



## Acidia espiritual

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Eulogio Pacho*

**Actividad** → Pasividad

## **Advertencia amorosa**

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

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

Habitualmente, y fuera de casos excepcionales, la advertencia en este sentido se aplica a Dios o a las cosas de Dios y se identifica en su contenido con la “contemplación”; por lo mismo, integra en sí un elemento cognoscitivo y otro afectivo, en palabras del Santo, luz y amor (S 2,3; 26,5). Cuando la contemplación alcanza ciertos niveles espirituales se convierte en “advertencia amorosa” o en sus equivalentes “asistencia amorosa” (S 2,15,2; CB 16, 11; 18,7; 28,10; 29,2) o “atención amorosa” (S 2,13,4.6). Dada su equivalencia fundamental, es frecuente el intercambio entre advertencia y asistencia o atención (S 2,12, 8; 2,13,6). El calificativo habitual para hablar de la advertencia-asistencia es el de “amorosa”, destacando así la dimensión afectiva de la misma. Para resaltar, en cambio, el aspecto noético coloca a veces al lado de advertencia la “noticia” (en sentido de conocimiento). La contemplación es, en el fondo “la noticia o advertencia general en Dios” (S 2,14,6). La equivalencia radical hace que se junte igualmente la noticia con “asistencia” (S 2,14,6) y con “atención” (S 2,13, 4).

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

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

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

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

*Eulogio Pacho*

**Afección** → Afectos, afición, apetitos

## Afectos

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

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

## I. Enfoque global

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

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

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

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

## II. Desorden afectivo e inmadurez espiritual

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### *Conclusiones*

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

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



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

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

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

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

*Miguel F. de Haro Iglesias*

## Agradecimiento

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

### I. Referencia textual

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

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

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

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

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

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

## II. Formas y expresiones

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Antonio Mingo*

## Agua

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

### I. Sentido real y figurativo

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

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

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

### II. Simbolismo del agua

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

*Eulogio Pachó*

## **Agustín, S. y J. de la Cruz**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

especificar la procedencia concreta del pensamiento.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Alberto Pacho*

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

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

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

*E. Pacho*

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

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

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

*E. Pacho*

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

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

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

*E. Pacho*

### **Aire**

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

#### **I. Simbolismo general**

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

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

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

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

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

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

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

## II. Aire - Espíritu Santo

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

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

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

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

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



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

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

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

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

*Eulogio Pacho*

## Alba de Tormes

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

*E. Pacho*

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

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

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

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

### E. Pacho

## Alcalá de Henares

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Eulogio Pacho*

## Alcaudete

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

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

### E. Pacho

## Alegría

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

#### a. *En su vida*

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

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

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

#### b. *En sus escritos*

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

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

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

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

*Ismael Bengoechea*

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

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

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

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

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

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

### *Eulogio Pacho*

## **Alma humana**

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

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

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

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

### I. El alma y el ser humano

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

## II. Estructura del alma

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

exige especial atención, so pena de atribuirles contenidos inexistentes.

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

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

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

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

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

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

### *Eulogio Pacho*

## **Almodóvar del Campo**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

*Eulogio Pachó*

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

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

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

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

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

*E. Pachó*

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

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

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

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

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

*Fortunato Antolín*

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

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

*E. Pacho*

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

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

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

El primer contacto documentado con manifestaciones de tipo alumbrado

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

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

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

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

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

## II. Denuncias después de la muerte

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

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

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

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

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

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

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

### *Eulogio Pacho*

## **Alvarez, Catalina**

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

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

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

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

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

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

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

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

*José Vicente Rodríguez*

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

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

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

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

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

*Fortunato Antolín*

**Amor** → Caridad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*E. Pacho*

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

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

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

*E. Pacho*

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

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

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

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

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

otras cinco compañeras para implantar en Francia el Carmelo Teresiano.

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

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

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

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

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

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

*Eulogio Pachó*

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

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

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

*E. Pacho*

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

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

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

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

*Dionisio Tomás Sanchis*

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

*Julen Urkiza*

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

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

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

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

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

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

### *Eulogio Pacho*

## **Andújar**

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

*E. Pacho*

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

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

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

*E. Pacho*

## Ángeles-arcángeles

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

### I. Al hilo de la revelación bíblica

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

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

En su actuación aparecen como enviados por Dios al pueblo de Israel, a grupos o a personas particulares. J de la Cruz conoce muy bien esta historia de “mensajes” divinos a través de los ángeles con hechos, gestos o palabras. Recuerda que las misiones especialmente importantes han sido reservadas a las categorías más elevadas, como las encomendadas a Gabriel para Zacarías (CB 2,4) para la Virgen María (LIB 3,13; cf. romance 8º) y a Rafael para Tobías. Esta “economía” o pedagogía divina vale también para las gracias más exquisitas de la vida espiritual, reservadas a serafines y querubines (S 2,9,1-2; LIB 2,9.13). Se apoya igualmente en el dato bíblico de Ex 33,20 y Jue 12,22 para defender que no pueden darse en esta vida visiones de sustancias incorpóreas, “como son ángeles y almas” (S 2,24,2). La elección de lugares apropiados para orar ha de hacerse por indicios de que Dios quiere ser allí adorado, según se desprende de la aparición del ángel a Agar (Gén 16,3: S 3,42,4). En opinión de J. de la Cruz, las palabras del arcángel san Gabriel a Daniel, en la visión de las setenta semanas (Dan 9,22-27) serían “palabras sucesivas interiores”, como las que Dios comunica a las almas algunas veces por vía sobrenatural (S 2,30,2).

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

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

## II. Tipología y simbolismo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### III. Reflexión teológica

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

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

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

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

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

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

ción elemental y permanente en J. de la Cruz.

#### IV. Encomiendas y funciones

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

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

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

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

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

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

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

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

## V. Misiones concretas y personales

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



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

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

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

*Eulogio Pacho*

## Angustia

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. En el segundo libro de ‘Noche’

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

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

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

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

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

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

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

### III. Angustia y palabra

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

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

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

#### IV. Otras referencias textuales

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

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

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

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

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

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

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

*María del Sagrario Rollán*

## Aniquilación

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

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

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

### I. Aniquilación en todo

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

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

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

### II. Aniquilación y plenitud

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

José Damián Gaitán

## Ansia/s espirituales

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Eulogio Pacho*

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

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

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

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

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

### *Eulogio Pacho*

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

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

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

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

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

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

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

*Eulogio Pacho*

## **Antonio de Jesús, OCD († 1639)**

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

*E. Pacho*

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

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

*E. Pacho*

## Antropología sanjuanista

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

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

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

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

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

### I. Elementos fundantes. Antropología fundamental

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Por parte de Dios, la redención está siempre “hecha”: “hácese de una vez”. Por parte del hombre, es necesario recorrer un largo camino: “no se hace sino muy poco a poco por sus términos..., al paso del alma” (CB 23.6). Es el camino hacia la unión, por el que J. de la Cruz guía al hombre creado y redimido. A la luz de este primer dato antropológico, aparece uno de los rasgos más destacados de la antropología sanjuanista: es su carácter cristológico.

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

precisamente el Santo se hallaba profundamente enraizado.

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. Elementos del proyecto espiritual. Antropología especial

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

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

sino el proceso y camino de maduración espiritual.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

de todo lo que pretenda hacerse pasar por Dios.

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

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

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

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

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

*Ciro García*

## Apariciones

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Mauricio Martín del Blanco*

**Apego/s** → Afectos, apetitos

## Apetitos

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

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

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

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

### I. Concepto sanjuanista de apetitos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. Tipos de apetitos y sus efectos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### III. Degradación progresiva

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

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



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

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

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

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

#### IV. Reeducción de los apetitos

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

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

para reeducar o enderezar sus impulsos desordenados.

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

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

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

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

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

## V. Interpretaciones modernas del término sanjuanista

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Miguel F. de Haro Iglesias*

**Aprehensiones** → Conocimiento

## Aprovechados

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

### I. Valor relativo del término

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

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

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

ciencia del término y vuelven inservible esa clasificación tan simplista.

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

## II. Descripción de la etapa

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Gabriel Castro*

## **Areopagita, pseudo Dionisio**

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

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

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

### I. Las citas explícitas

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

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

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

## II. Huellas y afinidades

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Eulogio Pacho*

## Arévalo

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

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

*José Vicente Rodríguez*

## Arriño/s

Además de las acepciones usuales, como cercanía o proximidad, ayuda, auxilio o amparo, en el vocabulario sanjuanista "arriño" tiene un significado preciso y muy particular, algo típicamente suyo. Pertenece a la categoría lexical de → "apego-apetito" y equivale a afecto, gusto, jugo, sabor, generalmente de índole sensible (S 2,14,1; 3,13,1; 3,43,1; N 1,12,1.4; 2,19,1, etc.). Mientras el verbo "arriñar" suele usarse con el significado corriente de acercar, apoyar, en el sustantivo prevalece el sentido de "asimientamiento". Está insinuado bastante claramente en el poema *Sin arriño y con arriño*, pero donde adquiere carta de ciudadanía es en la *Noche*, con más presencias que en todos los demás escritos juntos.

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

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

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

*Eulogio Pacho*

## Arrobamiento/s

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

*Eulogio Pacho*

## **Ascesis sanjuanista**

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

### **I. Concepto y expresiones**

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

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

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

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

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

## II. Las coordenadas sanjuanistas

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

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

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

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

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

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

### III. Visión positiva

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

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

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

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

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

#### **IV. Perspectiva religiosa**

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

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

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

#### **V. Aspectos, matices e interpretaciones**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*José Damián Gaitán*

## Asimiento

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

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

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

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

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

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

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

*Eulogio Pacho*

**Asistencia amorosa** → Advertencia

**Aspiración** → Espíritu Santo

**Atención** → Advertencia

**Ausencia** → Presencia de Dios

### **Autógrafos sanjuanistas**

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

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

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

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

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

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

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

*Eulogio Pacho*

## Avaricia espiritual

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

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



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

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

*Eulogio Pacho*

## Avila

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

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

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

*La segunda estancia.* No regresó de manera estable a Avila hasta 1572, cuando se estableció allí a requerimientos de S. Teresa y por orden del comisario Pedro Fenández. Su permanencia en la ciudad hasta finales de 1577, aunque interrumpida por algunos desplazamientos, es la más prolongada de su existencia religiosa en un mismo lugar, si se exceptúa → Granada. Su actuación fundamental en Avila está vinculada con la dirección espiritual del monasterio de la Encarnación. Dentro de ese contexto religioso, el aspecto más destacado del periodo avilense es, sin duda, el contacto directo con S. Teresa, precisamente en el momento en que ésta escala la cima de sus experiencias místicas. El recíproco enriquecimiento espiritual corresponde a una de las páginas más importantes en la historia de la mística cristiana.

La peripezia de su vida en Avila está pautada por estos hechos y datos: llega a la ciudad por mayo 1572, estableciéndose al principio, según parece, en el convento del Carmen, adosado al muro norte de la ciudad, frente por frente de la Encarnación. A mediados de 1573 pasa con su compañero, → Germán de san Matías, a una casita próxima a la Encarnación, conocida como “La Torrecilla”. Tiene su conventualidad, por lo menos desde el verano de 1574, en → Mancera y allí viaja desde Avila para asistir a la elección de prior de esta casa, el 11 de septiembre de 1575, elección que recae en Juan de Jesús, Roca (*MteCarm* 99, 1991, p. 320-322). Morando ya en Avila, el día 17 de mayo de 1573, fiesta de la Sma. Trinidad, dialogando con S. Teresa en el locutorio de

la Encarnación se transponen ambos Santos. Al año siguiente, por marzo de 1574, interviene en el famoso “Desafío espiritual” llegado de Pastrana; este mismo mes y año acompaña a S. Teresa a la fundación de → Segovia. También en 1574, a lo que parece, tiene lugar su intervención en el caso de → María de Olivares, religiosa agustina del monasterio de Nuestra Señora de Gracia, tenida por endemoniada. Hacia finales del mismo año viaja a → Medina del Campo, invitado por S. Teresa, para examinar el espíritu de la hermana Isabel de san Jerónimo.

El episodio más desconcertante de estos años tiene lugar a fines de 1575, cuando el prior del Carmen, Alonso de Valdemoro, secuestra a J. de la Cruz y a su compañero trasladándolos a Medina del Campo y encerrándolos en la cárcel conventual (diciembre de 1575). Más problemático es el desplazamiento para asistir a la Junta o Capítulo de → Almodóvar en septiembre de 1576. No parece que realizase tal viaje fray Juan de la Cruz. Último episodio de esta época es su detención la noche entre el 3-4 de diciembre de 1577 y su traslado a la cárcel conventual de → Toledo. La actividad pastoral de J. de la Cruz durante estos años se proyectó fuera del monasterio de la Encarnación; alcanzó a otras casas religiosas, en primer lugar al primer convento teresiano de la ciudad, el de San José, y a través de él alcanzó a personas allegadas a S. Teresa o a su entorno. La propia Santa recuerda el caso de su hermano Lorenzo de Cepeda (Ct. del 17.1.1577) y de doña Guiomar de Ulloa (Ct. del 15.4.1578). Existen noticias seguras de personas de diversos estratos sociales que se confesaron con J. de la Cruz y quedaron alta-

mente agradecidos. El entorno más próximo a su residencia experimentó con mayor asiduidad e intensidad la sencillez de su trato y la ejemplaridad de su conducta religiosa. Se benefició incluso de su generosidad y la de su compañero, ya que se prestaron en ocasiones a instruir en la doctrina cristiana y en las primeras letras a chiquillos del barío. Lo recordaba años más tarde uno de los agradecidos, Antonio Martín de Palacios.

*Ultima visita.* Desde su traslado a Andalucía, al salir de la cárcel de Toledo, no volverá a Avila hasta los últimos días de noviembre de 1581. Visita rápida con el fin de acompañar a S. Santa a la fundación de las Descalzas de Granada, cosa que no se verifica por el estado de salud de la Santa. Este último encuentro entre ambos quedó bien impreso en la mente y en el recuerdo de J. de la Cruz; le hizo revivir tantos recuerdos de los años pasados juntos al frente de la Encarnación.

Avila significaba mucho para él: contacto privilegiado y prolongado con Teresa de Jesús; confrontación de experiencias con ella; enriquecimiento recíproco; ampliación de horizontes pastorales y espirituales; inmersión en el clima religioso impulsado por la Santa; irrupción de su vena poética y de escritor. Avila ha quedado también vinculada históricamente a su hijo más ilustre. No puede competir en edificios, recuerdos y monumentos con la Teresa de "Avila", pero comparte con ella la fama y la gloria de aquella tierra. Teresa y Juan quedan unidos en el nombre de instituciones de alcance universal, como el Centro Mundial del Misticismo y el Centro Internacional de Estudios Teresiano-Sanjuanistas. Entre los recuerdos más destacados del Santo,

aparte el monumento erigido en la plaza de su nombre, hay que recordar el manuscrito del CB guardado en las Descalzas de San José.

BIBL. — DHGE 5, 1175; DHEE I, 156-162; F. BALLESTEROS, *Estudio histórico de Avila y su territorio*, Avila 1896; PILAR LEÓN TELLO, *Judíos en Avila*, Avila 1961, MARTÍN CARRAMOLINO, *Historia de Avila, su provincia y su obispado*, Madrid 1972; ABELARDO MERINO ALVAREZ, *La sociedad abulense durante el siglo XVI. La Nobleza*, Madrid 1926; JOSÉ BELMONTE DÍAZ, *La ciudad de Avila (Estudio histórico)*, Caja de Ahorros de Avila, 1986; NICOLÁS GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, *San Juan, Confesor y Vicario en el monasterio de la de Encarnación en Avila (1572-1577)*, Avila 1973; Id. *El monasterio de la Encarnación de Avila*, 2 vol. 1976-1977; Id. "Fray Juan de la Cruz, confesor de la Encarnación de Avila", en *Juan de la Cruz, espíritu de llama* (Rma 1991) 231-248; JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, "San Juan de la Cruz, exorcista en Avila", ib. 249-264.

*Eulogio Pacho*

## Avisos espirituales

Con este nombre (o también con el de sentencias espirituales, sentenciarío) se conoce una de las obras menores de Juan de la Cruz. Es un género literario éste de frases breves en las que se concentra o compendia materia para meditar y reflexionar. En las ediciones más modernas de sus *Obras* (José Vicente, Lucinio R.) hemos comenzado a llamarlos *Dichos de Luz y Amor* atendiendo a las primeras palabras del prólogo en el que los nombra así. Se trata, pues de colecciones de avisos y sentencias espirituales con esa intención de iluminar y encender y dar normas de discreción o discernimiento para saber caminar y servir a Dios. También se pueden llamar apotegmas, para usar el modo parecido o similar en que los antiguos ermitaños del desierto de Escitia se expresaban en dichos breves y senten-

ciosos. Estilo seguido posteriormente por monjes y escritores medievales. Remontándonos hasta la Biblia, oímos resonar en estos avisos sanjuanistas el estilo de parte de los libros sapienciales, como los Proverbios, el Eclesiástico, algunas páginas del Eclesiastés y de la Sabiduría.

### I. Origen, dinámica y textos

J. de la Cruz tenía predilección por este género de comunicación oral y escrita. Le gustaba de esta manera atraer la atención de los oyentes o lectores y provocar en ellos propósitos y resoluciones de conducta. Ya en → Avila (1572-1577) llevaba esta pedagogía y alguna de las monjas se lamentará, años más tarde, de no haber conservado los billetes recibidos de fray J., reconociendo que “tuvo gracia en consolar los que le trataban, así con sus palabras, como con sus *billetes*, de quien esta testigo recibió algunos, y lo mismo algunos papeles de cosas santas que esta testigo estimara harto el tenerlas ahora”(BMC 14, 41: Ana María). Llegado a Andalucía en 1578 siguió el mismo estilo pedagógico en → Beas y en → Granada.

Una de las beneficiarias de → Beas certifica que, además de las *Cautelas*, dejaba “algunas sentencias a cada una de las religiosas, y las que dejó a esta testigo y las demás que pudo haberlas, tiene juntas y las tiene en mucho para su consuelo” (BMC 14, 176: Ana de Jesús). También en Beas cuando volvía a su convento de → El Calvario, decía a sus dirigidas: “En cuanto no volviere, hagan lo que hace la ovejita: rumiar lo que les he enseñado el tiempo que aquí he estado” (Alonso, *Vida*, lib. 1, c. 37).

Rumiar no es sino la antigua *ruminatio* de los monjes.

De este magisterio vivo y cercano fueron naciendo los textos de estos dichos de luz y amor. En las ediciones se distinguen varios apartados, cinco o seis, llevando la primacía siempre, por su autenticidad asegurada por el autógrafo sanjuanista, el llamado código de Andújar, que contiene 78 números. Hace ya unos años publicamos: *San Juan de la Cruz, Dichos de Luz y Amor, edición facsímil (Código de Andújar)*, EDE, Madrid 1976, 74 p. Al citar aquí los avisos no sólo de esta colección sino de todas las demás, sigo la numeración que llevan en mi edición de *Obras Completas de San Juan de la Cruz*, 5ª ed. EDE, Madrid 1993, p. 91-112.

### II. Intenciones del autor

A los dichos de esta primera colección de Andújar se antepone en las ediciones un prólogo, cuyo autógrafo se desconoce. Está escrito en forma de coloquio con Dios Padre. El arranque del mismo: “*también*, oh Dios y deleite mío! en estos dichos de luz y amor de ti se quiso mi alma emplear por amor de ti”, da pie para pensar en escritos inmediatamente anteriores, en los que ya se ha empleado, como lo quiere hacer ahora.

“Por amor de ti” declara ya la causa o motivación última que le lleva a extender tales dichos. Continúa con el género literario de “la confesión” ante Dios, con quien está hablando. Se sincera acerca del porqué y para qué y cómo de estos dichos de luz y amor, aunque más adelante introducirá otro elemento que los vaya igualmente calificando: la discreción. J. tiene conciencia de poseer el

lenguaje de este tipo de dichos, “el carisma” de expresarlos; pero al mismo tiempo comprende que le faltan las obras y virtudes propias de los mismos.

Al Señor, naturalmente, le gusta más la obra y virtud que el lenguaje y sabiduría de los dichos. Estimulado por esta doble conciencia y consciencia, los va a proferir. Con esto espera que “otras personas provocadas por ellos, por ventura aprovechen en tu servicio y amor en que yo falto y tenga mi alma en qué se consolar de que haya sido ocasión que lo que falta en ella halles en otras”. Los dichos se dicen por Dios, buscando agradarle. Antes de la discreción y la luz, lo que más agrada al Señor, aún más, lo que ama sobre cualquiera otra cosa es el amor. Por eso los avisos se entonan a discreción para el caminante, a luz para el camino y más que nada al amor para el caminar y el caminante.

Este propósito bien definido pauta hasta el estilo literario que quiere adoptar. Ante todo proclama: “Quédese, pues, lejos la retórica del mundo; quédense las parlerías y elocuencia seca de la humana sabiduría, flaca e ingeniosa, de que nunca tú gustas”. Quiere alejar lo que llamaríamos una pieza puramente literaria, vana e inútil para sus deseos.

En plan positivo declara, a continuación lo que quiere hacer: “...y hablemos palabras al corazón bañadas en dulzor y amor, de que tú bien gustas”. Adviértase lo reiterativo de dar gusto al Señor. Le mueve a evitar lo uno y a procurar lo otro el ir limpiando el camino de tropiezos con que se encuentran muchas personas por no saber, “y no sabiendo van errando, pensando que aciertan en lo que es seguir a tu dulcísimo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, y hacerse semejantes a él en vida, condiciones y virtu-

des y en la forma de la desnudez y pureza de su espíritu”. Ideal bien denso éste del seguimiento de Cristo. Pero sabe que toda la eficacia en el cumplimiento de estos propósitos por su parte y por la de los lectores y receptores de sus consejos ha de venir de la mano del Padre, “porque sin ti no se hará nada, Señor”.

Desde este prólogo, que es al mismo tiempo una oración y un programa de vida, captamos el tono positivo-negativo que va a adoptar para lograr su intento. Prólogo tan programático va muy bien a todas las series de avisos y sentencias, no sólo a la primera de ellas.

### III. Horizonte de los dichos y su clasificación

Todos los dichos buscan como horizonte la persona de Cristo y su seguimiento. En algunos se le nombra del modo más explícito (nn. 26, 30, 86, 91, 94, 99, 101, 103, 156, 159, 160, 163, 176, 186); en otros, de un modo más indirecto o implícito, como por ejemplo ya en el número primero en el que es claro que los tesoros de sabiduría y espíritu que Dios está descubriendo ahora y siempre se encuentran depositados y revelados en Cristo.

Hecho un análisis somero de todos los dichos, se los puede emparentar con lo que se llama la literatura sapiencial bíblica ya aludida. Tales formas sapienciales vienen a ser:

- “proverbio-acontecimiento”, y “proverbio-cause” o explicación, no pocas veces fundidos en uno (nn. 4, 24,42);
- simple comprobación que florece en consejo (nn.17, 25, 36, 39, 40, 53, 54);

- toque de atención (nn. 41, 42, 43, 60, 61, 64, 65, 66, 70);
- mandato o prohibición (nn. 15,17, 25)
- bienaventuranza o macarismo (nn.49);
- pregunta o interpelación apremiantes (nn. 9, 15, 47, 49, 72, 73, 76, 186);
- exclamación ardiente (nn.16, 46, 47, 49, 123, 130,183);
- valoraciones más amplias que las breves o elementales que hace en otros géneros. Todos estos dichos comienzan con algo particularmente grato al autor: la contraposición: “más quiere Dios”, “más vale”, “más estima”, “más agrada a Dios”, etc., (nn. 4, 12, 13, 14, 18, 19, 20, 133).

Todas estas formas no se encuentran necesariamente en su pureza ideal, sino que andan frecuentemente entremezcladas en los diversos dichos.

#### IV. Contenido

Como realidades más destacadas sobre las que cae la atención del autor podemos señalar: - imitación de Cristo: es, lo deja dicho en el prólogo, como el hilo conductor de todos los avisos. Lo dice igualmente, explícita o implícitamente, señalando la persona de Cristo crucificado, de Cristo Esposo (nn.30, 86, 89, 91 a 94, 99, 101, 103, 104, 159, 160, 161, 163, 176); - ¿Qué es lo que más agrada a Dios? ¿Qué es lo que más quiere ver en el hombre? Además de lo proclamado en el prólogo, a lo largo de los dichos va identificando otros valores y actitudes: pureza de conciencia, obe-

diencia, amor a la cruz, gobernarse por la razón, humildad, bienes espirituales (nn. 12, 13, 14, 19, 20, 43, 58, 78, 88, 102, 104); - la búsqueda de Dios (nn. 2, 49, 132); - el camino y el caminante (nn. 3, 35, 57); - necesidad de maestro y guía espiritual: provechos de tenerlo y daños de no tenerlo (nn. 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11); - daños de los apetitos desordenados: lo que va J. sometiendo al más riguroso examen en S 1, cc. 4-12 y en N 1, cc. 1-7, lo recuerda a lo largo de estos dichos (nn. 18, 22, 23, 24, 48, 55, 77, 112, 121); - retrato del alma enamorada (nn. 28, 70, 81, 87, 93, 96, 102, 114, 128, 158); - valor de la razón y obligación de seguirla (nn. 36, 43, 44, 45); - valor y excelencia del pensamiento del hombre, cuyo destinatario ha de ser Dios (nn. 34, 35, 115); - llamada a la trascendencia (nn. 53, 54); - llamada a la oración, a recurrir a Dios, a vivir en su presencia (nn. 52, 65, 66, 67, 87, 89, 123, 141, 180); - señales del recogimiento espiritual (n. 118); - aliento teológico (nn. 137, 143, 158); - caridad fraterna (nn. 46, 60, 61, 108, 117, 134, 146 a 151, 173, 178, 184); - hora de la cuenta y materia del examen (nn. 59, 73, 76); - amor a los trabajos y sufrimientos (nn. 93, 94, 130, 163); - nada te turbe (nn. 56, 63, 69, 153); - amor puro y desinteresado frente a Dios (nn. 20, 58, 136, 158); - grandes motivaciones por Dios y por Cristo (nn.158, 161, 168, 176, 182, 186).

#### V. Mundo oracional

El prólogo, ya queda indicado, está escrito en forma de oración a Dios Padre. Hay no pocos dichos en forma oracional. Se habla con Dios para que lo sepan los hombres. Por ejemplo, el 2º

sobre la búsqueda de Dios, otro sobre la “no extrañez” divina (n. 49); otro sobre el perdón recibido tan generosa y gratuitamente de Dios que ha de pautar nuestro perdón y amor al prójimo (n. 46). Hay también oraciones breves o jaculatorias: sobre el amor de Dios mal conocido (n.16), sobre la dulzura de la presencia de Dios (n. 123), sobre los bienes que se disfrutarán viendo a la Santísima Trinidad (n.183). Se singulariza esta oración deliciosa a Cristo: “Si tú en tu amor, ¡oh buen Jesús!, no suavizas el alma, siempre perseverará en su natural dureza” (n. 30).

## VI. Oración de alma enamorada

Dentro del mundo oracional hay que destacar esta oración, metida en el autógrafo sanjuanista en medio de los demás dichos (n. 26). A continuación ofrece algo así como la etopeya espiritual de la orante: “El alma enamorada es alma blanda, mansa, humilde y paciente” (n. 28). Esa blandura, mansedumbre, humildad y paciencia, guiadas por el enamoramiento pulsán en toda la marcha de la oración. Se trata de una elevación que rompe con “¡Señor Dios, Amado mío!” y al amparo de esa entrada confiada va articulando sus peticiones. Discurre primeramente sobre cuatro condicionales:

–“Si todavía te acuerdas de mis pecados...

–“Y si es que esperas a mis obras...

–“Y si a las obras mías no esperas...

–“Porque, si en fin, ha de ser gracia y misericordia...

A cada una de ellas se sugiere al Señor lo que tiene que hacer: 1ª: despliegue de su bondad y misericordia; 2ª:

dame esas obras y las tribulaciones que quieras; 3ª: ¿qué esperas, por qué te tardas, Señor?; 4ª: toma ni “cornadillo” (mi nada) y dame lo que te pido, que tú también lo quieres. Siguen dos interrogaciones candentes sobre la situación del hombre menesteroso y sobre el poder de Dios:

–“¿Quién se podrá librar...si no le levantas tú?...

–¿Cómo se levantará a ti...el hombre...si no le levantas tú, Señor, con la mano que le hiciste?”.

Continúa la orante, buscando frente a las dos preguntas anteriores un autoafianzamiento y apoyo en la esperanza y en lo que ya posee, en lo ya recibido en Jesucristo “en que me diste todo lo que quiero” y que sabe y cree que no le será quitado ya nunca jamás.

Sigue un soliloquio en forma de pregunta también: “¿Con qué dilaciones esperas, pues desde luego puedes amar a Dios en tu corazón?”. A su pregunta se contesta la orante misma con el párrafo más conocido y exultante de toda la oración:

*“Míos son los cielos y mía es la tierra; mías son las gentes, los justos son míos, y míos los pecadores; los ángeles son míos, y la Madre de Dios y todas las cosas son mías, y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí”.*

Ante este recuento de bienes, se vuelve a interpelar: “Pues, ¿qué pides y buscas alma mía?”. Y se vuelve a contestar: “Tuyo es todo esto, y todo es para ti”. Y surge el imperativo categórico: “No te pongas en menos ni repares en meajas [migajas] que se caen de la mesa de tu Padre”. Es un reclamo a la propia dignidad”. El final sigue siendo

un soliloquio y autoestímulo: “Sal fuera y gloríate en tu gloria; escóndete en ella y goza, y alcanzarás las peticiones de tu corazón”.

Esta alma enamorada no pide en su plegaria sino más amor y posesión de su Dios, como Bien supremo. No puede pedir ni “querer otra cosa, sino más amor, hasta llegar a perfección de amor. Porque el amor no se paga sino de sí mismo”(CB 9,7).

### VII. Palabra de Dios en los ‘Dichos’

Como es su costumbre, el Santo se sirve de la palabra de Dios para “esmaltar” con ella sus dichos. Hay casos en que no se trata simplemente de la palabra de Dios sino de la palabra literal de Cristo Jesús en el Evangelio, que J. traslada a sus páginas, como quien presenta al Señor hablando y aconsejando directamente.

Como ejemplo, el n.103: “*El que tuviere vergüenza de confesarme delante de los hombres, también la tendré yo de confesarle delante de mi Padre, dice el Señor*” (Mt 10,33). En el 18: “...Hacer la voluntad de su Majestad que dice: *venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados y yo os recrearé*” (Mt 11,28). En el 160 se oye también la voz del Señor: “...y quedarse en vacío por amor del que en esta vida no tuvo ni quiso más de hacer la voluntad del Padre, *la cual llamaba su comida y manjar*” (Jn 4,34). El n.74 está articulado a base de dos pasos bíblicos que en la Escritura aparecen en boca de Cristo: “Mira que *son muchos los llamados y pocos los escogidos* (Mt 22,14), y que, si tú de ti no tienes cuidado, más cierta está tu perdición que tu remedio, mayormente siendo la senda que guía a

la vida eterna tan estrecha” (Mt 7,14). Después de exhortar vehementemente a buscar la paz, dejándolo todo, lo de fuera y lo de dentro, y apartarse a la soledad, a vivir en oración y santa y divina lección, apremia con palabras de Cristo: “...porque, *¿qué le aprovechará al hombre ganar todo el mundo si deja perder su alma?* (Mt 16, 26). También recuerda, en el 106, palabras del Sermón de la Montaña: “...porque *bienaventurados son los que han hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos*” (Mt 5, 6).

Otras presencias bíblicas pueden verse en los nn. 152 (Is 24, 16); en el 83 (Lc 1, 47); en el 86 (Lc 21, 19); en el 123 (Rut 3, 4-9). Y en el 1º: “Siempre el Señor descubrió los tesoros de su sabiduría y espíritu a los mortales, mas ahora que la malicia va descubriendo más su cara, mucho los descubre”, está implícito claramente el texto de Col 2, 3: “*En el cual Hijo de Dios están escondidos todos los tesoros de sabiduría y ciencia de Dios*”.

Hay otros ecos verbales de la Biblia; por ejemplo, al final del prólogo “Padre de misericordias”, traduce el “Pater misericordiarum” (2 Cor 1, 3) de la Vulgata que usaba J. Las “meajas”, de que se habla en *Oración de alma enamorada*, que caen de la mesa de tu Padre, evocan, sin más, Mt 15, 27, en el episodio de la cananea.

### VIII. ‘Cuatro Avisos a un religioso’

Con una estructura diversa de los *Dichos de luz y amor*, estos cuatro avisos a un religioso son una prueba de cómo atendía J., las peticiones de sus frailes. Uno de ellos le pidió “mucho en pocas palabras”. No disponiendo el



Santo de “mucho tiempo y papel” le contestó, haciendo un resumen de algunos puntos o avisos, “que en suma contienen mucho, y que quien perfectamente los guardare alcanzará mucha perfección”.

No comienza imponiendo sino solicitando: “el que quisiere ser verdadero religioso” y vivir sus compromisos con Dios, y adelantar en las virtudes, y gozar del consuelo y suavidad del Espíritu Santo, tiene que ejercitar solícitamente cuatro avisos que le va a dar, y son: *resignación, mortificación, ejercicio de virtudes, soledad corporal y espiritual.*

*Resignación:* vivir en el convento como si no hubiese nadie más. Esto significa no entrometerse malamente en la vida de los demás. Así guardará el sosiego de su alma, a que tiene derecho y obligación.

*Mortificación:* hay que tener en cuenta siempre que se ha venido al convento “para que le labren y ejerciten en la virtud” (n. 3). “Es como la piedra, que la han de pulir y labrar antes de que la asienten en el edificio” (n. 3). Esta labor de pulimentación la llevan a cabo los demás; el sujeto perfeccionable tiene que cultivar “paciencia interior”, callar “por amor de Dios”, para ir haciéndose digno del cielo.

*Ejercicio de virtudes:* el único móvil de las obras sea hacerlas “solamente por Dios”, no elevando a norma de conducta el gusto o disgusto que se pueda sentir, sino guiarse por la razón teológica de la vida. Añádase la humildad de todo corazón.

*Soledad:* para vivir este tipo de soledad doble, corporal y espiritual, “conviene tener todas las cosas del mundo por acabadas” y vivir tan desasidos de

ellas “como si no fuesen”. Cumplir lo mejor posible con el propio oficio, oración, y “siempre ande deseando a Dios y aficionando a él su corazón, que es cosa muy necesaria para la soledad interior”.

Entre los cuatro avisos y sus contenidos existe una interrelación y ósmosis tan perfecta que el religioso que guarde las cuatro “con cuidado, muy en breve será perfecto; las cuales de tal manera se ayudan una a otra, que, si en una faltare, lo que por las otras fuere aprovechando, y ganando, por aquella en que falta se le va perdiendo” (n.10). Algo semejante a lo que sucede con las nueve Cautelas: si no se observan todas puntualmente, no servirá para nada echar mano de alguna de ellas. Es notable el aliento teológico en estos cuatro Avisos. Las diversas motivaciones que señala “por amor de Dios”, Dios mismo labrando a la persona por medio de los obreros que él ha puesto, la tarea de enderezar a Dios todos los pensamientos y afectos, hacer las obras por Dios, desvivirse por ver cómo puede servir más y mejor a Dios, etc., indican un alto potencial de lo teológico.

## **IX. Explicación final de los ‘cuatro Avisos’**

Algún lector puede tropezar en el consejo que se da en el primer aviso (n. 2) de considerarse como si estuviese solo en el convento. Consejo que repite en el dicho de luz y Amor 148, dándole aún mayor extensión: “Viva como si no hubiese en este mundo más que Dios y ella, para que no pueda su corazón ser detenido por cosa humana”.

En todo esto se trata de una medida prudencial para evitar daños y perjui-

cios. La propia → santa Teresa lo enseña: “Lo más que hemos de procurar al principio es sólo tener cuidado de sí sola, y hacer cuenta que no hay en la tierra sino Dios y ella; y eso es lo que le conviene mucho”(V 13,9). Amplía esa misma enseñanza en Ct de finales de mayo de 1578 a una monja de otra Orden que quería hacerse carmelita descalza, insistiendo ante la destinataria en que a ella, Teresa de Jesús, “esto me aprovechó tanto que, siendo las que he dicho (cerca de 200 monjas en La Encarnación) no me hacían más al caso que si no hubiera ninguna, sino provecho”.

## X. ‘Grados de Perfección’

Se trata de otro ramillete de consejos, que también llevan el marchamo de dichos de luz y amor, que se vienen publicando con este título de grados de perfección.

Por tres veces (nn. 2, 4, 13) se sirve de la palabra clave en su pedagogía: “procurar”, “procure”. La repetición de los infinitivos positivos o negativos: “no hacer”, “no dejar”, “tener”, suena más a un ruego amistoso que a un imperativo categórico. Algunos de los puntos son como un memorial: “siempre se acuerde”, “acuérdesse siempre”. Son consignas a tener presentes siempre.

Lleva un tono distendido, aunque sea exigente y no disimule la necesidad de comprometerse en cada una de las consignas que propone: –huir de todo pecado e imperfección (n. 1); –“procurar andar siempre en la presencia de Dios”, en medio de los quehaceres, en lo que sea posible (n. 2); –imitar a Cristo, viviendo, hablando, como viviría él en mis circunstancias de edad y salud (n.

3); –fidelidad a la oración mental y al examen de conciencia (nn. 5, 6, 9); –tener en todo por fin a Dios (n. 8) y buscar su “mayor honra y gloria en todas las cosas” (n. 4), y su divino beneplácito (n. 17), y cultive la santa indiferencia (nn. 11, 12), y busque el último lugar (n. 10); –cultivar la conciencia de la propia vocación a la santidad (n. 16); –en las dificultades, en la oración (n. 9), o en la vida y quehaceres, “no desmaye, porque no ha de ser siempre así” (n.14); –anima con un texto bíblico recordando que “Dios, que prueba el alma fingiendo trabajo en el precepto (Sal 93,20), de allí a poco le hará sentir el bien y ganancia” (n. 14). Y recuerda también que todo, próspero o adverso viene de Dios (n. 15), y que “se enoja Dios mucho contra los que no anteponen lo que a él place al beneplácito de los hombres” (n. 17).

## Conclusión

Considerada toda la sembradura doctrinal y sapiencial de *Dichos de Luz y Amor*, se capta la importancia que tienen en sí mismos. También se presentan como anticipos de enseñanzas más amplias que dará en sus grandes libros. Asimismo, sirven como síntesis o reducciones de esas mismas enseñanzas. No hay que leerlos precipitadamente sino con ánimo tranquilo y mirada contemplativa. No todos tienen, ciertamente, los mismos quilates. Hay algunos que se han hecho más famosos entre los frequentadores de las obras de J. y que han dado como más materia de meditación y han justificado mejor el título que llevan. Basta citar del código de Andújar: “Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, solo Dios es digno de él” (n.

34); o también: “A la tarde te examinarán en el amor; aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición” (n. 59). El no va más lo alcanza la Oración de alma enamorada. De los Puntos de amor se señala: “Una palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma” (n. 99). Y yo daría una importancia superior al primero de Andújar, totalmente entonado al optimismo y a la esperanza, sin dejar de ser realista: “Siempre el Señor descubrió los tesoros de su sabiduría y espíritu a los mortales, mas ahora que la malicia va descubriendo más su cara, mucho los descubre”.

BIBL. — ANTONIO ARBIOL, *Mystica fundamental de Cristo Señor Nuestro*, Zaragoza, 1723, comenta los 100 Avisos que andaban entonces en las ediciones sanjuanistas; en la ed. de Madrid 1761, 9-538; CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, *Normas de perfección cristiana y religiosa*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1938: comentario a *Grados de Perfección*; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, Zaragoza 1947; dedica buenas páginas a *Dichos de Luz y Amor*: 243-285; JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz profeta, enamorado de Dios y maestro*, Madrid 1987, p. 156-168, 177-179; Id. AA.VV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca 1993, p. 315-325, 331-334.

**José Vicente Rodríguez**