



Daño/s

Este sustantivo, contrapuesto a → “provecho/s”, tiene interés particular en el vocabulario sanjuanista. Ambos sirven para valorar los efectos producidos en el alma por las realidades que afectan al hombre en su dimensión espiritual. Según la actitud adoptada frente a las cosas, buenas en sí en cuanto procedentes de Dios, recoge el hombre provechos o daños. Todo lo criado y todo don divino es un bien en sí, pero puede volverse negativo según el uso y estimación de la persona. Es un principio fundamental en la pedagogía sanjuanista: las cosas de este → mundo “no ocupan al alma ni la dañan, pues no entran en ellas, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella” (S 1,34,4).

Al hablar de “daños y provechos” se coloca, por tanto, en el plano moral y espiritual. Toda la enseñanza de la *Subida* gira en torno a la dialéctica bienes-provechos o daños, cosa que apenas tiene presencia explícita en las otras obras, aunque está de hecho presente. La alternativa provechos-daños se resuelve siempre a nivel de → apetitos. Si estos están purificados o reordenados, según su original orientación a

→ Dios, bien único y supremo, todo redundando en provecho (CB 28-29); si, en cambio, prevalece su tendencia o inclinación “sensual” causan daños y estragos incluso en el uso de cosas espirituales y sobrenaturales. De ahí la insistencia sanjuanista en depurar “todos los apetitos por mínimos que sean” (S 1,11); porque cualquiera de ellos es suficiente para producir daños irreparables en el camino de la santidad (S 1,12).

Tratando de sintetizar la interminable casuística o fenomenología, J. de la Cruz reduce los “daños” o inconvenientes a dos categorías fundamentales: daños privativos y daños positivos. Los primeros “privan del espíritu de Dios”; los segundos, “cansan, atormentan, oscurecen, ensucian, enflaquecen y llagan al alma” (S 1,6,1). La fundamentación procede del principio de contrariedad invocado a este propósito por el Santo: “Afición de Dios y afición de criatura son contrarios; y así, no caben en una voluntad afición de criatura y afición de Dios” (S 1,6,1; cf. 1,4,2-3). Tan ardua es la labor de armonizar ambas aficiones, que J. de la Cruz no duda en afirmar: “Más hace Dios en limpiar y purgar un alma de estas contrariedades, que en criarla de nonada; porque estas con-

trariedades de afectos y apetitos contrarios más opuestas y resistentes son a Dios que la nada, porque ésta no existe” (S 1,6,4).

Una vez descritos en general los daños positivos (S 1,6-10) del apetito desordenado, J. de la Cruz analiza detalladamente las diversas realidades a que puede vincularse, siguiendo los esquemas desarrollados a lo largo de la *Subida*, según cada una de las tres potencias del alma (2,10; 3,2; 3,16). La exposición del Santo adquiere especial relieve y claridad al tratar de las cosas en que puede gozarse la voluntad. Mientras en las otras dos potencias sirven de referencia sus respectivas “aprehensiones o noticias”, en el caso de la voluntad (a través del gozo) se habla de “bienes”. Según el Santo, seis géneros de cosas o bienes pueden producir gozo: temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales y espirituales. Uno por uno va examinándolos para poner “la voluntad en razón, para que no embarazada con ellos deje de poner la fuerza de su gozo en Dios” (S 3,17,2).

En desarrollo simétrico analiza primero los daños que se siguen de poner el gozo en cada uno de los géneros; luego los provechos que se alcanzan en apartar el gozo de los mismos. En esta dialéctica “daños-provechos” se enfoca toda la doctrina propuesta en la *Subida* como purificación o noche activa del → espíritu. En la *Llama* se contempla en otra perspectiva: considerando el origen de los “gravísimos daños” que puede padecer el alma, no sólo por su propia condición (LIB 3,66), sino también por indiscreción de directores espirituales incompetentes (LIB 3,27-56) y por engaño y cebo del demonio (LIB 3,64). Sea cual fuere la fuente originaria del apego

desordenado, siempre lleva consigo “daños” al alma. J. de la Cruz no concede excepción alguna. → *Bienes, detrimento, provechos, estragos*.

Eulogio Pachó

Deleites → Gozos

Demonio

Ya se habla del demonio en las voces → *Cautelas*, enemigos del alma, etc. Es un personaje tan siniestro en los caminos de Dios, según Juan de la Cruz, que conviene tratar de él todavía aparte, y dar algunas pinceladas más. J. usa la voz demonio 262 veces; Satanás, 2 veces; maligno, 2 veces; lo llama Aminadab 11 veces.

Los rasgos para un retrato robot o foto-robot o identikit del Satán sanjuanista ya los di hace años y ahora me ratifico en ellos, añadiéndole un último matiz y alguna variante: envidioso, mentiroso-engañoso; malicioso-astuto-zorro, soberbio, fuerte y terrorífico, miedoso.

Estos calificativos se postulan recíprocamente. La envidia alimenta la malicia, la malicia atiza la envidia, y así sucesivamente. A J. de la Cruz, además de sus conocimientos teológicos le sirvió grandemente el mundo de la experiencia personal y ajena para configurar de esa manera al demonio.

Envidioso. – Descubrió rápidamente la envidia diabólica al ver cómo la posea de → Avila, en cuyo caso tuvo que intervenir, “lloraba porque había quien amase a Dios” (BMC 14,205; cf. José V. Rodríguez, *Demonios y exorcismos*, infra bibl. El caso de la posea, p. 307-321). Y llega a dar este juicio sin piedad,

pero exacto: el demonio, “*por su gran malicia, todo el bien que en ella (en el alma) ve, envidia*” (CB 16,2).

Su envidia va funcionando a lo largo de todo el → camino espiritual (CB 3,6; 3,9). En la famosa digresión de los tres ciegos que podrían sacar al alma del camino, el segundo ciego es el demonio (LIB 3,29), que quiere que “como él es ciego, también el alma lo sea (ib. 63). Cuanto más envidioso más agresivo, saliendo su envidia de su malicia y de su ceguedad.

Malicioso-astuto. – La malicia del demonio la describe el Santo (CB 30,10), recurriendo a un texto del libro de Job (41, 6-7). En el libro bíblico se habla de Leviatán, monstruo marino, y se dice de él que “su cuerpo es como escudos de metal colado, guarnecido con escamas tan apretadas entre sí, que de tal manera se junta una con otra, que no puede entrar el aire por ellas”. Vestido de, guarnecido de, fundido de, indica no un traje externo, sino algo embebido en el ser y en el hacer del sujeto, como cuando habla del alma vestida de fe, de esperanza y de caridad (N 2,21,3; 6,10). La malicia diabólica tan apretada se disfraza, a veces, de bondad, para engañar más fácilmente y buscar la perdición de los hombres.

Como además de malicioso es astuto, se ocupa de arruinar particularmente a las almas que van más prósperas en el camino del cielo, y trata de engañarlas y derribarlas como sea. Obra así porque “tiene grave pesar y envidia, porque ve que no solamente se enriquece el alma, sino que se la va de vuelo y no la puede coger en nada” (LIB 3,63); envidia y ataca asimismo a esta categoría de personas para así estorbar

el bien que estas almas hacen a las demás en la Iglesia.

De manera muy gráfica pinta la astucia y malicia diabólicas comparando al demonio, en las guerras que organiza contra las almas, a las “raposas, porque así como las ligeras y astutas raposillas con sus sutiles saltos suelen derribar y estragar la flor de las viñas al tiempo en que están floridas, así los astutos y maliciosos demonios con estas turbaciones y movimientos ya dichos, saltando, turban la devoción de las almas santas” (CA 25,2). En la segunda redacción suple este paso con “así como las raposas se hacen dormidas para hacer presa cuando salen a caza”, etc. (CB 16,5). Siempre usando de su astucia para hacer daño y estorbar la obra de Dios en la persona humana.

Fuerte y terrorífico. – Aunque J. asegure que “todas las malicias” diabólicas son “en sí flaquezas” (CB 30,10) lo califica de “fuerte” (CB 3,6,9) y sabe que algunas de sus acometidas y artes son terroríficas, como cuando, en una especie de experiencia mística, la comunicación del maligno “va de espíritu a espíritu desnudamente” y entonces “es intolerable el horror que causa el malo en el bueno, digo, en el [espíritu] del ánima, cuando le alcanza su alboroto” (N 2,23,5). En los casos de esta turbación y horror, esa experiencia le “es al alma de mayor pena que ningún tormento de esta vida le podría ser; porque como esta horrenda comunicación va de espíritu a espíritu algo desnuda y claramente de todo lo que es cuerpo, es penosa sobre todo sentido; y dura esto algún tanto en el espíritu; no mucho, porque saldría el espíritu de las carnes con la vehemente comunicación del otro espí-

ritu; después la memoria que queda aquí basta para dar gran pena” (ib. n. 9).

Habla igualmente de otras intervenciones o ataques diabólicos sumamente peligrosos (ib., n. 4, 8) “porque, a la misma medida y modo que va Dios llevando al alma y habiéndose con ella, da licencia al demonio para que de esa misma manera se haya él con ella” (ib. n. 7).

Miedoso. – No obstante, con toda su malicia el demonio es miedoso y va teniendo cada vez más miedo de las almas que en virtud de su unión con Dios van adquiriendo más de día en día las cualidades de Dios y de Cristo: la fortaleza, la fuerza, el poder, la humildad (CB 24,4). Habla, a este propósito, del Esposo Cristo que mora en el alma y está unido con ella en cada una de las virtudes “como fuerte león”. Ante una persona amparada por la fuerza de Dios, “no sólo no se atreven los demonios a acometer a la tal alma, mas ni aun osan parecer delante de ella por el gran temor que le tienen viéndola tan engrandecida, animada y osada... tanto la temen como al mismo Dios y ni la osan aun mirar. Teme mucho el demonio al alma que tiene perfección” (ib. 4)

Engañador como es, recurre frecuentemente a sus artimañas y con su poder de sugestión va sembrando falsedades en el entendimiento de los incautos e inclinados a fenómenos super o preternaturales “y le va precipitando y engañando sutilísimamente con cosas verosímiles”. Este modo de comunicarse lo emplea Satanás “con los que tienen hecho algún pacto con él, tácito o expreso, y como se comunica con algunos herejes, mayormente con algunos heresiarcas, informándoles el entendimiento con conceptos y razones muy

sutiles, falsas y erróneas” (S 2,29,10). Escribe esto a propósito de las palabras interiores sucesivas; hablando de las palabras sustanciales dice que el demonio no tiene las tales palabras de manera que pueda imprimir en el alma “el efecto y el hábito de su palabra” (S 2,31,2). Pero establece una excepción pavorosa: “Si no fuese que el alma estuviese dada a él por pacto voluntario y, morando en ella como señor de ella, le imprimiese los tales efectos, no de bien, sino de malicia. Que, por cuanto aquella alma estaba ya unida en nequicia voluntaria, podría fácilmente el demonio imprimirle los efectos de los dichos y palabras en malicia” (ib. 2). Lo temeroso, más que nada, es que, como dice, el demonio pueda morar en el alma como dueño y señor de ella, y estar no simplemente tentándola, sino imprimiéndole por dentro el sello de su malicia y cuasi configurándola a su imagen y semejanza. Aquí habla el Santo como alguien que, en su menester de exorcista, se ha encontrado con esa persona víctima del dominio y señorío diabólico, por haberse entregado a Satanás con pacto voluntario, firmando la cédula de tal entrega con su propia sangre.

Mentiroso-engañador. – Sabe también por su teología y por su experiencia que el demonio es muy hábil y astuto en *transfigurarse en ángel de luz* (2 Cor 11,14: S 2,11,7; S 3,10,1; S 3,37,1); personas incautas, engañadas así con visiones y revelaciones, “tuvieron mucho que hacer en volver a Dios en la pureza de la fe, y muchas no pudieron volver, habiendo ya el demonio echado en ellas muchas raíces” (S 2,11,8).

Soberbio. – En un momento dado habla J. de algunos “pestíferos hombres persuadidos de la soberbia y envidia de

Satanás” (S 3,15,2). En su vida le tocó descubrir en poco o en mucho los efectos de esa soberbia envidiosa o de esa envidia soberbia. Encargado J. de dictaminar sobre el espíritu de una carmelita descalza, se encontró con cinco defectos “para juzgarle por verdadero espíritu”. El cuarto y principal es la falta de humildad, como en el maligno la soberbia es su mayor y peor pecado. Como remedio en el caso examinado propone: “...y pruébenla en ejercicio de las virtudes a secas, mayormente en el desprecio, humildad y obediencia, y en el sonido del toque saldrá la blandura del alma en que han causado tantas mercedes; y las pruebas han de ser buenas, porque no hay demonio que por su honra no sufra algo”. → *Enemigos del alma*.

BIBL. — JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, “La imagen del diablo en la vida y escritos de San Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 44 (1985) 301-336; Id. “Demonios y exorcismos, duendes y otras presencias diabólicas en la vida de San Juan de la Cruz”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (Avila 23-28 septiembre 1991) II. *Historia*, Valladolid 1993, 295-346; Id. “San Juan de la Cruz exorcista en Avila (1572-1577)” en el vol. colectivo *Fray Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma, Kok Pharos P.H.K. The Netherlands 1991, 249-264; LUCIEN-MARIE DE ST. JOSEPH, “Le démon dans l’oeuvre de Saint Jean de la Croix”, en *EtCarm* 27 (1948) 86-97; MARIE RÉGIS DE SAINT JEAN, “Vie mystique et démon. Essai sur l’ingérence du démon dans la vie spirituelle d’après le docteur mystique Saint Jean de la Croix et le romancier Georges Bernanos”, en *Cahiers Carmélitaines* 6 (1955) 26-64; NILO DI SAN BROCARDO, “Demonio e vita spirituale”, en AA.VV., *Sanjuanistica*, Roma 1943, 135-223.

José Vicente Rodríguez

Desamparo

Tiene resonancia especial en el léxico sanjuanista para calificar con exactitud la situación propia de quien atraviesa las pruebas de la → noche oscura.

Puede servir de justificación lo que escribe a una religiosa: “En fin, es lima el desamparo, y para gran luz las tinieblas” (Ct a Catalina de Jesús: 6.7.1581). El desamparo se describe como abandono de parte de → Dios y de los hombres con la pena consiguiente, expresada en muchos sinónimos (cf. N 2,4,1; 2,6,4; 2,7,3; LIB 2,25, etc.). Puede tener motivaciones diferentes, pero en la visión sanjuanista el desamparo aparece como prueba querida por Dios para probar la fidelidad y efectuar la catarsis propia de la noche oscura.

J. de la Cruz describe la situación de desamparo como una de las pruebas más horrendas y tempestuosas de la → “purgación y noche espiritual”. Sus rasgos peculiares son éstos: “No hallar consuelo ni arrimo en ninguna doctrina ni en maestro espiritual”; estar el alma “tan embebida e inmersa en aquel sentimiento de males en que ve tan claramente sus miserias”, que los demás intentan consolarla no sintiendo lo que ella siente, y “en vez de consuelo, antes recibe nuevo dolor, pareciéndole que no es aquel el remedio de su mal, y a la verdad así es. Porque hasta que el Señor acabe de purgarla de la manera que él quiere hacer, ningún medio ni remedio le sirve ni aprovecha para su dolor”. Se siente “como el que tienen aprisionado en una mazmorra atado de pies y manos, sin poderse mover ni ver, ni sentir algún favor de arriba ni de abajo” (N 2,7,3).

Reafirmando que sin trabajos y penas no es posible llegar a la verdadera → unión, J. de la Cruz pinta la imagen del desconsuelo con una serie de sinónimos o parónimos en la forma siguiente: Los trabajos que han de padecer los que aspiran a la perfección “son en tres

maneras, conviene a saber: trabajos y desconsuelos, temores y tentaciones de parte del siglo, y esto de muchas maneras: tentaciones y sequedades y aflicciones de parte del sentido; tribulaciones, tinieblas y aprietos, desamparos, tentaciones y otros trabajos de parte del espíritu” (LIB 2,25).

La noche oscura se realiza precisamente como una salida en busca de Dios “en pobreza, desamparo y desarri-mo de todas las aprensiones del alma”, esto es, en oscuridad del entendimiento y aprieto de la voluntad, en afición y angustia acerca de la memoria, “a oscuras en pura fe” (N 2,5,1). El desamparo de parte de las criaturas resulta particularmente penoso, en especial si se trata de personas amigas, pero es necesario para que en la soledad, sequedad y vacío se purifique totalmente el alma (N 2,6,3-4). La prueba puede afectar a todas las potencias y capacidades del hombre; llegar incluso a padecer “en la sustancia del alma desamparo y suma pobreza, seca y fría y a veces caliente, no hallando en nada alivio, ni un pensamiento que la consuele, ni aun poder levantar el corazón a Dios” (LIB 1,20). Paradigmas o tipos de la purificación a través del abandono y desamparo son para J. de la Cruz algunas figuras del A.T. en especial Job (N 2,7-8), Jeremías (N 1,7,2-3; LIB 1,21) y otros profetas. A ella aluden también, según su interpretación, muchos salmos.

No menciona el Santo curiosamente el paradigma supremo del abandono y desamparo, el de → Cristo en la → cruz, para ilustrar este punto importante de su doctrina. Se han propuesto muchas conjeturas para justificar este silencio. La explicación hay que buscarla, a lo que parece, en que el sentimien-

to de desamparo de Cristo en la cruz no tenía, ni podía tener, sentido catártico.

J. de la Cruz apela al ejemplo de Cristo y a sus sufrimientos, en cuanto es → “camino” para todos. “Este camino –escribe– es morir a nuestra naturaleza en sensitivo y espiritual”; por eso añade: “Quiero dar a entender cómo sea esto a ejemplo de Cristo, porque él es nuestro ejemplo y luz” (S 2,7,9). Se explica así: “Cierto está que él murió a lo sensitivo, espiritualmente en su vida, y naturalmente en su muerte; porque, como él dijo (Mt 8,20), en la vida no tuvo dónde reclinar su cabeza, y en la muerte lo tuvo menos” (ib. 10).

Sobre el abandono supremo en la cruz escribe a continuación: “Cierto está que al punto de la muerte quedó también aniquilado en el alma sin consuelo y alivio alguno, dejándole el Padre así en íntima sequedad, según la parte inferior, por lo cual fue necesitado a clamar: ¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has desamparado? Lo cual fue el mayor desamparo sensitivamente que había tenido en su vida ... Y esto fue al tiempo y punto que este Señor estuvo más aniquilado en todo, conviene a saber: acerca de la reputación de los hombres, porque, como lo veían morir, antes hacían burla de él que le estimaban en algo; y acerca de la naturaleza, pues en ella se aniquilaba muriendo; y acerca del amparo y consuelo espiritual del Padre, pues en aquel tiempo le desamparó porque puramente pagase la deuda y uniese así al hombre con Dios” (ib. n. 11). Continúa ilustrando cómo este desamparo y aniquilación de Cristo ha de ser modelo para “el buen espiritual”, que tiene necesidad de purificarse radicalmente, mientras Cristo sufrió el desamparo para “pagar la deuda” del hom-

bre con Dios. Por eso es siempre “la puerta y el camino para unirse con Dios”.

Menciona J. de la Cruz otro “desamparo” de índole muy diversa. Tiene también un componente doloroso, pero no procede del sentimiento de la ausencia de Dios, sino, al contrario, de una irrupción imprevista de su presencia. Es tan fuerte y fuera de lo normal que produce en quien la recibe una sensación especial, como si se separasen el cuerpo y el espíritu, o como si éste volase “fuera de la carne”. Es una comunicación o visita del → Espíritu Santo con profundas repercusiones somáticas, porque el cuerpo no está aún convenientemente sujeto al espíritu. De ahí que ante la irrupción divina el alma “deja de sentir en el cuerpo y de tener en él sus acciones, porque las tiene en Dios”.

Es una extraña sensación, pero “no por eso se ha de entender que destituye y desampara el alma al cuerpo de la vida natural, sino que no tiene sus acciones en él”. Según J. de la Cruz, tal es la sintomatología típica del éxtasis, raptó y traspaso del espíritu (CB 13,6-7). Aunque en el *Cántico* coloca esta fenomenología en el estadio de aprovechados, destaca el aspecto positivo no el catártico, ya que no se trata propiamente del “desamparo”, sino de una sensación de violencia que repercute en la armonía de la persona. → *Consuelo, éxtasis, raptó, soledad.*

Eulogio Pachó

Deseos

La frecuencia con que aparecen en los escritos sanjuanistas el verbo “desear” (276) y el sustantivo deseo (154), dan una idea de su importancia. Con todo, el

Santo no ofrece una definición técnica del deseo. En ocasiones junta el vocablo deseos al de → apetitos y → afectos (CB 2,1-2; 20,7; 28, 5; LIB 1,28.33). Forman una tríada inseparable. Todos brotan de la voluntad pero no son lo mismo. El Santo, en algunos textos, utiliza el término deseos como sinónimo de apetitos. Para distinguirlos podemos decir que el deseo tiene unas connotaciones positivas: concentración, unificación, integración, que se ponen de manifiesto en *Noche, Cántico* y *Llama*. El apetito, en torno al cual gira más la *Subida*, hace referencia a desorden y dispersión. Ambos –apetitos y deseos– necesitan de la purificación: unos, de su desorden; los otros, de sus ilusiones.

En el proceso de la → unión del alma con Dios los deseos tienen un papel determinante. El deseo es capital en la → búsqueda de Dios, “porque el deseo de Dios es disposición para unirse con Dios” (LIB 3,26). Se alcanza cuanto se desea, porque “cuando el alma desea a Dios con entera verdad tiene ya al que ama ... cuanto mayor es el deseo, pues tanto más tiene a Dios” (LIB 3,23), por eso “ha de desear el alma con todo deseo venir a aquello que en esta vida no puede saber ni caer en su corazón y, dejando atrás todo lo que temporal y espiritualmente gusta y siente y puede gustar y sentir en esta vida, ha de desear con todo deseo venir a aquello que excede todo sentimiento y gusto” (S 2,4,6). Con todo, para SJC es fundamental verificar la objetividad y validez de los deseos que nos guían e impulsan en el proceso espiritual. La clave de tal verificación reside en el amor: “porque no todos los afectos y deseos van hasta él, sino los que salen de verdadero amor” (CB 2,2). En efecto,

solamente cuando el deseo espiritual nace del amor teologal auténtico, y lo expresa fielmente, puede conducirnos hasta el encuentro personal con el Dios de Amor.

El proceso de la vida espiritual va de la dispersión de los apetitos, pasiones, afectos y deseos a la unificación de todos en una voluntad que se manifiesta en pura ansia y deseo de Dios. Por eso el Santo distingue entre “deseo” y “deseos”: “Niega tus deseos y hallarás lo que desea tu corazón” (Av 15). Hay un deseo esencial, abisal en el ser humano; una fuerza infinita que tiende y lo arrastra hacia su destino último y plenificante, pero para ello hay que acallar los “deseos”, que dispersan y desparraman a la persona, y así poder percibir ese deseo único, verdadero y sobre todo unificante para el hombre. Un deseo originario y originante que tiene su orientación y destino: Dios, y que el alma “con grande deseo desea” (CB 17,8; cf. CB 12,2; 13,3).

I. El hombre, ser de deseos

El hombre, tal como lo describe J. de la Cruz, es un ser abierto a Dios, al Infinito, por naturaleza y por gracia. Es “una hermosísima y acabada imagen de Dios” (S 1,9,1); capaz de comunicación con el Dios que “está siempre en el alma dándole y conservándole el ser” (S 2,5,4). El → hombre sanjuanista está total y radicalmente orientado hacia Dios pues en Él “tiene su vida y raíz” (CB 39,11; cf. CB 38; LIB 4, 5-6); el ser humano tiene “su vida radical y naturalmente ... en Dios, según aquello de san Pablo que dice: en él nos movemos y somos; es decir: en Dios tenemos nuestra vida y nuestro movimiento y nuestro

ser” (CB 3, 8). Desde esta perspectiva Dios es el objeto de los deseos del “alma enamorada del Verbo Hijo de Dios, su Esposo, de-seando unirse con él por clara y esencial visión, propone sus ansias de amor” (CB 1,2). El *Cántico espiritual* es ardiente tensión deseante y ansia infinita de conquistar a “Aquel que yo más quiero”, de ver su esencia, que será lo único que apague sus deseos.

Para el Santo el hombre es un ser deficitario, incompleto, aún por hallar su plena realización. Eso hace que lleve inscrito en sí mismo un dinamismo de apertura, de tensión, de anhelo, que lo proyecta más allá de sí mismo, auto-trascendiéndose continuamente y buscando con todo su ser la plena realización de sí mismo, el cumplimiento de su perfección.

El deseo, como dinamismo radicado en la entraña de lo humano, se inscribe en el núcleo mismo de esta apertura y tensión del hombre, y las expresa fielmente.

Pero los deseos concretos que el hombre vive no siempre son expresión auténtica y genuina de su apertura radical y de su tensión ontológica. A veces el hombre cultiva deseos que contradicen abiertamente lo que debería ser su apertura y su orientación. De ahí la necesidad permanente de discernir y purificar. La purificación de la noche oscura lleva al ser humano al encuentro de sus deseos más verdaderos y auténticos.

II. Dios, inspirador de los deseos

Según el *Cántico espiritual*, los deseos se encienden en el alma, con toda su ansia y ardor, cuando ésta cae “en cuenta” (CB 1,1) de lo que es Dios

para ella. Es el primer encuentro con el Amado que suscita su atracción y búsqueda como sumo bien del alma al que tiende con un deseo irrefrenable de poseerle y gozarle. Los deseos del alma giran en torno al Dios que la ha dejado “herida de amor” y al que ha descubierto como razón única y última de su existencia. Para el Santo, Dios está a la base de los deseos del alma, siendo Él mismo el inspirador, el que se los suscita y el que se los fomenta; la persona tiene la responsabilidad de poner de su parte el realizarlos: “Huélgame de que Dios le haya dado tan santos deseos, y mucho más me holgaré que los ponga en ejecución” (Ct a un carmelita descalzo: Segovia 14.4.1589).

Dios es el que hace entender, sentir y desear a las almas enamoradas hasta un nivel que raya con la inefabilidad: “Porque, ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde él mora, hace entender? Y, ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y, ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Cierto, nadie lo puede” (CB pról. 1).

La pedagogía de Dios consiste en dar más para acrecentar los deseos del alma para conseguir mayores provechos: “Lo ha hecho Su Majestad para aprovecharla más; porque, cuando más quiere dar, tanto más hace desear” (Ct a Leonor de San Gabriel: 8.7.1589). El alma que pena por verle pide al Amado que le descubra su presencia, “en la cual le mostró algunos profundos visos de su divinidad y hermosura, con la que la aumentó mucho más el deseo de verle y fervor” (CB 11,1). Estas comunicaciones de “ciertos visos entreoscuros de su divina hermosura ... hacen tal efecto en el alma, que la hace codiciar y

desfallecer en deseo de aquello que siente encubierto allí en aquella presencia” (CB 11, 4).

III. Dimensión teológica del deseo

Aunque recurre con frecuencia en todos los escritos sanjuanistas el vocablo en cuestión, resulta algo predominante en el *Cántico espiritual*. Esta obra gira constantemente en torno a los deseos como el gran resorte que mueve al alma en todo el proceso de búsqueda del Amado. Los deseos en el *Cántico* son expresión de una necesidad, de una carencia, de una ausencia; todo se desarrolla entre el alma deseante y el Dios deseado, como tensión dialéctica entre las ansias de la ausencia y la posesión o satisfacción.

Desde la primera estrofa del CE, los deseos están en estrecha relación con la búsqueda del Amado. Después de haber sido “herida de amor”, comienza un proceso de búsqueda impulsado y orientado por el deseo de “unirse con la divinidad del Verbo” (CB 1,5). El término u objeto deseado por el alma enamorada se presenta con diversidad de nombres y matices, pero siempre en clave teológica. Las referencias más frecuentes y destacadas son las siguientes:

Dios. A menudo la meta teológica del deseo humano se expresa con el término genérico de “Dios” (N 1,11,1; 2,7,7; 2,11,5; 2,20,1; CB 7,6; 12,9; 20,11; 25,5; 28,5; LIB 3,19; 3,23. 26). *Cristo-Amado Esposo*. El deseo de Dios se realiza en Cristo, única mediación plena del encuentro con Dios. De ahí la frecuencia con que nos habla del deseo que el alma tiene con respecto a Cristo, el Amado, el Esposo (CB 1,8.10; 11,12; 13,3; 36,3). Variación de la misma

expresión es la de “padecer por el Amado” (CB 25,7; 36,12-13). *Unión con Dios*. El deseo teologal se concreta en un anhelo intenso de encuentro personal, de comunión plena, de unión con el Amado (CB 1,2.5; 12,2; 17,1; 20,3.11; N 2,21,2; LIB 3,26). A la misma categoría puede reducirse el deseo del “matrimonio espiritual” (CB 22,2; 4,7). *Cumplimiento y perfección del amor*. Si el único medio de realizar esa comunión plena que es la unión con el Amado es el amor (LB 1,13), es lógico que el deseo espiritual se exprese genuinamente como un deseo del amor más perfecto y consumado, (CB 9,6.7; 20,3; 38,2.3; N 2,9-10; 2,19,4; LIB 1,36; 3,28; Ct 13). *Los bienes espirituales auténticos*. Encontramos aquí una amplia gama de términos y expresiones que expresan en su esencia lo mismo: “aquello” (S 2,4.6; CB 11,4; 38,6); “vida de Dios” (CB 8,2); “aire del Espíritu Santo” (CB 17,9); “comunicación de Dios” (CB 19,1.5); “sabiduría divina” (CB 36,13); “salud espiritual” (CB 10,1); “gracia” (CB 11,5); “paz y consuelo” (Av 79). *Libertad auténtica* (N 2,9,2; 22,1, i.). *La muerte*, como condición de paso indispensable para la consumación plena del encuentro con el Amado (CB 11,7.9.10; 36,2; LIB 1,2; 1,31; Ct. 21). En el fondo, todas las fórmulas y realidades pueden sintetizarse en ésta: deseo de la *plena transformación en Cristo*, como meta y fruto logrado del encuentro decisivo con él (CB 12,12; 13, 2; 36, entera; 37,1; 40,1; LIB 1,1).

IV. Deseo infinito: “profundas cavernas”

El camino hacia la unión con Dios, como proceso de armonización del cau-

dal y → fortaleza del alma, lleva a tal reordenación de los deseos, apetitos, pasiones, aficiones y potencias, que la tensión ansiosa de Dios se vuelve totalizante e infinita, pues “hacia el cielo se ha de abrir la boca del deseo, vacía de cualquiera llenura”. El deseo se va concentrando en un único objeto, cuando se halla vacío de todo, y se vuelve deseo infinito de Dios, como anhelo de la totalidad. El comentario a la estrofa 17 del *Cántico* comienza hablando de lo aflictivas y penosas que son al alma las ausencias de su Amado; la razón es que “como ella está con aquella gran fuerza de deseo abisal por la unión con Dios, cualquiera entretenimiento le es gravísimo y molesto; bien así como a la piedra cuando con grande ímpetu y velocidad va llegando hacia su centro, cualquiera cosa en que topase y la entretuviese en aquel vacío le sería muy violenta” (CB 17,1). Un deseo abisal, infinito, lleva al alma con gran fuerza y velocidad hacia su centro que es Dios.

Con la imagen de las *profundas* → *cavernas*, que son memoria, entendimiento y voluntad, presenta el Santo la capacidad infinita de desear y de recibir que tiene el ser humano. Estas cavernas son capaces de grandes bienes, “pues no se llenan con menos que el infinito” (LIB 3,18). Cuando están vacías y purgadas de toda afección de criatura, el entendimiento es sed de Dios; la voluntad es hambre de Dios, de la purgación de amor que ella desea; y el vacío de la memoria es “deshacimiento y derretimiento del alma por la posesión de Dios” (LIB 3,21). Las profundas cavernas, vacías y limpias, son ansia, sed, hambre, deseo vehemente, intolerable e infinito de Dios (LIB 3,19-22).

Los grados de amor que el Santo comenta en N 2,19-20, son una tensión deseante y progresiva del alma, hasta llevarla a su meta, que es la asimilación a Dios. El amor inflama al alma y la enciende en tales deseos de Dios, que la hace “apetecer y codiciar a Dios impacientemente ... y, cuando se ve frustrado su deseo, lo cual es casi a cada paso, desfallece en su codicia” (N 2,19,5).

V. Los “deseos” de Dios

No sólo el hombre es un ser de deseos, también Dios tiene sus deseos con respecto al ser humano. El único deseo de Dios coincide con lo que “el alma pretende, que es el matrimonio espiritual ... Por lo cual, para venir a él, ha menester ella estar en el punto de pureza, fortaleza y amor competente”. El Espíritu Santo, que es el que interviene y hace esta junta espiritual” (CB 20,1; cf. 22,2), interviene para que el alma tenga las virtudes fuertes y la fe necesaria para tan alto estado. Para esto la esposa ha de ser rescatada de la sensualidad y el demonio. Deseo del Esposo, que es directamente proporcional al gozo de verla liberada: “Tanto era el deseo que el Esposo tenía de acabar de libertar y rescatar esta su esposa de las manos de la sensualidad y del demonio, que ya que lo ha hecho, como lo ha hecho aquí, de la manera que el buen Pastor se goza con la oveja sobre sus hombros... así este amoroso Pastor y Esposo del alma es admirable cosa de ver el placer que tiene y gozo de ver al alma ya así ganada y perfeccionada, puesta en sus hombros y asida con sus manos en esta deseada junta y unión” (CB 22,1).

Los deseos de Dios respecto al hombre no brotan, sin embargo, de su necesidad sino del amor y la gratuidad: “Todas nuestras obras y todos nuestros trabajos, aunque sea lo más que pueda ser, no son nada delante de Dios; porque en ellas no le podemos dar nada ni cumplir su deseo, el cual sólo es de engrandecer al alma. Para sí nada de esto desea, pues no lo ha menester, y así, si de algo se sirve, es de que el alma se engrandezca; y como no hay otra cosa en que más la pueda engrandecer que igualándola consigo, por eso, solamente se sirve de que le ame” (CB 28,1).

El gran deseo de Dios es engrandecer al alma, llevarla a la igualdad de amor, al “aspirar del aire” del que nace en el alma “la dulce voz de su Amado a ella” (CB 39,8), es decir, el “canto de la dulce → filomena”, que es la voz del Esposo que ella siente en su interior y también la suya como “canto de jubilación a Dios ... Que por eso, él da su voz a ella, para que ella en uno le dé junto con él a Dios, porque esa es la pretensión y deseo de él, que el alma entone su voz espiritual en jubilación de Dios ... Los oídos de Dios significan aquí los deseos de Dios de que el alma le dé esta voz de jubilación perfecta” (CB 39,9). No sólo desea el → Esposo esta voz del alma sino también permanecer como un dibujo grabado en su interior, “porque con eso se contenta grandemente el Amado; que, por eso, desean-do él que le pusiese la Esposa en su alma como dibujo, le dijo en los Cantares: Ponme como señal sobre tu corazón, como señal sobre tu brazo” (8,6: CB 12,8).

Los grandes deseos que Dios tiene de engrandecer y regalar al alma se manifiestan en las muchas mercedes,

divinas inspiraciones y toques que de él recibe. Entre estas gracias está la → *llaga regalada* que hace el → Espíritu Santo “sólo a fin de regalar, y como su deseo y voluntad de regalar el alma es grande, grande será la llaga, porque grandemente sea regalada” (LIB 2,7). Pero ¿cuál es el deseo de Dios con estas mercedes? Disponerla para engrandecerla más: “Y así, ha de entender el alma que el deseo de Dios en todas estas mercedes que le hace en las unciones y olores de sus ungüentos es disponerla para otros más subidos y delicados ungüentos, más hechos al temple de Dios, hasta que venga en tan delicada y pura disposición, que merezca la unión de Dios y transformación sustancial en todas sus potencias” (LIB 3,28).

En la *Llama de amor viva*, al hablar de los directores espirituales, que por no entender meten su “tosca mano donde Dios obra” estorbando la acción de Dios, el Santo presenta otro de los deseos de Dios que es “poderles hablar al corazón, que es lo que él siempre desea, tomando ya él la mano, siendo ya él el que en el alma reina con abundancia de paz y sosiego” (LIB 3,54).

VI. Dios, cumplidor de los deseos humanos

En dos sentidos puede entenderse este enunciado: en cuanto Dios es el que cumple, el que lleva a consumación los deseos del alma; en cuanto Dios es, en sí mismo, el cumplimiento o realización de los deseos, el objeto que satisface y colma con creces los deseos del ser humano.

Como ser de deseos que es, el hombre está ante Dios “como vaso

vacío que espera su lleno” (CB 9,6). Su larga y fatigosa aventura existencial le va demostrando cómo con las criaturas “nunca se satisface” (S 1,6, 6; cf. CB 6,4), antes al contrario, crece su desventura. Por eso, podrá confesar, ya rendido ante la evidencia, “nada podrá satisfacerme” (CB 6, 3). Desde esta convicción, la apertura teologal hacia Dios aparece como el único camino posible hacia la plena realización humana, pues sólo Dios “basta a satisfacer su necesidad”, y así ya “no pretende otra satisfacción y consuelo fuera de él” (CB 10,6). El hombre no se satisface con menos que de infinito. Las potencias del alma “son profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan con menos que infinito” (LIB 3,18). Por eso los deseos del alma no se colman más que con Dios, pues fuera de Él todo le resulta estrecho (Ct. a un carmelita descalzo: Segovia, 14.4.1589). Dios en sí mismo es el único que puede satisfacer plenamente los deseos del alma y darle hartura: “Y así parece que, si el alma cuanto más desea a Dios más le posee, y la posesión de Dios da deleite y hartura al alma... tanto más de hartura y deleite había el alma de sentir aquí en este deseo cuanto mayor es el deseo” (LIB 3, 23). Hartura que causa el Espíritu Santo que es “como aguas de vida que hartan la sed del espíritu con el ímpetu que él desea” (LIB 3,8).

En la canción 34 del *Cántico* aparecen dos textos en los que se ve con claridad cómo en su Esposo el alma ve cumplidos sus deseos y puede cantar “la buena dicha que ha tenido en hallar a su Esposo en esta unión, y le da a entender el cumplimiento de los deseos suyos y deleite y refrigerio que en él

posee" (CB 34,2). Pero no sólo el alma canta la dicha de hallar en su Esposo cumplida satisfacción de sus deseos, también lo hace el Esposo cantando "el fin de sus fatigas y el cumplimiento de los deseos de ella, diciendo que ya la tortolica, / al socio deseado, / en las riberas verdes ha hallado" (CB 34,6). Al final de su aventura espiritual, le queda el convencimiento profundo, basado en la propia experiencia, de que el corazón humano "no se satisface con menos que Dios" (CB 35,1), pues Dios es para él "la fuente que solamente le podía hartar" (S 3,19,7).

Un texto sanjuanista, referido a Dios, como cumplidor de los deseos humanos que no puede faltar; resulta curioso e interesante en su formulación. Viene a decir que Dios cumple los deseos del ser humano, pero no lo hace al modo formal que el hombre piensa o entiende, pero sí al modo "formal que él deseaba". Dios le cumple los deseos mucho más satisfactoriamente de lo que él mismo puede esperar, pero a su modo y por formas insospechadas. Es larga la cita pero vale la pena: "Está un alma con grandes deseos de ser mártir. Acaecerá que Dios le responda diciendo: 'Tú serás mártir', y le dé interiormente gran consuelo y confianza que lo ha de ser. Y, con todo acaecerá, que no muera mártir y será la promesa verdadera. Pues, ¿cómo no se cumplió así? Porque se cumplirá y podrá cumplir según lo principal y esencial de ella, que será dándole el amor y premio de mártir esencialmente; y así, le da verdaderamente al alma lo que ella formalmente deseaba y lo que él la prometió. Porque el deseo formal del alma era, no aquella manera de muerte, sino hacer a Dios aquel servicio de mártir y ejercitar el

amor por él como mártir. Porque aquella manera de morir, por sí no vale nada sin este amor, el cual amor y ejercicio y premio de mártir le da por otros medios muy perfectamente; de manera que, aunque no muera como mártir, queda el alma muy satisfecha en que le dio lo que ella deseaba. Porque tales deseos, cuando nacen de vivo amor y otros semejantes, aunque no se les cumpla de aquella manera que ellos los pintan y los entienden, cúmpleselos de otra y muy mejor y más a honra de Dios que ellos sabían pedir" (S 2,19,13).

En una carta a doña Ana de Peñalosa, La Peñuela, 21.9.1591, hace también alusión a Dios como el que cumple los deseos del alma: "Heme holgado mucho que el señor don Luis sea ya sacerdote del Señor. Ello sea por muchos años, y Su Majestad le cumpla los deseos de su alma".

Con todo, para J. de la Cruz el cumplimiento pleno de los deseos del corazón humano, en esta vida, es solamente relativo. Mientras vivamos de este lado de la realidad se puede vivir solamente "con alguna satisfacción, aunque no con hartura" (CB 1,14). Sólo en el cielo, cuando el ser humano alcance su plenitud total en Dios, alcanzará la hartura plena y el cumplimiento perfecto de todos sus deseos. Sólo allí, "todos están contentos, porque tienen satisfecha su capacidad" (S 2,5,10). Y así puede el Santo hacer suya la exclamación del Salmista: "Cuando pareciere tu gloria me hartaré" (CB 1,14; cf. LB 1, 27). Es de notar la gama de verbos que, en una sola cita, acumula el Santo para describir la acción de Dios en el corazón humano: henchir, hartar, acompañar, sanar, dar asiento y reposo cumplido (cf. CB 9,7).

Y es que, como él mismo se complace en recordar para el alma ansiosa, sólo el Amado es “tu hartura” (CB 9,7).

Conclusión

El deseo en la obra sanjuanista es clave para entender todo el proceso espiritual del alma. Los deseos son vislumbres de las posibilidades múltiples que yacen en nuestro ser. La propuesta sanjuanista es la de una orientación radical de todo el ser humano, y sus dinamismos hacia la búsqueda de Dios y el encuentro plenificante con él.

Podríamos concluir, pues, con este sugerente texto del Santo: “Pero, ¡válgame Dios!, pues que es verdad que, cuando el alma desea a Dios con entera verdad, tiene ya al que ama ... y así parece que, si el alma cuanto más desea a Dios más le posee, y la posesión de Dios da deleite y hartura al alma, ... tanto más de hartura y deleite había el alma de sentir aquí en este deseo, cuanto mayor es el deseo” (LIB 3,23).

La mística sanjuanista, es la del deseo aguijoneado por la esperanza que le hace capaz de infinito, “porque esperanza de cielo/ tanto alcanza cuanto espera;/ esperé solo este lance,/ y en esperar no fui falto,/ pues fui tan alto tan alto,/ que le di a la caza alcance” (Po 10, 31-36). Arde el deseo del alma en ansias de posesión de Dios que le llevan a cantar: “¡Oh cristalina fuente,/ si en esos tus semblantes plateados/ formases de repente/ los ojos deseados/ que tengo en mis entrañas dibujados” (CB 12). No se puede expresar mejor la infinita tensión deseante que quedará plenamente saciada cuando el alma vea la gloria de Dios, su “presencia y figura”, mientras tanto su deseo vive entre la satisfacción

sin hartura y la frustración de lo deseado (CB 11,4).

BIBL. — MARÍA DEL SAGRARIO ROLLÁN ROLLÁN, *Éxtasis y purificación del deseo*, Institución Gran Duque de Alba, Ávila 1991.

Miguel F. de Haro Iglesias

Desierto

No extraña nada encontrar un elogio del desierto en Juan de la Cruz. Se le identifica fácilmente con ese paradigma. Podemos partir de esa preferencia biográficamente bien comprobada: “Allí [en una carta anterior] decía cómo me había querido quedar en este desierto de → La Peñuela, seis leguas más acá de → Baeza, donde habrá nueve días que llegué. Y me hallo muy bien, gloria al Señor, y estoy bueno; que la anchura del desierto ayuda mucho al → alma y al cuerpo, aunque el alma muy pobre anda. Debe querer el Señor que el alma también tenga su desierto espiritual. Sea muy enhorabuena como él más fuere servido; que ya sabe Su Majestad lo que somos de nuestro. No sé lo que me durará... Sea lo que fuere, que en tanto, bien me hallo sin saber nada, y el ejercicio del desierto es admirable” (Ct. 28). Desierto físico y desierto espiritual se juntan en esta última vivencia de un valor que le acompañó siempre con su ambigüedad.

I. Programa e ideal de vida

El desierto ha sido en J. práctica, programa e ideal; fue parte de su agenda y estrategia de reforma. Parte sólo, pues otra parte es la presencia en la ciudad. Cuando en su obra reformadora, bajo el influjo ideal de los descalzos franciscanos sobre todo, busca marcar

su nuevo territorio, su política de fundaciones, de presencias y ausencias intencionales, evitadas o buscadas, será preferida, idealmente al menos, la huida al desierto, la fuga a las soledades. No es el desierto de los arenales y las dunas, no es la Cartuja lo que realizará efectivamente J. Su doctrina sobre el desierto es solo la espiritualización de la tensión eremítica que habita en todo carmelita y tira de él desde la Regla primitiva hacia los espacios de la soledad, el silencio y el *vacare Deo*. Hacia la única cosa necesaria (C 29,1). El grupo inicial con J. a la cabeza parte hacia el desierto con un fuerte componente contemplativo agregado por los ideales de → S. Teresa. Busca refugio y primera realización en → Duruelo; esta preferencia rural frente a lo urbano no es del todo desagradable a la Madre, pero ante todo por su valor apostólico más que por su nota eremítica. “Iban a predicar a muchos lugares que están por allí comarcas sin ninguna doctrina, que por esto también me holgué se hiciese allí la casa” (F 14, 8). De hecho, en la vida de J. de la Cruz el impulso hacia el desierto físico es evidente.

Ya se ha observado cómo traza su recta línea vital y vocacional saltando en zigzag desde los espacios atareados y poblados de la ciudad al desierto, desde períodos de afanosa actividad pastoral, apostólica y científica hacia los espacios de la soledad y retiro más estricto. Entre estos dos polos de atracción marca su rumbo, la brújula lleva siempre el camino de su vocación descalza y contemplativa. De la posibilidad de hacer carrera humanística o eclesial en → Medina (ruido) al noviciado de los carmelitas (desierto y soledad); de los estudios salmantinos y sus posibles

ascensos (ruido) a la soledad de Duruelo (desierto); de ahí a la populosa → Alcalá (ciudad), de allí a la Encarnación (ciudad), a la cárcel (desierto), al → Calvario (desierto) a → Baeza (ciudad), a → Granada (ciudad). Y de allí por fin a → Segovia (desierto-ciudad) y a La Peñuela último desierto, primera isla en que “se apareja ya para subir por el desierto de la muerte” (C 40, 2) hacia el paraíso más acompañado y poblado. *Ubi Iesus ibi coelum*. Los polos de atracción han mantenido su imán orientando a J. que ha trazado su rumbo, entre lo dado y lo creado por él, recto y fijo hacia lo absoluto, hacia el futuro.

II. Emblema de doctrina

Desierto es uno de los lemas de su doctrina, un emblema que condensa y simboliza un conjunto de ideales, aspiraciones y experiencias que superan la mera misantropía o el deseo de aislamiento y soledad que puede caber en el eremitismo. J. de la Cruz no es eremita. Su desierto como la noche, la → soledad, la → sequedad, la desnudez, la descalcez, el vacío, la pobreza es un emblema místico de curso corriente en su época y en su doctrina. Lo recibe acuñado y lo usa con nuevos valores y más brillo gracias a sus propios y poéticos contextos.

De ser una experiencia que ha vivido y saboreado ha pasado a ser una clave en su experiencia vital y en su mensaje doctrinal. Lo que eran inicialmente vivencias, añoranzas y nostalgias de hombre ocupado y lleno de proyectos y tareas de gobierno vino a ser al fin un valor religioso que juega un importante papel en su aventura vital, poética y doctrinal de unión con Dios. No está

lejos de la tradición el uso que hace de este símbolo religioso.

Naturalmente su germen está en el libro del Éxodo. Desde allí lo transporta a sus libros y doctrinas ya cargado de valencias y evocaciones religiosas. En varias ocasiones hace la referencia alegórica o relectura intimista y espiritual de la espiritualidad del Desierto. Entra sin ninguna violencia en su sistema y experiencia.

Su enseñanza y su crítica de las formas, mediaciones, espacios y gestos de la oración y la religiosidad popular llevan ya explícitamente este componente biográfico de sus preferencias y aprecio por el desierto como realidad física apta o adaptada a las necesidades de la comunión teologal que quiere enseñar; antes de ser una actitud moral que se puede ejercitar y practicar en todo lugar, el sujeto que busca la unión con Dios puede empezar trasladándose en busca de la belleza natural o mejor aún ir buscando el desierto en el desierto “pues así lo hacían los anacoretas y otros santos ermitaños que en los anchísimos y graciosísimos desiertos escogían el menor lugar que les podía bastar, edificando estrechísimas celdas y cuevas y encerrándose allí” (S 3,42,2).

Y en ancho desierto, estrecha → celda, Dios no está atado a lugar alguno, pero la → belleza, la → memoria de experiencias sentidas y de gracias recibidas en determinados sitios, la condición encarnada del hombre hace que nosotros necesitemos distinguir unos de otros y que por tanto nos podamos ayudar de los lugares retirados; pero es la voluntad la que hace desierto de todo lugar, de cualquier espacio lugar de comunión. Desde cualquier sitio se llega a la tierra santa del encuentro en espíri-

tu y verdad (S 3,40,1; 42,3-5). Sin la voluntad educada e informada por el amor todo lugar es pagano; la voluntad es el poder que hace decente todo lugar corporal. Cualquier lugar vale: “No me da más esos desiertos que otros cualesquiera” (S 3 42,3) para el encuentro de fe y amor con el omnipresente amor y palabra de Dios.

Si algún espacio hubiese que privilegiar es el preferido por la práctica del Maestro de toda oración: “El escondrijo de nuestro retrete, donde sin bullicio y sin dar cuenta a nadie lo podemos hacer con más entero y puro corazón... o si no en los desiertos solitarios como él lo hacía y en el mejor y más quieto tiempo de la noche” (S 3,44,4).

III. Paradigma espiritual

Pero además y después de ser un ejercicio corporal de retraining o mental de recogimiento que hay que aprender, el desierto es un paradigma espiritual que resume perfectamente las etapas del proceso de crecimiento cristiano que J. de la Cruz describe: llamada de Dios, salida (éxodo) en búsqueda de la libertad (S 1), aprendizaje de la soledad como libertad del corazón y la mente (S 2-3), noche y desierto como prueba de resistencia y de fidelidad (N 1 y 2), como espacio de renovación de la alianza (CB 1-3) y lugar de purificación del amor para ser al fin también espacio de la soledad, del secreto y de la intimidad de los amantes (CB 13-22) y escondrijo de la exclusividad, la totalidad y la intimidad del amor místico (CB 23-40). En *Llama* (3,38) se hace una rápida lectura alegórica de toda la historia esquemática del Éxodo trasponiéndola a su propia aventura espiritual y a su expe-

riencia mística en general. Las equivalencias que importan son el hijo de Dios, es el pueblo de Israel, es el alma que sale de la esclavitud (la etapa del sentido) y entra por el desierto en la tierra prometida. “Pon, recomienda al maestro, el alma en paz, sacándola y libértandola del yugo y servidumbre de la flaca operación de su capacidad, que es el cautiverio de Egipto, donde todo es poco más que juntar pajas para cocer tierra (Ex 1,14; 5,7-19), y guíala, ¡oh maestro espiritual!, a la tierra de promisión que mana leche y miel (Ex 3,8.17), y mira que para esa libertad y ociosidad santa de hijos de Dios llámala Dios al desierto, en el cual ande vestida de fiesta y con joyas de oro y plata ataviada (Ex 32,2-3), habiendo ya dejado a Egipto, dejándolos vacíos de sus riquezas, que es la parte sensitiva”. Para J. de la Cruz se puede decir que la tierra prometida es el desierto, esa es su patria y promesa, esa soledad y santa ociosidad es la contemplación, ese es su deseo y su meta; el valor máximo que orienta su camino.

En él –desierto y paraíso– se ahoga todo perseguidor, él es la libertad, ahí tiene su alimento verdadero: “Y no sólo eso, sino ahogados los gitanos en la mar (Ex 14,27-28) de la contemplación, donde el gitano del sentido, no hallando pie ni arrimo, se ahoga y deja libre al hijo de Dios, que es el espíritu salido de los límites angostos y servidumbre de la operación de los sentidos, que es su poco entender, su bajo sentir, su pobre amar y gustar, para que Dios le dé el suave maná... Pues, cuando el alma va llegando a este estado, procura desarriarla de todas las codicias de jugos, sabores, gustos y meditaciones espirituales, y no la desquieten con cuidados

y solicitud alguna de arriba y menos de abajo, poniéndola en toda enajenación y soledad posible; porque, cuanto más esto alcanzare, y cuanto más presto llegare a esta ociosa tranquilidad ... Y un poquito de esto que Dios obra en el alma en este ocio santo y soledad es inestimable bien, a veces mucho más que el alma ni el que la trata pueden pensar. Y, aunque entonces no se echa tanto de ver, ello lucirá a su tiempo. A lo menos lo que de presente el alma podía alcanzar a sentir es un enajenamiento y extrañez, unas veces más que otras, acerca de todas las cosas, con inclinación a soledad y tedio de todas las criaturas del siglo, en respiro suave de amor y vida en el espíritu. En lo cual, todo lo que no es esta extrañez, se le hace desabrido; porque como dicen, gustado el espíritu, desabrida está la carne” (LIB 3, 38-39).

Este es el desierto sanjuanista, esta extrañez, esta comunicación al corazón, es decir, sin los intermedios mediadores y mediatizados del sentido y las capacidades humanas. El desierto es una posibilidad universal, de todo hombre, en todo tiempo y en todo lugar. No es un lugar, es una gracia desarrollada, es la posibilidad de vivir como hijos y en la intimidad de Dios.

Naturalmente el desierto es *el espacio del amor puro* sin arrimo de interés ni de otras ocupaciones; es el lugar de la → contemplación amorosa. La obra más importante, lo único necesario (CB 29,1) se posibilita con la salida al desierto. La obra que ejercita María holgando a los pies del Señor, la que recomienda el Señor a Marta (ib.), la que provoca el conjuro de la Esposa del Cantar para que la dejen disfrutar y fructificar en este ocio santo, la que llevó a Magdalena, la

apasionada amante, primero a predicar y finalmente al desierto: “Porque es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas otras obras juntas. Que, por eso, María Magdalena, aunque con su predicación hacía gran provecho y le hiciera muy grande después, por el grande deseo que tenía de agrandar a su Esposo y aprovechar a la Iglesia, se escondió en el desierto treinta años para entregarse de veras a este amor, pareciéndole que en todas maneras ganaría mucho más de esta manera, por lo mucho que aprovecha e importa a la Iglesia un poquito de este amor. De donde, cuando alguna alma tuviese algo de este grado de solitario amor”... (ib. 3). “Que al fin, para este fin de amor fuimos criados” (ib.). Por eso es valioso el desierto entendido como ejercicio espiritual de total consagración al amor de Dios, porque “habla Dios al corazón en esta soledad que dijo por Oseas (2,16) en suma paz y tranquilidad” (LIB 3,34). Esta es la patria del hombre, su tierra prometida: “Porque cumple en ella lo que prometió por Oseas (2,14), diciendo: “Yo la guiaré a la soledad y allí hablaré a su corazón. En lo cual da a entender que en la soledad se comunica y une él en el alma. Porque hablarle al corazón es satisfacerle el corazón, el cual no se satisface con menos que Dios” (CB 35,1). Este cuando llega a confirmarse en la quietud del único y solitario amor de Dios entonces llega al desierto. Esa es la alianza perfecta, allí es hijo y no esclavo, ahí está su libertad y corona.

Para alcanzarla como meta ha de preceder según J. el desierto pasivo como experiencia de extrañeza de todo,

de exilio y compañía, ha de haber andado largo tiempo por “tierra desierta seca y sin camino (Ps 63, 2-3: S 3,32,2 y N 1 12,6) que las sequedades y desarrimos de la parte sensitiva se entiende aquí por la tierra seca desierta y sin camino” (ib.). El desierto educa a la soledad y prepara con privaciones y abnegación la fecundidad de la intimidad y la unión de amor. “Estos que comienza a llevar Dios por estas soledades del desierto son semejantes a los hijos de Israel, que luego que en el desierto les comenzó a dar Dios el manjar del cielo ... lloraban y gemían por las carnes entre los manjares del cielo” (Núm. 11,4-6: N 1,9,5). Desierto es pedagogía divina de adecuación y engolosinamiento de otros manjares que los que el hombre cultiva y alcanza por sí. Nuevo alimento y nuevo vestido exige el tránsito que J. de la Cruz experimenta y enseña en la noche, el otro nombre del desierto.

El *desamparo del desierto* exige nuevos vestidos, el conocimiento de sí y la verdad humilde. El desierto es el espacio del conocimiento propio y de la verdad desnuda. El hombre en el desierto está solo ante Dios solo. No hay máscaras en el desierto y se ve abocado a la verdad y en su impotencia ha de probar su humillación y preparar su receptividad. Escuela de verdades. Así aparece en toda la alegoría de Ex 33, 5 en N 1,12, 2 donde se lee un midrash místico que traspone el mandato de cambiar vestidos de fiesta por el de trabajo al plano espiritual y se interpreta como todo, como cobertura autorizada de la experiencia “de la seca y oscura noche de contemplación oscura y su efecto de producir conocimiento propio... de su miseria y bajeza” (N 1,12, 2). El desierto le pone al hombre el traje de trabajo, de

sequedad y desamparo, le desnuda y reduce a su mera verdad, “que de suyo no hace nada ni puede nada” (ib.).

Todavía en *la segunda noche*, la horrible y espantable noche del espíritu, el desierto se evoca para afirmar la trascendencia santísima de Dios y la necesidad de transformación y refacción del hombre, pues sin esta transformación de la noche pasiva del espíritu “no puede llegar a gustar los deleites (maná o pan de los ángeles) del espíritu de libertad según la voluntad desea” (N 2, 9, 2). Pero la experiencia de la oscura contemplación llena el alma de un tan particular que ni se puede decir. Es secreto, como el camino sobre el mar, como la estancia en el desierto, soledad sin caminos, de modo que poderlo decir “ya no es en razón de pura contemplación, porque ésta es indecible y por eso se llama secreta”. El desierto místico es “un abismo secreto” (N 2,17,6) en el que el alma “echa de ver claro que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura; de suerte que le parece que le colocan en una profundísima y anchísima soledad donde no puede llegar alguna humana criatura, como en un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin, tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, cuanto más profundo, ancho y solo” (ib.).

“Debe querer el Señor que el alma también tenga su desierto espiritual” (Ct. 28), dice Juan de sí mismo cuando próximo a la muerte experimente sequedad y desamparo. El desierto, en cuanto pena o dolor, es pedagogía divina, pero “el inmenso amor del Verbo Cristo no puede sufrir penas de su amante sin acudirle.

Acordádome he de ti apiadándome de tu adolescencia y ternura cuando me

seguiste por el desierto, [que] hablando espiritualmente es el desarrimo que aquí interiormente trae el alma de toda criatura no parando ni quietándose en nada” (N 2, 19, 4). El desierto es una actitud moral de despego y de salto hacia Dios a través del desarrimo de toda criatura. Es una actitud que se debe traer interiormente y que Dios premia con su presencia. Presencia que a su vez desertiza el entorno de todo otro interés por realidades menores. A la vez condición y resultado del encuentro y de la unión, eso es el desierto espiritual. La noche, paisaje y territorio desértico por excelencia, tiene esta eficacia en su sequedad y desabrigo para ocasionar la luz de Dios.

Aun, acabada la purificación de esta vida, hay un desierto que atravesar: *la muerte*. Por dos veces J. de la Cruz evoca el poder de la muerte con esta imagen tan poderosa. La última prueba, quizá el último obs-táculo para el alma, su último éxodo y su fuerte y su frontera que asaltar es el desierto, magnífico y escueto laberinto, que se interpone entre el deseo y la posesión definitiva. La estrofa final del *Cántico* es por excelencia un canto al cumplimiento del ya cristiano, un gozo sereno de la posesión y la visión, pero es también la estrofa del ansia de atravesar este amenazante y pavoroso desierto. Entonces es “cuando el alma ya está bien dispuesta y aparejada y fuerte, arrimada en su esposo (Cant. 8,5) para subir por el desierto de la muerte ... con deseo que el esposo concluya ya este negocio ... para moverle a la consumación” (CB 40, 1). La muerte es desierto fronterizo. Vuelve a su pluma la misma imagen para hablar de la plenitud y la valentía del alma ya rica y dispuesta a partir llena de rique-

zas que pide la muerte: “¡Acaba ya si quieres!” Hablando con la llama de amor viva, es decir, con el Espíritu Santo, dice que “de mí se puede decir ¿quién es ésta que sube del desierto abundante de deleites estribando sobre su amado acá y allá vertiendo amor? Pues esto es así, acaba ya si quieres, acaba de consumir conmigo perfectamente el matrimonio espiritual con tu beatífica vista” (LIB 1,26-27). El desierto último es la muerte, ese es el paso decisivo que deja ver la plenitud de un oasis esperado y una arcadia en que sólo hay un habitante (LIB 2,36). “Et in Arcadia dilectus meus et ego”. → *Desnudez, silencio, soledad.*

Gabriel Castro

Desmayo/s → Extasis

Desnudez espiritual

En el vocabulario sanjuanista “desnudez” es una noción contigua a *despojo, desasimiento, desapropiación* y → *negación, purgación* o → *purificación, vacío y pobreza de espíritu*. Parecería a veces que es el primer análogo en relación con otros términos: “Llamamos a esta desnudez noche para el alma” (S 1,3,4). Más de treinta reenvíos a paralelos hacen las concordancias para completar el significado de desnudez con términos próximos o vagamente sinónimos. Se opone a *apropiación y espíritu de asimiento, a apetito y apego, a interés y estimación y embarazo*.

En su escala de valores ocupa un alto grado. Precede y es condición para cualquier otro logro en la vida espiritual y, por tanto, se presenta como preliminar en el proyecto espiritual, primera en la

intención y última en la ejecución. No desaparece del todo de ninguna de las etapas. Acompaña al discípulo del Santo como alto ideal, como deseo de pureza y garantía de comunión con Dios. Siempre le recomienda esta actitud moral.

No tiene nunca sentido propio o recto, siempre la usa con valor derivado, aplicado a la vida moral o espiritual. Sin duda ya estaba formada como noción espiritual en el vocabulario teológico o ascético de su tiempo. San Juan de la Cruz la integra en su sistema de pensamiento y entre sus perennes consignas pedagógicas; logra que brille con nuevos significados al explotarla en nuevos contextos.

Aunque la noción es útil y válida en toda situación espiritual, predomina netamente en las etapas primeras del camino espiritual, así encuentra su lugar propio en los libros de la *Subida*. No es una meta en sí, pero incluso en las fases más altas ha de aplicarse esta actitud personal a todo tipo de experiencias y mediaciones en la relación con Dios.

I. Raíz bíblica

El origen radical de esta noción está en la Escritura. En el mundo paulino de las cartas de la cautividad especialmente. Las consignas “despojaos del hombre viejo y revestíos del hombre nuevo”. (Ef 4, 22-24 y su paralelo Col 3, 9-10, citado en N 2,3,3; 6,1; 9,4; CB 20,1; cf. Gál 3,16-17) son los textos donde J. de la Cruz ha meditado más frecuentemente el asunto; las exhortaciones a revestirse de las armas de la luz que se incluían en la *Regla carmelitana* (1 Tes 5, 8) o el himno de Fil 2, 7 que habla del despojo de Cristo y su vaciamiento también

operan subrepticamente en la conformación y uso sanjuanista de este concepto ascético-místico.

Simbólicamente han reforzado el uso de esta noción textos como Ex 33,5 donde se habla de dejar el “traje festi- val” y vestir ropa de trabajo (Ct 5,7 y 3, 4; N 2, 24,3-4) donde se evoca la desnudez y despojo del manto de la esposa del *Cantar*, o Gén 35,2 que habla de mudar vestiduras (S 1, 5,7).

Relativamente pocas veces (Av, pról.; Ct. 16; S 1,6,1) se alude a Cristo desnudo, pero en ellas resuena el adagio medieval y patrístico, ‘nudus Christum nudum sequi’ (DS, “Nudité”, 509-514). Sin embargo, en la exhortación evangélica a dejarlo todo y seguir a Cristo desnudamente se encuentra el genuino origen y el fundamento radical de las exigencias ascético espirituales que J. asocia a esta noción. Todo el cap. 7 de *Subida 2* justifica y funda en → Cristo las exigencias de desnudez en su seguimiento. También en relación con la paradoja evangélica, el que quiera ganar su vida la perderá, introduce J. esta alusión que habla suficientemente de las motivaciones cristológicas de la desnudez sanjuanista: “Esta tan perfecta osadía y determinación en las obras, pocos espirituales la alcanzan; porque, aunque algunos tratan y usan este trato, y aun se tienen algunos por los de muy allá, nunca se acaban de perder en algunos puntos, o de mundo o de naturaleza, para hacer las obras perfectas y desnudas por Cristo, no mirando a lo que dirán o qué parecerá. Y así ... todavía tienen vergüenza de confesar a Cristo por la obra delante de los hombres; teniendo respeto a cosas, no viven en Cristo de veras” (C 29, 8). Esta exigencia evangélica de fondo se expresa en

sentencias estereotipadas y en formaciones léxicas muy variadas. Abundan ‘desnudez espiritual’, ‘desnudez de espíritu’, ‘desnudez y pobreza’, ‘desnudez y negación’, ‘obrar, andar en pureza y desnudez’, ‘llegar, pasar a desnudez’, ‘desnudamente’, ‘alma desnuda desasida y sola’, etc.

II. Experiencia personal

Juan de la Cruz antes de proponer tales exigencias como las que se nos imponen en sus obras ha vivido de ellas. Los *escritos menores* y poemas transmiten la primera versión de esta noción teológico espiritual, la que estuvo en su práctica y en su enseñanza ordinaria. La descalcez, como vida y como estilo de vida cristiana elegido y recreado por Juan, como familia y movimiento en la iglesia (S, pról. 9) lleva en el nombre ya esta nota de despojo y de desnudez a que apunta el modo entero de vida. Desnudarse, simbólicamente descalzarse, apunta en dirección a la simplificación, al despojo y a la kénosis de quien se acerca al origen y a la humilde tierra, de quien se abaja a lo menor, desciende y se aproxima a lo pobre. En el orbe mental sanjuanista el gesto vital y ritual de la descalcez indica la misma dirección que los símbolos y términos de la ‘desnudez espiritual’.

En el magisterio oral estaba activo este ideal; en el mismo umbral de su construcción en el *Montecillo* consta ya este punto de referencia: “En esta desnudez halla el espíritu su descanso, porque no comunicando nada, nada le fatiga hacia arriba, y nada le oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad” (S 1,13). En toda la pieza está condensada la doctrina de la desnudez.

En el arranque de las *Cautelas* se dice: “El alma que quiere llegar en breve al santo recogimiento, silencio espiritual, desnudez y pobreza de espíritu, donde se alcanza ... tiene necesidad de ejercitar los documentos siguientes” (Ca 1).

En los *Dichos de luz y amor* está en el pórtico donde dice claramente su propósito válido para toda su obra: “Lo que es seguir a Nuestro Señor Jesucristo, y hacerse semejante a él en la vida, condiciones y virtudes, y en la forma de la desnudez y pureza de su espíritu” (Av, pról.).

En el pórtico mismo de su proyecto teórico la desnudez ocupa un punto central en sus objetivos. Así en el rótulo de *Subida*: “Da avisos y doctrina para que sepan ... quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión”. Desnudez es el tema de su obra o bien es la condición indispensable para lograr la unión con Dios en Cristo. Cuando trata de explicar el sentido de las canciones “En una noche oscura” dice que en ellas “canta el alma la dichosa ventura que tuvo en pasar por la oscura noche de la fe, en desnudez y purgación suya, a la unión del Amado”.

Igualmente en el prólogo de *Subida*, pieza de extraordinaria importancia para fijar el tema central, los límites y la intención del autor, vuelve el tema: “Aquí no se escribirán cosas muy morales y sabrosas para todos los espíritus que gustan de ir por cosas dulces y sabrosas a Dios, sino doctrina sustancial y sólida, así para los unos como para los otros, si quisieren pasar a la desnudez de espíritu que aquí se escribe”. Este es el tema de su primera obra sintética y sistemática. También a sus primeros

lectores les exige esta previa lealtad y comunión de ideales “como ya están bien desnudos de las cosas temporales de este siglo, entenderán mejor la doctrina de la desnudez del espíritu” (S pról. 8-9).

Para probar esta privilegiada posición de la doctrina de la desnudez bastará considerar que entra en varias definiciones sanjuanistas del amor. La resumida en el *Aviso 35*: “El amor no consiste en sentir grandes cosas, sino en tener grande desnudez y padecer por el Amado” es una buena muestra como esta más famosa y escueta: “Amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios” (S 2,5,7). Los apotegmas sintetizan su ascética radical alrededor de este eje de la desnudez espiritual: “No andar buscando lo mejor de las cosas, sino lo peor, y traer desnudez y vacío y pobreza por Jesucristo de cuanto hay en el mundo” (Av 3).

III. Noción central y permanente

Conocida la centralidad de la noción importa averiguar su concepto, su modulación y versatilidad para estar activa y operativa en los diversos contextos y etapas de proceso espiritual. Unos breves avisos previos son necesarios para la recta comprensión de su propuesta: “No tratamos aquí del carecer de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga. Porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entra en ellas, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella” (S 1,11,1). Se trata

de una actitud espiritual nacida de aquel paulino poseer como si no poseyera. Su proyecto no insiste en la oración, en prácticas, en ejercicios o en experiencias y métodos, es la desnudez espiritual lo que le preocupa, de lo demás, en su criterio, ya hay mucho escrito.

La perfección se corona con esta actitud clave sanjuanista. Las virtudes son imprescindibles, pero les hace falta un cierto estilo, robusto y libre, sobrio y sencillo. “Para buscar a Dios se requiere un corazón desnudo y fuerte, libre de todos los males y bienes que puramente no son Dios” (CB 3, 5). Sin esto no hay trabajo espiritual válido: “Mas hasta que cesen, no hay llegar, aunque más virtudes ejercite, porque le falta el conseguirlas en perfección, la cual consiste en tener el alma vacía y desnuda y purificada de todo apetito”. Si la unión es la meta que orienta y atrae al camino, la desnudez es la condición y el motor de avance. La condición para el progreso de todo camino espiritual.

“La disposición para esta unión no es sino la pureza y amor, que es desnudez y resignación perfecta de lo uno y de lo otro sólo por Dios” (S 2 5,8). Entra en la misma definición del amor y en el logro de su ejercicio. El → hombre por la desnudez se pone en condiciones de cumplir el precepto “que es amar sobre todas las cosas, lo cual no puede ser sin desnudez y vacío en todas ellas” (LIB 3, 51), pues “el amor no consiste en grandes cosas sino en tener grande desnudez y padecer por el Amado” (Av 114).

IV. Desarrollo en el proceso espiritual

Percibe el Santo la dificultad y tiene que dedicar un capítulo a justificar esta

exigencia tan radical: “Porque parece cosa recia y muy dificultosa poder llegar el alma a tanta pureza y desnudez, que no tenga voluntad y afición a ninguna cosa” (S 1,11,1). La motivación para este camino tan recto está en el seguimiento de Cristo. “Lo cual es la cruz pura espiritual y desnudez de espíritu pobre de Cristo” (S 2,7,5).

Pero no se trata de una doctrina inicial que pueda ser superada después de los primeros pasos por más valientes y decididos que sean. En todo el camino ha de perseverar en esta actitud que se compone de osadía, determinación, valentía, libertad de espíritu, sobriedad, pureza y abnegación. Esta actitud que se identifica con la negación sanjuanista es de raigambre teologal, es decir la energía para el despojo es de origen divino, viene de la fe, la esperanza y el amor derramado en nuestros corazones. Ellas operan la desnudez y por tanto su avance pasa por la educación teologal del sentido (S 2,12,1), por la purificación activa del espíritu humano mediante la misma vida teologal (S 2,6,6). La desnudez es el fruto de la → fe en el entendimiento que se desnuda con la luz de la fe (S 2,24,8-9); en la voluntad que es desnudada por la → caridad (S 3,16,1) y la → memoria que se ha de vaciar y desnudar por la acción de la esperanza (S 3,3,6).

En toda experiencia sea ordinaria o extraordinaria, sea íntima o exterior, ha de encontrar el creyente el camino de tratar y “haberse” con ella desnudamente. En el campo de la religiosidad popular y litúrgica y en el ámbito de la oración ritual aplica el mismo criterio que a toda otra experiencia humana donde se ejercita o no la fe desnuda (S 3,40,1-2). Educación teologal en definitiva es

afianzamiento de esta actitud moral frente a todo bien interior o exterior, frente a toda experiencia ordinaria o extraordinaria, frente a toda mediación privada o pública de la fe. “Ordinariamente ha menester el alma doctrina sobre las cosas que acaecen para encaminarla por aquella vía a la desnudez y pobreza espiritual que es la noche oscura” (S 2,22,17). Desnudarse en definitiva consiste en gobernarse no por las facultades naturales y humanas simplemente, sino potenciarlas y purificarlas por la vida teologal. “Han de saber los espirituales desnudarse y gobernarse según estas tres virtudes” (S 2,6,7).

a) En la *noche oscura* permanece el mismo proyecto de alcanzar la desnudez para el amor; cambia el contenido experiencial y doctrinal. Con la misma palabra se habla ahora de algo más radical y de otro origen, ahora el desnudamiento es divino y pasivo en su actuación. Lo llama ‘contemplación desnuda’. “Por tanto, para venir a ella [la unión], conviéndole al alma entrar en la segunda noche del espíritu, donde desnudando al sentido y espíritu perfectamente de todas estas aprensiones y sabores, le han de hacer caminar en oscura y pura fe” (N 2,2,5). El simbolismo de la desnudez y el vocabulario perduran en la fase de la noche oscura, pues también para las experiencias de purificaciones pasivas es válido este principio espiritual. Porque en definitiva es a Dios a quien más le importa lograr esta desnudez o libertad del hombre para llevarlo a la comunión perfecta. “No pierda el cuidado de orar y espere en desnudez y vacío que no tardará su bien” (S 3,3,6). De hecho, la desnudez ahora tiene aquí otro sinónimo, la → contemplación: “Entiendo ahora esta

canción a propósito de la purgación contemplativa o desnudez y pobreza de espíritu (que todo aquí casi es una misma cosa)”, dice al iniciar el tercer comentario a la primera estrofa de “En una noche oscura” (N 2,4,1).

La obra de Dios en la primera y en la segunda noche se puede describir como desnudez o desnudamiento; pero el Santo prefiere hablar, con palabras fuertes y mayores, de desollar, pues, la acción divina afecta a lo más íntimo, no sólo al vestido. El vestido es algo externo al hombre y ligado a su función social y sus apariencias, por eso la *noche* no sólo desnuda hábitos capitales, desuella al hombre para que el alma “así vacía esté pobre de espíritu y desnuda del hombre viejo” (N 2,9,4). “Queriendo Dios desnudarlos de hecho de este hombre viejo y vestirlos del nuevo que según Dios es criado en la novedad del sentido ... desnúdales las potencias y afecciones y sentidos así espirituales como sensitivos, así exteriores como interiores” (N 2,3,3).

Se nota en este período que la desnudez resulta insuficiente para encarar esta iniciativa de Dios, aquí no se trata ya de revestir el alma de un hábito nuevo, adquirido por la práctica y la repetición, sino de un verdadero cambio interior de lo profundo del hombre, labor inaccesible al mismo hombre y por tanto pasiva obra de Dios; lo describe así: “Que como el divino embiste a fin de renovarla para hacerla divina, desnudándola de las afecciones habituales y propiedades del hombre viejo, en que ella está muy unida, conglutinada y conformada, de tal manera la destrica y descuece la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar desha-

ciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel; así como si, tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriendo, padeciendo estas angustias como Jonás (2, 1) en el vientre de aquella marina bestia. Porque en este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la espiritual resurrección que espera” (N 2,6,1).

Hay que observar en este dramático y vigoroso texto cómo verbos nuevos vienen a sustituir y encarecer la obra de la noche pasiva. Desnudar resultaría aquí tibio y lacio, insuficiente. El autor ha de hablar de destricar, descocer la sustancia, deshacer, derretir, padecer digestión de bestia marina o de sepulcro. Aquí el símbolo de la desnudez queda desvaído y palidece al dar cuenta de la experiencia vivida.

b) En las etapas posteriores de la unión trasformante o en las contemporáneas de desposorio con su abundancia de experiencias místicas extraordinarias la desnudez en J. de la Cruz suele calificar un tipo de comunicación extraordinaria de Dios más directa, inmediata e interior. Habla aquí de “inteligencia sustancial desnuda” (CB 39,12). Ya no se trata de un programa de ejercitación y de una agenda espiritual concreta y factible, sino de una descripción de lo recibido en pureza de fe, pasiva y gratuitamente con resignación de toda retribución (v. gr. en S 2,26, 8-9). El concepto de desnudez se aproxima aquí al de soledad, es decir, denota una especial comunicación de Dios sin accidentes, “boca a boca, esto es, esencia pura y desnuda de Dios ... con esencia pura y desnuda del alma” (S 2,16, 9).

En el *Cántico* (ante todo en CB 14-15) aparece el adjetivo desnudo, aplica-

do a sustancia, esencia, fe, verdad; siempre se refiere a comunicaciones místicas sin participación de los sentidos, de alto valor para el autor; de este porte son los que llama toque de sustancias desnudas, el susurro (CB 14-15,24), el beso (CB 22,8), do mana el agua pura o la noticia y sabiduría de Dios limpia y desnuda de accidentes y fantasías (CB 36,9). Esta desnudez alude al resultado logrado en la lucha activa y en el aguante pasivo de las etapas anteriores. El efecto de la purificación ha terminado en iluminación y amor puro que revisten de gloria y paz al alma desnuda. Es un concepto relativo, insuficiente por sí solo, necesita del complemento de la unión lograda mediante este ejercicio

Desnudez, pues, es un concepto moral con que el autor apunta a la perfección (S 1,5,6) y es condición indispensable para la unión con Dios. Se define en negativo contraponiéndolo a los efectos de los apegos, los apetitos o el modo interesado y muy humano de trato con Dios sea en lo natural o en lo sobrenatural. Es al fin un don de Dios por el que la acción de la gracia bautismal en su desarrollo dinámico configura al creyente con Cristo pobre. Como la pobreza o la libertad de espíritu, la desnudez espiritual es la disposición obligada para recibir en gratuidad el don del amor de Dios y disponerse para abrir paso a la acción de Dios; “porque a Dios ¿quién le quitará que él no haga lo que quisiere en el alma resignada, aniquilada y desnuda?” (S 2, 4,2). → ***Desamparo, desarrimo, pobreza, privación, soledad, vacío.***

BIBL. — JOSÉ DAMIÁN GAITÁN, *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid 1995; LUCIEN MARIE, “Ascèse de lumière”, en *EtCarm* 1948, 201-219; Id. “Anéantissement ou restaura-

tion?" *EtCarm* 1954, 194-212; B. RORDORF, "La 'desnudez' chez Saint Jean de la Croix", *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* 38 (1986) 3-12; F. RUIZ SALVADOR, "Revisión de las purificaciones sanjuanistas", en *RevEsp* 31 (1972) 257-298.

Gabriel Castro

Desposorio espiritual

Como todos los místicos de su tiempo, J. de la Cruz se apropia del simbolismo nupcial para describir la relación amorosa entre Dios y las almas. Ese simbolismo tradicional arranca del *Cantar de los Cantares*, según la interpretación iniciada por Orígenes y culminada por san Bernardo. El desposorio-noviazgo y el matrimonio son los momentos clave del proceso de enamoramiento entre el → esposo y la esposa, el amado y la amada. Conociendo la trama de los escritos sanjuanistas se explica por qué el simbolismo nupcial aparece sólo en el *Cántico* y en la *Llama*, mientras está ausente en la *Subida* y en la *Noche*; en ésta aparece el término desposorio incidentalmente dos veces. Consideración aparte merecen las poesías.

I. Polisemia del término

Para comprender adecuadamente el pensamiento sanjuanista es conveniente tener en cuenta el sentido ambiguo de algunas expresiones en español, como sucede con el término básico "esposo", entendido unas veces como "prometido" y otras como "casado", "cónyuge". Es el caso, por ejemplo, de la estrofa que comienza "allí me dio su pecho" (CA 18/ CB 28). Lo mismo sucede con "desposorio", equivaliendo unas veces a noviazgo o esponsales, y otras,

a matrimonio o consorcio (en sentido bíblico).

Ejemplo elocuente de la interferencia lexical entre desposorio-matrimonio se halla al final de la *Noche oscura*. Ultimada la fase catártica, es decir, "estando ya mi casa sosegada", se produce perfecta armonía entre las distintas "porciones" del → hombre, "conforme al estado de la inocencia que había en Adán" (N 2,24,2). Todo está dispuesto para la "divina → unión de amor", según "sufre esta condición de vida". De esta divina unión se dice que "es el divino desposorio entre el alma y el Hijo de Dios" (N 2,14,3).

Si se repasa con atención el contexto en que aparece esta frase, resulta claro que "desposorio" aquí no equivale al estado anterior al matrimonio espiritual y disposición para el mismo. La pureza total conseguida por el alma a través de la → mortificación y de la noche oscura es propia del matrimonio. Basta comparar lo dicho en este capítulo con lo que escribe el Santo en el CB (14-15,30). Coinciden perfectamente menos en una cosa: en la última obra se define como "matrimonio espiritual", mientras en el texto de la *Noche* la misma situación se llama "desposorio". Por tanto, el "nuevo manto que pretendía del desposorio" tiene que entenderse como del "matrimonio" (N 2,24,4). Al igual que en otros casos, "desposorio" se entiende en el sentido de "bodas", o celebración del matrimonio.

Esta ambigüedad léxica se prolonga a lo largo del *Cántico espiritual*, pese a ser la obra que desarrolla en su integridad las etapas del simbolismo nupcial, apoyada muy de cerca en el *Cantar de los Cantares*. Es bien sabido que la clave diferencial de las dos redacciones del

escrito radica precisamente en la configuración textual del desposorio y del matrimonio. No atañe, en realidad, al léxico en sí mismo, sino a la ordenación de las estrofas (con relativos comentarios) propias de cada uno de los dos estadios y a determinadas aclaraciones relativas a las diferencias de ambos. Conviene tener presentes estos datos para seguir el pensamiento sanjuanista, que halla su definitiva formulación al respecto en el CB.

En las dos redacciones se afirma con claridad que la celebración del “desposorio” se inicia en la canción que comienza “Apártalos, Amado” (CA 12/CB 13) y se prolonga en las siguientes. La celebración del “matrimonio” se coloca poéticamente “en la interior bodega” y “en el ameno huerto deseado” (17 y 27 de CA / y 26 y 22 de CB). Antes de comentar esas estrofas emplea el Santo los términos en cuestión sin aplicación directa al simbolismo nupcial. Quienes están ya fortalecidos en el amor divino no temen morir, sino al contrario, lo desean ardientemente, por la siguiente razón: “No le puede ser al alma que ama amarga la muerte, pues en ella halla todas las dulzuras y deleites de amor. No le puede ser triste su memoria ... Tiénela por amiga y esposa, y con su memoria se goza como en el día de su desposorio y bodas, y más desea aquel día y aquella hora en que ha de venir la muerte que los reyes de la tierra desearon los reinos y principados” (CB 11,10). La identificación de “desposorio y bodas” con un día determinado parece aludir claramente al “matrimonio” no a su promesa, el desposorio.

Otro tanto sucede en la estrofa siguiente, cuando afirma que el alma, ansiando vivamente la unión con Dios,

no halla “medio ni remedio alguno en todas las criaturas”, por lo que se vuelve a la fe, porque no hay otro medio “por donde se venga a la verdadera unión y desposorio espiritual con Dios” (CB 12,2). La explicación que sigue y la cita de Oseas (2,20) atestiguan que también aquí “desposorio” se toma en sentido genérico o bíblico, pero indicando claramente lo que en el simbolismo nupcial J. de la Cruz considera “matrimonio espiritual”.

Donde la interferencia o intercambio de ambos sentidos alcanza mayor ambigüedad es en la declaración de la canción que comienza “Allí me dio su pecho” (CB 27, v.1º). El adverbio “allí” remite a la “interior bodega” de la estrofa precedente. En ella se describe con toda clase de detalles la celebración del “matrimonio espiritual, como el más estrecho grado de amor en que el alma puede situarse en esta vida”. Es el estado descrito con perfecta coherencia doctrinal en las estrofas anteriores y en las siguientes. El comentario al verso “allí le prometí de ser su esposa” (27, 5º) tropezaba con una dificultad manifiesta: lo que se había realizado ya, el matrimonio, podía interpretarse ahora como promesa o esponsales. Así lo entiende de hecho la “declaración” sumaria: “En esta canción cuenta la esposa la entrega que hubo de ambas partes en este espiritual desposorio ... de ella y de Dios” (CB 27,2).

Desconcierta al lector que se diga aquí “este desposorio”, cuando la entrega aludida ha sido, sin lugar a dudas, la del matrimonio, es decir, la “junta y comunicación de la interior bodega”. Lo confirma la explicación del verso perturbador “allí le prometí de ser su esposa”. Se le atribuye un contenido

propio y peculiar del “matrimonio”: “Así como la *desposada* no pone en otro su amor ni su cuidado ni su obra fuera de su Esposo, así el alma en este estado no tiene ya afectos de voluntad ... ni obra alguna que todo no sea inclinado a Dios” (CB 27, 7). Esposo y desposada están por “cónyuges”, esposos-casados. Esto no impide que líneas más adelante vuelva al equívoco del “desposorio”, escribiendo que “el alma que ha llegado a este estado de desposorio espiritual no sabe otra cosa sino amar y andar siempre en deleites de amor con el Esposo” (ib. 8).

El análisis textual autoriza a distinguir en la pluma sanjuanista por lo menos tres sentidos en el uso de “desposorio”, a saber: el consorcio-comunicación de Dios con las criaturas, unión amorosa entre Dios-Cristo y las almas en general, estado espiritual específico, anterior al matrimonio espiritual.

II. Desposorio de Dios con la creación y la humanidad

El amor-comunión de vida en la → Trinidad y su expansión en la creación hace de hilo conductor a lo largo de los “Romances”. A partir del 3º, la “creación” entera se presenta como la esposa que Dios Padre ha querido dar al Verbo, su Hijo. No es posible reproducir aquí los magníficos versos en que se canta ese único y admirable desposorio; son de lectura obligada en este punto. Sirven de pauta algunos tan explícitos como los siguientes: “Una esposa que te ame, / mi Hijo, darte quería ... / Mucho lo agradezco, Padre, / el Hijo respondía: / a la esposa que me dieras” (n. 3º). “El mundo criado había / palacio para la esposa / hecho en gran sabidu-

ría / ... porque conozca la esposa / el Esposo que tenía” (n. 4º).

Prosigue describiendo la → creación: “La angélica jerarquía y la natura humana”, aunque diferentes en el ser y en dignidad, “todos son un cuerpo / de la esposa que decía; / que el amor de un mismo Esposo / una esposa los hacía” (ib.). A partir de estos versos se produce una identificación de la esposa con la creación y con la Iglesia: “Todos son un cuerpo”. En esa asimilación creación-Iglesia, distingue los bienaventurados (“los de arriba”), que poseen la alegría del esposo, y “los de abajo”, que viven en esperanza “de la fe que les infundía” (ib.), y que tras la Encarnación-redención “se gozarán juntos/ en eterna melodía”; / “porque él era la cabeza / de la esposa que tenía, / a la cual todos los miembros / de los justos juntaría, / que son cuerpo de la esposa”.

Después de cantar la larga espera del Redentor (n. 5º-6º) describe así la ratificación del desposorio en la Encarnación (n. 7º): “Ya el tiempo era llegado / en que hacerse convenía / el rescate de la esposa, / que en duro yugo servía ... / Ya ves, Hijo, que a tu esposa / a tu imagen hecho había... / Iré a buscar a mi esposa / y sobre mí tomaría / sus fatigas y trabajos, / en que tanto padecía; / y porque ella vida tenga, / yo por ella moriría, / y sacándola del lago / a ti la volvería” (n. 7º).

El nacimiento de Cristo (n. 9º) se presenta como el abrazo del esposo y la esposa: “Ya que era llegado el tiempo/ en que de nacer había, / así como desposado / de su tálamo salía / abrazado con su esposa, / que en sus brazos traía... / Los hombres decían cantares, / los ángeles melodía, / festejando el desposorio / que entre tales dos había. / Pero

Dios en el pesebre / allí lloraba y gemía, / que eran joyas que la esposa / al desposorio traía” (nº. 9).

La aplicación más explícita y concreta del simbolismo nupcial a la Iglesia aparece en el *Cántico espiritual*. Después de haber explicado el verso “haremos las guirnaldas” (3º de canción 30) como una guirnalda de virtudes para ofrecer al esposo Cristo, J. de la Cruz propone otra interpretación: “Este versillo se entiende harto propiamente de la Iglesia y de Cristo, en la cual la Iglesia, Esposa suya...”. Las “guirnaldas” pasan a ser “las santas almas engendradas por Cristo en la Iglesia”, y cada una de ellas “es como una guirnalda arreada de flores de virtudes y dones, y todas ellas juntas son una guirnalda para la cabeza del Esposo Cristo” (CB 30,7).

Con esta misma idea de Cristo cabeza y esposo de la Iglesia y, a la vez, de cada alma remata el CB: “Todas estas perfecciones y disposiciones antepone la Esposa a su Amado, el Hijo de Dios, con deseo de ser por él trasladada del matrimonio espiritual, a que Dios la ha querido llegar en esta Iglesia militante, al glorioso matrimonio de la triunfante, al cual sea servido llevar a todos los que invocan su nombre dulcísimo Jesús, Esposo de las almas” (CB 40,7).

II. Desposorio por gracia

Íntimamente vinculados al desposorio universal de Dios con la creación y la humanidad están las otras dos formas fundamentales consideradas por J. de la Cruz. La primera es aplicación concreta a cada alma de ese desposorio de Cristo con la humanidad en su encarnación y redención (CB 5,4; 23 entera).

Cristo, comunicando al alma su gracia, se desposa con ella, al hacerla partícipe de su propia vida y consorte de la divinidad, según la conocida doctrina del N. T. Como la naturaleza fue estragada debajo del árbol del paraíso, así Cristo en la Cruz la restauró de tal forma que quedó reparada. En el árbol de la → Cruz fue “donde el Hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana, y consiguientemente con cada alma, dándola la gracia y prendas para ello en la Cruz” (CB 23,3).

La aplicación de la gracia redentora es, pues, desposorio de Cristo con cada alma en el momento del bautismo: “Es desposorio que se hizo de una vez, dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo con cada alma” (ib. 6). Todo comienza, según J. de la Cruz, con la mirada graciosa de Dios, ya “que mirar Dios es amar” (CB 31,5, 32,3-4). El Esposo divino “inclinándose al alma con misericordia imprime e infunde en ella su amor y gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace consorte de la misma Divinidad” (2 Pe 1,4: CB 32,4).

Las relaciones interpersonales hacen que en el simbolismo esponsal o nupcial la correspondencia de los protagonistas sea distinta de la anterior: el esposo es siempre Cristo, pero la esposa es el alma. Se trata naturalmente de una figura de lenguaje (sinécdoque) tomando la parte (alma) por el todo (la persona). J. de la Cruz mantiene siempre esta equivalencia hablando indistintamente del “alma esposa”, de la “esposa”, del “alma”.

III. Desposorio “por vía de perfección”

El propio Santo formula así la diferencia respecto a los anteriores: “Este

desposorio que se hizo en la Cruz no es del que ahora vamos hablando; porque aquél es desposorio que se hizo de una vez, dando Dios al alma la primera gracia ... mas éste es por vía de perfección, que no se hace sino muy poco a poco por sus términos, que, aunque todo es uno, la diferencia es que uno se hace al paso del alma, y así va poco a poco; y el otro, al paso de Dios, y así hácese de una vez” (CB 23,6).

Poco a poco y al paso del alma quiere decir que el “desposorio por gracia” va desarrollándose progresivamente hasta que llega a su perfección última en el matrimonio espiritual. Estadio previo y de preparación es el llamado con su nombre específico “desposorio”. La configuración adecuada de ambos –matrimonio y desposorio– fue lo que llevó al autor a recomponer el *Cántico espiritual*. Consiguió su intento reorganizando las estrofas del poema primitivo y sus respectivos comentarios (CA).

1. ENCLAVE DEL DESPOSORIO. En esa primera redacción ya había diseñado el proceso de enamoramiento espiritual en correspondencia a las estrofas del poema. Comprendía los pasos siguientes: ejercicio de virtudes, mortificación y meditación; penas y estrechos de amor; “grandes comunicaciones y muchas visitas del Amado”, hasta entregarse a él “por unión de amor en desposorio espiritual, en que como ya desposada, ha recibido del Esposo grandes dones y joyas”; matrimonio espiritual “entre la dicha alma y el Hijo de Dios, Esposo suyo, el cual es mucho más que el desposorio, porque es transformación total en el Amado” (CA 27,2; cf. CB 22,3). La comparación o confrontación de ambos –desposorio y matrimonio– ayuda a definir las características de cada uno

de ellos. Es el método seguido además por el Santo. No interesa, con todo, analizar aquí lo propio del → matrimonio, sino en cuanto sirve para el desposorio.

Es sabido que el desarrollo doctrinal y la descripción de ambos estadios en el CA no es tan clara y lineal como se anuncia en el esquema recordado (CA 27,2). Al componer la *Llana* el Santo trató de esclarecer algunos detalles de su pensamiento. Mantiene explícitamente la precedencia cronológica del desposorio y la supremacía del matrimonio, pero recortando notablemente lo dicho sobre el primero en el CA respecto a la situación de “paz y tranquilidad imperturbables”. Empalmado con lo escrito en la *Noche* (2,24,24,3-4), reitera que no es posible llegar a la perfecta unión de amor, propia del matrimonio espiritual, si no se realiza previamente la total “purgación de entrambas partes”, sensitiva y espiritual (LIA 1,15-21; 2,21-22; 3,24), cosa no bien explicitada en el CA.

Una advertencia introducida de intento aporta la aclaración decisiva para relacionar convenientemente el binomio “desposorio-matrimonio” y situarlos en su justo puesto dentro del proceso espiritual: “En esta cuestión viene bien notar la diferencia que hay en tener a Dios por gracia en sí solamente, y tenerle también por unión: que lo uno es bien quererse y lo otro es también comunicarse, que esta es tanta la diferencia como hay entre el desposorio y el matrimonio” (LIA 3,23 / LIB 3,24). Parece claro que la unión, como estado, se limita aquí al matrimonio, por lo que el desposorio se colocaría en la fase iluminativa.

Tal es la afirmación explícita y reiterada en el CB, posterior a LIA (y en este texto idéntica a LIB). En el argumento con que se abre la segunda redacción del *Cántico* se dice que las canciones centrales “tratan de los → aprovechados, donde se hace el desposorio espiritual, y ésta es la vía iluminativa” (n. 2). La vía unitiva “es de los perfectos, donde se hace el matrimonio espiritual. La cual vía unitiva y de perfectos se sigue a la vía iluminativa” (ib). La equiparación aprovechados-vía iluminativa-desposorio no puede ser más clara, en consonancia con la *Llama*.

Inesperadamente sale al paso una dificultad textual. Al distribuir la secuencia estrófica (CB 22, 3) en correspondencia con el símbolo nupcial, el CB altera ligeramente el texto del CA estableciendo esta clasificación: el desposorio se realiza a la altura de la canción 13 (12 en CA) y a partir de entonces “va por la vía unitiva, en que recibe muchas y grandes comunicaciones y visitas y dones y joyas del Esposo, bien así como desposada”, hasta que en la canción 22 se efectúa el matrimonio espiritual (CB 22,3). Concuerdar con los demás textos la descripción del estado peculiar de desposorio; se aparta de ellos al colocarlo en la “vía unitiva”.

La diferencia no parece ir más allá de la expresión. Probablemente “vía unitiva” indica estado de unión imperfecta; en las clasificaciones del propio Santo (S 2,5): unión transitoria (S 2,5) y no actual (según CB 26, 11). Si se toman en sentido estricto las tres vías o estados (CB argumento) resulta claro y seguro que el Santo coloca el desposorio en la etapa de aprovechados o vía iluminativa. Desde luego, con notable elasticidad, ya que no existen según él

límites rígidos. Los requisitos exigidos para el matrimonio espiritual demuestran, sin duda alguna, que el desposorio no cuadra en la vía unitiva, en cuanto unión-comunión perfecta con Dios.

2. DICHOSO ESTADO DEL DESPOSORIO. La primera descripción del desposorio ofrecida por J. de la Cruz peca de optimista y risueña, por lo que va recortándose poco a poco a lo largo del mismo CA. Comienza por describir el feliz día del desposorio: “Al principio que se hace esto, que es la primera vez, comunica Dios al alma grandes cosas de sí, hermoseándola de grandeza y majestad ... bien así como a desposada en el día de su desposorio. Y en este dichoso día, no solamente se le acaban al alma sus ansias vehementes y querellas de amor que antes tenía, mas quedando adornada de los bienes que digo, comiéndole un estado de paz y deleite y suavidad de amor”. En tal estado todo es “ejercicio de dulce y pacífico amor” (CA 13-14,1 /CB 14-15,2).

Como si se hubiese excedido, añade el Santo: “Es de notar que en estas canciones se contiene lo más que Dios suele comunicar a este tiempo a un alma ... porque a unas almas se les da más, y a otras menos, y a unas en una manera y a otras en otra, aunque lo uno y lo otro puede ser en este estado del desposorio espiritual, más pónese aquí lo más que puede ser, porque en ello se comprende todo” (ib.). Quiere decirse que las situaciones pueden ser muy diversas y que los linderos entre desposorio y matrimonio no deben considerarse cerrados o infranqueables, sobre todo en lo que se refiere a las comunicaciones divinas.

Si esa paz y suavidad de amor, que se dice aquí “goza en la unión de des-

posorio”, fuese “lo más que puede ser”, contradeciría lo que el Santo afirma en otros lugares de la misma obra (CA 20.25-26.29-31) y rechaza categóricamente en otros escritos. Apunta ya cierta corrección o mitigación al final de la misma estrofa (CA 13/ CB 14). Después de ilustrar con la autoridad de Job (4,12-16) ciertas turbaciones y penas, sobrevenidas después del feliz día del desposorio, añade: “Y no se ha de entender que siempre acaecen estas visitas con estos temores y detrimentos naturales, que, como queda dicho, es a los que comienzan a entrar en estado de iluminación y perfección y en este género de comunicación, porque en otros acaecen con gran suavidad” (ib.21). La matización afecta incluso al encuadramiento de estados y situaciones. En ningún otro lugar usa estas expresiones tan indefinidas: “comenzar a entrar en estado de iluminación y perfección”. Lo que sí queda claro es que las mismas gracias-visitas del Amado pueden ser muy diferentes y sin atenerse a clasificaciones teóricas.

Estas matizaciones un tanto veladas se complementan con las apuntadas al comparar explícitamente el desposorio y el → matrimonio (CA 27,2), pero en la primera redacción del *Cántico* no se formula nunca la diferencia fundamental; todo se reduce a mayor o menor nivel en la perfección del amor. Es en los escritos posteriores donde J. de la Cruz establece con claridad las fronteras entre los dos estadios del simbolismo nupcial. Es un punto en el que queda patente la evolución del pensamiento sanjuanista.

A los textos ya mencionados de la *Noche* hay que añadir otros explícitos y elocuentes: “Este es un alto estado de

desposorio espiritual del alma con el Verbo, en el cual el Esposo la hace grandes mercedes y la visita amorosísimamente muchas veces, en que ella recibe grandes favores y deleites. Pero no tiene que ver con el matrimonio, porque todas son disposiciones para la unión del matrimonio; que, aunque es verdad que esto pasa en el alma que está purgadísima de toda afección a criatura (porque no se hace el desposorio espiritual, como decimos hasta esto), todavía ha menester el alma otras disposiciones positivas de Dios, de sus visitas y dones, en que la va más purificando y hermozeando y adelgazando para estar decentemente dispuesta para tan alta unión. Y en esto pasa tiempo, en unas más y en otras menos, porque lo va Dios haciendo al modo del alma” (LIA 3,25/LIB 3,25).

Es ésta una de las descripciones más precisas y completas del desposorio en comparación con el matrimonio espiritual. Son fundamentales los puntos siguientes: visitas frecuentes del Amado, disposiciones para el matrimonio, gran pureza de afectos y cierto tiempo. El superlativo “purgadísima” haría pensar en la superación de la fase catártica, exigida siempre por J. de la Cruz para la unión perfecta. Se apresura a declarar que aún así el alma “ha menester otras disposiciones”, disposiciones promovidas por Dios, como apunta en las páginas siguientes (LIA 3,25-26 id. LIB).

En otro momento el Santo se vio como forzado a clarificar las “disposiciones” por parte del alma y el grado de purificación propio del desposorio en comparación al matrimonio. Lo hace como toque de atención o advertencia para el lector. Al momento de reorgani-

zar las estrofas y comentarios del CA, para reunir en sendos grupos las que describen el desposorio y el matrimonio, escribe: “Conviene aquí advertir que no porque hemos dicho que en aqueste estado de desposorio, aunque hemos dicho que el alma goza de toda tranquilidad, y que se le comunica todo lo más que puede ser en esta vida, entiéndese que la tranquilidad sólo es según la parte superior; porque la parte sensitiva, hasta el estado de matrimonio espiritual nunca acaba de perder sus resabios, ni sujetar del todo sus fuerzas ... y que lo que se le comunica es lo más que se puede en razón de desposorio. Porque en el matrimonio espiritual hay grandes ventajas; porque en el desposorio, aunque en las visitas goza de tanto bien el alma Esposa como se ha dicho, todavía padece ausencias y perturbaciones y molestias de parte de la porción inferior y del demonio, todo lo cual cesa en el estado del matrimonio” (CB 14-15,30).

La advertencia era obligada, en parte, porque los comentarios que siguen (CB 16-21) examinan precisamente esas perturbaciones y molestias de la parte inferior. Cuando ésta queda del todo sujeta a la superior –el sentido al espíritu– se ha consumado la total purificación, se ha restablecido la perfecta armonía y todo el ser humano se orienta a Dios. Ahí radica la diferencia fundamental entre el desposorio y el matrimonio: el primero es todavía fase de catarsis y disposición. Por eso, lo coloca J. de la Cruz en la etapa de aprovechados o vía iluminativa, aunque existan visitas-situaciones de unión con el Amado.

En el contexto recordado de la *Llama* ya había apuntado con precisión el diferente grado de purificación entre

desposorio y matrimonio, apelándose como siempre a las dos partes o porciones del ser humano: “Cuando el alma ha llegado a tanta pureza en sí y en sus potencias, que la voluntad está muy purgada de otros gustos y apetitos extraños, según la parte inferior y superior, y enteramente dado el sí acerca de todo esto a Dios, siendo ya la voluntad de Dios y del alma una en consentimiento pronto y libre, ha llegado a tener a Dios por gracia de voluntad, todo lo que puede por vía de voluntad y gracia. Y esto es haberle Dios dado en el sí de ella su verdadero sí y entero de su gracia” (LIA 3,24, id. LIB).

El sí del desposorio no implica armonía perfecta entre la parte inferior o sensual y la superior o espiritual. El sí del desposorio “está dado antes del matrimonio espiritual” (CB 20-21,2), ya que no se “viene a éste sin pasar primero por el desposorio espiritual y por el amor leal y común de desposados” (CB 22,5; 27,3.8.10). La relación entre ambos estados está bellamente descrita en el texto siguiente: “En el desposorio sólo hay un igualado sí y una sola voluntad de ambas partes y joyas y ornato de desposada, que se las da graciosamente el desposado; mas en el matrimonio hay también comunicación de personas y unión. Y en el desposorio, aunque algunas veces hay visitas del esposo a la esposa y las dádivas, como decimos, pero no hay unión de personas, que es el fin del desposorio” (LIA 3,23 / LIB 3,24).

La misma idea se lee casi a la letra en el CE: “A este huerto de llena transformación (el cual es ya gozo y deleite y gloria de matrimonio espiritual) no se viene sin pasar primero por el desposorio espiritual y por el amor leal y común

de desposados; porque después de haber sido el alma algún tiempo esposa en entero y suave amor con el Hijo de Dios, después la llama Dios y la mete en este huerto florido suyo a consumir este estado felicísimo del matrimonio consigo” (CB 22,5/CA 27,4).

3. PRUEBAS DE FIDELIDAD. El sí dado a Dios en el desposorio está expuesto todavía a pruebas. Antes de que la unión de voluntades pase a comunión de personas tiene que afianzarse definitivamente. Durante ese tiempo Dios culmina la obra de preparación purificando hasta los últimos resabios de afectos incompatibles con su amor pleno. La catarsis perfecta se produce, según expresión del Santo, como “interpolaciones” o alternarse de visitas graciosas y de pruebas dolorosas. Basta comparar las descripciones del CE para comprobar que esas pruebas corresponden a las señaladas para la última fase de la “noche pasiva del espíritu”.

A lo largo del desposorio espiritual el alma se ve acometida por el demonio (CB 16,2-3) y por los apetitos sensitivos (canc. 16 íntegra); padece ausencias dolorosas, “muy aflitivas y algunas son de manera que no hay pena que se le compare” (CB 17,1). Experimenta sensaciones de encarcelamiento. Lo describe gráficamente el Santo así: “En este estado de desposorio espiritual, como el alma echa de ver sus excelencias y grandes riquezas, y que no las posee y goza como querría a causa de la morada en la carne, muchas veces padece mucho, mayormente cuando más se le aviva la noticia de esto. Porque echa de ver que ella está en el cuerpo como un gran señor en la cárcel, sujeto a mil miserias, y que le tienen confiscados sus reinos e impedido su señorío y

riquezas, y no se le da de su hacienda sino muy por tasa la comida; en lo cual lo que podrá sentir, cada uno lo echará bien de ver, mayormente aún los domésticos de su casa no le estando bien sujetos, sino que a cada ocasión sus siervos y esclavos sin algún respeto se enderezan contra él, hasta querer cogerle el bocado del plato”. Una vez más reafirma que todo depende de la insubordinación de la parte sensitiva: “Pues que, cuando Dios hace merced al alma de darle a gustar algún bocado de los bienes y riquezas que le tiene aparejadas, luego se levanta en la parte sensitiva un mal siervo de apetito, ahora un esclavo de desordenado movimiento, ahora otras rebeliones de esta parte inferior, a impedirle este bien” (CB 18,1).

Cargando un tanto las tintas, afirma que en ocasiones “está tan hecha enemiga el alma, en este estado, de la parte inferior y de sus operaciones, que no querría la comunicase Dios nada de lo espiritual, cuando lo comunica a la parte superior, porque o ha de ser muy poco o no lo ha de poder sufrir por la flaqueza de su condición, sin que desfallezca el natural, y, por consiguiente, padezca y se aflija el espíritu” (CB 19,1). Esa flaqueza es la causa de que las gracias del desposorio, como éxtasis, raptos, etc. produzcan efectos somáticos dolorosos (CB 13-15; N 2,10-11) y tiendan a desaparecer en el matrimonio espiritual, una vez conseguida la perfecta armonía entre el sentido y el espíritu.

Para llegar a tanto, “no sólo le basta al alma estar limpia y purificada de todas las imperfecciones y rebeliones y hábitos imperfectos de la parte inferior ... sino que también ha menester grande fortaleza y muy subido amor para tan fuerte y estrecho abrazo con Dios” (CB

20-21,1). Reiterando las ideas de siempre, concluye el Santo: “Es menester que ella - el alma - sea puerta para que entre el esposo, teniendo ella abierta la puerta de la voluntad para él por entero y verdadero amor, que es el sí del desposorio, que está dado antes del matrimonio espiritual” (ib. 2).

Al término de sus análisis, J. de la Cruz deja bien claro que el alto estado del desposorio, pese a la excelencia de las virtudes y a lo exquisito de las gracias con que Dios suele regalar a las almas, se caracteriza por pruebas catárticas que disponen a la unión definitiva del matrimonio espiritual. Resumen y conclusión del pensamiento sanjuanista es el texto siguiente: “En este tiempo, pues, de este desposorio y espera del matrimonio, en las unciones del Espíritu santo, cuando son más altos los ungüentos de disposiciones para la unión de Dios, suelen ser las ansias de las cavernas del alma extremadas y delicadas. Porque, como aquellos ungüentos son ya más próximamente dispositivos para la unión de Dios, porque son más allegados a Dios, y por eso saborean al alma y la engolosinan más delicadamente de Dios, es el deseo más delicado y profundo, porque el deseo de Dios es disposición para unirse con Dios” (LIB 3,26). → *‘Bodega interior’, ‘huerto ameno’, ‘lecho florido’, matrimonio espiritual, transformación, unión.*

BIBL. — LAUREANO ZABALZA, *El desposorio según san Juan de la Cruz*, Burgos, El Monte Carmelo, 1964; FERNANDE PEPIN, *Noces de feu. Le symbolisme nuptial du “Cántico espiritual” de saint Jean de la Croix à la lumière du “Canticum Canticorum”*, Paris-Montreal, 1972; EULOGIO PACHO, “Del desposorio al matrimonio espiritual. “Interpolaciones de purificación”, en ES II, 173-198.

Eulogio Pacho

Determinación

Determinarse se define como tomar resolución. Para Juan de la Cruz la veracidad, la firmeza y la eficacia son la médula de toda determinación (CB 1,13,14; 2,5; 3,1; 29,5,7-8; S 1,13,7; S 2,29,9; N 2,11,4; 13,9). El Santo emplea varios sinónimos de determinación, como fortaleza del alma, osadía, ánimo; brío y valor, en algunas ocasiones; también expresiones como ‘de veras’, ‘de corazón’, ‘estar entera’, ‘entrar en lo vivo’, ‘hacerse fuerza’, ‘enderezar la voluntad’, etc. El vocablo ‘propósito’ tiene escasa presencia en sus escritos. En ocasiones, también la antinomia ‘todo/nada’, significa decisión que se ha de tomar para cumplir la obra querida por Dios, como en el diseño del *Monte de perfección*.

En el mismo arranque de *Cántico* el Santo advierte que las canciones llevan un orden lógico “desde que un alma comienza a servir a Dios” (CB, argumento 1). Pero advierte que son muchas las indecisiones del alma hasta iniciarse con empeño en el camino de Dios, pues, “ordinariamente anda variando en las obras y propósitos, dejando unas y tomando otras, comenzando y dejando sin acabar nada; porque, como obra por el gusto, y éste es variable, y en unos naturales mucho más que en otros, acabándose éste, es acabado el obrar y el propósito, aunque sea cosa importante” (S 3,29,2). Todas las fuerzas y raíces del alma se le han ido en el gozo sensible. “Para comenzar a ir a Dios, se ha de quemar y purificar todo lo que es criatura con el fuego del amor de Dios” (S 1, 2,2). Es el planteamiento de las noches.

I. Exigencia ineludible y punto de arranque

Condición inexcusable para recorrer la senda de la perfección es la decisión firme: “Aunque el camino es llano y suave para los hombres de buena voluntad, el que camina caminará poco y con trabajo si no tiene buenos pies y ánimo y porfía animosa en eso mismo” (Av 3). Viene a la mente el pensamiento teresiano reclamando “una muy determinada determinación” (C 21,2) si se quiere asumir seriamente el camino de la perfección evangélica. Con otras expresiones cabales el Santo afirma lo mismo. “Para buscar a Dios se requiere un corazón desnudo y fuerte ... libertad y fortaleza” (CB 3,5). Lamenta que haya “tan pocos que lleguen a tan alto estado de perfección de unión de Dios”, y no porque no sea voluntad divina que todos sean perfectos, sino por falta de determinación y propósito firme. Son flacos y no son fieles en aquello poco con que Dios empieza a desbastar y labrar (LIB 2,27). Son considerados como “aquellos que se les acaba la vida en mudanzas de estados y modos de vivir ... y nunca se han hecho fuerza para llegar al → recogimiento espiritual por la negación de su voluntad y sujeción en sufrirse en desacomodamientos” (S 3,41,2). Estos tales son los que “llaman al Esposo Amado, y no es Amado de veras, porque no tienen entero con él su corazón; y así su petición no es en la presencia de Dios de tanto valor” (CB 1,13).

El alma muestra señales inequívocas de verdadero propósito “si con ninguna cosa menos que [Dios] se contenta ... pues, aunque todas juntas las posea”, no estará contenta, antes cuantas más tuviere estará menos satisfecha” (CB 1,14), porque “la sensualidad

con tantas ansias de apetitos es movida y atraída a las cosas sensitivas, que si la parte espiritual no está inflamada con otras ansias mayores de lo que es espiritual, no podrá vencer el yugo natural ... ni tendrá ánimo para se quedar a oscuras de todas las cosas, privándose del apetito de todas ellas” (S 1,14,2).

Es preciso someter la parte sensible del hombre de modo que sea gobernada por la espiritual. Para conseguirlo es “menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros” (S 1,14,2). Para ir adentrándose en el camino de Dios se requiere que el alma rompa las dificultades y eche “por tierra con la fuerza y determinación del espíritu todos los apetitos sensuales y afecciones naturales; porque, en tanto que los hubiera en el alma, de tal manera está el espíritu impedido debajo de ellas, que no puede pasar a verdadera vida y deleite espiritual” (CB 3,10). Para buscar a Dios e ir adelante conviene tener valor, ánimo y fortaleza para contrarrestar los contentos humanos, las ardidés del demonio y repugnancias del natural, según se describe en el *Cántico* (CB 3).

En el ámbito espiritual la verdadera determinación no es otra cosa que abrazar decididamente y de veras la cruz de Cristo. Cualquier otra postura es dudosa o sospechosa. Lo afirma con decisión el Santo: “De donde nuestro Señor por san Mateo (11,30) dijo: Mi yugo es suave y mi carga ligera, la cual es la cruz. Porque, si el hombre se determina a sujetarse a llevar esta cruz, que es un determinarse de veras a querer hallar y llevar trabajo en todas las

cosas por Dios, en todos ellos hallará grande alivio y suavidad para [andar] este camino, así desnudo de todo, sin querer nada. Empero, si pretende algo, ahora de Dios, ahora de otra cosa, con propiedad alguna, no va desnudo ni negado en todo; y así, ni cabrá ni podrá subir por esta senda angosta hacia arriba” (S 2,7,7; 2,29).

II. Compromiso de todo el ser

Determinarse es medio para alcanzar el objetivo espiritual y la resolución ha de abarcar a la totalidad del ser. Todo cuanto es y tiene el hombre ha de ser encaminado a Dios, y nada se ha de excluir de ese amor supremo al que se subordina todo el obrar. En definitiva se trata de tener en cuenta y cumplir muy de veras el primer precepto que enuncia en el Dt. 6,5. Cuando → Dios recoge para sí todas las fuerzas, potencias y → apetitos del alma, ya espirituales, ya sensitivos, entonces el → alma se hace fuerte y firme (N 2,11,4). Irán apareciendo las pruebas de la noche, pero “crécele en esta noche seca el cuidado de Dios y las ansias por servirle” (N 1,13,13). El Santo aclarará: “La fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad; pues cuando estas potencias ... endereza en Dios la voluntad y las desvía de todo lo que no es Dios, entonces guarda la fortaleza del alma para Dios, y así viene a amar a Dios de toda su fortaleza ... Cuanto más se gozare el alma en otra cosa que en Dios, tanto menos fuertemente se empleará su gozo en Dios” (S 3,16,2; N 2,11,3).

Así, pues, todas las energías han de orientarse a Dios, de veras, con fortale-

za, con firmeza, ayudadas del impulso de la → gracia. El alma así armonizada, tiende hacia Dios y puede llamarle Amado, “cuando ella está entera con él, no teniendo su corazón asido a alguna cosa fuera de él; y así, de ordinario, trae su pensamiento en él ... porque de Dios no se alcanza nada si no es por amor” (CB 1,13).

La verdadera determinación de poner toda la capacidad en el servicio de Dios, no puede reducirse a propósitos ligeros y sin consistencia, como sucede con frecuencia a los principiantes que, “presumiendo, suelen proponer mucho y hacen muy poco” (N 1,2,3). La imperfección no se cura más que con propósitos serios y deseos firmes. Denunciando el Santo la tendencia de los principiantes a los propósitos fáciles escribe: “Hay otros que, cuando se ven imperfectos, con impaciencia no humilde se aíran contra sí mismos; acerca de lo cual tienen tanta impaciencia, que querrían ser santos en un día. De estos hay muchos que proponen mucho y hacen grandes propósitos, y como no son humildes ni desconfían de sí, cuantos más propósitos hacen, tanto más caen y tanto más se enojan, no teniendo paciencia para esperar a que se lo dé Dios cuando él fuere servido” (N 1,5,3). Quienes multiplican los propósitos sin nunca decidirse de veras andan como probando la paciencia de Dios: “Aunque algunos tienen tanta paciencia en esto del querer aprovechar, que no querría Dios ver en ellos tanta” (N 1,5,3).

III. Proceso ininterrumpido de reafirmación

No obstante los verdaderos propósitos, el espiritual encontrará dificultades

des por parte del mundo, enemigo del hombre, hasta el punto de que le será óbice para poder comenzar el camino de la perfección (CB 3,7). Llegado el momento de salir en busca de la perfección con verdadero deseo y gran amor, “no quiere dejar de hacer alguna diligencia de las que de su parte puede; porque el alma que de veras a Dios ama, no empereza hacer cuanto puede por hallar al Hijo de Dios, su Amado” (CB 3,1). Mostrará su diligencia y que no hay negligencia, si las abraza de corazón y procura allanar la voluntad en las normas propuestas en la *Subida* (1,13). Este capítulo es a manera de programa que el espiritual ha de llevar a cabo. Allí dice el Santo que “si de corazón las obra, muy en breve vendrá a hallar en ellas gran deleite y consuelo, obrando ordenada y discretamente”. (S 1,13,7; N 2,13,9). De esta manera “aprenden a no hacer caso sino en fundar la voluntad en fortaleza de amor humilde, y obrar de veras y padecer imitando al Hijo de Dios en su vida y mortificaciones; que éste es el camino para venir a todo bien espiritual, y no muchos discursos interiores” (S 2,29,9). Se lamenta el Santo ante la falta de decisión de muchos espirituales: “Es lástima ver algunas almas como ricas naos cargadas de riquezas y obras y ejercicios espirituales, y virtudes, y mercedes que Dios las hace, y por no tener ánimo para acabar con algún gustillo, o asimiento, o afición –que todo es uno– nunca van adelante, ni llegan al puerto de la perfección” (S 1,11,4; S 3,20,1-2).

En un momento del → camino espiritual, cuando el alma está en grado de cantar el verso: “Si por ventura vierdes Aquel que yo más quiero”, es verdad que “no se le pone nada por delante que la

acobarde de hacer y padecer por él cualquier cosa de su servicio. Y cuando el alma también puede con verdad decir lo que en el verso siguiente aquí dice, es señal que le ama sobre todas las cosas” (CB 2,5). Toda la fuerza de su voluntad la emplea en servicio del amor de Dios (CB 27,2; 20,3). Necesita “adquirir las virtudes con fuerza” (S 3,41,1). Es el momento de la noche del sentido. Mas, cuando el apetito de lo sensible se va purificando, “siente la fortaleza y brío para obrar en la sustancia que le da el manjar interior, el cual manjar es principio de oscura y seca contemplación para el sentido ... que da al alma inclinación y gana de estarse a solas y en quietud” (N 1,9,6).

Hay que anotar con el Santo que “esta tan perfecta osadía y determinación en las obras, pocos espirituales la alcanzan; porque, aunque algunos tratan y usan este trato, y aun se tienen algunos por los de muy allá, nunca se acaban de perder en algunos puntos, o de mundo o de naturaleza, para hacer las obras perfectas y desnudas por Cristo, no mirando a lo que dirán o qué parecerá ... teniendo respeto a cosas, no viven en Cristo de veras” (CB 29,7). A las reprensiones que a estas almas hacen los mundanos, siempre pendientes de los que de verdad quieren entregarse al servicio de Dios, ellas, dando la cara con osadía a cuanto el mundo quiere imponer, les dirá que todo lo tiene en poco, porque es mucho más vivo el amor de Dios (CB 29,5).

En la etapa del aprovechamiento espiritual “el alma también se ha de andar con advertencia amorosa a Dios, sin especificar actos, habiéndose ... pasivamente, sin hacer de suyo diligencias, con la determinación y advertencia amorosa, simple y sencilla, como

quien abre los ojos con advertencia de amor” (LIB 3,33). Determinarse constantemente hacia la virtud, hacia la oración no se excluye del camino de los aprovechados.

Las consecuencias del determinarse por las obras a seguir las huellas que el amor impone, aunque comporten trabajos y padecimientos, son claras. El alma, ante todo, “queda tan animada y con tanto brío para padecer muchas cosas por Dios, que le es particular pasión ver que no padece mucho” (S 2,26,7). Luego cae en la cuenta de que “Dios estimó su amor viéndole solo ... le amó viéndole fuerte ... Y así, es como si dijera: amástele viéndole fuerte sin pusilanimidad ni temor, y solo sin otro amor” (CB 31,5; 22,7). Otro fruto es que todas las virtudes, una por una y todas juntas, son osadas y fuertes, de modo que los enemigos no osen ni se detengan (CB 21,4). Sin embargo, y aunque “según la fuerza de su operación e inclinación habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios, que será cuando con todas sus fuerzas entienda, ame y goce a Dios, ... por cuanto todavía tiene movimiento y fuerza para más, no está satisfecha” (LIB 1,12). El alma ha alcanzado su cima a la espera de que se rompa la tela del dulce encuentro (LIB 1). Ve entonces el fruto de su determinación de seguir a Cristo.

Antonio Mingo

Devoción/es

El argumento de las devociones lo trata Juan de la Cruz al final de la *Subida* (3,16-45) al hablar de la purificación de la voluntad acerca de todos los gozos vanos. Mantiene el Santo una posición equidistante y de mucho equi-

librio. Asume la doctrina de la Iglesia sobre las devociones, considerándolas mediaciones importantes y necesarias (S 3,35,2). Rechaza con decisión la postura iconoclasta, calificando de “pestíferos” a “aquellos hombres que persuadidos de la soberbia y envidia de Satanás, quieren quitar de delante de los ojos de los fieles el santo y necesario uso e ínclita adoración de las imágenes de Dios y de los santos” (ib.). Esta firmeza no le impide, sin embargo, denunciar abusos manifiestos y postular la oportuna corrección, en busca de una piedad profunda, apoyada en lo sustancial y no asentada en exterioridades y caprichos tontos. Fustiga los malos hábitos en la materia para formar cristianos auténticos y responsables. Principio fundamental de su magisterio al respecto es que las devociones han de ser siempre medio, nunca fin en sí mismas, han de purificarse a medida que avanza la vida espiritual.

Descendiendo a ejemplificaciones concretas, se detiene especialmente en las imágenes y lugares de culto, particularmente los “oratorios”. Enseña cómo el espiritual ha de pasar de lo sensorial –estética o exteriores arquitectónicos– teniendo en cuenta que el oratorio es ante todo lugar de oración y que el verdadero oratorio es el corazón, por ser el templo del → Espíritu Santo. Recuerda la enseñanza evangélica, según la cual Dios ha de ser adorado “en espíritu y verdad” (Jn 4,23-24).

En la práctica, lo más importante en la pedagogía sanjuanista es educar la voluntad para no quedarse en el gusto o placer sensible que puede derivarse de la devoción. Por no seguir ese criterio, para muchos los oratorios y otros lugares de culto se convierten en ocasión de

distanciamiento de lo esencial, ya que “los tienen en más que sus camariles profanos” (S 3,38,5), ataviándolos más a su gusto que al de Dios y olvidando que lo importante es la “oración en Dios y el interior recogimiento” (ib.). Mientras queden a salvo el espíritu y verdad de la oración, los lugares, espacios u oratorios pueden servir de ayuda.

La educación devocional es fundamental para los → “principiantes” o iniciados en el camino del espíritu. No se trata de condenar las devociones, pero sí “el estribo que llevan sus limitados modos y ceremonias con que las hacen” (S 3,44,5). Lo mágico se confunde muchas veces con la verdadera devoción por no purificar convenientemente el gusto sensible. Es lo que sucede frecuentemente con la devoción a las imágenes sagradas. Según J. de la Cruz, muchas veces se confunde la devoción con la “vanidad y gozo vano”, quedándose en lo accidental de la “pintura y ornato de ellas que no en lo que representan”. La madurez espiritual es la que consigue en estos casos “enderizar” la voluntad a Dios, no haciendo caso de los “accidentes”. La postura sanjuanista es siempre la misma: la devoción es buena y provechosa si reúne las condiciones necesarias, si no invierte los valores haciendo que lo accesorio se vuelva esencial y lo que es medio para acercarse a Dios se convierta en fin. El Santo suscribiría gustoso la denuncia teresiana sobre la “devoción a bobas”.

Francisco Vega Santoveña

‘Dibujo’

Como tantos otros vocablos, “dibujo” adquiere en la pluma sanjuanista un

significado peculiar –casi técnico– dentro del lenguaje simbólico del → *Cántico espiritual*. La única presencia fuera de este escrito corresponde al verbo “dibujar” para indicar que las imágenes o figuras de las cosas se representan en la → fantasía-imaginación como en su propio órgano aprehensivo (S 3,13,8). Arrancando de ese sentido y trasladado al lenguaje figurativo, dibujo se convierte en “bosquejo” o “boceto” al comentar la estrofa “¡Oh cristalina fuente!” del *Cántico* (CA 11/CB 12). La figura dibujada en la fuente cristalina es la del Amado.

El alma enamorada de → Dios, después de haber gustado sabrosas comunicaciones divinas, se siente enferma y herida de amor sin poder acallar las ansias y quejas que produce en ella la ausencia del Amado. Su situación se parece a “la cera que comenzó a recibir la impresión del sello y no se acabó de figurar”, o como la → piedra cuando con gran vehemencia “se va más llegando a su → centro” (CB 12,1). Está en tensión y no cesa de reclamar la ansiada presencia del Amado.

No hallando “remedio alguno en todas las criaturas”, se vuelve a hablar con la → fe, “como la que más al vivo le ha de dar de su Amado luz” (ib. 2). Gracias a la misma fe, tiene ya cierta figura de lo que es verdaderamente el Amado, pero no le basta, ya que está en ella “como la imagen de la primera mano y dibujo”. Lo que ella busca y pretende es que quien “la dibujó la acabe de pintar y formar”. Se dirige a la fe “como a la que en sí encierra y encubre la figura y hermosura de su Amado” (CB 12,1), pero “encubierta con oscuridad y tiniebla”. Por eso llama “semblantes plateados” a las proposiciones y artícu-

los que enseña la fe, y la misma fe se compara a la plata, mientras las verdades que en sí contiene son comparadas al oro (CB 12,4). Lo encubierto de la fe y la sustancia desnuda de la misma, que es Dios, coinciden en el fondo, sólo que en la primera está “cubierto de plata”-oscuridad. Quedará claro “a la postre, cuando se acabe la fe por la visión de Dios” (ib. 4).

Traduciendo al lenguaje conceptual esta figuración, resulta que los contenidos de la fe son para el alma como dibujo (esbozo o boceto) de Dios. Cuando el alma está enamorada enteramente de él ansía algo más: que el dibujo-boceto se vuelva pintura cabal y perfecta en la doble vertiente de conocimiento y amor, dada su unidad funcional.

Las verdades de la fe están infundidas en el entendimiento, pero “la noticia de ellas no es perfecta”, por eso se dice que “están dibujadas”. Como el dibujo no es perfecta pintura, así la noticia de la fe no es perfecto conocimiento; por tanto, “las verdades que se infunden en el → alma por fe están como en dibujo, y cuando estén en clara visión, estarán en el alma como perfecta pintura” (ib. 6).

Algo semejante sucede con el amor, ya que “sobre este dibujo de fe hay otro dibujo de amor en el alma del amante, y es según la voluntad, en la cual de tal manera se dibuja la figura del Amado, y tan conjunta y vivamente se retrata en él, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante y el amante en el Amado” (ib. 7).

La perfecta → transformación de amor puede llegar a que la vida del alma sea la vida de Cristo, lo que no se alcanzará perfectamente hasta en el cielo “en todos los que merecieren verse en

Dios”. En esta vida no se alcanzará “perfecta y acabadamente”, aunque se llegue al → matrimonio espiritual; “porque todo se puede llamar dibujo de amor en comparación de aquella perfecta figura de transformación en gloria. Pero cuando este dibujo de transformación en esta vida se alcanza, es grande buena dicha, porque con eso se contenta grandemente el Amado” (ib. 8).

Partiendo de la metáfora de la “fuente cristalina” y el semblante en ella representado, J. de la Cruz ha elaborado una cadena lexical que, pese a su condición de recurso figurativo, se ha convertido en una de sus expresiones técnicas en el ámbito espiritual. Dios está dibujado en alma por el conocimiento y el amor, a través de la gracia y virtudes teologales. Así lo estará siempre en esta vida; toda representación del mismo será siempre imperfecta, como lo es el esbozo respecto a la pintura acabada y perfecta. Dios es siempre “inaccesible y escondido” y así hay que buscarle (CB 1,12). → *Amor, fe, imagen, pintura.*

Eulogio Pacho

‘Dichos de luz y amor’

→ Avisos

Diego de Jesús, OCD (1570-1621)

Nació en Granada hacia 1570, de la distinguida familia formada por Francisco de Salablanca e Isabel Galindo de Balboa. Desde niño estuvo al servicio del cardenal Quiroga, arzobispo de → Toledo, que le envió a estudiar a la Universidad de → Alcalá de Henares. Allí conoció y trató a Lope de Vega.

Tomó el hábito de descalzo el 1586, en el convento de Madrid, profesando allí al año siguiente, el 23 de noviembre, asistiendo al acto el citado Cardenal. Continuó sus estudios de artes y filosofía en el convento de Daimiel y los de teología en Alcalá de Henares, bajo el magisterio del → P. Tomás de Jesús (Sánchez). Concluidos los estudios fue nombrado profesor de artes y filosofía durante doce años en el Colegio de san Cirilo de Alcalá. Fruto de su magisterio fue el curso de filosofía en cuatro tomos, del que sólo se imprimió uno, con el título *Comentarii in universam logicam Aristotelis Stagiritae*, Madrid 1608. Fue superior en varios conventos, entre ellos, Sigüenza, Ocaña (1613) y Toledo, y dos veces definidor general (1613 y 1619).

Destacó también como orador sagrado, predicando en → Madrid, Alcalá y Toledo. Destacó también como poeta. Fruto de esta última faceta de su rica personalidad es la colección póstuma de poesías con el título *Conceptos espirituales y en particular de la contemplación y negación propia*, Madrid 1668. Abundan en los archivos de la Orden y en la BNM copias sueltas de sus versos. Reproduce algunas “Décimas espirituales” cuyas la *Cadena Mística* (p. 331, 333, 359-360, 363-369, 370-372). Murió el 3 de septiembre de 1621, en Toledo. Siendo prior de este convento le encargó el Definitorio general (21 de septiembre de 1617) la publicación de los escritos sanjuanistas, que apareció, como edición príncipe, en Alcalá de Henares en 1618, repitiéndose al año siguiente en → Barcelona. Además de la preparación del texto (a excepción del CE y escritos menores), el P. Diego imprimió al fin del volumen una defensa de las

obras publicadas; es conocida como *Apuntamientos y advertencias en tres discursos para más fácil inteligencia de las frases místicas y doctrina de las Obras espirituales de nuestro Padre fray Juan de la Cruz*. Se han reproducido después en numerosas ediciones y versiones. El texto en BMC 10, 347-395. Por esta labor es acreedor a un puesto destacado dentro del sanjuanismo (cf. HCD 9, 146).

Fortunato Antolín

Diego de Jesús, OCD (1564-)

Natural de → Ubeda, hijo de Simón Ruiz e Isabel Cano, ingresó para hermano donado en → Baeza, dándole el hábito J. de la Cruz, rector entonces del Colegio de San Basilio. Pasó de aquí a → La Peñuela y fue conventual sucesivamente de → Ubeda, → Málaga, Bujalance y → Jaén. Trató directamente a J. de la Cruz en varios lugares, como Baeza, La Peñuela y Ubeda, “tiempo de ocho años, poco más o menos”, según él declara en los procesos de beatificación (ordinario, BMC 22, 297-303, apostólico, BMC 25, 100-111). Es testigo especialmente cualificado en lo que se refiere a la estancia del Santo en La Peñuela y Ubeda.

E. Pacho

Diego de la Concepción, OCD (1554-1618)

Nació en → Caravaca, del matrimonio Gabriel Pérez e Isabel López; ingresó en el noviciado de → Granada, en 1583 y profesó allí el 4 de mayo de 1584, durante el primer priorato de J. de la Cruz. Más tarde fue procurador del

mismo convento con el Santo, y luego su compañero durante el período de Vicario Provincial en Andalucía, acompañándole por lo menos en un viaje a Málaga, el 1 de julio de 1586. Superior de → La Peñuela durante los meses que pasó allí J. de la Cruz el último año de vida. Por ello, puede decir que le conoció y trató desde 1583 hasta su muerte en 1591. Con posterioridad fue prior de → Guadalcázar, en el trienio 1594-1597. Declaró en el proceso ordinario de → Jaén, siendo conventual de la → Mancha Real, el 11 de enero de 1617 (BMC 23, 67-75). Anteriormente, el 25 de noviembre de 1603, había escrito una carta-relación sobre el Santo desde Bujalance. Es especialmente preciso en los sucesos sanjuanistas de Granada y La Peñuela.

E. Pacho

Diego de la Encarnación, OCD (1581-1618)

Nació en Tineo (Asturias), del matrimonio Suero González de Paredes y Aldonza Pérez de la Espina, el 25 de marzo de 1581. Estuvo en la misión del Congo y se dice que escribió una relación sobre la misma, que se guardaba en la librería del convento de Calahorra, donde falleció este religioso el 14 de enero de 1618 (BNM, ms, 5631, f. 197). Cuatro años antes, 26 de abril de 1614, escribió una carta desde → Segovia con noticias sobre el Santo (BMC 13, 415-416). En ella asegura que allí conoció a J. de la Cruz (ib. p. 416). Fue vicario de Toro en 1589 y tercer definidor de Castilla la Vieja; en 1591 fue nombrado prior de la misma comunidad de Toro y en 1593 de nuevo definidor y superior de Toro. Aparece como vicario de Segovia entre

marzo y mayo de 1597. Falleció en 1618, siendo conventual de Calahorra.

E. Pacho

Diego de la Trinidad, OCD († 1582)

Monje jerónimo durante diez años en Tendilla, Guadalajara (MHCT 3, 637-640), pasó al Carmelo Teresiano, profesando en → Pastrana el 11 de mayo de 1574; fue nombrado prior de la misma casa en 1576. En 1579 fue enviado a Roma con el P. Juan de Jesús Roca (bajo los pseudónimos de Diego de Heredia y Diego Hurtado de Almazán) donde permaneció año y medio, tramitando el breve de separación de los Calzados. A su regreso fue nombrado prior de → El Calvario; luego, en 1581, de los Remedios de Sevilla. El → P. J. Gracián le hizo su vicario provincial en Andalucía el 10.4.1581 (*MteCarm* 99, 1991, 329-31), dando los primeros pasos para la fundación del convento reformado de Granada, en cuya inauguración estuvo presente. En función de su cargo de Vicario provincial extiende una patente (13.11.1581: *MteCarm*. ib. p. 330) para que J. de la Cruz vaya a Avila y acompañe a → S. Teresa a la fundación de → Granada. (Alonso, *Vida* I, 12, f. 26). Asistió al Capítulo de la separación, como procurador del Calvario. Murió en Los Remedios de → Sevilla en 1582 (S. Teresa, Ct. del 6,7.1582 a María de S. José). Por razón de su cargo tuvo vinculación con J. de la Cruz, precediéndole en el Vicariato de Andalucía, pero no inmediatamente, ya que a Diego de la Trinidad sucedió el → P. Antonio de Jesús Heredia (cf. *MteCarm* 99, 1991, 329-333).

E. Pacho

Diego Evangelista, López, OCD (1560-1594)

Nació en Sevilla en 1560, del matrimonio Simón López y Leonor de San Juan. Ingresó en Los Remedios de → Sevilla y profesó allí el 21 de enero de 1576, debiendo repetir la profesión el primero de agosto al cumplir los 16 años de edad, el primero de agosto de 1576. Era uno de los estudiantes en el Colegio de → Alcalá durante la celebración del Capítulo de la separación y declamó (4.3.1581) ante la asamblea el discurso preparado por → Ambrosio Mariano. (texto en *MteCarm* 71 [1963] 261-269, MHCT 2, 255-262). Siguió luego estudios en varias ciudades: → Lisboa (1584-85), Sevilla (1587), → Madrid (el mismo año). Fue fundador del convento de → Andújar (1590). Asistió en 1590 al capítulo especial, como representante de la Provincia de San Felipe (Andalucía la Baja y Portugal) junto con el provincial. Fue elegido 5º definidor-consiliario de la Congregación y visitador de las provincias de San Angel y de San Felipe en el Capítulo de 1591. En 1593 el → P. Nicolás Doria le invitó a que le acompañara al Capítulo general de la Orden en Cremona (HCD 5, 651; BMC 14, 389-393). Antes (1592) había sido nombrado Visitador general de los conventos de Italia (MHCT 9, 500). Aprovechó la estancia en esta nación con Luis de san Jerónimo para “hacer contradicción en Roma” al → P. J. Gracián (MHCT 9, 156 y 585) y a J. de la Cruz, muerto hacía dos años (BMC 14, 392-93). En el Capítulo general de 1594 fue elegido provincial de la Provincia de Andalucía la Baja. Durante el viaje a → Granada, para tomar posesión del cargo, cayó enfermo en Alcalá

la Real (→ Jaén) muriendo allí a los pocos días.

Gozó fama de gran predicador. Amonestado por J. de la Cruz, de entregarse con demasiada dedicación al púlpito y descuido de la vida comunitaria, parece que se volvió resentido hacia el Santo y en su condición de Visitador a los conventos de Andalucía, en noviembre de 1591, aprovechó para indagar, no sólo en contra de J. Gracián, sino también de J. de la Cruz, con escándalo de religiosos y religiosas (BMC 14, 37, 42, 391-93). Descubierta su abusiva intromisión, fue amonestado en el Capítulo general de 1594, lo que no impidió que fuese elegido provincial de Andalucía la Baja. En los procesos de beatificación del Santo figuran abundantes alusiones a esta persecución. A él alude también el Santo en algunas de sus últimas cartas (a Juan de santa Ana, n. 32) y en otras desaparecidas (27, 28, 29).

E. Pacho

Dionisio, S. → Areopagita

Dios

La teología es la ciencia de Dios. La teología cristiana es la ciencia de Dios que se ha revelado en Cristo Jesús. La teología, pues, no estudia el misterio de Dios para creer en él sino porque cree en él. La teología habla de Dios porque la fe tiene necesidad de justificarse a sí misma ante la razón humana. Razón por la cual el creyente profundiza su conocimiento de Dios ya que debe testimoniarlo, transmitirlo.

I. Perspectiva sanjuanista

Juan de la Cruz es un “buscador permanente de Dios”. A punto de morir,

en la pobre y humilde celda de → Ubeda (Jaén), el superior quiere leerle “la recomendación del alma”, él en cambio, pide que le lean el “Cantar de los Cantares”. Quien había buscado a Dios a lo largo de toda su vida no quiere vivir ese momento del tránsito sino como el momento del encuentro más bello en el amor. En ese gesto quedan englobadas todas las actitudes de su vida ante Dios. ¿Quién es para él? Es el gran interrogante de su existencia y se convierte, a la vez, en el valor o contravalor fundante de todo. J. de la Cruz lo afronta desde su convicción y desde su experiencia personal. No se pregunta “*utrum Deus existat*”, modo escolástico, para poder llegar a la respuesta ya prefijada. La pregunta tiene valor existencial: es desde el más profundo sentido de la propia vida desde donde brota la pregunta para J. de la Cruz. Es un creyente, un enamorado, un buscador, un buceador del misterio del amor, y es desde ahí desde donde brota el interrogante.

La primera constatación sobre Dios la intuye como → “noche oscura para el alma en esta vida” (S 1,2,1). Y la razón no es otra sino sólo ésta: Dios trasciende toda la realidad sensible; sólo trascendiendo esta realidad mundana se llega a él. No te entretengas, repetirá constantemente el Santo, porque “mientras reparas en algo dejas de arrojarle al todo” (S 1,13,12). En la constatación de esta realidad es donde empieza la historia y aventura del alma enamorada y buscadora de Dios. Siente la necesidad de buscar a Dios, no para saber filosóficamente quién es Dios, sino para vivir experiencialmente la realidad de Dios. Por ello, la aventura empieza en la noche: “En una noche oscura, con

ansias en amores inflamada” (N estrofa 1^a). Esto está obligando al alma a hacer, ya desde el principio, una opción totalitaria por Dios. El Evangelio recalca que no se puede servir a dos señores. Y J. de la Cruz dice: “El que quiera amar otra cosa, junto con Dios, sin duda es tener en poco a Dios, porque pone en una balanza con Dios lo que sumamente dista de Dios” (S 1,5,4). Para poder encontrarse con Dios, es necesario que el alma repita la experiencia de Moisés (Ex 20,24). Subir al monte, encontrarse con Dios, exige no sólo renunciar a todas las cosas que no son Dios y dejarlas abajo, sino también hacer cesar y mortificar todos los apetitos. Y hasta que no lo logre “no hay llegar aunque más virtudes ejercite, porque le falta el conseguirlas en perfección, la cual consiste en tener el alma vacía y desnuda y purificada de todo apetito” (S 1,5,6).

Esta es para el Santo la vía de acceso a Dios. Para el encuentro con él se exige “arrojar todos los dioses ajenos, que son todas las extrañas aficiones y asimientos; purificarse del deajo que han dejado en el alma los dichos apetitos; tener las vestiduras mudadas, teniendo un nuevo ya entender de Dios en Dios, dejando el viejo entender de hombre, y un nuevo amar a Dios en Dios, desnuda ya la voluntad de todos sus viejos querer y gustos de hombre y metiendo el alma en una nueva noticia (y abisal deleite), echadas ya otras noticias y imágenes viejas aparte y haciendo cesar todo lo que es de hombre viejo, que es la habilidad del ser natural según todas sus potencias; de manera que su obrar, ya de humano se ha vuelto en divino, que es lo que se alcanza en estado de unión, en la cual el alma no sirve de otra cosa sino de altar en que Dios es

adorado y en alabanza y amor, y sólo Dios en ella está” (S 1,5,7).

Esta exigencia, fijada por el Santo como presupuesto para poder encontrar y saber quién es Dios, deja bien claro cómo Dios no consiente que nada ni nadie que no sea él. En otras palabras, sólo podremos saber quién es Dios cuando estemos vacíos de todas las cosas. Y ello “porque el alma que otra cosa no pretendiere que guardar perfectamente la ley del Señor y llevar la → Cruz de Cristo será arca verdadera, que tendrá en sí el verdadero maná, que es Dios, cuando venga a tener en sí esta ley y esta vara perfectamente, sin otra cosa alguna” (S 2,5,8). Y ello, porque así como un acto de virtud produce en el alma suavidad, paz, consuelo, luz, limpieza y fortaleza, todo lo que no es virtud produce lo contrario: tormento, fatiga, cansancio, ceguera y flaqueza. Evidentemente, quien anda metido en esos apetitos no anda en Dios y, por ello, no puede ver lo que le impide a Dios (S 1,12,5).

Si aquí es donde comienza la “aventura” de encontrar a Dios, sólo después de apaciguar todas estas apetencias es cuando se pone en marcha el segundo momento: “Salí sin ser notada, estando ya mi alma sosegada” (N estrofa 1). Quiere ello decir que, a partir de este momento “sólo Dios es el que se ha de buscar y granjear” (S 2,7,3). Y ello porque el alma sabe que si no busca sólo a Dios se busca a sí misma, lo cual implica buscar regalos y recreaciones. Y “buscar a Dios en sí es no sólo querer carecer de eso y de eso por Dios, sino inclinarse a escoger por Cristo todo lo más desabrido, ahora de Dios, ahora del mundo, y esto es amor de Dios” (S 2,7,5). Es claro que

para J. de la Cruz la realidad de Dios se descubre por la vida más que por la razón. Sólo la → fe ofrece a Dios tal como es.

II. Los caminos para llegar a Dios

Aunque el Doctor místico contem-ple toda la realidad desde la presencia sentida de Dios, desde su → unión con él (S 3, 30,5; N 2,3,3; N 2,11,4), sabe que a la posesión ha precedido un largo → camino de búsqueda por itinerarios diferentes. Dos movimientos convergentes en la meta: uno hacia fuera en pos del rastro divino en la creación; otro hacia → dentro, ya que “el centro del alma es Dios” (LIB 1,12) y “Dios vive en el hondón del alma” (LIB 1,12.26; 3,2.78; 4,14). Todo el proceso espiritual comienza y termina en Dios por cuanto el hombre es ser para Dios. Según el Santo, la proyección hacia Dios, la apertura a Dios se encuentra en lo más íntimo del ser humano: “es su inclinación natural. Pero, para realizarla, necesita un corazón desnudo y fuerte, libre de todos los males y bienes que puramente no son Dios” (CB 3,5).

1. POR LA RAZÓN. Recuerda insistentemente y canta bellamente J. de la Cruz que el → mundo –*kosmos*– es obra de Dios. Más aún, es el reflejo de Dios y el trampolín para llegar a él (CA 4,1). Por ello, el “caminar” significa “hablar con las criaturas preguntándoles por su Amado” (ib. 4,1). La meta es altísima: llegar a Dios. Y en la búsqueda de Dios descubre que, de alguna manera, Dios está ya presente. Pero esa “presencia por inmensidad” no satisface a quien ama y busca al amado “herido por su amor” (CB 1,19). Es en esta tensión teleológica donde el alma busca los

“medianeros”, los “mensajeros” (CB 2,1), aunque se reconozca que éstos son insuficientes (CB 3,1). De ahí que la búsqueda de Dios sea la fuerza que lleva a personalizar la creación y dar un protagonismo particular a sus personajes: ‘bosques y espesuras’ (CB 4,2), “prado de verduras” (CB 4,5) ... “de flores esmaltado” (CB 4,6). Se trata, pues, de un orden jerarquizado entre los seres creados, a los que el hombre –“buscador de Dios”– pregunta: decid si por vosotros ha pasado; decid qué excelencias en vosotros ha creado (CB 4,7); decidme qué sabéis de Dios; decidme aquello que podáis decir para que yo conozca, reflejamente, lo que es Dios.

La respuesta se convierte en un verdadero diálogo, que testimonia la grandeza y excelencia de Dios (CB 5,1). La teología enseña que Dios Creador imprimió en la creación una huella de su ser. De ahí que las criaturas sean los “vestigia Dei”, que con su grandeza y belleza responden a cuanto se les ha preguntado. La creación no es, pues, un libro sino un conjunto de personajes que hablan y testifican el paso de Dios. Un paso de Dios veloz, “con presura” (CB 5,3). El buscador de Dios reconoce que esta respuesta es limitada. Conoce los efectos, no la causa. Ciertamente que en los efectos conoce los atributos de Dios: grandeza, poder, sabiduría ... pero los atributos son signos no conocimiento íntimo del ser (CB 6,5). Las criaturas no pueden dar ese conocimiento esencial, aun cuando sirvan de estímulo para seguir buscando (CB 6,2; 6,4; S 2,8,3; 3,12,1).

2. POR LA FE. La aventura, a través de la creación, lleva al → hombre a encontrarse consigo mismo. Y en ese encuentro existencial se descubre guiado por la mano de Dios. Y Dios se le

comunica, en → Cristo, como Verdad y como Vida, ya que Cristo es el esplendor y la belleza de la creación, siendo la “palabra definitiva” de Dios y la “plenitud” de la revelación (N 2,22,5ss; CB 37,4-5). Este Cristo es el que lleva a la comunión de vida con la → Trinidad, al quedar envueltos, por el amor y → participación, en el flujo vital trinitario (CB 39,5). La → búsqueda y el → conocimiento de Dios quedan también iluminados y guiados por la fe. Bajo la luz de la fe queda el camino a recorrer para llegar al conocimiento de Dios. Y es que para llegar a la “unión con Dios” es imprescindible atravesar “la noche oscura por la cual pasa el alma” (S pról. 1), como camino de → purificación sensitiva y espiritualmente (S 1,1,2). Se trata de un camino oscuro, “como noche” (S 1,2,1; 2,1,3; 2,2,1), pero que es generador de luz para conocer a Dios (N 1,12,6). Es un medio de conocimiento que supone al alma libre “de todas las cosas de fuera, y de los apetitos e imperfecciones que hay en la parte sensitiva del hombre” (S 1,1,1), y al corazón purificado “para comenzar a ir a Dios” (S 1,2,2). Así, pues, el entendimiento conoce y la voluntad ama. Pero conocen y aman un objeto superior a sus fuerzas naturales, y ello quiere decir que, sin perder el propio modo de entender y amar, renunciando a sus objetos directos y a la ayuda de los sentidos, quedan potenciados y actuados por una fuerza sobrenatural. El contacto con Dios es una → “noticia amorosa” (N 2,5,1), es luz que ilumina (N 2,9,1.3.5; 2,13,10), es llama (N 2,12,1; 2,13,9). Es, además, don gratuito, inalcanzable por las solas fuerzas naturales y que requiere una → pasividad o disponibilidad para que Dios haga lo que el hombre no

puede por sus propias fuerzas (N 2,16,4). Fruto de esa apertura en fe es un conocimiento de Dios más allá de la razón; conocimiento imperfecto y limitado pero ajustado a la verdad: Dios uno y trino (S 2,9,1).

3. POR CRISTO. El destino del hombre es llegar a Dios; el camino es Dios mismo. Para recorrer ese camino, con la certeza y la seguridad, Dios envió a Cristo. Cristo es, así, la única Palabra que aún hoy Dios pronuncia: “En darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar” (S 2,22,3). Por eso, buscar otra palabra, es agraviar a Dios: “Por lo cual, el que ahora quisiere preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer alguna cosa o novedad” (S 2,22,5). De ahí que Cristo se convierta en la respuesta auténtica a los deseos más profundos del alma o del corazón (S 2,22,6).

Esta Palabra fue pronunciada por el Padre en eterno silencio (Av 21), razón por la cual “Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en el todo, que es su Hijo” (S 2,22,4). Por ello, el hombre, si de veras quiere llegar a la comunión con Dios por amor, ha de pasar necesariamente por Cristo, ya que “esta puerta de Cristo ... es el principio del camino” (S 2,7,2). Porque en él reside toda la divinidad, encierra todos los tesoros de Dios. Es el misterio insondable que cuanto más se ahonda mayores maravillas manifiesta a partir de la unión hipostática con la naturaleza

humana, como escribe magníficamente J. de la Cruz (CB 37).

III. La experiencia de Dios

La experiencia de Dios en sus varias formas y diversos grados de intensidad, constituye la trama unificadora y profunda de toda su doctrina sanjuanista. El Santo describe la preparación ascética, con sus exigencias de purificación radical; su lenta evolución, a través de los varios estados de la contemplación mística; su plena actuación en la fruición del misterio de Dios, la cual anticipa, en una cierta manera, lo que será nuestra eterna bienaventuranza. A través de la dura y maravillosa aventura de la “noche oscura” el alma puede llegar a la pura experiencia en la cual se desarrolla el diálogo con el Amado.

En sus poemas, especialmente en el *Cántico*, traduce líricamente J. de la Cruz su experiencia de lo divino “con figuras, comparaciones y semejanzas” (CB pról. 1), tratando de hacer comprender algo de lo que siente, declarando con razones los misterios y secretos que de la abundancia del espíritu rebosan y se vierten los versos (ib.).

En los comentarios en prosa la experiencia personal del Santo se despoja de la carga emocional y se presenta como paradigma de lo que es presencia viva de Dios en las almas y las diversas percepciones de la misma a lo largo del itinerario espiritual, culminando en la → unión transformante, que se resuelve en auténtica → “divinización”, por cuanto el alma se siente “endiosada” o “endivinada”, en expresiones del Santo (CB 26,10; 27,7; LIA 2,18; LIB 1,35). Dejando a un lado el problema global de la → experiencia mística tal como se

plantea en los escritos sanjuanistas, conviene recordar que, para el autor, la experiencia mística, por muy alta y profunda que sea, no alcanza nunca a desvelar por completo el insondable ser de Dios. Permanece siempre inaccesible, incomprendible e inexpressable (CB 1,11-12). De ahí el obligado recurso a lo figurado en el momento de traducir las íntimas experiencias.

Esto no significa que la experiencia mística no aporte novedad en el conocimiento de Dios. Su carácter inmediato y global implica una percepción a la vez noética y afectiva a semejanza de la que se realiza en el conocimiento por contacto en el ámbito natural. Se resuelve en percepción, penetración o compenetración más profunda y global de lo que ha podido conocerse anteriormente por el proceso normal de la mente. Las expresiones gráficas de J. de la Cruz revelan bien claramente el sentido del conocimiento místico como un “beso”, un “abrazo”, un “toque” del alma que se gusta, se siente y se goza (CA 13-14,13, etc.). En la *Llana* el alma habla de “un rastro de vida eterna” (LIB 1,6), de un “sabor que sabe a vida eterna” (LIB 1,6). Es repetirse de este vocabulario sensible: “gusto, sabor, toque”, precisamente para expresar la proximidad, la presencia inmediata, el aspecto afectivo de la realidad que se experimenta. J. de la Cruz menciona expresamente esta → presencia o habitación que se desvela experimentalmente al alma cristiana (LI pról. 2; 1,15; CB pról. 1). Como todo conocimiento experimental, también la experiencia de Dios es conocimiento directo, inmediato y total. Y, a pesar de permanecer siempre en la esfera de la fe teológica oscura, el místico experimenta

a Dios presente y operante: Dios-amor; Dios-persona; Dios-inefable.

En la experiencia mística cristiana el dato de la fe tiene referencia fundamental, no sólo a Cristo, Verbo encarnado, sino también a la → Trinidad. La habitación trinitaria no es algo estático, inerte, recibido de una vez para siempre. La presencia de Dios en el alma es una realidad dinámica, destinada a desarrollarse en el conocimiento mismo de la gracia (CB 11,3). A todo progreso del alma en el camino espiritual corresponde una “nueva” visión de las divinas personas. El místico cuando recibe las comunicaciones o infusiones divinas toma conciencia de esta presencia operante en su alma, siente que una fuerza que no es suya irrumpe en su mundo interior y frente a esta fuerza divina irrupente se siente pasivo, receptivo, sintiendo sus facultades como renovadas, potenciadas por esta fuerza divinamente infusa, que la mueve (LIB 4,6; 3,44; 3,29; 3,33).

Esta presencia divina de Dios queda percibida en lo más profundo del centro del alma, en la intimidad de la persona humana, en las raíces mismas de sus facultades espirituales de conocimiento y amor donde quedan insertas las virtudes teologales. Por ello, J. de la Cruz habla de “toque sustancial” de Dios en el alma (LIB 2,19-21) para expresar la inmediatez y la profundidad de esta percepción de la acción de Dios que penetra sus facultades espirituales y penetrándolas en su moción eficiente le da el “sentimiento” de Dios presente y operante (LIB 3,69). En un determinado momento, esta acción divina de tal forma percibida por el alma, le da la impresión de que es el mismo Dios quien está en su intimidad (LIB 4,3). Y este movimiento es “un movimiento que hace el

Verbo en la substancia del alma, de tanta grandeza y señorío y gloria y de tan íntima suavidad que le parece al alma que todos los bálsamos y especies odoríficas y flores del mundo se trabucan y menean revolviéndose para dar su suavidad” (LIB 4,4.6).

Cuando el Espíritu Santo penetra tan a fondo, con su presencia operante, las raíces mismas de las facultades humanas, las actúa y eleva para hacerlas producir una actividad superior a su capacidad normal: el alma percibe una cierta fruición intelectual-afectiva e inmediata del misterio de Dios, donde quedan comprometidas las potencias operativas (LIB 2,34). Por medio de la unión con Dios, Dios comunica al alma ‘muchas y grandes noticias de sí mismo’ (LIB 3,1.77-82; CB 19,4). “Ve el alma y gusta en esta divina unión abundancia, riquezas inestimables, y halla todo el descanso y recreación que ella desea, y entiende secretos e inteligencias de Dios extrañas, que es otro manjar de los que mejor le saben, y siente en Dios un terrible poder y fuerza que todo otro poder y fuerza priva, y gusta allí admirable suavidad y deleite de espíritu, halla verdadero sosiego y luz divina, y gusta altamente de la sabiduría de Dios que en la armonía de las criaturas y hechos de Dios relucen, y siéntese llena de bienes y ajena y vacía de males, y, sobre todo, entiende y goza de inestimable refección de amor, que la confirma en amor” (CB 14-15,4).

Es Dios en sí mismo a quien el alma experimenta de manera inmediata “porque ésta es toque sólo de la divinidad en el alma, sin forma ni figura alguna intelectual ni imaginaria” (LIB 2,8; CB 39,12). Esto nos lleva a ver cómo incluso la voluntad experimenta a Dios en sí

mismo: “Esta llama de amor es el espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo, al cual siente ya el alma en sí, no sólo como fuego que le tiene consumida y transformada en suave amor, sino como fuego que además de eso, arde en ella y echa llama, como dije; y aquella llama, cada vez que llamea, baña al alma en gloria y la refresca en temple de vida divina” (LIB 1,3; 3,79-80). J. de la Cruz habla, a propósito de la experiencia de Dios, de “enlace”, “casamiento”, “matrimonio espiritual”, “comunicación de personas” entre Dios y el alma, del don de Dios al alma y del don del alma a Dios y distingue dos momentos o etapas en esta mutua donación entre Dios y el alma en la experiencia mística: “En esta cuestión viene bien notar la diferencia que hay en tener a Dios por gracia en sí solamente y en tenerle también por unión; que lo uno es bien quererse y la otra es también comunicarse; que es tanta la diferencia como hay entre el desposorio y el matrimonio” (LIB 3,24). Todo ello se realiza en la esfera de la fe teologal, confin con la visión de Dios: las personas divinas se dan, se comunican al alma, no ya como un objeto inerte, sino como una persona que se abre, se manifiesta, se ofrece a otra persona, la cual, a su vez, la comprende y la ama con igual apertura, amor y transparencia espiritual. Es el culmen de la comunión interpersonal, realizada entre el alma y su Amado en el conocimiento experimental de Dios.

IV. Conceptualización de Dios

A pesar de su lapidaria afirmación de que “Dios ... es noche oscura para el alma en esta vida” (S 1,2,1; 2,2,19), para J. de la Cruz la meta a conquistar es

fascinante: “la gloria es poseer a Dios” (S 1,12,3). Dos son las pautas señaladas por el Santo para definir conceptualmente a Dios: por una parte, el ser de Dios, lo que Dios es; por otra, el obrar de Dios, lo que hace. Recorriendo estos caminos es posible acercarse a Dios y comprender cómo es “noche” en esta vida y por qué la “gloria” del hombre radica en su posesión.

1. EL SER DE DIOS. Arrancando de la afirmación bíblica de que Dios es “lo que es” (S 1,4,4), J. de la Cruz le atribuye una serie tradicional de calificativos o atributos: es “puro espiritual” (S 2,16,11), “luz pura y sencilla” (S 1,4,1; 2,16,7), “Dios es infinito” (S 2,9,1), es “inmenso y profundo” (S 2,19,1), es “incomprensible” (S 2,24,9) y también “inaccesible” (CB 1,12), es “Uno y Trino Dios” (2,9,1). La multiplicidad de atribuciones no es capaz de abarcar su ser, ya que es totalmente trascendente y, por tanto, inabarcable para el lenguaje y la capacidad humana, porque “dista en infinita manera de Dios y del poseerle puramente” (S 2,4,4). Por esta razón se habla de Dios de una manera negativa en relación a las propiedades y cualidades de las criaturas: “ni el ojo vio, ni oyó oído, ni cayó en el corazón de hombre en carne” (S 2,4,4) y “no puede ver ni sentir en esta vida” (S 2,4,9). Dios “excede todo sentimiento y gusto” (S 2,14,4) y, por tanto, “la sabiduría de Dios ... ningún modo ni manera tiene, ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particular” (S 2,16,7). Es la reafirmación insistente de la transcendencia divina (cf. S 1,4).

Ello no es obstáculo para que tenga sentido y valor la atribución de las perfecciones reconocidas en la creación, aunque “Dios es de otro ser que sus

criaturas, en que infinitamente dista de todas ellas” (S 3,12,2), pero permaneciendo “en sí siempre de una manera, todas las cosas innova” (LIB 2,36) y “todas las perfecciones” atesora ((LIB 1,23), sobresaliendo en grado eminente la libertad como “una de las principales condiciones de Dios” (S 3,12,2). Repite con deleite el Santo que “Dios, en su único y simple ser, es todas las virtudes y grandezas de sus atributos; porque es omnipotente, es sabio, es bueno, es misericordioso, es justo, es fuerte y amoroso” (LIB 3,2). Todo eso y cuanto puede atribuírsele lo posee de modo superlativo: “Dios es en sí todas esas hermosuras y gracias eminentísimamente” (S 3,21,2).

Pero frente a esa transcendencia y eminencia, J. de la Cruz recuerda la presencia e inmanencia de Dios, tanto que “mora en las almas y las asiste sustancialmente” (S 2,5,3; 16,4). “Dios, en cualquier alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente” (S 2,5,3), “dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia” (S 2,5,4); “si esta presencia esencial les faltase, todas se aniquilarían y dejarían de ser” (CB 11,3). Por ello, se afirma también que “Dios es como la fuente, de la cual cada uno coge como lleva el vaso” (S 2,21,2). Como Dios está presente en todos los seres prolongando la creación y actuando en ella (CB 11,3), así también obra misteriosamente en las almas en las que se halla presente.

2. EL OBRAR DE DIOS. Dando por supuesta la vida de Dios y, en consecuencia, su obrar, J. de la Cruz apunta con claridad la raíz de toda actuación divina: “No hace Dios cosa sin causa y verdad” (S 2,20,6). Al ser infinito y abso-

luto no puede moverle nada condicionante fuera de sí: “Así como no ama cosa fuera de sí, así ninguna cosa ama más bajamente que a sí, porque todo lo ama por sí, y así el amor tiene la razón del fin” (CB 32,6). La obra de Dios se identifica así con su amor: creación, encarnación, redención, como cantan los *Romances*. Aunque se sirve a veces de mediaciones –ángeles, hombres– estas son obras exclusivas suyas. Refiriéndose a la creación escribe el Santo que “nunca la hizo ni hace Dios por otra mano que la suya propia” (CB 4,3). Pese a ser tan maravillosa la creación es “obra menor de Dios”, hecha con presura y “como de paso”, porque las obras mayores. “en que más se mostró y en que él más reparaba, eran las de la Encarnación del Verbo y misterios de la fe cristiana, en cuya comparación todas las demás eran hechas como de paso, con apresuramiento” (ib.).

Las maravillas de la creación las presenta poéticamente el Santo como fruto de la “mirada de Dios”, símbolo utilizado constantemente para referirse al actuar divino en las almas. El obrar de Dios es amar; el mirar de Dios es amar a las almas e imprimir en ellas su gracia y amor (CB 32,3-5). Por ahí comienza la obra de Dios en cada uno. Esa acción inicial confiere la capacidad de respuesta (ib. 7-9 y 33 íntegra), respuesta y correspondencia humana que halla su culminación en la “igualdad de amor”, cuando el alma llega a participar de la vida trinitaria (CB 38,3-4).

La acción divina en el alma que se inicia con la “mirada amorosa” se prolonga durante toda la existencia pautando el desarrollo espiritual. La expresión más amplia de ese obrar divino en la pluma sanjuanista es la de comunica-

ción. La actuación de Dios es comunicarse. Hasta lo que parece iniciativa personal es fruto de la intervención divina: “Cuando el alma hace todo lo que es de su parte, Dios hace lo que es la suya en comunicársele” (LIB 3,46). Por esto, el encuentro con Dios, vida, amor, esperanza, entra dentro de la ordenación normal de Dios mismo. Dios quiere darse a conocer. Por ello se comunica. Y sólo después de esta comunicación se puede encontrar respuesta al gran interrogante. Dios es el gran enamorado del alma: “Si el alma busca a Dios, mucho más le busca su Amado a ella” (LIB 3,28). Y esto conlleva la doble dimensión: Dios es totalmente Otro, el inefable, indecible, al que hay que buscar más allá de las cosas; y Dios es el que acoge, recibe, busca y envuelve con su presencia y amor todo lo que es obra de sus manos.

El discurso de J. de la Cruz sobre Dios es consecuencia de su vida en Dios. De ahí que el teólogo de Dios, se convierta en “buscador” permanente de Dios, que testifica su lucha y su ansiedad humana, pero que sigue afirmando la realidad divina. Todo ello porque se ha sentido alcanzado por Dios. Se ha dicho que J. de la Cruz es el hombre de la plenitud, de los valores, de la vida. El ha demostrado que la búsqueda de un Dios hace feliz al hombre, no lo condena al vacío y a la soledad, le da la fuerza de su presencia y de su amor. Por ello, su vida, toda entera, se convierte en afirmación absoluta de Dios. Y el testimonio sobre Dios de J. de la Cruz es, al mismo tiempo, afirmación paradigmática para los demás hombres. El no puede callar. El Dios de quien se siente poseído debe ser comunicado a los demás para que se dejen también pose-

er. El teólogo, el poeta, el juglar, el místico, el testigo, el creyente del Dios de la vida y del Amor da fe de que “nada hay bueno sino solo Dios” (S 1,4,4). → *Espíritu Santo, Esposo, Jesucristo, Padre, Señor, Trinidad.*

BIBL. — AA.VV., *La comunione con Dio secondo San Giovanni della Croce*, Teresianum, Roma 1968; ADOLFO MUÑOZ ALONSO, “El Dios de San Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 27 (1968) 461-469; DIONISIO DE SAN JOSÉ, “Sentido teocéntrico del sistema de San Juan de la Cruz”, en *MteCarm* 56 (1949) 55-64; GIOVANNA DELLA CROCE, “La experiencia de Dios en San Juan de la Cruz y en los místicos del Norte”, en *RevEsp* 21 (1962) 47-70; JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, “Hacia una experiencia inmediata de Dios”, en *RevEsp* 5 (1946) 397-404; ANTXON AMUNARRIZ, *Dios en la Noche*, Roma 1991.

Aniano Alvarez-Suárez

Dirección espiritual

Muchos son los títulos con los que podemos adornar la figura de Juan de la Cruz. Y, sin duda, uno de ellos es el de “guía de almas”. Se puede decir que destaca como uno de los más grandes directores de conciencia a través de toda la historia de la espiritualidad cristiana. Guía excepcional que reúne las cualidades que él mismo exige al buen director (LIB 3,30). Lo mismo dirige con acierto a las gentes sencillas de → Duruelo, como a los alumnos y profesores de las Universidades de → Alcalá y de → Baeza; a las almas selectas y muy adelantadas en el → camino de la perfección, como a pecadores que vuelven con sus vidas rotas a la casa del Padre.

J. de la Cruz da por supuesto, y afirma expresamente en múltiples ocasiones, que la dirección del → alma es, ante todo, teologal. Quizás sea ésta una de las afirmaciones que hace el Santo

con más frecuencia a través de sus escritos. Pocos autores han señalado como él la libertad soberana de Dios en la dirección de las almas. Todo el quehacer del hombre es quedarse en el vacío más absoluto a fin de que pueda ser movido y enseñado por el → Espíritu Santo (S 3, 6,3). La tarea positiva, en la subida a la unión perfecta, la realiza Dios mismo (LIB 3,46), si bien “el discípulo y el maestro, que se juntan a saber y a hacer la verdad” (S 2,22,12), deben esforzarse por mantener encendido el fuego del amor de Dios en el alma, ya que ese “es medio y modo por donde Dios lleva las almas” (S 2,22,19). No en vano J. de la Cruz dice que querría saberlo decir, ya que “es cosa dificultosa dar a entender el cómo se engendra el espíritu del discípulo conforme al de su padre espiritual oculta y secretamente” (S 2,18,5).

Para expresar todo este mundo del espíritu, usa el Santo una rica y variada gama terminológica en sus escritos. Encontramos los términos confesor, padre espiritual, maestro de espíritu, director espiritual, etc. Se ha optado por conjuntarlos todos en el término *dirección-director espiritual*, con la intención de respetar al máximo los textos sanjuanistas, aunque para la sensibilidad del hombre de hoy, parece más acorde hablar de mistagogía o acompañamiento espiritual.

I. Maestro de espíritu

J. de la Cruz tiene, ciertamente, su concepción del papel de la dirección espiritual, de los directores espirituales y confesores. La mística es un camino por el que no podemos caminar solitariamente. Y Dios quiere que, por ese

camino, el hombre ayude al → hombre. “Porque es Dios tan amigo que el gobierno y trato del hombre sea también por otro hombre semejante a él y que por razón natural sea el hombre regido y gobernado que totalmente quiere que a las cosas que sobrenaturalmente nos comunica no las demos entero crédito ni hagan en nosotros confirmada fuerza y segura, hasta que pasen por este arcaduz humano de la boca del hombre. Y así siempre que algo dice o revela al alma, lo dice con una manera de inclinación puesta en la misma alma, a que se diga a quien conviene decirse; y hasta esto, no suele dar entera satisfacción, porque no la tomó el hombre de otro hombre semejante a él” (S 2,22,9). De ahí la atención que los “directores espirituales” deben tener al asumir el papel de la paternidad espiritual (S 2,18,5; 2,22,16-19).

S. Teresa, ya desde el principio, descubre en él al hombre de la “sabiduría divina”. Su “senequita” es “una de las almas más puras y santas que Dios tiene en su Iglesia”. Le ha infundido “Nuestro Señor grandes riquezas de sabiduría del cielo”. Por ello, invita a las monjas a estrujar ese tesoro. → Teresa, convencida de ese don, le pedirá que confiese a sus monjas de → Medina y → Valladolid cuando aún fray Juan estaba en rodaje vocacional. Lo mismo le pedirá para las monjas de la Encarnación, cuando, después de su obra pacificadora en el monasterio, se da cuenta de que las religiosas necesitan “crecer” en el espíritu. Y hace todo lo posible por tenerle con ella en esa labor silenciosa, callada, pero eficacísima de la “dirección de almas”. Teresa intuye que esa será la misión de Juan en la Reforma. Y cuando Teresa sabe que las

monjas de → Beas, → Sevilla, → Granada o Segovia, abren su alma a fray Juan, da gracias a Dios no sin experimentar también ella una cierta santa envidia. No extraña, pues, que el P. Provincial nombre a fray Juan maestro de novicios en Duruelo, siendo ésa su misión específica dentro del desarrollarse histórico del Carmelo Teresiano: formar y ayudar a crecer y madurar en el espíritu a cuantos, como él, se disponían a escalar las cimas del “Monte”: en Duruelo, → Mancera, → El Calvario, → Alcalá, → Baeza, → Granada, → Segovia.

Según J. de la Cruz, el consejero espiritual no es alguien que da una receta para un problema determinado; para él, el consejero, el director espiritual es aquel que conoce nuestro espíritu, nuestra problemática, nuestro modo peculiar de ser para más y mejor conducirnos a Dios. Aunque, ciertamente, el dirigido ha de saber en qué manos se pone; “porque cual fuere el maestro, tal será el discípulo, y cual el padre, tal el hijo” (LIB 3,26). En la *Llama* trata ampliamente del tema de la elección del director y de las cualidades que le han de acompañar, ya que puede llegar a entorpecer y atrasar la obra salvífica de Dios en el alma del dirigido: “Aunque el fundamento es el saber y discreción, si no hay experiencia de lo que es puro espíritu, no atinará a encaminar al alma en él, cuando Dios se lo da, ni aun lo entenderá” (LIB 3,29).

Los consejos y directrices de J. de la Cruz están llenos de una profunda vida teologal. Ahí hay que colocar al Santo a la hora de verle en toda su labor, pero especialmente en su labor de director de almas. Su visión de la vida, de los acontecimientos, de los problemas es en clave teologal: “Porque estas cosas no las hacen los hombres, sino

Dios, que sabe lo que nos conviene y las ordena para nuestro bien. No piense otra cosa sino que todo lo ordena Dios. Y donde no hay amor ponga amor y sacará amor” (Ct a María de la Encarnación: 6.7.1591).

El gran maestro se presenta como un consejero amable, lleno de profundidad y de un gran cariño. Frente a la ya tópica imagen del Santo austero, duro e intransigente, aparece lleno de una gran comprensión, de un cálido humanismo, un hombre que mira al mayor bien de los demás. Ciertamente, es un consejero de lo profundo, hacia lo profundo y en lo profundo. Con una vida empapada de sabor a lo divino, que sabe y lleva a Dios. Pero, a la vez, se nos presenta como un hombre exigente y claro, que no se calla las realidades distorsionadas de su entorno. Pero su exigencia siempre está en conexión con un programa: llevar las almas a Dios. No tiene reparos en hablar de sequedades, de abandonos, de penitencia, de mortificación; al contrario, su lenguaje espiritual está lleno de estos términos: “¿Hasta cuándo piensa, hija, que ha de andar en brazos ajenos? Ya deseo verla con una desnudez grande de espíritu y tan sin arrimo a criaturas que todo el infierno no baste a turbarla” (Ct a Ana de San Alberto: 1582). Insiste abundantemente en este dejar cosas y desembarazarse de ellas. El ve todo lo accesorio como algo que dificulta la → unión perfecta del alma con Dios, y no deja de luchar contra esto hasta ver al alma limpia del todo, para que sólo more en ella el Amado.

II. Director de almas

El hombre “celestial y divino” de S. Teresa de Jesús fue director experimen-

tado y admirado, tanto que, al decir de la propia Santa, no había otra parangonable en Castilla. Ella misma se confesaba “hija suya”, porque verdaderamente había sido “padre de su alma”, especialmente durante los años que convivieron en Avila. Son abundantes las relaciones sobre las excepcionales dotes de J. de la Cruz para dirigir a las almas. El mejor testimonio de su actuación son sus propias cartas; prácticamente todas ellas giran en torno a la dirección espiritual.

Todas las cartas de J. de la Cruz están llenas de recomendaciones, de consejos, de apoyo, de fuerza para con sus dirigidos o para aquellos que le consultan. La mayor parte de sus cartas están dirigidas a personas muy distintas. Pocas hay que se repitan con insistencia, exceptuando cuatro o cinco; las demás pertenecen a personas diferentes. Ello prueba el conocimiento, la fama, la capacidad del Santo en tratar con todo tipo de personas. Encontramos a una joven de un pueblecito, a diversas carmelitas descalzas, a prioras, a gente noble. Para él no existen diferencias en el trato espiritual por motivos sociales o económicos; el hecho está en sus cartas.

1. DESCUBRIDOR. Ante todo, J. de la Cruz hace ver a sus dirigidos lo que les va en este asunto del modo de hallar a Dios. Procura desvelar las excelencias de Dios, descubrir su rastro de amor y misericordia. Ayuda a descubrir a las almas sus verdaderos intereses en el camino hacia Dios, pues tantas veces se mezclan deseos que no van en armonía con la llamada de Dios. Es descubridor de la belleza de la soledad, de la vanalidad de las cosas, de lo pasajero de la vida, de que todo lo que no lleve a

Dios no sirve para nada. Enseña, sobre todo, a descubrir a Dios vivo, presente en el corazón de cada hombre, en lo más profundo de la interioridad: “No se asga del alma, que, como no falte oración, Dios tendrá cuidado de su hacienda, pues no es de otro dueño, ni lo ha de ser. Esto por mí lo veo, que, cuanto las cosas más son mías, más tengo el alma y el corazón en ellas y mi cuidado, porque la cosa amada se hace una con el amado; y así Dios hace con quien le ama. De donde no se puede olvidar aquello sin olvidarse de la propia alma; y aun de la propia se olvida por la amada, porque más vive en la amada que en sí” (Ct a Juana de Pedraza: 28.1.1589).

Es en su epistolario donde quedan patentes los rasgos inconfundibles del gran director espiritual y de su entrega a las necesidades particulares de cada alma, iluminando los más recónditos recovecos del espíritu. Aunque es consciente de su capacidad y preparación, no intenta nunca suplantar al Espíritu Santo: “Estos días traiga empleado el interior en deseo de la venida del Espíritu Santo, y en la Pascua, y después de ella continúe en presencia suya; y tanto sea el cuidado y estima de esto, que no le haga al caso otra cosa ni mire en ella, ahora sea de pena, ahora de otras memorias de molestia; y todos estos días, aunque haya faltas en casa, pasar por ellas por el amor del Espíritu Santo y por lo que se debe a la paz y quietud del alma en que él se agrada morar” (Ct a una Carmelita Descalza por Pentecostés de 1590). Norma general de conducta es la que recuerda en un caso particular: dejar todo cuidado en manos de Dios y olvidarse de toda criatura: “Lo que ha de hacer es traer su alma y la de sus monjas en toda perfec-

ción y religión unidas con Dios, olvidadas de toda criatura y respecto de ella, hechas todas en Dios y alegres con solo él, que yo les aseguro todo lo demás...” (Ct a la M. María de Jesús: 20.6.1590).

2. PORTADOR DE CERTEZAS. La firmeza con que aconseja J. de la Cruz confiere seguridad y serenidad. El apoyo en su experiencia y el refrendo constante de la palabra revelada dan siempre sensación de tranquilidad. Sus cartas le dibujan: seguro, claro, sencillo, profundo, cariñoso, exigente. Su certeza es más clara cuando la ve cimentada en la fe, en la esperanza, en el amor. Para más seguridad y certeza en los consejos lleva a las almas por el desasimiento de las cosas, de los gustos, del propio yo. El mejor modo de no equivocarse al alma es llevarla por lo más seguro: “En lo del alma, lo mejor que tiene para estar segura es no tener asidero a nada, ni apetito de nada; y tenerle muy verdadero y entero a quien la guía conviene, porque si no, ya no sería no querer guía” (Ct a Juana de Pedraza: 28.1.1589).

Una vez más se comprueba que la mayor seguridad del alma en su recorrer las moradas hacia Dios está en el confiarse y abandonarse en los consejos del guía y maestro espiritual. Dios ilumina a los que pone en camino para conducirlos a la → unión. Es fundamental la certeza de estar en buenas manos para abandonarse en los consejos y directrices del guía. El director de verdad y el que desee mayor bien para el alma es el que la conduce por el no gustar, por el no entender y por el no ver: “Y por eso, para unirse con él se ha de vaciar y despegar de cualquier afecto desordenado de apetito y gusto de todo lo que distintamente puede gozarse, así de arriba como de abajo, temporal o espiritual,

para que purgada y limpia de cualquiera gustos, gozos y apetitos desordenados, toda ella con sus afectos se empleen en amar a Dios” (Ct a un religioso Carmelita descalzo: 14.4.1589). Son las certezas de fray Juan, cimentadas en la vivencia, en las virtudes teologales, en la Palabra de Dios, en su teología y método particular de pensar, y en su experiencia como confesor y director de almas.

3. CREADOR DE EXIGENCIAS. Toda la doctrina sanjuanista converge en un continuo invocar la salida de todo aquello que no sea Dios o para Dios. Ello conlleva una serie de rupturas que aparecen a primera vista como dolorosas y creadoras de una cierta repulsa instintiva. Pero el Santo no repara en decirlas e indicarlas reiterativa e insistentemente. Todo ello en clave de amor cobra un sentido muy particular, que tantas veces ha sido olvidado por muchos espirituales. El alma sólo caminará y se moverá hacia algo más perfecto y mejor de lo que ya posee. Esta es la dialéctica del ser humano. No se deja lo mucho para no coger nada. Más bien es al contrario. Visto así se entiende mejor todo aquello que suena a exigencia, abandono, sequedad, oscuridad. J. de la Cruz es un hombre que crea en los demás la exigencia de amar, creando la exigencia del abandono de los sentidos y de los gustos de la tierra: “Mucho es menester, hijas mías, saber hurtar el cuerpo del espíritu al demonio y a nuestra sensualidad, porque si no, sin entendernos, nos hallaremos muy desaprovechados y muy ajenos a las virtudes de Cristo, y después amaneceremos con nuestro trabajo y obra hecho al revés ... Digo, pues, que para que esto no sea, y para guardar al espíritu, como he dicho, no hay mejor remedio que padecer y hacer

callar, y cerrar los sentidos con uso e inclinación de soledad y olvido de toda criatura.” (Ct a las Carmelitas de Beas: 22.11.1587).

Es necesario resaltar cómo insiste en el vacío de la fe, de la voluntad y de la → esperanza. Es todo un tratado sobre cómo vaciar estas virtudes de posibles influencias negativas. Dirá que para caminar en auténtica fe es preciso no querer entenderlo todo ni desear hacer inteligibles las pruebas, las dificultades, los obstáculos, sino el abandonarse a Dios en pura → fe (Ct a un Carmelita descalzo: 14.4.1589). Respecto a la esperanza dirá que es necesario esperarlo todo de Dios y nada de sus propias fuerzas, de los demás, de las cosas o criaturas. Caminar en esperanza es abandonarse en los brazos de Dios sabiendo que él nos llevará a su Amor con una certeza basada en su Palabra (ib.). En lo referente al amor dirá que se ha de amar a Dios no por el gusto que se siente, sino por ser quien es, pues de lo contrario sería “ponerle en criatura o cosa de ella, y hacer del motivo fin y término, y, por consiguiente, la obra de la voluntad sería viciosa” (ib.). J. de la Cruz es exigente recomendando tantas renunciaciones, tantos desasimientos. Por ello pide un total abandono en Dios en clara perspectiva teológica.

4. CONFRONTADOR DE CAMINOS. En sus cartas J. de la Cruz invita continuamente a la ruptura, a optar por un camino u otro, a dejar unas cosas y a luchar por alcanzar otras, siempre en un continuo caminar y en un claro decidir. Los caminos del Santo son los caminos de la amistad con Dios, pero en permanente confrontación con lo que esa amistad exige: el callar y no hablar, el obrar y callar, el silencio y no el ruido, la humil-

dad y desprecio de sí en vez de vanagloriarse de los propios méritos; en definitiva, ofrece todo un análisis de cómo se ha de comportar un hombre que quiere vivir en la presencia de Dios de una manera habitual. En este sentido es como hay que leer lo que J. de la Cruz nos presenta. En la nada, en el vacío, en esconderse uno en sí para Dios es donde se encuentra todo: Dios mismo. Parece una contradicción a los ojos humanos, pero no para los ojos de Dios y para el espiritual de veras.

Todo esto crea en el hombre una serie de oscuridades, de incomprendiones y de tinieblas que son difíciles de rebasar si no se confía por entero en Dios. Lo explica así el Santo: "Como ella anda en estas tinieblas y vacío espiritual, piensa que todos la faltan y todo; mas no es maravilla, pues en esto también le parece le falta Dios. Mas no le faltaba nada, ni tiene ninguna necesidad de tratar nada, ni tiene qué, ni lo sabe ni lo hallará, que todo es sospecha sin causa. Quien no quiere otra cosa sino a Dios, no anda en tinieblas, aunque más oscuro y pobre se vea ... Buena va, déjese y huélguese" (Ct a Juana de Pedraza: 12.10.1589). La confrontación es tremendamente dura y exigente, pero, a la vez, esclarecedora y gozosa, porque descubre caminos que a los hombres les parecen absurdos y, sin embargo, resulta que en ellos está todo para ir al → Todo: "Y así es gran merced de Dios cuando las oscurece, y empobrece al alma de manera que no puede errar con ellas; y como no se yerre, ¿qué hay que acertar sino por el camino llano de la ley de Dios y de la Iglesia, y sólo vivir en fe oscura y verdadera, y esperanza cierta y caridad entera, y esperar allá nuestros bienes, viviendo acá como

peregrinos, pobres, desterrados, huérfanos, secos, sin camino y sin nada, esperándolo allá todo?" (ib.).

5. MISTAGOGO DEL REALISMO PERSONAL. El hombre cabal, en la visión sanjuanista, es sólo el que se realiza y descansa en Dios. Para ser auténtico hombre debe abrirse y abandonarse en manos de ese Dios Amor. Cada hombre camina hacia la unión con Dios. Y es desde ahí desde donde J. de la Cruz hace descubrir a sus dirigidos la realidad en la que se encuentran. Es un gran psicólogo que conoce al hombre en profundidad, con un gran sentido humano. Siempre se desenvuelve en los niveles íntimos de la persona, en lo más radical y fundamental del hombre. Sus palabras y consejos producen un profundo eco en los demás. Sabe que nos encontramos envueltos en un maremoto de tentaciones: sabe que estamos caídos y rotos. Por ello resalta en muchas ocasiones la gran misericordia de Dios por hacernos tan grandes mercedes. El mayor regalo que puede darnos es participar de su vida divina.

En sus cartas se encuentran casos muy concretos de cómo el Santo descubre a sus dirigidos el porqué de tal situación, los motivos de un estado concreto, los medios para acabar con determinados apegos: "Y confesando de esta manera, puede quedar satisfecha, sin confesar nada de esotro en particular, aunque más guerra haya. Comulgará esta Pascua, demás de los días que suele. Cuando se le ofreciere algún sinsabor y disgusto, acuérdesese de Cristo crucificado, y calle. Viva en fe y esperanza, aunque sea a oscuras, que en esas tinieblas ampara Dios al alma" (Ct a una Descalza escrupulosa, por Pentecostés de 1590).

III. Doctrina sobre la dirección

El Santo arranca de esta afirmación fundamental: Dios quiere ir preparando progresivamente al hombre para el encuentro con El. Así “va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre” (S 2,17,4), “para confirmarlos más en el bien” (S 2,17,4) e “ilustrarlos y espiritualizarlos más” (S 2,17,4). “De esta manera va Dios llevando al alma de grado en grado hasta lo más interior” (S 2, 17,4).

En todo ello, la intención divina es que “cuando el hombre llegare perfectamente al trato con Dios de espíritu, necesariamente ha de haber evacuado todo lo que acerca de Dios podía caer en sentido” (S 2,17,5). De ahí otro principio basilar: “Sólo Dios es digno de nuestro corazón”. Por ello, recuerda también que “el alma no ha de poner los ojos en aquella corteza de figuras y objetos que se le pone de delante sobrenaturalmente, ahora sea acerca del sentido exterior ... ni tampoco los ha de poner en cualesquier visiones del sentido interior ... antes renunciarlas todas” (S 2,17,9). Esto recuerda cómo el alma ha de ser fuerte y valerosa para llevar a cabo el don de Dios. Por ello, “sólo ha de poner los ojos en aquel buen espíritu que causan, procurando conservarle en obrar y poner por ejercicio lo que es de servicio de Dios ordenadamente” (S 2,17,9). Si todas las gracias no llevan a un mayor enamoramiento de Dios, en la purificación y espiritualización del hombre, no se ha entendido lo que Dios quiere concediendo sus favores, ya que Dios “no las da para otro fin principal” (S 2,17,9).

Para J. de la Cruz es evidente que el “discernidor” es el “director espiritual” o

“maestro que gobierna las almas” (S 2,18,1), el cual debe ser la discreción definitiva ante el alma que se le confía. Encuentra, paradójicamente, “poca discreción ... en algunos maestros espirituales” (S 2,18,2). Esta “poca discreción” les lleva a “embarazar” a las almas con las gracias recibidas, lo cual conduce a la pérdida del verdadero “espíritu de fe”, ya que hacen caminar al alma por caminos ajenos a la verdadera humildad (S 2,18,2), buscando “que se le engolosine más el apetito en ellas (gracias) sin sentir y se cebe más de ellas, y quede más inclinado a ellas” (S 2,18,3).

Por eso el Santo pide a los “directores espirituales” que superen algunas imperfecciones, primero en ellos, para evitar la proyección “oculta y secretamente” (S 2,18,4) en el discípulo. La primera cosa a evitar es “la inclinación al espíritu de revelaciones” (S 2,18,6); también deben superar la falta de “recato que ha de tener en desembarazar el alma y desnudar el apetito de su discípulo en estas cosas” (S 2,18,7); y, no menos importante, es que los directores traten de no reducir a sus sentimientos la voluntad de Dios, evitando interpretar las manifestaciones de Dios según su gusto particular (S 2,18,8), “porque las revelaciones o locuciones de Dios no siempre salen como los hombres las entienden o como ellas suenan en sí” (S 2,18,9).

Dios es infinito e inmenso. Su profundidad nos desborda. Por eso nuestra capacidad humana puede, a veces, traicionar las palabras del Señor al no entender su sentido verdadero (S 2, 19,10). “El maestro espiritual ha de procurar que el espíritu de su discípulo no se abrevie en querer hacer caso de

todas las aprehensiones sobrenaturales, que no son más que unas motas de espíritu con las cuales solamente se vendrá a quedar y sin espíritu ninguno; sino, apartándole de todas las visiones y locuciones, impóngale en que se sepa estar en libertad y tiniebla de fe, en que se recibe la libertad de espíritu y abundancia, y, por consiguiente la sabiduría e inteligencia propia de los dichos de Dios. Porque es imposible que el hombre, si no es espiritual, pueda juzgar de las cosas de Dios ni entenderlas razonablemente, y entonces no es espiritual cuando las juzga según el sentido" (S 2,19,11). El Santo trata de explicarlo con un ejemplo brillantísimo: "el martirio" (S 2,19,13).

Dios puede hablar o prometer algo no para que se cumpla inmediatamente. Y así "muchas cosas de Dios pueden pasar por el alma muy particulares que ni ella ni quien la gobierna las entienden hasta su tiempo" (S 2,20,3). Ya que "no hay que pensar que, porque sean los dichos y revelaciones de parte de Dios, han infaliblemente de acaecer como suenan, mayormente cuando están asidos a causas humanas, que pueden variar, o mudarse, o alterarse" (S 2,20,4). La razón por la que Dios a veces "calla la condición de sus revelaciones" (S 2,20,5) es ésta: "El está sobre el cielo y habla en camino de eternidad; nosotros, ciegos, sobre la tierra, y no entendemos sino vías de carne y tiempo" (S 2,20,5). Por ello, "no hay que asegurarse en su inteligencia sino en su fe" (S 2,20,8).

Las respuestas de Dios no siempre son expresión de la pureza de su voluntad: puede ser, a veces, por condescendencia con la "curiosidad" espiritual del creyente. ¿Por qué lo hace? Porque, a veces, no quiere entristecer a las bue-

nas y sencillas almas (S 2,21,2), o porque "no son para comer el manjar más fuerte y sólido de los trabajos de la cruz de su Hijo a que él quería echasen mano más que a alguna otra cosa" (S 2,21,3).

El "buscar" directamente los → gustos, aunque sean sobrenaturales, es signo, al menos, de imperfección. J. de la Cruz es más tajante a este respecto: "Yo no veo por dónde el alma que las pretende deje de pecar por lo menos venialmente" (S 2,21,4), ya que "no nos queda en todas nuestras necesidades trabajos y dificultades, otro remedio mejor y más seguro que la → oración y esperanza que él proveerá por los medios que él quisiere" (S 2, 21,5). La actitud contraria, aparte de ser imperfección para el alma (S 2,21,4), es causa y motivo de "enojo" para Dios (S 2, 21,6.11.12).

1. EL PAPEL DE CRISTO. El destino del hombre es llegar a Dios. El camino, para llegar a Dios, es Dios mismo. Y para recorrer ese camino, con la certeza y la seguridad de su amor, Dios nos envió a → Cristo. Cristo es, así, la única Palabra, que aún hoy Dios pronuncia (S 2,22,3). Por eso, buscar otra Palabra, es agraviar a Dios: "Por lo cual, el que ahora quisiere preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer alguna cosa o novedad" (S 2,22,5). De ahí que Cristo se convierta en la respuesta más auténtica a los deseos más profundos del alma o del corazón: "Si quisieres que te respondiese yo alguna palabra de consuelo, mira a mi Hijo, sujeto a mí y sujetado por mi amor, y afligido, y verás cuántas te responde. Si quieres que te declare

yo algunas cosas ocultas o casos, pon solos los ojos en él, y hallarás ocultísimos misterios, y sabiduría, y maravillas de Dios, que están encerradas en él” (S 2,22,6). Ello comporta la exigencia de renunciar a todo por Cristo (S 1,13,4) y el profundo deseo de imitar a Cristo, conformando la propia vida con él (S 1,13,3). J. de la Cruz es claro. Seguir a Cristo, nos dirá, es “negarse a sí mismo”, ya que de lo contrario se “huye de imitar a Cristo” (S 2,7,5). Y el alma, si de veras quiere llegar a la comunión con Dios por amor, ha de pasar necesariamente por Cristo, ya que “esta puerta de Cristo ... es el principio del camino” (S 2,7,2).

2. LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO. Aunque la unión del alma con Dios es obra del mismo Dios, es al → Espíritu Santo a quien atribuye el Santo la tarea de dirigir al hombre hacia las cumbres más elevadas de la unión divina: “Advertan los que guían las almas y consideren que el principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos, sino el Espíritu Santo que nunca pierde cuidado de ellas, y que ellos sólo son instrumentos para enderezarlas en la perfección por la fe y la ley de Dios, según el espíritu que Dios va dando a cada una. Y así, todo su cuidado sea no acomodarlas a su modo y condición propia de ellos, sino mirando si saben (el camino) por donde Dios las lleva” (LIB 3,46). Esta acción del Espíritu Santo está presente desde los mismos inicios de la aventura espiritual. Por ello es necesario corresponder a sus inspiraciones para poder lograr el ideal de la unión divina. El alma será capaz de salir de su “bajo modo de entender” y de su “flaca suerte de amar” y de su “pobre y escasa manera de gus-

tar”, no “con su fuerza natural, sino con fuerza y pureza del Espíritu Santo” (N 2,4,1-2) porque es el mismo Espíritu Santo el que viene en ayuda de nuestra flaqueza (CB pról. 1).

El Espíritu Santo no fuerza al alma, sino que actúa en ella con suma suavidad: propone, ilumina y enseña al alma (S 3,6,3) para que se vaya purificando y creciendo en libertad verdadera, recibiendo así el don de los frutos del Espíritu Santo (N 1,13,11), preparándola para la → unión transformante con Dios (S 3, 2,16). El Espíritu Santo reviste al alma de fuerza y deleite (CB 14-15,10), ahuyenta de ella la sequedad, la sostiene, mientras no desaparece y aumenta su amor al Esposo (CB 17 2.4). El Espíritu Santo prepara al alma para que el Esposo se le comunique en profunda intimidad (CB 17,8) y la dispone con sus ungüentos para el matrimonio espiritual (LIB 3,26). El Espíritu Santo “es el que interviene y hace esa junta espiritual” del matrimonio (CB 20-21,2). Luego lo perfecciona (CB 22,2), desarrollando y poniendo en ejercicio las virtudes (CB 24,6; 31,4), comunicándole un torrente de amor (CB 26,1), hasta elevarla al séptimo grado (CB 26,3), y haciéndole ignorar todo lo que no le importa (CB 26,13). Para J. de la Cruz el alma de la → Virgen María es la concreción y expresión más perfectas de esta acción del Espíritu Santo “la cual, estando desde el principio levantada a este alto estado, nunca tuvo en su alma impresa forma de alguna criatura, ni por ella se movió, sino siempre su moción fue por el Espíritu Santo” (S 3,2,10).

3. MISIÓN DEL DIRECTOR ESPIRITUAL. Reconoce J. de la Cruz que las comunicaciones de Dios deben ser discernidas y que los carismas deben ser verifica-

dos. Y esa será la primera misión del “director espiritual”, “juez espiritual del alma”. El fruto de ese discernimiento ha de ser “una nueva satisfacción, fuerza y luz y seguridad” (S 2,22,17) para el alma. Porque “ha menester el alma doctrina sobre las cosas que le acaecen”, de lo contrario, “se iría endureciendo en la vida espiritual y haciéndose a la del sentido” (S 2,22,17). El director ha de estar bien informado de la situación concreta del dirigido; “porque para la humildad y sujeción del alma conviene dar parte de todo, aunque de todo ello no haga caso ni lo tenga en nada” (S 2,22,18).

El Santo sintetiza así el proceder del director de las almas: “Encamínenlas en la fe, enseñándolas buenamente a desviar los ojos de todas aquellas cosas, y dándoles doctrina en cómo han de desnudar el apetito y espíritu de ellas para ir adelante, y dándoles a entender cómo es más preciosa delante de Dios una obra o acto de voluntad hecho en caridad, que cuantas visiones y comunicaciones pueden tener del cielo, pues estas ni son mérito ni demérito; y cómo muchas almas, no teniendo cosas de esas, están sin comparación mucho más adelante que otras que tienen muchas” (S 2,22,19). Completando el cuadro escribe en la *Llama*: “Procuren enderezarlas siempre en mayor soledad y libertad y tranquilidad de espíritu, dándoles anchura a que no atenen el sentido corporal ni espiritual a cosa particular interior ni exterior, cuando Dios las lleva por esa soledad, y no se penen ni se soliciten pensando que no se hace nada; aunque el alma entonces no lo hace, Dios lo hace en ella” (LIB 3,46).

J. de la Cruz ve como absolutamente necesario para todos el guía, pues

nadie sería capaz por sí solo de caminar sin equivocarse. Ve al “director espiritual” como al valioso instrumento dispuesto por Dios para llevar más pronto y más fácilmente al encuentro con el Amado. Por eso se muestra tremendamente exigente y duro con aquellos “directores” que estropean y entorpecen el camino de las almas (LIB 3,52-62). “Pero estos por ventura yerran por buen celo, porque no llega a más su saber. Pero no por eso quedan excusados en los consejos que temerariamente dan sin entender primero el camino y espíritu que lleva el alma, y, no entendiéndola, en entremeter su tosca mano en cosa que no entienden, no dejándola a quien la entienda. Que no es cosa de pequeño peso y culpa hacer a un alma perder inestimables bienes, y a veces dejarla muy bien estragada por su temerario consejo” (LIB 3,56).

Lo más importante en la vida es conseguir la unión profunda con Dios, y para esta unión se necesita la ayuda del Espíritu, de la Iglesia, de los hombres. El enfoque que J. de la Cruz da a este recorrido, o mejor, el prisma desde el cual se entiende el porqué del ansia del encuentro, radica en el amor. Todo es visto desde ahí: desde la llamada profunda y amorosa de Dios en el corazón del hombre. Esto nos ayuda a entender cómo sus consejos y discernimientos están situados en clave de purificación, de ascesis, de lucha, de deseos de unión.

Sintetizando el pensamiento sanjuanista sobre la dirección espiritual puede decirse que para él los dirigidos han de confiarse plenamente a su director. Es fundamental. Han de buscar que su voluntad sea corregida y dirigida por alguien ajeno a la propia persona.

Teniendo en cuenta, eso sí, en qué manos se ponen. El director ha de llevar a las almas por los caminos de Dios, no por los gustos y propias complacencias. El caminar en la fe oscura, en la esperanza y en el amor han de ser las líneas de acción de todo buen director. Es fundamental purificar estas virtudes para lograr la perfecta unión.

Todo el panorama del Santo hay que verlo a través del prisma del amor, que exige sólo amor. Para ir a Dios sólo se puede ir desde él y por él. Precisamente por ello hay que despojarse de tantas apetencias y criaturas. Nos presenta con realismo y claridad lo que hay que purificar: desde el hablar, el trato, las amistades, el buscar regalos, el propio yo, hasta un gusto desordenado de poseer a Dios y tenerlo como un objeto a nuestro alcance. Por ello, el vacío, la soledad, la noche, el no querer poseer, ni gustar, ni ver nada, ni entender nada son los mejores remedios para echar las tinieblas fuera de nosotros. El proceso sanjuanista va en el sentido de dejar todo lo que no sea Dios para llevarnos a Dios. La perfecta unión con Dios por el amor, y sólo en clave de amor, es el fin y sentido de tanta noche, de tanta sombra y de tanto dolor.

Pero no todo es negación y oscuridad. Está siempre presente la invitación a “regustar” el amor que Dios nos tiene y el gran deseo de hacer morada en nosotros para llevarnos a él. Por ello podemos decir que J. de la Cruz es un trovador de lo divino, que enamora a las almas para que vayan a Dios en la más grande y sabrosa soledad. Verdaderamente es un descubridor de lo profundo del hombre, de su capacidad y de sus pecados, de sus posibilidades y de la grandeza de ser hijo de Dios. Podemos,

por ello, afirmar que el Santo es un auténtico mistagogo de espíritu que sabe situarse siempre en la perspectiva adecuada.

BIBL. — GABRIELE DI S. MARIA MAGDALENA, *San Giovanni della Croce, direttore spirituale*, Ed. Fiorentina, Firenze 1942; GIOVANNA DELLA CROCE, “La direzione spirituale dei contemplativi, secondo San Giovanni della Croce”, en AA.VV., *Mistagogia e direzione spirituale*, Roma-Milano 1985; JOSÉ CASERO RODRÍGUEZ, *La dirección espiritual en San Juan de la Cruz*, Valencia 1979; DENNIS R. GRAVISS, *Portrait of the Spiritual Director in the Writings of Saint John of the Cross*, Roma 1983.

Aniano Alvarez-Suárez

Discreción

Generalmente se entiende por “discreción” la facultad peculiar para discernir con criterio, con tacto, con prudencia los distintos movimientos del espíritu humano. Y, desde esta óptica, la discreción se identifica con “el discernimiento de espíritus”. Por ello, hablar de “discreción” en Juan de la Cruz es sinónimo de hablar de “discernimiento de espíritus” y tiene mucho que ver con la “dirección espiritual”. El Santo no usa el sustantivo discernimiento, y sólo en dos ocasiones emplea el verbo “discernir” (S 2,16,14 y 2,17,7).

El punto básico de referencia en la discreción, para el Santo, es el de la comunión con Dios por amor, en el crecimiento de las virtudes. Y, para todo ello, es menester discreción. “El amor de Dios no es perfecto si no es fuerte y discreto en purgar el gozo de todas las cosas” (S 3,30,5). En el obrar espiritual la discreción se aproxima mucho a la prudencia: “Muy en breve vendrá a hallar en esas virtudes gran deleite y consuelo, obrando ordenada y discretamente” (S 1,13,7). La “indiscreción”,

pues, equivale a falta de respeto para con el Señor. Por ello, a falta de prudencia. “Por lo cual se denota el respeto y discreción en desnudez de apetito con que se ha de tratar con Dios” (N 1,12,3). Así, el alma con tacto, con prudencia, con discreción es particularmente amada por el Señor: “Amas, Tú, Señor, la discreción” (Av, pról.). Y la “discreción” que ama el Señor es el fruto del “buen entendimiento” (S 3,21,1).

Ambito muy vinculado a la discreción es el de → dirección espiritual. J. de la Cruz reconoce que la “discreción” es un don de Dios, y que pertenece “a la gracia que llama san Pablo don de discreción de espíritus” (S 2,26,11). Por ello, el alma debe saber pedirla con → humildad y confianza. Y el → alma, para alcanzarla, debe servirse de las orientaciones de su confesor o maestro de espíritu, ya que el alma “ha de manifestar al confesor maduro o persona discreta y sabia” (S 2,30,5) la andadura de su vida interior. El Santo es consciente de que el alma puede encontrarse con confesores poco discretos, que los hay. De ahí su esfuerzo por venir al encuentro de las almas: “Y la razón que me ha movido a alargarme ahora en esto un poco es la poca discreción que he echado de ver, a lo que yo entiendo, en algunos maestros espirituales” (S 2,18,2). Insiste en que el director espiritual “además de ser sabio y discreto ... es menester que sea experimentado” (LIB 3,30), ya que no se puede guiar las almas sin “el fundamento del saber y la discreción” (ib.).

Pero para poder llegar a vivir el amor de Dios en plenitud el alma necesita superar las indiscreciones en las que puede caer. Y, una de esas indiscreciones, puede ser el rigor excesivo

en las penitencias corporales. Por ello, el Santo aconseja: “Procure el rigor de su cuerpo con discreción” (Ct a una doncella de Narros del Castillo: 2-1589?). Lo más acertado y seguro es hacer que las almas “posean la sabiduría de los santos, de la cual dice la Sagrada Escritura que es prudencia” (S 2,26,13), y es “humildad prudente ... guiarse por lo más seguro” (S 3,13,9) para llegar a poseer “el obrar manso, humilde y prudente” (S 3,29,4), que será el fruto de un buen discernimiento, como don de Dios.

BIBL. — JUAN SEGARRA PIJUÁN, *El discernimiento espiritual en san Juan de la Cruz (Subida)*, Roma 1989.

Aniano Alvarez-Suárez

Discurso → Meditación

Disfraz

En la pluma sanjuanista el lenguaje figurativo ha convertido también a este término en una expresión característica de su vocabulario místico. La aplicación al ámbito espiritual tiene su origen, como en tantos otros casos, en la creación poética. Por la misma razón, su uso se concentra en el comentario a determinado verso. En este caso al de la *Noche*: “Por la secreta escala disfrazada” (canc. 2ª, v. 2º).

Al margen del contexto poético, J. de la Cruz emplea el término en un par de ocasiones en el sentido corriente de máscara o artificio para despistar. Antes de llegar a la → unión, Dios se comunica a veces “mediante algún disfraz de visión imaginaria, o semejanza, o figura”, cosa que desaparece en el estado de unión transformante (S 2,16,9). Por su parte, el → demonio es tan astuto, que

sabe “disimular y disfrazar” de tal manera las cosas, que las malas representaciones parezcan buenas (S 2,11,7).

Una primera y sumaria aplicación del disfraz en sentido figurado, arrancando del poema citado, se halla al principio de la *Subida*, en la primera explicación sumaria de la segunda estrofa. El → alma, en la noche oscura, camina disfrazada por llevar “el traje y vestido y término natural mudado en divino”, para no ser conocida ni detenida por las cosas humanas ni por el demonio (S 2,1,1).

La detenida explicación del mismo verso se abre en la *Noche oscura* con esta advertencia: “Tres propiedades conviene declarar acerca de tres vocablos, que contiene el presente verso. Las dos, conviene a saber, *secreta escala*, pertenecen a la contemplación...; la tercera, conviene a saber, *disfrazada*, pertenece al alma por razón del modo que lleva en esta noche” (N 2,17,1). Esta última propiedad es la que aquí interesa.

Anteriormente, al sintetizar el contenido de toda la estrofa, había advertido J. de la Cruz que el alma cantaba su salida de noche, “a oscuras y segura”, “porque en ella se libraba y escapaba sutilmente de sus contrarios, que le impedían siempre el paso, porque en la oscuridad de la noche iba mudado el traje y disfrazada con tres libreas y colores que después diremos” (N 2,15,1).

Efectivamente, eso es lo que “dice” al explicar el sentido del calificativo “disfrazada”. Comienza por adelantar el significado de disfraz: “Conviene saber que disfrazarse no es otra cosa que disimularse y encubrirse debajo de otro traje y figura que de suyo tenía el alma” (N 2,21,2). Los objetivos que persigue

el alma en su salida de noche, por la secreta escala disfrazada, pueden ser varios: “Mostrar la fuerza de voluntad y pretensión que en el corazón tiene”; “encubrirse de sus émulos, y así poder hacer mejor su hecho” (ib.). En cualquier caso, toma aquellos trajes y librea “que más represente y signifique la afición de su corazón, y con que mejor se pueda de los contrarios disimular” (ib.).

La aplicación alegórica al alma “tocada del amor del Esposo Cristo” es sencilla: “Sale disfrazada con aquel disfraz que más al vivo represente las aficciones de su espíritu y con que más segura vaya de los adversarios suyos y enemigos, que son: demonio, mundo y carne” (ib. 3).

De aquí arranca la alegoría desarrollada por el Santo. En correspondencia a los tres → enemigos están los tres colores de la librea o disfraz del alma: blanco, verde y colorado. Cada uno de ellos denota una virtud teologal: el blanco, la fe; el verde, la esperanza, y el colorado, la caridad. La trama alegórica se desgrena así: la fe, que es “una túnica interior de una blancura tan levantada, que disgrega la vista del entendimiento”, ampara contra el demonio más que todas las otras virtudes (ib.). A la túnica blanca de la fe se sobrepone el segundo color, “que es una almilla de verde, correspondiente a la virtud de la esperanza, por la cual el alma se libra del segundo enemigo, que es el mundo, porque teniendo el corazón tan levantado del mundo, no sólo no le puede tocar y asir el corazón, pero ni alcanzarle de vista” (ib. 6).

Para remate y perfección de este disfraz y librea, sobre el blanco y el verde, “lleva el alma aquí un tercer color,

que es una excelente toga colorada, por la cual es denotada la tercera virtud, que es la caridad” (ib. 10). Con esta librea, “no sólo se ampara y encubre el alma del tercer enemigo, que es la carne ... pero aun hace válidas a las demás virtudes, dándoles vigor y fuerza para amparar al alma, y gracia y donaire para agradar al Amado con ellas, porque sin caridad ninguna virtud es graciosa delante de Dios” (ib.).

Concluye su aplicación del disfraz a la noche purificativa recordando que la → fe oscurece y vacía al entendimiento de toda inteligencia natural; la → esperanza hace lo propio en la → memoria y la → caridad, “ni más ni menos, vacía y aniquila las afecciones y apetitos de la voluntad” (ib.11). Remata su pensamiento con estas palabras: “Sin caminar a las veras con el traje de estas tres virtudes es imposible llegar a la perfección de unión con Dios por amor”. No sólo es “necesario y conveniente este traje y disfraz”, sino también “atinársele a vestir y perseverar con él hasta conseguir la pretensión y fin tan deseado como la unión de amor” (ib. 12).

Frente a las apreciaciones y motivaciones puramente humanas, en la búsqueda y conquista de Dios, debe prevalecer la dimensión teológica. Es el disfraz frente a insidias y juicios humanos. Las virtudes teologales son el vestido necesario y adecuado para seguir el camino de Dios sin riesgo de extraviarse. → *Caridad, celada, esperanza, fe, librea, túnica.*

Eulogio Pachó

Distracción/es

En su cuarta acepción, el *Diccionario* de la R. Academia define ‘distraer’

como ‘apartar a alguien de la vida virtuosa y honesta’. En Juan de la Cruz es sinónimo de divertir, apartar, desviar, errar. Para él, la distracción en sentido espiritual, equivale a errar el camino de la perfección, ya que el alma, después que se determina a servir a Dios, tiene en él su verdadero y único centro (LIB 1,13). Todo cuanto se le interponga será distraerle de su verdadero fin. La distracción mayor será lo que pueda ocasionar su perdición, su yerro. El gráfico y texto del *Monte de perfección* que dibujó el Santo, refleja el camino de espíritu errado.

El Santo no habla de las distracciones, referidas al ámbito de la → oración. J. de la Cruz siempre tiene ante sí un horizonte más vasto; por eso escribe acerca de todo aquello que es causa y origina distracciones, retraso e impedimento en el camino de la perfección cristiana. El Santo usa con categoría de sinónimos muchos otros términos que, en razón de su lenguaje alegórico, sirven a su propósito, tales como turbación, estorbo, estrago del → apetito espiritual, embarazar. “El alma nunca yerra sino por sus apetitos y gustos, o sus discursos, o sus inteligencias, o sus afecciones; porque de ordinario en éstas excede o falta, o varía o desatina, o da y se inclina a lo que no conviene” (N 2,16,2). “El apetito y las potencias aplicadas a cosas inútiles y dañosas divierten el alma” (N 2,16,3). Señalando la raíz de esta radical distracción escribe el Santo: “¡Huimos de [lo verdadero y claro]; lo que más luce y llena nuestro ojo lo abrazamos y vamos tras de ello, siendo lo que peor nos está y lo que a cada paso nos hace dar de ojos!”. El origen de este distraerse radica en que la razón, que tendría que guiar, es la que

se engaña para ir a Dios (S 1,9,3-6; N 2,16,12).

Los muchos oficios que sirven al propio apetito en los inicios del camino espiritual son fuente de las distracciones (CB 28,7). Los versos: “ni cogeré las flores, /ni temerá las fieras /y pasaré los fuertes y fronteras” de la 3ª estrofa de *Cántico* ofrecen en síntesis alegórica las distracciones que sobrevienen y en las que está inmersa el alma, antes de decidirse a caminar por la senda del seguimiento de → Cristo, a saber, bienes temporales, sensuales y espirituales; el mundo, el demonio y la carne.

Los bienes naturales causan distracción del amor de Dios (S 3,21,1) y llevan anejo un → daño que es “distracción de la mente en criaturas” (S 3,22,2); “el gozo de las cosas visibles producen vanidad y distracción de la mente, como oír cosas inútiles” (S 3, 25,2-3); “el gozo en el sabor de los manjares ... causa distracción de los demás sentidos y del corazón” (S 3,25,5); las romerías que se hacen con mucho bullicio y “más por recreación que por devoción” producen distracciones (S 3,36,3); quienes organizan fiestas religiosas “más se suelen alegrar por lo que ellos se han de holgar en ellas ... que por agradar a Dios ... con que se distraen” (S 3,38,2); los oratorios muy curiosos por asirse al ornato de los mismos (S 3,38,5), los bienes temporales y deleites corporales, “si se tienen con propiedad o se buscan”, también producen distracciones (CB 3,5).

El → mundo amenaza de diversas maneras “que hace dificultosísimo no sólo el perseverar ... mas aun el poder comenzar el camino” (CB 3,7; 10,3); el demonio (CB 3,9; 16,2) en ocasiones estorba el ejercicio de amor interior (CB 16,3; 16,6); la parte sensitiva → fanta-

sía, imaginación— trata de distraer a la parte racional de su interior para que atienda a las cosas exteriores (CB 18,4; 18,2; 18,7; 20 y 21,5) apartándola así de su centro. Las fuentes de la distracción son, pues, muchas y variadísimas. El Santo señala únicamente algunos ejemplos. → *Descuido, digresión.*

Antonio Mingo

Divinidad → Dios

Divinización → Endiosamiento

Doctrina → Ciencia

Dolencia de amor

Es vocablo típico del lenguaje figurado de J. de la Cruz dentro del simbolismo nupcial, de ahí que su uso sea exclusivo del *Cántico* y de la *Llama*. Trasladado del sentido corporal al ámbito del espíritu, dolor-dolencia corresponde a un efecto penoso del amor imperfecto o impaciente. Procede del ansia con que se busca al Amado-Dios, que se siente ausente. El sentimiento del vacío o ausencia, después de haber saboreado su presencia, causa en alma-amante esa sensación dolorosa. Escribe el Santo señalando la clave de la figuración: “Bien se llama dolencia el amor imperfecto; porque, así como el enfermo está debilitado para obrar, así el alma que está flaca en amor lo está también para obrar las virtudes heroicas” (CB 11,13).

La aplicación al plano místico-espiritual resulta sencilla: “El que siente en sí dolencia de amor, esto es, falta de amor, es señal de que tiene algún amor, porque por lo que tiene echa de ver lo que le falta. Pero el que no la siente, es señal

que no tiene ninguno o que está perfecto en él” (ib. 14). Deja así bien patente que la dolencia tiene sentido ambivalente: por una parte, supone que existe cierto grado o nivel de amor; por otra, que el amor es todavía flaco e imperfecto. Quienes no se han sentido atraídos por el amor de Dios y quienes ya lo tienen muy “calificado” no pueden sufrir dolor, no experimentan la dolencia.

Dentro del mismo cuadro simbólico y espiritual la dolencia se aproxima a otros fenómenos parecidos, como la herida, la → muerte y la pena de amor, sensaciones todas ellas procedentes del sentimiento de la ausencia del Amado. Así lo atestigua el comentario a los dos versos en que aparecen el sustantivo “dolencia” y el verbo “adolezco”. Al declarar el verso “decilde que adolezco, peno y muero” (CB 2ª, 5º) escribe: “En el cual representa el alma tres necesidades, conviene a saber: dolencia, pena y muerte. Porque el alma que de veras ama a Dios con amor de alguna perfección, en la ausencia padece ordinariamente de tres maneras, según las tres potencias del alma, que son: entendimiento, voluntad y memoria” (CB 2,6). La dolencia o el adolecer se atribuye aquí acomodaticiamente al entendimiento, la pena a la voluntad y la muerte a la memoria.

Aunque el autor no las relaciona directamente con la dolencia, son sensaciones similares y muy próximas a la misma las “tres maneras de penar por el Amado acerca de tres maneras de noticias que de él se pueden tener” (CB 7,2), que son: “herida, llaga y llaga afistolada” (ib. 2-4). Dado que proceden de noticias o conocimiento podrían considerarse formas de la dolencia, en con-

formidad con lo señalado antes (CB 2,6).

El juego del lenguaje simbólico no permite extremar el rigor conceptual de los vocablos. Estos están sometidos a las exigencias acomodaticias de la creación poética con sus infinitas connotaciones. Sólo en este sentido cabe señalar peculiaridades a cada uno de los fenómenos o sentimientos afines a la dolencia. Esta sería una enfermedad general que encuadraría de algún modo las demás sensaciones penosas causadas por el amor: “La enfermedad de amor no tiene otra cura sino la presencia y figura del Amado”. La razón “es porque la dolencia de amor, así como es diferente de las demás enfermedades, su medicina es también diferente; porque en las demás enfermedades, para seguir buena filosofía, cúranse contrarios con contrarios, mas el amor no se cura sino con cosas conformes al amor” (CB 11,11).

J. de la Cruz describe con extraordinario grafismo y belleza los rasgos peculiares de la dolencia amorosa. Quien la padece “está como un enfermo muy fatigado que, teniendo perdido el gusto y el apetito, de todos los manjares fastidia, y todas las cosas le molestan y enojan. Sólo en todas las cosas que se le ofrecen al pensamiento o a la vista tiene presente un solo apetito y deseo, que es de su salud, y todo lo que a esto no hace le es molesto y pesado” (CB 10,1).

La dolencia, como cualquier → enfermedad de amor, implica una situación espiritual notablemente avanzada, y en sí misma es efecto positivo del amor divino; por otra parte, y en cuanto causa pena y ansia, presenta un aspecto que puede considerarse nega-

tivo; por eso mismo se convierte en medio o instrumento de → purificación. El corazón llagado con el dolor de la ausencia, sólo se cura y sacia con el “deleite y gloria de la presencia”; de ahí que las heridas y dolencias son a la vez sabrosas y penosas (CB 9 entera). Como el alma enamorada de Dios reconoce que no “hay cosa que pueda curar su dolencia sino la presencia y vista de su Amado, desconfía de cualquier otro remedio”, pidiéndole insistentemente la “entrega de su posesión y de su presencia” (CB 6,2).

En toda prueba de amor la → fidelidad juega papel decisivo. El alma enamorada conoce por fe que su conocimiento y amor de Dios son siempre imperfectos en esta vida; están como en → dibujo o esbozo, por lo que siempre aspira a que se vuelvan perfecta pintura: “Aquí el alma se siente con cierto dibujo de amor, que es la dolencia ... deseando que se acabe de figurar con la figura cuyo es el dibujo, que es su Esposo el Verbo, Hijo de Dios” (CB 11,12). Hay momentos en que el ansia amorosa es tal, que “por fuerza ha de penar según la dolencia en la tal purga y cura” (LIB 1,21). El encarecimiento sanjuanista es significativo: “No se puede encarecer lo que el alma padece en este tiempo, es a saber, muy poco menos que en el purgatorio” (ib.; cf. N 2,6-7; 2,10,5; 2,12,1, etc.). Son las pruebas definitivas de la fidelidad antes de la → unión transformante del matrimonio espiritual. Entonces la dolencia, como gemido de esperanza, será ya pacífica y serena. → *Dolor, enfermedad, herida, llaga, muerte, pena.*

Eulogio Pacho

Dolor → Penas

Dones → Gracia

Dones del Espíritu Santo

Tomado en sentido estricto el tema de los siete dones del → Espíritu Santo juega un escasísimo papel en el conjunto de la obra sanjuanista. Las menciones explícitas (CB 26,3; S 2,29, 6, estrictamente las únicas) son tan de pasada que no comportan convencimiento y experiencia particularmente importante en el pensamiento y en la expresión del mismo. No usa el esquema de los siete dones para ningún análisis particular, ni enumera nunca la lista clásica de forma ordenada y tradicional.

Sí es constante, sin embargo, en relacionar los dones del Espíritu Santo con la → caridad y con la fe; es decir, que la vida teológica ejercitada en las tres virtudes le parece suficiente mediación para dar cuenta de todos los fenómenos místicos y no precisa añadir este elemento al organismo espiritual. Con el término “dones”, “dones y virtudes” más frecuentemente, alude siempre genéricamente a gracias sobrenaturales actuales, virtudes, frutos o auxilios peculiares que enriquecen la experiencia espiritual, que tienen valor dispositivo para la unión con Dios o son consecuencia de alguno de los grados de esa unión. Ciertamente en el comienzo de este siglo y llevados por la fuerza de las escuelas, muchos autores han concedido importancia sobredimensionada a estas escasas menciones.

I. El alcance de los textos

Los textos citados no ofrecen base para destacar los dones del Espíritu

Santo en el sistema espiritual sanjuanista. En *Subida 2*, 29 introduce el tema en su contexto de purificación del entendimiento por obra de la fe. Se plantea la cuestión de un supuesto adversario que interroga por qué y cómo el autor se atreve a negar el valor o la utilidad de una clase de experiencias místicas que llama “locuciones”. Trata de valorarlas en relación con la revelación general que nos ofrece la fe dogmática y alcanza la fe subjetiva y aprecia su aportación al crecimiento de la unión con Dios. Como siempre, recomienda aplicar a esa experiencia la fe desnuda que el Espíritu Santo, Maestro interior, enseña: “Y si me dijeres que ¿por qué se ha de privar el entendimiento de aquellas verdades, pues alumbrá en ellas el Espíritu de Dios al entendimiento, y así no puede ser malo?, digo que el Espíritu Santo alumbrá al entendimiento recogido, y que le alumbrá al modo de su recogimiento y que el entendimiento no puede hallar otro mayor recogimiento que en fe; y así no le alumbrará el Espíritu Santo en otra cosa más que en fe; porque cuanto más pura y esmerada está el alma en fe, más tiene de caridad infusa de Dios; y cuanto más caridad tiene, tanto más la alumbrá y comunica los dones del Espíritu Santo, porque la caridad es la causa y el medio por donde se les comunica” (ib. 6).

II. Subordinación a las virtudes teologales

No hay para J. de la Cruz otro mayor don del Espíritu que la → fe y la caridad. La vida teologal es el primer y original y originante don de Dios. Todo añadido a las teologales le parece estructura redundante. En el contexto

se puede percibir referencias soterradas al don de ciencia, de sabiduría o de entendimiento. “Y, aunque es verdad que en aquella ilustración de verdades comunica al alma él alguna luz, pero es tan diferente la que es en fe, sin entender claro, de ésta cuanto a la calidad, como lo es el oro subidísimo del muy bajo metal; y cuanto a la cantidad, como excede la mar a una gota de agua. Porque en la una manera se le comunica sabiduría de una, o dos, o tres verdades, etc., y en la otra se le comunica toda la Sabiduría de Dios generalmente, que es el Hijo de Dios, que se comunica al alma en fe” (ib). La caridad es la fuente, la cumbre y la medida de los dones del Espíritu Santo. La fe y la caridad en el organismo espiritual juegan el mismo papel que el conocimiento y el amor en el ejercicio natural. En lo que tienen los dones de impulso e inspiración el Santo prefiere atribuir esas funciones a la inhabitación personal del mismo Espíritu Santo, “llama de amor viva” que hiere, cura, eleva y trasforma al hombre y lo une con Dios.

Junto a esta subordinación de los dones a la caridad y al Espíritu Santo el Doctor místico acoge eventualmente a “los dones del Espíritu Santo” en su proyecto como grados de medir el crecimiento en la caridad. Por dos veces entran los siete dones en su “sistema” con esta función de gradación. En CB 26 habla de la situación cumbre del camino espiritual: “En la interior bodega de mi Amado bebí. Esta bodega que aquí dice el alma es el último y más estrecho grado de amor en que el alma puede situarse en esta vida, que por eso la llama interior bodega, es a saber, la más interior; de donde se sigue que hay otras no tan interiores, que son los

grados de amor por do se sube hasta este último. Y podemos decir que estos grados o bodegas de amor son siete, los cuales se vienen a tener todos cuando se tienen los siete dones del Espíritu Santo en perfección, en la manera que es capaz de recibirlos el alma” (ib. 3). El influjo de la caridad en los dones no sólo es extrínseco. Los dones nacen de ella, que es la “causa y el medio por donde se les comunica” (S 2,29, 6). La expresión última “en la manera que es capaz de recibirlos el alma” sería la más cercana y concordante con la tesis tomista de los dones como “hábitos operativos necesarios para actuar “modo divino, pronta, fácil y fruitivamente la fe y la caridad, que sin ellos serían imperfectos”. Esta idea de la insuficiencia de la fe y la caridad es la que es por entero ajena a J. de la Cruz.

No habla de dones intelectivos que completen la fe. Contemplación es perfección de la fe y no considera que sean los dones los que dan el acto de la → contemplación. Si conoce la doctrina, como aquí parece dar a entender, no la considera de relieve, de tanto relieve como posteriormente alcanzó con Juan de Santo Tomás y los comentaristas de esos pasos de la *Suma de teología* (I-II, q. 68-70). La diferencia entre modo pasivo y modo activo le parece suficiente para marcar la necesaria progresión y la gratuidad de todo inicio y avance en el camino de la fe. La caridad o la vida teologal en general para J. de la Cruz es fuerza suficiente para la perfección del hombre. Ella es la que activa y purifica el ejercicio de otros dones y carismas. No hay necesidad en su sistema práctico ni doctrinal para los dones, solo conveniencia.

Esta gradación en siete escalones parece tradicional y con evidentes paralelismos teresianos, pero no provoca doctrina sobre el septenario clásico, aunque el autor se deja envolver por la magia del siete y encadena símbolos numéricos en la continuación de esta cita: “De manera que, si venciere al demonio en lo primero, pasará a lo segundo; y si también en lo segundo, pasará a lo tercero; y de ahí adelante todas las siete mansiones, hasta meterla el Esposo en la cela vinaria (Cant. 2,47) de su perfecta caridad, que son los siete grados de amor”. La mención de la bodega, hace a este texto un claro paralelo del anterior de *Cántico* 26, pero no se prolonga el paralelismo con la mención de los dones del Espíritu Santo.

Sólo el don de *temor* se menciona expresamente y se le coloca en el grado más alto de la perfección: “Y así, cuando el alma llega a tener en perfección el espíritu de temor, tiene ya en perfección el espíritu del amor, por cuanto aquel temor (que es el último de los siete dones) es filial, y el temor perfecto de hijo sale de amor perfecto de padre, y así, cuando la Escritura divina quiere llamar a uno perfecto en caridad, le llama temeroso de Dios” (CB 26, 3). Perfectamente nos damos cuenta de que conoce la teoría pero no la usa. Otras veces ha propuesto escalas de amor (N 2,19-20), pero nunca ha empleado el septenario. La *Llama*, que abunda en doctrina y experiencias del Espíritu Santo, no menciona el “septiforme munus”.

El don de *ciencia* parece estar debajo de la especulación en algunos textos (cf. CB 26, 5.8.13.16; 27 4.5 y N 2,17,6). El don de *sabiduría* cabe enten-

derlo abundantemente disimulado en muchos textos, pero tanto estos como los demás no forman parte de ningún sistema, no juegan papel alguno en la articulación y ordenamiento de la materia teológica y mística, aunque su trasfondo mental evidentemente coincide con las ideas comunes que ordinariamente convoca en contextos próximos a la teoría tomista. Prefiere el Santo el lenguaje bíblico y sobre todo poético. Es decir, que ha descubierto nuevos nombres para la multiforme acción del Espíritu Santo y prefiere atenerse a esos productos de su propio jardín.

Gabriel Castro

Doria, Nicolás → Nicolás de Jesús María

Dositeo de san Alejo, OCD (1687-1731)

El uso y abuso de los textos sanjuanistas por los alumbrados españoles, primero, y por los quietistas de otros países, después, obligó a salir en defensa de su ortodoxia a muchos admiradores y discípulos suyos especialmente entre los de la propia familia religiosa. Imitaban con frecuencia lo realizado en la edición príncipe de las obras (1618) por el encargado de la misma, → Diego de Jesús (Salablanca). Los *Apuntes* en defensa de los escritos sanjuanistas, impresos al fin del volumen, sustituidos a partir de la segunda edición francesa, debida al P. Cyprien de la Nativité de la Vierge (París 1641), por la *Elucidatio* de à Nicolás de Jesús María, Centurione, como en la de 1665. Fue un recurso casi obligado en las ediciones y versiones a lo largo del siglo XVII y par-

te del XVIII, prácticamente hasta la canonización del Santo en 1726.

En ocasiones, el expediente apolo-gético se trasladó de las ediciones a las biografías. El caso más destacado y representativo, en este sentido, es el de Dositeo de San Alejo, a quien se debe una de las mejores, más extensas y mejor documentadas biografías sanjuanistas hasta las aparecidas en tiempos modernos. El Carmelita francés la escribió precisamente con motivo de la canonización del beato fray Juan de la Cruz. Apareció en dos gruesos volúmenes Su ficha exacta dice: *La vie de St. Jean de la Croix, premier carme déchaussé coadjuter de Sainte Thérèse...*, Paris, Christophe David, 1727. La biografía va precedida de una historia abreviada de la Orden anterior al Santo. La superioridad sobre todas las obras similares aparecidas por entonces está atestiguada por el éxito alcanzado. Repetía edición, sin apenas modificaciones, en 1782 y de nuevo un siglo después, en 1872, revisada por la carmelita de Meaux, Marie-Elisabeth de la Croix. Traducida al flamenco, conseguía dos ediciones: 1854 y 1891. Ni la obra ni el autor han tenido resonancia entre los estudiosos modernos.

El P. Dosithée de Saint-Alexis (Guillaume Briard) nació en París el 11 de noviembre de 1687; profesó como carmelita descalzo en el convento de la misma ciudad el 30 de enero de 1707. Desempeñó durante muchos años la enseñanza de la filosofía y de la teología en los conventos de su provincia religiosa, de la que fue también Definidor provincial. Falleció en París en 1731. Los pocos datos biográficos reunidos por las bio-bibliografías de la Orden pueden ampliarse a través de los manuscritos

13526-13527 de la Biblioteca Nacional de París.

Los méritos contraídos por el P. Dositeo con el sanjuanismo no se limitan a su destacada biografía del Santo. Remata su extenso y documentado texto con una de las últimas y más originales apologías de su doctrina. La originalidad del escrito queda patente en su mismo epígrafe, a saber: *Dissertation sur la Théologie mystique. Où l'on fait voir que la doctrine de Saint Jean de la Croix est opposée à celle des faux mystiques qui ont été condamnés dans le dernière siècle*. Llena las p. 507-584 del II tomo de la citada biografía. Traducida al italiano, se publicó al final de la edición de las obras sanjuanistas preparada por el P. Marco di San Giuseppe (Venecia 1742), t. III, p. 391-443. Se repitió en la reimpresión de la misma (Venecia 1747).

Procede con un enfoque y una metodología diferentes a las demás defensas sanjuanistas. En lugar de analizar determinadas proposiciones y defender su genuino sentido ortodoxo, expone primero con rigor doctrinal lo que es la teología mística y el conjunto de las enseñanzas del Doctor místico, haciendo ver luego su disonancia con la de los quietistas condenados en el siglo XVII. La alusión explícita del título al “siglo pasado” indica a las claras que el autor no tiene a la vista ni intenta refutar a ningún “quietista” contemporáneo suyo, por lo que pudiera achacársele de embestir a molinos de viento o tildar de trasnochado su escrito.

Reaccionando contra tales suposiciones asegura que en su tiempo siguen atacándose a las almas espirituales favorecidas con gracias místicas como a gente visionaria o de imaginación tur-

bulenta. El hecho se debe a doble motivo: en primer lugar, a la difusa ignorancia sobre lo que es la verdadera mística; luego, al pulular por doquier de falsos místicos que, amparándose en la doctrina de los auténticos, encubren graves errores o abusos insoportables. Todos ellos pueden reunirse entre los discípulos de Molinos, conocidos bajo el nombre de quietistas. Molinos y Malaval, son de hecho los dos nominativos explícitamente citados en la Disertación de Dositeo. Se mueve, en realidad, en el ambiente típico del llamado abusivamente “semi-quietismo” francés. Lo demuestran las repetidas referencias explícitas a Bossuet, “el sabio prelado”, como le complace llamarlo, y el traslado literal de los famosos Artículos de Issy (p. 549-555). Es sintomático su silencio sobre Fénelon y M. Guyon, contra quienes iban dirigidas los ataques del obispo de Meaux. Entre los otros antiquietistas del momento cita con elogio al famoso Pierre Nicole, bien sospechoso de jansenismo.

Partiendo de estos presupuestos, Dositeo organiza su Disertación en tres secciones, lógicamente dispuestas: a) definición rigurosa de lo que es la teología mística, con la contemplación; b) errores fundamentales del quietismo; c) auténtica doctrina sanjuanista opuesta radicalmente al mismo. En la primera parte se detiene ampliamente en el esclarecimiento del vocabulario y la trayectoria histórica de la contemplación mística antes de afrontar la definición teológica de los conceptos. Para reunir los errores quietistas sigue a Bossuet en su *Instrucción sobre los estados de la oración* (1697), que copia los *Artículos de Issy*.

Es minuciosa la confrontación de la doctrina sanjuanista con tales errores, que pueden sintetizarse en dos fundamentales: la actividad e inactividad de las potencias de que habla JC no tiene nada que ver con lo que enseñan los quietistas; la desnudez o insensibilidad del espíritu en el tránsito por la noche oscura nada tiene que ver con el abandono y dejación de que hablan los quietistas. Las razones en que se apoya la postura del Santo son tres, a saber: considera la noche oscura como purificación y no como el término de la perfección; reconoce que el origen de las tinieblas y tentaciones no es Dios sino la debilidad misma de la naturaleza humana; las sequedades y tinieblas encierran en sí mucha luz y claridad para el alma.

BIBL.- C. VILLIERS, I, 422; DS 3, 1670-71; H. SANSON, *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon*, Paris 1953, p. 109, nota 2; E. PACHO, "Apología antiquietista de san Juan de la Cruz", en *Monte Carmelo* 68 (1960) 502-513; A. BORD, *Jean de la Croix en France*, Paris 1993, p. 84 y 121.

E. Pacho

Duruelo

Lugarejo de la provincia de Avila, que se hizo famoso por haber comenzado allí la reforma de la Orden entre los frailes del Carmen en 1568. La prehistoria de Duruelo comenzó cuando el P. General del Carmen Juan Bautista Rubeo estuvo en → Avila en 1567. El obispo, don Alvaro de Mendoza, y otras personas le pidieron que diese licencia para que se fundasen conventos de frailes descalzos de la primera *Regla* en la diócesis. La Santa no dice que también ella se lo pidió, pero, la idea y la petición partían de ella, sin duda. El P. General "lo quisiera hacer, mas halló contradic-

ción en la Orden; y así, por no alterar la provincia, lo dejó por entonces" (F 2,4).

A los pocos días, volvió a pensar → Teresa sobre la necesidad de que hubiese frailes de la misma *Regla*, lo encomendó al Señor y escribió al General una carta, "suplicádoselo lo mejor que yo supe". En la carta le hablaba del gran servicio que con esto haría a Nuestra Señora. Este era el punto vulnerable de Rubeo: su gran devoción a la Señora; por eso la Santa no duda en decir: "ella debía ser la que lo negoció". Recibida la carta, el P. General "envió licencia para que se fundasen dos monasterios". La Patente está firmada en Barcelona 10 agosto 1567.

Tenía que contar con el permiso del provincial actual y del anterior. Intermedió el Obispo y entrambos consintieron. A la Madre, "cargada de patentes y buenos deseos", le faltaba lo principal: encontrar frailes que quisieran emprender dicha renovación de la vida carmelitana. Le faltaba también el sitio donde dar comienzo a la obra. Como todo le parecía posible, se embarcó en buscar frailes y casa y encontraría las dos cosas.

Estando en la fundación de → Medina del Campo en 1567 seguía con su preocupación, pero no sabía qué hacer. Se lo comunicó en secreto al prior de Medina, → Antonio de Heredia, que se alegró mucho con la noticia y "me prometió que sería el primero". La Madre tomó a broma la oferta, y le pidió que comenzase a "ejercitarse en las cosas que había de prometer" (F 3,16). Poco después se entrevistó con fray Juan, "y hablándole contentóme mucho"; él le "dio la palabra de hacerlo, con que no se tardase mucho" (ib. n.17).

Una vez encontrados los frailes, había que buscar la casa. Un caballero de Avila ofreció a la Santa una casa que tenía “en un lugarcillo de hartos pocos vecinos”. La Madre se empeñó en ir a ver en junio lo que se le ofrecía y después de un viaje atroz “porque hacía recio sol”, llegó allá con una compañera y con el famoso Julián de Avila. Vista la alquería comenzó, como buena tracista, a pensar cómo se podría allí organizar un conventito. Llegada a Medina, comentó con los dos frailes Antonio y Juan lo pequeño y pobre y estrecho de la casa y ellos aceptaron de buen grado. “Antonio dijo que no sólo allí, mas que estaría en una pocilga. Fray Juan de la Cruz estaba en lo mismo” (F 13,2-4). La Madre Fundadora se llevó consigo a fray J. a Valladolid y allí lo estuvo instruyendo acerca de lo que pretendía con la nueva obra.

Fray J. llega a primeros de octubre a Duruelo para ir con la ayuda de un albañil acomodando la casa a convento. Terminados los arreglos bien pronto “porque no había dinero, aunque quisieran hacer mucho” (F 14,2), se inauguró la vida descalza el 28 de noviembre de 1568: con Antonio de Jesús, Juan de la

Cruz y otros dos que fueron sólo en plan de experiencia.

La Santa, yendo a la fundación de → Toledo en la cuaresma de 1569 fue a visitarlos. Y es ella la cronista de aquel encuentro y del género de vida contemplativa y apostólica que llevaban sus descalzos (F 14, 6-8, 11-12). En junio de 1570 se trasladó la fundación a → Mancera de Abajo. Pero los frailes no olvidaron nunca aquel su “portalito de Belén” (F 14,6) de Duruelo y lo visitaban de vez en cuando con nostalgia. Años después se construyó una ermita y en 1637 se edificó allí mismo nuevo convento. Se perdió en 1835 con la exclaustación.

Desde 1947, 20 de julio, quedó allí establecido un nuevo conventito de Carmelitas Descalzas, que, por voluntad de la ya beata Madre Maravillas de Jesús, perpetúan la memoria de fray Juan de la Cruz en aquella soledad.

BIBL. — F 14; HCD 3, cap.7-8; DHGE 5, 1176; *El lugarcillo de Duruelo*. Avila, Diputación Provincial-Institución Gran Duque de Alba, 1995, 199 p. ilustr, 21,5 cm. (Serie Minor, 1); PABLO MARÍA GARRIDO, “En torno a la fundación de Duruelo y Mancera. Algunos datos nuevos sobre sus protagonistas”, en *SJC* 13 (1997) 153-163.

José Vicente Rodríguez