como Esposo, otras como Sabiduría, otras como Verbo. Hasta el último momento el alma manifiesta su deseo de ser transformada en la Sabiduría divina que es el Verbo Hijo de Dios, el cual «la guía a sí mismo, atrayéndola y absorbiéndola en sí»²²⁸. En la medida en que llega, en esta vida mortal, a «la verdadera imitación de la perfección de la vida del Hijo de Dios, Esposo del alma [...], merecerá [...] que se una y transforme por amor en el dicho Hijo de Dios, su Esposo»²²⁹. El mismo matrimonio espiritual, que se hace «entre dicha alma y el Hijo de Dios», no es sino «una transformación total en el Amado»²³⁰.

También es abundante la cantidad de textos que presenta el santo doctor sobre la transformación del alma en el *Espíritu Santo*. Antes de la *Llama de amor viva* no tiene demasiadas alusiones a dicha transformación en la tercera persona de la santísima Trinidad. Así, en la *Noche oscura*, se encuentra una referencia a una cierta transformación de la voluntad en el Espíritu Santo²³¹, y en el *Cántico espiritual* ya se dice claramente que el alma está perfectamente

está también presupuesta en la del Hijo, que es su imagen, belleza y sabiduría; cf. en este mismo capítulo: «3.1 Transformación en el Hijo, Hermosura-Sabiduría del Padre».

²²⁷ 2S 15,4.

²²⁸ C 35,7.

²²⁹ C 1,10.

²³⁰ C 22,3.

²³¹ «Y mi voluntad salió de sí, haciéndose divina, porque unida con el divino amor, ya no ama bajamente con la fuerza natural, sino con *fuerza y pureza del Espíritu Santo*», 2N 4,2.

transformada en Él, al menos en transformación en gloria²³²; y también de alguna manera, aunque no en modo tan perfecto, en esta vida²³³. Pero en la *Llama* casi es constante la alusión a esta materia. En efecto, para san Juan de la Cruz, la *Llama de amor viva* es el Espíritu Santo y en esa llama el alma está ardiendo²³⁴, de tal manera que la tiene «consumada y transformada» en amor²³⁵. Considerando al Espíritu Santo como cauterio o fuego, afirma que este divino fuego tiene transformada el alma en sí, hecha toda ella un vehemente fuego²³⁶, transformada ya en las llamas del Espíritu Santo²³⁷.

Tratemos ahora de reordenar e interpretar brevemente los datos que nos ha presentado san Juan de la Cruz sobre el tema, con el intento de percibir su alcance y originalidad en una visión de conjunto. Para el doctor místico, en el bautismo se realiza el desposorio o matrimonio fundamental con el alma, ya que allí recibe la gracia que la hace agradable a Dios y participe de la naturaleza divina, y la Trinidad pone su morada en ella. De este modo comienza la divinización o transformación del hombre, que llegará a madurez y plenitud en el matrimonio espiritual. Cuando el santo habla del

²³² C 38,3.

²³³ CA 38,3(2); 37,3(2); cf. el punto anterior: «3.2 Transformación en el Espíritu Santo, Amor del Padre y del Hijo».

²³⁴ «Aquella llama delicada de amor que en ella arde, cada vez que la está embistiendo la está como glorificando con suave y fuerte gloria», LI 1,1.

²³⁵ LI 1,3.

²³⁶ «Este cauterio, como hemos dicho, es aquí el Espíritu Santo, porque, como dice Moisés en el Deuteronomio, *nuestro Señor Dios es fuego consumidor* (4,24), es a saber, fuego de amor; el cual como sea de infinita fuerza, inestimablemente puede consumir y transformar en sí el alma que tocara [...]; y, por cuanto este divino fuego en este caso tiene transformada el alma en sí, no solamente siente cauterio, mas toda ella está hecha un cauterio de vehemente fuego», LI 2,2.

²³⁷ «Los movimientos de estas llamas divinas, que son los vibramientos y llamaradas que hemos arriba dicho, nos las hace sola el alma transformada en las llamas de el Espíritu Santo, ni las hace sólo él, sino él y el alma juntos», LI 3,10.

estado o hábito de unión, siempre nos dice genéricamente que el alma se transforma en *Dios*, o, más específicamente, en la persona del Esposo *Cristo*, que es con quien se realiza el matrimonio, mientras que el Espíritu Santo «es el que interviene y hace esta junta espiritual»²³⁸. Así pone en claro el papel fundamental de la mediación del Verbo encarnado en la unión con Dios. La vida cristiana es una conformación y semejanza con la figura del Hijo. La unión sponsal no es más que un llevar a plenitud la vida filial que Cristo nos mereció en la Cruz.

Explícitamente el santo hablará de la transformación del alma en las *tres Personas* sólo en los *actos de unión* (especialmente al hablar de la gracia de la «aspiración» de CA 38 y CB 39). En estos actos, por una parte, se experimenta, vislumbra y anticipa la vida beatífica en la eternidad; pero, por otra, la visión bíblica y teológica de la eternidad arroja luz para una correcta interpretación de las experiencias místicas. En efecto, aquella vida consistirá — en una línea más bien cognoscitiva — en un transformarse, por la visión beatífica, en la Sabiduría-Hermosura de Dios Padre, que es el Hijo. Y, como Cristo remite inmediatamente al Padre, se entreve la transformación también en Él: dice el santo citando a Juan evangelista que la vida eterna es conocer al Padre y a su enviado Jesucristo²³⁹. Pero como la vida eterna no es frío conocimiento intelectual sino que la visión lleva al amor, ésta consistirá en un transformarse también en el Espíritu Santo, amor unitivo del Padre y del Hijo.

Finalmente san Juan de la Cruz ve que si se da la transformación en las Personas esto debe llevar lógicamente a la participación en la «obra» o procesión intratrinitaria de esas Personas, principalmente subraya la del Espíritu Santo, ya que el Amor, presupone la generación de la Palabra, y, a la vez, cierra y plenifica la actividad procesional intratrinitaria, uniendo en sí al Padre y al Hijo. Pero también le interesa la espiración del Espíritu Santo porque en Él, vínculo de amor en la Trinidad, el alma retorna y se une en el amor a la Fuente

²³⁸ C 20,2.

²³⁹ C 37,1.

trinitaria. No pretende decir el santo que el alma origine una Persona divina. Constantemente nos advierte que la «obra» de la creatura no es por «naturaleza» como las Personas divinas sino por participación y unidad de amor. Nuestro doctor quiere expresar, en la forma más plástica y teológica posible, que el alma es *verdaderamente* introducida en la vida íntima del Dios trino, participando de alguna manera a lo que Él es, si bien en modo inefable y conforme a su ser creatural.

No debemos olvidar que Padre, Hijo y Espíritu Santo, ya desde esta vida, habitan en nosotros en cuanto tales, es decir, según su modo de ser personal, aquel que las constituye en tal Persona divina y no otra. Las Personas trinitarias moran *viviendo* su vida propia en el hombre desde el momento del bautismo: el Padre habita viviendo como Padre que genera eternamente su Hijo; el Hijo como Verbo engendrado del Eterno Padre; el Espíritu Santo como Amor que procede de la fecundidad del Padre y del Hijo y que en su Persona los une.

La Trinidad vive en nosotros para hacernos partícipes de su vida. El Padre genera en nosotros al Hijo y a nosotros lo dona para hacernos sus hijos en el Hijo. El Padre y el Hijo espiran en nosotros el Espíritu Santo y a nosotros lo donan para que dicho Espíritu, término personal del amor y de la unión del Padre y del Hijo, sea también el vínculo de nuestro amor y de nuestra unión con la Trinidad. Nuestra participación a la naturaleza divina trinitaria mediante la gracia, significa que las tres Personas de la santísima Trinidad, presentes en nuestras almas, extienden su misterio íntimo a nosotros, lo actúan salvíficamente en nosotros y nos introducen en él. Esta vida divina a carácter trinitario en el hombre, del cual él participa, bulle siempre en el creyente en estado de gracia y en posesión, por tanto, de los hábitos infusos sobrenaturales. Dios no deja, por decirlo en algún modo, de *renovar* su misterio intratrinitario en el fiel, aun cuando éste no haga uso de sus facultades humanas elevadas al orden sobrenatural; porque, por ejemplo, se trata de un niño recién bautizado que no tiene aún uso de razón o de un justo que se

encuentra durmiendo. Pero el modo que el hombre tiene para participar activamente al misterio trinitario presente en él, es por el ejercicio de las virtudes teologales: por la fe lo conoce en su ser trinitario y adhiere a su Palabra fiel, por la caridad lo ama y se sujeta a su Voluntad, por la esperanza desea su posesión plena. Estas virtudes van purificando y uniendo con Dios a medida que se poseen más perfectamente; la transformación y divinización ontológica y entitativa por la gracia santificante, se convierte por las virtudes teologales en operativa, dinámica y existencial. Demás está decir que esta última es la que le interesa a san Juan de la Cruz.

El estado de unión matrimonial lleva a vivir, en la concretez de la existencia personal a la voluntad de Dios y de un modo habitual y pleno, la vida trinitaria que se esconde en cada creyente. En este alto estado, por el ejercicio ordinario y vital de las virtudes teologales perfectas, finalmente vive una vida verdaderamente filial (con respecto al Padre), esponsal (por la unión con Cristo) y espiritual (bajo la acción del Espíritu Santo). ¿Cuál es entonces la finalidad de estos actos de unión intensos y gozosos que Dios concede, especialmente el de la aspiración del Espíritu Santo? Antes que nada, hacer experimentar o sentir la presencia trinitaria en el alma, con la modalidad propia de las Personas. Ellos son percepción misteriosa y gratuita de la Vida que siempre moraba y actuaba en ella. Pero esto no significa, para san Juan de la Cruz, contemplar un espectáculo, sino que es una gracia que *conforma aún más* a las Personas divinas y la hace participar en la vida trinitaria que bulle en ella. Como no podía ser de otra manera, es una actuación mayor y más profunda de las virtudes teologales, las únicas que lo unen a Él: es un obrar ella «su obra de entendimiento, noticia y amor», o mejor, dice el santo, tenerla obrada en la Trinidad «por modo comunicado y participado, obrando Dios en la misma alma»²⁴⁰.

Nos queda aún una pregunta. ¿Qué significa transformarse en el Padre, el Hijo y el Espíritu? Si en la Trinidad las personas se cons-

²⁴⁰ C 39,4.

tituyen por relaciones de oposición tales que una no puede ser las otras, ¿cómo es posible que el alma sea trasformada «*en las tres Personas* de la Santísima Trinidad»?

San Juan de la Cruz se maneja en dos líneas expositivas. La primera puede ser mejor entendida respondiendo a otro interrogante. Es éste: ¿por qué el doctor místico no se ha detenido en la transformación del alma en el Padre? En efecto, todos los textos que se pueden aducir, como hemos visto, tomados en un sentido riguroso y crítico, no constituirían una prueba demasiado fuerte para poder demostrarla. El santo, por razones que él pudiera tener, no ha sido demasiado explícito en este sentido. Ha hablado de una manera general de la transformación del alma en cada Persona trinitaria, era de esperarse que se refiriera también de una manera explícita a la transformación en el Padre. Y sin embargo, no. Se ha explayado solamente en lo referente al Hijo y al Espíritu Santo. ¿Cuáles fueron sus razones?

Es difícil saberlo en detalle, pero creo que no se deba olvidar lo esencial de sus motivaciones: permanecer en el ámbito de la enseñanza bíblica neotestamentaria. El hombre se transforma en la segunda Persona de la Trinidad en cuanto es hecho hijo como y en el Hijo; se transforma en tercera Persona en cuanto se convierte en espiritual como y en el Espíritu Santo; pero no se puede decir que se transforme en el Padre sino en el sentido que recibe el Espíritu suyo y del Hijo para, por la mediación e incorporación a Cristo, su Verbo, llamarlo Padre a través de una relación filial. La manera de transformarse en las Personas no puede sino ser aquella que ha revelado Cristo: configuración con la imagen del Hijo encarnado, a través de la acción vivificante del Espíritu, para tener acceso filial al Padre. No son tres transformaciones o configuraciones paralelas sino tres aspectos de la única configuración por y con Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre, origen y fuente de toda la vida trinitaria que se derrama en el alma. La identificación con Cristo nos introduce en una red de *relaciones nuevas* que nos transforman, de esta manera, en las divinas Personas (¿no se constituyen también éstas,

en la Trinidad, por *relaciones interpersonales*?). Introduciéndonos en un nuevo círculo, en una nueva familia, estas relaciones nos hacen, a la vez, hermanos de Cristo (porque transformados en hijos en el único Hijo), hijos del Padre (porque transformados no abstractamente en hijos de toda la Trinidad sino en hijos del Padre de Jesucristo) e íntimos amigos del Espíritu (porque ha sido derramado en nuestros corazones para vivificar la relación filial).

Creo que san Juan de la Cruz no ha querido insistir en la transformación en el Padre, para que no se corriera el riesgo de pensar en un convertirse en *padres*, del mismo modo que la Sagrada Escritura habla de ser «hijos»²⁴¹ y «espirituales»²⁴². Se entendería el transformarse en las Personas como convertirse en *tres* personas a la vez (y así ser, por ejemplo, absurda e ininteligiblemente padre e hijo al mismo tiempo²⁴³), en vez de concebirse el hombre

²⁴¹ San Juan de la Cruz cita entre otros los siguientes pasajes de la Escritura con respecto al nuestro ser «hijos»: a) Jn 1,12: Dios dio poder de ser hijos de Dios (2S 5,5; C 39,5; CA 38,5(4)); b) Rom 8,14: los hijos de Dios son movidos del Espíritu de Dios (3S 2,16; C 35,5; LI 2,34; CA 35,5(4); LIA 2,34(30)); c) Rom 8,23: gemimos esperando la adopción de hijos de Dios (C 1,14; LI 1,27; CA 1,14(6); LIA 1,27(22)).

²⁴² El santo utiliza dos citas de la Escritura en que se habla textualmente de hombre «espiritual» opuesto a «animal» o «carnal»: a) 2Cor 2,14-15: el hombre animal no percibe las cosas que son del espíritu de Dios, el espiritual todas las cosas juzga (2S 19,11; 3S 26,4.14; LI 2,4; 3,74; LIA 2,4; 3,53(45).74(65)); b) 2Cor 3,1-2: san Pablo que no ha podido hablar a los corintios como a espirituales sino carnales (2S 17,8); c) cf. también Jn 3,6: lo que nace de la carne es carne; lo que nace del espíritu es espíritu (3S 26,7; 1N 4,7; D 42). El ser una persona *espiritual* no está en contradicción con el ser *hijo*; el hombre perfectamente *espiritualizado*, movido por el Espíritu Santo, es el que realiza en plenitud su ser filial. San Juan de la Cruz cita varias veces el texto de Rom 8,14, en el que se dice, que los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios; cf n. anterior. La máxima espiritualización y transformación en y por la acción del Espíritu Santo, será subrayada por fray Juan en *Llama de amor viva*.

²⁴³ No quiero ser reductivo y simplista al interpretar las afirmaciones de la Sagrada Escritura. No niego que el Padre puede ser ejemplar de imitación (el cristiano debe ser perfecto y misericordioso como el Padre celestial lo es, cf. Mt 5,48; Lc 6,36; san Pablo incluso habla de una paternidad espiritual, que no puede

ser sino un reflejo de la paternidad divina, cf. 1Cor 4,14-15.17; Gal 4,19; Flm 10; 1 Tes 2,7.11; etc.), y, por ende, bajo un determinado punto de vista, también el cristiano se puede y debe *transformar* en Él. Pero de este modo, nos ponemos en la perspectiva de lo que llamo la segunda línea expositiva de san Juan de la Cruz — señalada a continuación —, en la cual el santo trata de encontrar en las Personas divinas, características propias de cada una de ellas, y en las cuales el alma se transforma por la acción divina. Entonces sí, *bajo un determinado aspecto, que apropiamos a una determinada Persona divina*, podemos decir que, en algún modo, el alma se transforma, al mismo tiempo, en las tres Personas. Pero san Juan de la Cruz no insiste en esto; normalmente se expresa de otro modo. Habla de transformación en la segunda persona de la Trinidad, en el Hijo unigénito del Padre, porque por incorporación y unión a Él somos hijos. El santo sabe por revelación que, por conformación a Cristo, el cristiano no sólo debe obrar como hijo y tener actitudes filiales, sino que *es verdaderamente hijo* (1Jn 3,1) — y en este sentido no se puede decir que el cristiano *es* también y al mismo tiempo *padre* —. La filiación del cristiano es comúnmente expresada por san Juan de la Cruz mediante la relación nupcial con Cristo, que se da en todo el trayecto espiritual: desde los inicios del bautismo — primer desposorio — a la cumbre de la unión — o matrimonio — místico. En efecto, en *Cántico* el protagonista principal es Cristo, esposo del alma, con el cual ella se une y en el cual es transformada. En *Llama* el Espíritu Santo espiritualiza y transforma al alma en Él, pero para conformarla a Cristo; la rica acción transformante del y en el Espíritu Santo, no es sino para que la existencia del fiel creyente sea más hondamente crística. El Padre — al menos cuando se habla explícitamente de transformación — parece desaparecer; pero no es así. Él, Fuente y origen fontal de toda la vida que se derrama en el alma, se hace presente en la actuación de las otras dos Personas. Éstas nos transmiten la vitalidad de Dios Padre, porque toda vida — intra y extra-trinitaria, natural y sobrenatural — tiene siempre origen en Él. «La unión es esencialmente trinitaria, pero al igual que el Hijo mira al Padre, y el Espíritu Santo es la referencia amorosa del Padre y del Hijo, el hombre se unirá al Padre en términos similares, es decir, en la comunión con el Hijo realizada desde el Espíritu. La persona de Jesús es pura donación del Padre. En su Humanidad se nos ha revelado el rostro de Dios», S. CASTRO SÁNCHEZ, «El rostro», 216. (En todo este artículo, el autor pretende individuar la persona del Padre en el sistema sanjuanista, pero dejando en claro que ésta no queda esclarecida del todo, si no tenemos presente que él se manifiesta a través del Hijo en el Espíritu. «Somos, pues, hijos de Dios en Jesucristo y por Jesucristo. Nuestra filiación está teñida de cristicismo (C 39,5-6); pero también somos hijos por su Espíritu (Ll 2,34; 2S 5,5)», *ib.*, 193, n. 25; cf. también M. OFILADA MINA, «El Dios», 287-323). En este sentido, más bíblico y relacional, insisto que la conformación o

divinizado como un ser *una nueva creatura porque tiene relaciones nuevas con las tres Personas, a partir de la unión sponsal con Cristo*, esposo del alma. Se cosificaría de esa forma lo que él quiso presentar de una manera dinámica, relacional y bíblica²⁴⁴.

Ésta es una de las líneas expositivas con las que se maneja san Juan de la Cruz: el alma se transforma fundamentalmente en Cristo esposo, porque con Él se realiza el matrimonio espiritual, y, mediante Él, se une y relaciona íntimamente con Dios Trino. Pero existe una segunda línea expositiva. El santo no se contenta con lo expresado, no está satisfecho, tiene algo más para comunicar: aunque parezca absurdo, en un determinado momento, el alma — dice explícitamente — se transforma en *las tres personas* de la santísima Trinidad. ¿Cuándo sucede esto? El doctor místico, con un golpe de genialidad, se adelanta a los tiempos modernos: esto sucede «en revelado y manifiesto grado en la otra vida»²⁴⁵. Por su

transformación, de la cual habla el santo místico, es única: por, con y en Cristo, bajo la acción del Espíritu Santo, para poseer la vida y bienes que nos vienen del Padre.

²⁴⁴ Podemos pensar que Padre, Hijo y Espíritu, que se donan a partir del bautismo para habitar en el alma, producen ya en ella una mutación ontológica accidental sobrenatural (como el sello que se imprime en la cera), que es la gracia creada, dejando así la *impronta*, por así decirlo, de las tres Personas, una asimilación a lo que es propio y peculiar de cada una, aunque actúen como un sólo principio eficiente. Pero siempre será una transformación o generación filial con respecto al Padre, por incorporación a Cristo, bajo la acción interiorizante del Espíritu. Por otra parte, este cambio ontológico está ordenado a lograr que la persona humana según el modo propio de su ser creatural y personal (esto es, por el conocimiento y el amor, elevados y perfeccionados por las virtudes teologales), se una con las Personas divinas. En este plano existencial y vital, en el que se mueve san Juan de la Cruz, el santo tiene en claro, por convicción bíblica y teológica, que la configuración es a Cristo, Hijo del Padre y por quien se nos dona el Espíritu.

²⁴⁵ C 39,4. León XIII señala un principio iluminante retomado por Pío XII en la encíclica *Mystici corporis*, AAS 35 (1943) 231s.: «Oportunamente, pues, al hablar nuestro sapientísimo antecesor, León XIII, de feliz memoria, de esta nuestra unión con Cristo y el divino Paráclito, que en nosotros habita, vuelve sus ojos a aquella visión beatífica, por la que esta misma trabazón mística alcanzará un

operación u obra de conocimiento y amor, ésta es la situación permanente de «los beatíficos de la otra vida», y se da también, de alguna manera, «en los perfectos de ésta»²⁴⁶, pero no siempre, sino en algunas de las uniones actuales transeúntes («el aspirar del aire») que se dan en el estado de unión permanente.

Sabemos ya que, para el santo, el transformarse en las Personas divinas y participar en su obra, es el modo concreto como entiende y sabe expresar la realidad de la inserción en la vida divina trinitaria. En la visión beatífica el alma verá, amará y gozará de Dios, como es, en su ser uno y, a la vez, trino: por el conocer será asimilada, conformada, transformada, de manera vital, inmediata, sin

día su consumación y perfección en los cielos: “Esta maravillosa unión — dice — que por propio nombre se llama de inhabitación, sólo por su condición y estado difiere de aquella por la que Dios abraza a los bienaventurados beatificándolos” (*Divinum illud munus*, AAS 29 (1896) 653). Por esta visión será posible, por modo absolutamente inefable, contemplar con los ojos adornados de sobrenatural luz al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, asistir de cerca por toda la eternidad a las procesiones de las divinas Personas y ser bienaventurados por gozo muy semejante al que hace bienaventurada a la santísima e individua Trinidad», Dz 2290 (DH 3815). La visión beatífica, por tanto, puede arrojar luz en orden a escudriñar el misterio de la inhabitación trinitaria, ya que entre ambas parecería existir solamente una diferencia gradual, no esencial. De allí que algunos teólogos, han buscado la inteligibilidad del misterio de la inhabitación, partiendo justamente del análisis de la unión entre el alma y la Trinidad que tiene lugar en la visión beatífica, donde la inhabitación tiene su perfección última. Éste es el camino iniciado por M. de la TAILLE, «Actuation créee par Acte increé», *RSR* 18 (1928) 253-268; y desarrollado por K. RAHNER, «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada», in *Escritos de teología*, Madrid 1967, I, 351-380: queriendo explicar los datos escriturísticos y patrísticos de una relación propia y específica de cada una de las Personas divinas con el justo, a la luz de lo que sucede en los bienaventurados, postula que la comunicación de dichas Personas al justo, en la peculiaridad personal de cada una, se da «a manera de causa formal» o actuación «cuasi-formal». Evidentemente san Juan de la Cruz no trata de la semejanza genérica que existe entre visión e inhabitación, le interesa ésta sólo cuando llega a plenitud mística, y, especialmente cuando se dan actos de unión intensos, que son los que hacen gustar desde ahora un anticipo de la visión beatífica.

²⁴⁶ C 39,4.

medios, a cada una de las Personas que eternamente se le donan en visión; por el amor será también asimilada y transformada en el Padre, Hijo y Espíritu Santo, según su modo propio que es limitado — porque creatural — pero activo — porque es verdadero amor —, es decir, participará dinámicamente en la corriente de amor que se da entre las Personas. El alma ya en esta vida, por actos intensos y gratuitos de comunicación del Espíritu Santo, puede experimentar y participar — siempre y sólo por «unidad y transformación de amor»²⁴⁷ — de esta vida trinitaria. En este contexto el santo utiliza, como de pasada, otro procedimiento para desentrañar alguna inteligibilidad a lo inefable: el recurso a la atribución teológica. La transformación en las tres Personas puede ser expresada en razón de la asimilación a *algo que mejor caracteriza a cada una* de ellas:

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, pero por modo comunicado y participado, obrando Dios en la misma alma? Porque esto es estar transformada en las tres Personas en potencia, sabiduría y amor, y en esto se asemeja el alma a Dios²⁴⁸.

Parecería decirnos el santo doctor, pero sin mucho interés de precisión, que por esta gracia que el alma recibe se transforma en las tres Personas, en potencia (característico del Padre), sabiduría (Hijo) y amor (Espíritu Santo), y así unida y transformada en la Trinidad, puede hacer dicha alma, por comunicación y participación en Ella, («juntamente con» Ella y «como» Ella²⁴⁹), su obra de conocimiento (en el entendimiento), noticia (memoria) y amor (voluntad), actuando así, de modo sublime, sus dinamismos espirituales: fe, esperanza y caridad. Sobre el tema volveremos al hablar de la acción de las Personas divinas en *Llama*.

²⁴⁷ C 39,5.

²⁴⁸ C 39,4.

²⁴⁹ CA 38,4(3).

4. En las llamas del Espíritu

El contenido de *Llama de amor viva* es la vida trinitaria del alma, llevada a sus más altas manifestaciones²⁵⁰; de allí que nos ha servido más de una vez para precisar el pensamiento de san Juan de la Cruz con respecto al tema que nos ocupa²⁵¹. Pero esto no debe hacernos olvidar que esta obra nos introduce en un mundo nuevo que sólo analógicamente se puede comparar con las etapas anteriores. En este sentido, si bien puede arrojar luz sobre dichas etapas, sería reductivo conformar sus expresiones, afirmaciones y doctrina

²⁵⁰ Cf. F. RUIZ SALVADOR, «Cimas», 257-298; ID., *Introducción*, 249-269. 662-675; ID., *Místico y maestro*, 281-295; H. SANSON, *El espíritu*, 520-551; R. MORETTI, *San Giovanni della Croce*, 108-115.246-268; ID., «Al vertice», 172-185; J. HAWTING, «Trinity», 18-30; E. PACHO, *Iniciación*, 195-216; M. HERRAÍZ GARCÍA, «Llama de amor viva», 363-395; G. CASTRO, «Llama de amor viva», 493-530; ID., «“Llama de amor viva”. Poema», 445-476; G. GAUCHER, «Mourir d'amour», 315-352; J. RICO ALDAVE, «La fonction», 179-197. También esta obra del santo es el comentario a una poesía, titulada: *Canciones que hace el alma en la íntima unión en Dios*, la cual comienza con el verso: «¡Oh llama de amor viva...!». Como *Cántico*, también *Llama* tiene dos redacciones, si bien los retoques son de menor alcance; queda intacto el número y orden de las estrofas; amplía el comentario. La primera redacción (*Llama A*) fue escrita, bajo el impulso de una encendida inspiración en 15 días. La segunda (*Llama B*) como revisión más cuidada y tranquila, es más pedagógica en el comentario, para hacerla más accesible.

²⁵¹ El uso que hemos hecho de *Llama* ha sido constante, arrojando luz o completando la visión de las otras obras. Su influjo se puede ver, por ejemplo, en la distinción entre desposorio y matrimonio espiritual (cf. en este capítulo: «2.2 El desposorio espiritual» y «2.3 El matrimonio místico»), o cuando el santo trata de justificar con la inhabitación trinitaria las grandes y admirables gracias que Dios da una vez que el alma ha llegado a la unión (cf. la introducción de este cuarto capítulo), o en la concordancia fundamental de esta obra con los tipos de presencia de 2S 5 y C 11 (cf. «Cap. II: ¿Dónde está Dios? ¿Dónde buscarlo?»), etc. Incluso en algunos aspectos el aporte de esta obra ha sido decisivo, como en el tema del más profundo centro del hombre (cf. Cap. II: «4.2 Espíritu, sustancia, fondo, centro...») y Cap. III: «3.2 El simbolismo de la piedra dentro de la tierra»), o bien, con respecto a la doctrina de la transformación en el simbolismo de la llama (cf. Cap. III: «3.3 El simbolismo del madero en el fuego»).

a ellas. *Llama* es una creación «nueva más que una síntesis o una reconsideración de las obras anteriores»²⁵²; «es original como experiencia mística, como creación literaria, como doctrina espiritual»²⁵³.

4.1 *La nueva situación de Llama*

La situación dominante de *Llama* es enlace y continuación de la descrita en las últimas estrofas de *Cántico* (36-40)²⁵⁴. San Juan de la Cruz no se atreve a hacer de ella un estado distinto, ni siquiera un grado más alto dentro del mismo estado²⁵⁵. Expresamente dice

²⁵² H. SANSON, *El espíritu*, 523.

²⁵³ F. RUIZ SALVADOR, edic. EDE, 775. «El tratado de la *Llama* es sin duda alguna la obra más bella de la literatura espiritual de todos los tiempos», A. DONÁZAR, *Fray Juan de la Cruz*, 187. «Los admirables comentarios son una obra fracasada, pero en el más gigantesco, generoso, genial empeño», D. ALONSO, *La poesía*, in ID, *OBRAS completas*, Madrid 1973, II, 1033. Lamentablemente los estudios sobre *Llama* no son abundantes y muchas veces no respetan su originalidad propia. «*Llama* es raramente visitada por estudiosos y lectores. Y, cuando se acercan a ella, lo hacen para extraer bloques de doctrina o de descripción de fenómenos aislados. Con estos materiales corroboran e ilustran enseñanzas del mismo Santo en otras obras. Es un recurso legítimo, pero tiene el inconveniente de que, desmontados los materiales y encuadrándolos en un conjunto inferior, pierde gran parte de sus valores [...]. Los estudios [de *Llama*] no llegan a la proporción de uno por cada treinta que se publican sobre *Cántico* o acerca de *Subida-Noche*. Y esos pocos, hechos con la intención de hacer entrar la obra en los moldes tradicionales, más que de poner en relieve sus peculiaridades», F. RUIZ SALVADOR, «Cimas», 257-258.

²⁵⁴ La última parte de *Cántico*, en efecto, parece ser un anticipo de la situación de *Llama*. «Conviene no olvidar que la vida del matrimonio espiritual descrita en la *Llama* es la misma que propone las últimas estrofas del *Cántico*. El enlace literario y doctrinal entre ambos escritos está formulado en los versos de la canción 38 (39 de CB), en especial en el verso final: “Con llama que consume y no da pena”», E. PACHO, «El “gemido”», 429. Del mismo modo, el comentario del verso «el aspirar de el aire» del *Cántico*, remite a la última gracia mencionada en *Llama*, que se encuentra en la segunda parte de la cuarta estrofa: «y en tu aspirar sabroso».

²⁵⁵ San Juan de la Cruz no quiere crear un nuevo estado, quizás porque no encuentra características propias y decisivas que lo distinguan claramente del

el santo que nos encontramos siempre en el más alto grado de perfección que se puede alcanzar en esta vida, el estado de transformación, pero la originalidad y ventaja está en que el amor se encuentra «ya más calificado y perfeccionado», porque, de por sí, dicho estado «puede con el tiempo y ejercicio calificarse y sustanciarse mucho más el amor»²⁵⁶. Son palabras casi técnicas para designar el aumento de los hábitos virtuosos, para decir que el hábito ha ganado en intensidad y en frecuencia de actuación. *Llama* exige entonces nueva perfección en hábitos y en actos. Sería un error no dar importancia a esta última precisión del santo, reduciéndola a lo ya expresado o escrito.

El mismo santo se encarga más adelante de ahondar las diferencias: la nueva situación «es mucho más que lo que en la comunicación y transformación de amor pasa»; son «dos maneras de unión: solamente de amor, y unión con inflamación de amor»; si la «unión

estado de unión, o bien, porque pedagógicamente no ve razón suficiente para oponerse a toda la tradición espiritual anterior, que pone en el matrimonio místico el más alto estado que se puede alcanzar en esta vida. Lo cierto es que, como veremos, en la descripción de *Llama* nos encontramos en una situación singularísima, que constantemente nos hace pensar en algo *nuevo*. De todas maneras, basta leer unas pocas líneas de la obra para convencerse que es así.

²⁵⁶ «Que, aunque en las canciones que arriba declaramos hablamos del más perfecto grado de perfección a que en esta vida se puede llegar, que es la transformación en Dios, todavía estas canciones tratan del amor más calificado y perfeccionado en ese mismo estado de transformación; porque aunque es verdad que lo que éstas y aquéllas dicen todo es un estado de transformación y no se puede pasar de allí en cuanto tal, pero puede con el tiempo y ejercicio calificarse (como digo) y sustanciarse mucho más el amor; 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. Y en este encendido grado se ha de entender que habla el alma aquí ya transformada y calificada interiormente en fuego de amor, que no sólo está unida en este fuego, sino que hace ya viva llama en ella», Ll pról., 3-4.

común» se asemeja al fuego, «en comparación» de ella la segunda «es tanto como horno encendido»²⁵⁷.

Por otra parte, la misma impresión general de novedad puede recavarse en un simple contacto, libre de prejuicios, con *Llama*. En efecto, la sensación que se tiene cuando se comienza a leer la obra no es la de lo ya conocido. Todo lo contrario, el lector se encuentra sorprendido. Difícilmente se podía intuir la posibilidad de describir algo más, luego de la experiencia de unión narrada en *Cántico*²⁵⁸; la estrofa final de esta obra dejaba la impresión de una meta en pleno

²⁵⁷ «Y si esto usa con algunas almas — como es verdad que lo usa —, de creer es que esta de que vamos hablando no se quedará atrás en estas mercedes de Dios, pues lo que de ella vamos diciendo, según la operación de el Espíritu Santo que en ella hace, es mucho más que lo que en la comunicación y transformación de amor pasa, porque lo uno es como ascua encendida, y lo otro (según habemos dicho) como ascua en que tanto se afervora el fuego, que no solamente está encendida, sino echando llama viva. Y así estas dos manera de unión: solamente de amor, y unión con inflamación de amor, son en cierta manera comparadas *al fuego de Dios*, que dice Isaías *que está en Sión, y al horno de Dios que está en Jerusalén* (31,8); que la una significa la Iglesia militante donde está el fuego de la caridad no en extremo encendido, y la otra significa *visión de paz* (Ez 13,16) que es la triunfante, donde este fuego está como fuego encendido en perfección de amor. Y aunque, como habemos dicho, esta alma no ha llegado a tanta perfección como ésta, todavía, en comparación de la otra unión común, es tanto como horno encendido, con visión tanto más pacífica y gloriosa y tierna, cuanto la llama es más clara y resplandeciente que el fuego en el carbón», Ll 1,16.

²⁵⁸ «Cuando parecían ya alcanzadas y rebasadas las metas más altas del itinerario espiritual y místico, Juan de la Cruz nos sorprende con nuevos horizontes insospechados. No le basta añadir una estrofa o un apéndice al *Cántico espiritual*. Escribe *Llama de amor viva*, obra nueva y original. De no haberla conocido, ni hubiéramos imaginado su posibilidad. Mística y literariamente fray Juan es inagotable, como ya advirtieron sus primeros lectores. “Donde los más aventajados escritores de la mística parecen acabar, empieza el venerable Padre” (Pr 423). “En la mística, son testigos sus libros... El P. Caro, de la Compañía de Jesús, varón apostólico, en Medina del Campo, hablando de la lectura de los libros del santo Padre, decía debieran estar escritos en letras de oro; y que faltó poco para que Dios en esta vida tirara la cortina a su autor” (Pr 397)», F. RUIZ SALVADOR, *Místico y maestro*, 281 y n. 1.

reposo. Y he aquí que *Llama* comienza con una ráfaga de fuego, devoradora, en constante animación.

Tratemos de determinar un poco más la nueva situación. Utilizando el símbolo central y casi único de esta obra, que es el de la llama, san Juan de la Cruz explica que la calificación y sustanciación del amor en el mismo estado, asemeja a un centellear y llamear del fuego. El alma en el estado de matrimonio espiritual se encuentra ya unida y transformada en Dios, como el madero convertido en fuego, pero ahora se comienzan a dar en ella actos de amor, a manera de llamas que se desprenden del leño cuando «afervorándose más el fuego y dando más tiempo en él, se pone más candente e inflamado»²⁵⁹.

Las coordenadas de interpretación del símbolo son simples: el fuego-llama de amor, que actúa sobre el alma-madero y en el cual ella se encuentra transformada, es el Espíritu Santo; los actos que el Espíritu Santo hace en el alma, moviéndola a actuar o amar, son las llamas o el llamear de amor:

Esta *llama de amor* es el espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo, el cual siente ya el alma en sí, no sólo como fuego que la tiene consumada y transformada en suave amor, sino como fuego que, demás de eso, arde en ella y echa llama, como dije; y aquella llama, cada vez que llamea, baña el alma en gloria y la refresca en temple de vida divina. Y 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 fuese²⁶⁰.

San Juan de la Cruz se preocupa de precisar aún más la distinción entre el alma transformada en amor — estado de unión común a *Cántico* y *Llama* — y el alma llameante de amor — situación

²⁵⁹ L1 pról.,3.

²⁶⁰ L1 1,3.

peculiar de *Llama* —. Aplica para ello las nociones de hábito y acto, intentando determinar lo menos ambiguamente posible las características originales, propias, novedosas, de la situación descrita en *Llama*. Pero debemos entrar en su mentalidad:

Y la diferencia que hay entre el hábito y el acto hay entre la transformación en amor y la llama de amor, que es la que hay entre el madero inflamado y la llama dél; que la llama es efecto del fuego que allí está. De donde el alma que está en estado de transformación de amor, podemos decir que su ordinario hábito es como el madero que siempre está embestido en fuego, y los actos de esta alma son la llama que nace del fuego del amor, que tan vehemente sale cuanto es más intenso el fuego de la unión; en la cual llama se unen y suben los actos de la voluntad arrebatada y absorta en la llama del Espíritu Santo; que es como el ángel que se subió a Dios en la llama del sacrificio de Manué (Jue 13,20). 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 el 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 Dios²⁶¹.

San Juan de la Cruz dice que la relación «entre la transformación en amor y la llama de amor» es la que hay «entre el hábito y el acto». ¿Se debe tomar en sentido estricto estas nociones, de tal manera que el estado de transformación y las llamas están en una relación causa-efecto, o es solamente una comparación? Tratemos de dilucidarlo, ya que nos aportará una nueva confirmación de que la *idea obsesiva* de fondo del santo es la Presencia divina inabitante.

Avala la primera tesis — es decir, que existe una relación de causalidad entre el estado de transformación y los actos denominados «llamas» —, el que el santo diga que «la llama es efecto del fuego que allí está», es decir, en «el madero inflamado»²⁶², y que

²⁶¹ Ll 1,3-4.

²⁶² Ll 1,3.

«su ordinario hábito es como el madero que siempre está embestido en fuego, y los actos de esta alma son la llama que nace del fuego del amor, que tan vehemente sale cuanto es más intenso el fuego de la unión»²⁶³. Ésta parece ser la interpretación más directa y obvia de los textos.

Sin embargo dicha interpretación presenta grandes dificultades. Además de reducir la importancia de la peculiar situación que san Juan de la Cruz quiere describir en *Llama*, no concuerda con la misma doctrina del santo. En efecto, se debe recordar que para él los actos de unión, como hemos visto, se dan en el hábito o estado de unión mística o matrimonial, pero no surgen de él. El hábito de unión significa para el santo la vida habitual, ordinaria del alma en dicho estado, es decir, en palabras que teológicamente nos son más familiares: la gracia santificante y los hábitos teologales perfectos, los actos que normalmente el alma puede realizar con ellos, las gracias actuales que eventualmente Dios puede conceder o de hecho concede para realizarlos²⁶⁴, las condiciones psicológicas concretas

²⁶³ Ll 1,4.

²⁶⁴ Digo un poco indeterminadamente: *las gracias actuales que eventualmente Dios puede conceder o de hecho concede* (para que el alma pueda realizar sus actos propios), para evitar tomar parte en una determinada posición teológica, ya que evidentemente a estas alturas se plantea el mismo problema que se pone en el tratado de gracia, esto es, de si el hombre en estado de gracia y, por ende, en posesión de las virtudes infusas (que en el estado de unión el alma posee en modo perfecto), tiene también necesidad de una gracia actual elevante *para cada uno de sus actos*. «Notemos bien que no se trata ya de la necesidad moral de la gracia actual como sanante, por razón de la concupiscencia [es decir, del hecho de que, además de la gracia santificante, sean necesarias gracias actuales o auxilios divinos para perseverar en el bien — aunque no sepamos con que frecuencia son necesarios dichos auxilios —], sino de la necesidad física de la gracia actual como elevante, para que el acto sea saludable. No se pone para nada en duda la necesidad de una moción divina inmediata. En efecto, el acto sobrenatural, como toda actividad de las causas segundas, exige el concurso inmediato de Dios. La creatura es metafísicamente incapaz de pasar de la potencia al acto sin esta moción divina inmediata. Lo mismo acaece en el hombre justificado para el ejercicio de las virtudes infusas que posee. Pero esta moción no es más que la acción creativa que da ser a estos actos. La moción divina se llamará, según los

de cada acto, etc. En pocas palabras, es la estabilidad vital sobrenatural que alma ha alcanzado en el matrimonio y la actividad con que normalmente se expresa. Por otra parte, los actos de unión, en la terminología de san Juan, son originados por gracias especialísimas que Dios concede, actos que el alma no puede realizar por sí misma, aunque tenga un organismo sobrenatural en grado perfectísimo, sino que *suponen siempre la moción divina*. Por lo tanto, si los actos de unión descritos en *Cántico* no son efecto directo del estado de transformación, mucho menos lo son los de *Llama*.

San Juan de la Cruz utiliza los conceptos de «hábito» y «acto» como una comparación que pretende subrayar el «llamear» actual de *Llama* en relación al «ordinario hábito» de *Cántico*. Para el santo la transformación ordinaria de *Cántico*, con sus hábitos y sus normales actividades, asemejan a un hábito sin ejercitar, a una potencialidad muerta, si se la paragona a la situación de frecuente actualidad (las «llamas» o actos) de *Llama*. Aquí es tan viva la unión habitual y, sobre todo, tan frecuentes, intensas y vitales las uniones actuales, que no se parecen al simple fuego inerte y sereno que apenas se percibe entre las brasas, sino a una incesante y «viva llama»²⁶⁵, que envuelve y penetra el madero todo de su actividad vital. De este modo, para fray Juan, la nueva situación descrita ase-

sistemas, *praemotio physica* (bañecianos), *concurso simultáneo* (molínistas), *praemotio indifferens* (Billot)», CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo*, El misterio cristiano – Teología dogmática 7, Barcelona 1973², 333. Los teólogos que sostienen la solución afirmativa dicen que además de las virtudes infusas y la premoción física es necesario que Dios conceda una gracia actual para la elevación sobrenatural de cada acto que el justo realiza. La solución negativa dice que si se entiende por gracia actual una moción elevante, distinta de los dones habituales, sobreañadida a la moción divina que procura la existencia del acto, la gracia actual, en este sentido, no se requiere para todos los actos del justo, sino solamente para los actos saludables que tienen una intensidad mayor que la que pudiera venirle del hábito infuso correspondiente; *ib.*, 332-337. Independientemente de esta discusión, lo que es claro en san Juan de la Cruz es que, los actos de unión sí requieren una gracia o auxilio sobrenatural, ya que dada su intensidad, el alma no puede hacerlos sin la moción divina.

²⁶⁵ Cf. Ll pról., 4; 1, 6.8.16.17; 3, 8.

meja más a la vivacidad de un «acto» que a la mera potencialidad de un «hábito»²⁶⁶.

Lo interesante es que la realidad última que explica la aparente falta de concordancia entre las dos interpretaciones la encontramos en la inhabitación trinitaria. La causa de la llama, es sí el fuego que «está» en el madero («la llama es efecto del fuego»²⁶⁷, «nace del fuego del amor»²⁶⁸), pero este fuego con y en el cual el alma-madero se ha unificado y transformado es el mismo Espíritu Santo, y no en primera instancia los hábitos del alma, que no pueden por sí solos producir un llamear — actos — tan excelso. Para san Juan de la Cruz, es el Espíritu Santo el que inhabitando en el alma produce los actos en ella, la hace amar. La verdad de la presencia e iniciativa divina inhabitante es tan importante y evidente en *Llama* que el alma parece no actuar, todo lo hace el Espíritu Santo: «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»²⁶⁹.

La presencia de Dios Uno y Trino en el alma y su relación amorosa con ella explica también Su donar y donarse más abundante, según sea más intensa la unión permanente o habitual con el alma. En este sentido, es cierto que el acto-llama «tan vehemente sale, cuanto es más intenso el fuego de la unión»²⁷⁰. No porque de por sí

²⁶⁶ «También san Juan de la Cruz usa de los términos “hábito” y “acto”, para distinguir el amor calificado de la unión común (Ll 1,3.4). Pero es una comparación, y no debe entenderse en sentido directo, cuando dice que el amor de *Llama* es el acto o actuación con relación al hábito conseguido al final del *Cántico*. La transformación común tiene su nivel propio de hábitos, y también sus actos correspondientes más remisos. En *Llama* se dan igualmente hábitos y actos correspondientes al grado intenso. El santo quiere decir que en *Llama* es tan viva la unión habitual y tan frecuentes las uniones actuales, que, comparadas con ellas, las actividades del estado común y sus hábitos son potencias inertes y sin actuar», F. RUIZ SALVADOR, «Cimas», 266.

²⁶⁷ Ll 1,3.

²⁶⁸ Ll 1,4.

²⁶⁹ Ll 1,4.

²⁷⁰ Ll 1,4.

dicho acto pueda ser provocado por la misma unión habitual, sino porque Dios, estando presente en el alma, no se deja ganar en generosidad y le concede nuevas y más excelentes gracias cuando ella está más unida y transformada en Él. Dios se rinde al amor del alma que se le ha entregado totalmente en matrimonio y ahora, en *Llama*, se ejercita en amarlo aún más intensamente, porque su amor ha ganado en calidad, se ha sustanciado y calificado. De allí que *Llama* no se propone exponer las notas esenciales de la unión, sino todo lo contrario, sus excedencias. Nos hallamos en un mundo de desbordamiento de medidas.

4.2 *El llamear del Espíritu Santo en el alma*

Toda la *Llama de amor viva* tiene un *carácter trinitario*, tanto en la acción divina como en la experiencia humana. La misma unión de amor toma forma de participación en la vida trinitaria. La acentuación sin embargo es diversa en cada canción. Predomina el Espíritu Santo en la primera estrofa por la fuerza del simbolismo de la llama, que la identifica con esta persona divina y hace sentir su influencia en toda la obra. En este sentido, toda *Llama* tiene un acento claramente pneumatológico. En la segunda estrofa, la acción está repartida por apropiación entre las tres Personas trinitarias que realizan su obra coordinada de santificación y glorificación. Aparece en la tercera la Trinidad unida imprimiendo sus atributos. El Verbo Esposo ocupa el primer plano en los versos comentados de la cuarta canción; en los tres últimos, que no comenta, vuelve al Espíritu Santo como en la primera canción²⁷¹. Resultaría vano, sin embargo, buscar una progresión en las cuatro estrofas de la *Llama*, que son más bien cuatro fases o aspectos complementarios de la inhabitación de la Trinidad en el alma.

²⁷¹ Cf. F. RUIZ SALVADOR, edic. EDE, 774.

En *Llama* no tenemos aquella exposición sistemática y gradual de *Subida-Noche*²⁷². Se trata más bien de descripciones de varios fenómenos, manifestaciones de la acción santificadora de las divinas personas en el comunicarse al alma, en su inefable diálogo y relación de amor con ella en la más perfecta donación sponsal. Por lo tanto, el punto focal, o perspectiva desde la cual san Juan de la Cruz aborda el tema trinitario en *Llama*, es el de las uniones actuales o gracias particulares elevadísimas que el alma recibe y la consiguiente experiencia que tiene de ellas²⁷³.

²⁷² «En el comentario no se delimitan pasos progresivos ni estados diferentes. Las declaraciones de las canciones aparecen como variaciones del mismo motivo central; describen experiencias complementarias, todas ellas al borde de la fe, con visos reincidentes de gloria eterna [...]. Tampoco en la doctrina existe una esquematización peculiar. Los temas más o menos desarrollados aparecen motivados por el sentido inmediato de los versos o por comparaciones explicativas. Ello impide una síntesis lógica a partir de principios dominantes. El contenido de la obra se logra por acumulación y reiteración. Desde puntos diferentes se abordan las mismas realidades fundamentales sin que haya explicaciones programadas sistemáticamente [...]. Lo dicho hasta aquí sugiere la importancia de la visión global y lo accidental de los análisis parciales», E. PACHO, *Iniciación*, 208.

²⁷³ Esto es algo evidente en la obra, en lo cual todos están de acuerdo. Lo específico de la unión de *Llama* «indudablemente se trata de la unión actual, altísima e intimísima: actos profundísimos y bastantes frecuente que califican y sustancian más la unión habitual, ya suma, que goza la persona», M. HERRÁIZ GARCÍA, «Llama de amor viva», 392. «Lo peculiar y característico del “amor cualificado y sustanciado” de la *Llama* es que vuelve actual en las potencias la unión habitual o permanente de la sustancia del alma. Puede afirmarse, con el vocabulario propio del santo, que la vida espiritual en la *Llama* significa la reiteración frecuente de la unión actual o total del alma con Dios», E. PACHO, in SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Burgos 1982, Maestros espirituales carmelitas 3, 1169. «El tema central de *Llama* está formado por una serie de experiencias místicas y de gracias particulares elevadísimas. San Juan de la Cruz se fija menos en la individualidad de cada una de ellas, y no quiere hacer una obra descriptiva», F. RUIZ SALVADOR, «Cimas», 274-275. Téngase en cuenta que, dentro de la producción literaria del santo, ésta es la más breve de las obras mayores y no toda ella se refiere a la unión mística y calificada. Además del tema principal *Llama* desarrolla largas, pero importantes, digresiones que fundamentalmente se

Llama la atención sin embargo que el santo no se detiene a enumerar exhaustivamente cuáles son estas gracias²⁷⁴, ni tampoco a describirlas con detención particularizada, sino que tiende a lo general. Su intención es «encarecerlas»: apreciarlas y valorizarlas como se merecen, hacer su elogio y agradecer al Señor que se las ha dado, frecuentemente mediante encendidas exclamaciones²⁷⁵. Para cumplir esta finalidad no se pierde en descripciones pormeno-

refieren a la etapa anterior. Las más importantes se encuentran en Ll 1,18-26 (verso «pues ya no eres esquivia»); 2,23-31 («y toda deuda paga»); 3,18-67 («las profundas cavernas del sentido») y 3,70-75 («que estaba oscuro y ciego»). De los 174 números marginales en que se ha dividido *Llama*, 76 corresponden exclusiva o preponderantemente a estadios anteriores del camino. Constituyen más de dos quintas partes de la obra entera.

²⁷⁴ La descripción de estas uniones actuales o gracias, en efecto, ocupan una parte insignificante en la extensión total de la *Llama*. Ninguna gracia especial se describe en el comentario a la primera estrofa; en la segunda solamente tres: cauterio-llaga, transverberación, unción del Espíritu Santo; lámparas y resplandores en la tercera; recuerdo y espiración en la cuarta.

²⁷⁵ «Y en este encendido grado se ha de entender que habla el alma aquí ya transformada y calificada interiormente en fuego de amor, que no sólo está unida en este fuego, sino que hace ya viva llama en ella. Y ella así lo siente y así lo dice en estas canciones con íntima y delicada dulzura de amor ardiendo en su llama, encareciendo en estas canciones algunos efectos que hace en ella», Ll pról.,4. Aquí «efectos», como en general en *Llama*, significa gracias actuales, momentos relativamente breves de unión más intensa, y no equivale al fruto que puede permanecer en el alma luego de recibir dicha gracia. Esta intención de encarecimiento y agradecimiento de las mercedes recibidas, expresada en el prólogo, es puntualmente recordada y llevada a cabo al inicio del comentario de cada canción: «Para encarecer el alma el sentimiento y aprecio con que habla en estas cuatro canciones, pone en todas ellas estos términos: ¡oh! y ¡cuán!, que significan encarecimiento afectuoso. Los cuales cada vez que se dicen dan a entender del interior más de lo que se dice por la lengua», Ll 1,2. «Y así, engrandece el alma al Padre, Hijo y Espíritu Santo, encareciendo tres grandes mercedes y bienes que en ella hacen», Ll 2,1. «En esta canción el alma encarece y agradece a su Esposo las grandes mercedes que de la unión que con él tiene recibe», Ll 3,1. «Conviértese el alma aquí a su Esposo con mucho amor, estimándole y agradeciéndole dos efectos admirables que a veces en ella hace por medio de esta unión», Ll 4,1.

rizadas sobre el contenido objetivo de las gracias, normalmente le es suficiente evocarlas indeterminadamente o en sus generalidades, mostrando los efectos globales y las reacciones de asombro y alabanza que suscitan en el alma²⁷⁶.

Ya que la obra no presenta una estructura sistemática ni progresiva sino yuxtaposición y acumulación de gracias y experiencias, a fin de manifestar la abundancia inagotable de la acción divina inabitante, no nos ayudará demasiado, para nuestro tema, las presentaciones parciales del comentario a cada canción. Más útil nos será entresacar las características generales de las uniones o gracias actuales, tal como nos las describe el santo en *Llama*, las cuales nos dejarán entrever algo de la situación del alma envuelta y penetrada por esta «llama» del Espíritu Santo.

²⁷⁶ San Juan de la Cruz en *Llama* «para poner de relieve el dinamismo y los valores del amor perfecto, escoge, naturalmente, los actos de la unión, y no el simple hábito y estado permanente. Con relación a tales gracias actuales y sus efectos, no lleva el propósito de describir, sino de encarecer (pról.,4; 1,2). Por eso, el tono general que reviste gran parte del comentario es sólo aparente. Muchas gracias particulares van incluidas en la generalidad, que condensa sin precisar el objeto de las gracias concretas y, en una confusa reevocación de todas ellas, exclama y encarece. Quien no se acerque a *Llama* con estas prevenciones, llevará una desilusión, por ir a buscar en la obra lo que el Autor no ha querido poner en la misma. Dejadas a parte las digresiones, está hablando en un tono de inmediata experiencia: admira las gracias ante sí misma el alma, y las agradece a Dios. Dado que todos los personajes que intervienen en el diálogo místico conocen ya las gracias concretas a que se refiere, el místico se limita a manifestar algo de lo que sucede dentro de él, de sus reacciones, omitiendo la descripción objetiva del fenómeno. A este nivel se mueve frecuentemente el comentario. (Es la misma interpretación que se da al *Magnificat*, donde se encuentran tan pocos detalles sobre el Misterio de la Encarnación. Dios, María, Isabel, estaban al corriente de lo sucedido, y María no pretendía explicar a nadie los hechos, sino exteriorizar las expresiones de su ánimo agradecido). El santo está gustando e intuyendo las gracias divinas que motivan las exclamaciones que nosotros leemos, y lo que parece exclamaciones generales está hablando a su modo de favores muy concretos», F. RUIZ SALVADOR, «Cimas», 267-268, entre paréntesis la n. 10.

En un modo muy general, podemos decir que la de *Llama* es una situación de abundancia, desbordamiento e intensificación de las características de la simple y común unión de amor. Pero debe constantemente tenerse en cuenta que el santo deberá luchar y retorcer el lenguaje y hacer recurso al simbolismo, para crear con originalidad una terminología que exprese lo mejor posible experiencias tan altas; otras veces, siempre por carecer de términos apropiados, se rendirá y deberá conformarse con utilizar las mismas palabras que le habían servido para describir etapas anteriores, porque no sabe decirlo de otra manera²⁷⁷.

4.2.1 El más profundo centro

El primer aspecto que recalca san Juan de la Cruz, y que ya hemos señalado, es el de interioridad y profundidad máxima de la unión actual. Esto ya se ve al inicio del comentario a la primera canción, en la cual no describe ninguna gracia en particular sino en general la acción del Espíritu Santo, llama de amor viva, como un llamear: los actos que Él realiza en el alma son llamas que siempre hieren «en el más profundo centro» o «sustancia del alma»²⁷⁸. Éste

²⁷⁷ Un ejemplo es el de la «inflamación de amor». El amor que Dios sobrenaturalmente infunde en el alma, al inicio de la noche del espíritu, es un «amor estimativo» (2N 13,5); luego se convierte en «inflamación de amor», que no siempre se siente, pero que es el amor que predomina en la última parte de *Noche* (2N 10,6; 11,1.2.4.6; 12,5; 13,1.2.3.4.5); finalmente en el desposorio y sobre todo el matrimonio espiritual de *Cántico* ya es «amor suave» (C 13,6; 14,24; 20,19; 22,5; 25,7; 26,5; en 39,14 lo reserva al estado beatífico). Así se cierra el proceso. Pero en *Llama* comienza nuevamente el amor a ser «inflamación de amor», que es lo característico del llamear. Evidentemente, cuando utiliza esta última expresión en *Llama*, no tiene el mismo significado que en *Noche*. Aquí se da «inflamación de amor» porque se encuentra en una fase purificativa y aún no ha alcanzado el descanso del «amor suave» de la unión. En *Llama*, caracteriza el amor que, aunque ya ha llegado a la unión y no tiene nada que purificar, sin embargo jamás es inactivo. Usa la misma expresión, porque quizás no encuentra otra que le sea tan expresiva y entrañable, pero no es la misma realidad a la que se está refiriendo.

²⁷⁸ Ll 1,8-9.

es el lugar propio de la experiencia mística de *Llama*. Durante toda la obra no se contenta con utilizar profusamente algunos de los términos clásicos de la expresión mística: esencia, sustancia, espíritu, fondo, centro. Además los acumula y refuerza con frases de nuevo cuño: «el último centro y más profundo del alma»²⁷⁹; «en el centro íntimo de la sustancia»²⁸⁰; «en el infinito centro de la sustancia del alma»²⁸¹; «en la sustancia del espíritu, como en el corazón del alma»²⁸², «en la mitad del corazón del espíritu»²⁸³; «las espirituales y sustanciales venas del alma»²⁸⁴; «la íntima sustancia del fondo del alma»²⁸⁵; «en el centro y fondo de mi alma, que es la pura e íntima sustancia de ella»²⁸⁶; «el fondo de la sustancia del alma»²⁸⁷. Este lenguaje de interioridad no tiene el mismo sentido que puede tener en las otras obras, especialmente en *Subida*, aun cuando muchas veces sean las mismas expresiones, porque el movimiento se ha invertido. Ya no es el doloroso y ascético adentrarse en la propia interioridad habitada, sino que al tocar el fuego de amor divino el centro más profundo, se produce un movimiento de

²⁷⁹ Ll 1,13.

²⁸⁰ LIA 2,8(7).

²⁸¹ Ll 2,8. Otros códices ponen: «el íntimo/último centro de la sustancia del alma».

²⁸² Ll 2,9.

²⁸³ Ll 2,10.

²⁸⁴ Ll 2,10.

²⁸⁵ Ll 3,68. Se refiere a las unciones que disponen al matrimonio espiritual.

²⁸⁶ Ll 4,3.

²⁸⁷ Ll 4,14. «De por sí, sustancia del alma no tiene una operación distinta del obrar de las potencias (Ll 3,18). Más bien, las abraza todas, siendo el poema una condensación de gracias particulares. Creemos que el recurso continuo a la sustancia del alma como principio de actividad se debe a un elemento que resalta en la obra: el sentimiento, que ocupa un lugar preeminente. Lo normal es asignarlo a una potencia oscura y amplia, y el Autor escoge la sustancia del alma (Ll 3,69). Es mucho más propio, y quizás más exacto, que atribuirlo a cada una de las diversas potencias», F. RUIZ SALVADOR, «Cimas», 280.

expansión incontenible que abarca todo el hombre y parece alcanzar el universo²⁸⁸.

4.2.2 Luz y calor

Los elementos que permanecen constantes en estas uniones actuales son fácilmente identificables; son los que ya hemos encontrado a partir de la noche contemplativa y el desposorio: «conocimiento», «inteligencia», «sabiduría» o «noticia» mística²⁸⁹ y, sobre todo, «amor» infuso²⁹⁰; es decir, «luz y calor (o fuego)»²⁹¹, en tensión esperanzada de posesión divina plena, los cuales actualizan y tienden a radicar siempre más perfectamente las virtudes teologales. Dios puede infundir independientemente conocimiento o amor²⁹², pero lo más común en este estado es que no dé uno sin el otro, ya que hay una interfusión y mutua fecundación de ambos elementos (el santo habla muchas veces de «noticia amorosa»²⁹³ o, en

²⁸⁸ Por tanto en vez de ir de lo más exterior a lo más interior, ahora el dinamismo es diverso, a manera de un desbordarse de la íntima sustancia, al espíritu, al sentido, al externo: «Y en este íntimo punto de herida, que parece quedar en la mitad del corazón del espíritu, que es donde se siente lo fino del deleite, ¿quién podrá hablar como conviene? Porque siente el alma allí como un grano de mostaza muy mínimo, vivísimo y encendidísimo, el cual de sí envía en la circunferencia un vivo y encendido fuego de amor; el cual fuego, naciendo de la sustancia y virtud de aquel punto vivo donde está la sustancia y virtud de la yerba, se siente difundir sutilmente por todas las espirituales y sustanciales venas del alma según su potencia y fuerza; en lo cual siente ella convalecer y crecer tanto el ardor, y en ese ardor afinarse tanto el amor, que parecen en ellas mares de fuego amoroso que llega a lo alto y lo bajo de las máquinas, llenándolo todo de amor; en lo cual parece al alma que todo el universo es un mar de amor en que ella está engolfada, no echando de ver término ni fin donde se acabe ese amor, sintiendo en sí, como hemos dicho, el vivo punto y centro de el amor», Ll 2,10.

²⁸⁹ Cf. Ll 1,17; 2,36; 3,1.2.3.4.5.9.17.32.33.49.50.68.69.77.78.80; 4,5.14.15.17.

²⁹⁰ Cf. Ll 1,3.8.17.28.33; 2,2.3.7.8.9.10.13.21; 3,12.3.4.5.6.8.9.16.32.49.50.68.69.77.78.80; 4,14.15.17.

²⁹¹ Ll 1,25; 3,1.2.3.5.8.49.76.77.78.80.

²⁹² Ll 3,49; C 26,8; 2N 12,7; cf. Cap. III, n. 295.

²⁹³ Ll 3,1.9.32.33.34.43.49.

expresiva frase, de «luz caliente»²⁹⁴); o, al menos, Él no deja de infundir amor aunque falte inteligencia mística²⁹⁵. Veamos con más detención estos elementos que influyen decisivamente en la cualificación de la vida teologal.

4.2.3 Fe ilustradísima

La iluminación de que es objeto el alma no la hace salir del ámbito de la fe. Sigue siendo cierto que ella siempre «goza de divinas y altísimas noticias por medio del oscuro y desnudo hábito de fe»²⁹⁶. Pero si bien en la otra vida es necesario el *lumen gloriae* como medio para la visión, y en ésta es necesaria la fe para la unión habitual con Dios²⁹⁷, en la unión actual de *Llama* nos encontramos, como resultado del acto de unión, con una «fe ilustradísima»²⁹⁸. La

²⁹⁴ L1 3,49; CA 3,49(42).

²⁹⁵ Si bien admite san Juan de la Cruz que Dios puede dar conocimiento sin amor o viceversa (L1 3,49), de hecho, no conozco en *Llama* ninguna infusión sobrenatural de conocimiento en la que, de una manera u otra, no esté presente también el amor. Por el contrario, el santo explica detenidamente cómo Dios «puede inflamar la voluntad con el toque del calor de su amor aunque no entienda el entendimiento, bien así como una persona podrá ser calentada del fuego aunque no vea el fuego», L1 3,49.

²⁹⁶ 3S 32,4.

²⁹⁷ «Esta noticia oscura amorosa, que es la fe, sirve en esta vida para la divina unión, como la lumbré de la gloria sirve en la otra de medio para la clara visión de Dios», 2S 24,4.

²⁹⁸ «Ésta 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 *lumbré de gloria*, y en ésta por medio de la *fe ilustradísima*», L1 3,80; «lo cual es ilustrándole el entendimiento divinamente en la sabiduría de el Hijo», L1 1,15; habiendo la luz expelido las tinieblas queda «ilustrada el alma» y ve «la luz en sí transformada, habiendo sido limpiado y fortalecido el ojo espiritual con la luz divina», L1 1,22; «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 como una resplandeciente luz él con las cavernas de sus potencias», L1 3,76; «teniendo aquí la

novedad de este conocimiento o ilustración que se le ofrece al alma no está normalmente en la línea de nuevas informaciones o de ideas y percepciones claras, sino en la de «la inteligencia oscura y general [...], que es la contemplación que se da en fe»²⁹⁹. La noticia de Dios no es entonces del orden de las visiones, revelaciones, locuciones³⁰⁰, y menos aún del éxtasis.

fe tan ilustrada, que la hace visear unos divinos semblantes muy claros del alteza de su Dios», C 12,1.

²⁹⁹ 2S 10,4. «Contemplación, que es noticia y amor divino junto, esto es, noticia amorosa», Ll 3,32. En este sentido podemos decir que estas uniones actuales son actos de contemplación infusa perfecta. Pero el hecho que san Juan de la Cruz mencione raramente la palabra «contemplación» en *Llama*, y jamás para describir las gracias peculiares del amor calificado, nos lleva a pensar que denominarlas así es una aproximación al tema pero que no lo agota. Por tanto, determinar que ellas son contemplación infusa es llegar a una categoría precisa, pero que de por sí indica poco.

³⁰⁰ San Juan de la Cruz, en el segundo libro de la *Subida*, al hablar de la purificación del entendimiento por la fe, descarta, para que el alma pueda servirse de ellas para la unión con Dios, las noticias sobrenaturales corporales (tanto de los sentidos exteriores como de los interiores) y, en general, también las noticias espirituales distintas y particulares, para quedarse con la noticia confusa, oscura y general de la contemplación. Pero al desarrollar el tema de las noticias espirituales distintas y particulares (que en general todas «se pueden llamar visiones del alma, porque al entender del alma llamamos también ver del alma», 23,2), intercala algunas, de las que no da un juicio negativo, y, por tanto, nos pueden proporcionar alguna idea de las gracias de conocimiento o luz de *Llama*. Éstas son:

- a) entre las pertenecientes a las VISIONES, la de *las sustancias separadas o incorpóreas* (ángeles, almas y principalmente de Dios). Éstas no son posibles en esta vida, «si no fuese alguna vez por vía de paso, y esto dispensando Dios o salvando la condición y vida natural», 24,3; porque de suyo el alma no podría permanecer unida al cuerpo si estas realidades se le comunican «esencialmente como ellas son», *ib.*, 2. El santo las admite porque cree encontrar en la Sagrada Escritura los ejemplos de San Pablo, Moisés y Elías, pero visiones tan sustanciales «aunque son por vía de paso, rarísimas veces acaecen y casi nunca y a muy pocos», *ib.*, 3;
- b) de las REVELACIONES, le interesan a san Juan de la Cruz *las inteligencias o noticias de verdades desnudas que se refieren a Dios*. «Estas noticias divinas que son acerca de Dios nunca son de cosas particulares, por cuanto

nunca son acerca del Sumo Principio, y por eso no se pueden decir en particular, si no fuese (en alguna manera) alguna verdad de cosa menos que Dios, que juntamente se echase de ver allí; más aquéllas no, de ninguna manera. Y estas altas noticias no las puede tener sino el alma que ha llegado a unión de Dios, porque ellas mismas son la misma unión, porque consiste en tenerlas en cierto toque que se hace del alma en la Divinidad, y así el mismo Dios el que allí es sentido y gustado; y, aunque no manifiesta y claramente como en la gloria, pero es tan subido y alto toque de noticia y sabor que penetra la sustancia del alma, que el demonio no puede entrometerse ni hacer otro semejante [...]; porque aquellas noticias saben a esencia divina y vida eterna», 26,5; «son parte de la unión», *ib.*, 10;

- c) también dentro de la categoría de las REVELACIONES, tenemos un segundo género, el de la «manifestación de secretos y misterios ocultos. Éste puede ser en dos maneras: La primera, acerca de lo que Dios es 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», 27,1. Precisa justamente san Juan de la Cruz que si se refieren a los misterios de nuestra fe, «esto no se llama propiamente revelación, por cuanto ya está revelado, antes es manifestación o declaración de lo ya revelado», *ib.*, 2. De las manifestaciones de las verdades *de lo que Dios es en sí*, parecería que el santo no hace una decidida valoración negativa, a no ser la advertencia, dada en general para todas estas revelaciones, que no deben contradecir el contenido de la fe, y que se deben creerlas no porque «se revelan de nuevo, sino porque ya están reveladas bastantemente a la Iglesia», *ib.*, 4. Creo que las visiones intelectuales de santa Teresa acerca de la Santísima Trinidad, en las que veía claramente la distinción de las Personas y la unidad divina, se podrían reconducir a éstas; de algún modo también la manifestación de los atributos divinos de Ll 1,2s.
- d) en el campo de las LOCUCIONES interiores, valoriza las *palabras sustanciales*, que «muy formalmente se imprimen en el alma» y hacen en ella «efecto vivo y sustancial». Esta palabra «imprime sustancialmente en el alma aquello que significa; tal como si nuestro Señor dijese formalmente al alma: “Sé buena”, luego sustancialmente sería buena; o si la dijese: “Ámame”, luego tendría y sentiría en sí sustancia de amor de Dios; o si, temiendo mucho, dijese: “No temas”, luego sentiría gran fortaleza y tranquilidad», 31,1. «Y así estas palabras sustanciales sirven mucho para la unión del alma con Dios, y cuanto más interiores más sustanciales son y más aprovechan», *ib.*, 2;
- e) los SENTIMIENTOS ESPIRITUALES, «en cuanto son sentimientos solamente, no pertenecen al entendimiento, sino a la voluntad», pero son mencionados por el santo «porque muchas y las más veces dellos redundan en el entendimiento

El saber místico que san Juan de la Cruz presenta en *Llama*, raramente consiste en una ampliación o acrecentamiento del conocimiento o contenido nocional objetivo en el hombre³⁰¹; sino que se explica porque han sido innovadas las potencias e intensificada su capacidad sobrenatural, de manera que pueden penetrar donde antes no llegaban por falta de fuerzas. La gracia y amor divinos, llegando al más profundo centro del alma, ha despertado potencia-

aprehensión y noticia y inteligencia [...]. Por tanto, es de saber que destos sentimientos — así de los de la voluntad como de los que son en la sustancia del alma, ahora sean los toques de Dios que los causan repentinos, ahora sean durables y sucesivos — muchas veces (como digo) redundan en el entendimiento aprehensión de noticia o inteligencia, la cual suele ser un subidísimo sentir de Dios y sabrosísimo en el entendimiento», 32,3. «El provecho que estas noticias hacen para la divina unión [...] es grande, porque todos estos toques son de unión», *ib.*, 4.

¿A cuál de éstas *se asemejan* las noticias de *Llama*? (Digo *se asemejan*, porque no sé si se pueden aplicar, sin más, a las alturas de *Llama*, las clasificaciones y categorías de *Subida*). Dejando de lado las raras visiones esenciales de Dios (a), principalmente a las *noticias de verdades desnudas* que se refieren a Dios (b) ya que «no son de cosas particulares», «no las puede tener sino el alma que ha llegado a unión de Dios, porque ellas mismas son la misma unión» y «son parte de la unión», y a los *sentimientos espirituales* — en particular los que se dan en la «sustancia» del alma — (e) que «son toques de unión»; probablemente, se dan también gracias similares a las *palabras sustanciales* (d), que «sirven mucho para la unión», sobre todo si son muy «interiores»; creo que, si bien no son las que principalmente le interesan a fray Juan, no descarta la posibilidad que se puedan dar las que implican *revelación del misterio de Dios* (c).

³⁰¹ La merced que mayor aportación supone por parte del objeto es la revelación de los atributos divinos, que el alma ve no en modo oscuro y general: «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; y, siendo Él todas estas cosas en su simple ser, estando Él unido con el alma, cuando Él tiene por bien de abrirle la noticia, echa de ver *distintamente* en Él todas estas virtudes y grandezas, conviene saber, omnipotencia, sabiduría, bondad, misericordia, etc.», Ll 3,2, c.m. Pero este aspecto no está acentuado en la estrofa, sino que se ordena a poner de relieve la actividad sobrenatural del alma; en efecto, como consecuencia de esta gracia, las potencias del hombre «calor y luz dan junto a su querido» (último verso de la tercera estrofa).

lidades dormidas en el hombre³⁰². Por ende, Dios no influye directamente tanto por el lado del objeto, como si fuese necesario que Él se presentase nuevamente al alma para que ésta pueda percibirlo, sino que la clarificación y connaturalidad con el objeto es efecto de una intervención divina en el principio operativo humano (sobre todo en sus capacidades directamente cognoscitivas: el entendimiento, y la fe que lo perfecciona y eleva)³⁰³. Esto es nuevamente coherente con el tema de la inhabitación trinitaria en el alma: Dios no necesita infundirse nuevamente; porque ya está presente natural y sobrenaturalmente en la sustancia del alma. El toque divino sustancial, en su aspecto cognoscitivo, no es presentar un concepto o imagen de Dios — siempre limitados —, ni el presentarse nuevamente Él — siempre presente —, sino un capacitar al alma para

³⁰² San Juan de la Cruz cree que el alma cuando llega a su más profundo centro puede finalmente entender, amar y conocer a Dios «con todas sus fuerzas», Ll I, 12. Por lo tanto la gracia divina que hierde justamente en el más profundo centro del alma, no es un grande espectáculo, que la persona interesada presencia y goza, sino que es una puesta en movimiento de todas sus energías, desde la raíz, aun de aquellas potencias y actividades que naturalmente no podían ser actuadas.

³⁰³ A veces el santo hace notar que Dios influye directamente por parte del objeto, pero, en algunos de estos casos, luego se corrige para explicarse (y explicarnos) mejor. Sucede en el comentario a la canción cuarta. El alma piensa encontrarse en presencia de un objeto de conocimiento nuevo: como resultado de una gracia especial las cosas «descubren las bellezas de su ser, virtud y hermosura y gracias, y la raíz de su vida y duración; porque echa de ver el alma cómo todas las criaturas de arriba y de abajo tienen su vida y duración y fuerza en Él», Ll 4,5. En realidad no es el objeto del conocimiento el que se le infunde, sino que la gracia consiste en una elevación y capacitación mayor de las potencias cognoscitivas; como el alma «es la innovada» descubre más profundamente y connaturalmente la vida divina en las cosas, que antes no veía: «Porque, como ella es la innovada y movida por Dios para que vea esta sobrenatural vista, y se le descubra con tanta novedad aquella divina vida y el ser y armonía de toda criatura en ella con sus movimientos en Dios, parecele que es Dios el que se mueve», Ll 4,6. «¡Recuérdanos tú y alumbranos tú, Señor mío, para que conozcamos y amemos los bienes que siempre nos tienes propuestos...!», Ll 4,9; cf. F. RUIZ SALVADOR, «Cimas», 276-279.

que pueda percibirlo, conocerlo o sentirlo de un modo nuevo, llegando a donde antes no podía.

De este modo, la capacidad cognoscitiva sobrenatural, que es la fe, es *iluminada* no por la infusión de una información o noción, que se ofrece «al entendimiento clara y distintamente»³⁰⁴ — como en el caso de las visiones o revelaciones —, sino porque ella, por una gracia especial que la eleva, robustece y expande su capacidad, adquiere mayor intimidad y connaturalidad con Dios y lo divino. Como consecuencia, la fe — o bien el alma en y por medio de ella — es más sabia, conoce mejor la realidad, es más «ilustrada» en su ámbito propio³⁰⁵.

4.2.4 Amor frutivo

El amor infuso es el que tiene el papel preponderante en las uniones actuales de *Llama*. La diferencia más llamativa con respecto a las etapas anteriores es que la noticia amorosa produce jubilación, el amor es frutivo, el alma se encuentra como en fiesta: «Porque en la sustancia de el alma, donde ni el centro del sentido ni el demonio puede llegar, pasa esta fiesta del Espíritu Santo»³⁰⁶. Como Dios es «abismo de deleites»³⁰⁷, y la comunicación de la vida es total, también en el hombre se trasvasa esa abundancia y

³⁰⁴ 2S 23,1.

³⁰⁵ Este aspecto *cognoscitivo* de la fe que recalcamos es para justificar las expresiones sanjuanistas en que dice que las infusiones divinas son «conocimiento», «noticia» o «luz» y que el alma — y su misma fe —, en razón de ello, se encuentra «ilustrada». Esto no descarta otros aspectos de la misma fe, en sí misma o en su relación con las otras virtudes teologales, en las que también se manifiesta un crecimiento: la actitud de mayor confianza y fidelidad a Dios; que la fe, en cuanto adhesión a Dios y a su voluntad, informe más plenamente la vida del creyente; la connaturalidad cognoscitiva que a la misma fe le viene del ejercicio habitual del amor; etc.

³⁰⁶ Ll 1,9.

³⁰⁷ Ll 3,17.

copiosidad de deleite y fruición que borra toda *pena*: «abundando en deleites»³⁰⁸, no es «aquí el alma capaz de tenerla»³⁰⁹.

En este estado de vida tan perfecta siempre el alma anda interior y exteriormente como de fiesta, y trae con gran frecuencia en el paladar de su espíritu un júbilo de Dios grande, como un cantar nuevo, siempre nuevo, envuelto en alegría y amor en conocimiento de su feliz estado [...]. Y no es de maravillar que el alma con tan gran frecuencia ande en estos gozos, júbilos y fruición y alabanzas de Dios, porque además del conocimiento que tiene de las mercedes conocidas y recibidas, siente aquí tan solícito en regalarla con tan preciosas y delicadas y encarecidas palabras, y de engrandecerla con unas y otras mercedes, que le parece al alma que no tiene Él otra en el mundo a quien regalar, ni otra cosa en que se emplear, sino que todo Él es para ella sola³¹⁰.

La abundancia de amor divino puede alcanzar plenamente al hombre porque ya no existen obstáculos. El gozo surge espontáneamente, porque la llama de amor que embiste el alma, nada tiene ya que purificar, y, por lo tanto, ya no puede serle penosa³¹¹. Todo el hombre entra en la fiesta de relación más gratificante con Dios en la cumbre del proceso espiritual³¹². Sentido y espíritu no han sido

³⁰⁸ Ll 1,1.

³⁰⁹ Ll 1,28.

³¹⁰ Ll 2,36.

³¹¹ Ll 1,18-26. El alma puede padecer por otras razones, que no están ligadas a la purificación: «Aunque algunas veces y en algunas sazones dispensa Dios con ella, dándole a sentir cosas y a padecer en ellas por que más merezca y se afervore en el amor, o por otros respectos, como hizo con la madre Virgen y con san Pablo y otros; pero el estado de suyo no lo lleva», C 20-21,10; cf. C 36,12-13.

³¹² Sorprende la abundantísima presión lingüística del santo para transmitir la estabilidad y profundidad en el gozo y en el deleite, que da carácter y tono a la vida del hombre en esta etapa final, auténticas primicias del hombre resucitado en la gloria. Algunas expresiones generales nos acercan a esta asombrosa realidad que se produce en la totalidad del ser humano que es invadido de la presencia y acción divina: el alma quiere «dar a entender la copiosidad y abundancia de deleite y gloria que en esta manera de comunicación en el Espíritu Santo siente», Ll 1,14; «deleitándome en la sustancia del alma con el torrente de tu deleite en tu divino contacto y junta sustancial», Ll 1,17; «y lo que aquí goza el alma no hay

negados sino purificados para hacerlos verdaderamente capaces de gozar de las relaciones con las tres Personas divinas. Esta fiesta entonces no tiene punto de comparación; si bien la distancia es enorme, la única semejanza posible es la de la visión beatífica³¹³.

El gozo es desborde y manifestación de una realidad más profunda: la comunión e intercambio intenso con la Trinidad. Como Dios, que es «infinita luz e infinito fuego divino», da al alma luz y

más que decir [...], pues que el alma se siente como un inmenso fuego de amor», Ll 2,11; «maravillosamente letificada según toda la armonía de tu alma y aun de tu cuerpo, hecha todo un paraíso de regadío divino»; Ll 3,7; «por todas partes rebosa aguas divinas», Ll 3,8; gusta la gloria de Dios «viéndose ella de esta manera embestida con tanta copiosidad [...]; pues estas aguas el alma y cuerpo, que es la parte inferior y superior, regando penetran», 3,16. De todas maneras, no en todo acto de unión es implicado el cuerpo; pero cuando redundaba en él el gozo del alma, puede llegarlo a sentir en todos sus miembros: «Y deste bien de el alma a veces redundaba en el cuerpo la unción del Espíritu Santo y goza toda la sustancia sensitiva, todos los miembros y huesos y médulas, no tan remisamente como comúnmente suele acaecer, sino con sentimiento de grande deleite y gloria, que siente hasta los últimos artejos de pies y manos», Ll 2,22. Sin contradecir la gran conformidad que ahora existe entre espíritu y sentido, las gracias que se dan solamente en el alma pueden producir mayor deleite: «Porque Dios ordinariamente ninguna merced hace al cuerpo que primero y principalmente no la haga en el alma; y entonces, cuanto mayor es el deleite y fuerza de amor que causa la llaga dentro de el alma, tanto mayor es el de fuera en la llaga de el cuerpo, y, creciendo lo uno, crece lo otro [...]. Pero cuando el llagar es solamente en el alma sin que se comunique fuera puede ser el deleite más intenso y más subido; porque, como la carne tenga enfrenado el espíritu, cuando los bienes espirituales dél se comunican también a ella tira ella la rienda y enfrena la boca a este ligero caballo del espíritu y apágale su gran brío, porque si él usa de su fuerza la rienda se ha de romper; pero hasta que ella se rompa, no deja de tenerle oprimido de su libertad», Ll 2,13. El obstáculo que pone el sentido al espíritu no se debe ya a la falta de purificación moral o afectiva, sino a los límites que le impone la corporeidad en su condición terrena. Por «muy espiritualizada e ilustrada y adelgazada» (Ll 1,32) que esté la parte sensitiva, siempre encadena y oprime al espíritu, limitando su brío y libertad de inmersión en Dios; cf. M. HERRAIZ GARCÍA, «Llama de amor viva», 388-390.

³¹³ Cf. Ll 1,14.

calor³¹⁴, as ésta, «como el vidrio hace cuando le embiste el sol, que hecha también resplandores», devuelve lo que había recibido³¹⁵. Pero para san Juan de la Cruz no se trata sólo de dones, sino de donación personal: Dios mismo se está donando en ellos; el hombre, en cuanto unido a Dios y como su hijo, lo posee con derecho propio y lo puede a su vez dar, en la medida en que él mismo se dona voluntariamente y ama teologalmente en el Espíritu Santo³¹⁶.

4.2.5 Esperanza de vida eterna

La noticia y amor que Dios otorga, iluminando la fe y haciendo deleitable el amor, aumenta la esperanza, ya que el alma desea que se consume perfectamente el matrimonio espiritual con la beatífica vista. En definitiva, la misma acción divina no tiene otra finalidad:

³¹⁴ Ll 3,2.

³¹⁵ Ll 3,77.

³¹⁶ El lenguaje es intrincado, verdadero juego de palabras, si no viéramos que intenta balbucir con palabras humanas el más grande misterio: Dios vivo en su comunión con el hombre: «Siendo ella por medio de esta sustancial transformación sombra de Dios, hace ella en Dios por Dios lo que Él hace en ella por sí mismo al modo que Él lo hace, porque la voluntad de los dos es una y la operación de Dios y de ella es una. De donde como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida en Dios, está dando a Dios el mismo Dios en Dios, y es verdadera y entera dádiva de el alma a Dios. 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 y 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; en lo cual paga ella a Dios todo lo que le debe, por cuanto de voluntad le da tanto como dél recibe. Y porque en esta dávida que hace el alma a Dios le da el 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 que cuadra a Dios según su infinito ser. Que, aunque es verdad que el alma no puede de nuevo dar al mismo Dios a sí mismo, pues Él en sí siempre se es el mismo, pero de hecho el alma perfecta y verdaderamente lo hace, dando todo lo que Él la había dado para ganar el amor, que es dar tanto como le dan», Ll 3,78-79.

«Porque todos los bienes primeros y postreros, mayores y menores que Dios hace al alma, siempre se los hace con motivo de llevarla a vida eterna»³¹⁷. El deseo pacífico y sereno en el hombre de alcanzar esta meta última de la vida es algo fundamental y determinante que se repite desde la primera hasta la última página de *Llama*. La razón es clara: en los actos o llamaradas que hace el Espíritu Santo, en la comunicación de la santísima Trinidad, el alma comienza a pregonar la gloria³¹⁸; de allí que ella no se puede contentar de lo que posee, sino que la filiación divina, ahora plenamente realizada, la hace ansiar lo que le falta. Le enciende la sed de vida eterna.

Que, aunque es verdad que en este estado tan alto está el alma tanto más conforme y satisfecha cuanto más transformada en amor, y para sí ninguna cosa sabe ni acierta a pedir sino todo para su Amado (pues *la caridad*, como dice San Pablo (1Cor 13,5), *no pretende para sí sus cosas*, sino para el 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 los hijos de Dios (Rom 8,23), donde, consumándose su gloria se quietará su apetito. El cual, aunque acá más juntura tenga con Dios, nunca se hartará ni quietará hasta que parezca su gloria (Sal 16,15), mayormente teniendo ya el sabor y la golosina de ella, como aquí se tiene; que es tal, que, si Dios no tuviese aquí favorecida también la carne, amparando el natural con su diestra — como hizo con Moisés en la piedra, para que sin morir se pudiera ver la gloria (Ex 16,15) —, a cada llama-

³¹⁷ Ll 3,10.

³¹⁸ «Y así, estando esta alma tan cerca de Dios, que está transformada en llama de amor, en que se le comunica el Padre, el Hijo y el 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. Que por eso llama a la llama *viva*, no porque no sea siempre viva, sino porque la hace tal efecto, que la hace vivir en Dios espiritualmente y sentir vida de Dios», Ll 1,6.

rada de éstas se corrompería el natural y moriría, no teniendo la parte inferior vaso para sufrir tanto y tan subido fuego de gloria³¹⁹.

Es más, como vive en tensión esperanzada de posesión plena, el alma sólo desea que se rompa la última «tela», la de la vida «sensitiva» o terrestre, para que, por la muerte corporal y natural³²⁰, pueda definitivamente ver y gozar de Dios. De allí que algunas almas mueren más de un «ímpetu y encuentro de amor», que por enfermedad o vejez³²¹.

4.2.6 Pasividad activa

El elemento más desconcertante es la pasividad del alma; su actividad con frecuencia parece reducida a sentir y gozar los efectos de una fuerza que irrumpe desde fuera y actúa. Para san Juan de la Cruz algo es pasivo o activo con relación al natural modo de obrar de las potencias. Es pasivo todo aquello que el alma recibe de Dios sin intervención de la actividad productiva de los sentidos externos, internos o el entendimiento. De este modo, ella puede recibir pasivamente una forma sensible o corporal (en los sentidos externos)³²², una imagen (en la imaginación)³²³, o una forma espiritual o intelectual (en el entendimiento)³²⁴. En estos casos, a san Juan de la Cruz le interesa sobre todo el efecto o gracia de luz, fuerza, deleite o amor, es decir la «sustancia», que el alma puede recibir pasivamente a través de estas «cortezas»³²⁵.

³¹⁹ Ll 1,27.

³²⁰ Ll 1,29.

³²¹ Ll 1,30.

³²² 2S 11,1-2.

³²³ 2S 12,3.

³²⁴ 2S 23,1; 26,16; 29,7; 31,2.4.

³²⁵ 3S 13,3-42S 11,6; 12,8; 15,2; 16,10; 26,18; 32,4. Con la palabra «corteza» el santo se refiere directamente a las formas sensibles (corporales o imaginativas); pero analógicamente podemos llamar también de este modo a aquellas *cortezas* más *sútiles* que son las formas espirituales o intelectuales.

Pero, siempre pasivamente, Dios también puede conceder directamente conocimiento (en el entendimiento posible o pasivo³²⁶) y amor (en la voluntad o en la sustancia del alma) sin ningún tipo de forma o corteza cognoscitiva, ni sensible ni espiritual. Esto es lo que se ha dado a partir de la contemplación de las noches pasivas³²⁷, «sin ayuda de ningún sentido corporal ni espiritual»³²⁸. Y esto es lo que ocurre en la unión actual de *Llama*, que «es toque sólo de la Divinidad en el alma, sin forma ni figura alguna intelectual o imaginaria»³²⁹. En este sentido, pero sólo en este sentido, es evidente la afirmación tajante y reiterada del santo de que el alma no hace nada.

Es Dios el obrero de todo, sin que el alma de suyo haga nada. Que, por cuanto el alma no puede obrar de suyo nada si no es por el sentido corporal ayudada de él (del cual en este caso está muy libre y muy lejos), su negocio es ya sólo recibir de Dios, el cual sólo puede en el fondo de el alma (sin ayuda de los sentidos) hacer obrar y mover al alma en ella, 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 consentimiento³³⁰.

³²⁶ C 14,14; 39,12.

³²⁷ 2N 8,1; 11,2,7; 12,6; 13,3; 14,1; 23,2; Ll 3,46s.

³²⁸ C 39,12.

³²⁹ Ll 2,8.

³³⁰ Ll 1,9; «Y así en este estado no puede el alma hacer actos; que el Espíritu Santo los hace todos y la mueve a ellos», Ll 1,4. «No se olvide que el Santo se está expresando con sus nociones de actividad y pasividad. Cuando nos dice que el hombre no hace actos, sino que el Espíritu Santo le mueve a hacerlos, usa de una terminología contradictoria. Por el hecho de que mueva el Espíritu Santo, no se excluye la actividad propia del hombre, antes al contrario, si mueve al alma a hacerlos, en definitiva es el alma quien los hace [...]. La dificultad de precisar es insuperable fuera de la experiencia. Porque no es que el Espíritu Santo mueva primero y el alma obre a continuación, sino que contemporáneamente se verifican ambas acciones, y tan compenetradas, que el alma interesada misma no distingue y afirma algunas veces que es todo de ella, y otras que todo proviene y es causado inmediatamente por el Espíritu Santo. En el lenguaje de san Juan de la Cruz, es evidentemente pasiva toda esta actividad, pero él mismo no queda tran-

El alma no es un autómatas o una marioneta, los actos que Dios realiza en ella verdaderamente le pertenecen, «son suyos, porque los hace Dios en ella» y, también, «con ella». Desde este otro punto de vista, son *acciones comunes* en las que interviene tanto Dios como el alma. Dado que a Dios pertenece la iniciativa y el predominio en el acto conjunto, se trata, para el hombre, de un recibir o de un *obrar pasivo*, pero no de un *quedarse inactivo*³³¹. El aparente *no hacer nada* es la actuación más profunda y personal del hombre. La compenetración de lo divino y humano en el ejercicio de amor calificado de *Llama* es tal que no pueden separarse; el acto no es parte de uno y parte del otro, sino que es todo de Dios y, a la vez, todo del alma, pero a niveles de causalidad ontológicamente diversos. San Juan de la Cruz lo sabe decir mejor con una imagen, que parece ser más próxima a la realidad de la experiencia mística, ya que se entretiene a explicarla detenidamente: en el mismo acto (llama) se entrelazan inseparablemente la obra del Espíritu Santo (fuego) y la actividad del alma (aire):

Y así diremos que es como el aire que está dentro de la llama, encendido y transformado en la llama; porque la llama no es otra cosa que aire inflamado, y los movimientos y resplandores que hace aquella llama ni

quilo con esta terminología imprecisa», F. RUIZ SALVADOR, «Cimas», 277. En este sentido, «el santo aplica la denominación de *pasivo* a favores y gracias, que hoy nadie considera tales. En cuanto comienza la noticia amorosa, actuable por parte del alma (Ll 3,35), ya “sólo Dios es el agente” (Ll 3,32.44)», *ib.*, 293.

³³¹ «Pues aquí (como decimos) descansan las potencias y no obran activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas. Y si algunas veces obran, no es con fuerza ni muy procurado discurso, sino con suavidad de amor, más movidas de Dios que de la misma habilidad del alma», 2S 12,8. Como podemos ver, en la mente de san Juan de la Cruz el verbo «recibir» expresa bien la postura fundamental del hombre con respecto a Dios, ya que significa una operación muy cualificada del hombre que presupone e implica, a la vez, la acción divina. Pero en la mentalidad corriente esta palabra tiene un significado estático, de espera infecunda, que impide valorar su dinamismo. De allí que el santo lo completa con el verbo «obrar», que expresa el dinamismo de la acción, pero con la adición «pasivamente», que hace perder el tono de iniciativa y preponderancia humanos.

son sólo del aire ni sólo del fuego de que está compuesta sino junto del aire y del fuego, y el fuego los hace hacer al aire que en sí tiene inflamado.

A este talle diremos que el alma con sus potencias está esclarecido dentro de los resplandores de Dios; y los movimientos de estas llamas divinas, que son los vibramientos y llamaradas que habemos arriba dicho, no las hace sola el alma transformada en las llamas de el Espíritu Santo, ni las hace sólo él, sino él y el alma juntos, moviendo él al alma, como hace el fuego al aire inflamado³³².

Las relaciones entre el obrar de Dios y el recibir receptivo-activo del alma existen desde el inicio del itinerario espiritual hasta el fin del mismo. Se armonizan en diferentes proporciones. Se trata de predominio de la acción divina o humana según los casos, más que de exclusión de una de ellas. La primera parte es preponderantemente activa; la última, debido a la arrolladora manifestación e intervención divina, es fundamentalmente pasiva. Pero no es que el alma simplemente no actúa; actúa en un modo diverso al suyo.

En síntesis, los conceptos de pasividad y actividad aplicados por san Juan tienen un sentido diverso del que estamos acostumbrados. Si miramos al proceso natural de conocer y amar del hombre, el actuar del alma en *Llama*, para el santo, es pasivo; y del mismo modo, como consecuencia, si nos fijamos en que, el suyo, es un acto superior a sus fuerzas naturales y sobrenaturales: ella no podría hacerlo sin la iniciativa y el constante concurso divino. Éste es el concepto de *pasivo* que el santo tiene permanentemente en mente; en este sentido el alma en *Llama* no hace nada — según su modo y exclusivas fuerzas propias —, no es *activa*³³³. Sin embargo, para san Juan de la Cruz, esto no quiere decir inactividad del alma

³³² Ll 3,9-10.

³³³ No que en este período el alma jamás sea *activa* — según la terminología y el pensamiento sanjuanista —. Ella puede hacer, a modo humano y según sus fuerzas naturales elevadas por la gracia y las virtudes teologales, los actos correspondientes al nivel de vida espiritual ordinaria alcanzado en este estado de amor cualificado. Pero *Llama* no pretende hablar de estos actos, no le interesan, sino de los más intensos: de las llamas o actos de unión cualificados.

tal como nosotros podemos concebirla actualmente, es decir, como una absoluta inoperatividad o como un hacer de Dios en el cual no interviene el hombre, a no ser como reacción o consecuencia. Para el santo significa un obrar del alma —juntamente ella con Dios y subordinada a su acción —, de un modo diverso al que estaba acostumbrada, un modo «divino». En este sentido diríamos, en un lenguaje más cercano a la expresión común, que el alma, en cuanto actúa juntamente con Dios, es también *activa*; y aun *activísima*, si miramos a la perfección de sus actos.

4.2.7 Unión totalizante

La unión actual del amor calificado de *Llama* tiende de suyo a ser totalizante, a abarcar todo el hombre; Dios se adueña integralmente de él. Existe un extenso pero sugestivo texto en el que san Juan de la Cruz se preocupa detalladamente de no dejar nada fuera del rayo de acción del Espíritu Santo. Todo; entendimiento, voluntad y memoria; gusto y sabor del apetito natural; movimientos, operaciones e inclinaciones; sustancia del alma; todo vive vida de Dios, perfecta vida filial en Cristo movida por el Espíritu Santo:

Y, como quiera que cada viviente viva por su operación, como dicen los filósofos, 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 vida animal en vida espiritual. Porque el entendimiento, que antes de esta unión entendía naturalmente con la fuerza y vigor de su lumbre natural por vía de los sentidos naturales es ya movido e informado de otro más alto principio de lumbre sobrenatural de Dios, dejados aparte los sentidos, y así, se ha trocado en divino, porque, por la unión, su entendimiento y el de Dios todo es uno. 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 de el Espíritu Santo, en que ya vive vida de amor, porque, por medio de esta unión de la voluntad de él y la de ella ya sola es una voluntad. Y la memoria, que de suyo percibía sólo las figuras y fantasmas de las criaturas, es trocada por medio de esta unión de amor a *tener en la mente los años eternos* que David dice (Sal

76,6). El apetito natural que sólo tenía habilidad y fuerza para gustar el sabor de criatura, que obra muerte, ahora está trocado en gusto y sabor divino, movido y satisfecho ya por otro principio donde está más a lo vivo, que es el deleite de Dios, y, porque está unido con Él, ya sólo es apetito de Dios. Y, finalmente, todos los movimientos y operaciones e inclinaciones que antes el alma tenía del principio y fuerza de su vida natural, ya en esta unión son 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, diciendo que *los que son movidos por el espíritu de Dios son hijos del mismo Dios* (Rom 8,14). De manera que, según lo que está dicho, el entendimiento de esta alma es entendimiento de Dios, y la voluntad suya es voluntad de Dios, y su memoria, memoria eterna de Dios, y su deleite, deleite de Dios, y 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 asimismo absorta en Él — es Dios por participación de Dios; lo cual acaece en este estado perfecto de vida espiritual, aunque no tan perfectamente como en la otra. Y desta manera está muerta el alma a todo lo que era en sí, que esto era muerte para ella, y viva a lo que es Dios en sí. Y por eso hablando ella de sí, dice bien el verso: *Matando, muerte en vida le has trocado*. De donde puede el alma muy bien decir aquí aquello de san Pablo: *Vivo yo, ya no yo, mas vive en mí Cristo* (Gal 2,20)³³⁴.

La perspectiva es decisivamente dinámica; se refiere a la transformación operativa que se produce en el alma, cuando recibe estas mercedes: las potencias y operaciones son movidas, informadas, trocadas por Dios. Sin embargo el santo apunta de paso a que esto implica también una transformación sustancial, una divinización en el mismo ser del alma por la gracia, que da una participación de Dios, tan perfecta como es posible en esta vida. La moción e información que diviniza tan intensa y profundamente las facultades humanas y sus actos, para que el alma obre juntamente con Dios, se da únicamente durante el acto de unión o transformación. En efec-

³³⁴ Ll 2,34.

to, este obrar tan perfecto, «en la otra vida es intermisión en la fruición perfecta; pero en este estado de unión acaece *cuando Dios ejercita en el alma este acto* de transformación, aunque no con la perfección que en la otra»³³⁵.

³³⁵ Ll 3,79, c.m. Por tanto es también sólo en este «acto» de unión en que el alma es «pasiva», «no obra», «recibe pasivamente» — según el lenguaje sanjuanista —, ya que no puede conocer, amar, recordar o gozar según su modo natural. Ya no *conoce* por el normal proceso de abstracción y por formas sensibles o intelectuales (no que el conocimiento no tenga valor y contenido noético, sino que no es conceptual); del mismo no *recuerda* por «alguna forma o noticia que se le quede en la memoria» (3S 2,10) sino por moción divina; no *ama* dependiendo su acto del conocimiento natural (porque el conocer del cual depende dicho amor ha sido sobrenatural, infuso y pasivo) o incluso, a veces, ni siquiera es ligado el amor al conocimiento sobrenatural (cuando recibe pasivamente amor o calor sin noticia o luz sobrenatural infusa); lo mismo puede decirse del *gozo* y otras pasiones u operaciones que dependen del conocimiento y el amor. Es en el acto místico, intenso y absorbente, que el alma no puede hacer uso de sus facultades, según el modo natural que le es propio (no que sea inactiva, como hemos dicho). Fuera de estos momentos el alma hace uso normal de sus facultades, perfeccionadas por los hábitos sobrenaturales teologales y morales. No es imaginable para san Juan de la Cruz una vida enteramente movida por Dios a través de las uniones actuales, aunque si, una vez llegada el alma al estado de unión con Dios, esto puede darse *muy ordinariamente*: «Y aunque es verdad que apenas se hallará alma que en todo y por todo tiempo sea movida de Dios teniendo tan continua unión con Dios que sin medio de alguna forma sean sus potencias siempre movidas divinamente, todavía hay almas que muy ordinariamente son movidas de Dios en sus operaciones, y ellas no son las que se mueven, según aquello de san Pablo: que *los hijos de Dios*, que son estos transformados y unidos en Dios, *son movidos del espíritu de Dios* (Rom 8,14), esto es, a divinas obras en sus potencias. Y no es maravilla que las operaciones sean divinas, pues que la unión del alma es divina», 3S 2,16. Recuérdese que estas gracias de unión se dan incluso antes de la situación que describe en *Llama*, cuando comienza la «noticia amorosa», y que no toda vez que el alma es *movida por Dios*, como dice *Subida*, se trata ya una de las gracias especiales que recibe la protagonista de *Llama*, ya que éstas, como veremos, parecen no ser dadas *tan ordinariamente*.

4.2.8 La importancia de las gracias de *Llama*

¿Qué importancia tienen estas gracias en orden a la perfección?

Las mercedes tan intensas que san Juan de la Cruz describe en *Llama de amor viva* no son frecuentes, ni siquiera entre los que llegan a la santidad. Según el santo místico, Dios no las da a todos, e incluso, con respecto a algunas de ellas, cuando se digna otorgarlas a ciertas almas, su reiteración es más bien rara: sólo «a veces» las concede³³⁶. Tampoco se debe esperar que dichas gracias sean siempre objeto de experiencia, ya que Dios puede conceder el

³³⁶ La infrecuencia de estas gracias singulares de *Llama* la deja transparentar san Juan de la Cruz en algunas expresiones directas o indirectas. Por ejemplo en la primera canción supone que el alma protagonista de *Llama*, ya que ha llegado a tan alto grado de amor, debería recibir las espléndidas gracias a que se está haciendo alusión; sin embargo el lenguaje del santo no es decidido y directo como en otras oportunidades sino inseguro (dice solamente que es «de creer» que dicha alma las reciba): «Y si esto usa con algunas almas — como es verdad que lo usa —, de creer es que esta de que vamos hablando no se quedará atrás en estas mercedes de Dios», Ll 1,16. Otras veces es más explícito. La transverberación, que ya de por sí es una forma inferior que puede revestir la gracia que denomina «llaga» (Ll 2,9), es algo que Dios concede raramente, y si lo hace es por la función eclesial de un carisma fundacional (probablemente el santo está pensando a santa Teresa de Jesús), no necesariamente ligada a una mayor perfección moral del sujeto: «Pocas almas han llegado a tanto como esto; mas algunas han llegado, 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 habían de tener en su doctrina y espíritu», Ll 2,12, c.m. Del mismo modo, el «toque que a vida eterna sabe», es un «toque de sustancia, es a saber, de sustancia de Dios en sustancia de el alma, al cual en esta vida han llegado muchos santos», Ll 2,21, c.m; por lo tanto, y sorprendentemente, *no todos* los que han llegado a la santidad reciben esta gracia. Lo mismo podemos pensar de los favores que se narran en las estrofas siguientes, los cuales son tan elevados, si no más, que los que los preceden; cf. Ll 3,3; 4,4.17. De todas maneras, de las dos últimas gracias que se mencionan en la obra — «recuerdo» y «aspiración» — indica, *al menos*, su infrecuencia en el alma que ha llegado a las alturas que se describen en *Llama*: «Conviértese el alma aquí a su Esposo con mucho amor, estimándole y agradeciéndole dos efectos que *a veces* en ella hace por medio de está unión», Ll 4,1, c.m.

núcleo esencial o sustancia de una gracia, es decir, la comunicación o infusión divina, sin sentirlo experiencialmente: «Es imposible cuando [el alma] hace lo que es de su parte que Dios deje de hacer lo que es de la suya en comunicársele, *a lo menos en secreto y silencio*»³³⁷. A estas alturas nos movemos en un terreno en que todo parece depender de una particularísima benevolencia y libertad divina, ya que Dios concede las gracias «cuando él quiere y como y cuando quiere»³³⁸. Pero, si bien dependen de la voluntad divina, no es que estos favores no tengan ninguna conexión con la perfección del sujeto que las recibe, como las gracias *gratis datae* o carismas personales³³⁹.

³³⁷ LI 3,46, c.m. La limitación se encuentra solamente en *Llama B*, con el fin de evitar un posible desconsuelo. Después de asegurar que a todo el que procure en sí el vacío y la fidelidad a la ley y al Evangelio se le comunicará *necesariamente* Dios, hace esta advertencia de que no siempre es objeto de experiencia la comunicación de una determinada gracia. Estas precisiones sobre la frecuencia y el modo concreto en que se dan estas gracias, son importantes para encuadrar el pensamiento de san Juan de la Cruz en su verdadera dimensión. Hoy muchos libros de texto y de piedad dan como cosa normal, bajo la autoridad del santo, lo que él considera cosa de pocas almas entre las que se santifican; cf. F. RUIZ SALVADOR, «Cimas», 289-295.

³³⁸ LI 2,2.

³³⁹ «Ahora conviene tratar del quinto género de bienes en que el alma puede gozarse, que son sobrenaturales; por los cuales entendemos aquí todos los dones y gracias dados de Dios que exceden la facultad y virtud natural, que se llaman *gratis datas*, como son los dones de sabiduría y ciencia que dio a Salomón (cf. 1Re 3,11-13), y las gracias que dice san Pablo (1Cor 12,9-10), conviene a saber: fe, gracia de sanidades, operación de milagros, profecía, conocimiento y discreción de espíritus, declaración de las palabras y también don de lenguas», 3S 30,1; «el ejercicio éstos tiene inmediato respecto al provecho de los hombres y para ese provecho y fin Dios los da», *ib.*, 2; el hombre no debe gozarse en si tiene tales gracias y las ejercita sino en si saca de ellas fruto espiritual, es decir, servir a Dios en ellas con verdadera caridad, *ib.*, 5; si el hombre niega poner el gozo en estos bienes sobrenaturales, Dios le concede un aumento en las virtudes teologales, que es lo que realmente importa para la perfección y unión con Dios: 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 con mucha más intención —, y juntamente le aumenta las otras dos virtudes teologales, que son

En efecto, estas gracias de *Llama*, por un lado, dentro del sistema sanjuanista, suponen la perfecta unión del alma con Dios. Él no las otorga a todas las almas que llegan a la perfección o santidad; pero, si de hecho las da, son indicativas de perfección, porque Dios solamente las concede a aquellos que han llegado a la unión matrimonial y se han ejercitado en el amor³⁴⁰. En este sentido, si bien Dios puede hacer siempre excepciones, san Juan de la cruz, como sabemos, elabora un sistema ideal en el que todo los elementos que integran la perfección se dan en el grado más alto, cuando el alma ha llegado a la unión transformativa con Dios³⁴¹; en el caso de estas mercedes de *Llama* requiere incluso que dicha unión implique ya el grado de amor calificado.

Por otra parte, no cabe duda que, cuando estas gracias se dan de hecho, levantan aún más el nivel de perfección con una eficacia y rapidez incomparable. Las frecuentes y maravillosas descripciones que el santo nos proporciona en *Llama* manifiestan los efectos que se producen en el momento en que las gracias de unión son concedidas; pero Dios las otorga para dejar un fruto permanente y durable en el alma. Es necesario distinguir siempre, también en las altu-

caridad y esperanza, en que goza de divinas y altísimas noticias por medio del oscuro y desnudo hábito de fe, y de grande deleite de amor por medio de la caridad, con que no se goza la voluntad en otra cosa que en Dios vivo, y de satisfacción en la memoria por medio de la esperanza. Todo lo cual es un admirable provecho que esencial y derechamente importa para la unión perfecta del alma con Dios», 3S 32,4.

³⁴⁰ Quedaría por determinar si las gracias de *Llama* suponen el amor calificado o lo producen. No cabe duda que el alma no podría llegar al grado de amor calificado allí descrito solamente con el ejercicio de sus propias fuerzas sobrenaturales, aunque en estado perfectísimo, sin la concesión de gracias especiales. ¿Pero son éstas las gracias de *Llama* o, por el contrario, las mercedes que allí se describen sólo se conceden una vez alcanzada la situación del amor calificado que supone *Llama*? El santo no lo dice expresamente, pero la perspectiva en que se sitúa desde el comienzo del libro es la de un alma que ya ha llegado a la situación de amor calificado y, por tanto, es en ese momento que se le conceden estas mercedes singulares.

³⁴¹ Cf. en este capítulo: «2.3.3 Concepto integral de perfección».

ras de *Llamas*, los actos de unión de los *estados* o *situaciones* posteriores³⁴². Los actos son siempre más intensos que los estados que se siguen de ellos. Los actos de la infusión divina son pasajeros; ocupan una mínima parte de la vida del alma. El místico los describe profusamente dado su carácter intenso, claro y novedoso; pero lo que permanece es el estado alcanzado mediante estas actuaciones pasajeras.

San Juan de la Cruz no se detiene en *Llama* a describir este estado posterior, sino solamente la situación del alma en el momento en que actúan las mercedes. Sin embargo, al comentar la cuarta canción, nos da una idea de cómo se encuentra el alma tan beneficiada de *Llama* fuera de las uniones actuales. Ella tiene una conciencia habitual de la presencia de Dios o de la Persona divina: siente de ordinario al Amado en sí y la unión — abrazo — con Él, y también de ordinario goza de Él. Sin embargo, como esta vivencia no es tan intensa como las gracias que recibe, es un experimentarlo como dormido y descansando, no como despierto y recordando — y haciendo recordar — al alma³⁴³.

³⁴² Continúo a llamarlos *estado* o *situación* por no tener otras palabras, pero quede en claro que siempre nos encontramos en el mismo «estado» de unión matrimonial de *Cántico* y *Llama*, y en la misma *situación* de amor calificado de *Llama*.

³⁴³ En *Llama*, el Amado mora y, en modo permanente, abraza al alma en el fondo de su sustancia, «la cual siente en sí este íntimo abrazo; pero, según estos recuerdos, no siempre, porque, cuando los hace el Amado, le parece al alma que recuerda él en su seno, donde antes estaba como dormido, que aunque le sentía y gustaba, era como el amado dormido en el sueño [...] ¡Oh, cuán dichosa es esta alma que *siempre siente* estar Dios descansando y reposando en su seno! [...]. Está él allí de ordinario como dormido en este abrazo con la esposa, en la sustancia de su alma, al cual ella *muy bien siente y de ordinario goza*. Porque, si estuviera siempre en ella recordado, comunicándose las noticias y los amores, ya sería estar en gloria [...]. En otras almas que no han llegado a esta unión, aunque no está desagradado, porque en fin están en gracia, pero, por cuanto aún no están bien dispuestas, aunque mora en ellas, mora secreto para ellas; porque *no le sienten de ordinario* sino cuando él les hace algunos recuerdos sabrosos; aunque no son del género y metal de éste, ni tiene que ver con él», Ll 4,14.15.16, c.m.

4.3 *Bajo la acción de las divinas Personas*

El hombre está llamado, según el lenguaje de san Juan de la Cruz, a una participación en la vida trinitaria a través de la transformación en las Personas. ¿Implica esto una asimilación o conformación a cada una de las divinas Personas? Teniendo en cuenta los límites y precisiones que hemos señalado³⁴⁴, pienso que san Juan de la Cruz respondería que sí, si no es que se quiere reducir su enseñanza a una simple, aunque bella, metáfora. ¿Fundamenta esto, por lo tanto, la existencia o la posibilidad de una relación personal con cada una? Por supuesto; si no, una espiritualidad trinitaria sería imposible ya que las Personas divinas serían, sencillamente, intercambiables. ¿Esto, finalmente, se basa en una acción específica de cada Persona? Esto escapa a toda posibilidad de respuesta, al menos directa, en san Juan de la Cruz; habría que plantearla y responderla con categorías modernas que están fuera de su contexto cultural, ya que sería necesario responder, por ejemplo, si es posible aplicar aquí, y cómo, la existencia de una causalidad distinta de la común *ad extra* de las tres divinas Personas. Pero ya hemos prometido en la introducción no hacerle decir al santo doctor ni hacerle responder a una problemática que él no se haya planteado, ya que correríamos el riesgo de traicionar o manipular su pensamiento³⁴⁵. No obstante, aun respetando la sobriedad de san Juan de la

³⁴⁴ Cf. en este capítulo: «3.3 Transformación en las tres Personas de la santísima Trinidad».

³⁴⁵ Evito, de esta manera, entrar en las discusiones que dividen a los teólogos y aplicar directamente sus conclusiones a la doctrina de san Juan de la Cruz, con el intento de avalarlas, sin pasar por un necesario atento análisis de los escritos del santo. Los dos principales problemas que dividen a los teólogos en torno al tema de la inhabitación son: 1) ¿Por qué título el hombre, incorporado a Cristo, guarda una relación especial con la santísima Trinidad que mora en él (ya que tiene que haber en el justo un fundamento real de esta nueva relación)? Es decir, se busca la razón última, íntima, formal de la presencia trinitaria, para que sea verdaderamente real y, al mismo tiempo, propia de las almas en gracia. 2) El hombre en Cristo ¿tiene una relación con la santísima Trinidad inhabitante lo mismo que tiene con la Trinidad creante, o bien tiene tres relaciones diversas con

las tres personas divinas, que se le donan y actúan con su peculiaridad propia, de manera análoga a la relación especial que la humanidad de Cristo tiene con el Verbo? Estos dos problemas están íntimamente unidos; la solución del segundo depende en gran parte del primero. Podemos reagrupar en cinco las explicaciones que se han dado del misterio de la inhabitación: a) por causalidad eficiente; b) por la exigencia de la amistad entre Dios y el hombre; c) por conocimiento cuasi-experimental; d) por causalidad cuasi-formal; e) por la integración de algunas de las explicaciones precedentes. Sin embargo, la multiplicidad de las opiniones de los teólogos, no nos debe hacer creer que sobre el misterio de la inhabitación todo esté en discusión; al contrario, hay un acuerdo unánime sobre puntos fundamentales, sin duda también los más importantes en el campo de la vida espiritual: el hecho de la inhabitación y presencia de la Trinidad en el alma; que se trata de una presencia *real* y no impropia o metafórica; que las tres divinas Personas inhabitan; que la inhabitación tiene lugar en las almas adornadas por la gracia santificante y la caridad; que se trata de una presencia de las mismas Personas y no sólo de los dones santificantes (aunque estos sean necesarios para que se realice la presencia); con bastante frecuencia los teólogos admiten, sobre todo a partir de santo Tomás, que el conocimiento y el amor entran como factores necesarios en la inhabitación (aunque luego haya una notable divergencia en el valor y explicación de esos elementos para la *realidad* de la presencia); finalmente, se admite en general que para afirmar la inhabitación no se precisan las operaciones actuales de conocimiento y amor, sino que bastan los hábitos (tal como pueda darse en un niño bautizado o en un justo que duerme); cf. A. MICHEL, «Trinité (Missions et habitation des Personnes de la)», *DTC*, XV/2, col. 1830-1855; V. RODRÍGUEZ, «Inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma en gracia», in *XVIII Semana Española de Teología*, Madrid 1961, 115-152; H. RONDET, *La gracia de Cristo*, Barcelona 1966, 387-418; K. RAHNER, *Escritos de teología*, Madrid 1967, I, 351-380; J. DANIELOU, «La Santísima Trinidad en nuestra vida espiritual», *EstTrin* 3 (1969) 3-11; R. MORETTI, «Inhabitation», *DS*, VII/2, col. 1735-1757 = «Inabitazione», *DES*, II, 1280-1296; ID., «La inabitazione trinitaria», in E. ANCILLI – M. PAPARAZZI, ed., *La mistica, fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1984, II, 113-118; CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo*, El misterio cristiano – Teología dogmática 7, Barcelona 1973², 224-240; M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, Lux mundi 21, Salamanca 1977³, 362-386; G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia. La unión personal con el Dios vivo*, Koinonía 12, Salamanca 1980; Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 284-304; E. LLAMAS, «Inhabitación trinitaria», *DC*, 691-710.

Cruz como teólogo, no es concedido recoger las indicaciones que han permitido al Poeta místico de expresar simbólicamente la experiencia trinitaria de las Personas.

La canción segunda de la *Llama* es, en este sentido, la más explícitamente trinitaria. Apenas iniciada la declaración, san Juan de la Cruz aclara y precisa la experiencia y formulación poética del místico:

En esta canción da a entender el alma cómo las tres personas de la santísima Trinidad; Padre, 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, y 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 haberle trocado su muerte en vida, transformándola en sí. La primera es *llaga regalada*, y ésta atribuye al Espíritu Santo, y por eso la llama *cauterio*; 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 le llama *mano blanda*. Y, aunque aquí nombra las tres por causa de las propiedades de los efectos, sólo con una habla diciendo: *en vida le has trocado*, porque todos ellos obran en uno, y así todo lo atribuye a uno, y todo a todos³⁴⁶.

Tengamos en cuenta dos cosas:

1) Las precisiones del santo miran a alejar cualquier equívoco doctrinal, dividiendo, por ejemplo, el campo operativo de las Personas individualmente tomadas, o, por el contrario, negando la actividad de cada Persona, cortando así el fundamento de la relación del alma con cada una de ellas en la habitación y en la experiencia trinitaria. En el lenguaje humano, tan limitado e inadecuado, especialmente en lo que concierne al misterio trinitario, no se puede proceder de otra manera en la búsqueda de alguna inteligencia, aunque sea simbólica, del misterio. Por otra parte, es también el cri-

³⁴⁶ Ll 2,1.

terio de la revelación divina, a propósito de la historia de la salvación y de las actividades de las divinas Personas³⁴⁷.

2) El cauterio suave, que es el Espíritu Santo, produce la regalada llaga; la mano blanda, que es el Padre, toda deuda paga; y el toque delicado, el Verbo, produce gusto de vida eterna. Sin embargo — como lo sugiere la continuidad entre la mano, cauterio y toque³⁴⁸ —, Padre, Hijo y Espíritu Santo, juntamente, «son los que hacen en ella esta divina obra de unión», «porque todos ellos obran en uno», ya que «en sustancia son una misma cosa»; pero «por el efecto que hace cada una [de las Personas], les *conviene*» estos nombres simbólicos diversos (mano, cauterio, toque). Por lo tanto, el alma «*atribuye*» gracias diversas a las distintas Personas divinas; y la razón última por la que nombra una u otra de dichas Personas es «por causa de las propiedades de los efectos» o gracias concedidas.

Parecería que san Juan de la Cruz recurre a la *atribución* o apropiación sin mucho convencimiento, por inercia teológica, y porque no encuentra otra manera mejor para expresar su vivencia de comunión y de relación con cada una de las Personas, aun cuando, según la fórmula teológica, sepa que «todos ellos obran en uno, y así todo lo atribuye a uno, y todo a todos». Interesa en el documento de un místico la vivencia, no la formulación teológica de que se sirve. Pues es testigo de una realidad, no defensor de una teoría escolástica. La obra sanjuanista nos persuade que la teoría de las apropiaciones es insuficiente por sí sola para explicar el contenido de la experiencia trinitaria, de allí que san Juan de la Cruz intente personalizar al máximo la acción de cada una de las Personas

³⁴⁷ Cf. R. MORETTI, *San Giovanni della Croce*, 259; ID., «Al vertice», 179

³⁴⁸ En efecto, la imagen sugiere continuidad y concurrencia de los elementos que intervienen en la producción de los efectos: la «mano» (Padre) aferra un «cauterio» (Espíritu Santo) con el cual toca al alma, produce un «toque» (Hijo); el efecto será la llaga o herida. Más adelante lo dice explícitamente: «Y este Unigénito Hijo tuyo, ¡oh mano misericordiosa del Padre!, es el toque delicado con que me tocaste en la fuerza de tu cauterio y me llagaste», LI 2,16.

divinas³⁴⁹. Fiel a esta consigna, a continuación, siempre en el comentario a la segunda canción, se detendrá a hablar de cada una de ellas.

³⁴⁹ Cf. M. HERRÁIZ GARCÍA, «Llama de amor viva», 382-383; J. CASERO RODRÍGUEZ, «El Espíritu Santo», 152-158. Lo mismo nos permite apreciar la simple constatación de la cantidad de veces que utiliza los diversos nombres divinos, esto es, que en ninguna otra obra como en *Llama*, san Juan de la Cruz intenta describir tanto, por separado, la acción o características de cada una de las Personas divinas. En la siguiente tabla comparativa se encuentran los principales nombres divinos y con qué frecuencia es utilizado cada uno (faltan aquellos términos que tienen un significado polivalente, como sabiduría o amor, y que, por tanto, podrían designar, además de una Persona divina, un atributo divino, una infusión pasiva de Dios, un acto del alma, un hábito, etc. o incluso varias cosas a la vez, ya que se debería determinar cuándo y cuántas veces es utilizado con cada significado). Los datos son tomados de J.L. ASTIGARRAGA – A. BORRELL – F.J. MARTÍN DE LUCAS, *Concordancias*, 2071s («III. Tabla estadística») y 2107s («IV. Índice de frecuencias»). Se puede comprobar cómo el nombre más usado en todas las obras es simplemente el de *Dios* (4522 veces), con preferencia a los nombres que indican a cada una de las Personas. Incluso este nombre es usado con tanta frecuencia que supera en cantidad, a las veces en que aparecen todos los otros nombres divinos juntos. En *Cántico* la Persona divina más nombrada es la segunda, si se tiene en cuenta que *Amado* (CB, 236 veces; CA, 203) o *Esposo* (CB, 198; CA, 113), generalmente designa al Verbo. En *Llama* la Persona más nombrada es la del *Espíritu Santo* (CB, 60 veces; CA, 48; además Espíritu (divino), 2 y 1 vez, respectivamente); su presencia es mucho mayor de lo que se puede apreciar directamente de la lectura de la tabla, si se considera que con el símbolo de la llama el santo quiere designar su Persona. Pero poniendo juntos todos los nombres que se refieren al Hijo (Amado, Cristo, Esposo, Hijo, Hijo de Dios, Jesús, Querido, Unigénito, Verbo), vemos que éste, al menos *explícitamente*, es nombrado un poco más que la tercera Persona en *Llama*. Por su parte el Padre (LIB, 19 veces; LIA, 16) también es nombrado bastante si se considera que ésta es la obra más breve de las llamadas *mayores* (si *Subida*, como parámetro base y aproximativo, podemos decir que consta de unas 300 páginas; a *Noche* le correspondería 120; a *Cántico*, 300; y a *Llama* sólo 100 páginas). Como valoración de conjunto, por lo tanto, podemos concluir que, en ninguna otra obra como en ésta, san Juan de la Cruz nombra tan equilibradamente a las tres Personas de la Trinidad, con el intento de personalizar al máximo la acción y características de cada una de ellas. En este sentido, *Subida* y *Noche* son más *teológicas* (en cuanto el nombre divino *Dios* es usado en modo

Conforme a la doctrina clásica, comienza a hablar, en el comentario a esta estrofa segunda, del *Espíritu Santo* como origen de la experiencia mística, ya que ésta fundamentalmente tiene inicio en el amor que es una participación del Espíritu. Atendiendo a la

apabullante, en relación a todos los otros); *Cántico*, más *crisológico*; *Llama*, más *trinitaria*, con un acento *pneumatológico*, por la influencia en toda la obra del simbolismo de la llama.

	S	N	C	Ll	Om	CA	LIA	Total
Altísimo	-	2	1	2	-	1	2	8
Amado	10	24	236	16	16	203	12	517
Carillo	-	-	2	-	-	3	-	5
Criador	5	2	4	-	1	3	-	15
Cristo	67	5	54	7	35	38	7	217
Dios	1354	466	837	530	317	573	445	4522
Divinidad	4	5	19	2	2	16	2	48
Emperador	1	-	-	2	-	-	2	5
Espíritu Santo	27	6	31	60	7	26	48	205
Espíritu (divino)	7	-	8	2	-	7	1	25
Esposo	8	8	198	18	11	113	115	371
Hijo	11	-	28	14	18	22	13	106
Hijo de Dios	7	1	44	12	1	18	6	89
Jesucristo	4	-	4	-	5	1	-	14
Jesús	1	-	2	2	23	2	1	31
Mesías	1	-	-	-	-	-	-	1
Nuestro Señor	26	-	4	1	6	4	-	41
Padre	12	1	39	19	17	27	16	131
Palabra	4	-	-	-	-	-	-	4
Querido	-	-	4	6	-	3	7	20
Redentor	2	-	-	-	-	-	-	2
Salvador	18	7	2	1	-	1	1	30
Señor	47	21	24	17	37	12	20	178
Su Majestad	6	4	1	1	14	1	1	28
Trinidad	1	-	5	2	3	4	1	16
Unigénito	-	-	1	3	-	1	1	5
Verbo	-	1	21	11	6	19	7	65

materialidad de los textos, el Espíritu Santo es el que está más presente, hablando de su acción largamente³⁵⁰. En sustancia, parece proseguir la temática iniciada en el comentario a la canción primera, sacando todas las conclusiones y aplicaciones de la imagen del fuego-llama. El Espíritu Santo es el «cauterio», al mismo tiempo, potente y suave. Él hiere y llaa el alma en manera tan grave que no le queda nada sano, por tanto el alma es transformada en amor y nada obra sino por amor. San Juan de la Cruz habla de él como un «fuego de amor; el cual, como sea de infinita fuerza, inestimablemente puede consumir y transformar en sí el alma que tocara»³⁵¹. El espíritu humano entonces arde en el Espíritu Santo, a manera de un nuevo Pentecostés³⁵². La gracia o «llaga» que el cauterio hace es un «toque sólo de la Divinidad en el alma, sin forma ni figura alguna intelectual o imaginaria»³⁵³. Se trata, por lo tanto, de operaciones de tal manera sobrenaturales y divinas que llevan al más alto grado las potencialidades del mundo de la gracia. Describiendo los efectos de esta inundación del Espíritu, san Juan de la Cruz escribe:

Y así la dichosa alma que por grande ventura a este cauterio llega todo lo sabe, todo lo gusta, todo lo que quiere hace y se prospera, y ninguno prevalece delante de ella, nada le toca; porque esta alma es de quien dice el Apóstol: *El espiritual todo lo juzga, y él de ninguno es juzgado*, etcétera (1Cor 2,15); et iterum: *El espíritu todo lo rastrea, hasta los profundos de Dios* (*ib.*, 2,10). Porque ésta es la propiedad del amor: escudriñar todos los bienes de el Amado³⁵⁴.

La «mano» que hiere es el *Padre*. Pero el santo no se detiene extensamente a describir la primera Persona siempre escondida en sí misma. Él enumera sus atributos paradójales: la potencia y riqueza

³⁵⁰ Ll 2,2-15.

³⁵¹ Ll 2,2.

³⁵² Cf. Ll 2,3.

³⁵³ Ll 2,8.

³⁵⁴ Ll 2,4.

za unidas a su suavidad; fuente de la vida a través de la muerte; liberalidad en el otorgar su generosa gracia³⁵⁵.

Es el *Verbo*, «toque delicado», el que manifiesta al Padre. En realidad se podría hablar del toque del Padre, porque el Verbo es el resplandor de su gloria y la imagen de su sustancia (cf. Hebr 1,3), su sabiduría³⁵⁶. San Juan de la Cruz retoma los anteriores aspectos paradójicos insistiendo en la suavidad y delicadez de la acción del Verbo³⁵⁷. Más que explicar y describir deja escapar una oración e invocación apasionada, propia del alma esposa a su Esposo el Verbo Hijo de Dios³⁵⁸. Se trata del toque, es decir, de la acción y de la autocomunicación de la «simplísima sustancia», del «sencilísimo ser» del Verbo en la «sustancia del alma», o sea, en su ser más radical y profundo³⁵⁹. San Juan de la Cruz lo describe diciendo que

este toque, por ser toque de Dios, *a vida eterna sabe*. Y así gusta el alma aquí de todas las cosas de Dios, comunicándosele fortaleza, sabiduría y amor, hermosura, gracia y bondad, etc.; que, como Dios sea todas estas cosas, gústalas el alma en un sólo toque de Dios, y así el alma según sus potencias y su sustancia goza³⁶⁰.

Podemos comprobar cómo, en este comentario a la segunda canción, san Juan de la Cruz acentúa el procedimiento que encontramos a todo lo largo de *Llama*, y que, por otra parte, se encuentra en todas sus obras, si bien en modo incipiente: distribuye las actividades o infusiones divinas entre las tres Personas trinitarias. Algunas veces — muy pocas —, pretende ser un poco más sistemático, y entonces, menciona las tres Personas juntamente, relacionándolas a un efecto, gracia o actividad. Ya hemos visto cómo en *Cántico* parece relacionar las Personas con algo característico de cada una:

³⁵⁵ Cf. Ll 2,16.

³⁵⁶ Ll 2,16.

³⁵⁷ Cf. Ll 2,17-22.

³⁵⁸ Cf. Ll 2,17-18.

³⁵⁹ Ll 2,20-21.

³⁶⁰ Ll 2,21.

el alma se transforma en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, esto es, en potencia, sabiduría y amor³⁶¹. Esta impresión es confirmada por un texto de *Llama*:

Y no es de tener por increíble que a un alma ya examinada, probada y purgada 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, conviene a saber: que *si alguno le amase vendría la Santísima Trinidad en él, y moraría de asiento en él* (Jn 14,23); 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 dulzura³⁶².

Al Hijo (Sabiduría) corresponde un efecto iluminador en el entendimiento; al Espíritu Santo (Amor), el deleite en la voluntad; al Padre (Potencia), una acción poderosa y fuerte, y a la vez, dulce³⁶³. De todas maneras, san Juan de la Cruz no se ata a este

³⁶¹ Cf. la parte final de «3.3 Transformación en las tres Personas de la santísima Trinidad».

³⁶² Ll 1,15.

³⁶³ Pero ¿en cuál potencia ejerce su acción el Padre? Según el repetido esquema del santo, le queda solamente la memoria como facultad espiritual para poner en relación con la primera Persona; pero esta facultad le queda chica. La alusión a un efecto «abisal», parece hacer referencia a la recepción en la *profundidad* de la «sustancia» del alma. Esta interpretación se basa en que alguna vez san Juan de la Cruz relaciona o acerca la memoria a la sustancia del alma: «Dándome inteligencia divina según toda la habilidad y capacidad de mi entendimiento; y comunicándome el amor según la mayor fuerza de mi voluntad, y 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», Ll 1,17; o incluso reemplaza la memoria por la sustancia, ya que pone en paralelismo entendimiento, voluntad y sustancia: «Pues ya no solamente no me eres oscura como antes, pero eres la divina luz de mi entendimiento, que te puedo ya mirar. Y no solamente me haces desfallecer mi flaqueza, mas antes eres la fortaleza de mi voluntad con que te puedo amar y gozar, estando toda convertida en amor divino; y ya no eres pesadumbre ni aprieto para la sustancia del alma, mas antes eres la gloria y deleites y anchura de ella», Ll 1,26. Para L. CILLERUELO, en la dialógica trinitaria «no entra el santo en especulación sobre

esquema. Así, por ejemplo, el Espíritu Santo, que debería ejercer su acción en la voluntad, puede también alumbrar el entendimiento³⁶⁴ o ser relacionado con la sabiduría³⁶⁵, o no sólo deleitar la voluntad sino también fortalecerla³⁶⁶; del mismo modo, en la relación esponsal con el alma, Cristo Esposo le comunica constante amor a su esposa, y no solamente conocimiento o sabiduría, sin que aparezca la acción del Espíritu. Incluso el santo, con la imagen de continuidad espacial entre mano, cauterio y toque, confiesa que, en el fondo, la acción divina no puede ser repartida entre las Personas, ya que el Padre actúa por medio del Hijo en la fuerza del Espíritu Santo: «Y este Unigénito Hijo tuyo, ¡oh mano misericordiosa del Padre!, es el toque delicado con que me tocaste en la fuerza de tu cauterio y me llagaste»³⁶⁷. Sabe además que cada «atributo» divino, como «omnipotencia, sabiduría, bondad, misericordia, etc.», en última instancia es «el mismo ser de Dios en un solo supuesto suyo que es el Padre o el Hijo o el Espíritu Santo»³⁶⁸.

¿Qué hace entonces san Juan de la Cruz en *Llama*? ¿renuncia a las atribuciones? Todo el contrario. Las usa de una manera sistemática y recargada, con mayor profusión. En efecto, porque el santo deja hablar, más de una vez, al poeta antes que al teólogo³⁶⁹, o

la generación del Hijo como inteligencia, o en la procesión del Espíritu como voluntad, o en la presentación del Padre como memoria. Pero el sistema lo reclama y así, cuando los textos llegan a desarrollar la doctrina, es inevitable la referencia [aquí el autor cita el texto anteriormente transcrito de Ll 1,17]. Este texto nos permite ver que la memoria corresponde al Padre y que es el principio, ya consciente o potencial, ya inconsciente o sustancial, del entendimiento y de la voluntad», «San Juan de la Cruz», 459.

³⁶⁴ 2S 29,6.

³⁶⁵ «Profunda y sutil y subidamente con su divina llama la absorbe en sí, y en aquel absorbimiento de el alma en la sabiduría el Espíritu Santo ejercita los vibramientos gloriosos de su llama», Ll 1,17.

³⁶⁶ Ll 1,26.

³⁶⁷ Ll 2,16.

³⁶⁸ Ll 3,2.

³⁶⁹ Recordemos que los comentarios a los poemas, sobre todo de *Cántico* y *Llama*, corresponden a una desproporción aceptada, ya desde el inicio de sus

porque las mismas expresiones teológicas se manifiestan insuficientes, nuestro autor no se deja atar por ellas y utiliza libremente las mismas apropiaciones, lo cual lo hace caer en incongruencias. Veamos algunos ejemplos³⁷⁰.

– La prueba más clara de titubeo sanjuanista en el campo de las atribuciones, la tenemos al final del comentario a la primera estrofa de *Llama*: empieza hablando con la llama, que es el Espíritu Santo; después de un cierto tiempo se le olvida la atribución o identificación, y pide *en el Espíritu Santo*, pero no ya *a Él*. «Oh llama del Espíritu Santo, que tan íntima y tiernamente traspasas la sustancia de mi alma [...]; y con sabor en el Espíritu Santo te lo pido [...], rompe la tela delgada de esta vida»³⁷¹. Como la oración le resultaba larga se le olvida que había comenzado hablando con el Espíritu Santo, y, renaciendo el bajo fondo cristológico del poema, termina hablando, sin nombrarlo pero de una manera evidente, con Cristo. Es una incongruencia reveladora de cómo no lleva muy adentro las asignaciones.

– Ya un poco antes, en la interpretación del verso «acaba ya si quieres», de la primera versión de *Llama*, le lleva a decir del Espí-

obras, por san Juan de la Cruz. Sus comentarios como teólogo espiritual no pueden expresar todo lo que el poeta plasmó en las poesías, es más, son una manera de empobrecerlas; de allí que prefiere dejar amplia posibilidad de interpretación a las estrofas: «Por haberse, pues, estas Canciones compuesto en amor de abundante inteligencia mística, no se podrán declarar al justo ni mi intento será tal, sino solo dar alguna luz general [...]. Y eso tengo por mejor, porque los dichos de amor es mejor declararlos en 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», C pról., 2. También en el prólogo de *la Llama*, después de manifestar sus temores, y antes de atreverse a manosear las riquezas del poema, impone al lector una rigurosa condición: «Alguna repugnancia he tenido [...] en declarar estas cuatro canciones [...], 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», *ib.*, 1.

³⁷⁰ Los siguientes ejemplos son de F. RUIZ SALVADOR, «Cjmas», 284-286.

³⁷¹ Ll 1,36.

ritu Santo que «le pide aquellas dos peticiones que él mandó pedir por san Mateo: *Adveniat regnum tuum; fiat voluntas tua* (6,10)»³⁷². No tenemos ningún otro texto del santo, donde atribuya al Espíritu Santo palabras textuales de Cristo en el Evangelio. Es cierto que podemos, de todas maneras, conjeturar que fray Juan está pensando en que el Espíritu Santo es el inspirador de la Sagrada Escritura. Pero él mismo no se siente satisfecho de la expresión. De hecho, sintiendo la disonancia, en la segunda redacción corrige el sujeto, sin suprimir lo anterior: «le pide al Esposo aquellas dos peticiones que él nos enseñó en el Evangelio...»³⁷³. Con este remedio aumenta la incongruencia pues, al sentir la provocación e invitación del Espíritu Santo no le responde a Él, sino que se dirige a Cristo.

– En una perspectiva más general, encontramos también algunos síntomas evidentes de artificio. En la segunda estrofa, como hemos visto, es en la que san Juan de la Cruz se esfuerza por distinguir más claramente la acción de las divinas Personas en el alma, atribuyendo a cada una de ellas un símbolo y un efecto (Espíritu Santo: cauterio - llaga; Padre: mano blanda - toda deuda paga; Hijo: toque - sabor de vida eterna). Mas el poema no sufre tal ordenación, ya que en él la mano no tiene asignada función alguna, si no es indirectamente las mismas del toque³⁷⁴. De allí que, en *Llama A*, al

³⁷² Transcribo el texto entero, para que pueda seguirse con mayor comodidad el pensamiento del santo: «Todas estas cosas siente el alma distintísimamente que la está diciendo el Espíritu Santo en aquel suave y tierno llamear; y por eso ella aquí responde: *Acaba ya, si quieres*, en lo cual le pide aquellas dos peticiones que él mandó pedir por san Mateo: *Adveniat regnum tuum; fiat voluntas tua*; como si dijera: Acábame de dar ese reino como tú lo quieres», LIA 1,28(23).

³⁷³ «Todas estas cosas siente el alma y las entiende distintísimamente en subido sentido de gloria, que la está mostrando el Espíritu Santo en aquel suave y tierno llamear, con gana de entrarle en aquella gloria. Y por eso ella aquí, provocada, responde diciendo *Acaba ya, si quieres*, en lo cual le pide al Esposo aquellas dos peticiones que él nos enseñó en el Evangelio, conviene a saber: *Adveniat regnum tuum; fiat voluntas tua* (Mt 6,10); y así, es como si dijera: *Acaba*, es a saber, de darme este reino; *si quieres*, esto es, según tu voluntad», LI 1,28.

³⁷⁴ Decir que el alma, en el verso, le atribuye a la «mano» el pago de la deuda («toda deuda paga») es contrario al sentido gramatical de la estrofa. En efecto, la

resumir la doctrina del comentario a esta segunda estrofa, e intentando quizás seguir más de cerca la lógica del poema, de nuevo atribuye todo a la llaga y al toque, sin función alguna para la mano³⁷⁵.

— La estrofa tercera da de nuevo pruebas de indiferencia en el uso de los nombres. Hallamos tres versiones de una misma gracia: el conocimiento y el amor que dan las *lámparas de fuego*, es decir, los atributos divinos. Primeramente refiere esta gracia a Dios, acentuando el conocimiento, del que nace el amor³⁷⁶. Inmediatamente después la atribuye al Esposo (sin entenderse con claridad si se está refiriendo a Dios o a Cristo), y cambiando de perspectiva: ve que es omnipotente, bueno, justo, etc., porque siente que la ama con todos esos atributos de omnipotencia, bondad, justicia³⁷⁷. Más tarde, la

oración relativa pone directamente lo que sigue al «toque», bajo su operación («¡Oh toque delicado!, *que a vida eterna sabe*», c.m.); sin embargo, ambos efectos dependen de su acción, porque la «deuda» pagada, es unida al sabor de la vida eterna, efecto primero del toque, mediante la conjunción «y»; por lo tanto, dicha deuda pagada es también un efecto propio del toque, y no de la mano:

«¡Oh cauterio suave!
 ¡Oh regalada llaga!
 ¡Oh mano blanda! ¡Oh *toque* delicado!,
que a vida eterna sabe
 y toda deuda paga;
 matando, muerte en vida la has trocado» (c.m.).

Esto mismo es corroborado por el códice de *Sanlúcar de Barrameda*, que pone una coma después de *mano blanda* y la siguiente sólo después del pago de la deuda («oh mano blanda, oh toque delicado/ *que a vida eterna sabe/ y toda deuda paga,...*», cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual y Poesías, manuscrito de Sanlúcar*, p. [211v]; el códice de *Jaén*, por su parte, no pone signos de puntuación); el manuscrito hace ver, de este modo, que la expresión «oh toque delicado que ha vida eterna sabe y toda deuda paga», forma una única proposición, y, por ende, ambos efectos — sabor de vida eterna y deuda pagada —, son producidos por la misma causa: el «toque».

³⁷⁵ LI 2,35(31).

³⁷⁶ Cf. LI 3,3.

³⁷⁷ Cf. LI 3,6.

misma gracia, que por otro nombre se llama «obumbraciones»³⁷⁸, la hace el Espíritu Santo³⁷⁹. No se ve interés alguno, cuando distingue o nombra con diversos términos al sujeto: Dios, el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo.

– Finalmente, también la cuarta estrofa, unitaria en el poema, es dividida en el comentario de una manera neta: en los tres primeros versos habla con Cristo, ya que al Verbo otorga la primera de las dos gracias o efectos que allí menciona, el «recuerdo»³⁸⁰; en los tres siguientes, habla con el Espíritu Santo, autor de la segunda gracia, la «aspiración»³⁸¹, sin que se vea claramente el fundamento de la división³⁸².

No debemos pretender que san Juan de la Cruz distinga claramente la diversa acción de cada una de las Personas en el alma. Sería pedirle demasiado. Nos hubiera bastado un poco de constancia en las atribuciones. No necesitamos saber por qué un cierto

³⁷⁸ LI 3,13.

³⁷⁹ Cf. LI 3,15.

³⁸⁰ LI 4,3-16.

³⁸¹ LI 4,17.

³⁸² El mismo santo titubea, ya que en un primer momento parece referir las dos gracias o efectos al Verbo: «Conviértese el alma aquí a su Esposo con mucho amor, estimándole y agradeciéndole dos efectos que a veces en ella hace por medio de esta unión», LI 4,1. «El recuerdo que haces, ¡oh Verbo Esposo!, en el centro de mi alma [...], ¡cuán mansa y amorosamente le haces!, esto es, grandemente amoroso y manso. Y en la sabrosa aspiración que en ese recuerdo tuyo haces sabrosa para mí, que está llena de bien y gloria, ¡con cuánta delicadez me enamoras y aficionas a ti!», LI 4,3. Por otra parte, considerado el carácter unitario de la cuarta estrofa, ésta, en cuanto tal, podría también ser atribuida — y quizás más lógicamente — toda al Espíritu Santo, dada la mención del «aspirar» sabroso, que siempre relaciona con esta Persona:

«¡Cuán manso y amoroso
recuerdas en mi seno,
donde secretamente solo moras,
y en tu aspirar sabroso
de bien y gloria lleno,
cuán delicadamente me enamoras!»; cf. C 13,11; 17,5.6.8.9; 39,3; LI

4,17.

número de fenómenos se deba, por ejemplo, atribuir al Padre; nos basta que lo atribuya al Padre y que no cambie continuamente de perspectiva. Pero ni siquiera esa garantía externa nos concede el santo. Las incongruencias que hemos señalado y otras que se podrían mencionar revelan el artificio que hay en atribuir a la santísima Trinidad o las distintas Personas diversos fenómenos. Pero ¿se explica todo como un puro artificio? Si lo fuera, no se entendería la insistencia, como hemos visto sobre todo en *Llama*, de atribuir, a pesar de todo, determinada gracia mística a una de las personas; sería más coherente y lógico usar este procedimiento más de pasada, sin recalcarlo. Por otra parte, la inconstancia y las incongruencias impiden ver en las precisiones que hace san Juan un recurso a la atribución o apropiación teológica, que no tolera tales libertades. ¿Entonces? ¿Por qué procede de esta manera?

Una solución plausible deberá tener en cuenta diversos elementos:

1) San Juan de la Cruz ha gozado personalmente de *experiencias intensas* en torno al misterio de la santísima Trinidad, y la inhabitación ha sido una verdad vivida y gustada íntimamente. Tenemos noticia histórica de alguna de estas experiencias, además de su gran devoción a la Trinidad³⁸³, aunque nada de ello se descubre en las

³⁸³ «Juan de la Cruz era conocido por su gran devoción a la Santísima Trinidad. Siempre que las normas litúrgicas se lo permitían, decía Misa de la Santísima Trinidad, teniéndola, como él decía con gracia, por el santo más grande del cielo (BMC 14,121). Hombre tan recatado en manifestar sus vivencias espirituales, contó, no obstante “que 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). Decía así mismo “que la ordinaria presencia de Dios nuestro Señor que traía, era traer su alma dentro de la Santísima Trinidad, y que en compañía de aquel misterio de tres Divinas Personas le iba muy bien a su alma” (BMC 14,196). Y a una de sus dirigidas, Ana de san Alberto, manifestó: “Yo, hija, traigo siempre mi alma dentro de la Santísima Trinidad, y allí quiere mi señor Jesucristo que yo la traiga” (BMC 13,402). Conociendo estos secretos de su espíritu no es maravilla que anduviese repitiendo aquella jaculatoria: “¡Oh,

páginas de *Cántico* y *Llama*. De este modo, se explica que tenga tan continuamente presentes las Personas trinitarias al hacer la descripción de las diversas gracias. Sin embargo, no es necesario que detrás de cada gracia que san Juan de la Cruz individúa haya habido una experiencia o percepción actual de la Persona divina, como fruto de una gracia especial e intensa. El santo determinaría el agente de tales gracias por su propia cuenta, aplicando o prolongando la impresión dejada por aquellas intensas experiencias, verdaderamente trinitarias, que ha tenido anteriormente. Así, se comprende la libertad con que atribuye, ya a una Persona ya a otra, la misma gracia.

2) Por el lado *teológico-bíblico*, descubrimos idéntico proceso. Gran parte de las explicaciones de *Llama* se deben a la influencia del texto bíblico de Jn 14,23: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y en él haremos morada»³⁸⁴. Esta afirmación del cuarto Evangelio, citada con cariño y convicción a lo largo de todos sus escritos, ha motivado la expresión trinitaria de muchas gracias que san Juan de la Cruz describe, ya sean experimentadas por él u otros, ya de origen trinitario en su percepción o no. Hará, de esta manera, una interpretación de las gracias a través del texto bíblico, y no siempre como fruto de la experiencia. Él sabe que quien actúa es la Trinidad, porque se lo dice san Juan evangelista, y esto le basta. La apropiación teológica le ayudará a prolongar, sin inquietudes de precisión, los datos generales de la experiencia o de la revelación³⁸⁵.

qué bienes serán aquellos que gozaremos con la vista de la Santísima trinidad" (BMC 14,171; D 182(183))», J.V. RODRÍGUEZ, «Juan de la Cruz, san», 771.

³⁸⁴ San Juan de la Cruz hace explícito el contenido trinitario del pasaje, ya que el texto original no menciona al Espíritu Santo, sino solamente al Padre y al Hijo. Cita dos veces el texto en *Llama*. La primera vez, en el prólogo (n° 1), nombrando distintamente las tres Personas: «vendrían el Padre, Hijo y Espíritu Santo». Más adelante modifica también la expresión: «vendría la Santísima Trinidad» (1,15).

³⁸⁵ Cf. F. RUIZ SALVADOR, «Cimas», 288-289.

3) Hemos visto cómo san Juan de la Cruz tiene conciencia que Dios actúa *ad extra*, en cuanto causa eficiente, como uno, ya que el principio de operación es la naturaleza divina, no las Personas. Pero por convicción bíblica, teológica y experimental sabe también que cada una de las Personas habita y actúa en el alma según su modalidad propia, basado en su ser relacional intratrinitario. Ellas no están ni obran en nosotros con el mismo título, porque entre las procesiones eternas y las misiones existe una estrecha relación: éstas son la proyección en el tiempo de aquéllas. En el alma en que habita la divinidad, cada Persona habita con su carácter especial y personal. El Padre habita y actúa sin ser enviado, porque Él es el inaccesible principio imprincipiado. El Hijo en cuanto enviado por el Padre, porque es engendrado por Él. El Espíritu Santo como enviado por el Padre y el Hijo, porque es su Don. Y en el efecto común, progresivo, de la santificación, cada Persona conserva su papel. Así, nuestra santificación, aunque es producida por toda la Trinidad, establece entre nosotros y las Personas divinas unas relaciones distintas que se designan con diferentes denominaciones. Somos hijos adoptivos del Padre, somos hermanos del Hijo, somos espirituales en el Espíritu Santo. Todo esto debe tomarse a la letra. Nada de apropiación o acomodación en estos títulos del cristiano. La influencia personal y distinta de cada Persona en el orden sobrenatural debe ser aceptada en el sentido obvio y natural de las palabras, de tal manera que cada Persona, habitando en el justo ejerce en él una influencia propia y así, en el único estado sobrenatural que proviene completamente de cada Persona, adquirimos relaciones reales y realmente distintas con las tres Personas *realmente distintas* del único Dios.

4) Si se quiere ir más lejos y al mismo tiempo permanecer en la ortodoxia, como ha hecho san Juan de la Cruz, no quedan muchas posibilidades. Básicamente podemos señalar dos que, por otra parte, muchas veces se entrelazan y confunden. Una es — dejando hablar más, aunque no exclusivamente, al *poeta* —, hacer recurso a la carga simbólica que contienen las imágenes. La misma Escritura

ha hecho uso del lenguaje simbólico; de allí que Juan de la Cruz utiliza algunos atributos e imágenes bíblicas de manera más o menos constante (sabiduría y esposo, referido a Cristo; amor, llama y fuego, al Espíritu Santo). La segunda es — si queremos intentar darle la palabra todavía al *teólogo* — hacer uso de las apropiaciones o atribuciones. Éstas tratan de desentrañar un poco más la *personalidad* de los Tres, ya que una cosa es decir que en el proceso de santificación, o en el otorgar una determinada gracia, operan las Personas en cuanto Uno, concurriendo al mismo efecto, pero siempre con la modalidad propia y específica de cada una de ellas, y otra distinta, atribuirles determinadas operaciones propias, que ya implica la búsqueda de lo específico de una Persona divina.

Evidentemente, si se quiere permanecer en la teología, no se puede hacer un uso indiscriminado de estas apropiaciones. Se trata siempre, en el ligar lo que es común a toda la Trinidad a una Persona divina, de encontrar una razón de conveniencia: tal efecto o gracia actual mística debe presentar una semejanza mayor con lo que es propio de tal o cual Persona. Las apropiaciones tienen por finalidad manifestarnos de forma intuitiva las propiedades y características personales de las tres hipóstasis que hay en Dios. De allí que, para conseguir este fin, se atribuyen a una sola Persona divina aquellos atributos u operaciones comunes que tiene una afinidad con las propiedades esenciales de tal Persona. San Juan de la Cruz hace uso de ellas, diciendo explícitamente que el alma pone determinados nombres a la Personas en razón del «efecto» que a «cada una les conviene»³⁸⁶, porque no tiene nada mejor para expresar el dato revelado y experiencial. Pero se da cuenta que son expresiones imperfectas e inadecuadas. De allí que mientras, por una parte, intenta personalizar al máximo la acción de las Personas divinas con un rico y reiterado lenguaje — en el que se entremezcla a la vez lo *simbólico* y lo *apropiado* —, por otra parte, quiere evitar el

³⁸⁶ Ll 2,1.

anquilosamiento y fosilización de las apropiaciones de que hace uso, como si se tratara de piezas de museo ya perfectamente logradas y adquiridas para siempre, en vez de intentos sugestivos que abren sólo una senda, ya que, dichas atribuciones le parecen, de todas maneras, insuficientes. Y por eso las utiliza, como ya extensamente hemos visto, con tanta libertad. Con todo ello ya presta, a través de sus escritos, un buen servicio a la teología: declara su pobreza para expresar la realidad. Y a él, ésta es la que le interesa.

CONCLUSIÓN

Como conclusión, podemos resumir en algunos puntos fundamentales los resultados a que hemos llegado en nuestro estudio sobre la inhabitación en san Juan de la Cruz, y a la vez, hacer algunas consideraciones de carácter general, para apreciar científicamente en una visión de conjunto el recorrido que hemos desarrollado.

1) San Juan de la Cruz caracteriza dinámicamente la vida espiritual como un movilizarse del alma y el Amado hacia un encuentro plenificante. Ya que el hombre no se explica por sí mismo, ni tiene en sí mismo la razón de su existencia, está llamado a una búsqueda. Ésta tiene, por lo tanto, como presupuesto y exigencia, de parte de la vertiente humana, la relación radical del hombre a Dios, que se manifiesta en su capacidad infinita — en el orden ontológico — y su deseo abismal — en el orden existencial —, los cuales no pueden llenarse y satisfacerse sino con un bien ilimitado. Si el hombre no siente existencialmente su profunda capacidad es porque no está purificado, se ha empachado de bienes limitados, intramundanos. Pero la búsqueda humana implica, del lado divino, que ha puesto en el alma del hombre aquel deseo, una verdad todavía más apremiante y densa: el deseo de Dios de comunicarse como lo que Él es, que se expresa en un buscar al hombre *más* y *antes* de lo que él pueda imaginar. Poco importa la conciencia experimental que el hombre pueda tener de ello. Cuando cae en la cuenta de cuánto debe a Dios, ya ha habido una larga historia divina de acercamiento benevolente a él, que es el que ha despertado su amor y búsqueda: «Es de saber que, si el alma busca a Dios, mucho más busca su

Amado a ella»¹. Dios, antes de ser amado, es ya — temporal y esencialmente — Amante.

2) Tres poemas del santo doctor, los *Romances*, la *Fonte* y *Un Pastorcico*, nos han permitido descubrir la iniciativa de la Trinidad, que desde toda la eternidad, concibe un proyecto de participación del hombre en la vida trinitaria y lo realiza en el tiempo. En san Juan de la Cruz, esta teología «poética» de la Trinidad, que es realidad dialogal (*Romances*) y fontal (*Fonte*) de amor, está en función de la inserción de la creatura en la familia divina: el plan del Padre, en el Amor del Espíritu Santo, es dar una esposa al Hijo, para que ella pueda vivir en la «compañía» de las Personas y «comer» a su misma mesa. De esta manera, la humanidad nace de un *sueño* de amor de la Trinidad con un ser creatural a imagen de Dios, y, rescatada por el Hijo encarnado y muerto en Cruz (*Un Pastorcico*), se realiza, encuentra su plenitud — por la unión y semejanza con el Verbo, Esposo del alma — en la comunidad y comunión Trinitaria. El hombre sale de la Trinidad, con una impronta y destino trinitarios, para volver a ella.

Las coordenadas doctrinales que nos proporcionan estos poemas, haciéndonos conocer la línea descendente e histórica de acercamiento de Dios al hombre, nos explicitan la fe trinitaria que san Juan de la Cruz tiene en mente cuando escribe sus obras mayores, en las cuales se describe el proceso inverso: ascendente y personal, y nos permiten encuadrar el tema de la inhabitación en su justo marco doctrinal y espiritual. La vida espiritual, supone la expansión de la vida del Padre por Cristo en el Espíritu Santo a la creatura racional, y consiste, esencialmente, en la participación de ésta en la intimidad trinitaria.

3) En una perspectiva antropológica, san Juan de la Cruz, se pregunta en qué lugar el hombre encuentra a este Dios, que se le descubre en la fe y en su historia personal, para poder acceder y unirse a Él. Nuestro autor no tiene dudas: el lugar «más cierto», «más

¹ Ll 3,28.

cerca» y donde «más presto» se lo encuentra, es el mismo hombre, su propio interior. Tres son los tipos de presencia divina en el alma: a) *presencia esencial*, por la cual está en toda alma, aun en el «mayor pecador del mundo», y en todas las criaturas; b) *presencia por gracia*, por la cual Dios mora agradado y satisfecho en el alma; c) *presencia por afección espiritual*, que es la que se da en la vida mística o perfecta.

Cada una de estas presencias tiene su importancia y razón de ser, y cada una está ordenada a la siguiente, hasta llegar a la presencia perfecta, la de la visión beatífica: la *presencia esencial* en las criaturas tiene la grandeza de testimoniar, según su capacidad, lo que Dios es, y ha sido ensalzada por la encarnación y resurrección de Cristo, pero se convierte en presencia pobre, si el hombre se estaciona y se queda en ella; por la *presencia por gracia y amor*, presencia sobrenatural, el hombre se convierte en la morada formal de la Trinidad, lo cual es señalado por el santo con una particular terminología; por la *presencia afectiva*, se da la recuperación y la glorificación del creado y la plenitud de la presencia por gracia. El paso de una presencia a otra tiene su explicación última en la generosidad desbordante de la misma presencia divina, actuante en el hombre.

4) La afirmación clara y reiterada de fray Juan, que en el hombre se encuentra Dios, se confronta y completa con otra: está escondido en él. Esto hace suponer *partes* del hombre más o menos accesibles a la misma persona humana en las que mora Dios: Él se encontraría menos en los *lugares* más accesibles de ella, y más en aquellos inmediatamente inaccesibles, en donde, por lo tanto, se *oculta*. Esto nos ha llevado a un estudio pormenorizado de la terminología antropológica sanjuanista, revelándonos que se maneja con una concepción tradicional del hombre (cuerpo-alma, sentido-espíritu, parte inferior, exterior, sensitiva-parte superior, interior, racional), pero que además admite en él un aspecto más espiritual, íntimo y profundo, que llama también *espíritu*, o más explícitamente, *sustancia, fondo, centro, seno* del alma. El hombre, en un proceso de

interiorización, deberá pasar del sentido, que no conoce a Dios, al espíritu, que es el que propiamente se comunica y se relaciona con Él. Y no podrá gozar del más alto grado de presencia trinitaria en él, si no llega hasta lo más profundo e interior de su ser.

5) La inhabitación trinitaria ilumina y explica desde su fundamento todo el sistema sanjuanista: la vida cristiana para san Juan de la Cruz es cuestión, no de cosas, prácticas, programas, sino relación de persona a Personas, es relación interpersonal con las Personas divinas; el movimiento de interiorización es una aproximación a las Personas que nos viven dentro: Dios-Trinidad se ofrece al hombre, ofrece la gracia que lo pone en movimiento, y lo convoca en el centro del alma para que se haga presente donde Él ya está. Las nada ascéticas de *Subida* tienen por finalidad dejar mayor espacio al Amado, para que more en el alma agrado y como Señor que gobierna todo. Las noches místicas de *Noche oscura* tienen su origen en el Espíritu Santo que infunde la contemplación, ilumina, instruye desde dentro. Las gracias más excelentes se explican porque el Señor mora sustancialmente — no sólo intencionalmente o por sus dones — en el alma, ya que, estando su Ser presente en la íntima sustancia del alma, sólo Él puede realizar toques sustanciales en ella.

6) La inhabitación trinitaria, vista desde una perspectiva dinámica, nos ha mostrado los medios y el desarrollo evolutivo que va de la presencia trinitaria por gracia y amor, a la presencia mística por unión y transformación de amor. Un análisis detallado nos ha permitido apreciar que el punto de partida y hecho desencadenante de la presencia sobrenatural en el hombre es el bautismo: la unión con Dios no será sino un pasar del matrimonio o desposorio bautismal al matrimonio espiritual; la unidad entre ambos es tal que «es todo uno», porque el segundo no será sino un progresivo desarrollo del germen redentivo y filial infundido en el bautismo. En efecto, aquí, para el santo, se recibe «la primera gracia», que cambia la situación espiritual del alma; es la primera «mirada» del Amado que no sólo la purifica, sino también «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. En esta gracia inicial, de parte de Dios, ya hay «razón y causa bastante» para seguir donándose. Para el santo no quedan dudas: si estando el alma en pecado recibió tanto bien, ¿cuánto más podrá esperar, si ahora Él mora en ella bien agradado, y si, en la medida que Él la engrandece, embellece y diviniza, se va enamorando más de ella? La presencia trinitaria en el alma es, por lo tanto, fuente de donación y crecimiento en la vida de gracia.

7) San Juan de la Cruz sin utilizar jamás la expresión *gracia santificante*, se refiere a ella al hablar de la divinización del hombre o de su participación transformante en la vida trinitaria, ya que, recatemente entendida, ésta es su misma definición. Pero para no cosificarla o convertirla en un concepto espiritualmente inoperativo, habla de esta transformación o divinización del hombre en relación constante a dos grandes polos o realidades de la gracia, es decir, en correlación con su fuente (la inhabitación trinitaria) y con los dinamismos que la hacen operativa (las virtudes teologales). La fe, esperanza y caridad son la impronta creada, transformativa y dinámica de la presencia trinitaria y sobrenatural de Dios en el alma; es la inhabitación en clave operativa, que ocupa todo el hombre.

Para san Juan de la Cruz, las virtudes teologales son a la vez don divino y respuesta humana. Don divino, porque Dios las comunica sobrenaturalmente al hombre con la vida de la gracia. Respuesta humana, porque el hombre debe corresponder a la iniciativa divina acogéndolas, incorporándolas y actuándolas en su vida. El estudio particular de cada virtud nos hace ver cómo la fe, la esperanza y el amor dan dinamismo vital a la presencia divina en el hombre: nos permiten entablar relaciones de convivencia, amistad e intimidad con Dios, ya que son Dios mismo comunicado y al alcance del hombre; los únicos medios próximos y proporcionados que van, a todo lo largo del camino, uniendo con Dios y purificando de todo

² C 32,4.

lo que no es Él. Cuanto el alma más tiene de fe, más tiene del mismo Dios, porque Dios es la sustancia de la fe y ella lo da y comunica tal como es; cuanto más esperanza, mayor posesión de Dios; cuanto más amor, más unida y transformada está en el único y trino ser de Dios; porque el amor, además de hacer válidas a las demás virtudes y unificar la vida espiritual, sujeta y conforma el amante al Amado. Hemos podido comprobar la verdadera envergadura de las virtudes teologales al ver que su acción efectiva se extiende a la totalidad del desarrollo de la vida teologal; en especial, que se encuentran en todas las etapas de la noche oscura y que vivifican toda verdadera oración, meditativa o contemplativa.

De todo lo dicho, es evidente que, para san Juan de la Cruz, la aventura de las aventuras, la comunión con Dios trino, no es el proyecto de una mente ilusa; tiene bases objetivas y reales: por una parte, la iniciativa bautismal y graciosa de Dios, que se dona para divinizar el alma; por otra, la apropiación y respuesta teologal del hombre, que se expresan en modo vital y oracional. Como la inhabitación está a la base de nuestra vida cristiana, del mismo modo está en el vértice y rige todo el proceso, de tal manera que nuestra vida espiritual no es sino un desarrollo creciente de la comunión con la Trinidad.

8) El dinamismo progresivo del crecimiento divino en el hombre es también manifestado por el santo doctor a través de la utilización de una rica y expresiva simbología. Las diversas imágenes o símbolos expresan una inmanencia recíproca: el alma es casa, morada, posada, aposento, templo, trono, tálamo, lecho, viña, jardín, huerto de Dios, del Amado o del Espíritu Santo; pero, sobre todo a medida que se va alcanzando la unión, Dios o el Amado son también, y más que ella, lecho, huerto, bodega, arca, espesura, caverna, palacio en que ella es introducida o se debe transformar. Es a la vez, un proceso de interiorización, como la piedra que desciende al centro de la tierra, y de transformación, como el leño que envuelto en llamas se convierte él también en fuego.

9) El punto de llegada del viaje espiritual y transformativo que san Juan de la Cruz — adelantado y conquistador del mundo interior — nos muestra, es la vida mística o presencia afectiva, que revela plenamente la presencia y actuación del Dios trinitario en el más profundo centro del alma, último reducto donde el hombre no puede llegar — purificándose o actuando sus capacidades atrofiadas — por sus propias fuerzas.

A través del simbolismo nupcial o matrimonial, san Juan de la Cruz expresa nuestra intimidad con Cristo y, al mismo tiempo, es su modo normal para expresar el hecho de nuestra filiación divina, en su dimensión dinámica hacia la plenitud. Es decir, la comunión con la Trinidad y la incorporación a Cristo es expresada por fray Juan en clave nupcial: somos hijos y miembros que son introducidos en la familia divina por la unión esponsal con el Hijo. La relación de amor entre el alma-esposa y Cristo-Esposo, que marca todo el itinerario del *Cántico espiritual*, comienza con una búsqueda ansiosa del alma al Amado que la ha herido, para culminar en dos etapas bien determinadas por san Juan de la Cruz: el desposorio espiritual y, finalmente, el matrimonio místico, que es una unión habitual o permanente con el Amado en la cual se dan intensos actos de unión transitoria. Para san Juan de la Cruz en el estado de matrimonio espiritual se realiza en grado máximo la unión entre el alma y Dios, «porque es una transformación total en el Amado», una divinización y conformación tal a la voluntad divina, que «son dos naturalezas en un espíritu y amor»³.

10) San Juan de la Cruz elabora un concepto ideal e integrativo de perfección, en el cual los diversos elementos — teologal, moral, experiencial, psicológico — se dan en grado máximo. No siempre destaca los más esenciales, sino los más oportunos y convenientes a la finalidad didáctica que se propone; y, como su intento es exponer «lo más que Dios suele comunicar», no se contenta con afirmar la presencia estática de Dios uno y trino en el alma o la vida teologal

³ C 22,3.

común y «habitual» del alma, sino también el desbordamiento y la abundancia de la acción extraordinaria y gratuita de Dios en forma de gracias místicas. De allí que el elemento experiencial (visitas, toques, uniones...) sobresalga llamativamente en la presentación que hace del hombre llegado a la plenitud de la vida cristiana.

11) En la parte final del *Cántico espiritual*, la experiencia y relación con cada una de las Personas de la santísima Trinidad se intensifica. Desde la perspectiva iluminante de la vida eterna en la visión beatífica de Dios, Juan de Yepes concibe el estado matrimonial y, sobre todo, algunas mercedes que Dios da en él, como una transformación, por el conocimiento, en el Hijo, Hermosura-Sabiduría del Padre, y por amor, en el Espíritu Santo, comunión del Padre y del Hijo. En una página audaz y de densa teología llega a decir que el alma, alcanzada la unión mística, participa en la obra de las Personas divinas, concretamente en la espiración activa del Espíritu Santo, ya que se transforma en las tres Personas de la santísima Trinidad. Nuestro doctor quiere expresar, en la forma más plástica y teológica posible, que el alma es *verdaderamente* introducida en la vida íntima del Dios trino, participando de alguna manera a lo que Él es, si bien en modo inefable y conforme a su ser creatural: no realiza, por tanto, la obra intratrinitaria de «aspiración» por naturaleza, como el Hijo, sino «por unidad y transformación de amor».

12) En la *Llama de amor viva*, san Juan de la Cruz nos presenta un mundo nuevo en el cual Dios se da sin medida: la situación del alma, calificada y sustanciada en el amor, asemeja a un madero que se encuentra no sólo transformado en fuego, sino tan incandescente e inflamado que, en medio de las llamas, comienza él también a centellear y llamear. Una vez más hemos podido verificar cómo para el santo la explicación última de la actividad tan extraordinaria del alma no es, en última instancia, el estado alcanzado, sino la inhabitación del Espíritu Santo, llama de amor, que hace hacer actos (llamas) al alma.

Hemos tratado de desentrañar las características de estas mercedes que las Personas divinas hacen en el alma: se dan en el más profundo centro y tienen un carácter expansivo; normalmente se dan en forma de una unidad tan íntima de luz (conocimiento) y calor (amor), que pueden llamarse «noticia amorosa» y pueden describirse como «luz caliente»; como su función es actuar y perfeccionar las potencialidades dormidas del hombre y sus dinamismos teologales, tenemos como resultado una fe ilustrada, un amor fructivo y una esperanza que ya no se contenta sino de la posesión plena de Dios; la compenetración divino-humana es tal en estos actos, que ellos se dan en el alma bajo una peculiar forma de pasividad activa; tienden a ser totalizantes, a abarcar todo el hombre; y, por último, si bien son gracias extraordinarias otorgadas por Dios cuándo y cómo quiere, de hecho, cuando las da, suponen la perfecta unión y calificación en el amor.

13) Finalmente hemos estudiado cómo san Juan de la Cruz entiende la actuación de cada una de las Personas de la santísima Trinidad en el alma, intentando ofrecer una explicación de los textos del santo doctor y una explicitación de su enseñanza. En general, las precisiones del santo miran a alejar cualquier equívoco doctrinal, dividiendo, por ejemplo, el campo operativo de las Personas individualmente tomadas — ya que «obran en uno» —, o por el contrario, negando la actividad de cada Persona, cortando así el fundamento de la relación del alma con cada una de ellas en la inhabitación y en la experiencia trinitaria — ya que cada una obra según el propio modo de ser personal —. Partiendo de la segunda estrofa de *Llama*, la más explícitamente trinitaria, hemos visto cómo, juntamente con el simbolismo, hace un abundante uso de las atribuciones o apropiaciones — porque sabe, por revelación y experiencia, que quien actúa es el único Dios pero en su realidad tripersonal —; sin embargo, no se ata a ellas, porque las considera insuficientes para explicar la realidad bíblica y mística de la actuación y presencia de las Personas divinas.

14) «La razón más alta de la dignidad humana — enseña el Concilio Vaticano II — consiste en su vocación a la comunión con Dios»⁴, comunión que se realiza justamente en el misterio de la inhabitación de la comunidad trinitaria. En el creyente las tres Personas se hacen presentes para ser por él conocidas en la fe, deseadas por la esperanza y amadas con la caridad, invitándolo a vivir en comunión con ellas, en íntima amistad con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Debido a que la comunión personal acaece sobre todo por el don y la inhabitación de las Personas divinas, aquí encontramos también el núcleo fundamental de nuestra elevación sobrenatural por la gracia y de nuestra condición teologal por las virtudes — fe, esperanza, caridad — que derivan y se fundamentan en ella. La oración y la misma vida cristiana no serán sino una actuación de esta relación inhabitante, "graciosa" y teologal con Dios, de este estado de nueva criatura.

Todas las etapas de la vida cristiana están marcadas por el desarrollo creciente de la presencia y acción divina en el alma. Sin embargo, normalmente el conocimiento de esta presencia trinitaria y de la actuación de las personas divinas, es vivido al inicio de la vida espiritual en un modo implícito y poco consciente. En efecto, para san Juan de la Cruz, sólo la vida cristiana llegada a plenitud mística manifestará y hará consciente la verdadera dimensión de las verdades de la fe, en especial la de la inhabitación. Pero la doctrina mística y las experiencias descritas por el santo doctor no son un impedimento, sino todo lo contrario, un estímulo y testimonio para que cada creyente, ya desde los primeros pasos, pueda ser consciente de estas realidades excelsas con gran provecho espiritual y fundamentar su existencia cristiana sobre una auténtica espiritualidad trinitaria.

La inhabitación trinitaria no es una verdad abstracta, y no es ni siquiera una realidad estática o un dato impersonal: la inhabitación es Dios que vive en relación con nosotros, haciendo su morada en

⁴ GS 19.

el hombre, y somos nosotros que vivimos en relación con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, participando a las relaciones que existen al interno de la vida divina. El alma se convierte en *lugar* donde Dios vive la comunión trinitaria, pero se convierte en ello justamente porque es introducida en la misma dinámica de las comunicaciones trinitarias, que se extienden a la creatura racional, creada a imagen y semejanza de Dios, y de las cuales de alguna manera se hace partícipe. Si es verdad, por tanto, que para san Juan de la Cruz la trinidad *habita* en el alma, en el sentido que la constituye en digna morada donde le agrada vivir, es otro tanto verdadero que el hombre es introducido en el misterio admirable de Su vida y *transformado* en Él. La creatura humana no hubiera podido concebir un destino más maravilloso para su deseo de infinitud. De allí que nuestro padre y hermano Juan, precisamente ante la apatía y desinterés que el hombre muestra a propósito de su participación en la vida trinitaria, puede exclamar, en un modo tan impetuoso como atrayente:

¡Oh almas criadas para estas grandezas y para ellas llamadas!, ¿qué hacéis?, ¿en qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas y vuestras posesiones miserias. ¡Oh miserable ceguera de los ojos de vuestra alma, pues para tanta luz estáis ciegos y para tan grandes voces sordos, no viendo que, en tanto que buscáis grandezas y glorias, os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes hechos ignorantes e indignos!⁵.

⁵ C 39,7.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. Obras de san Juan de la Cruz

C	<i>Cántico espiritual B</i>
CA	<i>Cántico espiritual A</i>
Cta	<i>Cartas</i>
4A	<i>Cuatro avisos a un religioso</i>
D	<i>Dichos de luz y amor</i>
F	<i>Fonte</i>
Gp	<i>Grados de perfección</i>
Ll	<i>Llama de amor viva B</i>
LlA	<i>Llama de amor viva A</i>
N	<i>Noche oscura</i>
Om	<i>Obras menores</i>
P	<i>Un Pastorcico</i>
R	<i>Romances</i>
S	<i>Subida del Monte Carmelo</i>

2. Otras obras, publicaciones y abreviaturas de carácter general

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
al.	<i>alii</i> (es decir, otros)
<i>AnnTheol</i>	<i>L'Année Théologique</i> (Paris)
BMC	Biblioteca Mistica Carmelitana
<i>Burg</i>	<i>Burgense</i> (Burgos)
cap.	capítulo/s
<i>Carm</i>	<i>Carmel</i> (Venasque)
<i>CarmP</i>	<i>Carmel</i> (Petit Castelet)
CIC	<i>Catecismo de la Iglesia Católica</i>
cf.	confrontar
Cm	SANTA TERESA DE JESÚS, <i>Camino de perfección</i> -código de Valladolid-
c.m.	el subrayado en <i>cursivo</i> es <i>mío</i>

Col	Epístola a los Colosenses
col.	columna/s
Com	<i>Comunidades</i> (Salamanca)
Confer	<i>Confer. Revista de Vida Religiosa</i> (Madrid)
1Cor	Primera epístola a los Corintios
2Cor	Segunda epístola a los Corintios
2Cron	Segundo libro de las Crónicas
DC	X. PIKAZA – N. SILANES, ed., <i>El Dios cristiano. Diccionario teológico</i> , Salamanca 1992
DE	E. ANCILLI, ed., <i>Diccionario de Espiritualidad</i> , Barcelona 1983
DES	E. ANCILLI, ed., <i>Dizionario Enciclopedico di Spiritualità</i> , Roma 1990 ²
Deut	Deuteronomio
DH	H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, <i>El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitivum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Barcelona 1999
DownRev	<i>The Downside Review</i> (Bath)
DS	M. VILLER, al., ed., <i>Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique</i> , Beauchesne, Paris 1937-1995
DT	A. VACANT, al., ed., <i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , Paris 1930-1972
Dz	E. DENZINGER, <i>El Magisterio de la Iglesia, Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres</i> , Biblioteca Herder – Sección de Teología y Filosofía 22, Barcelona 1963
Ecl	Eclesiastés
ed.	<i>edidit, ediderunt</i> (es decir, a cargo de)
edic. BAC	SAN JUAN DE LA CRUZ, <i>Obras completas</i> , L. RUANO DE LA IGLESIA, ed., BAC 15, Madrid 1994 ¹⁴ (edición Biblioteca de Autores Cristianos)
edic. EDE	SAN JUAN DE LA CRUZ, <i>Obras completas</i> , J.V. RODRÍGUEZ – F. RUIZ SALVADOR, ed.,

	Madrid 1993 ⁵ (edición Editorial de Espiritualidad)
edic. MC	SAN JUAN DE LA CRUZ, <i>Obras completas</i> , E. PACHO, ed., Maestros espirituales carmelitas 3, Burgos 1998 ⁶ (edición Monte Carmelo)
Ef	Epístola a los Efesios
<i>EphCarm</i>	<i>Ephemerides Carmeliticae</i> (Roma)
<i>EphMar</i>	<i>Ephemerides Mariologicae</i> (Madrid)
espec.	especialmente
<i>EstAg</i>	<i>Estudio Agustiniano</i> (Valladolid)
estr.	estrofa
<i>EstTrin</i>	<i>Estudios Trinitarios</i> (Salamanca)
etc.	<i>et caetera</i> o <i>et cetera</i> (etcétera)
Ex	Éxodo
Ez	Ezequiel
Fil	Epístola a los Filipenses
<i>FonViv</i>	<i>Fonti Vive</i> (Cittadella-Padova)
Gal	Epístola a los Gálatas
Gen	Génesis
GS	CONCILIO VATICANO II, <i>Gaudium et Spes</i>
Hebr	Epístola a los Hebreos
Hech	Hechos de los Apóstoles
<i>ib.</i>	<i>ibidem</i> (es decir, en el mismo lugar)
ID.	IDEM (es decir, el mismo)
intr.	introducción
Is	Isaías
Jn	Evangelio según san Juan
1Jn	Primera epístola de Juan
Jon	Jonás
Lc	Evangelio según san Lucas
<i>LumVie</i>	<i>Lumière et Vie</i> (Lyon)
M	SANTA TERESA DE JESÚS, <i>Moradas o Castillo interior</i>
M.	madre
<i>Manr</i>	<i>Manresa</i> (Madrid)
Mc	Evangelio según san Marcos
<i>MontCarm</i>	<i>Monte Carmelo</i> (Burgos)

Mt	Evangelio según san Mateo
n.	nota/s
n°.	número/s
<i>NRTh</i>	<i>Nouvelle Revue Théologique</i> (Louvain)
<i>Nub</i>	<i>Nubecula</i> (Middle Park)
OF	CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, <i>Oracionis formas. Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana</i>
orig.	original
p.	página/s
p.e.	por ejemplo
1Pe	Primera epístola de san Pedro
2Pe	Segunda epístola de san Pedro
Pr	Procesos de Baeza, Caravaca Y Beas.
Prov	Proverbios
1Re	Primer libro de los Reyes
Rel	SANTA TERESA DE JESÚS, <i>Relaciones</i>
<i>RevAscMyst</i>	<i>Revue d'Ascétique et de Mystique</i> (Toulouse)
<i>RevEspir</i>	<i>Revista de Espiritualidad</i> (Madrid)
<i>RivVitSp</i>	<i>Rivista di Vita Spirituale</i> (Roma)
Rom	Epístola a los Romanos
<i>RSR</i>	<i>Recherches de Science Religieuse</i> (Paris)
s	siguiente/s
Sal	Salmos
Sant	Epístola de Santiago
2Sam	Segundo libro de Samuel
<i>SJC</i>	<i>San Juan de la Cruz</i> (Ubeda (Jaén))
Sof	Sofonías
<i>SpirLife</i>	<i>Spiritual Life</i> (Washington DC)
STh	SANTO TOMÁS DE AQUINO, <i>Summa Theologica</i>
<i>StLeg</i>	<i>Studium Legionense</i> (León)
<i>StSpir</i>	<i>Studies in Spirituality</i> (Nijmegen)
<i>Stud</i>	<i>Studium</i> (Madrid)
<i>TeolEsp</i>	<i>Teología Espiritual</i> (Valencia)
<i>Teres</i>	<i>Teresianum</i> (Roma)
1Tes	Primera epístola a los Tesalonicenses

V

*ViPens**ViRel**ViSp**VitCarm*SANTA TERESA DE JESÚS, *Vida**Vita e Pensiero* (Milano)*Vida Religiosa* (Madrid)*La Vie Spirituelle* (Paris)*Vita Carmelitana* (Roma)

BIBLIOGRAFÍA

(La presente es sólo una bibliografía fundamental. Otras obras que no se refieren, sino sólo indirectamente, al argumento tratado — biografías, documentos magisteriales, estudios de teología especulativa, etc. — son citadas en la misma tesis).

1. Fuentes

SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual y Poesías, manuscrito de Jaén*, I. Facsímil, II. Transcripción, Madrid 1991.

———, *Cántico Espiritual y Poesías, manuscrito de Sanlúcar de Barrameda*, I. Facsímil, II. Transcripción, Madrid 1991.

———, *Obras completas*, a cargo de M. HERRÁIZ, *El rostro de los santos* 9, Salamanca 1991.

———, *Obras completas*, revisión textual, introducciones y notas al texto: J.V. RODRÍGUEZ, introducciones y notas marginales: F. RUIZ SALVADOR, Madrid 1993⁵.

———, *Obras completas*, edición crítica, notas y apéndices: L. RUANO DE LA IGLESIA, BAC 15, Madrid 1994¹⁴.

———, *Obras completas*, preparada por E. PACHO, *Maestros espirituales carmelitas* 3, Burgos 1998⁶.

2. Concordancias

ASTIGARRAGA, J.L. – BORRELL, A. – MARTÍN DE LUCAS, F.J, *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Roma 1990.

LUIS DE SAN JOSÉ, *Concordancias de las obras y escritos del Doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz*, Burgos 1980.

3. Estudios

- ACKERMAN, J., «El ensanchamiento del alma: La doctrina de San Juan de la Cruz y Santa Teresa sobre el efecto de la gracia en el alma», *SJC* 7 (1991) 9-21.
- ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, «Naturaleza de la esperanza espiritual según San Juan de la Cruz. Cuestión filosófica previa a la unión de las potencias con Dios», *RevEspir* 11 (1952) 291-299; 12 (1953) 431-450.
- ALONSO, D., *La poesía de San Juan de la Cruz. (Desde esta ladera)*, Ensayistas Hispánicos, Madrid 1966⁴.
- , *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, Biblioteca Románica Hispánica – II. Estudios y Ensayos 1, Madrid 1966⁵.
- ÁLVAREZ, T., «“Vivo sin vivir en mí”. Albores de la poética de fray Juan», *MontCarm* 99 (1991) 585-607.
- ÁLVAREZ-SUÁREZ, A., «Itinerario y experiencia de Dios desde San Juan de la Cruz», *MontCarm* 94 (1986) 379-417.
- , «“Que bien sé yo la fonte que mana y corre...”. Ejercicio de contemplación», *MontCarm* 99 (1991) 557-571.
- AMUNARRIZ, A., *Dios en la noche. Lectura de la «Noche oscura» de san Juan de la Cruz. Contribución a la reflexión teológica sobre Dios*, Dimensioni spirituali 12, Roma 1991.
- ANCILLI, E., «Il lungo cammino della “Notte”», in *La comunione con Dio secondo San Giovanni della Croce*, Fiamma viva 9, Roma 1968, 57-80.
- , «Quando la vita diventa preghiera: itinerario della preghiera contemplativa», in E. ANCILLI, ed., *La preghiera, bibbia, teologia, esperienza storiche*, Roma 1988, II, 207-226.
- ANICETO DEL DIVINO REDENTOR, «La habitación de la Santísima Trinidad en el alma, según San Juan de la Cruz», *RevEspir* 2 (1943) n.7, 37-49.
- BALDEÓN-SANTIAGO, A., «El camino de la cruz del Esposo Cristo (La otra cara del Cántico Espiritual)», *MontCarm* 97 (1989) 17-37.

- , *El hombre: una pasión de amor. Comprender la vida desde San Juan de la Cruz*, Karmel 22, Burgos 1991.
- BARSOTTI, D., *Benché sia notte. Commento a un Cantico di San Giovanni della Croce*, Il Pellicano, Brescia 1982.
- , *La teologia spirituale di San Giovanni della Croce*, Dimensione religiosa, Milano 1990.
- BARUZI, J., *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, IV Centenario de Castilla y León 1, Valladolid 1991; orig. francés, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924.
- BENÉITEZ, A., «La antropología teológica fundamental de San Juan de la Cruz», *Com* 20 (1991) n° 72, 39-51.
- BENIAMINO DELLA SANTISSIMA TRINITÀ, «L'esperienza di Dio», in *La comunione con Dio secondo San Giovanni della Croce*, Fiamma viva 9, Roma 1968, 81-108.
- BENGOECHEA, I., «El Espíritu Santo y la Virgen María, según San Juan de la Cruz», *TeolEsp* 31 (1981) 51-70.
- BERNARD, CH.A., *Il Dio dei mistici. I. Le vie dell'interiorità*, L'abside – Saggi di Teologia 12, Cinisello Balsamo 1996.
- , *Il Dio dei mistici. II. La configurazione a Cristo*, L'abside – Saggi di Teologia 26, Cinisello Balsamo 2000.
- BIEDMA LÓPEZ, J., «Hermenéutica del amor y la felicidad en la mística de San Juan de la Cruz», *SJC* (1994) 73-88.
- BLANCHARD, P., «Expérience trinitaire et vision béatifique d'après Sant Jean de la Croix», *AnnTheol* 9 (1948) 293-310.
- BOCOS, F., «Las criaturas en el proceso espiritual de San Juan de la Cruz», in O. STEGGINK, ed., *Juan de la Cruz, espíritu de llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, Vacare Deo – X. Studies in Spirituality, Supplement 1, Roma 1991, 581-596.
- BORD, A., *Les amours chez Jean de la Croix*, Beauchesne religions 24, Paris 1998.

- BORRIELLO, L. – GIOVANNA DELLA CROCE, *Conoscere Dio è la vocazione dell'uomo. Linee di antropologia mistica in San Giovanni della Croce*, Spiritualità 12, Torino 1991.
- CADRECHA Y CAPARROS, M.A., *San Juan de la Cruz. Una ecclesiología de amor*, Estudios Monte Carmelo 2, Burgos 1980.
- CAPÁNAGA, V., *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, Madrid 1950.
- CASERO RODRÍGUEZ, J., «El Espíritu Santo agente principal en la dirección del alma. Estudio a partir de San Juan de la Cruz», *TeolEsp* 23 (1979) 131-180.
- CASTELLANO CERVERA, J., «Mística bautismal. Una página de San Juan de la Cruz a la luz de la tradición», *RevEspir* 35 (1976) 465-482.
- , «Experiencia del misterio litúrgico en San Juan de la Cruz», in F. RUIZ, ed., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid 1990, 113-153.
- , «La Fonte», Simboli e mistero in San Giovanni della Croce, *RivVitSp* 49 (1991) 461-481.
- , *Pedagogía de la oración cristiana*, Biblioteca litúrgica 6, Barcelona 1996, 175-210.
- CASTRO, G., «La plenitud mística y cristiana. Ensayo de orden para textos y descripciones sanjuanistas», *MontCarm* 98 (1990) 455-492.
- , «Llama de amor viva», in A. GARCÍA SIMON, ed., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca 1991, 493-529.
- , «“Llama de amor viva”. Poema del amor, el tiempo y la muerte», *MontCarm* 99 (1991) 445-476.
- CASTRO SÁNCHEZ, S., «El amor como apertura trascendental del hombre en San Juan de la Cruz», *RevEspir* 35 (1976) 431-463.
- , «“Buscando mis amores”. La vida espiritual como camino», *ViRel* 68 (1990) 440-447.
- , «“Cristo vivo” en Juan de la Cruz», *RevEspir* 49 (1990) 439-474.
- , «Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz», *Teres* 41 (1990) 349-380.

- , «Nueva palabra teológica de san Juan de la Cruz», *RevEspir* 56 (1997) 583-604.
- , «El rostro de Dios en San Juan de la Cruz», *RevEspir* 58 (1999) 187-223.
- CATRET SUAY, J.V., *El «camino» de la fe, según San Juan de la Cruz*, Madrid 1975.
- , «La persona de Cristo y la fe (Pensamientos de san Juan de la Cruz)», *RevEspir* 34 (1975) 68-96.
- CEREZO GALÁN, P., «La antropología del espíritu en Juan de la Cruz», in A. GARCÍA SIMON, ed., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Ávila, 23-28 sept. 1991, Salamanca 1993, III. Pensamiento, 127-154.
- CILLERUELO, L., «San Juan de la Cruz, místico de frontera», *EstAg* 13 (1978) 427-463.
- CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, «Concepto de la vida espiritual, perfección cristiana y sus grados según San Juan de la Cruz», *MontCarm* 46 (1942) 355-380.
- CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, Madrid 1929.
- , *San Juan de la Cruz. El hombre – el doctor – el poeta*, Barcelona 1935.
- , «Vida de San Juan de la Cruz», in *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, CRISÓGONO DE JESÚS – MATÍAS DEL NIÑO JESÚS – L. RUANO, ed., BAC 15, Madrid 1978¹⁰, 1-342.
- CUEVAS, C., «Estudio literario», in A. GARCÍA SIMON, ed., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca 1991, 125-201.
- , «Poesías», in A. GARCÍA SIMON, ed., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca 1991, 283-313.
- CUGNO, A., «L'anthropologie de Jean de la Croix», in D. POIROT, ed., *Jean de la Croix. Connaissance de l'homme et mystère de Dieu*, Colloque d'Avon, 21-24 sept. 1990, Épiphanie – Carmel. Documents, Paris 1993, 13-37.
- DECAMPS, M.T.N., «Le esigenze delle virtù teologali secondo San Giovanni della Croce», *RivVitSp* 14 (1960) 156-184.

- DÍEZ GONZÁLEZ, M.A., «Dialéctica de renovación cristiana concebida y expresada por el Doctor Místico en base a las antítesis paulinas», *Burg* 9 (1968) 217-297.
- , «Economía de la perfección cristiana contemplada por el Doctor Místico con San Pablo», *MontCarm* 76 (1968) 253-307.
- , *Pablo en Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Estudios Monte Carmelo 12, Burgos 1990.
- , «“Nueve romances”. Glosa bíblica», *MontCarm* 99 (1991) 477-555.
- DONÁZAR, A., *Fray Juan de la Cruz, el hombre de las insulas extrañas*, Burgos – Vitoria 1985.
- D'SOUZA, G., *Transforming Flame. Spiritual Anthropology of St. John of the Cross*, Mysori (India) 1988.
- DUVIVIER, R., *Le dynamisme existentiel dans la poésie de Jean de la Croix. Lecture du «Cántico Espiritual»*, Études de littérature étrangère et comparée, Paris 1973.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, Zaragoza 1947.
- , «L'union à la Trinité d'après St Jean de la Croix», *CarmP* (1978) 97-108.
- , «Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Antagonismo somático y simbiosis espiritual», in O. STEGGINK, ed., *Juan de la Cruz, espíritu de llama*. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991), *Vacare Deo – X. Studies in Spirituality*, Supplement 1, Roma 1991, 319-341.
- ENRICO DE SANTA TERESA, «Il contenuto oggettivo della conoscenza ascetico-mistica di Dio», in *Sanjuanística, Studia a professoribus Facultatis Theologicae Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, Roma 1943, 259-302.
- ESQUERDA BIFET, J., «Dimensión misionera de la contemplación en San Juan de la Cruz», in E. PACHO, ed., *Dottore mistico: San Giovanni de la Croce*, Simposio nel IV Centenario della morte, 4-8 nov. 1991, Roma 1992, 379-400.
- EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, ver PACHO, E.

- EULOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *La transformación total del alma en Dios según San Juan de la Cruz*, Madrid 1963.
- , «Cosmización y acosmización en san Juan de la Cruz», *RevEspir* 27 (1968) 511-542.
- FERRER SANTOS, U., «Lo natural y lo sobrenatural en San Juan de la Cruz», *Stud* 26 (1986) 131-142.
- FLÓREZ FLÓREZ, R., «Razón mística: Experiencia de la interioridad en San Juan de la Cruz y San Agustín», in J. MUÑOZ LUENGO, ed., *Segundo Simposio sobre San Juan de la Cruz. Ponencias*, Ávila 1989, 159-208.
- FRADEJAS LEBRERO, J., «Los Romances de San Juan de la Cruz», in J. MUÑOZ LUENGO, ed., *Simposio sobre San Juan de la Cruz. Ponencias*, Ávila, 8 nov. - 14 dic. 1985, Ávila 1986, 52-68.
- FURIONI, G., «“Nel più profondo centro”. L'insegnamento di san Giovanni della Croce», *ViPens* 74 (1991) 260-268.
- GABRIELE DI SANTA MARÍA MADDALENA, *La contemplazione acquisita*, Vita cristiana 12, Firenze 1938.
- , «Le Cantique de l'amour», in *Sanjuanística, Studia a professoribus Facultatis Theologicae Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, Roma 1943, 87-132.
- , «Il bisogno di Dio», *RivVitSp* 47 (1993) 33-47.
- GAITÁN, J.D., «Teología poética de san Juan de la Cruz», *RevEspir* 49 (1990) 403-438.
- , «Cercanía de Dios y vida teologal», *SJC* 24 (1999) 143-171.
- GARCÍA, C., *San Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Estudios Monte Carmelo 14, Burgos 1990.
- , «“Cántico Espiritual”. Poema nupcial», *MontCarm* 99 (1991) 399-424.
- GARCÍA LÁZARO, E., «Cristo en la mística de San Juan de la Cruz», in O. STEGGINK, ed., *Juan de la Cruz, espíritu de llama*. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991), *Vacare Deo – X. Studies in Spirituality, Supplement 1*, Roma 1991, 687-204.

- GARCÍA MUÑOZ, F., *Cristología de San Juan de la Cruz (Sistemática y Mística)*, Espirituales Españoles – Serie C: Monografías 14, Madrid 1982.
- GATTO, S., «La comunione con Dio in Cristo», in *La comunione con Dio secondo San Giovanni della Croce*, Fiamma viva 9, Roma 1968, 139-170.
- GAUCHER, G., «“Mourir d’amour” dans la Vive Flamme», in *Jean de la Croix, un saint, un maître*, Reencontre spirituel et théologique 1991, Centre Notre-Dame de Vie – Spiritualité 7, Venazque 1992, 315-352.
- GEMMA DELLA TRINITÀ, «Il vertice dell’unione mistica e l’inabitazione trinitaria in san Giovanni della Croce», *RivVitSp* 22 (1968) 558-572.
- GERARDO DE LOS SAGRADOS CORAZONES, «Puntos de propedéutica al tema: “Jesucristo en la vida espiritual según San Juan de la Cruz”», *MontCarm* 68 (1960) 241-265.
- GIOVANNA DELLA CROCE, «La experiencia de Dios en San Juan de la Cruz y en los místicos del norte», *RevEspir* 21 (1962) 47-70.
- , «Partecipazione alla passione e morte di Cristo in San Giovanni della Croce», *FonViv* 17 (1971) 219-238.
- de GOEDT, M., «L’aspiration de l’Esprit Saint au coeur de l’homme selon Jean de la Croix», *LumVie* 34 (1985) n.173, 49-63.
- GOURAUD, P.M., *La gloire et la glorification de l’univers chez saint Jean de la Croix*, Théologie historique 107, Paris 1998.
- GROÑ, R., *Esperanza y deseo en San Juan de la Cruz*, Pamplona 1997.
- GUERRA, A., «Noche de San Juan de la Cruz: Supraconceptualidad y anchísima soledad», in *Místico e profeta. San Giovanni della Croce nel IV Centenario della sua morte*, Roma 1991, 269-302.
- , «Credibilidad y pedagogía de la fe, palabras de San Juan de la Cruz», *Confer* 31(1992) 131-148.
- GUILLET, L., *Nuit de lumière. Introduction à Saint Jean de la Croix* (I), Tours 1969.
- , *L’éveil de l’aurore. Introduction à Saint Jean de la Croix* (II), Tours 1971.

- HAWTING, J., «Trinity in the “Living Flame of Love”», *Nub* 31 (1980) 18-30.
- HELEWA, G., «La sete», *Simboli e mistero in San Giovanni della Croce*, *RivVitSp* 49 (1991) 450-460.
- HERRÁIZ GARCÍA, M., «Conferencias sanjuanistas II», *SJC* 3 (1987) 71-125.
- , «“Llama de amor viva”. Consagración de un místico y un teólogo», *Teres* 40 (1989) 363-395.
- , «La oración, experiencia teologal», in F. RUIZ, ed., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid 1990, 195-223.
- , «Del Dios del riesgo al riesgo de “hacerse” hombre», in O. STEGGINK, ed., *Juan de la Cruz, espíritu de llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991), Vacare Deo – X. Studies in Spirituality, Supplement 1*, Roma 1991, 657-671.
- , *La oración, palabra de un maestro: San Juan de la Cruz*, Madrid 1991.
- , «Boceto del hombre nuevo según San Juan de la Cruz», *SJC* 8 (1992) 149-165.
- HERRERA, R.A., «La metáfora sanjuanista», *RevEspir* 26 (1967) 155-170.
- HUOT DE LONGCHAMP, M., *Lectures de Jean de la Croix. Essai d’anthropologie mystique*, *Théologie historique* 62, Paris 1981.
- , *Saint Jean de la Croix, pour lire le Docteur Mystique*, Avec, Paris 1991.
- JIMÉNEZ DUQUE, B., «Experiencia y Teología», in A. GARCÍA SIMON, ed., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista. Ávila, 23-28 sept. 1991*, Salamanca 1993, III. Pensamiento, 155-176.
- JOSÉ VICENTE DE LA EUCARISTÍA, ver RODRÍGUEZ, J.V.
- JUAN DE JESÚS MARÍA, «“Le amaré tanto como es amada”. Estudio positivo sobre la “igualdad de amor” del alma con Dios, en las obras de San Juan de la Cruz», *EphCarm* 6 (1955) 3-103.
- JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, «San Juan de la Cruz, doctor de la fe», *RevEspir* 27 (1968) 493-510.

- , «La memoria en San Juan de la Cruz», *Manr* 41 (1969) 237-243; 43 (1971) 349-353; 44 (1972) 295-302; 47 (1975) 251-262.
- JUBERÍAS, F., *Claves para la lectura de san Juan de la Cruz*, Manantial – La voz del Espíritu 17, Madrid 1991.
- LAUREANO DE LA INMACULADA, «El desposorio espiritual según san Juan de la Cruz», *MontCarm* 71 (1963) 3-43.155-212.335-365.
- LEBLOND, G., *Fils de lumière. L'habitation personnelle et spéciale du Saint-Esprit en notre âme selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix*, Yonne 1961.
- LÉTHEL, F.-M., «L'Amour du Christ Époux», in *Jean de la Croix, un saint, un maître*, Reencontre spirituel et théologique 1991, Centre Notre-Dame de Vie – Spiritualité 7, Venazque 1992, 43-69.
- LÓPEZ CASTRO, A., «Hacia una espiritualidad erótica en San Juan de la Cruz», *MontCarm* 104 (1996) 409-424.
- LÓPEZ DÍAZ-OTAZU, A.M., «La dignidad de la persona humana en la doctrina de San Juan de la Cruz», *StLeg* 32 (1991) 203-220.
- LUCIEN-MARIE DE SAINT JOSEPH, «Hermosura», *ViSp* 94 (1956) I,17-30.
- , *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*, Cogitatio fidei 36, Paris 1968.
- , «Jean de la Croix (saint)», *DS*, VIII, col. 408-447.
- LUCINIO DE LA IGLESIA, ver RUANO, L.
- LUCINIO DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO, «La doctrina del Cuerpo Místico en San Juan de la Cruz», *RevEspir* 3 (1944) 181-211; 4 (1945) 77-104. 251-275.
- LUND, L., «Desire in St. John of the Cross», *SpirLife* 31 (1985) 83-100.
- MACCA, V., «Il crisoncentrismo di San Giovanni della Croce», *RivVitSp* 49 (1995) 41-54.
- MACOLA, E., «Alcune considerazioni su "Aquello"», in G. DE GENNARO, ed., *Semiotica del testo mistico*. Atti del Congresso Internazionale per le celebrazioni centenarie di Sant'Ignazio di Loyola (1491-1556), San Giovanni della Croce (1542-1591), Fra Luigi di León (1527-1591), L'Aquila – Forte Spagnolo, 24-30 giug. 1991, L'Aquila 1995, 95-100.

- MACHNIAK, J., *La struttura e la funzione del simbolo della «notte» nella dottrina mistica di san Giovanni della Croce. Carica affettiva*, Roma 1990.
- MANCHO, M.J., «Creación poética y componente simbólico en la obra de San Juan de la Cruz», *MontCarm* 98 (1990) 287-309.
- , «Antítesis dinámicas de la “Noche oscura”», in O. STEGGINK, ed., *Juan de la Cruz, espíritu de llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, *Vacare Deo – X. Studies in Spirituality*, Supplement 1, Roma 1991, 369-382.
- , «Aproximación a una imagen sanjuanista: el vuelo», in *Místico e profeta. San Giovanni della Croce nel IV Centenario della sua morte*, Roma 1991, 211-230.
- MARCHESI, G., «Trinità e Mistica: Il vertice dell’esperienza cristiana», in G. DE GENNARO, ed., *Semiotica del testo mistico. Atti del Congresso Internazionale per le celebrazioni centenarie di Sant’ Ignazio di Loyola (1491-1556), San Giovanni della Croce (1542-1591), Fra Luigi di León (1527-1591)*, L’Aquila – Forte Spagnolo, 24-30 giug. 1991, L’Aquila 1995, 60-75
- MARCHETTI, A., «Invito alla comunione con Dio», in *La comunione con Dio secondo San Giovanni della Croce*, *Fiamma viva* 9, Roma 1968, 9-32.
- de MARGERIE, B., «Saint Jean de la croix, contemplatif du mystère pascal», in D. POIROT, ed., *Jean de la Croix. Connaissance de l’homme et mystère de Dieu*, Colloque d’Avon, 21-24 sept. 1990, Épiphanie – Carmel. Documents, Paris 1993, 129-150.
- MARIA CECILIA, «Le condizioni per cercare e dimorare con Dio secondo san Giovanni della Croce», *RivVitSp* 48 (1994) 642-646.
- MARTÍN VELAZCO, J., «Experiencia de Dios desde la situación y la conciencia de la ausencia», in A. GARCÍA SIMON, ed., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista. Ávila, 23-28 sept. 1991*, Salamanca 1993, III. Pensamiento, 213-247.
- MATTHEW, I., «Mística y Teología con san Juan de la Cruz», in S. ROS GARCÍA, ed., *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca 1997, 507-520.

- MIGUEL DE SANTIAGO, *San Juan de la Cruz. Obra poética*, Barcelona 1962.
- MOIOLI, G., «Capisaldi della teologia e antropologia de San Giovanni della Croce», *RivVitSp* 43 (1989) 291-313.
- MOLINER, J.M., *San Juan de la Cruz. Su presencia mística y su escuela poética*, Arcaduz, Madrid 1991.
- MOREL, G., *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, I. Problématique, II. Logique, III. Symbolique. Théologie 45-47, Paris 1960.
- MORETTI, R., «La contemplazione e le dimensioni dell'esistenza cristiana», in *La comunione con Dio secondo San Giovanni della Croce*, Fiamma viva 9, Roma 1968, 109-137.
- , «Gesù nella dottrina di San Giovanni della Croce», *RivVitSp* 25 (1971) 451-471.
- , «Al vertice dell'esperienza trinitaria. Riflessioni sulla "Fiamma viva d'amore" di San Giovanni della Croce», *RivVitSp* 39 (1985) 172-185.
- , *San Giovanni della Croce, guida all'unione con Dio*, San Giovanni della Croce 5, Roma 1990.
- MUÑOZ ALONSO, A., «El Dios de san Juan de la Cruz», *RevEspir* 27 (1968) 461-469.
- NAVARRO PUERTO, M., «Búsqueda en el Cántico Espiritual: Dinámica psicológica», in A. GARCÍA SIMON, ed., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Ávila, 23-28 sept. 1991, Salamanca 1993, III. Pensamiento, 365-393.
- NICOTRA, P., *L'uomo alla ricerca di Dio*, Roma 1987².
- NIETO, J.C., *San Juan de la Cruz, poeta del amor profano*, Torre de la Botica 17, Navacerrada (Madrid) 1988.
- NILO DI SAN BROCARDO, «Dalla Trinità alla Trinità secondo San Giovanni della Croce», *VitCarm* 6 (1943) 5-25.
- OFILADA MINA, M., «El Dios de Jesús en San Juan de la Cruz: La apropiación vivencial de un místico cristiano», *EstTrin* 29 (1995) 287-323.

- , «La experiencia de la certidumbre de la verdad: Ensayo de criteriología cristológica sanjuanista», *MontCarm* 104 (1996) 203-236.
- d'ORNELLAS, P., «La pure et bienheureuse espérance», in *Jean de la Croix, un saint, un maître*, Reencontre spirituel et théologique 1991, Centre Notre-Dame de Vie – Spiritualité 7, Venazque 1992, 71-111.
- PACHO, E., *La antropología sanjuanista*, *MontCarm* 69 (1961) 47-90.
- , *El «Cántico Espiritual». Trayectoria histórica del texto*, Biblioteca carmelítica – Serie II: Studia 7, Roma 1967.
- , *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Tología y siglo XX 10, Madrid 1969.
- , *Iniciación a San Juan de la Cruz. Pautas para la lectura y estudio de sus obras*, Karmel 11, Burgos 1982.
- , «El hombre, aleación de espíritu y materia», in *Antropología de san Juan de la Cruz*, Ávila 1988, 23-35.
- , *Temi fondamentali in San Giovanni della Croce*, San Giovanni della Croce 2, Roma 1989; orig. castellano, *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, I-II, Karmel 16-17, Burgos 1984.
- , «Cántico Espiritual», in A. GARCÍA SIMON, ed., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca 1991, 443-491.
- , «“Fiamma viva d'amore”», Simboli e mistero in San Giovanni della Croce, *RivVitSp* 45 (1991) 482-498.
- , «“Noche Oscura”. Historia y símbolo», *MontCarm* 99 (1991) 425-444.
- , «Noemática e interpretación del “Cántico Espiritual»», in *Mistico e profeta. San Giovanni della Croce nel IV Centenario della sua morte*, Roma 1991, 55-80.
- , «“Descubre tu presencia”. La estrofa once del segundo Cántico», *MontCarm* 103 (1995) 307-331.
- , «El “gemido pacífico de la esperanza”, Síntesis definitiva del pensamiento sanjuanista», *StSpir* 6 (1996) 153-167 = *Estudios Sanjuanistas*, Carmelo 2000 5, Burgos 1997, II. Pensamiento –Mensaje, 413-432.

- PACHO, E. – RUIZ SALVADOR, F., «San Juan de la Cruz», I. El mensaje (Ruiz). II. Vida y escritos (Pacho), *EphCarm* 19 (1968) 45-87.
- PAISSAIC, M., «L'Amour comme communication substantielle de Dieu», in *Jean de la Croix, un saint, un maître*, Reencontre spirituel et théologique 1991, Centre Notre-Dame de Vie – Spiritualité 7, Venazque 1992, 113-131.
- PÉREZ MILLA, C., «“Todo” – “Nada”», Simboli e mistero in San Giovanni della Croce, *RivVitSp* 49 (1991) 388-408.
- PETERS, IOANNES A CRUCE, «Función de Cristo en la mística», *RevEspir* 69 (1958) 507-532.
- PIGNA, A., «Valore ecclesiale della contemplazione», in *La comunione con Dio secondo San Giovanni della Croce*, Fiamma viva 9, Roma 1968, 171-208.
- PIKAZA, X., «Amor de Dios y contemplación cristiana: Introducción a San Juan de la Cruz», in A. GARCÍA SIMON, ed., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Ávila, 23-28 sept. 1991, Salamanca 1993, III. Pensamiento, 51-96.
- , *El «Cántico Espiritual» de San Juan de la Cruz. Poesía, Biblia, Teología*, Biblioteca de Teología 16, Madrid 1992.
- PUTTINI, F., «La notte», Simboli e mistero in San Giovanni della Croce, *RivVitSp* 49 (1991) 431-449.
- RAITERI, G., id, *San Giovanni della Croce, teologo e mistico*, Convegno di studi all'Università Cattolica del Sacro cuore di Milano, Milano 1992.
- RICARD, R., «Sobre el poema de San Juan de la Cruz “Aunque es de noche”», in ID., *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid 1964, 173-180.
- RICO ALDAVE, J., «La fonction suréminente du Saint-Esprit selon “La vive flamme d'amour” de Saint Jean de la Croix» in *Jean de la Croix*, in D. POIROT, ed., *Jean de la Croix. Connaissance de l'homme et mystère de Dieu*, Colloque d'Avon, 21-24 sept. 1990, Épiphanie-Carmel – Documents, Paris 1993, 179-197.
- RODRÍGUEZ, I., «La vida teologal según el Vaticano II y San Juan de la Cruz», *RevEspir* 6 (1968) 470-492.

- RODRÍGUEZ, J.V., «La fonte nella notte. Commento alla poesia di San Giovanni della Croce: “Oh ben so io la fonte”», *RivVitSp* 16 (1962) 393-425.
- , «Christus in oeconomia salutis secundum sanctum Ioannem a Cruce», *EphCarm* 16 (1965) 313-354.
- , «El tema de la Iglesia en San Juan de la Cruz», *EphCarm* 17 (1966) 368-404; 18 (1967) 91-137.
- , «Trinidad y vida mística en San Juan de la Cruz. Fe – experiencia – doctrina», *EstTrin* 16 (1982) 217-239.
- , «La liberación en San Juan de la Cruz», *Teres* 36 (1985) 421-454.
- , *San Juan de la Cruz profeta enamorado de Dios y maestro*, Esquemas de estudio 14, Madrid 1987.
- , «San Juan de la Cruz y la ecología», *RevEspir* 46 (1987) 108-133.
- , «Juan de la Cruz, san», *DC*, 770-774.
- , «Noche Oscura», in A. GARCÍA SIMON, ed., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca 1991, 401-442.
- , «Perfezione vuol dire unione dell’anima con Dio», in «*Dove acqua pura sgorga*», Quaderni Carmelitani 9, Verona 1992, 93-98.
- , «Experiencia colmante de Dios en San Juan de la Cruz», *RevEspir* 54 (1995) 292-325.
- , «Evangeliu eucarístico de San Juan de la Cruz», *SJC* 13 (1997) 9-57.
- ROLLÁN, M.S., «Amour et désir chez saint Jean de la Croix», *NRTh* 113 (1991) 498-515.
- , «Demarcación existencial de la memoria sanjuanista», *SJC* 10 (1994) 173-184.
- ROS GARCÍA, S., «La experiencia mística de San Juan de la Cruz: “Entréme donde no supe”», *RevEspir* 53 (1994) 119-147.
- , «El poema “Que bien sé yo la fonte”: la plegaria eucarística de un místico», *RevEspir* 54 (1995) 75-113.

- RUANO, L., *La alegría cristiana. Una clave de iniciación en San Juan de la Cruz*, Sección Teresiano-Sanjuanista 13, Ávila 1990.
- , *El misterio de la Cruz. Comentario al poema «Un pastorcico» de San Juan de la Cruz*, BAC Minor 77, Madrid 1994.
- RUIZ, A., *San Juan de la Cruz, maestro de oración*, Así era... 15, Burgos 1989.
- , «“Tras un amoroso lance”. Canto a la esperanza», *MontCarm* 99 (1991) 573-583.
- RUIZ SALVADOR, F., «Vida teologal durante la purificación interior en los escritos de San Juan de la Cruz», *RevEspir* 18 (1959) 341-379.
- , «Cimas de contemplación. Exégesis de “Llama de amor viva”», *EphCarm* 13 (1962) 257-298.
- , «Juan de la Cruz: Realidad y mito», *RevEspir* 35 (1976) 349-376.
- , *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, BAC 279, Madrid 1968.
- , «Il linguaggio di San Giovanni della Croce», in *La comunione con Dio secondo San Giovanni della Croce*, Fiamma viva 9, Roma 1968, 33-56.
- , «Estructuras de la vida teologal, en San Juan de la Cruz», *MontCarm* 88 (1980) 367-387.
- , «Metodo e strutture di antropologia sanjuanista», in E. ANCILLI, ed., *Temi di antropologia teologica*, Studia Teologica – Teresianum 1, Roma 1981, 403-437.
- , «Exploraciones en antropología sanjuanista», *Teres* 34 (1983) 209-229.
- , «Giovanni della Croce», in E. ANCILLI, – M. PAPAROZZI, ed., *La mistica, fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1984, I, 547-597.
- , *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid 1986.
- , «Jesucristo: rostro humano de Dios, rostro divino del hombre», in *Antropología de san Juan de la Cruz*, Ávila 1988, 71-88
- , «Síntesis doctrinal», in A. GARCÍA SIMON, ed., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca 1991, 203-280.

- , «Giovanni della Croce (santo)», *DES*, II, 1145-1155.
- , «Interioridad psíquica y espiritual en San Juan de la Cruz», in E. PACHO, ed., *Dottore mistico: San Giovanni de la Croce*, Simposio nel IV Centenario della morte, 4-8 nov. 1991, Roma 1992, 41-68.
- , «Dieu révélé et Dieu caché, expérience et in-expérience mystique», in D. POIROT, ed., *Jean de la Croix. Connaissance de l'homme et mystère de Dieu*, Colloque d'Avon, 21-24 sept. 1990, Épiphanie – Carmel. Documents, Paris 1993, 199-233.
- SAGNE, J.-C., «Les figures du repas et la structure du sujet dans l'œuvre de Saint Jean de la Croix», in D. POIROT, ed., *Jean de la Croix. Connaissance de l'homme et mystère de Dieu*, Colloque d'Avon, 21-24 sept. 1990, Épiphanie – Carmel. Documents, Paris 1993, 39-71.
- , *Je cherche ton visage. Pour lire saint Jean de la Croix*, Paris 1997.
- SALMONA, B., «Valenza filosofica del silenzio in San Giovanni della Croce», *Teres* 43 (1992) 459-480.
- SANSON, H., *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*, Biblioteca del pensamiento actual 115, Madrid 1962; orig. francés, *L'esprit humain selon Saint Jean de la Croix de la Croix*, Publications de la Faculté des Letres d'Alger 22, Paris 1953.
- SESÉ, B., «Jean de la Croix et la source caché», *Carm* 45 (1987) 23-30.
- , «La chasse de haut vol selon Jean de la Croix, essai d'interprétation du poème "Tras de un amoroso lance"», in D. POIROT, ed., *Jean de la Croix. Connaissance de l'homme et mystère de Dieu*, Colloque d'Avon, 21-24 sept. 1990, Épiphanie – Carmel. Documents, Paris 1993, 73-115.
- SICARI, A., «L'Amato e la Sposa», Simboli e mistero in San Giovanni della Croce, *RivVitSp* 49 (1991) 409-430.
- SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, «La doctrina de la gracia como fundamento teológico en la doctrina sanjuanista», *MontCarm* 46 (1942) 521-541.
- , «El principio teológico previo y fundamental de todas las obras sanjuanistas», *RevEspir* 3 (1944) 225-237.

- STEIN, E., *Ciencia de la Cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, Amigos de orar 7, Burgos – Vitoria 1994.
- de SURGY, P., «Le sorge de l'échelle d'amour chez saint Jean de la Croix», *RevAscMyst* 27 (1951) 18-40.
- , «Les degrés de l'échelle d'amour chez saint Jean de la Croix», *RevAscMyst* 27 (1951) 237-259.327-346.
- TAVARD, G.H., «The mystery of the Holy Spirit and St John of the Cross», *DownRev* 68 (1950) 255-270.
- , *Saint Jean de la Croix, poète mystique*, Paris 1987.
- , «Le Docteur mystique et la théologie de la Croix», in D. POIROT, ed., *Jean de la Croix. Connaissance de l'homme et mystère de Dieu*, Colloque d'Avon, 21-24 sept. 1990, Épiphanie – Carmel. Documents, Paris 1993, 151-178.
- TEÓFILO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, «Experiencia de Dios y vida mística. El pensamiento de San Juan de la Cruz», *EphCarm* 13 (1962) 136-223.
- , «Estructura de la contemplación infusa sanjuanista», *RevEspir* 23 (1964) 347-423.
- TÖNNESMANN, C.M., *Die Einwohnung des dreipersönlichen Gottes in der Seele nach der Mystik des Hl. Johannes vom Kreuz*, Würzburg 1958. (Tesis no publicada).
- TRUEMAN DICKEN, E.W., *El crisol del amor. La mística de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz*, Biblioteca Herder – Sección de Teología y Filosofía 91, Barcelona 1967.
- URBINA, F., *La persona humana en San Juan de la Cruz*, Madrid 1956.
- VALENTÍN DE SAN JOSÉ, «De la habitación de Dios en el alma justa», *RevEspir* 3 (1944) 59-77.
- WAAIJMAN, K. – BLOMMESTIJN, H., «L'homme spirituel à l'Image de Dieu selon Saint Jean de la Croix», in O. STEGGINK, ed., *Juan de la Cruz, espíritu de llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, Vacare Deo – X. Studies in Spirituality, Supplement 1, Roma 1991, 623-656.
- WOJTYLA, K., *La fe según san Juan de la Cruz*, BAC Minor 53, Madrid 1979.

- WORTH, F.R., «The unifying gaze: seeing and self-knowledge in stanza XI of the “Cántico Espiritual”», in G. DE GENNARO, ed., *Semiotica del testo mistico*. Atti del Congresso Internazionale per le celebrazioni centenarie di Sant’Ignazio di Loyola (1491-1556), San Giovanni della Croce (1542-1591), Fra Luigi di León (1527-1591), L’Aquila – Forte Spagnolo, 24-30 giug. 1991, L’Aquila 1995, 508-514.

ÍNDICE DE AUTORES

- Abelardo: 141
Ackerman: 13
Alberto de la Virgen del Carmen: 238
Alonso: 23, 66, 79, 390
Álvarez, T.: 83, 237, 268
Álvarez-Suárez: 15, 33, 40, 85, 305
Alszeqhy: 208, 427
Amunarriz: 167
Ancilli: 243, 263, 277
Aniceto del Divino Redentor: 105, 341
Antolínez: 80
Astigarraga: 11, 430
Baldeón: 11, 15, 18, 26, 75, 172, 213
Barsotti: 27, 33, 42, 50, 53
Baruzi: 243, 287
Baumgartner: 396, 427
Benéitez: 139
Beniamino della Santissima Trinità: 305
Bernard: 278, 362
Billot: 396
Blanchard: 362
Blommestijn: 110
Bocos: 85, 92, 126
Borrell: 11, 430
Borriello: 11
Buenaventura: 375
Cadrecha y Caparros: 26, 44, 46 (2), 53, 59, 172
Capánaga: 161, 287, 317
Caro: 396
Casero Rodríguez: 430
Castellano Cervera: 33, 83, 172(4), 191, 264(2), 268(2)
Castro, G.: 348, 389
Castro Sánchez: 11, 15, 18, 268, 319, 377, 385
Catret Suay: 215, 319
Cerezo Galán: 139
Cilleruelo: 434
Claudio de Jesús Crucificado: 145
Congar: 427
Conus: 375
Covarrubias: 72
Crisógono de Jesús Sacramentado: 173, 185, 204, 238, 277, 315, 318, 328
Cuevas: 23
Cugno: 139
Danielou: 427
Decamps: 204
Denzinger: 177, 387
Díez González: 7, 25(2), 26(3), 27 (2), 28, 31(2), 33, 42, 45, 51, 53, 61, 70, 85, 140, 142, 149, 172, 362, 374
Donázar: 26, 164, 390
Durand: 279

- Efrén de la Madre de Dios: 6, 7,
 166, 238, 269, 208(2), 348(3),
 349
 Enrico de santa Teresa: 362
 Esquerda Bifet: 277
 Eugenio de san José: 328
 Eulogio de san Juan de la Cruz: 85,
 92, 106, 362, 375(2)
 Ferrer Santos: 110
 Flick: 208, 427
 Flórez Flórez: 140, 358
 Furioni: 309
 Gabriel de santa María Magdalena:
 83, 114, 211, 277, 314, 328,
 362
 Gaitán: 23, 24, 25, 26, 33, 67, 207
 García, C.: 139, 144
 García Lázaro: 319
 García Muñoz: 25, 26, 43, 44, 49,
 52, 172, 318, 319
 García Ordás: 83(2)
 García Rodríguez: 315
 Garrido: 308(2)
 Garrigou Lagrange: 375
 Gatto: 26, 319(2)
 Gaucher: 389
 Gemma della Trinità: 362
 Gerardo de los Sagrados Corazo-
 nes: 319
 Giovanna della Croce: 11, 319,
 362
 de Goedt: 362
 Gouraud: 126
 Groñ: 12
 Guerra, A.: 215, 243
 Guerra, S.: 279
 Guillet: 319
 Hawting: 389
 Helewa: 12
 Herráiz García: 11, 12, 17, 18(2),
 83, 263, 264, 248, 287, 293,
 311, 389, 399, 412, 430
 Herrera: 140, 143, 155
 Hugo de san Víctor: 141
 Hünemann: 177, 387
 Huot de Longchamp: 81, 139, 146,
 148, 150, 151
 Ignacio de Loyola: 173
 Isabel de la Trinidad: 5
 Javierre: 308(2)
 Jiménez Duque: 305
 Juan de Jesús María: 314, 335,
 336, 337
 Juan José de la Inmaculada: 215,
 238
 Juan Pablo II: 376
 Labourdette: 314
 Laureano de la Inmaculada: 320,
 322, 324, 328(2)
 Leblond: 362
 León XIII: 386(2)
 Lépée: 83
 Léthel: 26, 47, 320
 Lombardo: 208
 López Castro: 320
 López Díaz-Otazu: 18
 Lucien-Marie de saint Joseph: 172,
 355, 362
 Lucinio del Santísimo Sacramento:
 26
 Lund: 11
 Llamas: 427
 Macca: 320
 Macola: 73

- Machniak:** 243
Mancho: 235, 243, 280
Marcelo del Niño Jesús: 238
Marchesi: 362
Marchetti: 16
de Margerie: 68
Maria Cecilia: 12
Maritain: 238, 314
Martín de Lucas: 11, 430
Martín Velasco: 278, 279
Matthew: 377
Meynet: 14
Michel: 427
Migel de Santiago: 33
Moliner: 310
Morel: 238, 362
Moretti: 6, 241, 269, 277, 319, 389, 427, 429
Muñoz Alonso: 104
Navarro Puerto: 12
Nicotra: 11
Nieto: 36
Nilo de san Brocardo: 122, 328
Ofilada Mina: 290 350
d'Ornellas: 241
Ortega: 315
de Pablo Maroto: 268
Pacho: 11, 79, 80(2), 81, 102, 104, 106, 108, 139, 140(2), 141, 142(2), 146, 147, 149, 155, 171, 184, 205, 238, 243, 260, 280, 295, 319, 324, 328(2), 330, 376, 389, 390, 399(2)
Paissaic: 362
Pérez Milla: 18
Peters, Ioannes a Cruce: 319
Philips: 376, 427
Pigna: 277
Pikaza: 19, 26(2)
Pío XII: 386
Platón: 140, 143
Plotino: 140, 143(2), 155
Pseudo-Dionisio: 140, 155, 209
Puttini: 243
Rahner: 387, 427
Reypens: 315
Ricard: 33
Rico Aldave: 389
Ricoeur: 279
Rodríguez, I.: 204, 220, 232, 263
Rodríguez, J.V.: 11, 12, 25, 26, 33, 36, 72, 81, 85, 119, 128, 172, 173, 185, 213, 243, 287, 295, 305, 308, 319, 441
Rodríguez, V.: 427
Rollán: 12
Rondet: 427
Ros García: 25, 33, 40, 305
Royo Marín: 238(2)
Ruano: 11, 27(2), 28, 29, 66, 68, 172
Ruiz, A.: 235, 264
Ruiz Salvador: 11, 14, 21, 22, 25, 26, 27, 70, 75, 79, 81, 115, 120, 124, 126, 139, 147, 166, 204, 206, 209, 214, 238, 239(2), 248, 250, 254, 256, 259, 262, 263, 280, 287, 291, 305, 212, 318, 319(2), 327, 328(2), 335, 348(2), 376, 389, 390(2), 392, 397, 398, 399, 401, 403, 409, 417, 423, 436, 441
Sagne: 139

- Salmanticenses: 375
 Salmona: 115
 Sanson: 110, 111, 139, 140, 143,
 146, 149(2), 150, 155, 209,
 239(2), 287, 291, 315, 328,
 389, 390
 Scheeben: 319
 Sesé: 33, 235
 Sicari: 320
 Silanes: 264
 Simeón de la Sagrada Familia: 110
 Stein: 81
 Steggink: 308(2)
 de la Taille: 387
 Tavard: 26, 28, 362
 Teófilo de la Virgen del Carmen:
 251, 261, 263, 315, 336
 Teresa de Jesús: 5, 7, 82, 83, 147,
 149, 173, 237, 266, 268, 269
 (4), 279, 283, 290, 315, 323,
 343, 351(2), 407, 422
 Tomás de Aquino: 6, 37, 150, 251,
 362, 336
 Tomás de Jesús: 80
 Tomás de la Cruz: 83, 268
 Tönnemann: 6
 Trueman Dicken: 139
 Truhlar: 314
 Urbina: 139, 287, 316, 317, 351
 Valentín de san José: 110
 Velasco: 308
 Waaijman: 110
 Wojtyła: 215
 Worth: 80

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.. .. .	5
CAPÍTULO I: <i>Presupuestos de la búsqueda</i>	
— <i>Dios hacia el hombre</i> — .. .	11
1. El hombre, capacidad infinita y deseo abisal.....	11
2. Dios, lo busca mucho más.....	16
3. Una larga historia de amor.....	21
3.1 El misterio trinitario.....	24
3.2 El diálogo trinitario y su proyecto creacional	42
3.3 La actuación en el tiempo.....	49
3.3.1 La creación y el proyecto encarnacional-escatológico..	49
3.3.2 La encarnación y el proyecto redentivo	57
3.3.3 La redención, la resurrección y Pentecostés.....	64
4. Síntesis.....	72
CAPÍTULO II: <i>¿Dónde está Dios? ¿Dónde buscarlo?</i>	
— <i>Dios en el hombre</i> —.....	77
1. Presencia esencial	82
1.1 Grandeza y miseria.....	85
1.2 Diversas perspectivas.....	93
2. Presencia por gracia	110
3. Presencia por afección espiritual.....	120
3.1 La recuperación y glorificación del creado.....	125
3.2 La plenitud de la presencia por gracia	130
4. Dios es un dios escondido.....	135
4.1 La antropología fundamental.....	139
4.2 Espíritu, sustancia, fondo, centro... ..	145
5. ¡El camino se ha iluminado!	163

CAPÍTULO III: *Dinámica del peregrinar*— *El hombre hacia Dios* —..... 169

1. Espiritualidad bautismal	171
1.1 Fundamento sacramental de la vida cristiana.....	171
1.2 El bautismo como hecho desencadenante de la presencia sobrenatural.....	175
1.3 El bautismo como redención y desposorio.....	180
1.4 La plenitud y pureza de la gracia bautismal.....	189
1.5 El desarrollo de la vida espiritual en relación a la primera gracia.....	195
2. Vida teologal.....	202
2.1 Del «paso de Dios» al «paso del alma».....	202
2.2 Teología de la gracia en clave teologal.....	207
2.3 Función de las virtudes teologales.....	212
2.3.1 La fe	215
2.3.2 La caridad.....	223
2.3.3 La esperanza.....	234
2.4 La vida teologal en la noche oscura.....	242
2.4.1 La privación del apetito.....	244
2.4.2 La fe.....	248
2.4.3 Dios.....	250
2.5 Lo vivo de la oración.....	263
3. Simbólica del crecimiento	278
3.1 Las imágenes de la inhabitación	278
3.2 El simbolismo de la piedra dentro de la tierra.....	287
3.3 El simbolismo del madero en el fuego	294

CAPÍTULO IV: *La inhabitación en la experiencia mística*— *El hombre en Dios* —..... 303

1. El punto de llegada del viaje interior.....	308
2. La unión con el amado.....	317
2.1 El simbolismo nupcial	317
2.2 El desposorio espiritual.....	320
2.3 El matrimonio místico.....	329
2.3.1 Dos modalidades fundamentales de unión	331
2.3.2 Elementos constitutivos.....	337

2.3.3 Concepto integral de perfección	348
3. Transformación trinitaria.....	354
3.1 Transformación en el Hijo, Hermosura-Sabiduría del Padre....	355
3.2 Transformación en el Espíritu Santo, Amor del Padre y del Hijo.....	361
3.3 Transformación en las tres Personas de la santísima Trinidad .	374
4. En las llamas del Espíritu.....	389
4.1 La nueva situación de Llama	390
4.2 El llamear del Espíritu Santo en el alma.....	398
4.2.1 El más profundo centro.....	402
4.2.2 Luz y calor	404
4.2.3 Fe ilustradísima.....	405
4.2.4 Amor frutivo.....	410
4.2.5 Esperanza de vida eterna	413
4.2.6 Pasividad activa.....	415
4.2.7 Unión totalizante.....	419
4.2.8 La importancia de las gracias de <i>Llama</i>	422
4.3 Bajo la acción de las divinas Personas	426
CONCLUSIÓN.....	445
SIGLAS Y ABREVIATURAS.....	457
BIBLIOGRAFÍA.....	463
ÍNDICE DE AUTORES.....	483
ÍNDICE GENERAL.....	487

**Finito di stampare
nel mese di marzo 2002**



**presso la tipografia
"Giovanni Olivieri" di E. Montefoschi
00187 Roma - Via dell'Archetto, 10,11,12**

271. KOWAL, Janusz: *Uscita definitiva dall'istituto religioso dei professi di voti perpetui. Evoluzione storica e disciplina attuale*. 1997, pp. XII-316.
272. BECHINA, Friedrich: *Die Kirche als «Familie Gottes» Die Stellung dieses theologischen Konzeptes im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den Bischofssynoden von 1974 bis 1994 im Hinblick auf eine «Familia-Dei-Ekklesiologie»*. 1998, pp. XX-628.
273. SCHWIBACH, Armin: *Das transzendente Problem der Gegenstands-Konstitution innerhalb des Weltkontexts-Perspektiven des naturphilosophischen Konzepts des frühen Schelling*. 1998, pp. XII-180.
274. DI MAIO, Andrea: *Il concetto di Comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di 'communicare' in Tommaso d'Aquino*. 1998, pp. 544.
275. MARTIGNANI, Luigi: *«Il mio giorno». Indagine esegetico-teologica sull'uso del termine ημερα nel quarto vangelo*. 1998, pp. VIII-448.
276. MAZZOLINI, Sandra: *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto «natura della Chiesa» - «missione della Chiesa» nell'«iter» della Costituzione «de Ecclesia» (1959-1964)*. 1999, pp. VIII-480.
277. BERGIN, Liam: *O Propheticum Lavacrum. Baptism as Symbolic Act of Eschatological Salvation*. 1999, pp. XVIII-316.
278. MANFREDI, Angelo: *Vescovi, clero e cura pastorale. Studi sulla diocesi di Parma alla fine dell'Ottocento*. 1999, pp. 776.
279. D'AGOSTINO, Simone: *Dall'Atto all'Azione. Blondel e Aristotele nel progetto de "L'Action" (1893)*. 1999, pp. 504.
172. BIOLO, Salvino S. J.: *L'autocoscienza in S. Agostino*. Prima ristampa 2000, pp. XVI-236.
280. O'DWYER, Cáit R.S.M.: *Imagining One's Future: a projective approach to Christian maturity*. 2000, pp. XVIII-310.
281. ZIVIANI, Giampietro: *La Chiesa Madre nel Concilio Vaticano II*. 2001, pp. 528.
282. MARANGONI, Renato: *La Chiesa Mistero di Comunione. Il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecclesiologia di comunione (1963-1978)*. 2001, pp. 596.
283. TERSTRIEP, Dominik: *Weisheit und Denken. Stilformen sapientialer Theologie*. 2001, pp. XVI-528.
284. FARAONE, J. Mario: *La inhabitación Trinitaria según San Juan De La Cruz*. 2002, pp. 492.

Per gli altri volumi vedere il CATALOGO GENERALE dell'Editrice.

Per ulteriori informazioni, ordini e pagamenti rivolgersi a:

EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
 Piazza della Pilotta, 35 – 00187 Roma, Italia
 Tel. 06 678 15 67 – Fax 06 678 05 88

inhabitacion



9 788876 529030

€ 33,00

Dios vivo, Padre, Hijo y Espíritu Santo, está presente y actúa en el hombre en gracia — que es lo que teológicamente ha sido llamado inhabitación trinitaria o gracia increada — para llevarlo a una comunión creciente y una participación dinámica en Su propia vida íntima, la vida de las Personas divinas. Ésta es la realidad más radical del entero misterio cristiano y la que más incidencia posee — se tenga conciencia o no — en orden a la santificación de la existencia del creyente.

Sin embargo ¿dónde podremos encontrar doctrina segura en torno a un tema tan apasionante pero tan denso?, ¿quién podrá enseñarnos de un modo sapiencial el misterio de la inhabitación para que, sin perder raigambre teológica, nos infunda la necesaria fuerza, luz y calor espiritual que nos interpelen a vivirlo? Tendría que ser alguien que tuviera la entereza del santo y la experiencia del místico, el carisma magisterial del escritor y la belleza de expresión del poeta, la precisión del teólogo y, a ser posible, la enseñanza eminente que perdura en el tiempo de un Doctor de la Iglesia. San Juan de la Cruz es el hombre que buscamos, el cual hace de la presencia y actuación de la Trinidad en el hombre, el hilo conductor y el tema fundamental que sustenta y da vitalidad a todo su atrayente sistema espiritual.

El padre JOSÉ MARIO FARAONE nació en la ciudad de San Justo (Argentina) el 8 de diciembre del año 1958. Estudió en el Seminario San José de La Plata, obteniendo el Profesorado en Filosofía y Pedagogía y el Profesorado en Teología y Ciencias de la Religión, y fue ordenado sacerdote para la Diócesis de San Justo el 20 de abril de 1986. Obtuvo la Licenciatura y el Doctorado en Teología en el Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente es Director Espiritual del Seminario Diocesano y da clases de Teología Espiritual en el Instituto San José del Seminario de Morón.