

ESP
462

D

P. GABRIEL DE STA. M.^a MAGDALENA

3-1-44

LA UNION CON DIOS
SEGUN S. JUAN DE LA CRUZ

LA UNION CON DIOS

SEGUN S. JUAN DE LA CRUZ

ARCHIVO SILVERIANO

DE HISTORIA Y ESPIRITUALIDAD CARMELITANA

8

LA UNION CON DIOS
SEGUN S. JUAN DE LA CRUZ

P. GABRIEL DE STA. M. MAG., O. C. D.

LA UNION CON DIOS SEGUN SAN JUAN DE LA CRUZ



SEGUNDA EDICION

TIP. DE LA EDITORIAL «EL MONTE CARMELO»

Carmen 2, — Burgos

1966

100% (OH.DAMU)

P. Julio Félix del Niño Jesús, O.

Fr. Carmelo de la Cruz
Fr. Tarsicio de Smo. Sto.

PUEDE IMPRIMISE:



Cruz

Dr. D. Feliciano Gil
Censor

71-66.

obispo de Burgos

En noviembre de 1945, como preparación a la fiesta de San Juan de la Cruz, el Padre Gabriel de Santa María Magdalena hablaba del Doctor Místico como Maestro de unión con Dios al apiñado público de Santa María de la Victoria en Roma.

Fue intensa, sin duda, la vibración de aquellas almas puestas en presencia de los más altos ideales de la vida cristiana, cuando inmediatamente se puso a rehacer el texto de las conferencias, pensando darlo a la estampa; nació así la logradísima síntesis que tituló: LA UNION CON DIOS SEGUN SAN JUAN DE LA CRUZ.

De tiempo atrás abrigaba la idea de componer un libro para seglares, que expusiese la doctrina de San Juan de la Cruz en su integridad. Movióle a ello la convicción de que muchas almas se quedan en estado de principiantes en la vida espiritual tan sólo porque no saben más, y

avanzan a pasitos, cuando podrían lanzarse generosas por el camino de la perfección, una vez columbrada la meta.

Este libro, que el editor Salani tenía solicitado, salió a luz en 1951 en una primera edición que se agotó en pocas semanas, y enseñuida se hubo de reimprimir. Agotada también esta reimpresión hace tiempo, ofrecemos al público esta segunda edición, gentilmente concedida por el Comend. Salani.

El P. Gabriel quiso comunicar a los otros lo que, por otra parte, fue siempre el ideal de su vida —la unión amorosa con Dios—, vivido por él en el fervor de una oración continua, de estudios profundos y de una caridad constante hacia todas las almas con las que tomó contacto, que fueron muchísimas. De este ideal se hizo él siempre apóstol ferviente y animador entusiasta.

“Su corazón grande, sus singulares dotes de escritor y de maestro —escribe en el artículo conmemorativo de la Rivista di vita spirituale (año 1953, n.º 2-3) el Reverendo P. Benjamín de la Santísima Trinidad, O.C.D. los puso el Padre Gabriel enteramente al servicio del afán apostólico en que ardía su alma.

“Apoyado en las enseñanzas de Pío XI, sostuvo con repetida insistencia que los seglares están obligados a tender a la perfección cristiana y a la plenitud de la caridad”. Fue ésta la

idea que le inspiró la composición del presente volumen.

“Siempre con el deseo de ayudar a los seglares a encontrar su santidad real en el ejercicio de su profesión, escribió su relación para la VI Semana de Espiritualidad promovida por la Universidad Católica del Sagrado Corazón. Trató de poner en clara luz tantas posibilidades de elevación, insospechadas acaso, a propósito para entusiasmar a esas apretadas filas de almas que en el mundo seglar de hoy se sienten atraídas por la grandeza de la vida del espíritu.

“Dócil, como siempre, a la voz de los Papas, el P. Gabriel se interesaba mucho por la Acción Católica. En 1940-41 tuvo un curso entero sobre la espiritualidad de la Acción Católica, en la idea de hallar modo cómo la Acción Católica se aprovechara de la riquísima espiritualidad teresiana.

“Acariciaba, por lo demás, las risueñas esperanzas de un porvenir mejor, al ver los numerosos cuadros de apóstoles que se preparan en el laicado a luchar con generosidad y heroísmo por la Iglesia y por los valores espirituales de la civilización cristiana. Se complacía en poner de relieve el puesto propio del seglar en el apostolado, sea en la colaboración inmediata con el apostolado jerárquico, sea en el ejercicio de las actividades profesionales, donde los seglares tienen una misión propia que cumplir en la construcción de la civilización cristiana terrena, mi-

sión en que asumen mayores iniciativas personales y, por lo tanto, mayor responsabilidad directa.

“En fin, inculcaba a todos la conciencia del deber apostólico, el misterio tremendo y nunca bastante meditado (Pío XII, en la *Mystici corporis*) de la responsabilidad de los seglares frente a la salvación del mundo. Creo que es oportuno al respecto —dice el P. Gabriel— hacer tomar conciencia a los seglares que viven en el mundo de que, en cuanto se refiere a las posibilidades de colaboración con Cristo, pertenecen a la misma gran categoría de los miembros de la Iglesia a que pertenecen también tantas almas consagradas, sobre las cuales no hay sombra de duda que deben ejercer el apostolado.

“El Padre Gabriel gustaba de insistir sobre esa necesidad para el apóstol de mantenerse en contacto con Dios a través de la vida de oración, que es el alma del apostolado y la fuente genuina y perenne donde el apóstol bebe el amor a Dios y a las almas”. No había, en efecto, salido aún de la imprenta este libro: *La unión con Dios*, cuando recogía el Padre sus estudios sobre la vida de oración siguiendo el Camino de perfección de Santa Teresa de Jesús, y nos daba una nueva obra que comprende todo el camino del alma que se da a la oración, publicada después de su muerte con el título: *El camino de la oración*.

Efectivamente, “por cualquier camino que conduzca el Señor al alma hacia la unión divina, sea por la vía común, sea por la vía contemplativa, si desea progresar en la perfección y llegar a la unión de amor con Dios, es necesario que se aplique a la oración. —La oración mental es un medio indispensable de vida interior, y aun normalmente es su respiración espontánea. Es la actuación progresiva de la intimidad divina a través del ejercicio del amor de caridad”.

Para acercarse más a las almas y llevarlas como de la mano por el camino de la oración, pensó, en fin, ofrecerles un texto de meditaciones para todos los días del año, que las guiasen a la Intimidad divina. En estas meditaciones, cada día, a la doble exposición de que constan añade un coloquio, en el cual el alma espontáneamente viene a ponerse en oración afectiva, donde los conceptos, expuestos antes, tornan de nuevo a través de las fervientes expresiones de los Santos.

Pero de estos sus tomitos el P. Gabriel no vio impreso más que el primero. Los otros cinco son póstumos, igual que el *Camino de la Oración* e igual que los *Apuntes de dirección*, publicados en el volumen “*Sor Carmela del Espíritu Santo*”, y nos permiten gozar aún el influjo de su alma grande y recibir la luz de su dirección espiritual.

El mismo era un "hombre de oración". Aun cuando volvía cansado de sus faenas apostólicas —lo atestiguan sus hermanos de hábito—, era fidelísimo a las horas de oración mental, y allí encontraba, cabe el Señor, la generosidad necesaria para reemprender con renovados arrestos su jornada de trabajo incesante. Era, en verdad, el hombre de Dios lleno de amor a las almas.

"Su dirección era apreciada y requerida. Con su serena amabilidad, atraía a las almas y sabía infundirles ese sano optimismo, basado sobre la ilimitada confianza en la bondad paternal de Dios, que era uno de los pilares de su dirección, siempre alentadora. Confianza, amor, fe en los caminos con frecuencia misteriosos de la Providencia divina, abandono en la voluntad de Dios, buscada y cumplida como demostración concreta de nuestro amor a él, cumplimiento exacto del deber cotidiano, fidelidad a la vida de oración, vivo anhelo de la intimidad divina: tales eran los temas preferidos que nunca se cansaba de proponer a las almas" y cuyo eco se percibe en este libro, donde señala con entusiasmo de amor la meta por él conquistada en el tiempo y poseída ya para toda la eternidad.

Roma, 16 de julio de 1956.

CARMELO DE SAN JOSE.

NOTA BIOGRAFICA

El domingo, 15 de marzo de 1953 espiraba dulcemente en la paz del Señor el R. P. Gabriel de Santa María Magdalena, profesor de teología espiritual en la facultad teológica de los Carmelitas Descalzos en Roma y consultor de la Sagrada Congregación de Ritos.

Nacido en Bélgica el 24 de enero de 1893, Adrián De Vos, tras brillantes estudios de humanidades clásicas, hechos en Audenaerde, el 2 de setiembre de 1910 entró en el noviciado de Carmelitas Descalzos en Brujas, recibiendo el nombre religioso de Fray Gabriel de Santa María Magdalena de Pazzis. Emitió sus votos religiosos simples el año siguiente (8 de setiembre de 1911). Inmediatamente después inició sus estudios de filosofía en Courtrai, donde el 8 de setiembre de 1914 hizo la profesión de votos solemnes. El mismo día, por orden de sus superiores, partió para Dublín (Irlanda) junto con otros jóvenes religiosos sus compañeros.

Llamado a las armas, tuvo que interrumpir sus estudios de teología (setiembre de 1915) emprendidos en Irlanda, para prestar servicio en el ejército belga durante la primera guerra mundial. Fue herido dos veces en el cumplimiento de su deber de asistencia sanitaria, mereciendo la "Cruz de guerra" y la "Medalla de la Victoria" con una mención especial en la orden del día del ejército: "En el frente desde hace 32 meses, no cesó nunca de dar pruebas del más alto espíritu de caridad".

Concluido el conflicto mundial, pudo Fray Gabriel tornar a su querido Carmelo, y el 20 de diciembre de 1919 recibió la ordenación sacerdotal en Gante.

Apenas terminados los estudios teológicos, en 1921 fue nombrado profesor de filosofía en Courtrai. Mientras desempeñaba este cargo (hasta 1926), pudo perfeccionar sus estudios frecuentando otros cursos, primero en la Universidad de Lovaina y luego en la Facultad Pontificia del Angelicum en Roma.

En 1926 fue llamado definitivamente a Roma al renovado Colegio internacional de Santa Teresa, que fue en adelante "su casa" hasta la muerte y el teatro de su incansable laboriosidad. De 1926 a 1936 tuvo el delicado cometido de vicerrector y educador espiritual de los jóvenes levitas que de todas las provincias de la Orden se congregan en Roma para recibir una forma-

ción intelectual y espiritual más vasta, universal y profunda.

Desde 1927 explicó teología dogmática y en 1931 fue nombrado profesor de teología espiritual. Esta última vino a ser el campo de su especialización y, desde la segunda gran guerra, la materia exclusiva de su enseñanza. Durante los años 1938-40 enseñó también sociología, en dos cursos especiales sobre el nazismo y el marxismo. En 1933 dio comienzo a sus conferencias anuales sobre la espiritualidad del Carmelo, que manifestaron al público sus sobresalientes dotes de maestro de la vida espiritual. En 1934 (14 de diciembre) fue nombrado socio de la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino. Cuando en 1935, en el Colegio internacional de Santa Teresa, fue erigida por voluntad de la Santa Sede la Facultad Teológica, el Padre Gabriel vino a ser prefecto de estudios, cargo en que perseveró hasta 1947. En 1945 (18 de enero) fue nombrado por S. S. Pío XII consultor de la Sagrada Congregación de Ritos donde, además de aportar la contribución de su profunda doctrina, pudo también, en el estudio de las causas de beatificación y canonización, enriquecer con la experiencia de los Santos su ciencia de la vida espiritual.

En 1941, para contribuir a la educación espiritual de su familia del Carmelo, fundó la revista *Vita Carmelitana* (Revista de cultura espiritual), que en 1947 se convirtió, con un pro-

grama más amplio y universal, en la Rivista di vita spirituale.

En el último decenio, el P. Gabriel se afirmó cada vez más como maestro espiritual; no sólo en el extranjero, sino sobre todo en Italia, mediante sus escritos, sus conferencias, su participación en numerosos congresos, vino a ser un promotor ardiente del movimiento espiritual.

Había ya llegado —y lo sentía él mismo— a la plena madurez de su pensamiento, de sus fuerzas y de su experiencia. Esperábamos aún copiosos frutos de esa plenitud de vida que tenía el don singular de saber comunicarse, cuando de improviso vino el Señor a llevarse a este siervo fiel (R. V. S., 1953, n. 2-3).

PROLOGO

Este libro debe su existencia a las instancias del editor Salani, que ha deseado, para una nueva colección suya, un volumen que presente a las personas que viven en el mundo la vida espiritual con esa plenitud íntegra en que nos la ofrece San Juan de la Cruz, doctor de la Iglesia y gran maestro de la unión con Dios.

Al hablar de la doctrina de San Juan de la Cruz a las personas que viven en el siglo, no he querido presentarlas con atenuaciones; esto me habría parecido una traición.

No hay dos doctrinas de San Juan de la Cruz, una para religiosos y otra para seglares; sólo hay una, que se dirige a todos los cristianos indistintamente y no requiere un estado especial de vida, sino sólo una disposición de volun-

tad, esto es, la disposición de no querer arrellenarse en la mediocridad y, por lo tanto, de no negarse a la renuncia generosa, a cualquier privación que sea necesaria para llegar a la unión más íntima con Dios. En otras palabras, la doctrina del Santo se dirige a todas las almas que no quieren vivir una vida cristiana a medias, sino que están dispuestas a corresponder plenamente a su vocación de hijos de Dios, dando a Dios de veras el lugar que le pertenece en su corazón: el lugar de preferencia absoluta sobre todo lo demás.

Dios no nos prohíbe amar a las criaturas, y aun a veces nos lo manda; pero quiere que las amemos conforme a su santa voluntad y sin pegar a ellas el corazón, de modo que no rehusemos a Dios la preferencia que, aun cuando queramos gozar de los bienes creados, le corresponde.

El mundo sufre y no se siente en equilibrio porque se ha alejado de Dios. Por desgracia, las mismas almas buenas están con frecuencia alejadas de él, en cuanto no le están bastante unidas; y esto depende de que viven demasiado metidas en las criaturas. Las almas buenas se lamentan de que el mundo está hoy alejado de

Dios, y no se dan cuenta de que también pertenecen al mundo, de que el mundo es el conjunto de los individuos y, por eso, el modo práctico de conducirlo a Dios es volver a él nosotros los primeros. Pero si queremos que nuestra vuelta a Dios sea eficaz y fecunda, no solamente para nosotros sino también para los demás, es preciso que nuestro retorno personal no se quede a medio camino, sino que llegue hasta el término, esto es, hasta la unión con Dios. El camino único para llegar a esta unión lo indica San Juan de la Cruz. Precisamente porque es el único, no hay otro que pueda ser mostrado a las almas que viven en el siglo; tan sólo en lo que respecta a la exposición de su naturaleza, se pueden y se deben tener en cuenta las condiciones propias de las personas que viven en el mundo. Y éste es justamente nuestro propósito en la obra que presentamos.

San Juan de la Cruz preveía que sus enseñanzas no iban a ser del agrado de todos porque no todos tienen ánimos para salir de la mediocridad. Pero un alma noble comprende que una vida mediocre no vale la pena de ser vivida. Y a tales almas precisamente, como él mismo lo advierte en el Prólogo de la *Subida*

del Monte Carmelo, ofrece su doctrina, "doctrina sustancial y sólida, así para los unos como para los otros (tanto para los seglares como para los religiosos), si quisieren pasar a la desnudez de espíritu que aquí se escribe" (1).

Por nuestra parte hemos querido presentarla tal cual es y sin atenuación alguna, porque este nuestro siglo, que se está desecando en la mediocridad, la necesita. A ella aspiran, acaso sin darse cuenta, las almas "totales". Que Dios suscite una pléyade de ellas para bien de todos.

Noviembre de 1945.

FR. GABRIEL DE STA. MARIA MAGDALENA,

Carmelita Descalzo.

(1) J. C. *Subida del Monte Carmelo*, Pról. 8.

INTRODUCCION

Creemos que presentar a San Juan de la Cruz como maestro de la vida contemplativa, es decir, de la vida que busca la unión íntima con Dios, responde a una necesidad de la presente generación cristiana.

El alma verdaderamente cristiana, a través de las vicisitudes penosas de la guerra, ha comprendido mejor que su reino no es de este mundo y ha sentido renacer sus aspiraciones hacia una realidad más estable. Las almas profundas, habiendo experimentado la fugacidad de los goces y de las seguridades humanas, han sentido la precisión de algo más sólido en que apoyarse y, espontáneamente, se han vuelto hacia Dios. Han comprendido que deben hacer a Dios en su vida un lugar mayor que el que hasta ahora le habían dejado. Se dan cuenta de que han permanecido demasiado tiempo alejadas de él, y ahora procuran acercársele. Sí, a veces sien-

ten hambre y sed de Dios y quieren unirse a él, persuadidas de que encontrarán lo que han esperado en vano de las criaturas.

Pero con frecuencia, esas almas nobles se preguntan ansiosas si tales espontáneas aspiraciones de acercarse a Dios y unirse con él son o no realizables. ¿No serán también una vana ilusión condenada a desflorar, una empresa que tiene que fracasar? ¿No habrán puesto demasiado alto su ideal? ¿En qué manera será posible actuarlo?

Todas estas almas necesitan de una luz que las ilumine, de un guía que las tome de la mano y las conduzca. A tales almas precisamente quiéramos nosotros indicar esa luz y ese guía, hablandoles de San Juan de la Cruz, maestro de la vida contemplativa y de la unión íntima con Dios.

Para demostrar que las almas necesitan precisamente de su enseñanza, responderé enseguida a tres preguntas: “¿Quién es San Juan de la Cruz? —¿De qué clase de almas fue maestro? —¿Qué se entiende por vida contemplativa?”.

¿Quién es San Juan de la Cruz?

Para responder a esta pregunta de orden histórico, no trazaré, ni siquiera brevemente, una biografía del Santo; voy a procurar, en cambio, esbozar un rasgo suyo característico que permite comprender al punto su misión entre las almas.

Diré, pues, que fue el teólogo de la espiritualidad teresiana; en otras palabras, que fue el estudioso, el docto, que redujo científicamente las enseñanzas de vida perfecta y santa con que la gran Teresa de Jesús guiaba hacia las cumbres de la intimidad con Dios a sus hijas espirituales en los primeros monasterios de la Reforma Car-

I

MAESTRO DE LA VIDA CONTEMPLATIVA

EL MAESTRO

melitana, a un cuerpo orgánico de doctrina, fundado sobre los sólidos principios de la teología.

El año 1562, en efecto, la gran Santa de Avila, deseosa de crear un ambiente donde las almas encontrasen los mejores auxilios para poder llegar a una unión íntima con Dios, se había encerrado con algunas almas fervorosas en un monasterio de rigurosa clausura, organizando la vida de sus hijas mediante un conjunto de leyes que son una maravilla de prudencia y discreción. Además, por orden de sus directores espirituales, que habían reconocido lo iluminada de Dios que estaba, escribió, para la formación de las almas confiadas a ella, algunos libros de adoctrinamiento espiritual, que desde hace ya siglos despiertan la admiración de cuantos estudian las relaciones concretas del alma con Dios. Pero, naturalmente, por más que sean fruto de una inteligencia genial enriquecida de dones celestiales, estos escritos no presentan una forma científica. Están llenos de intuiciones profundas, pero carecen de un desarrollo sistemático, y esto los hace susceptibles de mayor claridad.

La humilde Teresa era demasiado inteligente para no darse cuenta de ello y por eso, sobre todo cuando la Reforma comenzó a extenderse, deseó ardientemente que en su familia hubiese también Padres, esto es, sacerdotes religiosos que viviesen la misma vida de sus hijas, una vida de recogimiento enderezada a la búsqueda de la intimidad con Dios, y que éstos poseyesen

una cultura teológica tal, que estuviesen en situación de iluminar con su ciencia el género de vida que la Santa había tan maravillosamente organizado en la práctica.

El Señor salió generosamente al encuentro de este su deseo, dándole como primer hijo en su nueva familia religiosa un sacerdote, un teólogo eminente, al que su doctrina profunda le merecería un día el título de Doctor de la Iglesia. Fue el Padre Juan de la Cruz.

Quiso el Señor que fuese instruido y formado en la vida de la Reforma teresiana por la misma Fundadora, la cual le llevó consigo a la fundación de un monasterio nuevo en Valladolid. Enseguida se convirtió él en padre espiritual, primero de la misma Santa y luego de sus carmelitas; y justamente en el tiempo que fue por vez primera director espiritual de un monasterio teresiano, comenzó a componer la *Subida del Monte Carmelo* y a comentar el *Cántico Espiritual* ya compuesto por él, escribiendo así dos obras que se cuentan entre las más sublimes que la Santa Iglesia posee en su tesoro de escritos místicos.

En ellas San Juan de la Cruz se revela como profundo teólogo de la vida de unión con Dios, es decir, expone el camino que conduce a dicha unión, no sólo fundándose sobre la experiencia práctica, como Teresa de Jesús, sino edificando toda la síntesis de sus enseñanzas sobre la base sólida de los principios teológicos,

construyendo así un cuerpo de doctrina, armónico por el equilibrio de sus diversas partes y luminoso por la claridad de sus demostraciones. El Santo no se contenta con "afirmar", como hacía Teresa guiada de su maravillosa intuición, sino que explica, razona, argumenta y así convence y da a entender la necesidad de lo que enseña. Juan de la Cruz posee y comunica la ciencia de los caminos espirituales, en particular de los que conducen al alma a una profunda intimidad con Dios.

Se comprende que un Santo semejante es muy capaz de guiar también a las almas que en nuestros días anhelan la unión con Dios. Sin embargo, podría asomar a nuestra mente la duda de que, como fueron dirigidas únicamente a religiosos, no tendrán que ver sus enseñanzas con las personas que viven en el mundo. Por eso vamos a responder también a otra pregunta: "¿De qué clase de almas fue maestro San Juan de la Cruz?".

LOS DISCIPULOS DEL SANTO

Podría pensar alguno que San Juan de la Cruz fue un director reservado exclusivamente a frailes y monjas, pero esto no responde en modo alguno a la verdad histórica; trató también de continuo con personas seglares, y las relaciones que tuvo con ellas llegaron a ser

una verdadera y propia educación a la más alta vida espiritual.

Junto con el Padre Antonio de Jesús inició la obra de la Reforma entre los frailes en una alquería que les había procurado Santa Teresa, alquería que, como la gruta de Belén, se convirtió en una casa del Señor, al quedar en parte transformada en una minúscula iglesia, frecuentada bien pronto por los campesinos.

Fray Juan se entregó entonces intensamente a la vida apostólica entre aquellas gentes sencillas y buenas al parecer, pero poco instruidas en las cosas de la religión. Y, apenas entran en contacto con su alma ardiente, aquellos corazones rectos se encienden y la iglesia de los Padres Carmelitas viene a ser testigo de oraciones prolongadas y de obras de penitencia practicadas por los que el Santo había convertido al Señor.

Y no sólo entre los campesinos. En las ciudades universitarias de Alcalá y Baeza, donde, sintiendo la necesidad de ciencia teológica, abre sus casas la nueva Reforma, estudiantes y profesores sufren el atractivo de aquella alma grande y de las extraordinarias dotes de corazón y mente que revela en su conversación. No es Fray Juan quien trata de acercarse a las personas, son éstas las que vienen a buscarle a casa. Y siendo sacerdote, ¿cómo podría negarse a las almas que necesitan de él?

Evidentemente, tiene ante todo deberes que cumplir con su familia religiosa. En los conventos donde es superior, más que discípulos, tiene hijos; en los monasterios donde es director espiritual, tiene también hijas que viven como él una vida consagrada únicamente a la búsqueda de la intimidad con Dios. Es consciente de su grave deber de educador, especialmente en estos primeros años de la Reforma, cuando es preciso afianzar los fundamentos para el futuro y crear el espíritu nuevo que deberá animar a su familia. En las casas de la Reforma, fray Juan se siente verdaderamente "padre"; intuye espontáneamente que se espera de él la vida, y su temperamento inventivo y genial le hace poner a contribución todos los medios para cultivar el espíritu de los religiosos a él confiados: poesías, sentencias, dibujos, explicaciones, pláticas, todo sirve de estímulo a vivir una vida interior más profunda y generosa, pero también de luz para penetrar mejor las bellezas de la vida del espíritu, que puede alcanzar las cumbres sublimes donde Dios se comunica y se hace vida del alma. Hijos e hijas están ávidos de escucharle, toman apuntes durante sus pláticas, le interrogan en conversaciones privadas y luego le ruegan: "¡Padre, escribanos estas cosas!".

Así nacieron las obras que le han hecho inmortal: la *Subida del Monte Carmelo*, donde explica al alma que quiere "subir" con qué

prácticas y disposiciones se encaminará más rápidamente a la unión; la *Noche oscura*, en que describe cómo viene el Señor al encuentro del alma que le busca, y le hace comprender que la oscuridad de los caminos de Dios no debe espantar ni desanimar al alma, pues es condición indispensable para un progreso mayor; y luego el *Cántico espiritual*, en cuyas delicadas estrofas, compuestas entre las angustias de la cárcel de Toledo, había cantado el dilatarse del alma llegada a la unión divina; a ruegos de la Madre Ana de Jesús comenta esas estrofas, primero oralmente en Beas y luego por escrito en Granada.

¿Escribe, pues, siempre para monjas y frailes? No; no sólo escribe para ellos, porque su obra más sublime, la *Llama de amor viva* la compuso, poema y comentario, para una señora del gran mundo, bienhechora de la naciente Orden: doña Ana de Peñalosa. Esta dama y su hija acudían con frecuencia al Santo, y éste les enseñaba una doctrina que no era diversa de la que predicaba en los monasterios y, por lo tanto, con las mismas enseñanzas acerca de la negación total que conduce al alma hasta la unión perfecta con Dios. Precisamente doña Ana fue vista un día por las monjas de Granada de rodillas a los pies del Santo, mientras él, con los ojos clavados en el cielo, remachaba la sentencia dura, pero liberadora: "¡Nada, nada, nada! ¡Hasta dejar un pellejo y otro por Cristo!".

Así, pues, el Santo no destina a los seglares las migajas solamente de su opulenta mesa, sino todo el conjunto de su doctrina, que, sin embargo, sabrá muy bien adaptar a las condiciones de la vida de ellos, muy distintas de las de los religiosos; viven en otro ambiente, tienen otros deberes e incumbencias, pero tienen igualmente un alma inmortal, revestida de la misma gracia divina, un alma que ansía la unión con el mismo Dios. Esto fray Juan no lo olvida nunca. No solamente los religiosos están llamados a la santidad; esta sublime vocación es de todos los cristianos. El Santo Padre Pío XI lo repitió sin cesar durante todo su Pontificado, mereciéndose así el reconocimiento de todos los católicos. ¿Por qué, pues, habrían de mostrarse los seglares menos ansiosos de santidad que los religiosos?

Sí, es más difícil hacerse santo en el mundo que en el claustro; pero tampoco en el claustro puede uno llegar a serlo sin trabajar y sufrir mucho, sin vencer muchas dificultades y repugnancias. En el siglo, éstas serán distintas de las que se encuentran en el claustro; pero así en el mundo como en el claustro, las dificultades existen sólo para ser superadas; y lo serán precisamente, poniendo los mismos medios fundamentales: oración y mortificación.

¿Acaso no pueden los seglares orar? Una madre de familia que cría numerosos hijos para gloria del Señor, no tendrá, es cierto, tiempo de

pasar largas horas en la iglesia, pero ¿no podrá acaso, aun en medio del cuidado de sus hijos, elevar el corazón a Dios, vivir en su presencia, ofrecerle sus fatigas, sus ansias y sus penas? Con un poco de buena voluntad ¿no encontrará una media horita en que, aun sin suspender del todo las ocupaciones, pueda aplicarse más directamente a la conversación con Dios? ¿Y no pueden hacer lo mismo los trabajadores?

He pasado algún tiempo de mi juventud sacerdotal entre jóvenes obreros; recuerdo aún con emoción viva la oración con que diariamente hacían al Señor el ofrecimiento de su jornada de trabajo, transformándola así en espirales de incienso que se elevaban incesantes al trono divino. Y no eran sólo palabras. El *jocismo*, o sea la asociación belga de jóvenes obreros católicos, hoy de amplitud internacional, tiene también sus Santos. El verdadero *jocista* hace su meditación y sus sacrificios cotidianos; practica la mortificación, aunque de modo distinto a como la practica el religioso. Hay realmente almas "integrales" en todas las clases de la sociedad.

Y almas "integrales" eran las que espontáneamente se agrupaban en torno al Santo, ávidas de esa su enseñanza que no sabe de medias tintas. ¿Y por qué se habrá de ser por fuerza en el siglo cristiano a medias? El seglar no está rodeado como el monje de un ambiente propicio para la santificación; al contrario. Con de-

masiada frecuencia, será el suyo un ambiente depresivo y lleno de tentaciones; pero justamente por eso, será más meritorio para él crearse una atmósfera espiritual constituída por las buenas costumbres, con que se abroquele contra los influjos del vicio y alimente las más santas aspiraciones a la unión con Dios. En esto fray Juan ayudaba a todas las almas por él dirigidas, sea de seglares sea de enclaustrados.

No, la unión e intimidad con Dios no están reservadas a los religiosos. Dios es el Padre de todos y desea que todos los cristianos vivan con él como verdaderos hijos. ¿Y cómo se puede ser verdadero hijo de Dios, si no se tiende a la intimidad con él?

San Juan de la Cruz indica a todos el camino directo que a ella conduce, y por eso le presentamos como Maestro de vida contemplativa. Pero ¿qué quiere decir vida contemplativa?

LA VIDA CONTEMPLATIVA

No hay que confundir vida contemplativa con contemplación. Esta última, en efecto, es un don de Dios, que sólo él puede poner a nuestro alcance, y Dios lo da, como gustaba de repetir Santa Teresa de Jesús, "a quien quiere, cuando quiere y como quiere". No así la vida contemplativa.

Por vida contemplativa se entiende la forma de vida cristiana que busca directamente la intimidad con Dios. La vieja distinción de la vida cristiana en activa y contemplativa halla su fundamento en el doble modo con que podemos cultivar en nosotros la virtud de la caridad, desde el momento que tiene ésta dos objetos: Dios y el prójimo.

Todos saben que la perfección cristiana, o sea, la santidad consiste esencialmente en la perfección de la virtud de la caridad; pero precisamente por tener esta virtud dos objetos, puede ser cultivada en nosotros mediante la aplicación al servicio del prójimo por amor de Dios o bien mediante la búsqueda directa de la plenitud del amor de Dios. El esfuerzo para servir al prójimo constituye la vida activa; la búsqueda directa del amor de Dios constituye la vida contemplativa. Y como el amor tiende a establecer relaciones íntimas con la persona amada, esta búsqueda de la plenitud del amor de Dios se puede caracterizar muy bien como búsqueda de la intimidad divina. En efecto, se dice comúnmente que se da a la vida contemplativa el que busca la intimidad con Dios.

Pero esta búsqueda, para ser eficaz, ha de poner los medios más a propósito para procurarla. Los medios aptos para que profundice en el alma la intimidad con Dios son dos principalmente, atestiguados por toda la tradición: oración y mortificación.

En efecto, la mortificación, llamada también negación, renuncia o sacrificio, teniendo la virtualidad de desasir al alma de las criaturas, libera nuestra capacidad de amar de todo obstáculo que pudiera poner trabas a su vuelo hacia Dios; al paso que la oración, que consiste esencialmente en un coloquio afectuoso con Dios, enciende en nuestro corazón ese amor divino al que la mortificación ha hecho lugar. Desasimos el corazón de lo creado, no simplemente para dejarlo vacío, sino para llenarlo de amor. Teniendo en cuenta el uso necesario de estos dos instrumentos para llegar a la intimidad con Dios, podríamos describir más específicamente la vida contemplativa diciendo que es "la forma de vida cristiana que tiende a la intimidad con Dios mediante el ejercicio asiduo de la oración y de la mortificación".

Quedaréis tal vez maravillados al saber que la vida contemplativa consiste solamente en eso, y os preguntaréis: ¿Qué relación tiene una vida semejante con la contemplación, a la cual el término "contemplativo" alude evidentemente?, ¿o es que la contemplación no tiene nada que ver con ella?

Repetimos que no se ha de confundir contemplación con vida contemplativa; sin embargo, ésta tiene estrecha relación con aquélla. La vida contemplativa prepara, dispone y orienta el alma hacia la contemplación; mas aún, cuando se la vive fervorosamente, termina habitual-

mente en ella. En suma, la vida contemplativa conduce a la contemplación y ésta es la meta, el fin de la vida contemplativa.

¿Qué es, pues, la contemplación?

Diré que es un modo particular de conocer a Dios, en que se actúa lo mejor posible esa intimidad con Dios a que aspira la vida contemplativa.

Hablo de un "modo particular de conocer" a Dios, porque Dios puede ser conocido de diversos modos. Y hay dos bastante diferentes: el primero es el modo *intelectual*, que se verifica mediante la operación de nuestra inteligencia; el segundo es el *experimental*, y se actúa fundamentalmente mediante un amor brotado en nuestra voluntad.

Expliquémonos mejor.

Nosotros conocemos a Dios ante todo por conocimiento intelectual, o sea conceptual, es decir, mediante las ideas que de él nos formamos. Notemos que este modo de conocer a Dios es el primordial, y a él tenemos que volver siempre, hasta para contrastar el conocimiento contemplativo, el cual, en cambio, como veremos enseguida, no es conceptual ni procede mediante ideas.

Aprendimos de niños en el catecismo que Dios es nuestro Creador y Señor, que nos ha sacado de la nada y del que dependemos en todo; es nuestro Dios, es Trinidad, esto es, en la unidad

de la naturaleza divina hay tres Personas; una de ellas se encarnó para nuestra Redención; nosotros estamos llamados a vivir un día en compañía de la Santísima Trinidad en la eternidad bienaventurada. Todas estas verdades referentes a Dios las conocemos intelectualmente, es decir, mediante las ideas que se nos ha sugerido y que nosotros nos hemos formado de las realidades divinas. Esforzándonos por entender algo, nos formamos unos conceptos elaborados progresivamente, y cuando estos conceptos se tornan más claros y precisos, tanto mejor conocemos por ellos la realidad divina. Estas verdades, mejor conocidas, nos mueven luego a un amor de Dios más alto, porque comprendemos mejor el amor inmenso que le llevó a querer admitirnos eternamente en su compañía y a redimirnos del pecado que obstaculizaba nuestra unión con él, lo que realizó con la muerte dolorosísima de su divino Hijo encarnado por nosotros.

La oración mental meditativa consiste también fundamentalmente en ese conocimiento intelectual de Dios; en ella, en efecto, procuramos entender mejor los misterios de nuestra religión santa, y de estos misterios mejor entendidos reportamos nuevos incentivos de amor. Por eso es tan fecunda la meditación para la vida espiritual.

El conocimiento intelectual, si bien es muy precioso, no es, sin embargo, el único medio

con que podemos conocer a Dios. Dios puede ser conocido por nosotros también mediante el amor, con un conocimiento de índole experimental; pero en éste los conceptos no sirven ya de modo directo, y precisamente por eso un conocimiento semejante tiene siempre para nosotros algo de impreciso y oscuro. El amor profundo e intenso a Dios no nos da directamente nuevas ideas acerca de Dios, pero nos comunica lo que podríamos llamar el "sentido de Dios", por el cual el alma se da cuenta, no con razonamientos o demostraciones, sino de un modo, por así decirlo, experimental, de que es tan distinto de todas las criaturas, tan único, tan grande, que merece en verdad todo el afecto de nuestro corazón.

Esto tiene lugar especialmente cuando goza el alma del amor que San Juan de la Cruz llama pasivo, o sea, aquel en que no es el alma quien se lanza hacia Dios por propia iniciativa, sino en el que se siente atraída por Dios. Como explica Santa Teresa de Jesús, describiendo la oración de quietud, que es uno de los primeros grados de la contemplación, el alma siente que su voluntad está prisionera de Dios y que no le sería posible amar otra cosa; y se siente tan bien con su Dios, que la invade una paz profunda; se siente justamente en su lugar, en un contacto de amor con el que la ha creado para sí, de donde podría exclamar con San Agustín: *"Fecisti nos, Domine, ad Te, et inquietum est*

cor nostrum donec requiescat in Te. —Nos has hecho, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto mientras no descansa en Ti" (1). Aquí precisamente reposa en Dios y lo experimenta como capaz de darle satisfacción plena. Así, mediante el amor, alcanza el alma cierta experiencia de Dios, que se refleja luego también en su entendimiento, sin tomar, con todo, la forma de conceptos.

Experimenta entonces el alma una dificultad suma en manifestar lo que siente, y esta dificultad proviene precisamente de que se trata de un conocimiento adquirido no mediante ideas o conceptos intelectuales, sino mediante el amor. y de éste se deriva sólo un sentimiento profundo, pero indeterminado, de la grandeza divina. Ahora bien, nuestras palabras están hechas a la medida de nuestros conceptos y por eso se amoldan dificultosamente a expresar lo que no pertenece al orden de las ideas; de ahí que le resulte al alma tan difícil hablar cuando quiere dar cuenta de lo que en ella pasa, y que necesite recurrir a figuras y comparaciones, como para sugerir lo que no logra expresar.

No se crea, sin embargo, que esta dificultad de ser comunicado a los otros ponga al conocimiento que se efectúa mediante el amor en una especie de inferioridad; porque el mismo conocimiento supremo a que el hombre puede llegar

(1) *Confesiones*, I, 1.

y al que llegaremos, así lo esperamos, un día también nosotros, es decir, la visión beatífica del cielo, es de este género. Cuando en el cielo veamos a Dios tal cual es, con una experiencia intelectual inmediata, que se llama visión clara de Dios en sí mismo, lo que entonces veremos no podrá tampoco ser encerrado en un concepto; ningún concepto humano es capaz de expresar la infinita perfección divina que contemplaremos *facie ad faciem* —cara a cara. Se sigue de ahí que lo más fundamental de la vida eterna, aquello de donde nace el gozo más íntimo del bienaventurado, el objeto divino en su propia esencia, es algo inexpresable, justamente porque nosotros solamente podemos "decir" y "comunicar" aquello de que nos hemos podido formar concepto alguno.

Ningún bienaventurado puede decir a otro aquello que en lo más íntimo de su ser experimenta, y lo que habrá de más profundo en nuestra bienaventuranza, pasará entre Dios y nosotros, entre la persona humana y las Personas divinas. He aquí la suprema grandeza de la persona humana: estar llamada a vivir eternamente en íntima compañía con su Dios; sola con Dios, en inefable junta con El. Así se explica cómo la compañía de los bienaventurados en el cielo, por agradable que sea, constituye solamente una felicidad accidental, añadida a la que sentiremos por estar con Dios y gozarle.

¡Oh! sí; Dios nos ha hecho verdaderamente para sí, y, por lo tanto, ¡qué bien hacen los que ya sobre la tierra tratan de vivir en intimidad con El! Esto hacen precisamente los contemplativos; de tal modo que se ha llegado a ver en la contemplación la imagen más bella de la bienaventuranza celestial, de la que es una especie de anticipo; una y otra, en efecto, son una inefable experiencia de la grandeza divina, si bien la una se actúa en la claridad de la visión inmediata, y la otra, en la oscuridad de la experiencia amorosa.

De todos modos hemos comprendido algo de la grandeza de la contemplación, que nos introduce en la intimidad divina, y también de la grandeza de la vida contemplativa, que prepara y dispone para la contemplación y conduce a ella. Es lícito, pues, concluir que vale la pena prepararse por la vida contemplativa para llegar un día a la contemplación.

¿Pero hay de veras probabilidad de llegar a ella? ¿No hemos dicho, más bien, con Santa Teresa que Dios concede la contemplación "a quien quiere, cuando quiere y como quiere"? Esto parece indicar una cosa completamente gratuita y que depende únicamente del beneplácito divino.

Es cierto que Santa Teresa de Jesús ha insistido sobre la gratuidad de la contemplación, pero para entender bien a la Santa, hay que tener en cuenta todo el conjunto de su doctrina. La

Santa ha querido ponernos en guardia para que evitemos cualquier pretensión en nuestras relaciones con Dios, como si pudiésemos exigir de El la gracia de la contemplación; esto sería exponerse a ilusiones y desengaños. Dios es dueño de sus dones sobrenaturales y a El le toca distribuirlos a nuestras almas; y sería un verdadero pecado de orgullo quererse entrometer en las disposiciones divinas. Pero al mismo tiempo afirma Santa Teresa con igual énfasis que, si muchas almas no llegan a la contemplación, es porque no se preparan como es debido; es posible, en efecto, prepararse a la contemplación, y dicha preparación consiste precisamente en aplicarse al ejercicio de la oración y la mortificación, que constituye la llamada vida contemplativa. Quien quiera llegar, pues, a la contemplación, deberá prepararse con la vida contemplativa.

Y no sólo eso. Dios, como enseña Santa Teresa, invita a todas las almas a la contemplación. En la sagrada Escritura habla, en efecto, de ella mediante el símbolo del agua viva a la que Jesús invita a todas las almas sedientas de Dios; habló de ella también a la Samaritana, prometiéndole un agua viva que le apagaría la sed de todas las cosas del mundo; y la concede precisamente para que aprendamos a estimar cuán poco vale toda esta pobre tierra en comparación de los dones divinos. Teresa se muestra

segura de que llegarán a beber de esta agua todos los que se preparen debidamente.

Pero entonces ¿cómo conciliar esta certeza con la gratuidad del don divino? Teresa misma nos da la solución: la contemplación es una fuente abundosa, de que se derivan diversos arroyos, unos pequeños, otros grandes, y a veces charquitos de agua. Dios invita a todos y da de beber a todos; pero no nos dice a qué clase de arroyo está llamado a beber cada uno de nosotros, ni nos dice en qué momento de nuestra vida beberemos. Hay muchas formas de contemplación: unas deleitosas, otras secas; algunas llegan a claridades esplendorosas y dulzuras inefables, otras son oscuras y hasta penosas, pero no por eso menos útiles al alma. Dios no nos dice qué especie de contemplación nos tiene reservada. La da, pues, como quiere y cuando quiere e igualmente a quien quiere, porque nadie sabe si deberá beber en arroyo grande o en arroyo pequeño; Dios mismo se reserva la elección. Es verdad que la da también "a quien quiere", pero, con todo, alguna especie de contemplación parece que no faltará nunca al alma generosa que sabe ser constante en disponerse.

Dios, pues, tiene en ello su parte y nosotros la nuestra. El Señor determina la especie de contemplación que nos reserva; es asunto suyo. Pero asunto nuestro es el prepararnos, porque es preciso que el Señor no halle en nosotros obstáculos a los dones que desea concedernos;

de otro modo nos quedaríamos sin nada. Nos toca, pues a nosotros preparar los caminos a los dones del Señor; y esto se hace precisamente viviendo la vida contemplativa.

San Juan de la Cruz nos enseña eso: cuál es la preparación necesaria al alma que aspira a la íntima unión contemplativa con el Señor. Nos propone una unión intensa, porque, en su amor a las almas y su celo por la gloria divina, desea que esta gracia no quede frenada por culpa nuestra, antes ansía que lleguemos lo más en breve posible a la meta. Pero ¿compartimos nosotros esa santa impaciencia del Maestro de la vida contemplativa?

He aquí el camino que vamos a recorrer bajo la guía de nuestro Maestro. Comenzaremos levantando los ojos y poniéndolos en la meta que deseamos alcanzar, o sea, en las cumbres de la unión contemplativa con Dios. San Juan de la Cruz, al mismo tiempo que nos propone la meta, nos muestra también el camino: negación y oración.

Entremos, pues, resueltamente por el camino de la negación. Paralelamente a su absoluta necesidad, nos enseñará también el modo de practicarla.

A la negación debe ir luego unida la oración, que, por lo demás, es fomentada por la negación misma; y aquí la mirada del Maestro se detiene sobre la oración. El nos enseñará a introducirnos en el recinto sagrado de la oración me-

diente la práctica de la meditación. Enseguida nos mostrará cómo de la meditación nace una primera y humilde forma de contemplación a través de una crisis de sequedad.

Al salir de esta crisis, el alma, con un ejercicio asiduo de las virtudes teologales, esto es, de la oración de fe, acompañada de una confianza total en Dios y de un amor puro, se lanza animosa por el camino de la unión.

De nuevo Dios le viene al encuentro con otra crisis, con la penosa pero preciosísima noche del espíritu, que hará al alma llegar a una pureza que por sí sola no podría nunca conseguir. Ya está dispuesta para la unión, la cual, en efecto, la invade y le hace vivir una vida divinizada, de modo que pueda decir con San Pablo: "Vivo..., ya no yo, sino Cristo vive en mí" (2).

San Juan pone ante nuestros ojos un ideal magnífico, pero este ideal tiene también sus exigencias; quiero decir que el ideal mismo exige para su actuación esfuerzo de nuestra parte. Mas un alma gallarda y noble no teme la fatiga cuando se trata de alcanzar una meta excelsa. ¿Nos podremos contar entre esas almas nobles? Que el Santo nos lo impetre del Señor con su intercesión poderosa; y nosotros, dóciles, tomemos asiento en su escuela. Escuchemos sus enseñanzas, y luego, ¡a la conquista! Bien vale la pena intentar la aventura.

(2) Gál. 2, 20.

II

EL LLAMAMIENTO DIVINO

En nuestros días, los libros de San Juan de la Cruz tienen un éxito extraordinario. Aun prescindiendo de España, donde el Santo es sencillamente una figura "nacional" y donde se suceden bien cuidadas ediciones de sus obras, cada vez más prácticas y manuales, que el público se quita de las manos, hay que decir que es también un autor de fama mundial. Sus escritos han sido traducidos repetidas veces a las principales lenguas europeas. En Francia, se cuentan no menos de cinco traducciones distintas. En Italia, este siglo ha visto dos, y se preparan otras dos, o acaso tres (3). Y lo mismo sucede en otros

(3) El día 16 de Octubre de 1957, en la inauguración del Instituto de Espiritualidad de Roma, el M. Rdo. P. Anastasio del Santísimo Rosario, General de

países. Esto es prueba evidente de un interés grandísimo por su doctrina.

Sin embargo, hay almas que, aun sintiéndose atraídas por esta fama universal, cuando tienen luego el libro entre las manos, después de haber leído algunos capítulos, se cansan y lo dejan.

Experimentan acaso un sentimiento de miedo frente a la argumentación cerrada y concluyente del Santo: que para llegar a la unión hay que pasar necesariamente por la noche de la negación total.

La atención del alma se detiene en esta noche de total negación, que las explicaciones del Santo parecen iluminar sólo para dar a entender mejor cuán absoluto ha de ser el desasimiento a que quiere conducir al alma.

¡Parece una muerte! Y viene espontánea a los labios la frase del Evangelio: *Durus est hic sermo!* —Estas palabras son duras. Sí, esta doctrina es dura, es exigente; yo no siento ánimos para abrazarla. Es algo grande, pero demasiado heroico para mí. O bien: Me parece exagerado; no es posible vivir en un aniquilamiento tan espantoso.

A las personas que manifiestan de ese modo las impresiones de su primer encuentro con el Santo, preguntadles qué obra del Santo han leído.

la Orden, aseguraba: «Durante este nuestro siglo veinte, las *Obras completas* de San Juan de la Cruz han tenido cincuenta y seis ediciones». Cfr. «Acta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum» 2 (1957), 309.

do, y os responderán sin duda: la *Subida del Monte Carmelo*.

¡Ahí está la clave del misterio!

No hay que trabar el primer conocimiento con el Santo a través de la *Subida del Monte Carmelo*; el primer libro que debéis tomar en las manos es el *Cántico Espiritual*. Os aseguro que la impresión que recibiréis será muy distinta.

¿Por qué?

Porque el *Cántico*, desde las primeras páginas, nos pone ante los ojos la meta magnífica a que el Santo pretende conducir al alma, y no es posible que quien entienda un poco de vida espiritual, deje de quedar fascinado ante las perspectivas de esa profunda intimidad con Dios que el Santo nos demuestra asequible aun sobre la tierra. Y una vez que se haya enamorado de esa meta a la que, cueste lo que cueste, quiere llegar, no se asustará ya el alma cuando le hablen de negación, de renuncia y de cruz. Es claro que las grandes conquistas han de costar esfuerzos y sudores.

Cuando, por el contrario, no tiene el alma idea alguna de la meta que quiere conseguir y le viene a hablar de la necesidad absoluta de renuncia total propuesta por la doctrina de San Juan de la Cruz, le podrá parecer que esa renuncia es el fin que el Santo propone. Si tal fuese de veras el fin, no habría que dudar: yo mis-

mo os diría que cerraseis un libro que os propone una doctrina tan insensata. Pero no; no entramos en la renuncia total para quedarnos en el vacío, no hacemos lugar en nuestra alma para luego no recibir a nadie; renunciamos a lo creado para encontrar a Dios, vaciamos el alma de las cosas del mundo para llenarla de Dios. La noche de la renuncia total es necesaria, sí, pero para llegar a la más íntima unión con el Señor.

No es que el Santo se olvide en la *Subida* de hacer notar que toda su doctrina se dirige a enseñar al alma el camino de la unión, sino que en este libro, especialmente en la primera parte, insiste de tal modo sobre todo lo que es preciso descartar, que existe el peligro —y la experiencia demuestra que no es un peligro ilusorio— de que el alma olvide un tanto cómo este trabajo de desasimiento no es fin, sino medio indispensable para llegar a una meta mucho más elevada y atrayente.

Per crucem ad lucem! — ¡Por la cruz a la luz! La cruz no es más que un instrumento, un medio de salvación y de santidad. No es justo decir que San Juan es el Doctor de la cruz y de las nadas; es, con más propiedad, el Doctor de la unión de amor con Dios.

PRESENCIA DE DIOS EN NOSOTROS

Desde las primeras páginas del *Cántico espiritual*, nos pone el Santo ante los ojos al alma ansiosa de la unión íntima con Dios.

«¿Adónde te escondiste...?»

canta en la primera estrofa del delicioso poema que comentará en todo el curso de la obra. Es el grito del alma que ansía la unión con Dios.

Y esta alma, notadlo bien, es el alma cristiana, es decir: no necesariamente un alma religiosa, un fraile o una monja; es simplemente el alma que, regenerada por el bautismo y revestida de la gracia divina, adquiere plena conciencia de las virtualidades contenidas en su elevación al estado de hija de Dios y desea verlas actuadas.

Me explicaré.

El hombre tiene necesidad de Dios.

Esta necesidad reconoce la raíz primera en nuestra condición de criatura. Nosotros no existimos sino porque Dios nos ha creado y nos conserva en la existencia. Y no sólo esto; para vivir y para obrar, necesitamos de él continuamente. Nuestras mismas acciones están dependientes del Ser Supremo, que ha de darnos la

capacidad aun para las cosas más pequeñas: sin él no podemos mover ni siquiera un dedo. Existen luego muchas empresas humanas frente a las cuales el hombre serio y prudente se da cuenta como nunca de su limitación y de lo incierto del éxito, dependiente con frecuencia de condiciones sobre las que no podemos ejercer nuestro influjo personal sino en escala muy reducida. Entonces especialmente siente el hombre la necesidad de recurrir a Dios, de acogerse a su Omnipotencia y Providencia, y humildemente pide a su Señor le conceda lo que él no logra procurarse, o si lo logra, es sólo de un modo parcial e imperfecto. El hombre necesita de Dios y del recurso a él.

Pero si la naturaleza misma nos orienta hacia el Señor, cuánto más la gracia divina.

No habría que olvidar nunca que la gracia nos hace hijos de Dios. Un hombre revestido de la gracia santificante pertenece a la casa de Dios, es de la familia de Dios. *"Jam non estis hospites et advenae, sed domestici Dei.* No sois ya huéspedes forasteros, sino de la misma casa de Dios" (4). Y el que pertenece a la casa tiene cierto derecho sobre los bienes de la casa y sobre la herencia familiar. Ahora bien, en la familia divina esta herencia no es otra cosa que Dios mismo. Es cosa sabida; quien muere en gracia de Dios, le poseerá por toda la eternidad

(4) Ef. 2, 19.

en la vida del cielo. La gracia, pues, nos dispone a la visión beatífica, nos hace vivir en la compañía de Dios; la gracia tiende hacia ese consorcio con Dios, y no actuará plenamente sus virtualidades, sino cuando nos unamos efectivamente a él. He aquí por qué en el hombre que vive en estado de gracia hay cierta inclinación, cierta tendencia a estar en compañía de Dios.

Por desgracia, son numerosísimos los que no cultivan esta hermosa inclinación o que la sofocan bajo tantas tendencias y pasiones naturales que les arrastran hacia las criaturas y les alejan así de Dios. Cuando un alma, por el contrario, procura dominar los impulsos naturales y llega de este modo a cierto equilibrio interior, resultado de dicho dominio, es decir, de un suficiente control de sí mismo, entonces esa inclinación hacia Dios, que estaba como escondida y sepultada bajo el tumulto de las pasiones, se despierta e irrumpe fácilmente; y el alma comienza a sentir la necesidad de Dios, la necesidad de acercarse a él, de estar con él, de entrar en su intimidad, y le afloran a los labios las palabras que pone el Santo en boca del alma enamorada:

«¿Adónde te escondiste...?»

Queremos, pues, también nosotros saber dónde está oculto ese Dios con quien anhelamos unirnos, y por eso escuchamos de buena gana la respuesta del Santo:

“Y para que esta sedienta alma venga a hallar a su Esposo y unirse con él por unión de amor en esta vida, según puede..., bueno será, pues lo pide a su Esposo, tomando la mano por él, le respondamos 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... Para lo cual es de notar que el Verbo, Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, esencial y presencialmente está escondido en el íntimo ser del alma... y ahí le ha de buscar con amor el buen contemplativo”...

Aquí el Santo, conmovido, prorrumpe en el siguiente ardoroso apóstrofe:

“¡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 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” (5).

Respuesta trascendental y muy a propósito para regocijar al alma que quiere llegar a la unión con Dios; por eso queremos parar un momento nuestra atención a examinar la verdad de esta solemne afirmación del Santo..

Según esto, ¿está Dios verdaderamente presente en nosotros? Sí, efectivamente; Dios está en nosotros, y esto puede ser de dos maneras: no sólo con su natural presencia a causa de su inmensidad, sino también con la presencia sobrenatural que se llama inhabitación divina.

Expongamos brevemente una y otra.

La primera presencia de Dios en nosotros, la que se llama comúnmente presencia de inmensidad, es una consecuencia del acto creativo de Dios.

Lo hemos indicado más arriba: nosotros no existimos sino por la operación divina, que, comunicándonos el ser, nos conserva en la existencia; comunicación de que Dios solo es capaz. Ahora bien, Dios no actúa como nosotros, o sea, mediante ciertas facultades que se derivan de nuestra esencia y son de ella distintas. No; Dios, ser simplicísimo, obra por su misma esencia; por eso donde actúa inmediatamente, allí está. Por lo tanto, como obra en el interior de todas las criaturas comunicándoles el ser, mora necesariamente en lo íntimo de cada una de ellas. Y siendo nuestra alma una criatura, Dios está necesariamente presente en nosotros; si no estuviese presente no obraría en nosotros, no nos comunicaría la existencia, y nosotros sencillamente “no seríamos”, no existiríamos.

Por eso con toda verdad puede decir San Juan de la Cruz al alma: “Tú no puedes estar sin él”.

Y no es esto todo; junto a esta presencia fundamental, hay en el alma revestida de la gracia santificante, otra. La conocemos solamente por medio de la revelación. Jesús nos ha enseñado que, si un alma ama a Dios sobrenaturalmente (y no puede hacerlo sin estar en gracia), las tres Personas de la Santísima Trinidad vendrán a ella y fijarán en ella su morada. Es la presencia que los teólogos llaman "presencia de inhabitación". Por ella las tres Personas divinas se hacen presentes de un modo nuevo, no ya sólo como causa creadora que todo lo conserva y mueve, sino como objeto que se ofrece al conocimiento y amor del alma, y, por tanto, como objeto con el que podrá el alma entrar en comunicación. Por eso se dice que, con esta presencia, viene Dios a hacer compañía al alma e invita al alma a hacer compañía a Dios.

De hecho, a esta especial presencia de Dios en el alma corresponde en ella la capacidad de ponerse en relaciones personales con él. Y esto, porque donde está la gracia allí están las virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad; y estas virtudes sobrenaturales hacen a nuestra alma capaz de establecer una relación íntima con la Trinidad beatísima. Elevada por la fe, es capaz nuestra inteligencia de conocer a la Santísima Trinidad que habita en nosotros, y nuestra voluntad, fortalecida por una confiada esperanza e inclinada por la caridad hacia Dios autor de la vida sobrenatural, puede amarle ín-

timamente. ¿Qué otra cosa se precisa para poder comenzar ya desde este mundo una relación y consorcio de conocimiento y amor con ese Dios que habita en nosotros? Bastará con poner en acción nuestras virtudes teologales; y ¿quién es capaz de medir hasta dónde podrá llegar esta acción, cuando a las virtudes se unan los dones del Espíritu Santo, que, según los teólogos, tienen la propiedad de hacer experimental, al menos de alguna manera, nuestro conocimiento de Dios? Aquí evidentemente nos encontraremos con la contemplación.

La primera presencia de Dios en nosotros, la de inmensidad, nos es esencial, por lo tanto; pero mucho más preciosa aún es la presencia de inhabitación. Mas no lo olvidemos; esta presencia va asociada a la gracia divina, y quien pierde la gracia, pierde también esta preciosa compañía divina. Es una de las consecuencias más desastrosas del pecado mortal; destruyendo en nosotros la gracia santificante, nos priva también de la inhabitación de la Santísima Trinidad en nuestra alma.

BUSCANDO A DIOS ESCONDIDO

Al alma deseosa de la unión no le basta, sin embargo, saber dónde ha de ir a buscar a su Dios; quiere algo más: quiere encontrarlo. Por

eso replica al Santo con una nueva pregunta:

“Puesto está en mí el que ama mi alma, ¿cómo no le hallo ni le siento?”.

Hay, en efecto, gran diferencia entre tener a Dios en nosotros y ser introducidos a su divina compañía, viviendo así con él.

“Si Dios está en mí —dice el alma—, ¿por qué no revela su presencia?”.

La nueva respuesta del Santo desarrollará ante nosotros todo un plan de conquista. Escuchad por qué el alma enamorada de Dios y en la cual él habita, no le siente todavía:

“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” (6).

Sí, Dios está en nosotros, es verdad; pero está escondido, oculto bajo el cúmulo de nuestras demasiado humanas preocupaciones, todas ellas orientadas a la actuación de nuestros planes personales a provecho y utilidad nuestros, planes que queremos actuar sin tener cuenta suficiente de la voluntad divina y de los derechos ajenos. Hay en nuestro interior con demasiada frecuencia todo un mundo de tendencias, de impulsos, de pasiones muy vivas, que nos empujan hacia las criaturas y nos mueven a

(6) *Cánt.* 1, 9.

darles a ellas nuestro corazón, nos hacen poner en ellas nuestra esperanza y buscar nuestra satisfacción en su recuerdo. Vivimos en este mundo superficial, el cual nos ocupa de tal manera, que nos hace olvidar esa vida más profunda que podríamos vivir, pero que no vivimos, esa vida verdaderamente interior donde el alma estaría en relaciones con su Dios y acabaría por encontrarlo. El Señor nos espera, por decirlo así, en el fondo de nuestra alma, pero nosotros no entramos en ese fondo, asidos como estamos por “nuestros negocios”, a los que consagramos toda nuestra ilusión.

¡Por eso no le hallamos!

Para hallarlo, habría que ir donde él está y sustraernos para ello a esta inmersión en las criaturas en que vivimos. Sí, hay que “esconderse como él”, huir de la vida superficial para entrar en la vida profunda, abandonar la cerca más exterior de nuestros intereses humanos, donde todo gira en torno a nuestro mezquino “yo”, para bajar al centro más profundo del alma, donde ésta aprende a convivir con su Dios.

Escuchad las enseñanzas del Santo:

“Como quiera, pues, que tu Esposo amado es el tesoro escondido en el campo de tu alma... convendrá que, para que tú le halles, olvidadas todas las (cosas) 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, y así... entonces le sentirás en escondido, y le amarás y gozarás... sobre todo lo que alcanza la lengua y sentido" (7).

El Santo nos anima así con la promesa más hermosa, nos asegura que encontraremos a nuestro Dios, pero, al mismo tiempo, es exigente y nos traza un plan de conquista que se presenta arduo.

Examinémoslo de cerca.

LA NEGACION

En sustancia nos pide el Santo dos cosas, nos pide emplear dos instrumentos que hemos oído nombrar muchas veces como característicos de la vida contemplativa: nos invita a la negación y a la plegaria, a la mortificación y a la oración.

"Convendrá que..., olvidadas todas las [cosas] tuyas y alejándote de las criaturas, te escondas en tu retrete interior del espíritu" (8).

Replicarás tal vez:

"El Santo nos pide lo que no podemos hacer nosotros. ¿Cómo vamos a poder olvidar todas

(7) *Cánt.* 1, 9.

(8) *Cánt.* 1, 9.

nuestras cosas, nuestros negocios, nuestras ocupaciones, nuestros deberes de estado y de familia? Esto no sería lícito. Y luego, ¡alejarnos de las criaturas! ¿Cómo es posible eso para nosotros que hemos de vivir en nuestra familia, que tenemos seres queridos a cuyo cuidado hemos dedicado la existencia? ¡Sería un absurdo querer alejarnos de ellos! No puede ser ésa la voluntad de Dios".

Y, en efecto, no lo es en modo alguno. Aprovechamos de grado esta ocasión, para responder enseguida a una dificultad que más de una vez se ha opuesto a la doctrina del Santo, arguyendo que es inhumano, que nos pide sacrificios imposibles, y que, por lo tanto, sus enseñanzas podrán ser seguidas, a lo más, en los claustros solitarios por esas personas "sepultadas en vida".

Quien habla de ese modo demuestra no haber entendido nada de la doctrina del Santo.

San Juan de la Cruz es más "espiritual" de lo que muchos piensan, aun en su misma doctrina del desasimiento. Muchas veces declara expresamente en sus escritos que, cuando habla de alejamiento de las criaturas, no quiere decir alejamiento material, como si fuese preciso dejarlo todo para ir a vivir en un desierto; se trata más bien, como especifica en la misma estrofa que venimos comentando, de "salir de todas las cosas según la afección de la voluntad", es decir, de no estar apegado a ellas; y esto no es lo mismo que no amarlas. No lo ol-

videmos; Dios quiere que amemos a las criaturas, pero no quiere que nos apeguemos a ellas.

Hay en realidad afectos, no sólo legítimos, sino hasta santos y positivamente queridos por Dios; así, por señalar algún ejemplo, el amor mutuo de los esposos cristianos y el amor de una madre a sus hijos. ¿Creéis que podrá ser nunca voluntad de Dios que una madre no ame a sus hijos, o los olvide? Antes, si así lo hiciese, ofendería a Dios, cometería un pecado grave; ¡y San Juan de la Cruz no nos pide de seguro que cometamos pecados! Pues entonces, ¿qué quiere decir cuando escribe que hay que "olvidar las criaturas" y "salir de ellas según la afección de la voluntad"? Quiere decir únicamente que hay que evitar todo amor desordenado, todo asimiento. Y para el Santo el significado de la palabra "asimiento" es el siguiente: amor que ata el corazón de un modo no conforme con la voluntad divina, es decir, de un modo exagerado. Y esto puede darse y se da, por desgracia, aun en los afectos legítimos.

¿No sucede acaso que una madre cristiana no sabe en modo alguno resignarse cuando el Señor le pide la hija para que sea su esposa en la vida del claustro? No digo que esa buena madre no pueda probar la vocación de la hija para ver si es una vocación seria; pero una vez que sobre este punto se tienen todas las garantías razonables, el continuar todavía poniéndole trabas y persistir en la negativa por miedo a la

inevitable separación, que hará sangrar sin duda su corazón materno, eso no es ya amor según Dios.

Descendamos a ejemplos más triviales. Hay quien es aficionado a la montaña con sus escalas intrépidas, con sus brisas refrescantes, con sus panoramas grandiosos: esplendores de la creación que hablan con tanta elocuencia de la hermosura del Creador y enamoran de él al alma creyente. Y está muy bien. Pero quien no supiera renunciar a una tan encantadora excursión cuando estuviese de por medio un deber de oficio o de caridad, manifestaría sin duda estar apegado a ella.

Cuando Pier Giorgio Frassati, en compañía de sus amigos, hacía demostración de saborear a gusto un buen plato de macarrones o una paella a la milanese, no sería yo quien le tachase de asimiento, porque sabía también ayunar generosamente cuando era el tiempo; pero quien para satisfacer su gusto y apetito traspasase los límites consentidos a una colación del día de ayuno o se dejase arrastrar sin más a excesos de gula, evidentemente estaría "apegado" a dichas vulgares satisfacciones. Todos estamos asidos con frecuencia, poco o mucho, a bastantes cosillas; he ahí los asimientos que, al crear preocupaciones supérfluas, no son según Dios, y que no podemos llevar con nosotros a su presencia, preocupaciones que distraen de él y nos bloquean en la búsqueda consciente de satisfac-

ciones personales. Este es el mundo superficial que oculta e impide la vida profunda y del cual ha de procurar salir quien quiera que, bien sea seglar bien religioso, desee llegar a la íntima unión con Dios.

Fray Juan no pide, pues, nada que no pueda hacer un seglar con sus numerosos deberes de estado y de familia. No se trata, en realidad, de renunciar a ellos o de olvidarlos; al revés. Se trata de suprimir los asimientos excesivos e inútiles, demasiado exclusivamente humanos y, por lo tanto, no según Dios, que acompañan con frecuencia el cumplimiento de esos deberes y lo hacen menos genuino, menos elevado, menos noble. En suma, San Juan de la Cruz nos enseña la liberación de todo este mundo inferior, para establecernos en una vida límpida y clara, vivida enteramente según la voluntad de Dios, la cual es la regla de oro de nuestra perfección espiritual.

Es claro que, en las horas de oración, al concentrar nuestra mente en Dios mismo, con quien queremos hablar, nos sentiremos llevados espontáneamente a apartar la atención de las criaturas; así pues, podemos ver ya en la plegaria una actuación del consejo de nuestro Santo, de olvidar las criaturas. Pero aun esto hay que entenderlo bien; porque no vayamos a creer que en la oración no se puede hablar a Dios de los que son objeto de nuestros afectos legítimos.

Cierto, estaría mal que le pidiésemos bendijese un afecto no conforme a su voluntad o satisficiera un deseo nuestro que él no pudiese aprobar; esto sería hacer burla a Dios. Pero, en cambio, hablarle de lo que debemos hacer por obligación y, por lo tanto, a indicación de su voluntad santísima, que se manifiesta en la conciencia de esos nuestros deberes, es una cosa, no sólo legítima y por eso no censurable, sino antes bien muy oportuna, pues es justo tratar con nuestro Padre celestial de todo lo que atañe a nuestra vida y confiarle todos los pensamientos de nuestro corazón.

Creemos haber aclarado así cómo la negación exigida por el Santo es practicable hasta para las personas que viven en el mundo y cómo esa negación puede ser aun para ellas "espiritualmente" absoluta, porque no se trata de un alejamiento material de las cosas, sino de la negación de todo apego. Y apegos no debe tenerlos nadie, ni siquiera quien tiene sobre sí los más extraños deberes de sociedad. Un hombre puede estar desasido de todo, no solamente en la vida hogareña, sino también en la social y política. ¡Y ojalá lo estuviesen todos! Acaso en el fondo de nuestro corazón pensemos: "¡Con que al menos lo estuviesen algunos, cuánto mejor andaría el mundo político!".

LA ORACION

El primer instrumento que el Santo nos indica para conseguir el deseado encuentro con Dios, no parece, pues, que sea difícil de actuar; pero ¿qué diremos ahora del segundo?

Después de habernos invitado a descender, mediante la renuncia a las preocupaciones excesivas por las cosas creadas, al íntimo recogimiento de nuestro espíritu donde nos encontramos delante de Dios, continúa el Santo: "...Y, cerrando la puerta sobre ti, es a saber, tu voluntad a todas las cosas, ores a tu Padre en escondido" (9).

Evidentemente, estas palabras del Santo evocan las enseñanzas de Jesús respecto a las condiciones de una buena oración:

"Tú, cuando ores, entra en tu habitación, cierra la puerta, y allí en lo secreto ora a tu Padre celestial; y el Padre celestial, que ve en lo secreto, te dará la recompensa" (10).

Jesús, para enseñarnos a orar bien, comienza por hacer que nos alejemos de las criaturas. San Juan de la Cruz no ha hecho más que exponer las enseñanzas de Jesús; por eso su doctrina tiene el mismo carácter universal de la

(9) *Cánt.* 1, 9.

(10) *Mt.* 6, 6.

doctrina evangélica. Escuchemos, pues, con confianza lo que nos enseña referente a la oración.

El buscar a Dios comprende un doble movimiento: el primero de alejamiento de las criaturas, el segundo de acercamiento a Dios. ¿De qué manera, pues, nos acercaremos a él? Escuchad las enseñanzas del Santo:

"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" (11).

El Santo nos enseña la oración pura, la oración en que el alma busca a Dios y no a sí misma, y no quiere encontrar gusto propio, sino dar gusto a Dios.

¿Qué mezquina es con frecuencia la idea que nos hacemos de nuestras relaciones con Dios! Parece que ciertas personas oran sólo para conseguir sus fines particulares, es decir, únicamente para llegar, con la ayuda del Señor, a obtener lo que no son capaces de procurarse por su propia actividad. Y si no obtienen al punto lo que desean, se impacientan y casi se ofenden; como si Dios debiera estar benévolamente a servicio de sus intereses humanos. ¡Qué poco hondo es nuestro sentimiento de la trascendencia divina! No somos nosotros los señores, sino él. El nos ha creado y destinado para su gloria;

(11) *Cánt.* 1, 11.

y ésta la podremos procurar cumpliendo en todo su voluntad santísima. He aquí la realidad de las cosas, que a veces invertimos, arrastrados por el ímpetu de nuestros deseos.

En San Juan de la Cruz encontramos, por el contrario, un sentido profundísimo de la "supereminencia" divina. Dios es; nosotros solos no somos nada. ¡No existimos sino para Dios! Dios es el centro del universo, no nosotros. Nuestra perfección y santidad consiste en estar unidos a él, no en llegar a ser hombres que han "llevado al máximo y más armonioso desarrollo su talento de humanidad", como quisiera hacerlos creer una "fórmula de santidad" reciente. Para hablar así, se necesita haber perdido el sentido de las realidades sobrenaturales, que, en rigor, son "sobre-humanas" y con las cuales exclusivamente escala el hombre la santidad.

Es la gracia divina la que nos hace santos: ella nos une a Dios y tiende con su desarrollo a hacer que vivamos en Dios y que Dios viva en nosotros. De ahí resultará también ciertamente la armonía de nuestras facultades, que se aplicarán todas de consumo, cada una a su manera, a procurar con sus operaciones "el honor y la gloria de Dios"; pero esto no es más que un efecto de la santidad, la cual, en cambio, como la definió un día perfectamente el Papa Pío XI, de venerada memoria, no es otra cosa que "la vida cristiana practicada según el pensamiento y el deseo de su divino Inventor". La

santidad no es antropocéntrica; es teocéntrica. La santidad no es vida meramente humana; es vida cristiana, lo que significa sobrenaturalización de la vida humana por obra de la gracia divina.

En nuestros días es preciso insistir sobre la trascendencia divina, sobre su elevación absoluta por encima de todas las criaturas, también por encima de nosotros, criaturas humanas, hechas por él y para él. No dictamos nosotros las leyes a Dios; es él quien nos las impone a nosotros, e, imponiéndonoslas, nos traza el camino de nuestra felicidad verdadera, el camino que conduce a la unión con él, en que consiste nuestra bienaventuranza. No podremos ser verdadera y totalmente felices, sino cuando estemos unidos a nuestro Principio. La verdadera felicidad de esta vida consiste en estar unidos a Dios ya sobre la tierra; y conseguiremos esta felicidad procurando agradar a nuestro Dios, entrando en sus planes divinos, por los que estamos destinados a darle honor y gloria. El modo más seguro de llegar a ser felices es buscar en todas las cosas el servicio de Dios, olvidándonos a nosotros mismos.

Este desinteresado buscar a Dios nos lo recomienda precisamente el Santo cuando enseña: "...Buscarle en fe y en amor, sin querer satisfacerse de cosa".

¡Oh, qué agradable es al Señor la plegaria de un corazón desasido de sí, que busca solamente

agradarle a él, el único que merece de veras este homenaje sincero y total de su criatura!

San Juan de la Cruz quiere que oremos uniendo fe y amor. Para él la fe es la adhesión oscura, pero cierta, a la palabra divina, la cual precisamente nos revela la divina trascendencia y la grandeza suprema de nuestro Dios, tan sublime y tan bueno, tan omnipotente, pero al mismo tiempo tan misericordioso. La fe nos pone delante de Dios tal cual es. No que nos lo haga ver; pero nos lo hace creer y así pone en contacto con él nuestro entendimiento.

A la fe sigue luego la caridad; a la inteligencia, el amor. Y el alma, creyendo intensamente que Dios es verdaderamente Dios, que es el Ser supremo al que pertenecemos todos y que merece todo nuestro amor, le amará ardientemente y se cumplirá en ella lo que aquí promete el Santo: [El alma] "merecerá que el amor la descubra lo que en sí encierra la fe" (12); es decir, la fe nos habla de la trascendencia divina, de su "supereminencia" sobre las criaturas todas, pero el amor nos lo hará gustar y casi experimentar; de hecho, el amor hará todo esto en la oración contemplativa.

Pero el amor de caridad es pura benevolencia hacia Dios; su pureza es condición para su perfección e intensidad, o sea, este amor debe consistir en un deseo único: el de agradar a

Dios sin buscar las propias satisfacciones. No se dirigirá a Dios con los ojos puestos en sus dones, sino por él mismo, pues él es quien merece ser sumamente amado por su amabilidad infinita.

Nuestra oración no es todavía tan desinteresada, tan teocéntrica, tan puramente orientada hacia los intereses divinos, esos intereses que Jesús en el *Pater noster* nos enseña a poner siempre en primer plano: *Sanctificetur nomen tuum, adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua!* —¡Santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad! A veces estaríamos tal vez tentados de poner en primer lugar: *panem nostrum quotidianum da nobis hodie* —el pan nuestro de cada día dánosle hoy; incluyendo en este pan todos nuestros intereses, todas nuestras satisfacciones. Y si bien Dios quiere concedernos todo lo que necesitamos (por eso, ni más ni menos, nos lo hace pedir), quiere con todo, que subordinemos nuestras satisfacciones a su voluntad y a la actuación de los planes divinos, los cuales, por lo demás, se dirigen solamente a procurar la felicidad sobrenatural del hombre.

Si no nos encontramos todavía a esa altura moral y espiritual, nada nos impide tender a ella. Pues poseemos la gracia divina, podemos legítimamente esperar que, madurando en nosotros esa gracia y junto con ella su tendencia a elevarnos a Dios y unirnos a él, llegaremos fi-

(12) *Cánt.* 1, 11.

nalmente a la cumbre. Así, pues, también para nosotros brilla la esperanza de que la oración venga a ser un día ese ejercicio intenso de fe y de caridad, en el que "el amor descubre lo que en sí encierra la fe", es decir, en el que el amor nos dé a gustar lo que la fe sencillamente enseña, y nos comuniqué así el "sentimiento de Dios", de su unicidad, de su grandeza y de su trascendencia.

Y si este sentimiento inicial y cuasi-experimental de Dios crece luego en nuestra alma, ¿por qué no deberá cumplirse también en nosotros la promesa del Santo referente al contacto con Dios presente en el alma: "Entonces le sentirás en escondido, y le amarás y gozarás... sobre todo lo que alcanza la lengua y sentido"? (13).

El *Cántico espiritual*, que desde su comienzo pone ante nuestros ojos una visión tan fascinadora, unas perspectivas tan inmensas y una síntesis doctrinal tan rica y equilibrada, parece, por eso, el libro más a propósito para entender perfectamente a nuestro Santo.

Desde la meditación de la primera estrofa, sabemos ya adónde quiere conducirnos: a la cumbre de la unión contemplativa con Dios, donde el alma llega, aun en el mundo, a una especie de posesión de él, sintiéndole y gozándole.

Y no sólo eso; el Santo, nos ha puesto ante los ojos, por así decirlo, cuán cerca tenemos esa unión, pues que el Dios con quien debemos unirnos está ya presente en nuestra alma y, morando en ella, se nos ofrece para que le conozcamos y amemos.

Por el conocimiento y el amor nos acercaremos, pues, a Dios. Sólo que este conocimiento y este amor, que se ejercitan especialmente en la oración, no se desarrollarán ni llegarán a la intensidad necesaria, si no se nutren en el clima de la abnegación y de la renuncia a lo creado.

Dos son las alas con que el alma se eleva a la unión divina: la mortificación y la oración, o sea, la desnudez y el recogimiento, o en otros términos, el desasimiento y la plegaria. Nos hemos dado ya cuenta de su necesidad y hemos comprendido también que estos medios indicados por el Santo están al alcance de todas las almas cristianas; no solamente de los religiosos, sino también de las personas del mundo. También a estas últimas les son, pues, posibles las sublimes realizaciones bosquejadas por el Santo. Por eso le vamos a seguir de buena gana en sus enseñanzas de desasimiento total, y no temeremos ya sus exigencias; vale la pena imponerse algún esfuerzo por llegar a una meta tan sublime, abrazarse con algunos sufrimientos, con tal de llegar a gustar, ya en esta tierra,

obstáculos y rico en sufrimientos, pero con todo, no teme. Su ardor la empuja, su esperanza la sostiene; quiere ir hasta el fin, hasta la unión con Dios, y esto sin pérdida de tiempo, lo antes posible. No por senderos tortuosos, sino por el camino que sube derecho hasta la meta. Por eso, propone: "No cogeré las flores".

¿Pero se precisa en verdad una renuncia tan completa?

NECESIDAD DE LA DESNUDEZ TOTAL

En la *Subida del Monte Carmelo*, obra a la que volveremos en adelante sin miedo de asustar a las almas, San Juan de la Cruz ha tenido buen cuidado de demostrarnos la necesidad absoluta de la total desnudez. Esta tesis ocupa en su doctrina un puesto tan fundamental, que creemos oportuno seguir al Santo en la exposición de su argumento.

No buscamos el desasimiento por sí mismo; lo abrazamos sólo con miras a la unión. Por eso la necesidad del desasimiento habrá que deducirla de la naturaleza misma de la unión con Dios. Así lo ha hecho el Santo, el cual comienza dándonos una noción precisa de ese estado de unión al que quiere conducir al alma. Veremos que toda la doctrina está dominada por el elevado concepto que tiene de la perfección espiri-

tual o santidad a que el alma aspira, y que para él consiste en la unión con Dios más íntima que sea posible alcanzar en la tierra.

Este estado de unión podemos considerarlo de diversas maneras. Podríamos, por ejemplo, considerarlo en su plena integridad, o sea con todas las riquezas que trae al alma, con las experiencias deleitosas que le procura, con las gracias subidísimas de iluminación y enamoramiento divino de que en ciertos momentos está acompañada; así lo consideraremos al término del camino que nos hemos propuesto recorrer, esto es, después de que hayamos expuesto las diversas etapas de la vía contemplativa. Mas por ahora, conformándonos al modo de proceder del mismo Santo, quisiéramos considerarlo únicamente en sus elementos esenciales y constitutivos, o con otras palabras, en lo que es el fundamento del estado de unión y de que brotan todas sus complejas riquezas espirituales. Diremos, pues, con el Santo, cuando nos lo define con toda la precisión deseable: "El estado de esta divina unión consiste en tener el alma, según la voluntad, con total transformación en la voluntad de Dios, de manera que no haya en ella cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios" (16).

Esta espléndida fórmula, en la que el Santo ha encerrado cuanto hay de esencial en el estado de unión, o sea, en la santidad, merece un estudio atento. En ella, efectivamente, hallamos la clave de bóveda de todo su edificio doctrinal.

Advertimos ante todo que, según el Doctor místico, la esencia del estado de unión se ha de buscar en la voluntad. El Santo gusta de llamar a esta unión, unión de transformación, y veremos enseguida por qué; pero aquí declara expresamente que esta transformación se actúa "según la voluntad". No es inútil ponerlo de relieve, porque no ha faltado, aun en nuestros tiempos, quien ha creído deberse buscar la transformación espiritual del alma en Dios más bien en la línea de la inteligencia que en la de la voluntad, desembocando en una interpretación de San Juan de la Cruz impregnada toda de un idealismo filosófico ajenísmo evidentemente a su pensamiento. Insistimos por eso en que el Santo habla de una transformación según la voluntad, pero resultante de dos hechos; el primero negativo y el segundo positivo, uno y otro estrechamente conexos.

El hecho negativo consiste en la ausencia, en la voluntad del alma, de toda tendencia contraria a la voluntad de Dios y que pueda consiguientemente empujarla en sentido opuesto a la voluntad divina. Pero a esta ausencia corresponde una presencia; al elemento negativo corresponde un elemento positivo: que en todas

sus operaciones la voluntad humana sea movida por la voluntad de Dios. Con otras palabras, en una tal alma no hay tendencia alguna contraria a la voluntad divina y se nota, en cambio, una moción continua de parte de la divina voluntad.

De ahí concluye el Santo: "Que ésta es la causa por que en este estado llamamos estar hecha una voluntad de Dios, la cual es voluntad de Dios, y esta voluntad de Dios es también voluntad del alma (17).

He aquí, pues, precisado en qué consiste la transformación: la voluntad divina ha venido a hacerse voluntad del alma, y ésta ha desaparecido, por decirlo así, en la voluntad divina, se ha unificado con ella.

¿Cómo hemos de entender esa unificación? ¿Puede lo humano *hacerse* de veras divino? Evidentemente, entendido como suena, esto sería un absurdo. Pues entonces, ¿qué es lo que queremos decir?

Para exponerlo con claridad es preciso recordar brevemente la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre la psicología del amor, doctrina en que se inspira San Juan de la Cruz.

En sus obras habla con frecuencia el doctor Angélico del proceso psicológico del amor, haciendo notar que, cuando amamos, surge en nuestro afecto, o sea en nuestra voluntad, una inclinación hacia el objeto amado. Cuanto más

fuerte se hace esta inclinación, tanto más se señorea de nuestro afecto y nos arrastra hacia el objeto amado. De tal arte que cuando una inclinación semejante invade todo el corazón, éste no siente ya ningún otro afecto y se deja guiar enteramente por el objeto de su único amor.

Mediante esta inclinación, el objeto amado está, en cierto modo, presente en el corazón y lo domina, y en consecuencia le impulsa y le mueve a obrar; de donde el corazón nunca pierde de vista el objeto amado. Hasta en lenguaje vulgar decimos en este sentido de una persona amada que "la tenemos en el corazón"; evidentemente no queremos decir que esté allí físicamente presente, sino que en nuestro corazón hay una inclinación hacia ella que nos impulsa a quererla bien y a darle gusto. ¿Qué no somos capaces de hacer por una persona querida? Cuando queremos de veras a otra persona, nos hacemos capaces de dar de mano a nuestros intereses y a nuestro gusto por contentar a la persona amada. ¡Qué generosa y olvidada de sí se torna una madre que ama a su hijito, que tiene a su niño en el corazón! La pasión con que lo ama la impulsa a ocuparse de él sin tregua, a velar por su bienestar, a procurarle alegría y contento, aun a expensas de innumerables sacrificios. Ese es el misterio del amor: cuando amamos, el objeto amado viene a ocupar espiritualmente nuestro corazón con una inclinación que nos arrastra hacia él, nos mueve

y nos hace obrar constantemente con vistas a él.

Supongamos, pues, que el objeto amado sea Dios, o mejor, que sea la voluntad de nuestro Dios. La voluntad de Dios en concreto significa: Dios es Señor nuestro, con el pleno derecho a que su voluntad sea abrazada por la humilde criatura que él ha formado, para que le glorifique por su adhesión libre al divino querer. Supongamos un alma que, habiendo comprendido plenamente ese "derecho de Dios", haya entregado todo su corazón a esa Voluntad santísima, amándola de modo exclusivo y por encima de todo; en tal caso la voluntad divina viene a ocupar también el corazón de esa criatura, viene a ser también en él una inclinación que la mueve a desear dar gusto de continuo a la voluntad divina.

En toda alma que ama a Dios, existe la inclinación dicha; pero muchas veces no es la única en mover la voluntad. Con frecuencia, junto con Dios y su voluntad, ama el alma otras muchas cosas, sin cuidarse demasiado si son o no conformes a esa voluntad divina; y a veces, acaso con frecuencia, no lo son en modo alguno. En ocasiones esas otras cosas son tan contrarias a esa voluntad, que amarlas significa ofender a nuestro Dios, y entonces se comete el pecado; otras veces falta solamente la plena conformidad con la voluntad divina, y esto se da cuando, aun queriendo una cosa buena, no alcanzamos a lo que sería del gusto de Dios por causa

del modo como nos adherimos a ella; carecemos de generosidad, y entonces cometemos imperfecciones. En suma, la voluntad divina no es entonces el único objeto de nuestro amor; junto con ella, y no siempre precisamente conforme a ella, amamos otras cosas con amor propio, es decir, con ese amor que busca la satisfacción propia.

Las cosas amadas de esa manera vienen a ocupar también nuestro corazón; cada una de ellas hace nacer en nosotros una inclinación que nos impulsa a obrar, que nos mueve y nos arrastra hacia el objeto amado. Evidentemente una voluntad donde junto a la voluntad divina existen otras inclinaciones e impulsos, no está totalmente "ocupada" por la voluntad divina: ama a Dios y a las criaturas. Su amor está dividido, porque ama a las criaturas no solamente en relación a Dios, sino en sí mismas, buscando en ellas su satisfacción personal. Entonces al lado del amor divino está el amor de sí mismo; junto al impulso que proviene de la voluntad divina, está el que viene del amor propio, de la propia voluntad. El alma se mueve ora por el uno, ora por el otro; reinan, pues, en ella dos voluntades.

Supongamos, por el contrario, que el alma renuncia al amor de las criaturas por sí mismas y que, en vez de dejarse dominar por ellas, quiere amarlas únicamente según la voluntad divina, regulando así el amor que las tiene en confor-

midad con la voluntad de Dios; entonces el alma incluye su amor a las criaturas en la voluntad divina, y se podrá decir que no ama otra cosa más que la divina voluntad. Efectivamente ama todo lo demás "en" Dios, y "según" la voluntad de Dios. En este caso la voluntad divina viene a ser su móvil único.

Desaparece entonces del alma la voluntad propia y domina por completo la divina voluntad; desaparece del todo el impulso hacia la propia satisfacción, para dar paso franco a la búsqueda del gusto divino. Esa alma podrá repetir las palabras que Jesucristo decía respecto a la voluntad de su Padre: "*Quae placita sunt ei facio semper*". —Hago siempre cuanto le agrada" (18); no busco otra cosa, no tengo otra inclinación, no hay en mí otro impulso; en mí domina únicamente la divina voluntad; la mía ha desaparecido absorbida en ella. He aquí al alma transformada en Dios según la voluntad.

Esta transformación es, por lo tanto, resultante de dos condiciones: que no haya en el alma cosa alguna contraria a la voluntad divina; que no ame cosa alguna "fuera" de Dios y no haya, por lo tanto, en ella inclinación alguna que no sea según la divina voluntad, de tal modo que "en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios". El alma que cumple estas dos condiciones, es llamada por San Juan de la

Cruz un alma transformada en Dios, un alma que ha llegado a la unión transformante. Muy oportunamente especifica el Santo que se trata de una unión de amor, ya que la transformación de que habla, lo hemos visto, se realiza efectivamente en la línea del amor.

Un alma transformada en Dios según la voluntad es, pues, un alma que se mueve únicamente según la divina voluntad. Esto supone naturalmente que no hay ya en ella otros móviles. Esta es la razón que justifica la tesis fundamental de la doctrina del Santo: no se llega a la unión con Dios, sino a través de la desnudez total.

Obstáculo absoluto a la transformación en Dios son todos los "asimientos" o, como los llama el Santo, los "apetitos" no regulados plenamente.

Lo repetimos, no es que Dios no quiera que amemos las criaturas, antes él mismo nos ordena positivamente amarlas; pero amarlas en él, o sea, conforme a su santísima voluntad, en la medida establecida por él; y una criatura debe siempre ser amada con medida, precisamente porque, siendo esencialmente limitada, no merece más. Decir a una criatura que la amamos "infinitamente", sin límites, es un despropósito. En primer lugar, porque nuestro amor, por ser amor creado, es limitado por fuerza; y luego también porque una criatura no es un bien independiente de Dios. No existe sino por la ope-

ración divina, y nuestro amor a ella, si ha de ser razonable, ha de tener en cuenta esa dependencia. No podemos amar las criaturas más de lo que Dios permite, y Dios no puede permitir que les demos la preferencia sobre él. Dios debe ser siempre el predilecto y según él debe regularse luego cualquier otro amor.

Pero con frecuencia no tenemos en cuenta para nada este deber de regular nuestros afectos según la voluntad divina y nos lanzamos sin más hacia las criaturas apenas sentimos su atractivo. En muchas, efectivamente, encontramos alguna satisfacción personal; y siendo nuestra naturaleza muy proclive a las satisfacciones, buscamos espontánea y aun deliberadamente las criaturas que nos las proporcionan. Así nacen los "asimientos", los "apetitos" desordenados y no moderados en conformidad con la voluntad divina.

No todos estos asimientos son malos en igual manera, precisamente porque su desarreglo no es siempre igual de grande. A veces el afecto del hombre tiende a cosas que Dios prohíbe bajo pena de perder su amistad, y entonces el alma que consiente comete pecado grave; si se trata de cosas prohibidas también, pero de menor importancia, el pecado será venial; si, en fin, el alma, dejándose vencer por la comodidad propia, se demuestra, al obrar, menos generosa de cuanto Dios querría, cometerá una imperfección. Pero en todos estos casos se trata siem-

pre de amar alguna cosa fuera de Dios, de asirse a una criatura, esto es, de amarla no exclusivamente por el beneplácito divino. Es señal de que en nuestra voluntad existen otros móviles además de la voluntad de Dios, con lo que la voluntad no está transformada sencillamente en Dios; no es una voluntad sola que manda y mueve al alma: junto a la voluntad divina, persevera la voluntad propia.

No hace falta, pues, mucho para impedir la transformación de amor.

“Porque eso me da —escribe el Santo— que una ave esté asida a un hilo delgado que a un grueso; porque, aunque sea delgado, tan asida se estará a él como al grueso, en tanto que no le quebrare para volar” (19).

Así es el alma; mientras no haya renunciado al último asimiento, por más que se trate de una simple imperfección, no podrá su voluntad transformarse en la divina; no será la voluntad de Dios su único móvil; junto a la voluntad divina existirá la voluntad propia. Y mientras la voluntad sea doble, es evidente que no podrá ser una.

Queda, pues, demostrado que para llegar a la unión transformante, debe el alma necesariamente abrazar la desnudez total. Y para darnos a entender claramente cómo dicho desasimiento, que nace del deseo de llegar a la transforma-

ción, es eminente y fundamentalmente obra de amor, no ha dudado el Santo en definir el amor por el desasimiento. “Amar —dice— es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios” (20).

En efecto, el desasimiento total es el verdadero medio práctico para establecer en nosotros el reino del amor divino. La definición del Santo indica la génesis de este reino de amor. ¿Qué habemos, pues, de hacer para realizar esta obra necesaria de desasimiento total, cuya dificultad intuimos todos enseguida?

REGLAS DE DESASIMIENTO

Algunas páginas del Santo tuvieron la singular fortuna de difundirse en el amplio círculo de discípulos del Maestro mucho antes de que sus obras fuesen dadas a las prensas. Son, naturalmente, las más típicas, las más características de su espíritu y método, aquellas, en suma, en las cuales enseña al alma qué cosa debe hacer prácticamente si quiere llegar a ese estado de unión, cuyo precio y riquezas gustaba tanto exaltar. Antes de incluir estas reglas de oro en su *Subida del Monte Carmelo*, las había expuesto en sus pláticas, y así las encontramos

integralmente, tal como figuran en la *Subida*, entre los apuntes de una hija espiritual suya, la Madre Magdalena del Espíritu Santo, monja carmelita en el monasterio de Beas, que había escuchado sus instrucciones. Es posible que en el principio se difundiesen así independientes del libro, ya que, al menos en los últimos años de su vida, las poseía también la Beata María de la Encarnación, que murió en Pontoise (Francia) el año mismo en que, por vez primera, salían de las prensas en español las obras del Santo; y antes de que se publicasen en francés, hubieron de transcurrir otros dos años. Evidentemente despertaron mucho interés esas máximas por su forma original. Tal vez hayáis escuchado ya algún trozo como éste:

“Procure siempre inclinarse: no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso; no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido; no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto”... (21).

¡Basta! —dirá alguno—. Estamos nuevamente en esa actividad destructora que desflora la alegría de la vida, buena tal vez para algún misántropo o algún heroico eremita, pero que no dice con nuestro estado de personas que viven en el mundo.

¿Es cierto?

No hay que interpretar mal estos versillos. Volvámoslos, pues, al contexto de donde están

sacados; acaso asuman así un sentido aceptable.

Pero, ante todo, no olvidemos que en la *Subida del Monte Carmelo* quiere el Santo conducirnos a mucha altura: al estado de más íntima unión con Dios, a la actuación más perfecta de las aspiraciones de un alma revestida de la gracia. Y añadido enseguida: el Santo se da bien cuenta de que se trata de un trabajo arduo.

El alma, cuando empieza a entrar en la vida espiritual, se encuentra muy lejos de estado semejante. De ordinario hay entonces en ella sentimientos y apetitos desordenados de varias especies; los hay en su sensibilidad, demasiado hecha a buscar las satisfacciones de los sentidos y llevada así a gozar de los goces materiales; los hay en su espíritu, donde el amor propio y la complacencia del propio valer son con frecuencia tan grandes, que el hombre tiende a hacer de sí mismo como el centro del mundo, centro en torno al cual debería estar girando todo. De ahí las exigencias que nos hacen impacientes, descontentadizos y, en el fondo, muy poco humildes.

Será, pues, preciso purificar la sensibilidad y aun el espíritu de las tendencias e inclinaciones malas e imperfectas, las cuales son a veces muy fuertes y están profundamente arraigadas en el alma. Se necesita un esfuerzo denodado. Por poco que uno reflexione, comprenderá luego que no es posible llegar a la meta ansiada sin esfuerzos enérgicos, sobre todo si no que-

remos perder tiempo y dejar transcurrir los años más hermosos de la vida arrastrándonos en medio de nuestras deficiencias morales.

Pero si la empresa es ardua, no hay por qué desanimarse, pues no estamos solos para emprenderla y conducirla a buen fin.

Considerando su excelsitud, declara el Santo sin ambages que no puede ser realizada con sólo la iniciativa del alma, y que necesariamente tiene que poner Dios mismo en ello la mano. Enseña, pues, que esta obra es a la vez activa y pasiva, o sea, que el hombre debe, sí, obrar, pero debe también sufrir la acción divina. Tiene el hombre que emprender animosamente la tarea, pero Dios le saldrá luego al encuentro para conducirla mucho más allá de la altura a que podría llegar por sí solo. Es sin duda consolador para el alma saber que no estará sola en la empresa, sino que Dios mismo vendrá en su ayuda y que así tiene verdaderamente una esperanza mucho mayor de alcanzar la meta.

Intuye el alma presto que es un buen método para atraerse la benevolencia de Dios y la asistencia abundante de su gracia, el mostrarse generosa en la demanda; y héla, por tanto, dispuesta plenamente a ponerse, por lo que a ella le toca, con todo brío al trabajo. Hará, pues, de buena gana esfuerzos por entrar activamente en la noche de la purificación total que debe conducirla a la unión, y comenzará por los sentidos, que son los que más la hunden en las criaturas.

El Santo le propondrá los ejercicios más característicos. Se reducen a tres.

“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”... (22).

Para hacerle emprender enérgicamente su tarea de renuncia a todos los obstáculos humanos, comienza el Santo por introducir el alma a la dulce compañía de Jesucristo, su amante y amado Redentor. Hará falta tener valor para resistir de continuo a la naturaleza el que busque su satisfacción, porque puede darse que sienta el alma muy vivos los impulsos de sus apetitos imperfectos o tal vez insanos; para decir que no al amor propio y a sus “ansias”, como llama el Santo a esos impulsos, es preciso que tenga el alma otras “ansias” de amor: un amor ardiente de Cristo que la llevará a querer imitarle. Meditará, por eso, la vida de Cristo para conocerle mejor y para conocer también de qué modo se portó él en la vida, porque su modo de comportarse debe ser la regla del nuestro. Ahora bien, toda la vida de Jesús se compendia en la voluntad de su Padre y en hacerlo todo según su beneplácito y para su gloria.

“Mi comida es hacer la voluntad del que me

ha enviado... (23). Yo hago siempre lo que a él le agrada" (24).

Por su amor, pues, se decide el alma a hacer otro tanto. Es claro que un ejercicio semejante está al alcance de toda alma cristiana.

Apenas el alma enamorada de Jesús se ha decidido a seguirle, ha de estar ya pronta para el renunciamiento. El Santo, pues, se lo exigirá. Escuchad su segundo precepto.

"Lo segundo, ...cualquiera gusto que se le ofreciere a los sentidos, como no sea puramente para honra y gloria de Dios renúncielo" (25).

Muchas actividades se nos presentan atrayentes, acompañadas de gustos y satisfacciones que nos incitan a realizarlas. ¡Cuántas acciones cumplimos por el gusto que en ellas encontramos, olvidándonos de ofrecerlas a Dios, cuando deberían ser todas, aun las más humildes, para gloria suya!

"Sea que comáis, sea que bebáis, hacedlo todo para gloria de Dios" (26), enseña el Apóstol a los primeros cristianos.

¿No es cierto que las más de las veces comemos y bebemos sin pensar siquiera en Dios, y en ocasiones sólo por el gusto que hallamos en ello? Tales acciones son perdidas para la eter-

(23) Jo. 4, 34.

(24) Jo. 8, 29.

(25) Sub. 1, 13, 4.

(26) I Cor. 10, 31.

nidad y producen y fomentan la esclavitud de los sentidos y los asimientos. Para darse mejor a entender, pone el Santo algunos ejemplos:

"Si se le ofreciere gusto de oír cosas que no importen para el servicio y honra de Dios, ni lo quiera gustar ni las quiera oír. Y si le diere gusto mirar cosas que no le ayuden más a Dios, ni quiera el gusto, ni mirar las tales cosas" (27).

En otras palabras: cuantas veces sentimos la comezón de hacer algo, no para mayor gloria de Dios, sino para satisfacción propia, abstengámonos de ello.

Replicaréis tal vez: ¡Pero esto muchas veces no es factible! No nos es posible a nosotros los seglares abstenernos de muchas cosas deleitables; cometeríamos rarezas y haríamos a los otros la vida imposible. Si una madre de familia se fuese a abstener de tantos pequeños placeres inocentes y legítimos, inherentes a la convivencia familiar, por miedo de poner en ellos su complacencia, faltaría al deber de hacer la vida hogareña agradable a su esposo e hijos; de modo que se perdería tal vez lo más por pretender lo menos.

El Santo ha previsto la objeción, y por eso añade: "...En cuanto lo pudiere excusar buena-mente; porque, si no pudiere, basta que no quie-

(27) Sub. I, 13, 4.

ra gustar de ello, aunque estas cosas pasen por él" (28).

En otras palabras, aprenda el alma a pasar por las cosas, sin pararse a gustarlas, elevando el corazón a Dios y enderezando la intención; de esa manera, la acción quedará efectivamente ordenada para gloria de Dios.

Más aún; para mortificar en todo el amor propio y desasirse de todas las cosas, es buen método no perder de vista la intención de hacer nuestras acciones no como a nosotros más nos agrada, buscando así nuestra satisfacción en ellas, sino como agrade más al Señor. Esta regla podemos aplicarla aun a las acciones más sencillas, las cuales de este modo se verán efectivamente ordenadas todas a mayor honra y gloria de Dios. ¿Y quién podrá decir que esto no es posible? Así, pues, la segunda regla es aplicable a todos los cristianos lo mismo que la primera.

No vayáis, sin embargo, a creer que es fácil renunciar así de continuo al propio gusto por dar gusto a Dios; para ello hace falta energía. Y la tercera regla del Santo es precisamente un ejercicio de energía.

El mayor obstáculo a nuestra generosidad en servir al Señor y en buscar únicamente su beneplácito y gloria, es nuestra desordenada tendencia a gustar y saborear las satisfacciones de

(28) *Sub. I, 13, 4.*

la vida. Esta ansia de goce nos lanza en pos de las criaturas que nos lo ofrecen inmediatamente, y por desgracia muchas veces nos dejamos arrastrar de ellas. Hay que educar nuestra alma en sentido contrario a esta inclinación natural, de otro modo no la dominaremos nunca.

Ahora comprenderemos mejor el sentido de aquellos famosos aforismos del Santo: "Procure siempre inclinarse: no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso; no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido; ...no a lo que es descanso, sino a lo trabajoso..." (29).

Advertid que el Santo no nos impone el hacer siempre lo más difícil, sino que nos invita a fomentar el deseo de ello y a crear en nosotros la inclinación y hábito de practicarlo. Sí; hay que alimentar el amor a la desnudez: "Desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo" (30). Se debe desasir de ello el afecto. Es preciso que estimemos los bienes de este mundo por lo que son, cosas frágiles que hoy existen y mañana no parecen; es preciso también saber prescindir de ellos cuando se nos quitan, y no dejarnos caer de ánimo cuando Dios permite o quiere que tal suceda. Estos desgarros han estado a la orden del día en los años que acaban de pasar. Pero

(29) *Sub. I, 13, 6.*

(30) *Sub. I, 13, 6.*

para las almas nobles han sido también ocasión de elevarse a más altura.

El Santo nos exhorta a cobrar aliento: "Estas obras [de abnegación y práctica de virtudes] conviene las abrace de corazón y procure allanar la voluntad en ellas" (31).

Y con razón. Si no nos hacemos fuertes contra nuestros apegos, no los venceremos nunca. Pero no es inhumano el Santo. Recuerda bien que el hombre es un ser "progresivo" y que no puede alcanzar la meta de golpe. Advierte por eso que hay que obrar ordenada y discretamente. Pero esta discreción no debe mermar la energía. La tercera regla, pues, tiene por objeto adquirir la fortaleza, una fortaleza que nos libraría luego de muchas servidumbres y apegos a nuestras comodidades y a nuestros gustos, y nos dejará expeditos para las empresas que requieren valentía.

¿Os parece aún que pide el Santo "demasiado"?

Nuestro Santo es un genio; posee también temple de artista, y el artista expresa sus intuiciones en formas sensibles.

A sus hijas espirituales del monasterio de Beas llevó un día San Juan de la Cruz un dibujo que se haría famoso en la historia de la espiritualidad carmelitana: el dibujo del "Monte de

perfección", o sea, un gráfico de la vida espiritual.

Es un monte simbólico cuya cima, que representa el estado perfecto de un alma, está figurada gráficamente por un círculo. Desde tiempos antiguos ha sido considerado el círculo como el símbolo de la perfección. La subida al monte está simbolizada por tres senderos, que se dirigen hacia el centro del círculo; pero mientras los dos laterales se detienen a medio camino, el del medio, el más estrecho, una simple vereda, penetra hasta el centro del círculo. A lo largo de este camino está escrito repetidas veces: nada, nada... Es el sendero de la negación, donde campea la significativa leyenda: "Sólo mora en este monte la gloria y honra de Dios".

Lo sabemos ya: el alma que vive sólo para la honra y gloria de Dios es el alma transformada, movida solamente por la voluntad divina, la cual, es obvio, únicamente en la gloria de la Santísima Trinidad puede tener puesta la mirada. Y a esta meta sólo conduce el camino de la negación total.

El que desee la unión con Dios habrá de recorrer el sendero de las "nadas".

¡Pero bien vale la pena tender a la unión! En efecto, en torno a las palabras centrales que expresan la actitud espiritual, centrada en Dios, de un alma llegada a la unión, ha dispuesto el Santo en forma de corona una serie de palabras que señalan la presencia de las virtudes, de los

dones y de los frutos del Espíritu Santo en el alma transformada; son señales que indican que el alma transformada goza de la contemplación, que ha entrado en la intimidad de Dios y que goza de él ya en la tierra. Al alma llegada a la unión le corresponde un premio terreno, preludio del celestial. La unión de transformación crea en el alma un clima donde se desarrolla connaturalmente el don de la contemplación.

¿Qué sugerente es el dibujo del Santo!

El mismo lo reprodujo de su propia mano para cada una de sus hijas del monasterio de Beas, y ellas lo guardaban en el breviario. Era un medio superior de tener siempre presente el ideal y de nutrirse de él durante las horas en que el alma, en alas de la sagrada salmodia, se eleva a Dios ansiosa de unirse a él. Con este su dibujo el Santo prestó un servicio inmenso a las almas contemplativas.

Por desdicha el dibujo no se conservó en su original pureza. Cuando los primeros editores del Santo lo quisieron divulgar junto con sus obras, encomendaron a un dibujante prepararlo para la publicación. El artista tuvo la infeliz ocurrencia de transformar el gráfico, el monte simbólico y lineal del Santo, en un monte real ornado de colinas, arbustos y flores. Quiso embellecerlo, y lo estropeó. Los editores siguientes se guiaron todos por el diseño de la edición prin-

cipe. Así el "Monte" del Santo que se ha venido publicando durante tres siglos, es un "Monte" deformado.

Ultimamente ha sido reducido a su pureza original, y nuevas ediciones lo pondrán al alcance del público. También nosotros, como las Carmelitas de Beas, podremos conservarlo en nuestro libro de oraciones y, contemplándolo, alimentar nuestro ideal de unión con Dios. El nos repetirá también a nosotros la gran lección del Santo: "Para llegar a la unión íntima con Dios, hay que pasar por la negación total".

Al "todo" de Dios se llega por la "nada" de lo creado. "Nada — todo; nada — todo".

IV

LA MEDITACION CONTEMPLATIVA

En el clima de fervor creado por la práctica generosa de la mortificación, el alma que desea llegar a la unión contemplativa con Dios, tiene que ejercitarse en la meditación u oración mental.

Dicha meditación, según las enseñanzas de San Juan de la Cruz, tiene por objeto excitar en el alma una voluntad de negación propia. El Santo, en efecto, para enseñarnos a entrar en el sendero de la total desnudez, que conducirá nuestra alma hasta la unión con Dios, nos ha recomendado encender y desarrollar en nosotros un vivo deseo de imitar a Cristo, modelo de negación perfecta, y considerar por eso su vida para aprender a conducirnos en todas las cosas como se conduciría él mismo.

Este es, en verdad, un objeto importantísimo

de la meditación tal como nos la propone San Juan de la Cruz; pero diría yo que es una meta "ulterior", que se alcanza a través de otro objetivo más próximo, sobre el cual antes que nada vamos a fijar la atención; objetivo que presta a la meditación de San Juan de la Cruz un matiz muy propio, al hacer de ella un camino para la contemplación; y es éste: llegar al conocimiento amoroso de Dios.

Todos los autores que explican la naturaleza de la vida contemplativa enseñan que, para que llegue a ser efectivamente un preámbulo de la contemplación, se precisan dos ejercicios: la mortificación y la oración, y especialmente la oración mental; pero no todos muestran con la misma claridad de qué modo puede la meditación acercar el alma al estado contemplativo. Sobre esto, como sobre otros muchos puntos, San Juan de la Cruz es verdaderamente un maestro, aun cuando dependa mucho de Santa Teresa de Jesús. Recordemos, por lo demás, que es el teólogo de la espiritualidad teresiana, en la cual introdujo un armazón científico, aunque recibiendo la sustancia de la Madre espiritual de la Reforma del Carmen. También en su doctrina sobre la meditación depende San Juan de la Cruz plenamente de Santa Teresa, y por ello, para ilustrar mejor el pensamiento del Santo, no nos privaremos de recurrir de vez en cuando a las enseñanzas de la gran Maestra del Carmelo.

CONFORMIDAD CON LA DOCTRINA
DE SANTA TERESA

San Juan de la Cruz escribe en la *Subida del Monte Carmelo*:

“El fin de la meditación y discurso en las cosas de Dios es sacar alguna noticia y amor de Dios” (32).

Palabras clave, que indican la entonación particular de la meditación sanjuanista. Mas, para bien comprenderlas, es preciso conocer el ambiente espiritual en que vivió San Juan de la Cruz y especialmente las ideas de Santa Teresa, en las cuales se inspira señaladamente el Santo.

En la idea de oración mental que la Santa Reformadora del Carmelo tenía y explicaba a sus hijas, resalta el carácter afectivo atribuido por ella a la oración. Para ella la oración es “tratar de amistad [con Dios], estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama” (33). En suma, es una entrega recíproca de amor: el alma se da cuenta de que Dios la ama y, a su vez, expresa su amor al Señor; habla con él y habla de amor, justamente porque ha sentido la invitación a amarle. Por eso repite Santa Teresa: “No está la cosa en pen-

(32) *Sub.* II, 14, 2.

(33) *Vida*, 8, 5.

sar mucho, sino en amar mucho” (34), insistiendo así en la subordinación del pensamiento al amor. En la oración es claro que se piensa; pero se piensa no para hacerse más sabio, sino para amar más eficazmente al Señor.

Por eso insiste la Santa: durante la oración no empleéis todo el tiempo en discurrir, sino luego de haber mantenido un rato el discurso mental, cuando os hayáis convencido de que Dios os ama, dejad a un lado los razonamientos y, quedándoos sosegados en la presencia del Señor, entablad con él una conversación afectuosa y en ella abridle el corazón con todos los deseos que abrigáis de él y en favor vuestro, para gloria suya y para remedio de vuestras necesidades.

Aquí está, para Santa Teresa, toda la sustancia de la oración mental, y, por tanto, se puede decir muy bien que para la gran Santa oración es “un trato de amistad con Dios”.

Los teólogos y maestros espirituales de la Reforma carmelitana quisieron dar a esta doctrina de la Santa una forma orgánica que la hiciese más a propósito para la instrucción de los fieles. Por eso distinguieron varias partes o momentos que presenta la oración en su desarrollo concreto, y propusieron un método breve de oración mental, común luego en los diversos conventos y monasterios de la Orden y recogido en la primera *Instrucción de novicios* de la Refor-

(34) *Moradas* IV, 1, 7.

ma. Fue comentado repetidas veces por los escritores primitivos de la naciente familia del Carmelo.

No sabemos con exactitud si tuvo parte San Juan de la Cruz en la organización de este método, pero no hay duda que lo aprobó, porque puso su firma al pie del documento que autorizaba la impresión de la dicha *Instrucción de novicios*, después de haberla "examinado y corregido", como nos refiere la *"Historia de la Reforma"*. Y si no tenemos escrito alguno del Santo que exponga directamente este método — porque en sus obras trató de la meditación sólo para mostrar cómo se desprende gradualmente el alma de ella para pasar a la contemplación—, su primer biógrafo, en cambio, es muy explícito a este respecto. En efecto, el P. José de Jesús María Quiroga, que nos ha dejado una biografía interesantísima del Santo y que fue su apoloquista en un tiempo en que su doctrina encontraba adversarios, ha expuesto en un opúsculo especial de qué modo enseñaba el Santo a sus discípulos a hacer meditación. En la descripción del Padre Quiroga volvemos a encontrar toda la sustancia del breve método de oración que vino a ser tradicional en la familia tere-siana.

Tenemos, pues, a mano los documentos precisos para poder reconstruir con seguridad las enseñanzas del Doctor místico sobre la práctica de la meditación, y veremos que en realidad

para él la meditación se ordena enteramente al conocimiento amoroso y a la conversación afectuosa con Dios, cosas ambas que disponen el alma para la contemplación de la manera más eficaz posible.

LA MEDITACION AFECTIVA

Para proceder con orden en nuestra exposición, seguiremos el sencillo esquema de oración meditativa propuesto por el método tradicional carmelitano, el cual distingue siete partes: preparación — lectura — meditación — coloquio o conversación — acción de gracias — ofrecimiento — petición. Digo, sin más espera, que las tres últimas partes son facultativas y las dos primeras, introductorias; de este modo quiero desterrar toda idea de complicación en un método que, en su sustancia, no distingue efectivamente sino dos partes: la meditación y el coloquio o conversación. Las dos primeras partes, es decir, la preparación y la lectura, se ordenan a ponernos en la mejor disposición psicológica para hacer bien la meditación y el coloquio; las tres últimas, que hemos llamado facultativas: acción de gracias, ofrecimiento y petición, están destinadas a facilitar el prolongamiento de la conversación con Dios.

Teniendo en cuenta el objeto de la oración, se comprende luego la necesidad de la lectura

y de la llamada preparación. Si la oración debe terminar en una conversación afectuosa con el Señor, nacida y alimentada en la consideración de su amor a nosotros, esa consideración habrá de hacerse sobre un tema capaz de aumentar en nuestro espíritu la convicción actual de que Dios nos ama y quiere ser amado de nosotros. Con la lectura escogemos un tema adecuado, sea que vayamos a buscarlo en un libro de "meditaciones", sea que lo entresaquemos de un libro espiritual que nos guste especialmente, o bien lo tomemos de la liturgia o, en fin, nos lo sugiera un suceso providencial de cualquier especie.

Que sea necesaria la preparación y en qué consiste, es fácil de comprender, sabiendo que la sustancia y el sostén de la oración mental es la conversación afectuosa con el Señor. Quien desea conversar en intimidad con una persona, debe lo primero tenerla presente, porque las conversaciones íntimas no se tienen de lejos. Habría que levantar demasiado la voz y entonces desaparecería la intimidad. También el alma que quiere conversar afectuosamente con el Señor, ha de tenerle presente, y por eso la preparación a una oración que ha de terminar en coloquio afectuoso con Dios, debe consistir en tomar contacto con él, en ponerse en su presencia, sea que le busquemos en el tabernáculo de nuestras iglesias donde reside Jesús, Dios y Hombre, sea que le busquemos en el santuario íntimo de nuestras almas, donde sabemos que

moran las tres Personas divinas, que nos acompañan y nos invitan a conversar con ellas.

Supongamos, por ejemplo, que queremos alcanzar un amor más ardiente a nuestro divino Redentor mediante la consideración de su Pasión santísima, en la cual nos ha demostrado tanto amor. Hemos leído en un buen comentario al santo Evangelio la descripción de la flagelación tremenda que hubo de sufrir, y ahora, en el momento de comenzar la oración mental, nos recogemos en presencia de la Persona divina del Verbo, adorándola en lo íntimo de nuestra alma, pues que en ella mora realmente junto con el Padre y el Espíritu Santo. Sabemos, en efecto, que Jesús es la segunda Persona de la Santísima Trinidad y que todas tres Personas habitan en nosotros. Así, estamos ya en condiciones de comenzar bien nuestra meditación...; y aquí el Padre Quiroga nos explica cómo la enseñaba San Juan de la Cruz a sus discípulos. Observaremos también aquí, igual que en Santa Teresa, que la consideración dispone al coloquio afectuoso con el Señor.

La consideración o reflexión sobre los misterios de la Pasión de Cristo se facilita mediante la representación que podemos hacernos de ella con la fantasía. Quien más quien menos, todos somos capaces de figurarnos la escena de la flagelación cuya descripción habremos leído en algún comentario evangélico. Y a quien tuviese especial dificultad en representársela, nadie le

impediría servirse de una imagen, teniéndola ante los ojos. El que pueda en cambio hacerlo, hará mejor en formarse en el "interior" la representación de tal misterio. No obstante, San Juan de la Cruz insistía en que no debe el alma gastar mucho tiempo en ese trabajo, pues no hay necesidad de cuidadosas y detalladas representaciones; basta una figuración cualquiera que sirva para fijar de algún modo la imaginación, facilitando así la consideración mental. Esta es muy importante y hay que darle más tiempo..., todo el tiempo necesario para grabar en nuestra alma una convicción actual profunda de que Dios, el Verbo Encarnado, nos ama y quiere ser amado de nosotros.

Tanto San Juan de la Cruz como Santa Teresa, parece que han tenido atractivo especial por la consideración de la terrible escena de la flagelación del Salvador divino, porque ambos hablan explícitamente de ella y ambos recomiendan un esquema sencillo de preguntas que, al parecer, era muy conocido en tiempo de nuestros Santos, esquema con que se facilita la oración meditativa: "¿Quién padece? — ¿Qué es lo que padece? — ¿Por qué padece? — ¿De qué modo padece?". Las respuestas que vienen espontáneas a tales preguntas son en verdad muy propias para producir en nosotros una convicción profunda del amor que Dios nos tiene.

¿Quién padece? Es el Hijo de Dios, es el Verbo divino, la segunda Persona de la Trinidad

Beatísima, que se ha revestido de nuestra naturaleza humana y ha venido a este mundo precisamente para reparar nuestros pecados. "*Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis... et incarnatus est... et passus est.*"—El cual por nosotros hombres y por nuestra salvación bajó de los cielos... y se encarnó... y padeció" (35). ¡El que sufre es, pues, mi Dios, humanado por mí!

¿Qué padece? Los tremendos tormentos de la flagelación romana, en la cual los terribles flagelos de cuero y plomo, rompían la piel, penetraban en las carnes, las laceraban, y en un momento cubrían todo el cuerpo de la sangre que brotaba por los desgarrones innumerables que se multiplicaban a cada latigazo.

¿Por qué padece? ¿Por qué lo permite el Padre celestial? ¿Por qué lo acepta el Hijo de Dios? Es porque me ama, porque quiere salvarnos, porque quiere con sus tormentos satisfacer por nuestros pecados y encauzarnos por el camino de la salvación y de la santidad. Por eso se ha presentado como víctima por nosotros, pero también como modelo y dechado de paciencia, a fin de que también nosotros sepamos sufrir algo por él.

¿Cómo padece? Mirad ese "mansísimo cordero", que en medio de tormentos mortales no abre la boca y ni procura siquiera esquivar los

golpes de los látigos. Los acepta de grado, porque quiere sufrir por nosotros, quiere expiar por nosotros, quiere darnos ejemplo de generosidad. ¡Cuánto nos ha amado el Hijo de Dios!

¿No os parece que un alma que adquiere esa conciencia tan viva del amor de Cristo para con ella, sentirá subirle espontáneamente a los labios palabras de amor, con que protestar que también ella quiere amarle, volverle amor por amor, generosidad por generosidad?

De la consideración compasiva de los padecimientos de Cristo, Verbo encarnado, nace en el alma un deseo tal de pagar con amor a aquel de quien se ve tan amada, que siente la necesidad de expresarlo; sí: ¡tiene que decírselo! Y se pone a hablar con el Señor:

“Dios mío, me habéis amado mucho, y yo también quiero amaros. ¡Oh, cuánto me duele haberos amado tan poco! Pero en adelante, Señor, quiero amaros más, quiero dedicarme a vuestro santo amor, quiero amaros de continuo y cada vez más. ¡Oh, qué feliz soy de que me hayáis abierto el camino a vuestro corazón, el camino del progreso en el amor! No quiero perder más el tiempo, quiero adelantar sin tregua. Y no quiero que mi amor consista en solas palabras; quiero demostrarlo con las obras: cumplir vuestra divina voluntad, estar enteramente a vuestro servicio”.

Estas expresiones de amor puede formularlas el alma de mil maneras, aun sin interrupción,

hasta pronunciándolas con los labios. Empero no es el modo único de manifestar nuestro amor. Mientras la sensibilidad tiene mucha parte en la vida interior y pone en el alma un tanto su particular matiz, es fácil que las expresiones sean frecuentes, formuladas con palabras y hasta pronunciadas con la voz.

Cuando, en cambio —lo que ocurre naturalmente al progresar la vida del espíritu—, domina la voluntad más que la sensibilidad, aunque el amor continúe teniendo alguna resonancia sobre el corazón sensible, sus manifestaciones se hacen menos impetuosas y efervescentes, pero gana en profundidad lo que pierde en frecuencia y exteriorización. El alma entonces expresa su amor más serenamente, pero el movimiento de su voluntad hacia el Señor es más decidido y serio. Mira a Dios, mira al Verbo encarnado cuyo amor hacia ella conoce ahora mejor. Al llegar aquí, cesa de hacer ulteriores discursos mentales; ya no “indaga” con la reflexión, pues no siente ya necesidad de ello; “entiende” sin más, y saborea el fruto de sus indagaciones en esa mirada intuitiva con que contempla a Cristo, que sufriendo por amor, nos invita a amar. Según explica el Padre Quiroga exponiendo la doctrina de nuestro Santo, “está atenta devotamente a Dios en un acto de amor”.

Es decir que ha llegado, al menos por un instante, a una especie de atención amorosa a Dios, en la cual sin multiplicidad ni ruido de actos,

con gran sencillez, pero también con verdadera profundidad, se vuelve a Dios en un movimiento de amor, sosegado pero intenso.

Entonces especialmente, advierte el Padre Quiroga, la oración se hace una conversación con Dios, en la cual no solamente habla el alma con él, sino que Dios habla con el alma. No que deje sentir su voz, sino que le envía una luz mediante la cual se da cuenta mejor de la grandeza de Dios y de cómo merece ser amado sobre todas las cosas; y a la vez le imprime un impulso amoroso que ayuda al alma amar.

Este coloquio sosegado y tranquilo con Dios, en que la voluntad se orienta profundamente hacia él, coloquio mantenido por una mirada recogida sobre su divina amabilidad, es para San Juan de la Cruz el verdadero fin y meta de la oración. A él aludía al escribir:

"El fin de la meditación y discurso en las cosas de Dios es sacar alguna noticia y amor de Dios" (36).

CONEXION CON LA VIDA PRACTICA

Pero la oración mental no termina aquí o, al menos, no debería terminar; antes bien, para alcanzar su plena eficacia en nuestra vida espiritual, tiene que empalmar con la vida práctica

(36) Sub. II, 14, 2.

cotidiana, en la cual debe introducir buenas y generosas costumbres de práctica de virtudes y abnegación. Recordemos, en efecto, que San Juan de la Cruz nos recomendaba nutrir de abnegación totalitaria nuestra voluntad, mediante la meditación de los ejemplos de Cristo que el amor nos incita a querer imitar.

De hecho, en la consideración de los azotes a la columna, al mismo tiempo que hemos caldeado nuestro amor a Cristo, hemos admirado también su paciencia, su desinterés en abrazar los padecimientos por nuestro amor; ahora, pues, que el amor nos impele a "habernos como él se hubo", es el momento de sacar consecuencias prácticas de negación. La última parte de la oración se destina a determinar y robustecer esos propósitos prácticos.

La segunda parte de la oración mental no debe necesariamente alcanzar mucha extensión; de hecho la hemos llamado también "formativa", justamente porque no presenta siempre un desarrollo igual y se reduce en ocasiones a recordar, con renovado brío, un propósito práctico que hemos formulado ya repetidas veces en precedentes ratos de oración. Al término de una oración empleada casi enteramente en hablar afectuosamente con el Señor de nuestro deseo de amarle de veras, renovamos este propósito a modo de conclusión práctica, para tornar luego a nuestros quehaceres diarios, en los cuales hallaremos tal vez ocasiones abundantes de po-

ner en práctica nuestros propósitos. Cuando el alma ha adquirido ya suficiente conciencia lo que el Señor le exige actualmente, y cuando, por otra parte, ha conseguido cierta facilidad de charla afectuosamente con el Señor, no hay dificultad ninguna en que proceda aun habitualmente así.

Pero no todas las almas tienen la misma facilidad, especialmente a los comienzos. Algunas, si pretendieran detenerse únicamente en hablar de amor con Dios, caerían pronto en la inacción y en una especie de desgana. Les cansa repetir siempre lo mismo, aunque sea cierto que el Señor no se cansa de oírse repetir que le amamos y le queremos amar. La dificultad surge de parte del alma, la cual, para permanecer atenta, necesita a veces tener a mano alguna variedad de ideas, y por eso le será más hacedero prolongar su conversación afectuosa con el Señor si tiene diversas cosas que decirle. Para venir en su ayuda, el método teresiano aprobado por San Juan de la Cruz le ofrece sus tres últimas partes llamadas acción de gracias, ofrecimiento y petición. Mientras continúe así hablando con el Señor, tendrá el alma las más propicias ocasiones para hacer servir de estímulo a la práctica más fervorosa de la negación, ese amor intenso sacado de la meditación de la Pasión sacratísima de Cristo.

En efecto, después de haber contemplado afectuosamente al Señor sufriendo por amor

nuestro y multiplicado sus palabras de afecto, podrá el alma sentirse impulsada espontáneamente a expresarle su gratitud y añadir de este modo a los actos de amor los de agradecimiento. No se limitarán éstos a agradecer a Jesús el haber querido sufrir tanto por nosotros, sino que servirán también para manifestarle nuestro reconocimiento por los frutos que hemos recibido de su Pasión sagrada: la dicha inmensa de poseer la gracia de Dios, de ser cristianos, de ser hijos de Dios, de poder vivir en contacto con Dios presente en nuestra alma, cosas todas que nos han sido merecidas por Jesucristo. Podemos darle gracias de estas cosas no sólo por nosotros, sino también por tantas personas queridas que gozan de iguales beneficios divinos. Aquí un corazón noble y agradecido podrá solazarse a su gusto.

Pero un corazón noble, precisamente porque sabe que ha recibido mucho, se da cuenta de que tiene también que restituir. Por eso de la acción de gracias nacerá espontáneamente la entrega de sí u ofrecimiento. Es este el momento de formar nuestros propósitos o de insistir sobre los ya formulados, para vigorizar la decisión de cumplirlos; aquí no nos contentaremos con decir de un modo general al Señor que queremos servirle, sino que bajaremos al detalle, a las necesidades del momento. ¡Y qué grandes son las de un alma que desea llegar a la unión divina! ¡De cuántas cosas tiene que desasirse,

y cuánta energía le hace falta desplegar para inclinarse “no a lo más fácil, sino a lo más difícil; no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido”, es decir, para abrazarse a una mortificación sería, mediante la cual llegar a librarse de veras de todo apego.

Ahora ha comprendido bien el alma cuánto la ama Jesús, cuánto ha sufrido por ella, cómo se ha despojado por ella de todo: bienestar, salud, vida. ¿No va a tener, pues, valor para renunciar a alguna cosa por Jesús? ¡Oh, sí! Se esmerará sin duda en purificar de continuo sus intenciones, querrá también ella hacerlo todo del modo más agradable a Jesús y al Padre celestial; en una palabra, se determinará a vivir no ya para sí misma, sino para honra y gloria de Dios.

El alma se decidirá, pues, a remover los obstáculos que la tienen trabada: el asimiento a un gusto que no es según Dios, a una satisfacción demasiado sensible; el asimiento a un objeto creado, proveniente de excesiva solicitud por la propia comodidad, o al amor propio que nos hace intolerantes con los defectos ajenos hasta faltar frecuentemente a la caridad hacia el prójimo con encuentros, desaires o murmuraciones.

“¡Jesús, que me ama tanto —dirá el alma—, no quiere nada de esto! El me ha dado ejemplo de renuncia total; no quiero yo que sus dolores sean para mí inútiles. Y pues que deseo pagarle tanto amor, quiero renunciarme a mí misma

para santificarme y llegar a la unión perfecta con él”.

Sin embargo, el alma conoce bien, hasta por experiencia, su debilidad y sabe que, para hacerse santo, no basta formar buenos propósitos, sino que es preciso cumplirlos fielmente, lo que no resulta nada fácil. Más aún, como se trata de cosas sobrenaturales, o sea, de la vida de la gracia, no puede olvidar que Jesús ha enseñado: “Sin mí no podéis hacer nada” (37). Para dar un paso en el camino de la santidad, necesita con toda precisión del auxilio divino. Y éste lo tiene que pedir. El Señor nos tiene dicho: “Pedid y recibiréis..., llamad y se os abrirá” (38).

El alma, por tanto, llama a la puerta del Señor y suplica: “¡Señor, ayúdame! Sin ti no puedo nada”. Y recordando sus pasadas flaquezas y los trances de tentación, insiste: “¡Señor, fortalece mi alma! *Et ne nos inducas in tentationem* — Y no nos dejes caer en la tentación”.

Pide el alma para sí. Pero la caridad la mueve a pedir también por los otros: por las almas de ella queridas, por los más necesitados, por los pecadores, por los moribundos, por los difuntos, por los sacerdotes, por la patria, por la Iglesia. ¡Tiene tantas cosas que pedir al Señor! Y en esa atmósfera de amor que la penetra y en la

(37) Jo. 15, 5.

(38) Mt. 7, 7.

que se ve amada de Dios, se siente el alma tan confiada, que le habla con la confianza más íntima, segura de obtener su eficaz auxilio.

LA MIRADA CONTEMPLATIVA DEL ALMA

Toda esta conversación amorosa, trenzada de gratitud, de ofrecimiento y de peticiones, preparará al alma, en consecuencia, a una vida afectiva de amor, en la cual éste se demostrará con acciones generosas y servirá también para consolidar en ella la atención amorosa a Dios que era el término inmediato de la meditación, ese trato íntimo con el Verbo encarnado, a quien el alma mira afectuosamente con una mirada intelectual enriquecida de los conceptos ya meditados. Ha entendido su amor a nosotros y se vuelve hacia él con toda la pasión de su voluntad, decidida de veras a amarle. De ese conocimiento amoroso de Dios ha descendido a propósitos particulares y prácticos de que sabe tener necesidad, para sacar provecho del ímpetu amoroso surgido en su corazón, haciéndolos así más eficaces; por otra parte, los mismos esfuerzos que hace el alma por decidirse a ser más generosa, foguean su amor, encienden más su corazón y le hacen sentir el íntimo deseo de permanecer en esa afectuosa compañía divina.

El verdadero centro de la oración es, pues, la práctica del conocimiento amoroso de Dios, el

coloquio con él, sostenido por la mirada afectuosa de esta alma que ha calado profundo en su amor.

San Juan de la Cruz ha marcado a la oración mental un doble objeto: llegar al coloquio íntimo con Dios, en que el alma habla al Señor y Dios responde al alma, y luego mantener en ella la voluntad de una negación total. Pero este segundo objetivo —ya lo hemos visto— se alcanza mediante el primero, al paso que la decisión misma de darse generosamente al ejercicio de la negación, ayuda al alma a protestar su amor a Dios con una voluntad cada vez más fuerte y sincera. Hablando, pues, del fin de la oración mental, lo indica muy bien el Santo al decir:

“El fin de la meditación y discurso en las cosas de Dios es sacar alguna noticia y amor de Dios” (39).

Ahora sabemos ya lo que entiende el Santo por “esta noticia amorosa”; es la actitud espiritual un tanto sosegada y tranquila a que llega el alma al término de la consideración atenta de un misterio divino, mediante la cual se ha sentido mover a amar más a su Dios que la ama tanto.

Decimos de esta actitud que es “un tanto sosegada y tranquila”, porque en ese momento cesan los discursos, para dar lugar a una mirada

sencilla y amorosa en Dios, cuya bondad nos ha permitido conocer mejor la meditación precedente; y también porque —y esto se verifica especialmente en las almas habituadas a meditar— el coloquio que en ese momento entabla con el Señor es muy tranquilo, no se desborda en palabras, antes bien se va reduciendo poco a poco a “hacer amorosa compañía al Señor”, más con un movimiento sencillo del corazón o de la voluntad que con expresiones formuladas. A este lenguaje silencioso del alma, que mira afectuosamente a Dios, responde él con su gracia, que la ilumina y atrae a sí.

San Juan de la Cruz en la *Subida del Monte Carmelo*, explica que son estos actos de noticia amorosa los que preparan al alma a la contemplación, y eso porque la habitúan gradualmente a estarse con Dios contemplándole con una mirada llena de amor. La meditación bien hecha, explica el Santo, conduce con frecuencia al alma a esos felices momentos de amorosa compañía de Dios. Luego, multiplicándose, estos actos pasajeros pero frecuentes crean poco a poco en el alma un hábito de estar con Dios, ocupada sólo en mirarle amorosamente; es claro que el alma adquiere así, en cierto modo, una actitud contemplativa, al menos en lo que de ella depende, y de esta manera se acostumbra psicológicamente a la mirada contemplativa.

Es cierto que para pasar adelante se precisará también la intervención divina, y de hecho el

Señor saldrá al encuentro del alma para actuar sus aspiraciones. Sin embargo, el modo de salirle al paso es bien distinto del que la mayor parte se espera: será suscitando en el alma una crisis, la crisis penosa de la sequedad. Esta será la parte del Señor, que nos detendremos a estudiar en el siguiente capítulo. Por ahora hemos visto de qué modo hace el alma lo que está de su parte, preparándose a la contemplación con su meditación afectuosa, que, precisamente por eso, hemos llamado meditación “contemplativa”.

tro corazón significa colmarnos de consuelos y gustos.

No han advertido que San Juan de la Cruz escribe estas palabras a propósito de la aparición en la vida espiritual de un fenómeno que nada tiene de confortante, es decir, de la sequedad en que frecuentemente, después de un período de especial lozanía interior, de íntima serenidad y contento, el alma, por más que se haya portado generosamente en el servicio divino, se ve caída de súbito, de ordinario con gran pena y tentación de abatimiento.

Pero si reflexionásemos un poco, no nos maravillaría que nos salga el Señor al encuentro no con dulzuras sino con pruebas. En efecto, hemos oído que la unión total con Dios, la transformación en él, exige insustituiblemente la absoluta purificación en el alma de todo asimiento; una purificación tan integral, que, según el pensamiento del Santo, no es capaz el alma de llevarla a término con sólo su esfuerzo personal. Es preciso que ponga Dios la mano y arranque de nosotros aquello de que solos no lograríamos librarnos plenamente. Los repliegues de nuestro amor propio son tan sutiles y nos impulsan a claudicaciones tan solapadas que no somos capaces de desenmascararlos todos o eliminarlos de raíz. ¡Siguen siempre contaminando nuestras obras y, a veces, nuestra misma oración! Queremos orar, es cierto, por agradar a Dios; pero cuando todo nos sale bien, ¡es tan

V

LA SEQUEDAD

«Si el alma busca a Dios, mucho más busca su Amado a ella».⁴⁰

Estas palabras del Doctor místico en su *Llama de amor viva*, son en verdad muy alentadoras. Repiten de un modo emotivo la doctrina tan consoladora, no exclusiva del Santo, pero sí formulada por él con claridad meridiana, de que nuestra santificación no es sólo resultado de nuestra actividad, sino primordialmente de la de Dios, actividad que hemos de recibir, aceptar y favorecer. Pero no todas las almas comprenden bien estas palabras, y creen demasiado fácilmente que este acercamiento de Dios al alma, este salirnos al encuentro y buscar nues-

(40) *Llama*, 3, 28.

fácil buscarnos también un tanto a nosotros mismos, deseando gustos y consuelos, en donde encontrar nuestra satisfacción!

Dios está dispuesto a librar de estas flaquezas y niñerías a las almas que ve decididas a amarle de veras y que demuestran la seriedad de sus decisiones precisamente con su aplicación a la práctica de la renuncia propia y de la oración mental. Esas almas son generosas con el Señor, y él, que no se deja vencer nunca en generosidad, les saldrá al encuentro para levantarlas a un plano superior de vida espiritual. Y precisamente para eso las deja caer en sequedades.

NATURALEZA DE LA SEQUEDAD

Por sequedad se entiende la supresión del consuelo que se experimenta frecuentemente en la vida espiritual, supresión que se actúa sobre todo en la oración, la cual se hace oscura y fría.

Cuando un alma se convierte a Dios —y entendemos aquí por conversión no sólo el resucitar del pecado a la vida de la gracia, sino también la resolución tomada por un alma buena, pero algo disipada y distraída, de darse a la vida de perfección—, de ordinario experimenta a los comienzos cierta alegría y no poco consuelo.

Es una ley psicológica que, cuando el hombre adquiere conciencia de poseer un gran bien, el gozo se resume del espíritu. Cuando el alma que se ha convertido a una vida más perfecta, compara su vida actual con la precedente y ve que mientras antes perdía el tiempo en tantas vanidades y niñerías de la vida mundana, ahora, en cambio, sirve al Señor y se ha hecho útil a otras almas y a la Iglesia con sus prácticas de oración y de caridad, al ver que ha conseguido así un bien excelso que antes no poseía, no puede menos de sentir un gozo que la sostiene y da un tono de serenidad y alegría a su vida interior.

De modo parecido, siente esa alma mucho consuelo en la oración, en la cual le resulta fácil conversar con el Señor. Apenas se pone en ella, se le ocurren al punto muchos y muy hermosos pensamientos que espolean la voluntad y conmueven el corazón, mientras le salen espontáneamente a los labios palabras amorosas; habla entonces al Señor con ternura y suavidad y experimenta en ello gran consolación.

Por eso la práctica de la oración mental no le resulta pesada en modo alguno. La hace muy a gusto, es claro que con la intención de agradar al Señor; pero ¿se ha de excluir que en realidad sea también atraída por el gusto que en ella encuentra? Es aquí donde entra en juego fácilmente nuestra debilidad, esto es, la búsqueda de la satisfacción propia, que contamina de algún modo nuestra pureza de intención. Y en-

tonces el Señor, que quiere librar al alma de tamaña miseria, la deja caer en la sequedad.

Así, cuando el alma estaba ya acostumbrada a entretenerse en pensamientos confortantes y suaves coloquios con el Señor, un buen día se encuentra con que la situación ha cambiado totalmente. Se ha preparado como solía, ha ido a la Iglesia con gusto, pero, al ponerse en presencia de Dios para dar comienzo a su oración, parece que no consigue encontrarle ni tomar con él contacto. Trae a la mente el tema de su lectura, el punto de meditación; quiere adentrarse en él, pero siente dificultad en captar la idea y le parece que se ha vuelto incapaz de penetrar su sentido. Los conceptos se desvanecen, se esfuman; la mente se queda como en el vacío y la imaginación se torna a veces inquieta y turbulenta, añadiendo así el tormento de las distracciones.

El afecto no se encuentra en mejores condiciones. Cuando el alma pretende expresar su amor al Señor, en vez de la suavidad acostumbrada, no ve en sí más que dureza; no es capaz de protestar su amor más que con un acto de pura voluntad, sin resonancia alguna en el afecto sensible. En una palabra, parece que la florida primavera se ha convertido en un invierno oscuro e inclemente.

Si bien un tanto impresionada, el alma se recobra pensando: "¡Paciencia! Mañana será otro día". Pero al día siguiente, a pesar de haberse

preparado con toda diligencia, encuentra las mismas dificultades, y lo mismo le acaece en días sucesivos... ¿Qué es lo que ha pasado? ¿Es por ventura que toda su vida espiritual, al parecer tan prometedora y por la que abrigaba tan hermosas esperanzas, se ha evaporado? Desolada, procura un encuentro con su director espiritual y le explica el caso.

"¡Tenga paciencia!" —le replica éste—. "No se inquiete, no es nada... Se trata de la sequedad".

CAUSAS DE LAS SEQUEDADES

San Juan de la Cruz trata de la sequedad con singular maestría, y es uno de los puntos capitales de su doctrina, que algunos, no comprendiéndola, tratan de derrotista por su austeridad. Aquí el Santo se revela más bien como gran consolador de esas almas atormentadas, porque les hace comprender que la prueba esconde una excelsa gracia y el aparente retroceso registra, por el contrario, el llamamiento a un grado más alto de vida espiritual. Cuando la aridez es mandada por el Señor, resulta un medio de seguro progreso.

Pero ¿proviene precisamente del Señor?

Es la primera cuestión que debemos examinar, porque la aridez puede, evidentemente, manifestarse en el alma por influjo de causas muy

diversas, algunas de las cuales no son siempre de alabar; y el alma, para estar tranquila, ha de asegurarse de que su caso nada tiene que ver con ellas. Para ayudarle en este examen, le propone San Juan de la Cruz "tres señales" con que poder reconocer la sequedad purificadora enviada por el Señor.

Estas célebres "tres señales" no fueron descubiertas precisamente por el Santo; se conocían ya en la tradición espiritual antigua y se encuentran también en las llamadas *Instituciones* de Tauler; pero en la enseñanza de nuestro Santo cobran una importancia singular, porque las estudia a fondo y porque las emplea no menos de dos veces para caracterizar el delicado tránsito del alma de la meditación a la contemplación, de una vida interior apoyada aun bastante en lo sensible a una vida más puramente espiritual. El Santo se sirve de ellas en la *Subida del Monte Carmelo* para afianzar en el nuevo camino y en su modo nuevo de tratar con el Señor al alma que ha pasado ya la crisis de las sequedades; en cambio, en el primer libro de la *Noche oscura* se sirve de ellas para reconocer el origen divino de la misma crisis. Y ésa es la razón por qué dichas señales, sustancialmente idénticas, presentan en los dos lugares citados alguna diferencia accidental.

En el caso presente, el Santo se va a servir de ellas para excluir influjo de otras causas que no sean la acción divina, única que pone en la

prueba la nota de seguridad y provecho. Se trata, en efecto, de excluir tres posibles causas de la sequedad, que harían de ella un fenómeno puramente psicológico nada apetecible: las faltas personales, la tibieza, las indisposiciones psicofísicas, es decir, turbaciones físicas que influyen en nuestras facultades psíquicas e impiden su funcionamiento normal. La primera señal está destinada a excluir el influjo causado por las faltas personales.

Es una triste realidad que el alma cae a veces en la aridez por propia culpa. Puede efectivamente acaecer que el alma, después de cierto tiempo de aplicación a la vida espiritual, se haga infiel, se demuestre inconstante. No hablo de esos malos momentos de impensada flaqueza, pasados los cuales el alma se arrepiente al punto y se levanta con una voluntad más resuelta que nunca a darse a la virtud; me refiero a esas faltas voluntarias por las que el alma vuelve una y otra vez, un tanto deliberadamente, al mal o a la imperfección, que había decidido combatir para seguir al Señor por el camino de la negación total.

Se había propuesto no buscar más la propia satisfacción y, por ende, mortificar sus apetitos para no asirse a nada; pero se ha cansado y, encontrando demasiado duro decir continuamente "no" a la naturaleza y "sí" solamente al Señor, comienza a decir también "sí" al deseo de gozar, y, aun advirtiéndole que esto no agrada al

Señor, no tiene valor para negarse. Al principio se trata tal vez de poca cosa: de permitirnos, por ejemplo, alguna más libertad en las palabras, cuando nos habíamos propuesto vigilar bien la lengua para no faltar en modo alguno a la paciencia, a la caridad y a la humildad, o ser puntuales precisamente en todos nuestros asuntos para no restar tiempo a nuestros ejercicios de piedad. Habíamos conseguido frenar el amor propio mediante la práctica fiel de mortificaciones continuas, y lo teníamos ya un tanto adormecido; pero no estaba muerto. Es en verdad de recia fibra y, aun cuando parece aletargado, apenas se le da un poco de pábulo, se despierta al punto y recobra vigor, haciendo sentir sus exigencias; y así el alma comienza a resbalar.

¡Oh, si supiesen las almas buenas, que han decidido darse todas al Señor, el daño que se hacen a sí mismas volviendo deliberadamente, como perro al vómito, a las pequeñas satisfacciones en que un tiempo se deleitaban, qué atentas estarían a no caer más en incongruencias semejantes! Y se pagan bien caras, porque, despertado el apetito de gozar, intenta imponerse, y entonces, a cuenta de su gusto, el alma no rehusa siquiera el pecado venial. Es fácil cometer un pecado venial de sorpresa; tanto, que en ello caen a veces hasta las almas santas; pero se arrepiente enseguida, se levantan y están luego más alerta que antes para no recaer. Con el pecado venial cometido "sobre pensado", a ojos

abiertos, sucede cosa bien distinta; sabe el alma perfectamente que el Señor reprueba esa acción, ese gesto, esa palabra, pero no se detiene. San Juan de la Cruz nota muy bien que, cuando un alma comete faltas semejantes, queda herida, y esas culpas renuevan en ella el apego a las criaturas: vuelve a sentirse excesivamente solícita por ellas, porque vuelven a ocupar de nuevo su corazón; y, al echarse otra vez a buscar las cosas creadas, es evidente que no puede el alma sentir ya el mismo deseo de amar al Señor, y así cae en la sequedad. No es ésta de seguro la sequedad enviada por Dios.

El alma, en cambio, de que se ocupa el Santo, por más que caiga en alguna falta por sorpresa, persevera firme en su propósito de renunciar a todo por el Señor y de darse totalmente a él.

Tenemos, pues, que la señal primera con que podrá reconocer el alma que su sequedad no proviene de faltas acaso cometidas, sino del Señor, es ésta: que "así como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla en alguna de las cosas criadas" (41). El alma a la que Dios envía la sequedad no siente ya gusto de estar con él, pero no puede decirse por ello que se haya vuelto a las criaturas, porque permanece firme en su decisión de despegar el corazón de ellas, de modo que, si no encuentra gusto en la oración, tampoco pone en ellas su

(41) Noche I, 9, 2.

complacencia. Sí, por el contrario, hubiese caído en la sequedad por haber sido infiel, volviéndose a las cosas creadas, se sentiría fuertemente inclinada hacia ellas y propensa a gustar de las mismas.

Triste secuela de las faltas voluntarias repetidas es la llamada tibieza, la cual hace que el alma pierda todo aliento en el servicio divino, por haber caído en una especie de indiferentismo práctico: ya no se cuida del santo amor de Dios. Y esto no nos puede extrañar. El pecado venial voluntario, en efecto, según enseña la teología, tiene la propiedad de disminuir el fervor del amor divino, de frenar ese ímpetu hacia Dios tan propio del amor de caridad. Y cuando el fervor disminuye de continuo, al fin se apaga del todo. Por el pecado venial deliberado, el alma procede contra la voluntad de Dios, mientras que el fervor la estimula, por el contrario, a cumplir la voluntad divina. Estos dos movimientos son contrarios el uno al otro, y cuando uno de ellos, el pecado venial, se multiplica, su influjo prevalece por fin y sobreviene la tibieza. Estado éste peligrosísimo, porque un alma tibia tiene poca fuerza de resistencia al mal, y si entonces surge de improviso en su vida una tentación violenta, corre el riesgo de no tener el valor y la energía necesarios para hacer frente.

Con toda lógica, pues, enseña el catecismo, referente al pecado venial deliberado, que predispone al alma para más graves caídas. Si se multiplica, la deja en una apatía habitual respecto a Dios y en la incuria de su servicio. Es evidente que un alma tibia es una alma seca, pero su sequedad no presenta la señal segunda indicada por San Juan de la Cruz: "ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios" (42).

No; un alma que ha caído en la tibieza no conoce la preocupación penosa que nace del miedo de no servir al Señor. Ha caído en la indiferencia. Si, por el contrario, persevera el alma solícita en el servicio de Dios, es señal manifiesta de que su sequedad no procede de tibieza. Queda, pues, excluida esta segunda causa.

La tercera causa de la sequedad natural es el influjo de indisposiciones psicofísicas, que el Santo con terminología de su tiempo indica bajo el nombre de "humor melancólico" u otros equivalentes, y en las que podemos incluir todos esos malestares en sí ligeros, pero que nos causan pesadez y hastío y entorpecen el uso de nuestras facultades psíquicas, como por ejemplo, una fatiga grande, un sopor insólito causado por una mala digestión, una somnolencia poco menos que invencible, un resfriado fuerte que en-

tontece la cabeza, un calor sofocante: indisposiciones todas de base física, pero que tienen un reflejo en la vida psíquica, porque dejan el alma más o menos inhábil para obrar con sus potencias.

Supongamos que después de una noche calurósima de verano en la que habéis dormido mal por lo pesado de la atmósfera, llegáis de madrugada a la Iglesia con la voluntad de orar más sincera, pero con los ojos cargados de sueño; fatalmente durante la oración os vendrán ganas de dormir. En ese momento sentiréis de seguro poca devoción. Supongamos ahora que lucháis generosamente contra el sueño (porque si os dejaseis, os dormiríais sin más); si lucháis, pues, no vayáis a creer por eso que no hacéis buena oración, porque entonces no “decís” al Señor que le amáis, pero se lo “demostráis”, pues luchar contra el sueño es cosa bien dura. Vuestra oración no será, naturalmente, muy gustosa; sentiréis, sin duda, grande sequedad. Pero cuando a la noche siguiente hayáis descansado bien, la oración volverá a seros fácil y veréis que la sequedad ha desaparecido.

Lo mismo pasará, poco más o menos, con las diversas causas físicas que turban pasajeramente la expeditéz de nuestras facultades. Son impedimentos que aparecen y desaparecen, por lo cual la sequedad que causan es pasajera. No así la aridez purificadora mandada por el Señor. Esta se fija de asiento en el alma. Al principio

es cierto que puede presentar fluctuaciones, días de mayor o menor intensidad; pero, a través de estos altibajos, va invadiendo progresivamente el alma entera, haciéndole imposible sin más la meditación.

Esta es, pues, la tercera señal indicada por San Juan de la Cruz: “es el no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación [como solía], aunque más haga de su parte” (43); y el Santo hace oportunamente notar que esa imposibilidad se torna poco a poco continua hasta dejar el alma en una verdadera impotencia.

ES UNA GRACIA DIVINA

Nos ha ayudado el Santo maravillosamente a excluir las causas pecaminosas o naturales de la sequedad y a determinar en consecuencia si nuestra aridez es cosa de Dios. Pero no se contenta con eso, y nos hace saber que dicha prueba contiene en sí una gracia divina muy grande. No es de los que frente a una dificultad se contentan con repetir: ¡Tened paciencia! Sino que nos indica también cómo nos hemos de portar en este estado para aprovecharnos plenamente del don que Dios nos ofrece y secundar la obra que está realizando en nosotros.

Al explicar lo que intenta el Señor cuando nos manda la sequedad purificadora, declara el Santo que, mediante esta prueba, hace Dios pasar al alma de la meditación a la contemplación; más aún, que precisamente en la sequedad, comienza esa contemplación a comunicarse al alma.

Esto es para quedar maravillados... ¿Cómo? ¿Hablarnos de contemplación a propósito de la sequedad? ¿Ahora que nos parece que no hacemos nada en la oración, cuando vemos esfumarse nuestra vida espiritual, nos vais a hacer creer que nos está Dios concediendo una gracia elevadísima?

Lo primero, procuremos entender la afirmación del Santo en sus justas proporciones. Recordemos, por eso, que gozar de la contemplación no es lo mismo que caer en éxtasis. Es sólo comenzar a conocer a Dios no ya con la sola inteligencia, sino a través de la experiencia del amor, experiencia que no nos comunicará ideas nuevas acerca de Dios, pero nos dará el "sentimiento" de sus grandezas. Muchas personas se imaginan la contemplación como algo extraordinario; la confunden con las visiones y revelaciones y creen que por ella se ven claramente los divinos misterios. Repito que no se trata de tal cosa, sino de un conocimiento nuevo acerca de Dios de naturaleza más bien afectiva y experimental, en el que la parte más importante corresponde al amor, el cual se adhiere

con fuerza a su objeto divino y de este modo adquiere un "sentimiento" particular, una como experiencia de Dios. Ahora bien, San Juan de la Cruz explica de qué modo comienza ese conocimiento de Dios a formarse en el alma sumida en la sequedad.

Volvamos a las señales de la sequedad purificadora que, para distinguirla de las sequedades nocivas, nos ha recordado el Santo. Hasta ahora hemos considerado esas señales en su función negativa de exclusión de causas indeseables; mirémoslas ahora, en especial la segunda y tercera, en su significación positiva y constructiva.

La segunda señal nos ha presentado al alma, toda solícita por el divino servicio, y que, por lo tanto, en medio de sus sequedades, tiene de continuo la memoria fija en él. Este recuerdo está como envuelto en ansias, en temores de que ya no sirve a su Señor, de que ya no le ama. Pero la prueba más palmaria de que le ama de veras es la pena profunda que le da el temor de no amarle; y esta pena no la abandona, se ha apoderado de ella, la tiene ocupada y preocupada: sí, preocupada de no servir a ese Dios que —y está cada vez más convencida y esta convicción profunda aumenta su dolor— merece infinitamente ser amado. Pero os dais cuenta perfectamente de que esa pena que la hace sufrir y la estima de Dios de que procede, son la manifestación de un sentimiento oculto

de la grandeza de Dios, grandeza no conocida ya por razonamientos, que ahora no tienen lugar, pero de la cual el alma "se da cuenta", porque está profundamente enamorada de él como de su verdadero "todo".

Y mientras esta señal segunda descubre un modo nuevo de ocuparse en Dios, contenido en la misma angustia amorosa, hace acto de presencia la tercera, insistiendo sobre la ausencia de conocimiento conceptual: el alma se ve incapacitada de ir a Dios por el camino acostumbrado del pensamiento discursivo; no consigue meditar, reflexionar, profundizar, y experimentar, por el contrario, en ello tedio y disgusto. No siente ya inclinación a seguir por este camino, que, por lo demás, encuentra cerrado para ella; pero no está tranquila, porque todavía no se ha dado cuenta de que se le ha abierto otro nuevo, el del amor, por el que se avanza mejor que por el de la inteligencia.

Si la contemplación es, pues, simplemente el conocimiento de Dios derivado del amor, y produce un "sentimiento" de Dios y de su grandeza, sin que el alma se forme de ello conceptos precisos, no tendremos ya dificultad alguna en admitir la afirmación del Santo: que la contemplación empieza a concederse al alma en medio de la sequedad. ¡Dichosa, por lo tanto, esa alma! Pero entonces, ¿por qué se turba?

CONDUCTA DEL ALMA

En efecto, enseña el Santo al alma a no turbarse, sino ir al encuentro de Dios que ha comenzado a obrar en ella, para de ese modo no poner obstáculo a su acción.

Acaece de hecho más de una vez que el alma, en su temor y angustia de haber fracasado en su vida espiritual, que parecía florecer tan lozanamente en el tiempo que la meditación le resultaba fácil, querría volver a ella a viva fuerza. Y hasta será tal vez exhortada a ello por algún director poco diestro en los caminos del espíritu, que considera la meditación metódica como el único camino seguro, del que no permite al alma salir; entonces se comprende que la pobre se empeñe en volver a la meditación, cueste lo que cueste. Pero no hay modo de forzar los caminos del Señor; y si él incapacita al alma para meditar, precisamente porque quiere ponerla en otro camino, no hay en verdad esperanza de que logre volver al primero. Por eso tal modo de obrar, en vez de pacificar al alma, le produce mayor inquietud.

Muy distinta es la enseñanza del Maestro de las almas contemplativas.

El Santo dice sin más al alma que por las "tres señales" ha reconocido en su aridez la sequedad purificadora, que deje la meditación y

no se esfuerce más por continuarla. El Señor no espera ya de ella que medite, sino que la quiere por otro camino (44).

Pues ¿qué hacer entonces?

Debe aprender a estarse en la presencia del Señor atendiendo a él sencillamente con una mirada llena de amor. Estése allí haciéndole compañía, satisfecha de decirle de vez en cuando alguna palabra de amor. Y verá cómo poco a poco se acostumbra a tener la oración de esta manera. Entonces se dará cuenta de que está en contacto con él de un modo sustancialmente superior al de antes.

“¡Pero es que no sé ya amar a Dios!”, diréis.

¡No lo creáis! Es cierto que no amáis ya sensiblemente como antes, cuando vuestro corazón se derretía al solo pensamiento del amor que Dios os tiene. Pero acordaos de que el amor de caridad sobrenatural no es amor sensible; es amor de voluntad, y éste no hace falta sentirlo, pues consiste sólo en una decisión íntima de la voluntad, por la cual el alma da a Dios la preferencia sobre todas las criaturas y quiere consagrarse toda a su servicio. Este amor lo tenéis, y éste es el verdadero amor, el amor que lleva a la “experiencia de Dios”.

San Juan de la Cruz llega a deponer que con la crisis de la sequedad comienza a nacer en el alma lo que él llama amor infuso, ese amor por

el que el alma, no sólo lanza su voluntad hacia Dios, protestando que le quiere amar, sino que en cierta manera es arrastrada secretamente hacia él. Y éste es el motivo por qué en dicho estado aumenta mucho el amor del alma y progresa ésta rápidamente en las vías del espíritu; porque cuando de una parte empuja uno y de otra le atraen, no puede menos de avanzar con rapidez.

PROVECHOS DE LAS SEQUEDADES

Por eso se extiende largamente el Santo en ponderar los provechos que produce la “noche de la sequedad”, como él la apellida, en que Dios tiene al alma. Esta noche ha causado en ella oscuridad y angustias, pero la ha dejado ataviada con numerosas prendas espirituales, entre ellas, sobre todo, un sentimiento profundo de su poquedad y miseria. Sabe ahora mejor, y por experiencia, que sin Dios nada puede, y esto la fundamenta más aún en la humildad. Síguese de ahí que se acerca a Dios con mayor reverencia, convencida de la propia “nada”.

Además conoce a Dios de un modo nuevo, que le proporciona una concepción más sublime y exacta de él. La conciencia de la indigencia y pobreza propia hace también al alma más indulgente en los juicios sobre el prójimo, y así la caridad fraterna viene a ser más delicada. Pero,

sobre todo, aprende el alma a practicar sus buenas obras no ya por el gusto que en ellas halla, como antes, lo que resultaba fuente de innumerables imperfecciones; privada ahora de esos consuelos sensibles, aprende a obrar por puro convencimiento, lo que significa para ella un paso decisivo en la vida espiritual. Sí; con esta prueba pasa el alma del nivel de la sensibilidad, en que se movía habitualmente su vida interior, al plano espiritual, donde poco a poco se libra del influjo de las impresiones sensibles, que hacen la vida inestable como ellas. El alma se torna mucho más constante aún en su deseo de perfección, porque el temor que antes tenía de no servir ya a Dios, ha encendido en ella un ansia mayor de serle fiel y de no tornar atrás.

Es por lo tanto cosa cierta que esta noche de sequedad y la contemplación que en ella despunta, son para el alma, como dice el Santo, "pan con corteza", pan duro, pero pan de harina fina, que alimenta de veras, al paso que la leche de gustos y consuelos no era más que alimento de niños. Esta no fue ciertamente inútil, porque la edad infantil exige un alimento adecuado, pero es evidente que poder dejar la leche para tomar un manjar más sólido supone un progreso muy grande. Y este manjar más sólido es la contemplación, que ha comenzado a suplantarse al discurso. No se trata por ahora más que del comienzo de esta gracia estupenda, mejor, aun, del comienzo de su primer grado, pero

esto es ya algo muy precioso para el alma, pues la pone en el camino de la unión contemplativa con Dios. Es obligado, pues, darle gracias por ello.

Por tanto, no se asuste el alma si a la prueba de la sequedad se añaden otras más exteriores. Pues se trata de una purificación que tiende a librar al alma de todos los apegos que obstaculizan su unión con Dios, no debe maravillarse si no se contenta el Señor con desasirla solamente de lo que en la vida espiritual sirve de consuelo al espíritu. El espíritu no suele estar apegado solamente a estos consuelos, sino que con frecuencia lo está también a otras muchas cosas exteriores: bienes de fortuna, salud, nombradía, estima de los otros; o bien se complace de sus dotes naturales, del dominio que cree tener sobre sí mismo, de su paz interior que se figura inalterable. El Señor entonces permite que caigan sobre él tentaciones de toda suerte, turbaciones y escrúpulos, ansiedades y tinieblas, que la hacen titubear vacilante en el camino de la virtud y la fuerza a dejarse guiar como un niño con gran contrariedad de su amor propio. Los infortunios merman sus recursos, la calumnia pone en entredicho su buen nombre, o bien la muerte le arrebatara los seres más queridos. Cosas todas que a los ojos del mundo pueden tener visos de casuales y que a un alma poco experta en las cosas de Dios podrían parecer castigos divinos, y, en cambio, son otras

tantas misericordias divinas, con que el Señor sale al encuentro del alma para darle una mayor libertad de espíritu y prepararla así a la unión con él.

Naturalmente el alma no puede menos de sufrir. Cuando se nos arranca una cosa a que estamos apegados, no es posible dejar de sentir el tirón. Pero si el alma advierte que quien la prueba es su Dios, al que ella busca con toda su alma, y que, precisamente de ese modo, procura el Señor más solícitamente acercarse a ella, fortalecida como está por el amor contemplativo, acepta gustosa la prueba y besa la mano del que le da la muerte para darle vida.

Veremos más adelante que, precisamente en esta sazón, es el alma invitada a cultivar el espíritu de fe, que le permite reconocer las disposiciones de la divina Providencia en todos los acontecimientos, y, viendo en su sufrimiento el aldabonazo con que aquel a quien ama sobre todo la invita a una más alta perfección, el alma le da amorosamente un "sí" resuelto.

Son misteriosos los caminos del Señor. Parecía que la aridez iba a privar al alma de sus tesoros espirituales, y, en cambio, la ha enriquecido prodigiosamente; parecía que el Señor, al probarla, estaba dando suelta a su indignación, y, en cambio, esas mismas tentaciones han sido los instrumentos de la divina misericordia. ¡Qué bueno es el Señor con quien le ama! ¡Y qué provechoso para nosotros comprenderlo!

VI

LA ORACION EN FE

No vayáis a creer que con la noche de la sequedad y sus pruebas concomitantes se ha terminado la obra de la santificación del alma, y que está a dos palmos de la unión con Dios. Hemos visto hasta el momento solamente que el alma se aleja de las criaturas a las cuales su sensibilidad, poco domada aún, la tenía demasiado asida; ahora es fuerza considerar cómo se acerca el alma positivamente a Dios. No es que no lo haya hecho ya de alguna manera, puesto que ha aprendido a orar mejor, y es sabido que toda plegaria es una elevación de nuestro espíritu a Dios; pero ese primer período de la vida espiritual ha sido, ante todo, una liberación del alma de los lazos de afectos desordenados, de los asimientos y satisfacciones de que nuestra sensibilidad está siempre ávida. Eliminados ya estos tropiezos, brota en el alma el

ansia de la unión con Dios. Para sostenerla, de modo que alcance la meta suspirada, invita el Santo al alma al ejercicio intenso de las virtudes teologales.

¡Nada más a propósito! Las virtudes teologales, en efecto, según las enseñanzas de la teología, ponen precisamente nuestra alma en relación con Dios, autor de la vida sobrenatural y término de la misma. No lo olvidemos; la convivencia con Dios, el consorcio con él es un don divino al que nuestra naturaleza no tiene derecho alguno y con el que ni siquiera guarda "proporción". Conocer a Dios tal cual es, como lo podremos hacer un día en el cielo, es una gracia divina que excede todas nuestras exigencias y capacidades naturales, y, si Dios no nos lo hubiese revelado, nunca habríamos sabido nada de este nuestro sublime destino. Dios en sí mismo, y no ya sólo como creador, es algo que nuestra inteligencia natural no puede alcanzar con sus propias fuerzas.

Para entrar en contacto intelectual inmediato con este objeto, necesitaremos en el cielo del "lumen gloriae"; y en la tierra, para orientarnos hacia él como hacia nuestro fin supremo, tenemos necesidad absoluta de la "luz de la fe". En esta vida, la fe sustituye al "lumen gloriae" que se nos dará en el cielo. Lo que "veremos" en el cielo, lo "creemos" ahora mediante la fe. El objeto de la "visión beatífica" y el objeto de la "fe" son el mismo, pero el modo de co-

nocerlo es diverso; el primero es claro, el segundo, oscuro. Pero en uno y en otro caso nuestra inteligencia se adhiere a Dios considerado en su propia esencia, o sea, Dios Trino y Uno.

Ahora bien, como en fin de cuentas no sólo tenemos que conocer sino que alcanzar ese objeto tan superior a nuestra naturaleza, al cual no tenemos derecho alguno, y somos incapaces de conseguirlo por nuestras fuerzas, junto con la fe nos ha dado Dios la esperanza. Esta virtud nos permite esperar de la divina bondad y misericordia la ayuda necesaria para alcanzar la cumbre a la que se nos invita. La esperanza nos asegura la asistencia del Señor para la consecución de la vida eterna; orienta por lo tanto nuestra voluntad en dirección de Dios por el deseo ardiente de poseerle y la pone en tensión vibrante hacia él.

Las dos primeras virtudes teologales preparan así el camino a la tercera, la caridad, que nos hace amar a ese Dios con el que un día viviremos, y nos le hace amar sobre todas las cosas, con amor de benevolencia, o sea, como Bien Sumo, que merece de su criatura la consumación total en su amor. Las virtudes teologales, pues, orientan nuestro espíritu totalmente a Dios, ponen a Dios en el centro de toda nuestra actividad humana; dado que Dios las ha puesto a disposición nuestra y podemos servirnos de ellas cuando queramos, no podía el Santo hacer cosa mejor para enseñarnos a unir

nuestro espíritu a Dios del modo más eficaz, que invitarnos a la práctica intensiva de las virtudes teologales.

LAS "SEÑALES" DE LA CONTEMPLACION INCIPIENTE

El alma caída sin culpa suya en la sequedad y que, reconociendo en sí las tres "señales" tradicionales, sigue los consejos del Doctor Místico, es decir, desiste de hacer esfuerzos por meditar y se esmera solamente en estarse en compañía de su Dios, mirándole con una mirada sencilla y amorosa, no tarda en establecerse en una paz profunda.

La oración se le hace fácil, por más que haya cambiado totalmente el modo. Ya no son los bellos discursos, las prolijas consideraciones de antes, que despertaban aun sensiblemente tan suaves afectos en el corazón, expresados con palabras ardorosas; todo eso ha desaparecido, pero en lugar suyo ha quedado algo mejor. Apenas ahora se pone el alma en oración, se queda recogida al punto y en contacto con Dios. No es que la ocupen pensamientos profundos sobre él; más bien en este aspecto el alma se siente pobre. Sólo tiene del Señor un concepto indistinto y general, pero, en cierto modo, se da cuenta de que está con él. Le hace compañía y le mira.

Esta mirada tiene al alma unida con Dios, pero más aún la tiene unida el amor de que está

penetrada. Y aunque no tenga de Dios concepto preciso alguno, se desarrolla en ella un sentimiento profundo de su grandeza. ¡Le ve tan diferente de todo lo creado, tan diverso, que —lo siente en su corazón— nada se le puede comparar! ¡Está tan por encima de todo! Para su corazón es verdaderamente el "único"; siente que en nadie puede poner su amor, sino en el que merece el afecto todo de su criatura.

Cuando el alma llega a tal forma de oración, puede estar tranquila. No es inútil hablar de esto, porque la experiencia enseña que, cuando las almas llegan aquí, necesitan ser tranquilizadas. Les parece que no hacen lo "bastante", que están ociosas y que pierden el tiempo.

También aquí tranquilizará nuestro Santo al alma, recurriendo una vez más a las "tres señales" que ya conocemos y por las cuales hemos podido distinguir la sequedad purificadora, que introduce el alma a la contemplación, de la sequedad culpable o simplemente natural. No obstante, el Santo, tratándose ahora de reconocer la contemplación no ya en el período de formación penosa, sino en el momento en que comienza a establecerse en el alma, adaptará esas señales, especialmente la tercera, a esta nueva fase de la contemplación.

La "primera señal" es la incapacidad de meditar con la ayuda de conceptos distintos, de que hemos hablado arriba, y que se ha hecho como permanente en el alma. No se crea, sin

embargo, que el alma no se ha de servir ya nunca de buenos pensamientos; a veces podrán tales recuerdos dar aún el tema de la oración y mantener su desarrollo. Podrán servir, por ejemplo, para rehacerse tras un momento de divagación involuntaria. Pero el alma no puede ya como antes pararse en estos pensamientos. Cuando intenta hacerlo, se siente al punto vacía y seca; es que no debe buscar ya ahí la devoción. No se excluye que algún día se encuentre momentáneamente con cierta facilidad de desarrollar un pensamiento que la ha impresionado, pero esto no es durable, y el alma vuelve a caer pronto en su incapacidad acostumbrada. La antigua fuente de devoción está agotada, se ha secado; hay que buscar otra.

La "segunda señal" es siempre la que excluye una culpabilidad en esa su impotencia de ocuparse en Dios, por no haberse el alma tornado a los afectos de las criaturas, afectos que la solicitan y pretenden atarla, distrayéndola del Señor. Por eso el alma que no se siente con ganas de ocuparse en las cosas divinas con el trabajo del entendimiento, porque no saca de él pábulo alguno, no debe tampoco tener ganas de ir en pos de las criaturas. Esto no excluye, sin embargo, que la imaginación continúe vagando; porque, bien lejos de despertar su interés, le producirá fastidio; sólo podrá —y debe hacerlo así— despreciar lo que la turba.

La "tercera señal" es la más importante y ca-

racterística, y permite dar un juicio definitivo. Citemos el texto del Santo: "El alma gusta de estar a solas con atención amorosa a Dios, sin particular consideración, en paz interior, y quietud, y descanso, y sin actos y ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad —a lo menos discursivos, que es ir de uno en otro—, sino sólo con la atención y noticia general amorosa que decimos, sin particular inteligencia y sin entender sobre qué" (45).

Es el elemento positivo, mientras que las otras dos señales son negativas. El alma está ocupada en Dios. Recordaréis que lo estaba también durante su crisis de sequedad, cuando andaba ansiosa, en temor de no servir ya a Dios, y por eso poseída toda de un recuerdo penoso de él. Es claro que este recuerdo penoso del Señor provenía de un deseo sincero de servirle y, por lo tanto, también él, al estar todo penetrado de amor, la mantenía en un contacto de conocimiento y afecto con Dios, por más que al alma le pareciese otra cosa. Era el inicio del conocimiento amoroso aun en germen, que, siguiendo los consejos de San Juan de la Cruz, ha ido el alma luego adquiriendo poco a poco, y en el cual halla ahora tanto deleite y tanta quietud. Durante aquella crisis penosa, el recuerdo ansioso del Señor sustituía a la meditación y conducía el alma a Dios de un modo nuevo, des-

conocido antes; ahora el modo nuevo de volverse al Señor es la atención quieta y amorosa a El.

El alma, pues, no está ociosa. Al contrario. Las explicaciones del Santo nos harán ver claramente cómo está el alma ocupada en Dios.

En efecto, el Doctor místico analiza esa atención amorosa, indicando los principios que actúan en ella. Advertiremos que esos principios son precisamente las virtudes teologales, ayudadas por un influjo escondido y delicado del Espíritu Santo.

En la atención general y amorosa a Dios reconoce el Santo, ante todo, un ejercicio eminente de fe.

En otra parte, ha insistido particularmente sobre la elevación del objeto de la fe, que es idéntico al de la visión beatífica, sólo que ahora no lo "vemos", sino solamente lo "creemos". Nuestra inteligencia, apoyada en el testimonio divino, se adhiere a él con certeza, aunque en oscuridad. Y ese objeto no es otro que Dios considerado en sí mismo; no ya simplemente como Creador, según lo podemos conocer por la razón natural a través de las criaturas, sino considerado en su propia naturaleza, en su divinidad, en el misterio de su vida trinitaria íntima, inasequible a las solas fuerzas de la razón humana.

No podemos formarnos de la esencia de Dios un concepto que la exprese adecuadamente. Es verdad que el teólogo, en sus especulaciones, a

base de la analogía existente entre Dios y las criaturas, puede formarse de Dios un concepto que exprese su eminente perfección de modo "negativo"; pero tal concepto es el resultado de un estudio, de una meditación teológica. También en su meditación piadosa podría el alma elevarse al conocimiento de Dios por un proceso semejante, pero hemos observado más arriba que, en este momento de su desarrollo interior, el alma es incapaz de meditar. Está simplemente "poseída" de la grandeza de Dios, de la trascendencia divina, que tanto dista de las criaturas. Así, en efecto, nos lo presenta la fe. Pero de esa alta perfección de Dios el alma no busca formarse un concepto preciso, que, por lo demás, no lograría expresar lo que ella entiende; se contenta con mirar la grandeza divina con atención sencilla, pagada de esa soberana perfección, de ese amor inmenso y de esa misericordiosa condescendencia. Se mantiene así en la presencia de Dios, sin más esfuerzos intelectuales.

Se comprende, sin embargo, que siendo un tal conocimiento de Dios "intelectual" o "conceptualmente" muy "pobre", justamente porque el alma no busca formarse conceptos precisos, no podría ésta detenerse mucho tiempo en él, si no fuese instruída por otra parte. Efectivamente, el alma es instruída aquí por el amor. Por eso el Santo nota que esa advertencia general a Dios es "amorosa".

Cuando el alma se une a Dios por amor, llega en cierta manera a gustar de El, especialmente cuando se trata de amor pasivo, esto es, del amor con que es atraída por Dios. Entonces se da cuenta en cierto modo de que está amando a aquel para el cual ha sido creada y el solo que puede colmar sus aspiraciones de infinito. En esa comunicación afectuosa con el objeto divino se siente en su centro.

“Nos has hecho, Señor, para ti— ha escrito San Agustín—, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti (46).

Aquí el alma descansa en Dios, y por eso siente tanta paz. Al mismo tiempo, adquiere un conocimiento de Dios experimental en cierta manera. No es un conocimiento que pueda darle conceptos nuevos, nuevas ideas en torno a Dios; hemos visto ya que en achaque de conceptos el alma se encuentra más bien pobre. Es que ha adquirido una especie de “sentimiento de Dios”. Este sentimiento nace de la voluntad, tiene su raíz en el amor, pero necesariamente ha de tener también algún reflejo en la inteligencia, viniendo de ese modo a vigorizar la atención general del alma a Dios, atención que hace más gustosa, de manera que la mirada de fe, traspasada de amor, se fije en Dios y permanezca más fácilmente clavada en él.

No sólo esto —y aquí las enseñanzas del San-

to son particularmente sugestivas—; es fácil que a recoger en Dios la mirada de fe amorosa contribuya también la operación de los dones del Espíritu Santo. Escuchad al Doctor Místico:

“Cuanto más pura y esmerada está el alma en fe, más tiene de caridad infusa de Dios; y cuanto más caridad tiene, tanto más la alumbra y comunica los dones del Espíritu Santo, porque la caridad es la causa y el medio por donde se les comunica” (47).

Ahora bien, es sabido que es propiedad de los dones del Espíritu Santo, especialmente del de “sabiduría”, al que el Santo más frecuentemente alude, hacer más sabroso el conocimiento de Dios. Este vendrá, pues, a ser más gustoso y por eso más experimental también. Así se desarrollará en el alma ese que llamamos “sentimiento de Dios”, que es un modo nuevo de conocer al Señor, muy distinto del conocimiento puramente conceptual e intelectual que podemos tener de El.

Esto basta para comprender claramente que la noticia general amorosa de Dios, a que el alma ha llegado después de la crisis de la sequedad y en la cual encuentra ahora gran deleite, no es una inactividad en el sentido de que el alma no haga nada; al contrario, supone una actuación de nuestras potencias más altas, inteligencia y voluntad, elevadas ahora al plano so-

brenatural por la luz de la fe y el amor de la caridad, y también por el influjo de los dones del Espíritu Santo. Nada, pues, de ociosidad, sino únicamente simplificación de nuestras operaciones, que de discursivas y apoyadas demasiado "sobre la imaginación y la sensibilidad" se tornan más espirituales, más serenas, y evidentemente más preciosas.

El alma que Dios ha conducido a esa forma de oración, no piense, pues, que pierde el tiempo. Por lo demás, experimentará ella misma que en esta oración su voluntad de "ser de Dios" se robustece cada vez más, y que, aun sin haber formulado en ese tiempo propósitos particulares, sale de la oración más decidida cada vez a darse al servicio de Dios sin reservas. ¿Y no es esto bastante para estimar fructuosa esa oración?

LA CONTEMPLACION ES PREFERIBLE A LAS VISIONES

San Juan de la Cruz enseña ser dicha oración tan fecunda y preciosa, que el alma no sólo no debe añorar las bellas meditaciones del pasado sino que debe estimarla mucho más que todos los favores extraordinarios concedidos a veces a las almas piadosas.

El Santo nos pone muy en guardia contra las llamadas "visiones y revelaciones", y nota que

el enemigo de nuestras almas produce dichos fenómenos para apartar al alma del ejercicio intenso de la fe amorosa, propia de la contemplación naciente. Insiste el Santo en que no son esos favores con caracteres de particularidad los que unirán al alma con Dios; este oficio está reservado a las virtudes teologales, que, como hemos visto ya, tienen por objeto a Dios mismo. Por eso el Santo da a las almas contemplativas este preciosísimo consejo, unido por otra parte con tan admirable lógica con su doctrina sobre el valor supremo de las virtudes teologales para la actuación de la unión con Dios: si al alma en oración se le presentase alguna aparición de Santos, o se le dejase oír alguna palabra que parece sobrenatural, no se pare en ello en modo alguno, sino tome de ello simplemente pie para recogerse de nuevo en Dios con un movimiento de fe amorosa. Esta le ayudará en sus continuas ascensiones hacia Dios mucho más eficazmente que todas las visiones y revelaciones particulares.

¡Qué diferente proceder del de demasiadas almas imprudentes o directores no menos censurables, que atribuyen una importancia exagerada a fenómenos tan poco seguros y a veces fundan sobre ellos toda la dirección de las almas que los experimentan!

Nunca se debería olvidar que en tales cosas puede tener mucha mano, no solamente el demonio, sino también el natural propio, la pro-

pia fantasía, la cual, especialmente en temperamentos un tanto desequilibrados o morbosos —y no siempre es fácil reconocerlos a la primera—, crea hermosas locuciones y apariciones aun de carácter religioso. Podrán sin duda ser palabras buenas y apariciones que fomenten la devoción; pero el error comienza cuando se juzga que proceden directamente de Dios y que, por lo tanto, se han de tener en cuenta para la dirección de la vida. De esto precisamente se persuaden con facilidad esas almas, con frecuencia ingenuas, que se creen favorecidas de tales dones, y con plena convicción dicen a su director: “Jesús me ha dicho esto. El Señor quiere de mí tal cosa”.

¡Dichosas tales almas si encuentran un director que conozca la doctrina de San Juan de la Cruz! Ese director procurará, ante todo, disipar sus preocupaciones enseñándoles a no hacer caso de tales cosas. Pero si el alma continúa teniéndolas, la norma primera que le dará el director será: “No escuchéis ni hagáis nunca nada de cuanto se os ocurra por esta vía, sin habérmelo antes expuesto y pedido mi parecer”. Y luego, por más cierto que le parezca ser espíritu bueno el que guía al alma, ateniéndose a las reglas tradicionales de la discreción de espíritus, no le permitirá nunca poner por obra lo que la revelación le haya sugerido, si la razón, habida cuenta de los principios de la fe, no le

demuestra la oportunidad de la cosa sugerida, prescindiendo de revelaciones.

De obrar siempre así, se evitarían muchas imprudencias y también no poca pérdida de tiempo. Porque confieso que, viendo en ocasiones voluminosos cuadernos escritos por ciertas visionarias, me he dicho: “Si hubiesen empleado el tiempo en orar de veras y servir al prójimo, más fruto habrían sacado para sí y para los otros y menos fastidio habrían procurado al director, condenado a examinar todo aquel farrago”.

Pero sea cualquiera el origen de esas manifestaciones, en nuestra vida de unión con Dios deben siempre ceder el paso al ejercicio de las virtudes teologales y a la contemplación, en la cual la mirada amorosa de fe nos introduce a una intimidad con Dios destinada a crecer y afirmarse en el alma.

Santa Teresa de Jesús, en sus obras, ha descrito maravillosamente todas las diversas formas que puede asumir la contemplación, cuando, tomando un carácter más netamente pasivo, comunica al alma un sentimiento de la presencia divina. A veces el alma se recoge en ella tan profundamente, que desaparece toda posibilidad de distracción, otras veces, en cambio, continúa la imaginación molestando. Lo cual sucede precisamente porque, llegada a este punto, el alma conoce a Dios más por amor que por inteligencia, la cual ahora no forma conceptos distintos,

y así no se puede servir tampoco de la imaginación. Esta queda libre y abandonada a sí misma, de donde viene fácilmente a dar fastidio, como no quede absorta en una desbordante suavidad divina que, gustada por la voluntad, redundando a veces con más fuerza en el entendimiento y lo ocupa en Dios.

Acaece también ser la comunicación divina tan impetuosa, que el alma no la puede soportar; entonces la persona cae en el llamado "éxtasis". Notamos al propósito que el Doctor místico, bien lejos de exagerar la importancia del fenómeno extático, en el cual algunos psicólogos antiguos y modernos han creído ver el toque de la mística, lo considera como una debilidad, de que se librará el alma cuando pase por la noche pasiva del espíritu, que debe disponerla inmediatamente a la unión con Dios.

Pero no toda alma que sea favorecida por Dios con la contemplación debe por eso necesariamente experimentar todas sus formas; no todas son necesarias para conducir al alma a una unión profunda con Dios. En este terreno es el Señor quien escoge, y el alma ha de ir contenta por el camino que El le trace. Pero cualquiera que sea la forma de contemplación a que el Señor la llame, alta o humilde, impetuosa o suave, manifiesta u oculta, esa contemplación seguirá siendo siempre un ejercicio intenso de las virtudes teologales ayudadas por los dones del Espíritu Santo, lo que la pone por

encima de todas las visiones y revelaciones particulares, de todos los fenómenos extraordinarios y extáticos, y hace de ella un instrumento efficacísimo de unión con Dios. Veremos, en efecto, más adelante que en el mismo estado de unión es la contemplación la que mantiene casi de continuo el alma en contacto con Dios.

EL ESPIRITU DE FE

El alma llegada a la contemplación vive, pues, intensamente de fe, ante todo durante el tiempo de la oración, pero no menos en medio de sus ocupaciones diarias; ha aprendido, en efecto, a ver todo lo que encuentra en la vida a esa luz sobrenatural que le muestra todos los sucesos, grandes y pequeños, en relación con la Providencia divina.

La fe, lo mismo que la visión beatífica, es una participación de la ciencia divina; como Dios conoce necesariamente las criaturas en relación consigo mismo, así también la fe las presenta en su dependencia de Dios. Esta es, por lo demás, una visión del mundo mucho más comprensiva y real que la contemplada desde las criaturas, o sea, desde las causas segundas prescindiendo de la causa primera.

Muchos cristianos tienen una idea demasiado abstracta de la Providencia divina. Saben que gobierna el mundo, pero no saben en concreto

el significado verdadero de esa verdad, no comprenden que nada, absolutamente nada, acaece en el mundo, ni siquiera las acciones humanas libres, que no caiga bajo el gobierno divino.

Esto no quiere decir que Dios haya sometido todo a leyes necesarias o que quiera positivamente todo lo que hacen las criaturas libres. No; muchas de sus acciones, las acciones pecaminosas, por ejemplo, no las quiere, sino que simplemente las tolera, no impidiendo que se hagan, precisamente porque respeta la libertad de las criaturas, a las que en su sabiduría ha dotado de esta prerrogativa singular, aun cuando previó que muchas abusarían de ella. Pero, aun permitiendo que las criaturas rebeldes cumplan sus propósitos, los hace Dios entrar en su plan divino por el que alcanza sus altísimos designios, y en particular el de la salvación y santificación de las almas. No hay acción humana que pueda sustraerse a este gobierno divino, por el que todo lo dispone Dios en bien de quien le ama: "Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman" (48).

El alma de fe, para quien la divina Providencia es algo concreto, ve cómo Dios en todo cuanto sucede le sale al encuentro invitándola a mayor perfección.

"Todo lo que sucede —decía un alma escogi-

(48) Rom. 8, 28.

da— es para mí un mensaje del amor extremo de Dios a mi alma" (49).

Estas almas no ven en los acontecimientos solamente la acción de las criaturas, o sea, de las causas segundas, por ejemplo, de tal persona que la importuna o de tal otra que, con manifiesta aversión, procura hacerles mal; "por encima" de ellas contemplan a su Dios, que, dejando obrar a las criaturas imperfectas, las pone en ocasión de practicar un acto de virtud acaso heroica, y positivamente las invita a realizarlo. Un alma de fe vive más con Dios que con las criaturas, más en contacto con la causa primera que con las segundas. No olvida que también éstas son reales y que es preciso tenerlas en cuenta; pero para ella la primera realidad es Dios, y antes que a nada se dirige siempre a El. ¿No es Dios el Padre de nuestra familia humana, y no es por lo tanto justo que, dando su lugar a los hijos, reservemos el primero al Padre, a quien de hecho le pertenece? El alma de fe es tan consciente de la trascendencia y sublimidad divinas, que ese primer puesto se lo reserva a Dios como la cosa más natural.

Por lo demás, sabe reconocer a Dios en cualquier lugar que se encuentre. A ese su único Dios cuya grandeza gusta en la contemplación, le adora presente en su alma donde ha puesto él su morada, le reconoce en la persona de Jesu-

(49) SOR ISABEL DE LA TRINIDAD.

cristo, el Salvador divino cuya vida humana estudia en el Santo Evangelio, pero en el cual su mirada de fe descubre a la segunda Persona de la Santísima Trinidad, Dios como el Padre y como el Espíritu Santo. La misma fe contempla a ese Dios humanado en el tabernáculo de nuestras iglesias, donde reside y está esperando nuestras visitas y homenajes. También le dice la fe que Dios le manifiesta su voluntad en las órdenes de sus superiores, especialmente eclesiásticos, y que Jesús, Verbo hecho carne, quiere ser servido en sus hermanos, pues ha declarado que tendrá como hecho a sí todo lo que hagamos por los que son suyos, por todas las almas redimidas con su sangre.

El alma de fe encuentra, pues, a su Dios en todas partes, y en todas partes le ve invitándola a ser buena, generosa y santa, y ofreciéndole con las disposiciones de su Providencia divina la ocasión de serlo.

¡Ah! Si en nuestra vida diésemos de veras a Dios el puesto que merece y que nuestra fe nos enseña que es el suyo, cómo cambiaría nuestra vida! Aceptaríamos con mucha mayor resignación las adversidades, sabiendo que no nos vienen sin saberlo nuestro Padre celestial, el cual, si bien no aprueba la acción mala de la persona que nos aflige, es lo bastante poderoso para hacer entrar esas contrariedades en el plan de amor con que procura nuestro bien. Dios no ha querido ciertamente la terrible prueba de la

guerra que hemos pasado; por medio de su Vicario en la tierra, que hizo verdaderamente lo imposible para evitarla, exhortó vivamente a las naciones a abstenerse de ella. Pero los hombres la quisieron, y vino con todas sus consecuencias desastrosas, que sufrimos y sufriremos aún quién sabe hasta cuándo.

¿Quién podría pretender razonablemente que Dios deba impedir las consecuencias de acciones humanas que él no quiso? Su misericordia le mueve a perdonar a su criatura cuando ésta le pide humildemente perdón y a acudir entonces en su auxilio; pero la criatura rebelde no sabe siquiera hacer esto y se encastilla obstinada en su soberbia. Dios, con todo, en su sabiduría omnipotente, saca bien aun del mal y sabe hacer que los ardides de los malos redunden en bien de las almas buenas. Para muchos, en efecto, las tribulaciones de la guerra han sido ocasión de nuevos progresos espirituales. Muchas veces he tenido ocasión de comprobarlo y de admirar la delicadeza con que Dios sale al encuentro de las almas generosas para hacerlas heroicas y prepararlas así a la unión con él.

La fe vivida con intensidad acerca, pues, poderosamente el alma a Dios. En la contemplación pone la inteligencia en contacto con la supereminencia divina, mientras el amor y la actividad de los dones del Espíritu Santo tornan su conocimiento amoroso y sabroso, dando al alma un inestimable sentimiento de Dios que la

inclina a querer darle todo el lugar que merece. También la fe muestra al alma el lugar que ocupa Dios realmente en el universo y en los sucesos cotidianos en medio de los cuales nos movemos. La fe nos dice que estamos de continuo a merced de las disposiciones divinas, las cuales sin excepción tienden a procurarnos del mejor modo posible la salvación y la santidad. Es importante para el alma saberlo reconocer; pero más importante aún, saber ordenar a la luz de los principios de la fe toda nuestra vida. Nos ayudarán en este empeño la esperanza y la caridad.

VII

LA ESPERANZA Y EL AMOR PURO

La fe nos hace avanzar aceleradamente en nuestra subida hacia Dios, porque, con el conocimiento que de él nos procura, nos lo pone ante los ojos como el término a que debemos tender, nos lo hace presente en todas partes, nos abisma en sus disposiciones paternas por las que de continuo nos invita a subir. Pero nos adentra más allá aún la esperanza, por la que asentamos en él toda nuestra vida; la caridad luego creará el vínculo de una unión tan fuerte de nuestra voluntad con la de Dios, que la transformará en ella, realizando así en el alma lo que hay de más fundamental en el estado de unión.

Después de haber estudiado la práctica de la fe a la luz de las enseñanzas de San Juan de la Cruz, es preciso, por lo tanto, que aprendamos de él a vivir también más intensamente de es-

peranza y de amor; así, en realidad, nos centraremos más en el Señor y se hará más profunda nuestra intimidad con él.

LA ESPERANZA: SU NATURALEZA

Parece como si muchos cristianos de nuestro tiempo hubiesen perdido lo que se podría llamar el "sentido de la vida eterna". Creen en ella, sin duda, pero prácticamente, en la programación de su vida, apenas la tienen en cuenta; parecen tener sólo interés por los bienes de la tierra: éstos son, de hecho, los que absorben su mente, despiertan sus preocupaciones y centran sus esfuerzos.

No quiero decir con esto que los cristianos que viven en el mundo vayan a desinteresarse de los bienes terrenos, pues los necesitan para asegurar su vida y la de sus familias; por el contrario, hasta puede ser loable la diligencia solícita por conseguirlos. Se trata sólo de poner cada cosa en su lugar y, sobre todo, de dar a Dios el puesto que le pertenece.

Dado que la vida humana está destinada por Dios al conseguimiento de la unión eterna con él, ¿os parece razonable que pensemos en él tan poco? No es cosa de juego el hecho de nuestro destino a gozar eternamente de la intimidad con las divinas Personas, las cuales nos admitirán a su compañía, y saber que el grado de

esa intimidad dependerá del grado de amor de Dios que hayamos conseguido en la tierra mediante la práctica sobrenatural de las virtudes. ¡O lo creemos o no! Y si lo creemos, ¿por qué entonces no cifrar en ello la meta sublime de nuestra vida? Si buscásemos de veras este supremo bien por encima de todos los demás, lograríamos fácilmente poner todos los otros bienes en su puesto, no apegando a ellos el corazón y no dejándonos absorber por su obsesionante recuerdo.

Ni siquiera la solicitud espontánea por nuestros seres queridos, embarazaría nuestra mente y corazón con la preocupación ansiosa de ganancias terrenas, porque aun en relación con ellas, nuestro deseo primordial sería procurarles los bienes eternos, y daríamos así más importancia a su bienestar espiritual, que los asegura, que al material; en cambio ¡cuántas veces es éste el que preocupa únicamente a ciertos padres, que se llaman cristianos, pero en realidad no merecen ese nombre!

Al mismo tiempo que exhortamos al deseo de poseer a Dios, conviene rebatir una objeción especiosa. Se dice a veces, haciendo eco a la famosa y poco feliz polémica entre Bossuet y Fenelón en torno al llamado "amor puro", que no es conveniente fijar la mirada del alma en la recompensa, aunque sea celestial, porque esto vendría a crear en nosotros un espíritu "mercenario" y cerraría el alma en sí misma, buscan-

do el bien propio y no el de Dios, cuando lo que hace falta es amar a Dios con disinterés sumo. ¡Como si pudiese haber roce entre las virtudes teologales, y la esperanza fuese contraria al amor!

San Juan de la Cruz nunca ha notado antinomias de este género. El también tiene una doctrina sobre el amor puro, que expondremos más adelante, pero no excluye en modo alguno el amor de esperanza, antes bien, el amor de esperanza, cuidadosamente desarrollado, al concentrar todos nuestros deseos en Dios, nos facilita inmensamente la práctica continua del amor, la cual nos sería mucho más difícil, si la esperanza de llegar a la unión con él no disminuyese o apagase nuestra preocupación por las cosas creadas. Por lo demás, no deberíamos echar en olvido que la misma alegría celestial será en nosotros producto de los actos con que glorificaremos a Dios del modo más excelente.

Nosotros, criaturas de Dios, hemos sido hechos para glorificar al Señor con actos de inteligencia y de voluntad, es decir, con actos de conocimiento y amor, y en la vida eterna conoceremos y amaremos precisamente al Señor del modo más perfecto. Así, pues, la vida eterna no nos cierra en nosotros mismos, sino que nos orienta más aún hacia Dios y más que nunca nos hace servir para su gloria. El Doctor Místico en su *Cántico Espiritual* enseña magistralmente que al cielo se va a amar a Dios y que,

por tanto, la vida celestial no consiste sólo en "recibir", sino también en "dar"; pues, si es cierto que en la visión beatífica recibimos a Dios, en cambio, por el amor que necesariamente de ella brota, el alma bienaventurada se da irrevocablemente al Señor, uniéndose a él con todas sus fuerzas. De este modo el bienaventurado glorificará eternamente al Señor en la medida misma de su bienaventuranza. Cuanto el alma posea más a Dios, más le amará.

¿Cómo sería posible, por otra parte, que un alma, después de haber hallado su gozo durante toda la vida terrena en darse generosamente a Dios, fuese feliz en el cielo, si no pudiese también allí darse al Señor? Así lo han comprendido siempre las almas grandes, especialmente las formadas en la escuela del Doctor Místico, como, por ejemplo, Santa Teresa del Niño Jesús. Es sabido que en su doctrina sobre el amor la Santita de Lisieux depende directamente de nuestro Santo Doctor, cuyo *Cántico Espiritual* y *Llama de amor viva* saboreó profundamente. Hasta en los últimos días de su vida gustaba de alimentar su espíritu con recuerdos sacados de esas obras admirables. Así, cuando una Hermana le hablaba del gozo que habría de gustar en el cielo en compañía de los Santos, replicó: —"No es esto lo que hace estremecer mi corazón. ¡Es el amor que recibiré y que podré dar!".

¡También la Santita quería ir al cielo para amar! Es, pues, sencillamente absurdo querer figurarse la bienaventuranza celestial como una especie de gozo egoísta, prefiriendo así la fría actitud del filósofo, que, como Kant, quiere obrar sólo "por deber", como si entonces no viniese el hombre a cerrarse nuevamente en sí mismo en la austera satisfacción de poder decir: "He cumplido con mi deber". ¿No os parece más sublime y menos egoísta cumplir el propio deber para llegar a amar a Dios eternamente en el cielo, que hacerlo por procurar a la personalidad propia la fría perfección de la rectitud moral? Así lo cree San Juan de la Cruz.

HAY QUE CULTIVAR LA ESPERANZA

Sí; en nuestra vida hay que dar paso franco al deseo de Dios; hay que cultivar esa aspiración y hacer brotar también en nuestro corazón la solicitud por todas las cosas que son necesarias para llegar a poseerle; hay que fomentar luego una gran confianza en el que, en su bondad y misericordia, quiere ayudarnos a realizar nuestras esperanzas. En pocas palabras: hay que cultivar la esperanza, sea en cuanto a su objeto, sea en cuanto a su motivo.

Cultivarla en cuanto a su objeto. Recuerdo siempre la fórmula del acto de esperanza que aprendí cuando era niño y que expone muy bien

los varios y excelentes objetos de dicha virtud. Nos hacían decir que esperábamos con seguridad del Señor por los méritos de Jesucristo: el perdón de nuestros pecados, la gracia de vivir bien y, por fin, la vida eterna. Sí, como bien último, la vida eterna, pero además todo lo que es necesario para llegar a ella y, en consecuencia, por encima de todo, el perdón de mis pecados. ¡Qué consolador es saber que el Señor quiere que esté seguro de su perdón cuantas veces me arrepienta de veras y muestre la realidad de mi arrepentimiento confesándoselos según él ha establecido!

El pecado es obstáculo para una vida santa; debo, pues, tener confianza de que, si me arrepiento, el Señor removerá los obstáculos a mi santidad. Y tras esta parte negativa, viene la positiva. Además de quitar el obstáculo, me otorgará positivamente el auxilio, "la gracia para vivir bien", para vivir según mi condición, según mi vocación, pero "bien" de veras, bien moralmente y, por tanto, santamente. El Señor quiere que tenga confianza en su ayuda, de hacerme santo.

¡Oh, sí! El Señor quiere de mí que esté de ello seguro. No se trata de una seguridad intelectual, sino de la confianza del corazón, de esa confianza instintiva por la que nos atrevemos a decir a alguien: ¡Estoy seguro de ti! La teología nos enseña que dicha seguridad es el carácter propio de la esperanza perfecta, y el Señor,

que quiere en nosotros virtudes perfectas, desea, en consecuencia, que estemos seguros de El.

No es difícil colegir que, cultivando este sentimiento de seguridad en el auxilio divino para conseguir el Sumo Bien, nos haremos de algún modo fuertes con la fuerza misma de Dios, el cual, lo sabemos, quiere ayudarnos. En efecto, cuando se trata de la posesión de Dios, la confianza del alma de buena voluntad puede ser suma. San Juan de la Cruz nos ha dejado al propósito esta máxima que Santa Teresa del Niño Jesús gustaba repetir:

“Tanto alcanza [el alma] de él [Amado] cuanto ella de él espera” (50).

Pero notad que este aforismo fue escrito por el Santo a propósito del alma que ha concentrado todos los deseos de su vida en la consecución de la unión eterna con Dios; porque eso es esperar de veras: hacer de la vida perdurable nuestro afán supremo, afán que domine y subordine a sí todos nuestros demás deseos. Tal será la actitud espontánea de un alma que vive como verdadera hija de Dios. Nuestra casa paterna es el cielo. Allá vamos y allí nos sentiremos a gusto.

Procuremos, pues, en cuanto nos sea posible, “vivir bien” y esperemos también de Dios confiadamente la gracia para ello y además —¿por qué no?—, la de llegar, aun en la tierra, a ese

(50) Noche II, 21, 8.

estado de unión que es prenda de la unión celestial. Debemos hacernos santos: tal es la voluntad de Dios, y El quiere que nos sintamos seguros de su ayuda para conseguirlo.

¡Qué animosa se siente y cuán generosa se torna un alma que alimenta una tal esperanza en el Señor! Esta esperanza se trocará en una confianza amorosa en el Padre Celestial, que, a la vez, se explayará en el más completo abandono, porque el alma, segura de que Dios la quiere santificar, sabiendo por su espíritu de fe que él gobierna todas las vicisitudes del mundo, se deja en sus manos.

“El dispondrá todo del modo mejor para cumplir mi deseo y el suyo —piensa el alma—; que escoja él el camino, pues ve más claro y lejos que yo; me fío de él plenamente”.

Entonces, al decir de Santa Teresa del Niño Jesús, el alma se torna como un niño entre los brazos de su madre, y “en medio de las conmociones del mundo, duerme tranquila en los brazos del Señor”. Permanece siempre serena y por eso en posesión de sí misma; y así es capaz de emplear todas sus fuerzas en servicio del Señor, sin malgastarlas en agitaciones inútiles.

PURIFICACION DE LA MEMORIA

Según las enseñanzas del Santo, de la práctica de la esperanza procede la purificación de

la memoria, así como del ejercicio de la fe se sigue la purificación de la inteligencia. La fe, en efecto, ha dado el primer puesto en nuestra inteligencia al pensamiento de Dios, causa primera que preside la actividad de las segundas; en la vida de oración nos ha hecho también dar el primer puesto a la atención amorosa y contemplativa en Dios por encima de todos los discursos imaginativos, preciosos en sí, pero menos estimables que ese "sentimiento de Dios" nacido de la oración contemplativa. Es evidente que la fe acerca el entendimiento a Dios. Y de un modo análogo la esperanza concentrará en él nuestra memoria.

Sabemos por experiencia que nuestra memoria se detiene con más frecuencia en el recuerdo de las cosas que más amamos o tememos; de las que amamos, porque en ellas se centran los diversos afanes y designios de nuestra vida, que vienen a ser como otros tantos motivos que despiertan nuestro empuje vital; de los que tememos, porque se nos presentan como otras tantas fuerzas contrarias que pueden impedirnos conseguir nuestros intentos. Ahí están las fuentes de nuestra agitación y de las infinitas solicitudes que no dejan paz a nuestro espíritu y nos tienen preocupados e inquietos y, a veces, nos hacen desgraciados.

Un alma que cultiva un deseo intenso de la vida eterna y en la que este deseo prevalece efectivamente sobre toda otra solicitud, tende-

rá al objeto de sus aspiraciones con mucha mayor moderación, más condicionadamente, es decir, con más conformidad y abandono en el querer divino. De este modo el pensamiento de las cosas terrenas será para la memoria menos obsesionante y, por otro lado, el alma "segura de su Dios", creyendo con viva fe que la amorosa Providencia divina lo dispone todo para su bien eterno, teme menos las fuerzas enemigas, que no pueden desencadenarse —bien lo sabe ella—, si Dios no lo permite, y cuya acción, aun en caso de permitirlo, entra necesariamente en los planes de la Providencia. El alma que cultiva la esperanza sobrenatural, logra permanecer serena en medio de las más penosas tribulaciones. No cae en el ocio del quietismo, porque sabe que es voluntad del Señor que en las necesidades pongamos también nosotros manos a la obra; pero, una vez que ha hecho generosamente lo que estaba de su parte, se confía filialmente a su Padre celestial, diciéndole: "Piensa tú en ello, Señor, que yo pensaré en ti"; y se abandona resueltamente a sus disposiciones providenciales, segura de que los planes divinos redundarán en bien suyo y de otras muchas almas.

De esta manera también la esperanza, a su modo, hace al alma vivir en Dios, tender a su posesión y recurrir sin tregua a su ayuda para alcanzar así las más hermosas y legítimas aspiraciones.

LA CARIDAD

Pero si la fe y la esperanza nos acercan a Dios, el amor nos une a El.

En sus obras San Juan de la Cruz, auténtico doctor del amor divino, ha tratado acerca del amor bajo todos sus aspectos de un modo maravilloso; sin embargo, tenemos que añadir que su exposición del amor pasivo es más completa que la del amor activo del que ahora nos vamos a ocupar. Del amor pasivo trataremos extensamente más adelante, cuando hablemos de las pruebas supremas del espíritu y del estado de unión contemplativa a que a través de esas pruebas llega el alma. El Santo nos ha dejado un estudio exhaustivo de ello en el libro segundo de la *Noche oscura* y en gran parte de su *Cántico espiritual* y de la *Llama de amor viva*. Del amor activo, en cambio, el amor con que el alma se encamina hacia la unión mediante el propio empeño, se había propuesto el Santo tratar ampliamente en el libro tercero de la *Subida del Monte Carmelo*; y efectivamente había expuesto con detención la actitud que debe tomar el alma en relación con los bienes que le presenta la vida, si no quiere asirse a ellos e impedir así su unión con Dios, sino servirse de todo para su mayor gloria.

En su explicación había llegado justamente al modo de portarse en relación con los bienes espirituales mismos, que naturalmente tienen una relación más estrecha con el progreso en la vida interior; pero precisamente aquí se interrumpe la exposición del Santo. Había distinguido los diversos bienes espirituales en varias clases, la última de las cuales eran los bienes espirituales "perfectivos". Habrían sido estos ciertamente los más interesantes, pues la denominación misma de "perfectivos" parece indicar lo que contribuye directamente a perfeccionar el amor; pero el Santo no llegó a escribir esta parte.

Del conjunto de su doctrina, sin embargo, y de la documentación espiritual que se puede espigar en sus diversos escritos y en las cartas, no es difícil establecer cuáles sean para él las fuentes de las cuales ha de brotar la perfección del amor: son evidentemente la pureza y la fuerza del mismo amor.

AMOR PURO

En varios pasajes de sus obras hallamos que habla el Santo del "amor puro"; pero en su pluma esta expresión no tiene nada que ver, al menos directamente, con el concepto discutido en la famosa controversia entre Fenelón y Bossuet, a que hemos aludido antes. Se trataba en sustancia en aquella controversia de decidir si un

alma poseída de amor de Dios puede, en su vida sobrenatural, prescindir del amor de esperanza, o sea, llegar a un estado en que no se recurra ya al móvil de la recompensa celestial para hacer el bien, sino que se obre siempre por Dios sin parar mientes en la felicidad propia. Parece que al Santo no se le ocurrió nunca plantearse semejante problema, pues, por el contrario, exhorta al alma a nutrirse igualmente de esperanza y de caridad. Es seguro que él no vio nunca en el desarrollo de la esperanza un obstáculo a la caridad, la cual, en su síntesis, llegará al culmen de la perfección cuando se una el alma a Dios en la bienaventuranza eterna. Precisamente entonces, comenzará el alma a amar a Dios indefectiblemente "con todas sus fuerzas".

El amor de esperanza queda así ordenado al amor de pura caridad como a su fin. Para nuestro Santo el amor puro es únicamente el amor que en su ejercicio ha venido a ser pura y simple benevolencia. De modo que el alma, amando a Dios, no busca la satisfacción propia, sino la de su Amado.

Conviene, en efecto, recordar que nosotros los hombres somos muy inclinados al deleite y espontáneamente buscamos satisfacción aun en nuestras más nobles acciones, menoscabando así la pureza de nuestra intención.

Nos ocurre lo mismo muchas veces hasta en el amor de Dios. En el amor sentimos fácilmente

placer, y si ese gusto fuese el móvil de nuestro amor a Dios, entonces en el mismo amor de Dios nos buscaríamos a nosotros mismos. Es, por lo tanto, evidente que nuestra actividad afectiva, en la medida en que busca la satisfacción personal, no se ordena a Dios, sino que se termina en nosotros; de donde resulta que una parte de nuestro amor y de la fuerza y dinamismo que ponemos en juego, se malogra desde el punto de vista sobrenatural. Por eso es de suma importancia para el alma que vaya aprendiendo a amar a Dios "puramente", es decir, no buscando en ese amor otra cosa que darle a él gusto y en modo alguno la satisfacción propia.

Para educar bien a nuestras almas en el puro amor, nos enseña el Santo a distinguir en el amor el sentimiento y la operación, mostrando el valor relativo del primero y la cualidad sustancial de la segunda.

Es frecuente que nuestro amor, aun el amor de Dios, vaya acompañado del sentimiento. Y eso, porque para amar tenemos dos facultades: la voluntad y el corazón, sede de nuestra sensibilidad. Basta reflexionar un momento para comprender que la más noble, la más elevada, la más espiritual y, por ende, la más "humana" de estas dos facultades es la voluntad; y nos referimos precisamente al acto de voluntad cuando decimos que amar es "querer bien" a una persona. En efecto, la expresión que nos brota espontánea para atestiguar nuestro amor

es "te quiero". Pero es verdad que, cuando nuestra voluntad ama, fácilmente, aunque no siempre, se le une el corazón. El corazón se recrea de un modo especial en el amor, se deleita en sentirse presa de un amor fuerte y apasionado. Y así un alma que ama a Dios, puede también sentir su amor en el corazón y amar a su Dios hasta con vivos transportes. En tal coyuntura, el alma siente, al amar a Dios, satisfacción y deleite.

Mas no solamente el corazón es capaz de sentimiento; la voluntad misma puede sentirse fuertemente inclinada hacia la persona querida, y también ella disfruta de sentirse arrastrada vivamente hacia el objeto amado. El alma que siente su voluntad poseída del tal modo por el Señor que se desharía por agradarle más aún, experimenta al propio tiempo un gran gozo que le aligera el peso de los sacrificios.

Todo esto es justo, y no debéis creer que el Señor no estime nuestro amor cuando va acompañado del sentimiento; en su primer mandamiento, efectivamente, nos ha mandado amarle "con todo nuestro corazón", es decir, con toda nuestra capacidad de amar, por lo tanto también con la capacidad sensible del corazón. Pero como en el amor acompañado de sentimiento hay el peligro de que nuestro natural, ávido de satisfacciones, se cebe, es preciso que el alma, deseosa de emplear en servicio de Dios todo su caudal y la fuerza toda de su amor, sin desper-

diciar ni siquiera una partecita de ella en buscar algo fuera de él, esté atenta a no permitir que se empañe la pureza de su amor admitiendo como móvil la búsqueda del propio deleite.

Por esa razón, explica el Santo la diferencia inmensa que hay entre el valor espiritual del acto de amor y el valor del sentimiento. Operación de amor es el acto de voluntad con que "queremos bien" a Dios; y ¿qué bien podemos nosotros, criaturas racionales y libres, querer a nuestro Dios, sino "que se haga en nosotros, con plena adhesión activa y pasiva, su santísima voluntad"? En efecto, con esta adhesión una criatura espiritual, dotada de inteligencia y voluntad, procura del modo mejor posible la gloria de su Creador, porque, en verdad, hemos sido creados para "honra y gloria de Dios". Amar a Dios, pues, significa prácticamente acatar de modo tan absoluto la voluntad de Dios, que nuestra voluntad se pierda en la suya.

El Santo muestra el valor altísimo de esta operación del alma diciendo: "por la operación de amor el alma se une a Dios". Lo cual es evidente, porque el estado de unión según más arriba hemos expuesto, consiste en tener la voluntad abismada en la de Dios.

Muy diversa es la condición del sentimiento. El Santo afirma categóricamente que "no une con Dios", sino que es solamente una impresión grata del "yo". Y en efecto, es sólo una circunstancia del amor, que no pertenece en modo al-

guno a su sustancia y del que no necesita el alma para amar de veras. Por el contrario, su presencia, como hemos visto ya, es frecuentemente para el alma ocasión de replegarse sobre sí misma, aun en el ejercicio del amor divino, lo que constituye manifiestamente una imperfección.

Y si es una imperfección, es preciso que el alma que desea llegar a la plenitud del amor divino, se libre de ella. Por eso el Santo enseña que en asunto de amor se haga poco caso del sentimiento, empeñándose únicamente en "querer a Dios", cueste lo que cueste.

Realmente en este aspecto el alma puede hacer mucho con su tesón, pero es de creer que sola no podrá nunca llegar al término, la pureza total del amor; por eso el Señor le sale al encuentro. En la crisis de sequedad de que hemos hablado más arriba, el Señor había comenzado su obra librando al alma del apego sensible y enseñándole así a prescindir de las dulces emociones del amor, que tanto la deleitaban durante sus sabrosas meditaciones. Con la aridez, el Señor la ha conducido al amor de voluntad.

Mas como también en la voluntad se produce un sentimiento agradable a que el alma podría asirse, veremos cómo el Señor viene a librarla de esto mediante una prueba interior mucho más penosa que la sequedad, pero en la cual su amor, sumido en el crisol, quedará totalmente

purificado. Será la penosísima y oscurísima "noche del espíritu", de que trataremos más adelante. Las enseñanzas sobre el amor puro, o sea, por el que el alma emplea para el Señor toda su fuerza de amar sin asomos de egoísmo, son, pues, fundamentales en el pensamiento del Santo y ofrecen la clave para una explicación profunda, bien de la sequedad, bien de las desolaciones espirituales por que normalmente ha de atravesar toda alma que quiera llegar a la unión total con Dios.

AMOR FUERTE

Pero decíamos que el Santo trata también del amor "fuerte". En efecto, cuando comienza su tratado acerca del amor en el libro tercero de la *Subida*, insiste especialmente en el precepto del Señor que ordena amarle "con todas nuestras fuerzas", queriendo con ello indicar que nuestro amor debe llegar a manejar a su arbitrio todos los mandos de nuestra naturaleza humana, es decir, a gobernar todas nuestras facultades y ponerlas en acción con el solo fin de la gloria de Dios, única mirada del amor puro. Como su obra ha quedado, según se ha dicho ya, interrumpida, el Santo no ha tenido ocasión de explicarnos a fondo cómo entendía este influjo del amor sobre todas nuestras operaciones

y cómo debe el alma prácticamente llegar hasta este punto.

Nos parece, sin embargo, evidente que, para llegar a un tal dominio del amor, se requiere un amor muy intenso, radicado de tal manera en el alma, que brote del fondo de ella espontánea y continuamente, dando impulso a nuestro obrar. Por eso, para conocer el modo de llegar al amor fuerte, es decir, a un amor que domine toda la vida del alma, basta saber prácticamente de qué modo más eficaz aumenta en ella la intensidad del amor.

Ahora bien, los discípulos del Santo nos han dado sobre este punto las enseñanzas teóricas y prácticas más claras. La doctrina teórica la encontramos en el célebre *Curso teológico* de los Carmelitas Descalzos de Salamanca (51). Las enseñanzas prácticas nos las da una Santa muy querida de todos, Santa Teresa del Niño Jesús, la cual en toda su doctrina sobre el amor depende de este nuestro Maestro.

Los teólogos salmanticenses nos enseñan que el aumento de la intensidad de la caridad en nosotros depende muchísimo de nuestras acciones virtuosas, o sea, de nuestras obras buenas hechas bajo el influjo de la caridad. Toda obra realizada de ese modo merece un aumento de caridad. Pero no siempre ese aumento merecido

(51) SALMANTICENSES. *Cursus theologicus*. Tract. *De Charitate*. *De augmento charitatis*.

se concede de inmediato; muchas veces queda como en reserva, y sólo se le dará al alma en el momento que entre en el cielo. El mérito adquirido en este último caso se puede comparar a los intereses que, producidos por un capital, no se le acumulan, sino que quedan aparte, y, si bien son de propiedad del dueño, el capital no aumenta. Cuando, por el contrario, los intereses se acumulan, el capital aumenta; al año siguiente producirá mayores frutos, y así sucesivamente. Pues bien, el aumento de amor producido por las obras meritorias a veces se acumula al punto a nuestro capital de amor, acreciéndolo y aumentando de este modo inmediatamente la intensidad de nuestro amor. Esto tiene lugar cuantas veces hacemos nuestras buenas acciones con todo el amor de que somos capaces, no con desgana, sino con todo el corazón. Es entonces como si nuestro corazón se abriese para recibir el aumento de amor que merecemos; y en efecto, éste se añade al amor ya existente, aumentándose así la caridad.

Se ve así la gran importancia que tiene para quien anhela alcanzar el amor perfecto, el esforzarse en hacer todas las obras buenas "con todo el corazón", venciendo su pereza y dejadez natural.

Esta es la razón por que ciertas almas, con ser buenas, parecen siempre estacionarias, mientras a otras, cuando se las vuelve a encontrar después de algún tiempo, se las ve más ferve-

rosas cada vez. La causa es que las primeras hacen sus obras buenas un tanto negligente-mente, sin poner mucho empeño, al paso que las otras se muestran generosas y así son recom-pensadas con un continuo aumento de amor.

Tal era la práctica que recomendaba sobre to-do Santa Teresita del Niño Jesús: "Hacerlo todo por amor, cantando, con la sonrisa en los labios", para demostrar al Señor que lo hacemos de buena gana con todo el corazón.

"Cantaré, sí, cantaré —escribe la Santita—, aun cuando tenga que coger mis flores de en medio de las espinas" (52).

Y en efecto, en sus obras de caridad y en sus actos de penitencia procuraba poner aquella "sonrisa" tan característica de su alma, que re-vela su inmenso amor y su gozosa serenidad. Es la "Santa de la sonrisa".

¿Fruto de esta práctica? ¡Un amor inmenso!

"Señor —escribe la Santa poco antes de mo-rir—, vuestro amor me previno desde la infan-cia, creció conmigo y ahora es un abismo cuya profundidad me es imposible medir" (53).

Y con este amor abismal amaba al Señor y dirigía únicamente a él todas sus obras y to-dos sus sufrimientos. En ella el amor había ve-nido a ser fuerte y "total" de veras. Y esto no

(52) *Manuscritos autobiográficos*. Manuscrito B, [11, 18].

(53) *Id.* Manuscrito C. [10, 38].

fue un privilegio de la Santa, fue sencillamente la actuación de la ley del aumento del amor: cuando lo hacemos todo de todo corazón, el amor crece de continuo.

Magníficas son las enseñanzas "sanjuanistas" sobre la esperanza y la caridad. El alma que las practica con diligencia, "corre" evidentemente por las vías del espíritu y avanza cada día más en la intimidad divina. Contempla la realidad de la vida a la luz de la fe, que lo ve todo en relación con Dios, se apoya totalmente en la fuerza de Dios con una viva esperanza y se ad-hiere a él con un amor cuya intensidad, fuerza y pureza crecen de continuo. Un alma semejan-te se encuentra evidentemente en el camino de la unión, vive ya en compañía de Dios. Mucho más que anteriormente "busca a Dios", y por lo tanto más que antes, "su amado Señor la bus-ca a ella". De esta celosa búsqueda divina he-mos de tratar ahora.

VIII

JESUS NUESTRO GUIA

Santa Teresa del Niño Jesús, que había de llegar un día a las cumbres del monte del amor donde se consuma la unión con Dios, en uno de esos períodos de sequedad, de pruebas y tinieblas, que son inevitables en las ascensiones del espíritu, describía así el estado del alma:

"Jesús me tomó de la mano y me hizo entrar en un subterráneo donde no hace ni frío ni calor, donde no luce el sol, al que ni la lluvia ni el viento llegan. Un subterráneo donde no veo nada más que una claridad semivelada, la claridad que derraman a su alrededor los ojos bajos de la Faz de mi Prometido... No veo que avancemos hacia la cumbre de la montaña, pues nuestro viaje se hace bajo tierra; pero, sin embargo, me parece que nos acercamos sin saber cómo" (54).

(54) *Cartas*, 91. A Sor Inés de Jesús.

En medio de estas tinieblas, Teresa está tranquila y en paz, segura de llegar a la meta, porque va delante el guía, el cual, aunque apenas presentado, la lleva de la mano y la conduce. Este guía es Jesús.

Antes de emprender con San Juan de la Cruz el estudio de la parte más penosa y tenebrosa del camino que conduce a la unión divina, cuando pasa el alma por la prueba que llama el Santo "noche pasiva del espíritu", queremos también nosotros recordarle que no debe hacer frente ella sola a estos sufrimientos. El Doctor místico le muestra el guía, el compañero, el esposo, que la tomará amorosamente de la mano y protegerá sus pasos: Jesucristo, el Verbo Encarnado, verdadero Dios y verdadero hombre; Jesús, nuestro camino y nuestra meta, Jesús, nuestro todo. Y queremos aprovechar la ocasión para exponer de un modo sustancialmente completo qué actitud —en sus varios aspectos— debe tomar, según San Juan de la Cruz, el alma contemplativa y deseosa de unirse a Dios, en toda su vida espiritual, en relación con Jesucristo, Hijo de Dios y segunda persona de la Santísima Trinidad, encarnado por nuestra salvación y santificación.

Para San Juan de la Cruz Jesucristo es no sólo un maestro y un modelo del alma, cuyas enseñanzas debe escuchar y a cuyos ejemplos ha de conformarse, sino también un esposo, que, haciéndola participante de su propia vida, obra

en ella mediante la gracia lo que enseña con la doctrina. Jesús es también objeto de su contemplación, la cual se alimenta amorosamente del misterio de la Encarnación redentora.

JESUS MAESTRO Y MODELO

En realidad, es poco decir que San Juan de la Cruz nos propone a Cristo como maestro y modelo; hay que añadir que nos lo presenta como "amado" maestro y "querido" modelo, al que queremos hacernos semejantes precisamente porque le amamos; y como nos ha ganado el corazón, estamos resueltos a seguir sus enseñanzas.

Comienzo recordando que la primera preocupación de nuestro Santo es la de asentar a Jesús en nuestros corazones. Recurre, en efecto, al resorte del amor a Jesús para espolear al alma a entrar resueltamente por el camino de la negación que la debe conducir gradualmente a la unión divina.

Ahora, después de haber estudiado la doctrina del Santo, nos será más fácil abarcar de una sola ojeada todo el camino que hay que recorrer para llegar a la meta. Hemos aprendido que la primera labor a realizar consiste principalmente en hacernos dueños de la sensibilidad, que nos empuja tan fuertemente en pos de las satisfacciones terrenas. El alma se apresta al tra-

bajo con la firme decisión de regular el uso de sus sentidos y disciplinar sus pasiones. Los ejercicios propuestos por el Santo requieren energía, pero el alma, al aceptarlos, ha demostrado que "busca" al Señor de veras; por eso también el Señor viene a "buscarla", y esto con la crisis de la sequedad, mediante la cual el alma consigue hacer su vida interior menos dependiente de la sensibilidad y, por ende, más sólidamente espiritual.

Metida así en la "vía del espíritu", intenta acercarse al Señor mediante un ejercicio intenso de las virtudes teologales, las cuales la han introducido verdaderamente a unas relaciones continuas y bastante íntimas con Dios. La búsqueda "activa" del Señor se intensifica de esta manera, por donde es de esperar que también el Señor venga de nuevo a buscarla.

Y llegamos así al estudio de la crisis que debe conducir a término la purificación del espíritu, para preparar inmediatamente al alma para la unión.

El camino de la unión tiene dos períodos preparatorios: la purificación de la sensibilidad y la del espíritu; y en ambos hay una fase activa y otra pasiva. Para que el alma emprenda animosamente la primera etapa de su camino, apele el Santo a su amor para con Jesús; para evitar luego que retroceda acobardada en presencia de los sufrimientos de la segunda, es decir, de la purificación del espíritu, le recordará a

qué aniquilamiento ha llegado su amado Jesús.

Recordemos, pues, que desde los primeros pasos en el camino de la unión proponía el Santo al alma un programa de renuncia enérgica, precisamente para que no perdiese tiempo en rodeos inútiles y pudiese así llegar presto a la meta. Se trata de una guerra continua a nuestras inclinaciones naturales; aún recordamos la impresión extraña y hasta penosa que nos produjeron en el primer momento las sentencias del Santo: "No a lo más fácil, sino a lo más dificultoso; no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto". ¿Dónde irá a buscar el valor necesario para empeñarse en tal empresa? ¡Sólo en el amor de su esposo Jesús lo hallará! Escuchemos al Santo.

"Para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas, con cuyo amor y afición se suele inflamar la voluntad..., era menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que, teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros.

"Y no solamente era menester para vencer la fuerza de los apetitos sensitivos tener amor de su Esposo, sino estar inflamada de amor y con ansias" (55).

Es claro, pues, que para San Juan de la Cruz sin el amor de Jesús no se hace nada, y por eso

(55) *Sub. I, 14, 2.*

la primera preocupación del alma debe ser procurarse éste con la oración, la meditación, las lecturas piadosas y los sacrificios, ya que, por lo demás, no le faltará la gracia de Dios que la ayude y favorezca. Evidentemente, cuando el alma ama a Jesús, muy a gusto lo toma como maestro; por eso, al llegar aquí, expone el Santo cómo Jesús enseña *verbo et opere*, con la doctrina y con el ejemplo, a entrar en el camino de la negación.

La doctrina de nuestro Santo es evangélica. Si no lo fuese, no merecería en verdad nuestra confianza, porque en las vías del espíritu no hay más que un maestro: Cristo Jesús; todos los demás no hacen otra cosa que aplicar su doctrina a las condiciones particulares de tiempo, estado, vocación, etc., conservando en todo caso intacta la sustancia de la misma. La doctrina de San Juan de la Cruz acerca de la desnudez total no merecería nuestra adhesión, si no se encontrase en el Santo Evangelio. Pero no hay que temer, porque la encontraremos allí del modo más formal.

"Si alguno quiere venir en pos de mí —enseña Jesús—, renúnciese a sí mismo, tome su cruz y sígame" (56).

¿Y hasta dónde? Hasta el aniquilamiento, hasta la nada.

"Pues el que quiera salvar su vida, la perde-

(56) *Mt. 16, 24.*

rá; y el que pierda su vida por mí, la hallará" (57).

Por eso resumió Jesús:

"Quam arcta est via quae ducit ad vitam".

Sí, "estrecha es la puerta que lleva a la vida", y, por desgracia, "son pocos los que dan con ella" (58). Por eso Jesús a las palabras ha añadido el ejemplo, y los buenos maestros hacen lo mismo.

Veamos, pues, cómo San Juan de la Cruz contempla en Jesús el modelo del alma tanto para la purificación de la sensibilidad cuanto para la del espíritu, o sea, para las dos etapas del camino espiritual.

Cuanto a la negación de la sensibilidad, "cierto está que él murió a lo sensitivo, espiritualmente en su vida y naturalmente en su muerte.. Porque, como él dijo, en la vida no tuvo dónde reclinar su cabeza, y en la muerte lo tuvo menos" (59).

¡Recuerdo ternísimo del doloroso tormento de la cabeza de Jesús en la cruz! Pues ¿quién, recordando esos sufrimientos del amado Maestro abrazados por nosotros, no tendrá fuerza para imponerse por amor suyo algún sacrificio?

Pero el Santo prosigue aludiendo a la segunda etapa del camino, ciertamente mucho más do-

(57) Mt. 16, 25.

(58) Mt. 7, 14.

(59) Sub. II, 7, 10.

lorosa que la primera. Traza un cuadro conmovedor de la aniquilación total de Cristo en la hora de la muerte.

En cuanto al espíritu "cierto está que al punto de la muerte quedó también aniquilado en el alma sin consuelo y alivio alguno, dejándole el Padre así en íntima sequedad, según la parte inferior. Por lo cual fue necesitado a clamar diciendo: ¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?" (60)... Entonces este amoroso Señor quedó "aniquilado en todo; conviene a saber: acerca de la reputación de los hombres, porque, como le veían morir, antes hacían burla de él que le estimaban en algo; y acerca de la naturaleza, pues en ella se aniquilaba muriendo; y acerca del amparo y consuelo espiritual del Padre, pues en aquel tiempo le desamparó por que puramente pagase la deuda y uniese al hombre con Dios" (61).

¡No olvidemos que todo esto lo llevó y sufrió Cristo por nosotros!

"Por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó de los cielos..., fue crucificado, muerto y sepultado" (62).

Sí, Jesús nos dio ejemplo de aniquilamiento total, pero nos dio también a entender que ese aniquilamiento había de ser fecundo.

(60) Mt. 27, 46.

(61) Sub. II, 7, 11.

(62) Del Credo.

“Y así, en él hizo la mayor obra que en 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” (63).

Y también este aspecto de la aniquilación de Jesús nos debe amaestrar:

“Para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se aniquilare por Dios, según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace” (64).

Metida en el crisol de la noche del espíritu, el alma se sentirá confortada no sólo con el ejemplo de los sufrimientos que Jesús abrazó por nuestro amor, sino también con el recuerdo de su fecundidad, pues tal fecundidad no les faltará tampoco —lo afirma el Santo tajantemente— a los sufrimientos del alma.

Concentrando nuestra mirada en las enseñanzas y en el ejemplo de Jesús, San Juan de la Cruz nos ha preparado para afrontar con más ánimo las pruebas inevitables del camino espiritual. Pero no se reduce a eso el auxilio que hemos de recibir de Jesús; Jesús nos va a comunicar también la gracia que nos hará vivir una vida sobrenatural y, conformándonos a él nos permitirá llegar finalmente a la unión con

(63) *Sub. II, 7, 11.*

(64) *Sub. II, 7, 11.*

Dios. El Santo nos inculca esta verdad presentándonos a Jesús como esposo del alma.

JESUS ESPOSO DEL ALMA

San Juan de la Cruz, siguiendo aquí el ejemplo de muchos místicos, gusta de presentar la unión del alma con Dios bajo el símbolo de la unión matrimonial. Por eso habla de desposorio, de matrimonio espiritual, y por eso habla también del esposo del alma. Es de notar que para San Juan de la Cruz este esposo es siempre el Verbo Encarnado, Jesucristo, Dios y Hombre a la vez. El alma está ansiosa de unirse con Cristo entero, con su divinidad y con su humanidad. Con la sagrada Humanidad, recibiendo de él tal abundancia de gracia que su vida venga a ser como una prolongación de la de Jesús; y luego también con su divinidad, porque debe llegar a perderse de tal modo en la voluntad divina, que pueda decir como San Pablo:

“Vivo, ya no yo; es Cristo quien vive en mí” (65).

Para San Juan de la Cruz el concepto de esposo atribuido al Verbo Encarnado no es una mera figura poética. El Santo es teólogo y conoce el valor y contenido de dicho concepto en la tradición teológica, especialmente en la que

(65) *Gál. 2, 20.*

parte de Santo Tomás de Aquino. Ahora bien, para Santo Tomás, la doctrina de la unión del alma con Cristo a modo de esposa con su esposo, expresa la misma realidad contenida en otra figura de origen escriturístico, que ha venido a hacerse familiarísima a los teólogos y aun a las personas espirituales de nuestro tiempo: la del cuerpo místico de Cristo y unión de este cuerpo con su cabeza. Solamente que, mientras el cuerpo místico indica todo el conjunto de almas unidas a Cristo, cuando se trata de la esposa, se habla generalmente, no siempre, de un alma sola. Pero en ambos casos se alude a la comunicación de la vida que de Cristo redunda en el alma. Se puede decir que Cristo, incorporándose la humanidad, haciendo de ella su cuerpo místico (*de jure* o de hecho), contrajo con ella un desposorio místico; pero como la humanidad consta de individuos, se dice también legítimamente que Cristo es el esposo de cada una de las almas que de hecho se le incorporan.

Santo Tomás advertía que el esposo ejerce su influencia sobre la esposa a título de cabeza. Los que conocemos la magnífica Encíclica publicada el año 1943 por el Papa Pío XII sobre el tema del cuerpo místico, verdadero monumento de doctrina espiritual, que ninguna alma de vida interior debería desconocer, sabemos qué riquezas de relaciones íntimas entre Cristo y las almas expresa este concepto.

San Juan de la Cruz no ignoraba la doctrina del cuerpo místico. Tal resulta, no sólo de alguna que otra alusión explícita y bellísima que encontramos en sus obras mayores, sino también de algunos "romances" escritos durante su dura prisión de Toledo, en los cuales está expresada claramente la idea de que las almas llegan a la participación de la vida divina y aun de la divina bienaventuranza mediante su incorporación a Cristo. Sobre este tema no hemos de esperar del Doctor místico todas las precisiones doctrinales a que han llegado los teólogos modernos, después de haber hecho de este argumento el objeto principal de sus estudios. Pero San Juan de la Cruz, a fuer de teólogo genial que era, tuvo la intuición de la total dependencia en que nuestra vida espiritual se encuentra con relación a Cristo, en el cual reconoce, en el sentido más riguroso, su verdadera fuente.

En efecto, toda la comunicación de la vida de la gracia a nuestras almas nos viene actualmente de Cristo. Y esto no sólo en el sentido de que Jesús, mediante su pasión santísima, nos devolvió a los hombres la gracia divina que por el pecado de Adán, y luego por todos nuestros pecados personales, habíamos perdido, sino porque después de habérmola adquirido sobre la cruz hace veinte siglos, nos la distribuye actualmente.

En la obra redentora con que Cristo procura nuestra salvación y santidad, hay efectivamente

dos fases. Primera, la fase dolorosa, que Cristo conoció aquí en la tierra y terminó con su inmolación cruenta sobre la cruz y mediante la cual mereció la gracia para la humanidad pecadora. Pero a este primer período siguió otro, que perdura todavía, en el que Cristo resucitado, subido al cielo y sentado a la diestra del Padre, intercede de continuo por los hombres, a fin de que del inmenso tesoro de gracias por él merecido, sean distribuidas a cada uno las gracias particulares que necesite. La citada Encíclica nos presenta a Cristo que escoge en el cielo para nosotros estas gracias, nos las impetra de su Padre y las comunica a nuestras almas.

Así, en nuestra vida sobrenatural, estamos continuamente bajo el influjo de Cristo, del cual se deriva a nuestras almas la gracia que nos asemeja progresivamente a él. De hecho en las aguas bautismales en que se regenera, el cristiano es incorporado a Cristo, al beber en la fuente sagrada el principio de vida sobrenatural merecido por Jesús en la cruz y por Jesús comunicado en virtud del sacramento.

Esa vida nos asimila de tal modo a él, que los cristianos de los primeros siglos, según atestiguan los conmovedores recuerdos de las catacumbas y los escritos de los Padres apostólicos, se complacían en usar un mismo símbolo para representar tanto al fiel como a nuestro amable Redentor; tal era la figura del pez, símbolo del cristiano porque recibe la vida en la piscina

bautismal, hallando en el agua, lo mismo que el pez, el principio de su vida, y símbolo de nuestro Señor por las iniciales griegas de la expresión: *Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador*, que forman la palabra "pez".

La semejanza del cristiano con Cristo es una semejanza vital, que se acentúa cada vez más con el desarrollo de la vida de la gracia en el alma. Esta vida se desenvuelve bajo su influjo y estampa en nosotros sus rasgos adorables. En el pensamiento y en el deseo de Dios, respondemos a un modelo divino; el Padre celestial nos ha creado a imagen de su Hijo, fijando su mirada creadora en ese divino modelo de infinitas facetas que imitar, y nos ha llamado a reproducir una de ellas, semejanza con la que gloriificaremos a Dios durante la vida terrena y en el cielo. Leemos en San Pablo:

"Porque a los que antes conoció, a esos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos" (66).

Dios no ha trazado un mismo camino para todas las almas; porque, dice San Juan de la Cruz, a cada uno "lleva Dios por diferentes caminos, que apenas se hallará un espíritu que en la mitad del modo que lleva convenga con el modo del otro" (67). Con ocasión del año santo

(66) Rom. 8, 29.

(67) *Llama*, 3, 59.

de la Redención, escuchábamos de labios del Vicario de Cristo, Pío XI, que "*stella differt a stella*, o sea, que, como las estrellas del cielo físico, así en el cielo de la perfección espiritual, en el cielo de los santos, cada alma es conocida en particular, amada en particular, dotada en particular y guiada en particular por Dios". Y si, como dicen los naturalistas, no hay flor que sea del todo igual a otra, en el orden sobrenatural estas diferencias son mucho más acentuadas. Cada uno debe ser una copia particular de Cristo; en esta semejanza con Cristo, en el designio divino que el hombre está llamado a actuar, se manifiesta la nobleza y la grandeza de la persona humana, porque toda alma puede repetir: "Nadie puede ser para el Señor lo que debo ser yo para él".

La gracia procedente de Cristo tiende, pues, a asemejar nuestras almas a Jesús. En nosotros la gracia conserva una naturaleza idéntica a la que tiene en el alma de Cristo. Mediante la gracia, pudo él, por ser Hombre-Dios, es decir, hombre dotado de personalidad divina por la unión hipostática, merecerla también para nosotros. Por eso, esta gracia del alma de Cristo se llama "gracia capital", es decir, gracia que de la cabeza se deriva a los miembros, pero que no tiene en los miembros características diversas de las que posee en la cabeza, aunque en cada alma se derrame en medida muy diferente. En el alma del cristiano la gracia tiene las mismas virtuali-

dades y tendencias que en el alma de Cristo; tiende, pues, a juntar nuestras almas a Dios, haciéndonos vivir y obrar para gloria de la Trinidad Beatísima y para la salvación de los hombres.

De ahí se sigue que en la Iglesia, esto es, en la sociedad de las almas cristianas, la vida de Cristo se refleja y se prolonga hasta tal punto, que el Papa Pío XII ha creído oportuno repetir con la antigua tradición que "la Iglesia subsiste casi como una segunda persona de Cristo", como otro Cristo, pues es su imagen perfecta y continúa su obra. Como Cristo, en efecto, la Iglesia no sólo predica, gobierna y dispensa los Sacramentos, sino resplandece con todas las virtudes de Cristo, con sus obras santas y heroicas, con su celo por la gloria del Padre y la salvación de las almas.

Nótese, empero, que la Iglesia es el conjunto de las almas particulares, almas individuales y personales; la Iglesia, pues, no reflejaría las virtudes y las dotes sobrenaturales de Cristo si éstas no resplandeciesen en los individuos. Por lo tanto, si la Iglesia es la imagen perfecta de Cristo, que en ella prolonga su vida, hay que concluir que también individualmente, en muchas de las almas, se refleja y prolonga la vida de Cristo. En una bellísima plegaria de un alma escogida, Sor Isabel de la Trinidad, plegaria muy saboreada por muchas almas espirituales de nuestros días, hallamos repetidamente este con-

cepto que corresponde a las aspiraciones de muchísimos: "Llegar a ser para Cristo una humanidad de complemento, en la que pueda él perpetuar su misterio de glorificación del Padre y de salvación de las almas".

¡No puede haber ideal más hermoso para un alma esposa de Cristo! Y en esta participación en la vida de su Esposo vemos el cumplimiento más alto de la asimilación a él, fruto de la operación de Cristo en ella, mediante la comunicación de la gracia divina.

Que San Juan de la Cruz haya intuido estos esplendores de la vida de la gracia divina en el alma y su derivación de Cristo, se colige del hecho que, en el *Cántico espiritual*, atribuye explícitamente a Cristo la comunicación al alma de las virtudes y de esta vida sublime de unión con Dios, en que la ponen las virtudes, cuando es perfecto su desarrollo. Más aún; San Juan de la Cruz declara que las aureolas que adornan en el cielo a los Santos eminentes, mártires, vírgenes y doctores, se unen todas para formar en torno a la cabeza de Cristo una diadema espléndida, como para atestiguar que las grandezas todas de los santos proceden de él, y por eso cantan también ellas la gloria de Cristo.

No se puede, pues, poner en duda, que San Juan de la Cruz ha tenido un sentido profundo de la influencia ejercida por Cristo esposo en el alma esposa, que él conduce a la unión con la divinidad, asemejando cada vez más su vida a la

vivida por él en su humanidad santa, hasta hacerse dicha alma imagen perfecta de esa humanidad, que no sólo refleja, sino reproduce y prolonga.

La mirada amorosa del alma se posará, pues, en Cristo, no sólo para ver en él un modelo que copiar, sino también para pedirle que actúe plenamente en ella su influjo santificante, para protestarle que quiere dejarse guiar dócilmente por él y que obedecerá en todo a su voluntad de esposo.

De este modo se ofrece a los ojos del alma toda una vida de intimidad con Cristo; y por eso es oportuno examinar un instante si es posible al alma contemplativa una tal vida de intimidad con Jesús.

JESUS, OBJETO DE CONTEMPLACION

Se ha dicho muchas veces, y algunos han querido atribuir esta opinión también al Doctor místico, San Juan de la Cruz, que, cuando un alma ha llegado a ser contemplativa y unir su espíritu con Dios, no debe ocuparse más en la humanidad de Cristo. Es sabido que Santa Teresa se declaró resueltamente contraria a una tal doctrina, y esto podría bastar para suponer que el teólogo de la espiritualidad teresiana no podía disentir en un punto tan importante.

Es, pues, de creer que San Juan de la Cruz, al igual que la Santa Reformadora, desea también que el alma contemplativa, en todo su proceso espiritual, continúe nutriendo una devoción ardiente a Cristo, sin querer nunca apartarse de él; no carece, con todo, de interés el investigar si de hecho, con los documentos que nos quedan del Santo, podemos probar que realmente dirigía a las almas en ese sentido.

Es innegable que el alma contemplativa siente atracción particular hacia la divinidad; y esto no tiene nada de extraño, dado que el objeto primario del conocimiento místico es precisamente la divinidad, Dios. Sabemos que la contemplación es un modo de conocer las cosas divinas mediante el amor, mediante un intenso amor de caridad, en el que el ama, por así decirlo, experimenta al que la atrae a sí. Pero el objeto de este amor de caridad que atrae y ata al alma es precisamente la *amabilidad divina*, Dios mismo, manifestado de un modo oscuro en el conocimiento contemplativo, el cual, en consecuencia, produce en nosotros, como dejamos dicho el "sentimiento de Dios". Por eso el alma que goza de la contemplación, se mantiene espontáneamente en la atención amorosa general a Dios y no tiene ganas de bajar a consideraciones particulares, ni siquiera a meditar los misterios de Cristo, de que anteriormente solía nutrir su vida interior. ¿Será esto reprochable?

¡De ninguna manera! Santa Teresa, que in-

siste tanto en la necesidad de nuestra unión con Cristo, no ha pretendido nunca que, cuando el alma en la oración se sienta arrastrada por Dios a permanecer con él, ocupada únicamente en mirarle con amor, deba esforzarse por volver a la consideración de la humanidad de Cristo. Lo que ella no admitía era que intentase el alma conseguir la contemplación alejando voluntariamente de sí todo pensamiento concreto y no queriendo, en consecuencia, poner los ojos en Cristo, temerosa de que tal ejercicio pudiese constituir un obstáculo a la contemplación. Lo que la Santa excluye, pues, es el alejamiento deliberado de Cristo producido por el alma estudiamamente, y no la concentración espontánea en Dios de que se sigue que el alma no piense actualmente en Cristo.

Esta última actitud no puede presentar inconvenientes, precisamente porque, para dar a Cristo el lugar que le pertenece en nuestra vida espiritual, no es preciso que pensemos siempre actualmente en él, sino basta que su pensamiento retorne a nuestra mente con frecuencia, de modo que seamos habitualmente conscientes de que nuestra vida espiritual se desarrolla bajo su influjo.

De las enseñanzas de San Juan de la Cruz, según veremos ahora, resulta claro su deseo absoluto de que en la vida espiritual sigamos alimentándonos con el recuerdo de Cristo, porque para el Santo el ir a Cristo no es un tropiezo

para la contemplación, y la contemplación misma. por otra parte, sirve muchas veces para iluminar mejor al alma en los misterios de la Encarnación y Redención.

Después de cuanto llevamos dicho y considerado respecto a ser Cristo, según San Juan de la Cruz, nuestro amado maestro y modelo y serlo durante todo el camino hacia la unión, que corresponde en sus etapas a la introducción progresiva del alma en la contemplación, debe resultarnos evidente que el Santo no piensa en apartar de nosotros, a lo largo de él, el recuerdo de Cristo. Si renunciamos a sustentarnos con su dulce recuerdo, no hallaremos en su ejemplo la luz y fortaleza que el Santo espera de él para el alma.

Por ello no es posible pensar que haya aprobado el Santo nunca un alejamiento estudiado del pensamiento de Cristo. De esto no puede caber duda alguna.

Pero en el momento de la oración, ¿qué es lo que debe hacer el alma? ¿No debe alejar entonces el recuerdo de la humanidad de Cristo, para sumergirse más fácilmente en la divinidad?

Para responder más fácilmente a esta pregunta, empecemos diciendo que de la vida del Santo y aun de una de sus poesías más características, resulta claro cómo él no creía en absoluto que volverse para comenzar la oración hacia la persona de Cristo pudiese impedir en el alma el desarrollo de la contemplación. Gustaba muchí-

simo de recogerse en oración ante el Santísimo; de modo que no sólo por influjo de Santa Teresa, sino también por el de San Juan de la Cruz, quedó en el Carmelo Reformado la costumbre de hacer siempre la oración mental en presencia de Jesús Sacramentado, presencia que nos lo ofrece todo, humanidad y divinidad de Cristo. Más aún, la hermosa poesía que titula el Santo *Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe*, a que aludíamos arriba, manifiesta cómo precisamente en la presencia eucarística se nutría su alma con la contemplación oscura de la divinidad:

«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 noche».

Es claro, por tanto, que, al contemplar la Hostia santa, el alma de San Juan de la Cruz se engolfaba en la divinidad.

Para explicar mejor cómo es posible ser uno elevado a la contemplación oscura en la consideración de Jesucristo, quiero hacer notar que muchas veces, al hablar de la consideración de Cristo se habla de su humanidad demasiado en

abstracto, como si estuviese separada de su personalidad divina. En realidad, no se piensa nunca en una tal abstracción; cuando hablamos de la humanidad de Cristo nos referimos a "Cristo hombre", que no es tal, en concreto, sino su puesta la unión de la Persona divina con la naturaleza humana. En suma, Cristo-hombre es el Verbo encarnado. En esta persona concreta que se llama Jesús hay una humanidad íntegra, pero está también toda la divinidad, precisamente porque su persona es divina. De modo que la principal hermosura de Cristo es su divinidad, la cual es y será siempre grandeza y belleza de Cristo.

Ahora bien, el alma enamorada de Jesús procura conocerle a fondo, y espontáneamente posa los ojos en su belleza más sublime; por eso, el alma amante de Cristo, al acercarse a él en la Eucaristía donde está "todo entero", se vuelve naturalmente hacia su divinidad. Al acercarse a Cristo, encuentra el alma también en él, y de modo inmediato, el objeto principal de la contemplación: la divinidad; divinidad de que nada le impide ahora gozar con atención amorosa. Con todo, lo que la ha llevado a esta suspensión amorosa ha sido una mirada al tabernáculo, una mirada a la Hostia santa. El pensamiento de Cristo no es, pues, un obstáculo a la contemplación, aunque el alma se sirva de él como de punto de partida para orientarse hacia la divinidad.

Y no es esto todo. Porque el recuerdo del Verbo encarnado no solamente podrá mover a la contemplación, sino que a su vez el conocimiento contemplativo podrá enriquecer nuestra comprensión del misterio de la Encarnación, sugiriéndonos una mayor estima de su excelencia y terminar así en un sentimiento más profundo aún de la misericordia divina. Pero, si la contemplación de la divinidad nos procura un sentimiento de Dios más rico que el que puede ofrecernos cualquier conocimiento conceptual brotado de nuestro entendimiento, no perderemos este sentimiento de Dios cuando nuestra mirada descienda de la divinidad al misterio de la Encarnación. Al entender mejor la grandeza y supremacía divinas únicas, que hemos gustado, la humildad del Dios hecho hombre se nos ofrecerá más conmovedora aún, y la insondable misericordia divina, que movió a nuestro Dios a descender de ese modo hasta nosotros, quedará con ello magníficamente ilustrada.

San Juan de la Cruz en el *Cántico espiritual* habla explícitamente de este mutuo influjo iluminador que ejercen, en la luz contemplativa, el conocimiento de la divinidad y el del misterio de la Encarnación, cuando el alma llegada a la unión con Dios goza de la contemplación unitiva. Escribe, en efecto, el Santo que el alma y su esposo Cristo "gustarán... el sabor y deleite que causa el conocimiento de ellos (de los misterios del Hombre-Dios) y de las virtudes y atributos

de Dios, que por los dichos misterios se conocen en Dios, como son justicia, misericordia, sabiduría, potencia, caridad, etc." (68). De la penetración a fondo de los misterios de Cristo nace así un conocimiento más profundo de los divinos atributos, el cual a su vez nos permite comprender mejor la grandeza de la Encarnación.

Es claro que, aunque en más baja medida, podrá suceder lo mismo en los momentos de contemplación menos elevada, y eso porque de ella nace siempre un sentimiento de Dios que nos hace entender más profundamente su grandeza divina, dondequiera se encuentre; y en el misterio de la Encarnación se encuentra unida a la humanidad en la Persona del Verbo.

San Juan de la Cruz nos ha mostrado en Jesús al maestro que debe guiarnos y al esposo que desposa consigo nuestra alma, es decir, la hace partícipe de su vida, alimentándola con su divina gracia, que la va asemejando progresivamente a él y haciéndola de este modo más apta cada vez para unirse a Dios. El alma deberá volverse de continuo a su divino esposo con confianza y amor, exponiéndole sus deseos, necesidades y esperanzas.

Efectivamente, en todas las estrofas del *Cántico espiritual*, las cuales describen todo el camino del alma hacia la unión y, al fin, la misma vida de unión, encontramos al alma en comuni-

cación y conversación amorosa con el Esposo Cristo. No se trata, pues, nunca de abandonarle, sino antes bien de conocerle cada vez mejor y, sobre todo, de comprender su más excelsa belleza, que es su divinidad. Gustada en la contemplación, esta belleza la enamorará más aún de su Esposo, que para procurarle la vida, se dignó ocultar sus grandezas bajo el humilde velo de la naturaleza humana. El alma hallará siempre en Jesús su admirado y amado guía, su luz y su fuerza; y aunque tan débil en sí, se hará fuerte, porque se apoyará en la fortaleza de Jesús.

Y de este modo, *innixa super Dilectum suum* (69) (apoyada con amoroso abandono en su Amado), hará frente sin temor a las hostilidades y obstáculos del camino. ¡Ya no está sola! Como Santa Teresa del Niño Jesús, aun en el oscuro subterráneo se sentirá segura y en paz. Jesús la lleva de la mano; y si ella no le ve, si no comprende adónde la guía, lo sabe Jesús, y, llena de confianza en él, está segura de que la guiará bien y la conducirá al término bienaventurado.

(69) *Cfr.* *Cánt.* 8, 5.

ticar la desnudez y la mortificación es poner a nuestras potencias en oscuridad respecto a aquello en que naturalmente se deleitan. Si observamos el movimiento espontáneo de nuestras facultades, veremos que tienden a ocuparse en los objetos que les ofrecen satisfacción: la vista se complace en las cosas bellas, el oído gusta de la armonía de los sonidos, el olfato se deleita en la suavidad de los aromas; vamos muy de grado en pos de esas satisfacciones porque tendemos naturalmente a gozar.

Nuestra tendencia a la felicidad, que en sí misma no es en modo alguno nociva, porque incita al alma hacia Dios, nuestro bien sumo y felicidad absoluta, cuando busca pábulo en esos gustos, provoca en el alma la aparición y el afianzamiento de muchos apegos a los bienes creados que atan nuestro espíritu, el cual en ellos se expansiona y disfruta, y frenan su vuelo hacia la altura. Ahora que hemos ya estudiado las enseñanzas del santo Doctor, conocemos cuán necesario sea librarnos de tales asimientos y, por lo tanto, mortificar nuestras tendencias, privando a nuestras facultades de los objetos en que se deleitan, o rectificando, al menos, el uso de los mismos con el cuidado de no parar la atención en el deleite que nos procuran y reafirmando nuestra intención de usar de ellos según el beneplácito divino. Naturalmente, en este uso moderado y cuerdo se desvanece la ofuscación de los sentidos y se atenúa el jubiloso

IX

LA NOCHE OSCURA

POR QUE SE LLAMA "NOCHE"

LA PURIFICACION

El largo trabajo de purificación mediante el cual se dispone, y también es dispuesta pasivamente, el alma a la unión con Dios, trabajo cuya etapa más oscura y penosa vamos a estudiar ahora, es llamado por nuestro Santo en todo su conjunto con el nombre de *Noche*. Así habla siempre de la "noche oscura" que lleva a la "unión". Más aún, al principio de la *Subida del Monte Carmelo*, obra que describe metódicamente en sus diversas fases activas y pasivas, este prolongado trabajo de desasimiento, y de la cual el otro libro titulado *Noche oscura* es parte integrante, ha querido él mismo justificar este nombre. Se puede decir, en efecto, que prác-

vibrar del espíritu; cae por tierra “esa *fascinatío nugacitatis* (fascinación de la frivolidad) que, según comentaba Su Santidad Pío XI en uno de sus memorables discursos del año Santo de la Redención, atrae aun a las almas que están *sine dolo, sine malitia* (sin doblez, sin malicia), con la consecuencia de que *obscurat bona* (oscurece el bien), es decir, hace perder el sentido del bien verdadero, la verdadera luz del entendimiento (70), por lo que, después de tales sugerencias, no se sabe ya dónde está el bien o dónde está el mal”.

Privar a los sentidos y al espíritu de ese brío, de esa alegría vital que procede de su inmediata satisfacción, es de veras meterlos en la oscuridad, sacándolos de la sala del festín. La primera impresión que experimentan al abandonar aquella vida ficticia es la de una profunda “noche”, porque, en efecto, el sol no ha despuntado aún, ni ha aflorado todavía en el alma generosa que se ha abrazado a la negación ese nuevo sentimiento de vida, de una vida nueva, que la presencia del sol divino suscitará, y que inundará el alma de un gozo y de una paz incomparables.

Pero entre tanto esa primera especie de oscuridad, producida en el alma por la mortificación activa, se espesa; y esto acaece precisamente cuando el Señor mismo, para ayudarla a librarse del peso de una sensibilidad que ocupa

todavía un puesto demasiado amplio en su vida interior, la hace caer en la sequedad. El alma queda verdaderamente a oscuras de todas las hermosas ideas y suaves emociones en que se deleitaba; le parece en verdad que al resplandor del sol ha sucedido la noche.

Cuando más tarde comienza el alma a entrar en la contemplación, que consiste en una atención amorosa general a Dios, y, para crear la atmósfera favorable al desarrollo de su nueva intimidad con el Señor, se aplica al ejercicio intenso de las virtudes teologales, no se puede decir ciertamente que torne la luz de las criaturas. En la oración, el desarrollo de la contemplación no trae al alma nuevas ideas, por lo que comúnmente se llama “contemplación oscura”, y no sólo durante la oración, sino hasta durante el día la aplicación a Dios, resultante del ejercicio de las virtudes teologales, enajena al alma más de las criaturas, de tal modo que éstas parecen alejarse más cada vez, y de hecho se alejan, del corazón, porque el alma no se permite ya ningún apego. Síguese, en consecuencia, que se distancia también de las preocupaciones del alma, la cual aprende a no verlas ni amarlas sino en Dios.

Podría suponerse que este desarrollo de la luz de la fe en el alma haya de iluminarla de algún modo, y que, consiguientemente, la oscuridad producida por la renuncia a lo creado será sustituida por una especie de claridad divina.

(70) Sab. 4, 12.

No lo negamos; en ciertos momentos el alma que avanza en la contemplación puede tener una impresión semejante, y con más razón lo experimentará el alma que ha llegado a la unión divina, en quien la luz puede ser tan abundante que parezca como un preludio del "día" celestial. Pero antes de llegar a este punto, la misma comunicación con Dios, al intensificarse, viene a ser para el alma causa de densísimas tinieblas y de oscuridad profunda, en la cual pena y agoniza; tinieblas y oscuridad, en las que las últimas escorias de impurezas, los últimos obstáculos a la unión perfecta quedan definitivamente eliminados, estableciéndose el alma en perfecta humildad y atrayendo al propio tiempo sobre sí los torrentes de las misericordias divinas. Si todas las etapas precedentes de la purificación merecían el nombre de noche, particularmente el período de sequedad llamado noche de los sentidos, este nombre evidentemente, y con mucha más razón, conviene a esta parte última de la purificación, que, en efecto, llama nuestro Santo precisamente "noche pasiva del espíritu".

LA NOCHE OSCURA DEL ALMA EN LA VIDA DEL SIGLO

¡Noche pasiva! Tinieblas y oscuridad, no provocadas por el alma, sino causadas por Dios. El Santo insiste mucho en el hecho de que el

alma, con sola su iniciativa personal, no llegará a la pureza requerida para la unión, pero añade con no menor énfasis que el Señor no dejará de venir en su ayuda para cumplir la obra que sola no sería capaz de llevar a término, pero para la cual se apresta sinceramente, como lo atestigua la generosidad con que ha emprendido el trabajo de la purificación activa.,

Esta aseveración del Santo debe ser de gran consuelo para las personas que, viviendo en el siglo, desean también ellas llegar a la santidad a que la misma vocación cristiana invita a todos. Es claro que no dispone de todos los recursos ascéticos que el religioso encuentra en una vida organizada precisamente para el conseguimiento de la perfección. El religioso, en efecto, halla en la práctica de sus votos y en la observancia de sus reglas un ejercicio continuo de mortificación y de renuncia voluntaria. La obediencia, por ejemplo, practicada con perfección le hace renunciar de continuo a su voluntad propia por cumplir la de Dios manifestada en los mandatos de los superiores y en las prácticas obligatorias impuestas por la regla. Los sacrificios que le han de liberar de los asimientos a las criaturas los halla en gran parte dispuestos ya diariamente en la ordenación misma de su jornada, regulada toda por la santa obediencia. Basta que sea fiel en abrazarse a ellos, porque la obra de su purificación espi-

ritual avanza al ritmo y por medio de su fidelidad misma.

El seglar, bajo este aspecto, se halla en condiciones muy distintas. En su casa, por lo común, no se encuentra con una vida regulada en función de ascesis, sino ordenada más bien a procurar a la existencia la mayor comodidad posible, según las condiciones de cada familia. Y no se puede decir que esto sea sin más censurable; al contrario. Uno de los deberes más santos, por ejemplo, de una buena madre es de hacer la vida de familia agradable a todos los que viven en casa; sólo que no debe creer que ese bienestar ha de ser resultado únicamente de los placeres sensibles, de las comodidades materiales, de las diversiones y del lujo, sino que en él ha de tener gran parte todo lo que contribuye al desarrollo de los valores espirituales y principalmente todo lo que ayuda a dar a Dios su puesto: el primer puesto. Sin embargo, el tono general de la vida de familia no es la austeridad.

Bajo este aspecto, pues, el seglar no encuentra en familia la ayuda que el religioso recibe en su convento. ¿Y qué decir luego del ambiente social, de la oficina, de la fábrica donde pasa tantas horas del día? Muy lejos de ser ambientes favorables al ejercicio de la vida del espíritu, son con demasiada frecuencia lugares a los que la idea de Dios no tiene acceso, si es que no son sin más, como por desgracia frecuentemente

acaee, lugares de tentación y de perversión moral.

Al no ser ayudado por el ambiente, el seglar que quiere vivir vida interior ha de crearse él mismo su ambiente; ha de organizar él mismo su vida de renuncia, de mortificación y de oración, trazándose un método, una norma de vida, una reglamentación diaria, imponiéndose determinadas renunciaciones, procurándose una "dirección espiritual". Está en su mano, y en los tiempos modernos ejemplos hermosísimos demuestran que no se trata sólo de posibilidad teórica. Existen realizaciones conmovedoras en las cuales vemos cómo el trabajo mismo se torna instrumento de mortificación y medio para elevar el corazón a Dios, y cómo el mismo ambiente hostil se convierte en campo de apostolado donde se trabaja con la palabra y con el ejemplo, pero más aún con la oración y el sufrimiento. Yo que he vivido en medio de jóvenes obreros, unidos en las asociaciones *jocistas* (juventudes obreras católicas), sé por experiencia que no son meras palabras.

También el seglar, pues, aunque privado de un ambiente favorable, puede mostrarse generoso para con el Señor y practicar con valentía la negación activa, que atrae la benevolencia de Dios e inclina, en consecuencia, al Señor a intervenir con la purificación pasiva.

Pero cuando se trata de esta purificación pasiva, es preciso confesar que el seglar cristiano

está en el mismo nivel que el religioso. No, aquí ya no hay diferencia; antes bien, en la vida del seglar abundan las ocasiones de que se puede servir el Señor para desasirle el corazón de las criaturas y hacerle así amar únicamente en Dios aquellas cosas y personas que tal vez amaba demasiado por sí mismas y a las que estaba apegado. ¡Cuántas vicisitudes y cuántos dolores en la vida, y particularmente en la vida de familia!

Tal vez habréis leído la *Historia de una familia* publicada por el Carmelo de Lisieux, que narra llanamente las virtudes de la familia en que nació y creció Santa Teresa del Niño Jesús. Fue en verdad una familia bendecida por el Señor, una familia de santos; y queda uno conmovido al advertir el heroísmo sencillo de la señora de Martin que, consumida por un cáncer, en los últimos días de la enfermedad que mina su existencia, halla la energía casi sobrehumana para manejar todavía la aguja por no faltar a un compromiso de comercio. La muerte de cuatro niños, penosas enfermedades de personas queridas, continuas preocupaciones por una de las niñas que no era fácil de educar, trabajo ímprobo e incansable en el comercio y, finalmente, un cáncer maligno que la destruye. ¡He aquí las "pequeñas cruces" de la señora de Martín! Pero con ellas esta humilde y fervorosa mujer cristiana se santifica de veras en una vida matrimonial casta y en una vida de familia, no privada ciertamente de comodidades,

pero en la que Dios ocupa verdaderamente todo el puesto que le corresponde. Sí; ella se santificó con sus cruces, porque supo aceptarlas serena y confiada de las manos de Dios, elevando constantemente sus ojos al cielo. ¡Oh, si todos los cristianos supiesen aprovecharse de veras de sus cruces! En verdad que no han escaseado cruces en estos últimos años; y tampoco faltan ahora. Su Santidad Pío XII ha invitado muchas veces a orar para que las almas buenas sepan aprovecharse de su dolor. ¡Es una de las más hermosas oraciones!

El que sabe aceptar la cruz de manos del Señor, le ama de veras. El seglar puede hacer esto lo mismo que el religioso. Y entonces, ¿por qué no va a hacer el Señor en él lo que de hecho gusta de hacer en las almas fieles, esto es, conducirlo a través de las últimas pruebas a las cumbres de la unión? Sí; también el seglar puede ser puesto por Dios en la noche pasiva del espíritu.

DESARROLLO DE LA NOCHE PASIVA DEL ESPÍRITU.

Para comprender la necesidad de esta noche para llegar a la unión con Dios, será bueno recordar lo que hemos dicho con S. Juan de la Cruz en torno al amor puro a que llega el alma en el estado de transformación, y saber distinguir el

sentimiento, del amor y su operación. En el amor puro, el alma no se ocupa de otra cosa que de la operación del amor, de la benevolencia pura hacia Dios con cuya santísima voluntad está plenamente unida. Vive así únicamente para su honra y gloria. Entonces el alma no se preocupa ya del sentimiento de amor, es decir, de esa parte accesoria del amor, tan agradable con todo, y a la que, por desgracia, nos apegamos con demasiada frecuencia, mermando así la pureza de nuestro amor. Fácilmente nos buscamos un tanto a nosotros mismos aun en el ejercicio del amor intenso, hasta cuando nos hace sentir sus exigencias de entrega y nos impone duros sacrificios.

En efecto, cuando aceptamos ciertas renunciaciones que nos cuestan mucho, nos hacemos como conscientes de que amamos de veras, justamente porque nos vemos capaces de sacrificarnos, como la experiencia entonces atestigua; y hémos en la ocasión de caer en alguna complacencia, muy secreta tal vez.

Por otra parte, amar es algo que deleita, y la conciencia del amor produce de hecho en nosotros paz y alegría. Esta alegría no es mala; ¡muy al contrario! Pero es preciso que nuestra debilidad no se deje asir ni siquiera a este gozo que en sí es muy legítimo. El sentimiento no es Dios y ni siquiera nos une a Dios; y a quien debemos amar es a solo Dios y todo lo demás

en él. Mas ¿cómo librarse por sí mismo de estas últimas miserias y de tan sutiles engaños?

Dios mismo tenderá la mano al alma que quiere conducir efectivamente a la unión perfecta consigo, y recompensará su generosidad realizando en ella aquello de que ella es incapaz. Dios la libraré del apego al sentimiento del amor, desarraigándolo de ella y sumergiéndola para eso en una oscuridad desoladora, en la cual se preguntará ansiosa si ama todavía a su Dios.

San Juan de la Cruz compara la noche pasiva del espíritu al purgatorio; y en verdad, así como el purgatorio de ultratumba es la última preparación del alma para la unión celeste con Dios, así, en esta vida, el purgatorio de la noche del espíritu la dispone inmediatamente a la unión de amor. Pero junto a este parecido hay una diferencia notable: mientras que el purgatorio verdadero consiste en un fuego material y misterioso que en la otra vida consumirá las escorias del alma en deuda con el Señor, aquí en el purgatorio místico, obra el amor, fuego también, pero no creado para castigar; precisamente este fuego de amor obrará la salud total del alma y la hará santa.

Pero se trata del amor pasivo, esto es, del amor con que el Señor atrae el alma a sí, del amor que concentra en Dios toda la voluntad del alma; ésta se siente entonces presa y arrebatada en Dios, sin hacer otra cosa que consentir. Ahora bien, cuando la voluntad es asida y

cautivada por el Señor de ese modo, nace en el alma una especie de sentimiento de Dios, por el que, de una manera cuasi experimental, se da cuenta de la grandeza y supereminencia del Altísimo. Cuando obra Dios esto en el alma de un modo suave, entonces ese sentimiento de Dios es también dulce, y el alma goza de la llamada "atención general amorosa a Dios", que puede llegar a absorberla suavemente en él. Por el contrario, cuando el amor pasivo se hace más fuerte e impetuoso y arrebatada el alma con violencia, es fácil que tenga en ella una resonancia muy distinta. Frente a esta experiencia nueva que la invade, el alma más que la grandeza y santidad divinas, siente el rudo contraste entre su baja y miserable naturaleza y la poderosa comunicación que recibe.

El hecho de no estar aún suficientemente dispuesta y preparada para esta más abundante comunicación divina, le hace experimentar ante ella una especial incomodidad, de modo que sus ojos, iluminados por la nueva experiencia, se fijan sólo en la inadecuada disposición de la propia naturaleza. Comienza entonces a verse fea y abominable, como tan poco conforme aún con esa divina voluntad que la quiere toda para sí. Se siente impura, débil, bajamente humana, miserable, dura, poco rendida. Y entonces le parece manifiesto que de verdadero amor a Dios, de amor proporcionado a la invitación divina, no tiene nada. ¡No ama al Señor!... Está aún

llena de tendencias viciosas capaces de arrastrarla a las criaturas, de hacerla replegarse sobre sí misma. Las siente y tiene miedo de ellas. ¡Oh, qué abyecta se ve ante la divina mirada! Una idea brota entonces espontánea y domina en su espíritu: el Señor no me puede amar, el Señor me rechaza; no llegaré nunca a la unión con El, no puedo salvarme.

Santa Teresa Margarita del Corazón de Jesús, carmelita descalza del monasterio de Florencia, alma purísima, que Pío XI llamó "Nieve ardiente", y que murió antes de cumplir los veintitrés años, dejándonos un ejemplo admirable de vida incontaminada escondida toda en Dios, en los últimos años de su vida conoció cabalmente esta terrible noche del espíritu. Eran tan espesas las tinieblas que envolvían su alma, oscureciendo la divina comunicación y dejando al desnudo su indigencia personal, que, atemorizada al ver que no conseguía corresponder adecuadamente a los estímulos de la gracia, preguntaba ansiosamente a su director espiritual:

—Padre, ¿me salvaré?

Y estaba en víspera de ser santa de veras, y una santa de tal pureza, que la tradición la ha llamado el "Lirio de Florencia".

Por lo demás, la luz divina del conocimiento contemplativo no puede manifestar sino la realidad de las cosas. Si los santos se vieron tan miserables e impuros, es porque, en presencia de

las exigencias absolutas del amor divino, lo eran de verdad.

¿Pues qué deberemos pensar de nosotros, tan poco mortificados y generosos?

Inmensamente distinta es, pues, esta pena del alma, metida en el crisol de la noche del espíritu, de la de un alma atormentada por el remordimiento del pecado mortal, aunque también sea terrible. Esta merece en verdad la indignación divina; la ira del Señor pesa sobre ella y la amenaza con la eterna repulsa, aun cuando el mismo remordimiento sea pena saludable en cuanto que puede conducir al alma a la conversión y volverla así al estado de gracia. Por el contrario en nuestro caso, es decir, en la noche espiritual, el alma está en gracia y tal vez en un grado muy alto; con todo, hay en ella aún (si bien únicamente en forma de tendencias en las que el alma está resuelta a no consentir más) tantas miserias, que, frente a las exigencias divinas de pureza total requerida para la unión con Dios, se ve francamente abominable y se convence espontáneamente de que el Señor no la puede amar.

¡Oh, no! Ya no siente ahora complacencia alguna en su amor a Dios. No nota ya ese amor, está convencida de que no ama y, lo que más la atormenta, hasta de no ser amada.

Sin embargo, es una impresión que no corresponde a la realidad. Dios ama a esa alma, y la prueba más decisiva de su amor es que preci-

samente la está atrayendo a sí e invadiendo toda su voluntad. No es tampoco verdad que no ame ella al Señor. Todo lo contrario. Su amor a Dios se va más bien aumentando en proporciones inmensas.

Solicitada por Dios que la atrae a sí con el amor pasivo, asiente en pleno, precisamente porque quiere amar sólo al Señor, y así su voluntad se concentra cada vez más exclusivamente en su objeto divino. He aquí la prueba palmaria: a pesar de creerse tan miserable, tan indigna de Dios, tan merecedora de estar separada de él eternamente, haría lo imposible por conseguir su amor, y está aun resuelta a sufrir mil veces la muerte más cruel antes que ofender en lo más mínimo al Señor. ¡Tan grande es la estima que de él tiene!

Este amor hecho de estima tan inmensa es la forma primera que presenta en el alma el amor pasivo en medio todavía de las angustias del espíritu, porque esta estima de Dios, lejos de tranquilizarla, le aumenta el tormento derivado del miedo de perderle eternamente.

Peró ese tormento purifica el alma; le infunde, efectivamente, un verdadero odio contra todo lo que se opone a Dios, y este odio, arraigando en ella, expulsa todos los asimientos, porque ve el alma que son contrarios a la divina voluntad. Así, progresivamente se libra de ellos, o mejor, es librada de ellos por la acción divina. Esta a veces se hace más impalpable, actúa más

proporcionadamente a la actual capacidad del alma, la cual no siente entonces el duro contraste y tiene una conciencia menos viva de la propia miseria. En esos momentos se hace consciente de la acción divina en sí y se siente apasionar en amor a Dios, en un amor que la centra únicamente en él y no le permite mirada alguna sobre sí misma.

El tiempo transcurre entre esas alternativas de amor atormentado y de amor apasionado, que atormenta de otro modo, exigiendo del alma que se entregue, que se inmoie, que se sacrifique por su Dios; y ella haría lo imposible y se lanzaría a las cosas más difíciles con tal de dar gusto a su querido. De esta manera sube el alma poco a poco la escala del amor (71), y llegará un día en que este amor, ya totalmente puro, la introducirá en la unión.

ES UNA GRACIA MUY GRANDE

Por tanto la noche pasiva del espíritu, aun cuando sumerge el alma en desolación penosa, es un gran favor de Dios. Por eso el Santo en su célebre poema de la *Noche* ha cantado sus excelencias:

«¡Oh noche que guiaste!

¡Oh noche amable más que la alborada!

(71) *Noche* II, 18-20.

¡Oh noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado trasformada!».

Esta noche es una alborada; esta noche prepara inmediatamente el día de la unión con Dios y, purificando el alma de las últimas escorias, cortando los últimos hilos de asimientos de criatura, transforma verdaderamente la voluntad humana en la voluntad divina, de modo que no sean ya dos voluntades, sino una sola.

Con esta tremenda noche ha enraizado el Señor en el alma la humildad. Haciéndole palpar su miseria e impotencia absoluta, le ha insinuado en la oración sobrenatural una convicción tan profunda de su nada, que ya podrá recibir los más altos dones del Señor sin ser tentada de complacencia y orgullo. Sin esta convicción podría tal vez, al verse agraciada con tamaños favores, creerse algo y alimentar un orgullo sutil, lo que no sería compatible con el estado de unión.

La desolación espiritual de la noche del espíritu es, pues, una grande gracia, y el alma que la recibe debería, según sugiere el Santo, dar por ello gracias al Señor "con la boca en el polvo". ¿Nos asustan tal vez sus terribles penas y tememos acaso caer en ellas? No olvidemos que de un modo o de otro hemos de sufrir necesariamente esa obra de purificación total; si no es en la tierra, lo será en la otra vida, en el purgatorio.

La vida celestial es, en efecto, una unión total con Dios, y ninguna unión total con él es realizable sin que el alma se purifique de todos sus asimientos e imperfecciones. Si el alma sale, pues, de este mundo en gracia de Dios, pero sin estar totalmente purificada de todo apetito desordenado, necesariamente se habrá de purificar en el purgatorio. ¿Y no es mejor ser purificados en esta vida que en la otra?

Basta reflexionar un momento para ver surgir clara y precisa la única respuesta lógica y razonable.

Al terminar la vida terrena y separarse el alma del cuerpo, termina también para nosotros el tiempo de merecer y, por lo tanto, el de poder conseguir una mayor intensidad de amor. Sabemos, en efecto, que nuestros actos meritorios reportan todos un aumento de gracia santificante y que paralelo con el aumento de la gracia santificante va el de las virtudes teologales y más específicamente la intensificación de la caridad. Pero, cesando la capacidad de merecer, termina también la de conseguir un ulterior aumento de caridad. Según esto, el alma que se purifica en el purgatorio con tormentos indecibles, no progresa ya en el amor, porque sus penas son expiatorias y no ya meritorias.

¡Cuán distinta es la condición del purgatorio místico! El Santo nos lo declara así: el alma es purificada de las últimas escorias, precisamente a través de una inmensa intensificación

de su amor, en la cual el amor pasivo infundido por Dios viene en ayuda del amor activo del alma. El purgatorio místico, por lo tanto, es encendido verdaderamente por el amor de Dios, y el alma reporta de él un inmenso acrecentamiento en la intensidad de su amor. Así, pues, un alma que desea amar mucho a Dios y amarle en la eternidad con un amor lo más intenso posible, ¿podría dudar en la elección? ¿No preferirá ser purificada en este mundo mediante el purgatorio místico, que tanto acrece los grados de su caridad, a serlo en el otro en un purgatorio de fuego que no aumentará un ápice su amor?

Se podrá tal vez objetar aún que el alma teme no tener fuerzas para soportar esas penas mandadas por el Señor y que, metida en ellas, podría desanimarse, desesperarse y merecer así la eterna condenación.

Muy fundadamente se puede responder que no existe tal peligro. No queremos decir que el alma en la noche del espíritu esté ya confirmada en gracia; absolutamente hablando, podría aún pecar. Pero evidentemente la contemplación purificadora que se actúa en ella, la aleja del pecado.

Efectivamente, todo lo que el alma sufre es un efecto de la comunicación del amor infuso, el cual, mediante la actividad de los dones del Espíritu Santo, ilumina al alma acerca de su estado. Ahora bien, es sabido que el amor infuso

y las operaciones de los dones del Espíritu Santo son gracias "operativas", gracias que, dependiendo de la iniciativa divina, son también "eficaces", es decir, que el alma recibe de ellas un influjo benéfico que la lleva a Dios. De hecho en el alma así purificada nace y se desarrolla desde el primer momento un intenso amor estimativo a Dios, de modo que sufriría mil veces la muerte antes que ofenderle. Es fácil apreciar que estamos en el polo opuesto del pecado, y eso aun cuando la sensibilidad pueda experimentar toda la depresión del descorazonamiento y sentirse arrastrada a la desesperación. Pero un alma, vivamente enamorada de Dios con amor estimativo, no cederá nunca a inclinación semejante.

¿Y qué decir entonces de la que se siente arrebatada sin más de pasión por su Dios? Haría las cosas más insólitas y difíciles con tal de proporcionarle un placer mayor. ¡Pues cuánto más pronta estaría a cumplir con su deber! Podemos asegurar que, en esas pruebas causadas por la acción del Espíritu Santo en el alma, ésta permanece protegida bajo las alas de Dios y no tiene, por lo tanto, nada que temer.

Le queda además un lenitivo a sus penas, un modo de hacerlas menos amargas, y es el recurso devoto a María Santísima. Un gran devoto de la Señora, San Luis María Grignon de Monfort, advierte explícitamente que la Virgen sabe suavizar las penas del espíritu que avasa-

llan a sus devotos. Y esto no tiene nada de extraño: si la Virgen puede aliviar las penas del purgatorio ultraterreno y abreviarlas a sus hijos queridísimos que se le demostraron fieles, vistiendo el santo escapulario y cumpliendo regularmente algunas prácticas de piedad y penitencia, no nos ha de parecer increíble que pueda con su intercesión maternal, aliviar también las penas del purgatorio místico. El recurrir filial y asiduamente a María es siempre muy provechoso para la vida interior y lo será también al alma en el último período de la purificación, que la prepara a la unión con Dios.

Cuando el alma haya llegado efectivamente a una pureza total y no haya en ella ya cosa contraria a la voluntad de Dios se realizará entonces la invasión divina que San Juan de la Cruz en sus obras gusta proponer tan insistentemente bajo el símbolo del sol que invade la casa al abrirse la puerta:

"Llegando [el alma] a estar vacía y desapropiada acerca de ellas (de todas las cosas), que es... lo que puede hacer el alma, es imposible, cuando 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. Más imposible es esto que dejar de dar el rayo del sol en lugar sereno y descumbrado; pues que, así como el sol está madrugando por entrar en tu casa, si destapas la ventana para entrar, así Dios, que *no duerme en guardar a Israel, ni*

dormita, entrará en el alma vacía y la llenará de bienes divinos. Dios está como el sol sobre las almas para comunicarse a ellas" (72).

Abrámosle la puerta con el desasimiento total, y él nos invadirá y transformará en sí.

(72) *Llama*, 3, 46-47.

X

LA UNION TRANSFORMANTE

No son muchas las almas que llegan en vida a las cumbres de la unión; nuestro Santo, aunque lamentándolo, lo admite. Sin embargo existen motivos poderosos que nos mueven a describir esa vida sublime a que puede llegar un alma aun en la tierra.

El primer motivo es que el conocimiento de las bellezas del término que nos espera nos estimula a tender a él con ánimo y resolución a pesar de las dificultades que encontramos en el camino.

El segundo, demostrar así claramente que entre el estado de unión y la vida contemplativa por la que tendemos a ese estado, existe una especie de "continuidad". No vayamos a creer que el estado de unión, particularmente en su esencia, sea simplemente un bonito regalo de Dios que el mejor día nos puede llover del cielo. De ninguna manera. La unión es la perfección

plena de una vida que se desarrolla en nosotros gradualmente, la simple coronación de esa vida.

Por lo tanto, un alma que se empeña con generosidad en la práctica de la vida contemplativa, aun cuando esté acaso todavía lejos de la bienaventurada meta de la unión, podrá comprobar, sin embargo, que tiene algo ya de ella, y le bastará cultivar y desarrollar lo ya conseguido para poder abrigar esperanzas fundadas de llegar un día; esto evidentemente es muy tonificante para las almas.

Queremos, pues, seguir al Doctor místico hasta en sus descripciones del estado de unión, y no meramente para conocer su elemento esencial, como hemos hecho hasta ahora, sino para contemplar en todo su conjunto y admirar los tesoros espirituales de que suele ser enriquecida el alma que llega a él.

Siguiendo las pisadas de San Juan de la Cruz, distinguiremos en el estado de unión dos grados: el segundo más perfecto y opulento que el primero. Con frecuencia el Santo, al emplear el vocabulario de los místicos, que gustan servirse de la terminología "nupcial" para hablar de la unión con Dios, llama al primero "desposorio", y al segundo, "matrimonio" espiritual; pero con una terminología menos simbólica podríamos llamar al primero unión de voluntad, y al último, unión total. Tal apelativo quedará plenamente justificado en la descripción que vamos a hacer de ambos grados de unión.

UNION DE VOLUNTAD

Sabemos ya, por haberlo verificado muchas veces, que el Santo posee el arte de plasmar la hondura de su pensamiento en fórmulas típicas y sugestivas, y lo volveremos a comprobar cuando trata del desposorio espiritual, o sea, de la unión de la voluntad.

En la *Llama de amor viva*, donde compara los dos grados de unión, caracteriza al primero con "un igualado sí" (73) que el alma dice a Dios con la voluntad.

Parece que recuerda el Santo una enseñanza inculcada frecuentemente por la Santa Madre Teresa de Jesús, la cual en varias de sus obras repite el pensamiento que, de una forma más perfecta, expresa en el *Camino de Perfección*: "[El Señor] no ha de forzar nuestra voluntad, toma lo que le damos, mas no se da a sí del todo hasta que nos damos del todo" (74).

¡Genial intuición de las relaciones más profundas del alma humana con Dios!

Cuando Dios creó al hombre libre, se puso delante una criatura capaz de decirle sí o no. No quiere privarle nunca de esa capacidad inherente a su naturaleza y, por eso, cuando le hace oír sus llamamientos, no fuerza, no violenta

(73) *Llama*, 3, 23.

(74) *Camino*, 28, 12.

ta la voluntad del hombre, sino la deja libre de aceptar o rehusar sus invitaciones. Esto, sin embargo, no quiere decir que Dios no dé importancia a sus requerimientos, algunos de los cuales son nada menos que leyes para nosotros y condicionan su amistad, de suerte que, por desgracia, hay hombres que vienen a perderla precisamente porque usan, o mejor, abusan de su libertad, diciéndole "no" y cometiendo el pecado mortal.

Hay además otros requerimientos divinos que, aunque los rehusamos, no condicionan la benevolencia del Señor; no la perdemos, mas tampoco le dejamos contento. El queda disgustado, y nosotros incurrimos en el pecado venial. Pero existen también unas invitaciones más sutiles, más delicadas, con que nos manifiesta, no ya sus órdenes, sino sus deseos. Quien no las acepte no le ofenderá por eso; pero ¿se podrá decir que este tal responde plenamente a la invitación divina? No, ciertamente; cometerá una imperfección, al no dar su adhesión plena a la divina voluntad.

Dios es generoso, infinitamente más generoso que nosotros. Comenzó a entregarse a nuestra alma, al concedernos su gracia en el día de nuestro bautismo o cuando nos la restituyó en el de nuestra conversión después del pecado. Con gusto se daría del todo a nosotros, pero, antes de hacernos este don, quiere que seamos genero-

sos con él: "No se da a sí del todo hasta que nos damos del todo".

Este pensamiento no es sólo una intuición genial en San Juan de la Cruz; el Santo nos da también la demostración teológica, cuando explica el principio fundamental de su enseñanza: para llegar a la unión, hay que ir por la senda de la negación total. ¿Qué significa, en efecto, practicar una negación total sino renunciar siempre a la voluntad propia para decir siempre *sí* a Dios? Pero el Santo explica cómo a este *sí* total corresponde una toma de posesión de nuestra voluntad por parte de la voluntad de Dios. Esa divina voluntad viene a hacerse nuestro único móvil, de donde se sigue que nuestras acciones, movidas por el Espíritu de Dios e informadas por la caridad divina, serán todas sobrenaturales, pertenecerán todas al orden de la gracia divina. ¡Qué hermosamente lo ha dicho el Santo en la *Llama*!

"Siendo ya la voluntad de Dios y del alma una en un consentimiento pronto y libre, ha llegado a tener a Dios por gracia de voluntad, todo lo que puede por vía de voluntad y gracia. Y esto es haberle Dios dado en el *sí* de ella su verdadero *sí* y entero de su gracia" (75).

Se puede, pues, decir perfectamente que la característica del primer grado de unión es el

si total que el alma dice con la voluntad a Dios.
Pero podría ocurrírsele a alguien:

"Si ésta es la unión de voluntad con Dios, yo creo haber llegado a ella, pues quiero de veras hacer todo lo que el Señor me pide".

¡Despacio! Nótese bien que hay gran diferencia entre querer sinceramente llegar a no rehusar ya nada a Dios y hacerlo efectivamente. Quererlo, es decir, desearlo, es preciso que el alma sincera lo haga desde el comienzo del camino espiritual. Quien no tuviera un deseo ardiente de llegar a ello, no sería ciertamente ni discípulo de San Juan de la Cruz, ni alma generosa. Pero este deseo, por grande que sea, no basta para poder decir que se ha llegado a cumplir de veras, siempre y en todo, la voluntad de Dios. Para lograrlo, es preciso que arranquemos de hecho de nuestra alma todos los apegos, todas las ataduras que nos inmovilizan y no nos dejan libertad para responder sin demora a la llamada divina. En pocas palabras: entre el deseo del *sí* perfecto y su realización está de por medio toda la obra de la desnudez total. Y como ésta se efectúa gradualmente, también progresivamente se producirá en aquel que se aplica seriamente a ella, ese estado de ánimo que, al llegar a su plenitud, realizará en el alma la unión de voluntad.

Esta es la "continuidad" a que aludíamos al principio de este capítulo; ya por el camino

de despojamiento participa el alma de la vida que será plenamente suya en el estado de unión: su voluntad se va asemejando gradualmente a la de Dios.

Para dar mejor a entender la riqueza espiritual de este primer grado de unión, insistimos algo más sobre la perfección del *sí* dado por el alma. Se puede decir que es perfecto en anchura y en profundidad. En anchura, porque se extiende no sólo a lo que Dios manda, sino también a todo lo que desea y es de su mayor agrado; el alma tiene siempre los ojos abiertos para ver lo que más agrada a Dios, y la voluntad siempre pronta para cumplirlo, cueste lo que cueste. Por eso, este *sí* es también perfecto en profundidad, es decir, el alma no abraza el beneplácito divino con negligencia, con mezquindad, como a fuerza, sino con todo el arranque de su voluntad, feliz de poderse dar a Dios, a despecho de todas las repugnancias que la naturaleza pueda sentir.

En el alma que ha llegado aquí señorea verdaderamente el amor a la divina voluntad que se ha convertido en su único móvil y que todo lo enfoca a mayor honra y gloria de Dios. La vida de una tal alma está "unificada" por el amor, que le da fuerza para abrazar obras heroicas de virtud. En efecto, esta alma practica de continuo la virtud generosa, llegando a realizar actos verdaderamente heroicos.

Y como Dios es muy generoso con el alma

generosa, la recompensa no raras veces con contemplaciones profundas que le comunican cada vez más vivamente el sentido de la supereminente grandeza de Dios, la cual por su belleza, por su bondad y por su misericordia le coloca absolutamente por encima de todas las criaturas y absorbe, por así decirlo, todo el amor del alma.

La vida de un alma llegada a la unión de voluntad con Dios es, por tanto, muy perfecta; y, sin embargo, le queda aún un paso que dar para llegar a la entera perfección que es posible en la tierra.

A pesar de todas sus riquezas espirituales, presenta el alma todavía algunas deficiencias, especialmente en lo que respecta a la subordinación de la sensibilidad al espíritu. La disensión que puso el pecado original entre estas dos partes de nuestro ser es tan profunda, que, para restablecer perfectamente la armonía, fruto en nuestros primeros padres de un don preternatural, no bastan siquiera las virtudes infusas; hace falta un influjo casi habitual de los dones del Espíritu Santo, influjo de que el alma no goza todavía en este primer grado de la vida de unión.

Esta es la razón por qué está aún sujeta a ciertas debilidades en su parte sensible. No es que ceda a ellas, sino que se hacen sentir y turban a veces su tranquilidad. Se comprende que esas impresiones y emociones, demasiado vivas

y no contenidas suficientemente en los justos límites por una voluntad que las domine por entero, expongan aún al alma a cometer a veces faltas de inadvertencia y fragilidad. Más aun; dado que el demonio puede fácilmente ejercer su influjo sobre ésta nuestra sensibilidad no bastante controlada, puede por la puerta de las impresiones demasiado vivas entrar también alguna tentación de nuestro encarnizado enemigo. Hay, por lo tanto, momentos todavía en que el alma no se siente plenamente del Señor y en los cuales tampoco él se hace sentir, dejando así al alma durante algún tiempo con un sentimiento de profunda soledad y con tanto mayor deseo, en consecuencia, de hallar definitivamente a su Señor.

Esto tendrá lugar precisamente en el segundo periodo de la unión del que nos resta que hablar.

UNION TOTAL

El Santo define la unión del matrimonio espiritual como "una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta comunicación de unión de amor" (76). Esto quiere decir que la transformación no es ya co-

(76) *Cánt.* 22, 3.

sa de sola la voluntad; es "total", en el sentido de que de la voluntad redunda a todas las demás potencias, porque hasta la sensibilidad obedece ya sumisamente al espíritu. Esto es fruto de la mutua donación perfecta de Dios y del alma. Dios se da al alma porque viene, por así decirlo, a tomar posesión de ella, es decir, a establecerse en ella como su principio motor tomando la dirección de toda su vida, inspirándola en todo lo que hace. Naturalmente esto se realiza por una intervención copiosa de los dones del Espíritu Santo, cuyo influjo se hace sentir en todas las facultades del alma, hasta en la parte sensible, y restaura la armonía completa de ésta con el espíritu. Dios viene a ser así como alma del alma, se hace su principio de vida, de tal modo que puede ella prorrumpir espontáneamente en la expresión de San Pablo: "Vivo, ya no yo; sino Cristo —Dios— vive en mí" (77).

Esta conciencia de la acción divina en el alma le produce un sentimiento continuo de la presencia de Dios, mediante el cual Aquel que posee al alma es también poseído por ella. El Santo ha caracterizado maravillosamente en la *Llama* este sentimiento de la continua presencia de Dios:

"¡Oh, cuán dichosa es esta alma que siempre siente estar Dios descansando y reposando en su

(77) Gál. 2, 20.

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" (78).

Así, pues, Dios se ha entregado verdaderamente al alma, la cual le posee de continuo en la medida que tal posesión es realizable en este mundo; pero ahora también el alma se entregará totalmente a Dios.

Y adviértase que dicha entrega no será ya sólo el don de la voluntad, a la que las potencias sensibles obedezcan imperfectamente, resultando así una donación imperfecta en algún sentido. No; esta vez será todo el ser el que gallardamente, bajo la moción de los dones del Espíritu Santo, se elevará hacia Dios en un magnífico concierto de todas sus potencias.

Así puede cantar el alma con toda verdad:

«Mi alma se ha empleado
y todo mi caudal en su servicio;
ya no guardo ganado,
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mi ejercicio» (79).

Explica el Santo que ahora ya no son solas las potencias espirituales a ocuparse en buscar al Señor, sino que hasta la parte sensible se emplea toda en el honor y gloria de Dios. "Por-

(78) *Llama*, 4, 15.

(79) *Cánt.*, 28.

que el cuerpo ya le trata según Dios, los sentidos interiores y exteriores enderezando a él las operaciones de ellos, y las cuatro pasiones del alma todas las tiene ceñidas también a Dios; por que 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" (80).

Aquí el alma recoge a manos llenas los frutos de sus generosas renunciaciones, porque desde el principio de su camino espiritual se ha aplicado a mortificar los sentidos y a negar su tendencia a gozar de las cosas, procurando inclinarse "no a lo más fácil, sino a lo más dificulto; no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido, etc.". Y de nuevo aquí vemos realizada esa "continuidad" entre el estado de unión y la vida que encamina a él, a que aludíamos al comienzo del presente capítulo; en la unión total goza el alma perfectamente del dominio que, durante la etapa de purificación, se aplicó a conquistar gradualmente. El Señor, por la moción de los dones del Espíritu Santo, ha hecho llegar a sazónada madurez el fruto de sus esfuerzos.

Y como la voluntad domina ya plenamente todas las potencias, al estar dicha voluntad traspasada toda de amor divino, se comprende que toda la vida del alma se transforme ya en

un puro cántico de amor: "Toda la habilidad de... alma y cuerpo... se mueve por amor y en el amor, haciendo todo... con amor y padeciendo todo... con sabor de amor... De manera que, ahora sea su trato cerca de lo temporal, ahora sea su ejercicio cerca de lo espiritual, siempre puede decir esta tal alma que "ya sólo en amar es mi ejercicio". ¡Dichosa vida, y dichoso estado, y dichosa el alma que a él llega!" (81).

Y adviértase que lo descrito hasta ahora es el estado ordinario del alma llegada a la unión total con Dios; pero fácilmente hay también en ella momentos en los que, por una comunicación más abundante de la gracia contemplativa, que goza habitualmente de un modo más difuso, es el alma arrebatada sin más en Dios. Por eso San Juan de la Cruz ha distinguido en el estado de unión total dos fases que se alternan mutuamente. La primera, que hemos descrito hasta aquí, es la menos alta y la que permanece habitualmente; él la llama "unión según la sustancia", para distinguirla de la otra fase, más elevada aún, en la cual las potencias espirituales son arrebatadas con gran fuerza a Dios y que él llama "unión según las potencias".

Cuando tiene lugar esta última, el alma, que de ordinario siente a Dios en el fondo de sí misma como principio de vida que la mueve habitualmente y que, por decirlo así, tiene la vo-

luntad humana estrechada en un divino abrazo, se da cuenta de que su inteligencia, iluminada pasivamente por una moción divina cada vez más invasora, penetra oscuramente las profundidades de Dios, adquiriendo un sentido inexpresable de los atributos divinos, mientras le parece que su voluntad divinamente enamorada es introducida en la estela luminosa del amor divino. Entonces espontáneamente, con finísimas "apropiaciones" atribuye estas tres manifestaciones de la vida divina en ella a las tres divinas Personas, de las que en verdad tales manifestaciones proceden, y se siente así en cierta manera participante de la vida trinitaria. Ve entonces perfectamente realizada la promesa de Jesús al alma que le ame de veras obrando "en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios" (82), esto es, que vendría la Santísima Trinidad a ella y pondría en ella su morada; "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 sabroso de su dulzura" (83). ¡Es un preludio del cielo!

Al pensar el Santo que nos invita Dios a tan sublimes alturas y que nosotros, en cambio, coremos en pos de tantas bajezas, exclama:

(82) *Sub.* II, 5, 7.

(83) *Llama*, 1, 15.

"¡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 gloria, os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes hechos ignorantes e indignos" (84).

¡Oh almas criadas para estas grandezas y para ellas llamadas! ¿qué hacéis? ¡Oh!, sí; nos lo preguntamos también nosotros; y nos preguntamos con un poco de ansiedad por qué, si Dios invita de veras a todos a estas grandezas, son tan pocas las almas que la alcanzan.

También el Santo en la *Llama de amor viva* (escrita para una señora que vivía en el mundo) se ha planteado la cuestión, y no nos ha dejado sin respuesta.

"No es —dice— porque Dios quiera que haya pocos de estos espíritus levantados, que antes querría que todos fuesen perfectos, sino que halla pocos vasos que sufran tan alta y subida obra" (85).

Y explica el Santo cómo muchas almas, apenas comienza Dios a probarlas con alguna pena, desconsuelo o tentación, en lugar de reconocer

(84) *Cánt.* 39, 7.

(85) *Llama*, 2, 27.

con espíritu de fe la mano del Señor, sujetándose con amor a ella, se impacientan al punto, no quieren sufrir cosa alguna, se disgustan del camino de la virtud y tornan a sus satisfacciones naturales.

“De aquí es —continúa el Santo, y son las palabras más terribles que haya nunca escrito— que, no hallándolos fuertes y fieles en aquello poco..., eche de ver [el Señor] que lo serán mucho menos en lo más y mucho, y así no va ya adelante en purificarlos y levantarlos del polvo de la tierra por la labor de la mortificación, para lo cual era menester mayor constancia y fortaleza que ellos muestran” (86). La tremenda consecuencia es que tales almas no van ya adelante y se quedan hundidas en la mediocridad.

¡He aquí por qué hay tan pocos santos! No sabemos ser generosos, con frecuencia ni siquiera para ofrecer al Señor sacrificios de propia elección; pero, mucho más frecuentemente, no sabemos aceptar los que el Señor nos pide y mediante los cuales —¡no lo olvidemos!— viene él precisamente a realizar en nosotros la labor de purificación que solos no somos capaces de llevar a término. Se precisa más espíritu de fe para reconocer en las pruebas la mano misericordiosa del Señor, más esperanza para abandonarnos confiadamente a las disposiciones de su Paternal Providencia, más caridad para abrazar

sin limitación su voluntad santísima. Entonces, ayudados por él, llegaremos al estado de unión y a la pureza de amor que lo caracteriza.

Ese estado, por lo demás, no es precioso solamente para el alma que llega a él, sino que la Iglesia toda se hace partícipe de su riqueza. Y esto en virtud de la “comunidad de los santos”, de la cual resulta que todo acto bueno practicado por un miembro de la Iglesia tiene resonancia en todo el cuerpo místico de Cristo. ¿Qué influjo no tendrá, pues, en la Iglesia un alma que llega al estado de unión y cuyas acciones se efectúan todas bajo el impulso de un intensísimo amor de pura caridad? El Santo no duda en declarar que nada hay que aproveche tanto a la Iglesia como este amor.

“Es más precioso delante de Dios y del alma —declara en un texto ya célebre— un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas otras obras (externas) juntas” (87).

Y no se vaya a creer que se trata de un pensamiento enunciado de paso; el Santo insiste en él hasta con ejemplos.

“Por eso María Magdalena, aunque con su predicación hacía gran provecho, y le hiciera muy grande después, por el grande deseo que tenía de agradar a su Esposo y aprovechar a la Iglesia, se escondió en el desierto treinta años

para entregarse de veras a este amor, pareciéndole que en todas maneras ganaría mucho más de esta manera, por lo mucho que aprovecha e importa a la Iglesia un poquito de este amor" (88).

Y aprovecha el Santo la ocasión que le ofrece el recuerdo del modo de obrar de Santa María Magdalena para enseñar al que quiera vivir consagrado al apostolado que no todo está en la actividad externa, sino que, para ser ésta fecunda, ha de nacer de la vida interior y permanecer bajo su influencia. Si los muchos sacerdotes y los muchísimos seglares que colaboran con ellos en la actividad apostólica hubiesen llegado al amor puro del estado de unión con Dios, ¡cuánto más fructuoso sería el ministerio sacerdotal y eficaz la actividad de la Acción Católica!

Pero si la vida de un alma llegada a la unión adquiere un grande valor social, éste no disminuye de seguro el incremento continuo que su perfección personal recibe en el estado de unión. En el comentario a las canciones de la *Llama de amor viva*, ha expuesto efectivamente el Santo el modo magnífico cómo en el estado dicho anhela el alma la vida eterna, cuyo sabor gusta de antemano, especialmente en los momentos en que la contemplación, haciéndose más intensa, la arrebatada en Dios. La llama del amor divino que la eleva al Señor es tan impe-

tuosa, que parece va a romper la "última tela" que separa al alma de la bienaventuranza eterna. Esta "última tela" es la unión misma del alma con el cuerpo, que, por haber llegado el hombre a tan alto grado de santidad, es en verdad el único impedimento que la separa de la fruición beatífica.

De hecho, el que llega a tal estado, como el Santo declara explícitamente, no pasa por el Purgatorio; la muerte le abre inmediatamente las puertas del cielo. El Doctor místico explica cómo la muerte misma se produce entonces más por el ímpetu del amor que por causas naturales.

"Aunque en enfermedad mueran (los que aquí han llegado) o en cumplimiento de edad, no las arranca el alma sino algún ímpetu y encuentro de amor mucho más subido que los pasados y más poderoso y valeroso, pues pudo romper la tela y llevarse la joya del alma" (89).

Al escribir estas líneas, recordaba sin duda el Santo la muerte de su Madre espiritual, Santa Teresa, muerte inolvidable para cuantos la presenciaron. Cuando tuve la suerte de estudiar este hecho en los documentos históricos y en los testimonios de los procesos de beatificación, quedé yo mismo profundamente impresionado. La Santa murió en un éxtasis que venía durando catorce horas, durante el cual su rostro "muy

encendido" refleja lo que en su alma sucedía; se veía que estaba en conversación con el Señor, gemía de amor dulcemente y así partió de esta vida.

"Resplandecía como un sol", cuenta María de San Francisco que asistió a la escena.

No menos luminosa fue la muerte de nuestro Santo. Sabía el día y la hora de su tránsito y así, durante la última semana, preguntaba con frecuencia qué día era. El viernes manifestó que aquella misma noche iría a cantar maitines al cielo. Estaba más recogido que nunca y tenía los ojos cerrados; cuando los abría, los posaba dulcemente en un Crucifijo que tenía cerca. A las cinco de la tarde, recibió la Santa Unción y luego, tomando en la mano el Crucifijo, quedó absorto nuevamente en Dios. Cuando abría los ojos, besaba los pies de Jesús. En esto dieron las nueve.

—Faltan tres horas —dijo; y mandó a los religiosos a descansar, advirtiéndole que él avisaría.

A las diez, oyendo las campanas de un monasterio cercano que tocaban a maitines, recordó:

—Por la misericordia de Dios iré yo a rezarlos con la Virgen en el cielo—; y daba gracias a la Virgen Santísima de poder morir en día de sábado.

Con gran fervor de espíritu recitaba de cuando en cuando algunos versículos de Salmos;

luego pidió que le leyesen algo del *Cantar de los Cantares*.

—¡Oh, qué preciosas margaritas! —exclamó al oír los versículos.

Conversaba suavemente con su Crucifijo, cuando un resplandor circundó su cuerpo, y se le vio en medio de esta luz como arrebatado en éxtasis de amor. Se oye tañer la campana del convento. El Santo pregunta:

—¿A qué tañen?

—A maitines— le responden.

—¡Gloria a Dios, que al cielo los iré a decir! —repuso; y besando de nuevo los pies del Crucifijo, expiró.

Había comenzado el sábado, 14 de diciembre de 1591.

"Sólo... la honra y gloria de Dios", había escrito el Santo sobre la cumbre de su "monte" de perfección.

Hasta en los últimos instantes no pensó en otra cosa: ir a cantar las alabanzas de Dios en los "maitines" eternos. El ímpetu de puro amor que le arrebató la vida terrena le introdujo en el reino del amor infinito.

"Preciosa [es] la muerte de los santos en el acatamiento de Dios —había escrito en la *Llama*—; porque aquí vienen en uno a juntarse

todas las riquezas del alma, y van allí a entrar los ríos del amor del alma en la mar, los cuales están allí ya tan anchos y represados, que parecen ya mares; juntándose ya lo primero y lo postrero de sus tesoros, para acompañar al justo que va y parte para su reino, oyéndose ya las alabanzas desde los fines de la tierra, que, como dice Isaías, son gloria del justo" (90).

Que el Señor nos conceda morir, sino de amor, al menos en el amor de Dios; nuestra salvación estaría asegurada. Pero ¿por qué contentarnos con eso, si el Señor nos invita a bienes mayores? ¿Por qué poner nosotros límites, cuando él no los pone? ¿Por qué no dar a Dios en nuestra vida el puesto que merece y exige para su gloria y para nuestro bien, el primer puesto al que se subordine todo lo demás? Sería muy justo, y esto nos constituiría en la paz. ¡Ah! ¡Qué olvidado tenemos a nuestro Padre celestial, que, sin embargo, nos ama tanto! Y qué verdad es lo que escribió San Juan de la Cruz:

"Es muy poco conocido Cristo de los que se tienen por sus amigos" (91).

Porque, cuando habla de renuncia, de esa renuncia liberadora que hace lugar a Dios y conduce a la unión con El, estos amigos no quieren saber nada de su doctrina.

Así no se llega a la meta. Son pocas las almas

(90) *Llama*, 1, 30.

(91) *Sub. II*, 7, 12.

que llegan a la unión, pero no porque Dios no lo quiera ("antes querría que todos fuesen perfectos", escribió el Santo), sino porque no queremos nosotros. El llamamiento a la santidad es universal, pero universal es también la ley de la renuncia evangélica. Sólo la "nada" conduce al "Todo". Aquí no hay diferencia entre seglar y religioso; uno y otro son invitados a la misma plenitud de vida espiritual.

El alma "ha de vaciarse de todo lo que puede caer en ella perfectamente y voluntariamente..., según el afecto, digo, y voluntad, en cuanto es de su parte; porque a Dios ¿quién le quitará que él no haga lo que quisiere en el alma resignada, aniquilada y desnuda?" (92).

"Dios está como el sol sobre las almas para comunicarse con ellas" (93).

Basta que abran las puertas de su casa del templo de su interior, con la renuncia total; el sol divino entrará y las transformará.

¡Manos, pues, a la labor, con ímpetu generoso! Libremos nuestro corazón de los apegos terrenos; el Señor hará lo demás y nos hará entrar felices en la paz serena de su reino de amor.

(92) *Sub. II*, 4, 2.

(93) *Llama*, 3, 47.

INDICE

	Págs.
<i>Nota biográfica</i>	13
Prólogo	17
Introducción	21
I — MAESTRO DE LA VIDA CONTEMPLATIVA	23
El Maestro	23
Los discípulos del Santo	26
La vida contemplativa	32
II — EL LLAMAMIENTO DIVINO	45
Presencia de Dios en nosotros	49
Buscando a Dios escondido	55
La negación	58
La oración	64
III — LA NEGACION	73
Necesidad de la desnudez total	74
Reglas de desasimiento	85

IV — LA MEDITACION CONTEMPLATIVA	98
Conformidad con la doctrina de Santa Teresa	100
La meditación afectiva	103
Conexión con la vida práctica	110
La mirada contemplativa del alma	116
V — LA SEQUEDAD	120
Naturaleza de la sequedad	122
Causas de las sequedades	125
Es una gracia divina	133
Conducta del alma	137
Provechos de las sequedades	139
VI — LA ORACION EN FE	143
Las «señales» de la contemplación incipiente	146
La contemplación es preferible a las visiones	154
El espíritu de fe	159
VII — LA ESPERANZA Y EL AMOR PURO	165
La esperanza: su naturaleza	166
Hay que cultivar la esperanza	170
Purificación de la memoria	173
La caridad	176
Amor puro	177
Amor fuerte	183

VIII — JESUS NUESTRO GUIA	188
Jesús maestro y modelo	190
Jesús esposo del alma	197
Jesús, objeto de contemplación	205
IX — LA NOCHE OSCURA	214
Por qué se llama «noche» la purificación	214
La noche oscura en la vida del siglo	218
Desarrollo de la noche pasiva del espíritu	223
Es una gracia muy grande	230
X — LA UNION TRANSFORMANTE	237
Unión de voluntad	239
Unión total	245