

# M

**Maestros** → Dirección espiritual

## **Madrid**

La primera presencia carmelitana en la Capital es del 1573 con el convento de los Calzados, al que siguieron el de los Descalzos (25.1.1586) y el de Descalzas (16.9.1586). Contaba con unos 3.000 habitantes en 1530 y 30.000 en 1591. A lo que parece, fue tardío el contacto de fray Juan con Madrid. Hasta su detención en → Toledo no había superado los confines de Castilla la Vieja. Desde → Avila a Toledo le llevaron por caminos que no atravesaban la capital. En la hipótesis de su participación en el capítulo de → Almodóvar de 1576, pudo ser la primera vez que pasó por Madrid, o cercanías, a la ida y a la vuelta de Avila. El hecho tiene pocas probabilidades. Lo más seguro es que no llegó a Madrid hasta el Capítulo de Alcalá (1581), viniendo desde → Baeza. A la llegada o al regreso, o en ambas ocasiones, es normal que pasase por la capital. Aún no existía fundación de Descalzos donde hospedarse. También es probable que Madrid estuviese en el itinerario de finales de ese mismo año, en el viaje a Avila para llevarse a la M. Teresa a la fundación de → Granada.

Otro tanto pudo suceder en 1585 al asistir (en octubre) al capítulo de → Pastrana (complemento del de → Lisboa), tanto a la ida como a la vuelta.

Desde 1586 las visitas fueron más frecuentes y prolongadas; se sucedieron por motivo de las reuniones de los definidores y consiliarios de la Consulta, especialmente desde el Capítulo del 17.6.1588, en que es elegido primer Definidor. A partir del Capítulo extraordinario del 8.6.1590 y hasta el del 31.5.1591, en que queda sin oficio, Madrid es su residencia más habitual. El primer contacto documentado con la capital se produjo en 1586, cuando llegó desde → Granada acompañando a la madre → Ana de Jesús, que venía de fundadora a Madrid (a primeros de julio). Poco antes escribía el Santo desde → Sevilla a → Ana de San Alberto (junio 1586) explicando el motivo de que se retrasase la Junta o dieta, convocada en Madrid por el Provincial. El retraso se debía a la urgencia de ultimar las fundaciones que traía él entre manos en Andalucía. La Junta en cuestión se reunió en Pastrana a partir del 13 de agosto, terminando el 4 de septiembre. Durante el viaje desde Andalucía, J. cayó enfermo y tuvo que detenerse

unos días en Toledo, por lo que se le esperó, sin celebrar sesiones en la Junta los días 14-15 de agosto; asistiendo ya a la del día 16. En la sesión del primero de septiembre se aprobó la impresión de los escritos teresianos. También se aprobó la fundación de → La Mancha Real o Manchuela, cuya ejecución se encomendó precisamente a J. de la Cruz, vicario en Andalucía.

Volvía a Madrid en febrero del año siguiente, 1587, para otra convocatoria del P. Doria, regresando inmediatamente a Andalucía y viajando luego hasta → Caravaca. Suele proponerse otro paso por Madrid a fines de marzo o primeros de abril (extraña rapidez) en tránsito para → Valladolid, donde asiste al definitorio, a partir del 7 de abril, e inmediatamente al Capítulo, a partir del 18 del mismo mes hasta el 25. En este Capítulo cesa en su cargo de definidor y vicario de Andalucía, pero es elegido prior de → Granada por tercera vez. Al regreso a Andalucía pasó por → Segovia y, con toda probabilidad por Madrid, donde ya existía fundación de Descalzos.

Al poco tiempo se encuentra de nuevo en la capital, con su socio Juan de san Angelo, para asistir al Capítulo celebrado a partir del 18 de junio de 1588; sale elegido primer definidor de la "Congregación", entonces erigida. Compagina el cargo de definidor con el de tercer consiliario de la Consulta, la nueva forma de gobierno que entonces comienza a funcionar de manera estable. Terminado el Capítulo el 11 de junio, regresa a su residencia de Granada

A los dos años vuelve a Madrid para el Capítulo extraordinario de 8 junio de 1590, en el que no hubo elecciones. Repite viaje a la capital al año siguiente

para el Capítulo ordinario del 31 de mayo 1591. En esta ocasión su estancia se prolonga más de dos meses, conociendo allí a religiosos destacados, y conviviendo por última vez, a lo que parece, con → J. Gracián, llegado aquellos días a Madrid desde Lisboa. Tras una rápida visita a Segovia, regresa a la capital. A primeros de agosto sale para Andalucía; pasa por Toledo y → Málaga, recalando en → La Peñuela. Aunque J. de la Cruz no residió de manera estable en Madrid, reiteró con frecuencia las visitas más o menos prolongadas.

BIBL. — JOSÉ IGNACIO REY, "¿Un san Juan de la Cruz en las Descalzas Reales de Madrid? A propósito de un cuadro", en *MteCarm* 97 (1989) 37-57.

*Eulogio Pacho*

## **Magdalena del Espíritu Santo, OCD (†1640)**

Nació en Belmonte (Cuenca) del matrimonio Diego Rodríguez de Vera y Ana de Alarcón, profesó en → Beas el 10 de agosto de 1577. Aquí conoció a J. de la Cruz, llegado en octubre de 1578 de la prisión toledana. Desde este momento se convirtió en una de las discípulas más afectas al Santo. Fue destinada por él a la fundación de → Málaga en 1585; pasó luego a la de Córdoba en 1589, donde falleció el 30 de julio de 1640. Mantuvo estrecha correspondencia con el Santo. Del frecuente carteo apenas se ha conservado una carta del 28 de julio de 1589 (n. 17). Abundan, en cambio, las cartas, informes, declaraciones y copias de cosas sanjuanistas debidas a la fiel discípula. Entre las copias destacan el *Dibujo del Monte* a ella dedicado por el

Santo y algunos de los avisos incorporados en el capítulo 13 del primer libro de la *Subida* y varias cartas. No se conserva la copia del cuaderno de poesías llevado a Beas por J. de la Cruz, que ella misma asegura haber trasladado, lo mismo que otras páginas sanjuanistas. Su relación autógrafa sobre la vida de J. de la Cruz, enviada a Jerónimo de san José, es fundamental para algunos extremos de la biografía sanjuanista, en especial para lo que se refiere a los escritos del Santo (BNM, ms. 12954, ed. BMC 10, 323-339) En la misma aporta muchas noticias autobiográficas. Se complementa con otras cartas al mismo destinatario, del 24.4.1620 y 1.8.1630 (ib. 319-322; cf. HCD 10, 256-259).

*E. Pacho*

## **Magisterio sanjuanista**

Al proclamar oficialmente la Iglesia doctor a san Juan de la Cruz no tuvo en cuenta lo que él pudo pensar de sus enseñanzas y de su doctrina, como no lo ha practicado en ningún otro caso. Ponderó serenamente el valor de su magisterio para guiar a las almas por el camino de la perfección evangélica. Exactamente lo que él pretendió y buscó de palabra y por escrito.

Cualquiera que se pone a enseñar a otros asume de alguna manera la conciencia de “maestro” y tiene la intención de comunicar algún mensaje. No pudo ser excepción JC. La función magisterial puede realizarse, y de hecho se realiza, con actitudes diferentes y a niveles muy distintos. Hay quien la ejerce con competencia o “maestría”, y quien la realiza como simple repetidor. No es lo mismo el simple transmisor o repetidor,

que el creador o el renovador. Maestro se considera aquel que habla o escribe con dominio y competencia; por tanto, con “autoridad”, al margen de títulos académicos y honoríficos.

JC frecuentó escuelas y universidades, pero no obtuvo ningún grado. Nunca presumió de títulos para avalar su enseñanza. Aunque gozó de estima y admiración en ambientes universitarios, como en Baeza, no compartió con otros contemporáneos el apelativo casi familiar de “maestro”. El “maestro Ávila”, el “maestro Ignacio”, el “maestro Granada”, el “maestro León”. El distintivo más honroso de sus saberes se lo colocó la madre Teresa de Jesús, al llamarle “su Senequita”, pero no logró resonancia especial fuera del ambiente de su familia religiosa.

En la mente de la Madre Fundadora, ese apelativo cariñoso aludía no tanto a su competencia intelectual como a su capacidad destacada para guiar a las almas por los caminos del espíritu. Para ella, en ese campo, no había otro igual en toda Castilla, tierra entonces de grandes maestros y teólogos. Cuando bautizaba así a fray Juan, hacía años que había comprobado su competencia y autoridad. Ella –la Madre Teresa– era quien le había lanzado al ruedo de la dirección espiritual dándole oportunidad de demostrar sus dotes de maestro. Para ambos, “maestro”, frente a “letrado”, equivalía a guía, director o padre “espiritual”. El guiar e instruir equivale en cierto modo a engendrar y criar por cierta “paternidad espiritual”. Recordará fray Juan que es “cosa dificultosa dar a entender el cómo se engendra el espíritu del discípulo conforme al de su padre espiritual oculta y secretamente”. No abriga dudas sobre el hecho: “Cual fue-

re el maestro, tal será el discípulo, y cual el padre, tal el hijo". (S 2, 18, 5-5; LI 3, 30).

### Conciencia de maestro

JC ejerció de maestro espiritual a lo largo de su existencia no sólo por encargo y encomienda de los superiores; desempeñó ese elevado servicio con voluntad de enseñar y la persuasión de cumplir con su misión sacerdotal. Llegó al convencimiento de poseer autoridad especial para conducir a las almas por las sendas de la santidad. No brotó de un juicio presuntuoso de su capacidad natural ni de su preparación intelectual. Fue forjándose en su ánimo a golpe de experiencia y de prolongadas constataciones. Las circunstancias concretas en que se desarrolló su existencia fueron modelando en él posturas y modales propios de quien se siente con autoridad moral para guiar y enseñar a otros. Sería demasiado prolijo seguir paso a paso el proceso que llevó a esta conciencia magisterial. Bastará apuntar algunos hitos destacados y reveladores.

Apenas iniciada su experiencia de vida carmelitana al estilo teresiano, se ve envuelto en responsabilidades de orientación religiosa. El ser iniciador del nuevo curso religioso le exige ejemplaridad práctica y le confiere cierto ascendiente moral. Se le encomienda la formación religioso-espiritual de los aspirantes y novicios; a partir de Duruelo y Mancera, inicia un magisterio que se prolongará hasta su muerte. Su cometido no se reduce a la iniciación religiosa, como simple tirocinio disciplinar

Las exigencias de la "vida reformada" iban más allá. Al abrazarla y tratar

de imprimirla en los demás, fray Juan sintió muy pronto la responsabilidad de la "paternidad espiritual", aunque no se pueda medirse hasta qué punto o nivel. En todo caso, se vio interpelado y estimulado en una línea que proseguirá luego casi sin interrupción.

Si las primeras experiencias de formador religioso pudieron reducirse al horizonte de lo obligatorio, casi profesional de un "maestro de novicios y estudiantes", con el traslado a la Encarnación de Ávila en 1572 el panorama cambió notablemente. Lo que se le pedía y exigía era, ante todo, la dirección espiritual. No interesaba la organización disciplinar, sino la modulación interna de los espíritus. Para la Madre Teresa - que le había traído allí - lo que contaba era la función de "maestro espiritual", no la de "vicario".

Durante esos años de residencia en Ávila las expresiones de su magisterio asumieron formas variadas y de notable relieve. Se proyectaron fuera del ambiente conventual alcanzando instancias tan representativas como la Inquisición. Por primera vez se convierte fray Juan en árbitro de situaciones morales y espirituales reservadas normalmente a personas de reconocido prestigio teológico. Cuenta fray Juan de 26 a 30 años y su ascendiente en el ambiente religioso de Castilla adquiere indudable resonancia. De manera casi inconsciente va creciendo en él la sensación de revestir funciones delicadas de guía y maestro.

El contacto diario con almas selectas y comprometidas con la santidad, como eran sus dirigidas de la Encarnación (comenzando por la madre Teresa), le procuró experiencias enriquecedoras y le permitió confrontar sus

conocimientos teóricos con la realidad de la vida. De esos años son las primeras muestras escritas de su magisterio espiritual. Son aforismos en forma de recetas espirituales o comprimidos, para cada dirigida. El tono y el estilo coinciden con lo que será luego habitual en él. Nada de sugerencia timorata ni de experimento provisorio. Siempre frases escuetas, principios seguros y aplicaciones concretas.

El joven director se muestra tan seguro como tajante. Camina decidido, no a tientas. Como si fuese ya consumado maestro. Ha tenido durante los años de Ávila una escuela de extraordinaria eficacia: la comunicación directa con la Madre Teresa. Cuando en fechas posteriores insiste fray Juan (a la hora de escribir sus tratados) en que se sirve de lo visto y comprobado en otras personas evoca, ante todo, lo que ha aprendido en el contacto con la Madre Teresa. Para calibrar la amplitud y el nivel de ese enriquecimiento bastará traer a la mente la opulenta riqueza de las experiencias teresianas durante esos años abulenses. Le abrieron a fray Juan horizontes desconocidos para él, sin duda, hasta entonces.

Durante la peripecia carcelaria en Toledo verificó en la propia vida muchas de las realidades conocidas por dirección espiritual antes de su detención forzada. A no dudarlo, las completó con otras experiencias personales de mayor calado. Experiencias que quedaron inmortalizadas artísticamente en sus poemas de entonces. Rondaba los 35 años cuando fue “vomitado por la ballena” –expresión suya– en el extraño puerto de Andalucía. Es la tierra en la que ejercerá su incomparable magisterio.

Cuando llega allí en 1578, ni él tiene conciencia clara de su futura misión ni los primeros interlocutores captan su estatura moral e intelectual; se detienen en la física, al borde entonces de la desintegración. Es de nuevo la Madre Teresa de Jesús quien reivindica su extraordinario magisterio abriéndole de par en par las puertas de Andalucía. Le proclama con grande énfasis “padre, muy padre de su alma”. Quiere que así le consideren también sus hijas, comenzando por Ana de Jesús. Ésta será luego hija predilecta de fray Juan. Para ella redactará el *Cántico espiritual*.

Al hacer santa Teresa la proclamación y recomendación de fray Juan, recién llegado a Andalucía, todos son elogios y ponderaciones: “un hombre celestial y divino”, no hay otro en Castilla “como él ni que tanto fervore en el camino del cielo”, “un tesoro y un santo”, “le ha dado Nuestro Señor particular gracia” para aprovechar a las almas, “es muy espiritual y de grandes experiencias y letras”. Piropos que hubieran herido la humildad del protagonista haciéndole sonrojar en su pudor espiritual. Los calificativos respondían a la realidad, pero no los compartía seguramente fray Juan. Estaba bien lejos de considerarse superior intelectual y magistralmente a los grandes letrados de su Castilla natal.

Bien pronto surtió efectos la recomendación de la Madre Teresa. De la manera más natural y espontánea reanudó el padre fray Juan su apostolado espiritual entre religiosos y religiosas. Fue como prolongación normal de lo realizado en Ávila. Se prodigaba ahora en la dirección con bagaje más abundante de ciencia y de experiencia. Desde las primeras de cambio, fray

Juan fue reconocido como quería la Madre Fundadora: como padre y maestro espiritual de sus hijos e hijas carmelitas. Comienza un dilatado magisterio en el que no halla competidor. En los ambientes religiosos en los que actúa es, sin más, el “maestro” iluminado y reconocido. Poco a poco va ensanchándose el marco de su presencia y de su renombre hasta conquistar fama generalizada en toda la región, incluso en ambientes universitarios como el de Baeza. Nadie discute su enseñanza; nadie duda de su incuestionable autoridad para orientar en los caminos del espíritu.

¿Es fray Juan consciente del fenómeno que le rodea? ¿Se da cuenta de su ascendiente dentro y fuera de la cerca religiosa? Es imposible que no cayese en cuenta de que se le consideraba superior a otros directores espirituales; de que se adoptaban ante él actitudes y posturas de discipulado, de discernimiento y de dependencia. Si para los de dentro podía influir su condición de superior, no cabía otro tanto con los extraños a la Orden. Para todos era más decisivo el modo de amaestrar que los títulos de acreditación.

Cualquiera que fuese la conciencia refleja de fray Juan sobre su magisterio, lo cierto es que procedía con decisión y autoridad; hasta dar a veces la sensación de autoritarismo. Existen a este propósito episodios bien conocidos, que no hacen al caso. Ahí están las cartas y los avisos espirituales para comprobar sus métodos y sus modales. La rotundidad de los consejos o directrices de índole personal es de fácil comprensión, si se tiene en cuenta la exclusividad de los destinatarios. Otra cosa es el caso de los “dichos de luz y amor”.

Difícilmente se halla en la literatura gnómica cristiana un tono tan decidido, taxativo y magisterial como en los avisos sanjuanistas. No es sólo en los apogemas de la *Subida* y en las *Cautelas*. Se repite en todas las series de máximas espirituales. A la perfecta armonía con la doctrina evangélica más genuina, se añaden las fórmulas y el tono que parecen reproducir la pedagogía de Jesús de Nazaret. Como si hablase con la misma autoridad

Esas piezas breves transmiten y prolongan el magisterio oral practicado abundantemente por JC. Su estudio revela con precisión cuál era la postura por él adoptada. Esclarece también su conciencia de maestro cuando pasa de la enseñanza directa y personal a la formulación escrita de su doctrina. En ambos casos manifiesta idéntico convencimiento. Está persuadido de lo que propone. Es algo que conoce y domina. Es doctrina segura que traduce con fidelidad el mensaje del Evangelio. Su propuesta es incluso preferible a la de otros maestros y directores espirituales. No tiene dudas ni temores en lo que considera fundamental. Por ello, procede con tanta seguridad y de manera tan tajante en sus formulaciones. Lo que enseña de viva voz o por escrito a personas particulares le parece apropiado al caso. Lo que propone por escrito, con destino general e indefinido, lo juzga válido para cualquier creyente decidido a escalar la santidad. No existe apenas diferencia entre ambos sectores.

No es posible presentarse con semejante autoridad sin el convencimiento de estar en lo cierto y seguro. A su vez, tal convencimiento postula una conciencia lúcida de la propia capacidad y de la condición de maestro. JC

insiste en que para llegar a ser buen maestro de espíritus o un “guía cabal”, además “de ser sabio y discreto, ha menester ser experimentado” (S prólogo; LI 3, 30). Entiende la experiencia en doble sentido: como vivencia de las realidades enseñadas a otros, y como información obtenida a través del contacto con personas espirituales. De ambas dice aprovecharse en sus escritos, aunque apoyándose siempre en la sagrada Escritura.

Según él no es posible enseñar con competencia y seguridad los vericuetos del espíritu sin adecuada competencia. Es ésta la que confiere, en última instancia, la seguridad y la autoridad moral para adoctrinar y guiar. No se retrae en presentarse decididamente en plan de maestro. Se atreve a criticar a otros y a desautorizarlos por falta de experiencia, lo que quiere decir que él la tiene, que él cuenta con esa ventaja. No llega nunca a esta confesión explícita: yo tengo experimentado lo que enseño. Sería demasiado fuerte para una sensibilidad tan sutil y exquisita como la de fray Juan.

Como todos los grandes místicos se enfrenta, casi sin darse cuenta, con la antítesis o paradoja evangélica de la humildad y del propio valer. Intentan conciliar la genuina humildad con su testimonio de agraciados especialmente por Dios con mercedes especiales. El paradigma más célebre es quizás el de santa Teresa.

El prologuillo a los *Dichos de luz y amor* ilumina con suficiente claridad la postura de fray Juan frente a esa antinomia espiritual. Dos las afirmaciones de fondo: por un lado, reconocimiento de la propia insuficiencia espiritual; de otro, reconocimiento de la capacidad para

ofrecer “dichos de luz y amor” a quienes lo desean o necesitan. La deficiencia alude al orden moral-espiritual; la lección impartida, a la preparación y capacidad para enseñar a otras personas. Humildad y reconocimiento del propio valer, supuesto el don de Dios. La decisión de enseñar arranca de ese reconocimiento y de la persuasión de ser útil. Un gesto de explícita voluntad.

El conflicto entre la auténtica humildad y la decisión consciente de enseñar a otros como maestro autorizado es más profundo de lo que pudieran sugerir las concesiones de ese prologuillo. Se repiten con fórmulas parecidas en muchos lugares de los escritos sanjuanistas. Son todos para él “dichos de luz y amor”, y arrancan de los mismos presupuestos. En cualquier tema, y frente a las exigencias de la perfección a que intenta llevar a sus discípulos, JC ha de reconocer que no existe absoluta coherencia entre lo que enseña y lo que vive. Para él, como para cualquier otro maestro espiritual, resulta inevitable reconocer la distancia que le separa del ideal de santidad que predica. Presentarse como modelo acabado sería lo mismo que desautorizarse como maestro y guía. El reconocimiento y la confesión de la propia imperfección es el sello de la auténtica humildad. En lugar de invalidar el magisterio, lo refuerza, le confiere autoridad, lo hace creíble y aceptable.

El conflicto o la paradoja surge cuando el mensaje y la doctrina se avallan con la propia experiencia. Al margen de las confesiones prologales y metodológicas, en las que fray Juan promete servirse de lo conocido en otras personas espirituales y lo verificado por la propia observación o experimentación,

queda patente en infinidad de páginas que el soporte de cuanto expone y afirma es la vivencia personal. Basta seguir sus razonamientos para comprobar que la razón determinante de muchas propuestas y afirmaciones es la garantía de su experiencia mística. En el fondo, ahí radica el convencimiento de su autoridad y de su magisterio: en que sabe o conoce lo que dice por experiencia. ¿Cómo compaginar entonces humildad y autoridad? No cabe apelarse a la distancia entre lo que se propone para los demás y lo que se vive, lo que se es.

### Humildad con “autoridad”

JC no recurre al subterfugio teresiano de la tercera persona. Su procedimiento para salvar el escollo es original y tiene repercusiones importantes a la hora de analizar sus escritos. Nunca rehuye la afirmación en primera persona; al contrario, es lo corriente y normal en él, sea en singular, sea en plural (digo, escribo, trato, hablo; declaramos, tenemos palabra, enseñanza, responderemos, etcétera). Es frecuente el empleo explícito del pronombre de primera persona, “yo”; hasta dar la sensación de cierto “egotismo”. No es únicamente en traducciones bíblicas, con presencia obligada la presencia del “yo”, o en las fórmulas protocolarias de las cartas. La casuística en la que aparece el sujeto en primera persona con el pronombre explícito es bastante variada. Va desde pronunciamientos para manifestar la propia opinión, planes o propósitos (S, pról. 8; 1,13, 2; 1,18,6; Lla 4, 7, etc.), hasta desafiar a cualquier otro maestro, pasando por la información personal de experiencias ajenas, como cuando refiere: “Yo conocí una persona que,

teniendo estas locuciones sucesivas ... había algunas que eran harto herejía”. En otra ocasión: “Yo conocí una persona que más de diez años se aprovechó de una cruz hecha toscamente de un ramo bendito” (N 1,3,2).

Cuando se transparenta naturalmente su conciencia de maestro es cuando empeña el yo para defender una doctrina, reforzar una opinión, proponer una enseñanza original o para desautorizar y replicar a otros maestros. No es manco fray Juan a este propósito ni teme usar el yo.

El paso de una actitud a otra podía ser el texto que precede a un tema comprometido en su esquema: el de las verdades desnudas que pueden comunicarse al entendimiento. Se introduce así: “Era necesario que Dios tomase la mano y moviese la pluma; porque sepas, amado lector, que excede toda palabra lo que ellas son para el alma en sí mismas. Mas, pues yo no hablo aquí de ellas de propósito, sino sólo para industrial y encaminar el alma en ellas a la divina unión” (S 2, 26,1; cf. CB 26, 3).

Algunos ejemplos ilustrarán mejor que cualquier afirmación el tono y el alcance del “egotismo” sanjuanista. Usa el “yo” para persuadir de la doctrina que propone: “Y así querría yo persuadir a los espirituales cómo este camino de Dios no consiste en multiplicidad de consideraciones” (S 2, 7, 8). “Yo quisiera que los espirituales acabasen bien de ver cuántos daños les hacen los demonios en las almas por medio de la memoria cuando se dan mucho a usar de ella (S 3,4,2).

Insistente es en el “yo” para responsabilizarse de enseñanzas importantes, como cuando escribe que son tantos los daños provenientes de no purificar la



memoria, que “yo creo no habrá quien bien se libre, si no es cegando y oscureciendo la memoria acerca de todas las cosas” (S 3, 3, 3). Replicando a quienes se oponen a la veneración de las imágenes, llamándolos “pestíferos hombres”, se permite rematar sus consideraciones con esta confesión: “Cuánto más que en lo que yo más pongo la mano es en las imágenes y visiones sobrenaturales, acerca de las cuales acaecen muchos engaños y peligros” (S 3, 15, 2).

Asegurando que su doctrina se ajusta a la ley suprema del amor, escribe: “En la cual se contiene todo lo que el hombre espiritual debe hacer y lo que yo aquí le tengo de enseñar para que de veras llegue a Dios por unión” (S 3, 16, 1). Precisamente porque “el intento que lleva en su obra” es encaminar a las almas a esa unión divina, los bienes espirituales son los que “más sirven para este negocio”, en consecuencia “convendrá que así yo como el lector, pongamos aquí con particular advertencia nuestra consideración” (S 3, 33, 1). Al exigir la purificación radical de apetitos, eje de su sistema espiritual, se agiganta y prodiga el yo, como cuando afirma: “En lo cual yo condeno la propiedad del corazón y el asimiento que tienen –los principiantes– al modo, multitud y curiosidad de cosas” (N 1, 3, 1). A la inversa, cuando quiere destacar el valor de las virtudes se ve corto de palabras: “Pero, si yo quisiese dar a entender la hermosura... de las flores de virtudes... no hallaría palabras ni términos con que darlo a entender” (CB 30, 10).

La valentía de fray Juan sorprende especialmente con el “yo” personal cuando se enfrenta decidido a otros maestros y directores. Se delata convencido de no ser inferior a nadie, preci-

samente por tener ciencia y experiencia en las cosas del espíritu. A todas las personas que, “no entendiendo por ciencia ni sabiéndolo por experiencia”, tildarán de exagerado lo que dice en la *Llama*, les replica: “A todos estos yo respondo” que el Padre de las lumbres no tiene mano abreviada y puede hacer todo lo dicho (LI 1, 15). Más directo e incisivo aún cuando la emprende contra maestros, confesores y directores espirituales que no saben distinguir las sendas de Dios y atormentan a las almas. Son ciegos que extravían a otros ciegos. Es conocida la reprimenda de la *Llama* (3, 47-62), lo mismo que sus interpelaciones y respuestas con frases como éstas: “te probaré yo aquí que hace mucho” (LI 3, 47). “Antes te digo que si entendiese no iría adelante” (ib. 3, 48). “Ya que quieras decir que tienes alguna excusa, aunque yo no la veo, a lo menos no me podrás decir” lo contrario (ib. 3, 57).

### **Autorretrato en penumbra**

Preferencia por la comunicación directa en primera persona, uso frecuente del “yo” y apelación o descripción de las propias experiencias son rasgos peculiares de la autobiografía. Abundan en los escritos sanjuanistas y, sin embargo, producen la sensación de piezas doctrinales sin apenas soporte autobiográfico. Contrariamente a las apariencias, JC esconde lo más posible su personalidad; se aísla lo más posible del mundo circundante y cela cuidadosamente sus experiencias más íntimas, de manera especial las de orden místico. Nunca describe fenómenos extraordinarios de esa naturaleza atribuyéndoselos directamente a sí mismo. Ningún

místico tan evasivo o elusivo respecto a la confesión personal, como él.

Leyendo sus páginas, es imborrable la impresión de lo personal y autobiográfico, pero queda sin contornos precisos y definidos. No hay una sola referencia directa a experiencias concretas del autor. Nunca aparece como protagonista de vivencias individuadas en ese “yo” que tanto se prodiga. El hecho resulta desconcertante. Sucede que lo biográfico se ha traducido en lenguaje objetivado y generalizado. Está presente, pero en segundo plano. Se deja entender de muchas maneras y en infinidad de lugares en que fray Juan habla con tanta seguridad y aplomo porque tiene el respaldo de la propia experiencia. Lo que no se encuentra son referencias a experiencias concretas ni descripción de las mismas con atribución personal.

La alusión a la experiencia subyacente es siempre impersonal e indeterminada, aunque esté referida a fenómenos concretos, como cuando habla del éxtasis o raptó, de las unciones del espíritu, de la transverberación o de los estigmas. Lo mismo sucede con las alusiones a la “teología mística” y a la “noticia amorosa”, que en la fenomenología analizada a lo largo de la *Subida*, del segundo libro de la *Noche*, del *Cántico* y de la *Llama*. No se dice nunca: “yo he sentido, he visto, he oído”, o expresiones similares. Son siempre: el alma, los espirituales, algunos espíritus. La atribución directa con fórmula personal se consideraría poco pudorosa y demasiado presuntuosa. En el fondo, falta de humildad (cf. S 3,13,9; C pról.; LI 1, 15; 3, 3º y carta 11).

El artificio literario adoptado por el Santo resuelve la antinomia humildad-

autoridad mediante un artificio literario casi inadvertido por el lector normal y corriente. Sin arrogancia alguna mantiene el tono magisterial, que se corresponde a claro convencimiento de enseñar cosas importantes, necesarias y, en buena medida originales, sin que aparezcan manifestaciones personales que choquen contra la modestia y la discreción.

Abundan numerosas protestas explícitas de humildad y los reconocimientos de incapacidad o de limitaciones personales, al estilo de lo ya recordado en los *Dichos de luz y amor*. Son, por lo general, confesiones con infundible sabor a tópico, sin llegar por ello a fingimiento o duplicidad. La profunda humildad del autor está bien cimentada y no sufre quebranto por el convencimiento de la labor magisterial bien ejercitada.

Sabe muy bien fray Juan en qué consiste la verdadera humildad y cómo puede disfrazarse. Bastarían pinceladas como las de la *Noche oscura* para demostrar su penetrante visión en esta materia (N I, y 12). Sabe muy bien que aceptar y reconocer los dones recibidos, aunque sean extraordinarios, como las visiones sobrenaturales, no es soberbia, “antes es humildad prudente aprovecharse de ellas en el mejor modo” (S 3, 13,9). Lo que importa es el “amor humilde”, según su expresión feliz (S 2,29, 9).

Para comprobar que sus protestas de personal incapacidad no se oponen a la conciencia sobre el valor de su magisterio espiritual, basta colocarlas en el contexto preciso en que se producen. Aparecen en dos vertientes de fácil verificación.

Las más frecuentes y autobiográficas aluden a la persuasión de sus limitaciones espirituales en general o puntos concretos que piensa indican imperfecciones. En el fondo, se trata de confesar que entre el deseo y la realidad existe notable distancia, como entre lo que vive y lo que enseña: ser poca su caridad (carta 8), estar bien en el cuerpo, pero “el alma muy atrás” (carta 11), “el alma anda muy pobre” (carta 28). No tiene otra cosa que ofrecer a Dios que “un cornadillo” (*Dichos*, n. 26). Al insistir en los prólogos y declaraciones sobre su falta de virtud, no hace otra cosa que repetir un topos corriente en cualquier género literario. El sentimiento de humildad es mucho más profundo y realista cuando se dirige directamente a Dios en forma exclamativa o de plegaria.

Tiene también sabor de lugar común la protesta de la propia incapacidad para afrontar argumentos delicados o la enseñanza en general. El tono de sinceridad no contradice la persuasión de cumplir un cometido para el cual se cree capacitado. Las fórmulas protocolarias en las que reconoce sus limitaciones suelen referirse a temas particulares más que al magisterio en general. Coincide con todos los grandes místicos en la incapacidad radical para “declarar al justo” las experiencias inefables o apofáticas. Pero, en tales casos, se trata de imposibilidad objetiva y universal más que de limitaciones personales (cf. S 2, 26, 1; CB 26, 3, LI 4, 17, etc.). No entran aquí en causa.

El sentido convencional de esas protestas queda bien patente al comprobar que se hacen al momento mismo de reafirmar con decisión la necesidad y el valor de lo que quiere enseñar. Se pone a escribir sobre la “noche oscura”,

no por la posibilidad que “veo en mí para cosa tan ardua”, sino por la confianza que tiene en la ayuda de Dios y por la necesidad que tienen muchas almas. Lo que no le impide a renglón seguido arremeter contra los directores inexpertos que no saben guiar por ella a las almas. Remata el prólogo de la *Subida* atribuyendo la posible dificultad de entender lo expuesto a la materia desarrollada más que a su deficiente exposición. A medida que se avance en la lectura se volverá más clara y comprensible. El remate prologal no puede ser más ilustrativo. Caso de que algunas personas no se encontrasen a gusto con la doctrina expuesta, “hacerlo ha mi poco saber y bajo estilo, porque la materia, de suyo, buena es y harto necesaria. Pero paréceme que, aunque se escribiera más acabada y perfectamente de lo que aquí va, no se aprovecharían de ello sino las menos” (S, prol, 3. 8).

La introducción que precede al tratado sobre la abnegación evangélica resulta casi desconcertante. Un tema tan manoseado por maestros y escritores espirituales lo considera insuficientemente expuesto. También tiene por inadecuada su preparación “para haber ahora de tratar de la desnudez y pureza de las tres potencias del alma”. Cree que “era necesario otro mayor saber y espíritu que el mío” (S 2, 7, 1).

En otro asunto de su predilección, sobre el que ha vuelto reiteradamente, se muestra perplejo la primera vez que lo aborda de intento. Hablando de la “divina noticia”, es decir de la “noticia amorosa y general”, asegura que habría mucho “que decir”, pero que lo deja “para su lugar”, porque lo dicho es más que suficiente, pese a ser una doctrina

confusa. “Porque, dejado que es materia que pocas veces se trata por este estilo, ahora de palabra como de escritura, por ser ella en sí extraordinaria y oscura, añádese también mi torpe estilo y poco saber” (S 2, 14, 14).

Sólo en una ocasión la protesta de pocos alcances va acompañada de la referencia a persona concreta más competente. Es la cita bien conocida de Santa Teresa. Se le presentaba excelente ocasión para “tratar de las diferencias de raptos y éxtasis y otros arrobamientos y sutiles velos de espíritu que a los espirituales suelen acaecer”. Renuncia a ello por dos motivos: primero, porque en el prólogo (del *Cántico*) había apuntado que su intento era simplemente el de declarar con brevedad el poema; en segundo lugar, porque prefiere dejarlo para “quien mejor lo sepa tratar que yo, y porque también la bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra madre, dejó escritas de estas cosas admirablemente” (CB 13, 7).

El topos convencional de la humildad se compagina perfectamente con la voluntad de enseñar y con el convencimiento de hacerlo respaldado por la competencia y la autoridad. Pese a las reiteradas confesiones sobre la capacidad limitada, fray Juan mantiene clara la conciencia de estar en grado de enseñar algo importante, necesario y relativamente original. El conflicto humildad-autoridad se resuelve prácticamente sin traumas ni recursos ficticios. El sencillo y humilde fray Juan se produce en sus escritos como quien asume voluntariamente la condición de maestro, no sólo para sus discípulos de casa, sino también para cualquier espiritual comprometido de todo tiempo y condición.

## **Reconocimiento de la propia competencia**

Se presupone que todo el que se entrega a escribir para otros alberga el deseo y la voluntad de enseñar algo que merece la pena. En nuestro tiempo abundan los libros que muestran lo que su autor ha descubierto y aprendido en la lectura de otros escritos, no lo ha pensado y reflexionado personalmente. Apenas es dueño de lo que escribe. En tales casos habría que atenuar el calificativo de autor considerándolo de segunda o de vía estrecha, no de verdadero maestro.

No es el caso de JC. Cuando él confiesa o deja traslucir su “intento o propósito” al escribir piensa en algo útil y serio, por lo menos personal. Se coloca en el plano de aquellos autores que proponen algo nuevo o de cierta originalidad, sea en el contenido sea en la forma o en la aplicación. Frente a simples transmisores o repetidores, están los llamados “maestros” porque su mensaje personal reviste novedad y desafía el tiempo. JC se expresa y se presenta como si estuviera persuadido de ser un “maestro”.

Existen datos más que suficientes para comprobar el hecho. Es también posible determinar las razones que le impulsan a pensar así y además individuar en qué materias o puntos se cree dueño de especial autoridad o competencia.

En la verificación del hecho puede seguirse una serie escalonada de argumentos al alcance de cualquier lector atento. Una primera impresión, casi inevitable, la produce el tono general de los escritos. Reflejan inconfundiblemente sinceridad, seguridad, dominio, lógi-

ca y autoridad. Dudas y opiniones son marginales; afectan a tesis doctrinales discutidas o a situaciones variables de la vida práctica (cf. CB 14-15, 14; 22,3; S 2,8,4; 2,24; LI 1, 32; 2,11-12, 3, 30, etc.). Sorprende siempre la forma profesoral con que se afrontan los problemas y se proponen normas de conducta. Como si el autor tuviese en mano el secreto de la verdad. La sensación de estar ante uno que habla con autoridad doctrinal y moral es inmediata y permanente. Imposible sustraerse a ella.

En un plano más concreto, se comprueba la seguridad del “maestro” cuando se dedica a “tratar”, “probar” y “demostrar” puntos concretos en forma argumentativa recurriendo a la Escritura, a la teología o a la filosofía. Al margen de la fuerza demostrativa de sus argumentos, queda siempre patente su postura del docente y su conciencia de convencer. Se refleja, sobre todo, cuando al adoptar el método escolástico, responde a dudas o a objeciones que pueden surgir en oposición a lo dicho por él. Es secundario en este caso compartir o no sus soluciones; lo decisivo es la fuerza y la autoridad que demuestra para hacerse aceptar. Nada tan sencillo como documentar textualmente el hecho (cf. S 1, cap. 9.11; 2, cap. 3.9.14.20.22, etc.). Conviene advertir que, por lo general, en esos casos de índole más bien teórica, se apela a razonamientos de carácter doctrinal o teológico; no reflejan lo que él juzga más propio y original suyo.

Mucho más tajante e intransigente se muestra cuando lamenta la falta de maestros idóneos para guiar a las almas, y cuando constata que éstas no avanzan por eso o enfilan caminos extraviados. Al denunciar esos falsos

derroteros y apuntar las sendas adecuadas adopta un tono magisterial solemne e inconfundible. Se siente entonces respaldado por una experiencia segura. Es su arma secreta para persuadir y convencer, aunque no se atribuya personalmente hechos concretos o vivencias individuales. La ejemplificación sería interminable a este propósito, comenzando por el prólogo de la *Subida* y la parte central de la estrofa tercera de la *Llama*.

No estará de más advertir que las lamentaciones y denuncias se refieren principalmente a puntos o temas fundamentales de su magisterio. Trata de imponerlo eliminando precisamente las desviaciones que tiene constatadas.

Es yerro frecuente de los espirituales aferrarse a “imágenes, formas y meditaciones” cuando Dios quiere llevarles por otro camino más elevado. “Es lástima ver que hay muchos” que pierdan la posibilidad de ir adelante por no saber o no ser bien guiados. La denuncia y la recriminación del Santo es insistente y de tonos a la vez dolidos y fuertes. Está en juego su enseñanza sobre la sustitución de la meditación por la contemplación, o, en otra versión, sobre la “noticia general y amorosa” (S 2,12, 6-8; 2, 13, 4; LI 3,27; 3, 31-35. 42, etc.).

En íntima relación con el mismo tema está el grave desconocimiento existente entre las almas y sus directores acerca de la noche oscura y sus implicaciones prácticas. Las recriminaciones del prólogo de la *Subida* se repiten con insistencia siempre que se presenta ocasión oportuna.

Tonos similares emplea fray Juan para corregir otras prácticas muy difundidas y acreditadas pero incompatibles con su sistema. Pueden recordarse,

entre otras, la curiosidad de algunos espirituales en “procurar saber algunas cosas por vía sobrenatural”. Es bien conocida la postura radical del Santo a este propósito y la poda realizada contra semejante tendencia. A veces se muestra hasta duro, como al rechazar el apego de espirituales y directores a las visiones y locuciones (S 2, 18, 7; 2, 21). Lo que ha de imponerse, según su doctrina, es el camino de la fe tal como está revelada en Cristo, palabra única y definitiva del Padre (S 2,22).

Otro campo en el que muestra su inconfundible voluntad magisterial es el de las prácticas de la llamada “religiosidad popular”. Actitudes y tonos son elocuentes, comenzando por las expresiones duras del capítulo dedicado al culto de las imágenes y terminando por las deficiencias en la predicación (S 3, 15, 1-2 y 3, 45). Basta leer esos capítulos para convencerse de que, pese a la temática usual en los libros espirituales de la época, fray Juan procede como alguien que está por encima de recetas y moralismos tradicionales en esa materia.

Cuando más patente se vuelve la autoridad magisterial del autor es cuando la emprende contra directores, confesores y maestros espirituales que, en lugar de cumplir con su alta misión por falta de ciencia o de experiencia, se vuelven guías peligrosos: ciegos que guían a ciegos; malos lazarillos, según su vocabulario. El atrevimiento y la libertad con que los increpa y desautoriza denuncian sin paliativos la superioridad que se atribuye a sí mismo. No teme interpelar, increpar, contradecir, recriminar y culpar a quienes reputa ineptos o irresponsables. Son bien conocidas sus

diatribas especialmente en la *Subida* y en la *Llama* (S 2, 18; LI 3, 60-62).

Arranca de algunos principios aceptados por común experiencia. Aunque resulta dificultoso explicarlo, lo cierto es que “se engendra el espíritu del discípulo conforme al de su padre espiritual oculta y secretamente” (S 2, 18, 8), por lo que “se dice que, cual el maestro, tal suele ser el discípulo” (S 3, 45, 3). Comienza su requisitoria avisando a las almas “que miren lo que hacen y en cuyas manos se ponen”. Es tan importante, que “no tengo de dejar de avisarlas aquí acerca de esto” (LI 3, 27).

La razón es bien elocuente. Intenta enseñar “el estilo y fin que Dios en ellas lleva, el cual por no lo saber —ellas— muchas ni se saben gobernar ni encaminar a sí ni a otros” (S 2, 16, 14); porque “advírtase que para este camino [del recogimiento], a lo menos para lo más subido de él, y aun para lo mediano, apenas se hallará un guía cabal, según todas las partes que ha menester”, que son “sabio, discreto y experimentado” (LI 3, 30). Nada más claro que él se coloca entre los experimentados.

Son pocos los capacitados y bastantes los peligrosos. “Muchos maestros espirituales hacen mucho daño a muchas almas, porque, no entendiendo ellos las vías y propiedades del espíritu”, de ordinario las apartan del camino por donde las lleva el Espíritu Santo (LI 3, 31). No se detiene en la denuncia, y carga la dosis: “Con ser este daño más grave y más grande que se puede encarecer, es tan común y frecuente que apenas se hallará un maestro espiritual que no le haga en las almas que comienza Dios a recoger en esta contemplación” (LI 3, 43). Al no entender ellos ni los grados ni las vías de la ora-

ción (LI 3, 44), ni qué cosa es “recogimiento y soledad espiritual” (ib. 45), no hacen otra cosa que “martillar y macear con las potencias, como el herrero” (ib. 43). Es más: “No entendiendo estos maestros espirituales a las almas” que van por el camino de la contemplación, las obligan a esforzarse en meditar (LI 3, 53). A fin de cuentas, “no saben éstos qué cosa es espíritu; hacen a Dios grande injuria y desacato metiendo su tosca mano donde Dios obra” (LI 3, 54).

Fray Juan no se contenta con denunciarlos y desenmascararlos. Se atreve a conminarlos usando como de costumbre tonos y modales típicos de Jesús de Nazaret contra los fariseos. “Adviertan los que guían almas, y consideren que el principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos sino el Espíritu Santo... y que ellos sólo son instrumentos” (LI 3, 46). Para su orientación añade una larga serie de advertencias como quien se siente autorizado para ello. Insiste en la libertad y anchura que deben conceder a sus discípulos y dirigidos (ib. y 61).

Se atreve a pronosticar que no tienen excusa por su atrevimiento e irresponsabilidad (LI 3, 56-67), por lo que no quedarán sin castigo delante de Dios, que a la fuerza se siente enojado con ellos (ib. 3, 60). Ante la posible réplica de alguno - como en nombre de todos - fray Juan se vuelve autoritario e increpa: “Pero veamos si tú, siendo no más que desbastador... o cuando mucho entallador”, ¿cómo procedes igual que si supieses todos los oficios? (LI 3, 58). Caso de que tengas capacidad para guiar algún alma, ¿cómo te atreves con todas, cuando eso es imposible? (ib. 59). A lo largo de toda su requisitoria se transparenta de manera manifiesta la

persuasión de quien se juzga superior a la media de los maestros espirituales que operan en su entorno. Se erige en maestro de maestros.

Idéntico convencimiento denuncian las insistentes apelaciones dirigidas a las personas espirituales para que se convenzan de cuanto él les propone. Abundan en diversas tonalidades y formulaciones avisando, aconsejando, persuadiendo y similares (LI 3,73-75). Se trata en la mayoría de los casos de puntos fundamentales de su enseñanza más personal. En cierto modo, como corrección o mejora de lo que se propone habitualmente por otros. De ahí la carga persuasiva que llevan los textos. Bastará alguna ejemplificación.

Al tratar el tema fundamental de la “sequela Christi”, escribe: “Y así querría yo persuadir a los espirituales cómo este camino de Dios no consiste en multiplicidad de consideraciones, ni modos, ni maneras, ni gustos..., sino en una cosa sola necesaria, que es saberse negar de veras... dándose al padecer por Cristo” (S 2, 7, 8). Y poco más adelante recalca: “No me quiero alargar más en esto, aunque no quisiera acabar de hablar en ello, porque veo es muy poco conocido Cristo de los que se tienen por sus amigos” (ib. n. 12).

Comentando la excelencia de las gracias divinas, derramadas como unciones en las almas y a veces no apreciadas en lo que valen, exclama fray Juan: “¡Oh qué buen lugar era éste para avisar a las almas... que miren lo que hacen..., sino que es fuera del propósito de que vamos hablando. Mas es tanta la mancilla y lástima que cae en mi corazón ver volver las almas atrás... que no tengo de dejar de avisarlas aquí acerca de esto..., aunque nos detenga-

mos un poco en volver al propósito” (LI 3, 27).

La fuerte impresión que emana de los escritos en su formulación general se vuelve convencimiento al comprobar cómo fray Juan reconoce de manera insistente que su enseñanza es segura, válida para todos los espirituales y de no poca originalidad. Los textos hasta aquí comentados parecen suficientes para avalar esa persuasión íntima del autor.

### **Acotación de la temática específica y original**

Donde queda constancia más clara de la conciencia magisterial de fray Juan es en aquellos lugares en los que apunta de manera concreta por qué se puso a enseñar con la pluma y en qué puntos fundamentales piensa aportar novedades en el contenido o en el método. Las afirmaciones explícitas en las que acota temas y parcelas suponen siempre dos presupuestos sugeridos implícitamente en los escritos. En primer lugar, que no tiene en mientes abordar toda la problemática teológica, ni siquiera toda la relativa a la vida espiritual. Le urge afrontar algunos asuntos que juzga de importancia capital. Entre ellos –y es el segundo presupuesto básico– existe cierta jerarquía de interés y valor, aunque todos ellos están íntimamente entrelazados en su dimensión práctica o vital, lo que le obliga a establecer frecuentes relaciones y nexos doctrinales para la mejor comprensión de sus puntos de vista. Eso es lo que explica la amplitud de la temática aludida, aunque sólo algunas partes de la misma adquieran un desarrollo proporcionado.

Todo está ordenado y subordinado a una finalidad precisa e irrenunciable: enseñar a las almas el camino que conduce a la perfección o santidad, meta definida habitualmente por él como la unión de amor con Dios. Trata extensamente y en muchos lugares de ésta, pero casi siempre como referente. Abundan las descripciones en todos los escritos, algunos casi se centran en ese tema, como *Cántico* y *Llama*. La manera más frecuente y amplia de describir la unión o transformación del alma en Dios es comparándola con el camino que a ella conduce. Éste es el que se afronta directamente, pero insistiendo en determinados momentos y aspectos del mismo. No le interesa describir ordenada e integralmente etapa por etapa, según los moldes preestablecidos desde antiguo. Lo que le urge y acota son estadios y situaciones cruciales. A partir de los mismos, va configurando el itinerario espiritual desde ópticas diferentes pero complementarias entre sí. El desarrollo de la vida espiritual puede presentarse como una ascensión, escalada o subida; como una salida de sí y de las cosas criadas para hallar a Dios; como una entrada y penetración hasta lo más hondo del ser, donde mora Dios. Conjuga así las místicas de elevación, progresión e introversión.

Es muy consciente JC que se mueve en un campo en que no existen novedades absolutas. El que haya más o menos libros no es para él criterio determinante. No le interesa repetir lo ya dicho por otros sin más. Tampoco descartar temas necesarios para su síntesis porque aparezcan en muchos libros. Cada argumento adquiere la amplitud y resonancia que cree más conveniente con lo que él llama su “intento” o su



“propósito”. Sirvan de ilustración los casos siguientes.

Al tratar de las comunicaciones divinas y del modo o estilo seguido por Dios al concederlas, escribe: “Mucho hay que decir acerca del fin y estilo que Dios tiene en dar estas visiones..., de lo cual todos los libros espirituales tratan, y en este nuestro tratado [la *Subida*] también el estilo que llevamos es darlo a entender” (S 2, 17, 1).

Confiesa no poder ser tan breve como quisiera en materia de visiones, “por lo mucho que acerca de ellas hay que decir”. Una vez aclarada la sustancia del tema, le parece conveniente insistir. Le mueve a alargarse “en esto un poco la poca discreción que he echado de ver, a lo que yo entiendo, en algunos maestros espirituales”. Por ello, “no será demasiado particularizar más un poco esta doctrina y dar más luz del daño que se puede seguir, así a las almas espirituales como a los maestros que las gobiernan” (S 2, 18, 1-2). Si se detiene a escribir sobre las visiones y otras manifestaciones extraordinarias de Dios, no es porque faltan disertaciones acerca de esa materia, sino porque le urge recalcar su doctrina sobre la renuncia a las mismas. Buena parte de la *Subida del Monte Carmelo* halla así su justificación.

En sentido casi inverso motiva la ausencia en su pluma de ciertos argumentos, incluso cuando rozan temas muy próximos a sus grandes preocupaciones. No le interesa, por ejemplo, detenerse en comentar consejos y preceptos espirituales o libros acerca de los consuelos para los principiantes, ya que abundan y no ayudan a progresar en el camino de la renuncia o desnudez (N 1, 3, 1). Ni siquiera se extiende en el

análisis de la “purgación sensitiva”, aunque podría traer –según confiesa– gran número de autoridades de la Escritura, donde encuentra muchas, por tratarse de algo común. “Por tanto, no quiero en esto gastar tiempo, porque el que allí no las supiere mirar, bastarle ha la común experiencia que de ella se tiene” (N 1, 8, 4).

No le interesa “gastar tiempo” en cosas vulgares y manidas, que no merecen la pena, por repetidas o marginales para la vida espiritual comprometida. Al margen de ciertos temas y argumentos de obligada presencia para la lógica de la exposición y la armonía de la exposición, JC tiene muy bien individuados los puntos fundamentales en los que quiere afirmarse como maestro original.

Excluye de intento escribir sobre “cosas muy morales y sabrosas”, propias para espíritus que “gustan de ir por cosas dulces y sabrosas a Dios” (S, pról. 8). Ha mantenido con fidelidad su palabra. Nada de fácil moralismo en sus páginas. Están bien alejadas de los frecuentes recetarios ascéticos tan divulgados en su tiempo y en siglos posteriores. Toda la ascesis sanjuanista se concentra en breves axiomas, en concentrados de inagotable virtualidad. La casuística banal de la producción moralizante queda catalogada por él como pacotilla o poco menos.

Lo que quiere proponer queda dicho en esta frase lapidaria: “Doctrina sustancial y sólida para todos los que quieren pasar a la desnudez de espíritu” (ib.). No es fortuita la elección del verbo “pasar”. Presupone un entrar por la puerta estrecha de la vida señalada en el Evangelio, y constantemente recordada por fray Juan. Iniciar la andadura es de muchos, y para ellos hay abundancia

de guías, maestros y libros. Es cosa de “principiantes” –según la clave sanjuanista–. Lo difícil es “pasar” más adelante, asumir la desnudez exigida por el Evangelio. No abundan los maestros que sepan guiar por esa senda. Ante este panorama, fray Juan no juzga necesario detenerse ni “gastar tiempo” en doctrinas comunes, propias de principiantes, “porque para éstos hay muchas escritas” (CB, pról. 3).

No es que se desentienda de ellos, ni mucho menos. Lo que sucede es que se coloca en un peldaño más avanzado, porque la mayoría de los maestros no saben pasar de ahí. Los principiantes tienen sus libros y sus doctrinarios. Lo que necesitan es que alguien les ayude a progresar. La insistencia en la desnudez y aniquilación podría sugerir en el lector que fray Juan destruye más que edifica en el camino espiritual, pero el Santo sale al paso con esta aclaración: “Lo cual sería verdad si quisiésemos instruir aquí no más que a principiantes... pero, porque aquí vamos dando doctrina para pasar adelante... conviene ir por este estilo” (S 3, 1, 1-2). Es abundante la enseñanza sanjuanista en torno a los “principiantes” por exigencias pedagógicas y de esquema, pero en el horizonte general del autor sirve únicamente de referencia comparativa. JC no es maestro de escuela elemental (en el ámbito del espíritu); se especializó en otros niveles más altos.

Lo hizo no por razones de prestigio o de competencia, sino por motivos pastorales. Buscó la eficacia y una respuesta a las exigencias o necesidades constatadas a lo largo y ancho de su actividad de director espiritual. La penuria de libros y de maestros en materias delicadas fue para él estímulo decisivo.

También convencimiento de la utilidad y novedad de sus planteamientos.

Cuando aborda determinados argumentos se le escapa casi sin querer la confesión de ser novedoso y de suplir carencias en la enseñanza general. Así sucede al analizar la naturaleza de la noticia general, confusa y amorosa, o los inicios de la contemplación. De “esta noticia –escribe– hay mucho que decir, así de ella como de los efectos que hace en los contemplativos. Todo lo dejamos para su lugar, porque aun lo que hemos dicho en éste (cap. 13-14) no había para qué alargarnos tanto, si no fuera por no dejar esta doctrina algo menos confusa de lo que queda, porque es cierto, yo confieso, lo queda mucho. Porque dejado que es materia que pocas veces se trata por este estilo, ahora de palabra como de escritura ... muchas veces entiendo me alargo demasiado y salgo de los límites que bastan al lugar y parte de la doctrina que voy tratando. En lo cual yo confieso hacerlo a veces de advertencia” (S 2, 14, 14). Una de esas doctrinas tratadas “fuera de límites”, con cualquier pretexto y en toda ocasión propicia, es precisamente la “noticia o advertencia amorosa”. (S 2, 12, 14; N 1,9-10; LI 3, 32) Como que es algo de lo preferido en su magisterio, por tratarse poco en otros libros.

Similar es el motivo que le ha inducido a detenerse en el tema de las visiones y comunicaciones sobrenaturales. El capítulo dedicado al modo o estilo seguido por Dios al concederlas “es de harta doctrina, y bien necesaria a mi ver, así para los espirituales como para los que los enseñan”. Éstos no proceden con discernimiento y discreción, siendo así que “tienen doctrina sana y segura,

que es la fe, en que han de caminar adelante”. Él les “enseña el estilo y fin que Dios” tiene al comunicar esas gracias (S 2, 16, 14). En ningún otro lugar formula con tanta precisión la problemática que le preocupa y los motivos que le impulsan a escribir como en el prólogo de la *Subida*. Su gran preocupación es enseñar y dar a entender esa vertiente del camino espiritual llamada purificación o noche, como paso obligado para la unión con Dios o perfección del amor. Aunque reconoce que es materia dificultosa, en la que se necesita mayor ciencia y experiencia que la suya (n. 1), le ha movido a enseñarla, no la posibilidad que ve en sí para cosa tan ardua, sino la confianza en la ayuda divina, “por la mucha necesidad que tienen muchas almas” (n. 2). Siente grande lástima al ver que, queriéndolas llevar Dios por esa noche oscura a la unión, ellas “no pasan adelante”, por no querer o por “faltarles guías idóneas y despiertas que les guíen hasta la cumbre” (n. 3).

Promete tratar de todos los aspectos y problemas que presenta esa dura experiencia de la noche oscura, “con el favor divino” (6-7). “De todo procuraremos decir algo para que cada alma que leyere, en alguna manera eche de ver el camino que lleva y el que le conviene llevar, si pretende llegar a la cumbre de este monte” de la perfección (n. 7).

Queda así identificado el punto clave del magisterio sanjuanista. De alguna manera todo lo que escribe gira en torno a ese núcleo básico de la “noche oscura” o camino de purificación. Tanto lo que sucede antes de entrar, como las situaciones espirituales una vez superada la prueba; todo se contempla desde la óptica de la catarsis. La apretada síntesis del prólogo lo deja bien patente

(nn. 6-7). A lo largo de sus párrafos se alude de manera bastante clara a dos consideraciones fundamentales.

Es cierto que el proceso espiritual de la noche se presenta como paso obligado para la perfección, pero puede entenderse de dos maneras: como el proceso global de purificación o como el tránsito decisivo de la oscuridad a la luz, es decir, el momento culminante de la prueba. En el primer sentido se describe o estudia a lo largo de la *Subida del Monte Carmelo* y parte de su complemento, la *Noche oscura*. Todo lo expuesto en esas páginas entra perfectamente en el programa que se ha prefijado fray JC. No es sin embargo, lo más propio y específico de su magisterio. Ya se ha visto que una parte se refiere a la primera purgación o noche del sentido y de ella hay bastante información, por lo que no le interesaba “gastar tiempo” (N 1, 8, 4). Si lo ha hecho en abundancia, ha sido por las exigencias ya apuntadas (S 2, 14, 14) del esquema y por no descuidar ningún aspecto de la noche oscura en su sentido más amplio y comprensivo.

### **“Por lo que yo principalmente me puse en esto”**

Dentro del tema crucial de la noche, fray Juan acota una parcela considerada como predio de su contribución más personal y original. En lo que él se siente dueño y señor, sin miedo a decepcionar y con autoridad para sentar plaza de doctor, es en lo más radical y profundo de la noche oscura. Está convencido de que en ese asunto no tiene rival ni quien pueda enmendarle la plana. Ha escrito y hablado de otras materias más o menos importantes; ninguna le parece tan

necesaria y urgente como la de la purificación radical y pasiva del espíritu, en el que se asientan las raíces de todos los hábitos y apetitos no debidamente espiritualizados. Es el tema que le preocupa y en el que se siente autorizado a doctorar.

Hasta cierto punto, todo lo desarrollado a lo largo de la *Subida* se presenta como premisa o preparación para la comprensión de lo expuesto en la segunda parte de la *Noche*. Al comenzar la purificación del espíritu había escrito: “Esto se irá declarando por extenso en este segundo libro [de la *Subida*], en el cual será necesario que el devoto lector vaya con atención, porque en él se han de decir cosas bien importantes para el verdadero espíritu. Y aunque ellas son algo oscuras, de tal manera se abre camino de unas para otras, que entiendo se entenderá todo muy bien” (S 2, 1, 3). Completó el programa anunciado de la purificación activa del espíritu en esa obra, quedando reservada la catarsis o noche pasiva para el escrito de la *Noche*. Según va exponiendo en esta obra la vertiente sensitiva, no cesa de anunciar lo importante y decisivo, que es la purificación *pasiva del espíritu*.

Al concluir con los vicios capitales de los principiantes, de lo que se ha ocupado únicamente para que se vea la necesidad que tienen de la noche pasiva, reclama la ayuda divina para poder proceder con claridad: “En la cual [noche] para hablar algo que sea de provecho, sea Dios servido darme su divina luz, porque es bien menester en noche tan oscura y materia tan dificultosa para ser hablada y recitada” (N 1, 7, 5). Pese a todo, reconoce a seguido que de la primera noche, la del sentido, como

“cosa más común, se hallan más cosas escritas”. Por eso mismo promete hablar de ella “con brevedad”, “por pasar a tratar más de propósito de la noche espiritual, por haber de ella muy poco lenguaje, así de plática como de escritura, y aun de experiencia muy poco” (N 1, 8, 2).

De eso que falta es de lo que él se siente impulsado y autorizado a hablar. No es necesaria afirmación más explícita para comprobar la seguridad con que se presenta fray Juan en un campo por él mismo reconocido como arduo y expuesto a tropiezos. Por si no bastasen las confesiones anteriores, aún las hay más rotundas. La prisa por llegar al tema acariciado y preferido le hace avanzar sin preocuparse demasiado de pormenores secundarios. Quiere quemar etapas. Las imperfecciones acerca de la gula espiritual son muchas en los principiantes, según se expone en el capítulo sexto del primer libro de la *Noche*. En el trece debían aclararse de nuevo para ver cómo desaparecen gracias a la noche oscura del sentido. Fray Juan abrevia el discurso con esta aclaración: “Pueden verse allí (cap. 6), aunque no están allí dichas todas, porque son innumerables [las imperfecciones]; y así yo aquí no las referiré, porque querría ya concluir con esta noche [sensitiva] para pasar a la otra, de la cual *tenemos grave palabra y doctrina*” (N 1, 13, 3).

Precisamente de lo que no hay plática ni escrito, asegura tener él “grave palabra y doctrina”. Ni miente ni exagera. Basta leer las páginas que siguen para comprobarlo. No hace al caso enjuiciarlas aquí. Lo que importa es verificar que fray Juan se confiesa abiertamente maestro y que apunta con preci-

sión las materias en que se cree capacitado para enseñar con rigor y seguridad. Ante afirmaciones tan inequívocas no resulta ya impropio la preguntar si JC de la Cruz tiene voluntad y conciencia de ejercer un magisterio efectivo y eficaz en los caminos del espíritu.

La experiencia de la noche purificadora es el punto clave de su enseñanza. Hacia ese núcleo convergen otras doctrinas también importantes e iluminadoras. No pueden olvidarse las páginas incomparables consagradas a la descripción del dichoso estado de la unión transformante a la que conduce la prueba nocturna. Pero él mismo reconoce que el centro de atracción y proyección es el asunto de la noche oscura. Enlazándolo con el estado de perfección, al comentar la dichosa ventura de la salida a oscuras en busca de Dios, escribe: "Como acaece en este estado de perfección al alma, como en lo restante se irá diciendo, aunque ya con alguna más brevedad. Porque lo que era de más importancia, y por lo que yo principalmente me puse en esto, que fue declarar esta noche a muchas almas que, pasando por ella, estaban de ella ignorantes... está ya medianamente declarado y dado a entender, aunque harto menos de lo que ello es" (N 2, 22, 1-2).

Se puso a escribir *principalmente* como maestro de la noche oscura. Tema principal, pero no exclusivo ni mucho menos. Afronta de algún modo todos los temas inherentes a la vida espiritual. Bastaría a demostrarlo una lectura reposada de los escritos. La amplitud de cada materia está en función de los esquemas adoptados y de su vinculación a los temas centrales tema de la noche y de la unión. A este

respecto, no puede olvidarse que también adquiere densidad y extensión particular el aspecto positivo o raíz profunda de la noche, es decir, la contemplación o noticia amorosa. No hace falta destacar aquí la importancia ni la extensión que se le concede en el conjunto de la enseñanza sanjuanista.

No se opone a la centralidad de la "noche oscura", como preocupación prioritaria del autor, la desproporción en el desarrollo de ciertos puntos (salir de los límites, dice el autor) o la escasa extensión concedida a otros. Depende, en última instancia, de criterios prácticos de pastoral, no de una esquematización teórica rigurosa. Bastará repasar las declaraciones apuntadas de tanto en tanto por el mismo fray Juan para justificar posibles lagunas, o duplicados en apariencia ociosos o inútiles.

Frente a una detallada enumeración de las noticias de que es capaz el entendimiento, se siente como obligado a justificarse con esta advertencia: "Heme alargado algo en estas aprehensiones exteriores por dar y abrir alguna más luz para las demás de que luego habemos de tratar. Pero había tanto que decir en esta parte, que fuera nunca acabar, y entiendo he abreviado demasiado". Para el intento general perseguido "me parece basta en esta parte lo dicho" (S 2, 11, 13).

Semejante es la postura adoptada frente a problemas para él tan importantes como las visiones y locuciones sobrenaturales. No le parece necesario detenerse a tratar de los indicios por los que pueden conocerse cuándo son verdaderas o falsas (S 2, 16, 5). Lo que a él le interesa es "instruir al entendimiento" para que no se embarace e impida llegar a la unión. Por ello, se detiene luego

en amplias consideraciones sobre el modo de comportarse cuando se produce esa fenomenología mística (cap. 17-18 del mismo libro). Cosa parecida sucede cuando aborda la purificación de la memoria.

El esquema le fuerza a desmenuzar todas las noticias que pueden caer en ella (S 3, 2), para ir amaestrando sobre el comportamiento respecto a las mismas. Dado que lo fundamental es idéntico para todas ellas, “para concluir este negocio de la memoria”, sin demasiadas repeticiones, compendia los posibles avisos en un breve capítulo (S 3, 15). Muy parecido es el procedimiento seguido luego en el tratamiento de las diferentes especies de gozos de la voluntad (S 3, 22) y el modo de enderezarlos a Dios, en el resto de ese escrito.

También es fácil ilustrar temas en los que intencionadamente se limita a lo imprescindible, o de los cuales sólo apunta sugerencias para ulterior desarrollo. Así, sobre la fealdad del alma víctima de apetitos y pecados (S 1, 9, 7); sobre la variedad de apetitos que deben purificarse en la noche oscura del sentido (ib. 1, 12, 1); sobre las normas fundamentales para realizar esa purificación (ib. 13, 1-2); sobre el sentido de la aniquilación como imitación de la vida de Cristo (ib. 2, 7, 12); sobre el estilo de Dios en conceder gracias extraordinarias (ib. 2, 17, 1-2); sobre las diferencias de las místicas unciones (LI 3, 27), etcétera.

Nada ilustra mejor este procedimiento selectivo de JC como el tema de los fenómenos místicos con repercusión somática. Al presentársele ocasión de escribir sobre ellos, remite a la bienaventurada Teresa, nuestra Madre “que dejó escritas de estas cosas de espíritu

admirablemente, las cuales, espero en Dios saldrán presto impresas a luz”. Fiel a su discipulado teresiano en la materia, fray Juan nunca se detuvo a disertar sobre el éxtasis, el raptó, el vuelo de espíritu o sobre fenómenos semejantes (CB 13, 7).

La abundancia de argumentos tocados, las incontables digresiones y las numerosas repeticiones –mejor sería decir variaciones– no alteran el panorama general. En él domina inconfundiblemente como centro de atención el tema de la noche-purificación-uni6n. Es el núcleo esencial del magisterio sanjuanista. La realidad espiritual que concentró su atención y en la que creyó aportar novedades importantes, porque sobre ella tenía “grave palabra y doctrina”.

No se ilusionó vanamente ni se equivocó. La posteridad le ha dado la razón. La Iglesia le ha reconocido oficialmente como “doctor místico”. Doctor y maestro en particular de la “noche oscura de las almas”. Nadie que aborda ese tema se olvida de JC. Es autoridad incuestionable en la materia.

Tuvo conciencia clara de su aportación y de su originalidad. Para él ésta no radicaba en un descubrimiento o en una novedad absoluta. Era simplemente una penetración profunda y radical en el mensaje de la abnegación predicada y vivida por Cristo. Al exponer su lección, fray Juan creía ahondar en esa enseñanza y proponerla mejor de lo que se hacía habitualmente. Repite sin cesar que su doctrina no es otra cosa que la de Cristo y del Evangelio, llevada hasta las últimas consecuencias (S 1, 13; 2, 7; 2, 22; 2, 21, 4; S 3, 17, 2; N 1, 7, 3; CB 25, 4; LI 3, 47; 3, 59). No existe otro camino.

Lo enseñó fray Juan de palabra y por escrito como maestro y testimonio, con tal fuerza y convencimiento, que de él, como del único Maestro, puede decirse: “Asombra, porque enseña no como los letrados, sino con autoridad” (Mc 1, 21). → ***Camino espiritual, dirección espiritual.***

BIBL. – J. VICENTE RODRÍGUEZ, “Magisterio oral de san Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 33 (1974) 109-124; Id. “¿San Juan de la Cruz, talante de diálogo?”, *ibid.* 35 (1976) 491-533; Id. “San Juan de la Cruz, profeta enamorado de Dios y maestro”, Madrid, 1987; FEDERICO RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1986, 2ª ed. renovada, 2006; EULOGIO PACHO, *Juan de la Cruz reo y árbitro en la espiritualidad española*, en *Aspectos históricos de san Juan de la Cruz*, Ávila 1990, p. 145-156; Grave palabra y doctrina. Voluntad y conciencia de maestro, en *ES* II, p. 11-85.

***E. Pacho***

## **Málaga**

Dos comunidades iniciaron la presencia carmelitana: la de Descalzos (27.6.1584) y la de Descalzas (17.1.1585). La vinculación de J. de la Cruz a Málaga se originó con la fundación de las Descalzas. Recibió del provincial, → J. Gracián, el encargo de tramitar y organizar una comunidad teresiana en aquella ciudad andaluza. Conseguida la licencia eclesiástica para la misma (diciembre de 1584), salió de → Granada con las religiosas escogidas para la nueva casa a primeros de febrero de 1585, llegando a Málaga a mediados de mes, después de graves percances en el camino. Contemplaba aquí por primera vez, a lo que parece, el mar. El convento de los Descalzos, inaugurado un año antes, estaba a la vera del agua. Según Gracián: “Es uno de los sitios más agradables de la Orden, por estar a la playa

del mar, y no dentro, pero muy cerca de la ciudad. Y puede acaecer, por recreación de los frailes, echar una red a la puerta del convento, y llevar los peces vivos a cocerse para cenar con la abundancia que quisieren” (HF 663-64). La fundación de las Descalzas se inauguraba el 17 de febrero de 1585.

Fray J. permaneció allí algunos días hasta que todo se puso en marcha, pero no pudo detenerse mucho tiempo, ya que debía regresar a Granada antes partir para → Lisboa, donde tenía que estar a primeros de mayo. Desde la capital portuguesa, tuvo que regresar precipitadamente meses después a → Granada. Al regreso del capítulo de Lisboa (10-17.5.1585), desde Sevilla, se vio obligado a desplazarse hasta Málaga (finales mayo-primeros junio) al enterarse de lo sucedido en las Descalzas: una religiosa, “afecta de frenesí”, se arrojó por la ventana muriendo en el acto. Era reciente la fundación por él tramitada y realizada, y sintió la urgencia de ir a consolar a las religiosas, la mayoría discípulas espirituales suyas muy estimadas (BMC 10, 329). Permaneció allí sólo algunos días, ya que el 21 de junio de 1585 se hallaba de nuevo en Granada. Esta visita se coloca en el contexto de la especial atención de J. a aquella comunidad, formada por él y cuidada con esmero, sobre todo en lo que a la selección de sus miembros se refiere. Los recuerdos de → Magdalena del Espíritu Santo a este respecto son elocuentes (BMC 10, 321, 329-334).

Una tercera presencia en Málaga se producía al año siguiente; esta vez en plan de visita pastoral, como vicario provincial de Andalucía. Realizó entonces algo que le pasó por alto en su momento adecuado, es decir: abrir el

registro oficial de la comunidad femenina (libro protocolo) con el acta fundacional. De nuevo, y acompañado por el mismo secretario, → Diego de la Concepción, regresa a Málaga, en noviembre del mismo año 1586, para presidir la elección de priora, Antonia del Espíritu Santo. En esta ocasión concede también licencia (23.11.1586) a la comunidad para la compra de unas casas a doña Ursula de Guzmán.

Otra visita rápida a Málaga tuvo lugar a primeros de junio de 1588, poco antes de viajar a → Madrid para el primer Capítulo congregacional (17 junio 1588). En esta ocasión levantaba acta sobre un inventario de ciertas alhajas, no bien especificadas. Lo hacía por comisión del provincial de Andalucía, y lo firmaba 22 de junio. Interviene de nuevo en asuntos de las monjas de Málaga en 1589. Apenas llegado a → Segovia, en su condición de “definidor mayor” (es decir, primero) preside la reunión de la Consulta y, el 29 de septiembre de 1589, concede “licencia y facultad” a dicha comunidad para que pueda proceder como convenga en el asunto de las dotes de varias religiosas.

Las frecuentes visitas y actuaciones, así como la presencia posterior de fieles discípulos suyos, motivaron la celebración de procesos para la beatificación en Málaga y Vélez Málaga, a saber: ordinario de Málaga, el 1617-18 (BMC 22, 291-331), de Vélez Málaga (ib. 332-345); apostólico, sólo en Málaga, el 1627-28 (BMC 24, 523-594).

BIBL. — HF 662-664; Peregr XIII, 193-194; HCD 4, 417-423, 439-443; BMC 10, 321, 331-332; DHEE 2, 1392-1400; GABRIEL BELTRÁN, “San Juan de la Cruz y las Carmelitas Descalzas de Málaga”, en *SJC* 12 (1996) 255-261; ISMAEL BENGOCHEA, “Noticia sobre el manuscrito sanjuanista de la fun-

dación de las Madres Carmelitas Descalzas de Málaga”, en *SJC* 14 (1998) 121-126.

*Eulogio Pachó*

## Malagón

Provincia y diócesis de Ciudad Real. La presencia carmelitana se ha limitado a la fundación teresiana de las Descalzas (2.4.1568). Apenas hay otra referencia sanjuanista que el paso o visita del Santo a esta comunidad en diversos viajes; el primero, de camino para → Almodóvar en 1578; el último, probablemente, al despedirse definitivamente de Castilla en 1591. → *Fundaciones* 9.

## Maldonado, Fernando, OCarm

Estudió artes y teología en la Universidad de → Salamanca (1556-1561); prior de Salamanca, mientras vivió allí J. de la Cruz; luego, de → Toledo, cuando fue enviado por el P. Jerónimo Tostado para absolver a las quince monjas de la Encarnación de Avila, el 2 de diciembre de 1577. En esta ocasión detuvo a J. de la Cruz, conduciéndole a Toledo para ser juzgado y encarcelado (cf. HCD 5, p. 98, 103.109, 120).

## Mancha Real

Provincia y diócesis de Jaén. La localidad nombrada “Manchuela” en nuestras crónicas, pasó a llamarse Mancha Real desde el reinado de Felipe IV. Situada a unos 25 km. de → Jaén y 40 de → Ubeda está muy vinculada a J. de la Cruz por motivos fundacionales. La instalación allí de un convento de Descalzos tuvo lugar durante el vicariato provincial del Santo. Aprobada por el



definitorio de Madrid a mediados de 1586, fue comisionado J. de la Cruz para llevarla a cabo (*MteCarm* 101, 1993, 51-52), como escribe él mismo en el acta levantada el día 15 de octubre. Llegó el Santo a la localidad a primeros de octubre para tratar con don Juan de Ocón, arcediano de Ubeda y promotor de la fundación. En la misa inaugural éste presidió la Eucaristía y el Santo ofició de diácono, según testimonio de Pedro Ortega Gámez, en el proceso ordinario de Jaén (*BMC* 23, 75-77). Predicó el → P. Agustín de los Reyes. Como otros conventos andaluces, el de Mancha Real acogió novicios, contando ya ocho aspirantes antes de terminar el año de existencia.

Durante la vicaría de Andalucía, fray Juan reiteró las visitas a la comunidad de la Manchuela, pero no es fácil datarlas. Entre otros sucesos relacionados con estas visitas se recuerda el que narra fray → Francisco de san Hilarión, cocinero del convento, a quien el Santo dio el hábito allí mismo (*BMC* 23, 249). En un descuido del ingenuo cocinero el gato se comió la perdiz que habían regalado y él había preparado para J. de la Cruz. La palabra serena y sonriente del Santo serenó la agitación del buen hermano.

BIBL. — Peregr XIII, 191; ALONSO, *Vida*, p. 438-444; HCD 5, 584-588; *BMC* 10, 321 y 23, 73-76; MATÍAS N. JESÚS, "Documento inédito sobre san Juan de la Cruz", en *MteCarm* 44 (1943) 259-263; GABRIEL BELTRÁN, "San Juan de la Cruz. Licencia del definitorio de la Orden para el convento de la Mancha Real (1586) y otros datos de 1591", en *MteCarm* 101 (1993) 49-54; MARTÍN JIMENO COBO, *Nuevos escritos sobre Mancha Real*, Jaén 1988; R. ROLDÁN GUERRERO, "El convento de Carmelitas Descalzos de Mancha Real", en *Boletín Informativo. Estudios Giennenses*, Jaén 1954.

*Eulogio Pacho*

## Mancera de Abajo

Provincia y diócesis entonces de Avila. La comunidad de Mancera es prolongación de → Duruelo. Ante la estrechez de esta primitiva casita y el aumento vocacional, la fundación se traslada a Mancera, el 11 de junio de 1570. Preside la solemne inauguración el provincial Alonso González. Es insuperable el relato de S. Teresa (*Fundaciones* 14). J. de la Cruz mantiene sus cargos de Duruelo, al elevarse a priorato el 8 de octubre de 1569, es decir: superior y maestro de novicios. En sus manos profesaron el 8 de octubre 1570, por ausencia del prior, → Antonio de Heredia, los dos primeros novicios ingresados en Duruelo: Juan Bautista (natural de Avila, corista) y fray → Pedro de los Angeles, lego (natural de Lanzahíta-Avila, MHCT 1, p. 97-99). Según la tradición biográfica, J. de la Cruz viajaba, en compañía del último, hasta → Pastrana, para organizar aquel noviciado, donde habían profesado el 10 de julio → Ambrosio Mariano y → Juan de la Miseria (MHCT 1, p. 95-96). El viaje, si se realizó (lo que es muy dudoso), pudo verificarse entre junio-julio o septiembre-octubre del 1570. Ni el motivo ni la justificación legal de tal viaje son muy comprensibles, dadas las condiciones jurídicas de las comunidades interesadas. En todo caso, la organización de Pastrana era obra del padre Antonio de Jesús (Heredia), que estuvo presente en la inauguración (*MteCarm* 77, 1969, p. 2-5).

Entre las vicisitudes biográficas de la estancia de J. de la Cruz en Mancera merece recuerdo especial el primer encuentro con → Ana de Jesús (Lobera) a finales de 1570, cuando ésta pasa por

allí con las fundadoras de → Salamanca, procedentes de san José de Avila. Poco tiempo después el propio Santo viaja en la misma dirección (enero de 1571), acompañando a S. Teresa, a la fundación de → Alba de Tormes, inaugurada el 25 de enero de ese año. La permanencia en Mancera fue breve, interrumpida además por estos viajes. Antes de finalizar el año, fray Juan era nombrado rector del recién fundado colegio carmelitano de Alcalá (1.11.1570), trasladándose a su nuevo destino inmediatamente.

Su magisterio en Mancera, como maestro de novicios, fue de incidencia bastante modesta, por breve y por los pocos allí formados. En 1571, dejó de ser noviciado, al establecerse como único en Castilla el de Pastrana. El traslado a Alcalá no significó un adiós definitivo a Mancera. Durante su estancia en Avila, como confesor de la Encarnación, se le vinculó jurídicamente a la comunidad de Mancera, lo mismo que a su compañero Germán de san Matías, probablemente desde el momento en que el P. Gracián fue nombrado visitador apostólico de los Descalzos (3.8.1575: MHCT 1, doc. 84). De hecho, éste presidió la elección de prior de Mancera el 11 de octubre de 1575, y participaron en ella, con voto, Juan de la Cruz y Germán de san Matías. Así consta en el acta correspondiente, donde se considera a ambos capitulares de Mancera (*MteCarm* 99, 1991, 320-322). J. de la Cruz no aparece, en cambio, entre los conventuales del Carmen de → Avila dos años antes, cuando es prior Antonio de Jesús (ib. p. 321, nota 4). Con toda probabilidad, J. de la Cruz es aún conventual de Mancera cuando le detienen los Calzados en 1576 y luego 1577. Acaso

haya que relacionar este dato con el hecho de ser “vicario” en la Encarnación de Avila, algo que nadie ha explicado satisfactoriamente.

BIBL.. — HF 549; HCD 3, 234-240; GABRIEL BELTRÁN, “San Juan de la Cruz: documentos inéditos en torno a su vida”, en *MteCarm* 99 (1991) 320-322; PABLO MARÍA GARRIDO, “En torno a la fundación de Duruelo y Mancera. Algunos datos nuevos sobre sus protagonistas”, en *SJC* 13 (1997) 153-163.

*Eulogio Pachó*

## María Virgen, Santa

Son tres las facetas características de Juan de la Cruz: santo, doctor y poeta. En relación con Nuestra Señora cabe establecer una trilogía temática: la Virgen María en la vida del Santo, en la doctrina del doctor y en los romances del poeta.

### I. La Virgen María en la vida del Santo

Es constante y sentida la presencia de María a lo largo de la existencia de J. de la Cruz. Es sintomático que, entre los 59 episodios que grabó Matías de Arteaga para ilustrar la vida del Santo, en nueve de ellos aparezca como protagonista la Madre de Dios. Vemos en efecto a María en el *niño* de los juegos y peligros del agua; en el *joven sacerdote* a quien reconquista → Teresa de Jesús para la Orden de la Virgen; en el *hombre maduro* que de diversas maneras es protegido por Nuestra Señora; y en el *moribundo* que un sábado de la octava de la Inmaculada se va a cantar con la Virgen maitines al cielo.

→ Juan de Yepes es educado en el hogar por su madre → Catalina Alvarez en espíritu profundamente religioso y en

las prácticas tradicionales de la piedad cristiana de aquellos tiempos. El culto y la devoción a la Virgen María era como el santo y seña de aquella incipiente espiritualidad, y lo fue de nuestro Juan. Todos los testigos que declaran en los procesos canónicos, informativo y apostólico del Santo, a la pregunta tercera, que versa sobre su devoción a María, se manifiestan del modo más rotundo acerca de su intensa, sincera, permanente y tierna piedad mariana. Muy señaladamente lo hizo → Martín de la Asunción, que acompañó al Santo en muchos viajes y convivió con él largas temporadas: “Era tan devoto de Nuestra Señora, que todos los días rezaba el Oficio de Nuestra Señora de rodillas... y cuando iba de camino, todas sus pláticas y conversaciones era tratar del Santísimo Sacramento y de la Virgen Santísima, y cantar himnos de Nuestra Señora” (BMC 14, 84-88).

Esto era lo ordinario. En esas pláticas de caminantes el propio J. de la Cruz contaba a fray Martín casos y cosas que le habían sucedido a él mismo y confidencialmente se los revelaba (a pesar de ser él tan comedido en descubrir intimidades personales) para acrecentar en el hermano el amor a la Virgen. Este es el origen de esos favores dispensados por María a su siervo Juan y que nos han llegado por testimonio recibido del mismo Santo (BMC, Ib).

## II. La Orden de la Virgen

Juan de Yepes quiso consagrarse a Dios por medio de María y así escogió su Orden para profesar en ella como carmelita y ser hijo y hermano suyo. Es terminante la declaración de José de Velasco: “Juan de la Cruz había sido

siempre muy devoto de la Virgen nuestra Señora, y movido su pecho y su corazón de esta devoción, tomó el hábito de la Orden de Nuestra Señora la Virgen María del Monte Carmelo” (Proceso ordinario de Medina, 1614 (BMC 22, 46). Esta razón mariana fue también la que le movió definitivamente a renunciar a la Cartuja (a la que había pensado pasarse) y permanecer fiel a la Orden de la Virgen cuando la Madre Teresa de Jesús invitó a fray Juan para emprender la renovación del Carmelo en 1568 en → Duruelo.

Según declaración concorde de 20 testigos, J. de la Cruz se liberó de la cárcel conventual de → Toledo, en la que estaba encerrado injustamente, gracias a la milagrosa protección de Nuestra Señora en agosto de 1578. Otro rasgo de su piedad mariana era el fervor con que celebraba al vivo las fiestas de la Virgen, en especial las de Navidad y de la Purificación.

Su muerte en Úbeda el 14 de diciembre de 1591 estuvo rodeada de la presencia de María que se hizo notar allí mismo: era el alba del día de sábado, en la octava de la Inmaculada; Juan pidió al prior en limosna “el hábito de la Virgen” para ser enterrado; y oyendo que estaban tocando las campanas del convento de Madre Dios para maitines, dijo el Santo: “Yo también, por la bondad del Señor, los tengo de decir con la Virgen Nuestra Señora en el cielo”. Y expiró.

## III. En la doctrina del Doctor Místico

Poco escribió J. de la Cruz sobre la Virgen, pero dijo mucho en lo que escribió. No pasan de 22 las referencias marianas nominales expresas acerca de la Madre de Dios. Estos son los lugares

de sus principales textos marianos explícitos: a. *Romance de la Encarnación y Nacimiento* (versos 267-310); b. *María y el Espíritu Santo* (S 3, 2,10; LIB 3,12); c. *En Caná* (CB 2,8); d. *La obumbración* (LIB 3,12); e. *El sufrimiento en María* (CB 20, 10); 6) *Imágenes de Nuestra Señora* (S 3,36, 1-2; 42,5); f. *Madre de Dios* (Av 26).

1. "MARIOLOGÍA". De tan exiguo caudal mal se podría extraer una verdadera mariología. Sin embargo, así se tituló uno de los primeros estudios que se publicaron sobre esta cuestión: "Mariología de San Juan de la Cruz", por Otilio del Niño Jesús (*Estudios Marianos* 2, 1943, 359-399). Este esbozo de "mariología sanjuanista" comprende: una introducción histórico-bibliográfica, el "consentimiento" de María a la obra de la Encarnación, su maternidad divina, la Virgen como modelo del alma perfecta y el culto que se daba a sus imágenes. Nuevamente se apela a este título, pero esta vez para presentar como "principio místico" de la mariología de san Juan de la Cruz el texto fundamental del Santo sobre Nuestra Señora (Ildefonso de la Inmaculada, en *Miriam* 15,1963, 115-118).

Como a este texto tan denso se refieren todos los demás estudios marianos sanjuanistas, lo transcribimos aquí: "Tales fueron (las obras, ruego y oraciones) de la gloriosísima Virgen nuestra Señora, la cual, estando desde el principio levantada a este alto estado, nunca tuvo en su alma impresa forma de alguna criatura, ni por ella se movió, sino siempre su moción fue por el Espíritu Santo" (S 3,2, 10).

En este contexto mariológico se han de entender algunos otros trabajos refe-

ridos a la teología mariana de J. de la Cruz, en que se atribuyen a María las perfecciones del *alma* divinizada por la unión con Dios (Sebastián de la Santa Faz, en *Mount Carmel*, 9, 1961, 44-50). Así también las aplicaciones que se hacen a los misterios de María, a las virtudes teologales, a la "noche de la fe", a la humildad, al "silencio", etc.

Por último, y dando un viraje de actualidad a la materia, se ha cotejado la doctrina mariana del Santo con la "mariología actual", y se ha marcado el acento en las características que la hacen más de nuestros días por su principio trinitario, razón cristológica, presencia pneumatológica, trasfondo bíblico, sentido eclesial, signo litúrgico, dimensión antropológica y hasta se contempla en ella una cierta "mariología estética" por poética. ("La doctrina mariana de San Juan de la Cruz y la mariología actual", en *Estudios Marianos* 57, 1992, 359-379).

2. CUESTIONES ESPECIALES. Más que un desarrollo normal y completo de la doctrina mariana, que J. de la Cruz no se propuso verificar en sus libros, el doctor místico ofrece materia y pistas para profundizar en algunos aspectos peculiares relacionados con Nuestra Señora. Es lo que se ha hecho por los autores analizando y examinando principalmente el citado clásico texto de la *Subida del Monte Carmelo*. Señalamos ahora esos estudios especiales.

*Gracia y mística.* – Dada la plenitud de gracia en María, se ha estudiado su desarrollo en el alma de la Virgen con las consecuencias de la gracia de la unión habitual, las ascensiones en Dios, abandono en Dios, los dones de los "resplandores", la "obumbración", etc. En esta

línea van las colaboraciones de Gabriel de Santa Magdalena y Enrique Llamas.

*El Espíritu Santo.* – Si existe una mariología sanjuanista, ésta es predominantemente pneumatológica. Es lo que se desprende del examen exhaustivo del texto esencial de fray Juan, según el cual María “siempre se movió por el Espíritu Santo” (S 3,2,10). De aquí la consideración de su acción en el alma de la Virgen: los dones, la transformación e inhabitación, la merced de la obumbración, la visión beatífica “por vía de paso”, la muerte de amor. (“El Espíritu Santo y la Virgen María, según San Juan de la Cruz”, en *Ephemerides Mariologicae* 31, 1981, 51-70).

*Muerte de amor.* – Juan de la Cruz no menciona a la Virgen al tratar sobre la muerte de amor, pero los autores han aplicado a María las condiciones de ese fenómeno místico y las dan como más reales en ella que en cualquier otro santo o santa. Según este criterio, murió de amor la que sólo vivió en el amor y por el amor. Y así el amor intensísimo de la Madre a su amado Hijo “rompió la tela de su dulce encuentro” (Gregorio de Jesús Crucificado, “La muerte de amor de María a la luz de San Juan de la Cruz”, en *Estudios Marianos* 9, 1950, 260-267).

#### IV. María en los versos del poeta

Poeta por naturaleza, J. de la Cruz hizo poesía de su vida y de su obra, de su estudio y sobre todo de su canción. Lo mismo que por los caminos fue cantando en sus correrías fundacionales, también por las vías del espíritu transitó entre cánticos “buscando sus amores”. Entre esos amores estaba la Virgen María. Pero no la cantó en sus grandes

poemas del *Cántico*, la *Llama* y la *Fonte*, sino en sus lindos y populares romances de la Encarnación y de la Navidad.

Para degustar su sabor como colofón de este ensayo basta evocar en estas páginas el prelude de ese romance mariano sanjuanista de la Encarnación:

“Entonces llamó a un arcángel  
que San Gabriel se decía  
y enviolo a una doncella  
que se llamaba María,  
de cuyo consentimiento  
el misterio se hacía;  
en la cual la Trinidad  
de carne al Verbo vestía;  
y aunque tres hacen la obra,  
en el uno se hacía:  
y quedó el Verbo encarnado  
en el vientre de María”.

BIBL. — AA.VV., *San Juan de la Cruz y la Virgen*, Sevilla, Miriam, 1990 y los estudios antes citados en el texto; se recogen también en esta obra: ISMAEL BENGOCHEA, “El Espíritu Santo en las palabras y silencios de María, a la luz de san Juan de la Cruz”, en *SJC* 14 (1998) 187-201.

*Ismael Bengoechea*

### María de Cristo, OCD (1544?-1590)

Nació en Avila entre 1540 y 1544, del matrimonio Francisco Dávila y María del Aguila, profesó en San José el 22 de 1568. Fue la primera priora elegida por la comunidad, el 4 de noviembre de 1577, pero renunció al oficio el 10 de septiembre de 1581 en favor de S. Teresa. Viajó con J. de la Cruz en noviembre de ese año para la fundación de las Descalzas de Granada, al no poder hacerlo la Santa, siendo luego supriora en esa comunidad hasta 1585, año en que pasó como priora a Málaga,

donde permaneció varios años. Fue elegida de nuevo priora por la comunidad granadina, pero la malagueña suplicó que siguiese allí, donde murió el 28 de febrero de 1590. Gozó de la estima y confianza de J. de la Cruz, a quien trató en los conventos indicados de → Avila, Granada y Málaga.

*E. Pacho*

### **María de Jesús, López Ruiz, OCD († 1616)**

Nació en Sevilla, del matrimonio Sebastián López e Isabel Ruiz de Ojeda. Profesó en las Descalzas de → Sevilla, el 29 de junio de 1579. Fue como fundadora, con el cargo de superiora o vicaria, a Sanlúcar La Mayor, el 9 de mayo de 1590, reelegida en 1591. En 1593 fue elegida priora de la misma comunidad. Durante su priorato, concluido en 1596, mandó sacar copia del *Cántico espiritual*. Regresó más tarde al convento de Sevilla, donde desempeñó los cargos de superiora, a partir de abril de 1600, y de clavaria en 1601. Falleció en aquel convento el 10 de julio de 1616. Está vinculada a J. de la Cruz por el traslado manuscrito del CB, copiado en 1593, y actualmente propiedad de don José Guillermo García Valdecasas (*MteCarm* 99, 1991, 243-271).

*E. Pacho*

### **María de Jesús, Rivas, OCD (1560-1640)**

Nació en Tartanedo (Guadalajara) el 16.8.1560, del matrimonio Antonio Rivas y Elvira Ramírez. Ingresó en el monasterio de → Toledo vistiendo el hábito el 12.8.1577 y profesando el

8.9.1578. Aquí conoció a J. de la Cruz cuando huyó de la cárcel. Dejó escrita una carta relación sobre ese encuentro para el historiador (BMC 13, 366-367). Es lo único en relación al Santo y el hecho de que el ms. del CA' procedente de La Sislea esté en relación con ella (cf. E. Pacho, *Estudios Carmelitanos*, Burgos 1999, p. 329-346).

*E. Pacho*

### **María de Jesús, Rodríguez, OCD (1544-1604)**

Nació en Beas en 1544, del matrimonio Sancho Rodríguez de Sandoval y Catalina Godínez; fue una de las fundadoras de → Beas (*Fundaciones* 22), donde tomó el hábito con su hermana Catalina, el día 24 de febrero de 1575, profesando ambas el 14 de septiembre de 1576. Conoció allí a J. de la Cruz, cuando llegó de → Toledo en 1578; desde entonces se convirtió en una de sus discípulas más entusiastas y fieles, como lo demuestran las cartas que recibió del Santo, tres de las cuales han llegado hasta hoy (nn. 14, 16, 21). En febrero de 1585 fue de superiora y maestra de novicias a la fundación de → Málaga. El propio J. de la Cruz la llevó de priora a la de → Córdoba en 1589, repitiendo el cargo la segunda vez el 24 de marzo de 1597 y la tercera en 1603. Falleció allí al año siguiente, el 10 de agosto.

BIBL. — S. TERESA, *Fundaciones* 22. *Compendio de la vida y virtudes de la venerable madre María de Jesús, fundadora del monasterio de carmelitas Descalzas de Sta. Ana y S. José de Córdoba, publicado con ocasión del tercer centenario, por una religiosa del mismo monasterio, Córdoba, 1905.*

*E. Pacho*

### **María del Nacimiento, OCD (1549-1597)**

Nació en Toledo en 1549, del matrimonio Cristóbal Ortiz e Inés de la Fuente. Ingresó en las Descalzas de la misma ciudad y profesó el 18 de marzo de 1572. Conoció a J. de la Cruz en → Toledo al recalar en las Descalzas a su huida de la cárcel. De Toledo pasó a Cuerva en 1585, y en 1586 inició la fundación de Madrid como superiora y maestra de novicias. Al cesar Ana de Jesús de priora era elegida para sucederla (18. 11.1589), pero fue depuesta en 1591 con motivo de su unión con Ana de Jesús y a resultas del famoso Breve de Sixto V acerca de las Descalzas. Pasó a Consuegra como primera priora de la casa (3.5.1597) muriendo allí el 15 de septiembre del mismo año. A ella se debe una descripción sobre la elaboración de las *Moradas* de S. Teresa. Poco antes de su deposición del priorato de → Madrid la escribió J. de la Cruz, perfectamente al corriente de su interior, pese a la distancia (Segovia). En la carta la exhortaba “a buscar el tesoro escondido en el campo, aunque parezca que no se halla”, pues, “si ella le hallara, ya no fuera escondido, y por el consiguiente no fuera tesoro” (cf. ms. 12738 BNM, p. 1005; Ref. II, 9, 34, p.145-46; BMC 18, 305-316).

*E. Pacho*

### **María de la Concepción, OCD (1573-)**

Nació en Segovia, del matrimonio Cristóbal Méndez de Porres y Bárbara Vázquez; ingresó en las Descalzas de la misma ciudad en 1586; conoció y trató al

Santo por espacio de “dos años más o menos”. Es muy concreta y detallista en las declaraciones de los procesos: ordinario, el 16 de abril de 1616 (BMC 14, 256-262); apostólico, el 15 de noviembre de 1627 (BMC 24, 233-243).

*E. Pacho*

### **María de la Cruz, Machuca, OCD (1563-1638)**

Nació en Granada el 8 de septiembre del 1563, del matrimonio Francisco Machuca e Isabel Alfaro. Uno de sus doce hermanos fue religioso carmelita descalzo con el nombre de Matías de san José (*MteCarm* 103, 1995, 571-575). María recibió esmerada educación humanística, llegando a dominar el latín y recordar de memoria la Biblia. Ingresó a los 22 años en las Descalzas de → Granada, acogida por → Ana de Jesús, priora, y J. de la Cruz, prior de Los Mártires, que le dio el hábito religioso en octubre de 1585, así como la profesión, el 19 de octubre de 1586. Fue nombrada maestra de novicias a los siete años de profesa, en 1593. En 1593 salió con la madre Ana de la Encarnación para la fundación de → Ubeda, en cuya comunidad fue cuatro veces priora, falleciendo allí a primeros de 1638, a los 75 de edad. Tuvo una prima, María de la Asunción, que profesó en Granada el 19.10.1586 y murió allí el 21.10.1609. María de la Cruz se distingue como escritora. Compuso algunas poesías y, por orden de su director espiritual, el padre Pedro de la Trinidad, varios escritos espirituales, guardados autógrafos en el archivo conventual de Ubeda en 5 tomos. Ha iniciado su publicación el profesor Manuel Morales Borrero, *El convento de Carmelitas*

*Descalzas de Ubeda y el Carmelo femenino en Jaén, María de la Cruz, O.C.D. Su vida y su obra.* 2 vol. Jaén 1995. Se conservan algunas cartas suyas en las Descalzas de Bruselas (Archivo, signatura L/R). Es una de las figuras más representativas del sanjuanismo en lo que se refiere a su asimilación, a la difusión de los escritos del Santo, a la información sobre ellos y a la biografía en general. Destacan por la abundancia de datos y detalles sus declaraciones en los procesos: ordinario, el 3 de junio de 1617 (BMC 14,121-128 y 23 260-268); apostólico, el 3 de marzo de 1628 (BMC 25, 478-512).

BIBL. — EULOGIO PACHO, “María de la Cruz (Machuca), discípula aventajada de san Juan de la Cruz”, en *Estudios Sanjuanistas* I, 221-264; M. MORALES BORRERO, ob. cit.

*E. Pacho*

## **María de la Encarnación, Barros, OCD (1551-1623)**

Hija de la otra descalza, Ana de Jesús (Ana Jimena), y de Francisco Barros, vistió el hábito (junio de 1574) y profesó el mismo día que su madre (2 de julio 1575) en el monasterio de → Segovia. María fue dos veces priora de esta comunidad (entre 1588 y 1613), y allí le dirigió al menos dos cartas J. de la Cruz: una, desde Madrid, el 6 de julio de 1591, y otra, del mes siguiente (nn. 26 y 27). También desempeñó dos veces el priorato en la comunidad de Madrid. Murió en Segovia el 29 de julio de 1623, a los 72 de edad. Su declaración en el proceso ordinario de Segovia es muy importante y pormenorizado (BMC 14, 215-224). Las cartas recibidas del Santo se complementan con las escritas a su hermana el mismo día 6 de

julio de 1591. Sobre ésta habla S. Teresa en el capítulo 21 de las *Fundaciones*.

*E. Pacho*

## **María de la Encarnación, OCD**

Conoció y trató al Santo en Madrid, antes de ingresar en la Orden, cuando estaba al servicio de la Emperatriz, María de Austria, hermana de Felipe II. Se confesó incluso algunas veces con él antes de vestir el hábito del Carmelo Teresiano en Madrid, donde profesó, siendo → Ana de Jesús. Años más tarde pasó a la comunidad de Consuegra. Desde aquí envió una relación sobre el Santo, respondiendo a los requerimientos de los superiores. Está firmada el 30 de octubre de 1614 (BMC 13, 368-370). Es muy importante para lo relativo a los escritos del Santo y a su difusión. A través de esta religiosa le llegó copia del CE a la Emperatriz, que leía los escritos sanjuanistas con “gran gusto y devoción, y decía no haber leído ni oído en su vida cosas tan altas ni tan devotas” (ib. 368). Uno de los manuscritos del CA’ (conservado actualmente en la abadía de Solesmes) se tiene por vinculado a María de la Encarnación y a la Emperatriz, María de Austria, en las “Descalzas Reales” de Madrid.

*E. Pacho*

## **María de san José, Machado, OCD (1549-)**

Nació en → Valladolid, del matrimonio Antonio Machado y María de la Cámara. Vistió el hábito carmelitano en → Pastrana, en 1574, y desde 1595 residió en la comunidad de → Segovia. Había acompañado a S. Teresa en las



fundaciones de Palencia y Soria. Conoció y trató al Santo “seis o siete años, poco más o menos”, según propio testimonio. Declaró con abundantes detalles en los procesos de beatificación: en el ordinario, el 12 de abril de 1616 (BMC 14, 229-232); en el apostólico, el 8 de octubre de 1627 (BMC 14, 439-443 y 24, 209-214).

*E. Pacho*

### **Martín de la Asunción, OCD (1556-1641)**

Nació en Jaén en 1556. Fue uno de los que ratificaron su profesión en → Baeza el 5 de marzo de 1600, después de ordenado sacerdote. Fue conventual de Jaén y allí residía cuando declaró en el proceso ordinario, el 17 de febrero de 1618 (BMC 23, 140-142). Residió también en → Ubeda, con posterioridad a la muerte del Santo. Murió en → Jaén en 1641, a los 85 de edad y 50 de vida religiosa. Parece que no conoció personalmente a J. de la Cruz, ya que habla siempre de “haber oído”.

*E. Pacho*

### **Martín de la Asunción, Sacedo, OCD (1558-1620)**

Nació en Baeza, de don Martín de Sacedo, en 1558. Profesó, como hermano lego en → Baeza el 22 de octubre de 1584. Falleció en la misma localidad en 1620, a los 62 de edad y 38 de religioso. Escribió en Baeza una relación “acerca de la virtud y santidad del padre fray Juan de la Cruz”, firmada el 26 de abril de 1614 (BMC 13, 421-425). Declaró en el proceso ordinario de Ubeda, siendo conventual de Andújar, los días 25,27-28

de noviembre de 1617 (BMC 14, 83-98; 23, 356-373). Aporta muchos datos precisos sobre su relación con el Santo. Estuvo con él en la fundación de Córdoba y en otras ocasiones. Por orden suya llevó unos novicios de → Córdoba a Sevilla. También estuvo con el Santo en Baeza (BMC 13, 241), donde convivieron algún tiempo. Le acompañó igualmente a → Mancha Real, Ecija, → Granada y → Guadalcázar. También convivió con J. de la Cruz en → La Peñuela, siendo prior Diego de la Concepción (BMC 23, 371-372). Es una de los testigos más autorizados para estudiar los viajes de J. de la Cruz.

*E. Pacho*

### **Martín de san José, OCD (1562-1618)**

Nació en Baeza; ingresó religioso en Granada, siendo prior J. de la Cruz, que le dio el hábito y la profesión. Fue maestro de novicios en → Ubeda y prior de → Caravaca (1591-1594), de → Baeza (1597-1600), de → Jaén (1600-1604) y de Vélez Málaga (1607-1610). Falleció en Baeza, el 1618, a los 56 de edad y 33 de carmelita. Declaró en el proceso ordinario de Baeza, el 17 de febrero de 1617 (BMC 14, 11-22). En Baeza compró algunas casas para ampliar el Colegio (*MteCarm* 91, 1983, p. 467). Escribió también una relación sobre el Santo, fechada en Baeza el 25 de abril de 1614, “respondiendo al precepto que se nos ha impuesto” (BMC 13, 377-379). Coincidió con el Santo en → Córdoba (BMC 14,18). Al regreso de éste del Capítulo de Lisboa (1585) a Granada, se hallaba presente cuando explicó por qué no había querido visitar

a la famosa Monja de las llagas (BMC 13, 378).

*E. Pacho*

## **Martirio**

Al hablar Juan de la Cruz de la → noche del espíritu, y más concretamente de la → fe particular, (S 2, 17-22 sobre todo) nos recuerda cómo ninguna imagen es válida, sólo la fe, cuyo contenido es → Cristo, que es la única verdadera revelación del Padre. Dios nos desborda. El lenguaje de Dios es distinto al del hombre. En su comprender las palabras y cosas de Dios el → hombre puede traicionarse: “Es imposible que el hombre, si no es espiritual, pueda juzgar las cosas de Dios ni entenderlas razonablemente, y entonces no es espiritual cuando juzga según el sentido” (S 2,19,13). El martirio es una de esas cosas incomprensibles para la razón.

El deseo de sufrir el martirio, siendo él mismo una gracia de Dios, puede ser deseado y puede haber una respuesta de Dios a ese mismo deseo en la que le asegure que se cumplirá dicho deseo. El Señor puede responder a la petición y asegurar a alguien que será mártir, lo cual ya puede ser un gran consuelo. Pero a lo mejor no llega a hacerse realidad ese deseo, sin que ello suponga que no se cumplió la promesa de Dios. Es el amor lo que cuenta, pues el martirio tiene valor en el amor: “aquella manera de morir por sí sola no vale nada sin este amor” (S 2,19,13) El Señor premiará al alma como mártir, y así se cumplirá el deseo de entrega total del alma y la promesa que el Señor le hizo.

La → palabra de Dios siempre será cierta y verdadera, si bien los planes de Dios no siempre coinciden con los

nuestros ; lo importante y cierto siempre será vivir en “espíritu en fe oscura, que es el medio de la unión” con Dios. Cuenta la intención y disposición del alma dispuesta a darlo todo, incluso su sangre por Dios. Se cumple en el llamado martirio de la vida cotidiana. Se pasa así del martirio cruento al martirio testimonio: el confesar a Dios día a día, el obedecer en todo sus mandamientos. Es derramar su fe, como sangre, día a día durante toda la vida. La medida de amor viene dada por la capacidad de sacrificarse por el Amado, y cuanta mayor disposición a sacrificarse por él tenga el alma, más se puede decir que le ama.

Siendo el martirio, como es, la manifestación más grande del amor a Cristo y el modo de imitación más completo y perfecto, es además el testimonio que embellece a la Iglesia, Esposa de Cristo en la que se dan estas rosas del martirio. Así para el Santo, los mártires son, junto con las vírgenes y los doctores, las tres guirnalda que hermocean la cabeza de Cristo, joya que adorna su cabeza, rosas rojas cultivadas por el mismo Cristo en la Iglesia (CB 30, 7).

*Francisco Vega Santoveña*

## **Matrimonio espiritual**

Desposorio y matrimonio son las dos expresiones más caracterizadas del simbolismo nupcial en la tradición mística cristiana. Lo mismo sucede en el sanjuanismo. Corresponden a las fases culminantes de las relaciones amorosas entre el → alma-esposa y el Esposo Cristo. La ambivalencia de los términos desposorio y esposo/a motiva cierta ambigüedad en el lenguaje de J. de la Cruz por cuanto el → desposorio (según

se ha notado) se usa algunas veces indistintamente para los esponsales o para el matrimonio; en otras equivale claramente a este último estado.

Fuera de algunas referencias fugaces en la *Llana*, el tema del matrimonio espiritual está limitado al CE, cosa muy comprensible si se tiene en cuenta que toda esta obra se estructura precisamente sobre el simbolismo nupcial, es decir, se presenta como desarrollo del amor divino en las almas sirviéndose de la clave mística fundada en la exégesis tradicional del *Cantar de los Cantares*. Las estrofas en las que se canta de manera directa e integral el matrimonio son: 20, 22, 24 y 26-27. Su contenido halla complemento en el comentario de otras canciones.

Según se ha indicado al tratar del desposorio, una de las razones que llevaron al autor a modificar la colocación de las estrofas y respectivos comentarios en la segunda redacción fue precisamente el de reunir en bloques homogéneos las que describen el desposorio y las que corresponden al matrimonio.

Los símbolos alegóricos en que se representa la celebración del dichoso estado del matrimonio son fundamentalmente tres: el → huerto ameno (CB 22), el → lecho florido (24) y la → bodega interior (26). Tanto en su “declaración”, como en otros lugares, la configuración o definición descriptiva del matrimonio se hace por comparación con el desposorio y otras situaciones dentro del itinerario espiritual, incluso en referencia a la bienaventuranza. Esta dispersión textual hace que las mismas ideas se repitan con ligeras variantes. Todas ellas pueden agruparse en dos puntos principales.

1. MOMENTO Y ENCAJE. No hay dudas al respecto. Las afirmaciones insistentes del Santo son de este tenor: “Ultimo estado de perfección” (CB arg. 1); “el más alto estadio a que se puede llegar en esta vida” (CB 12,8; LIB pról. 3). Igualmente repetitiva es la afirmación de que se identifica con el estado de la perfección o de perfectos, de → unión y de transformación. Corresponde, por tanto, el último estadio de la vida espiritual según la graduatoria tradicional de vías y estados, asumida por J. de la Cruz, que identifica en este sentido el matrimonio con la vía unitiva o de perfectos, una vez superadas la purificativa, de principiantes, y la iluminativa, de aprovechados (CB Arg. 1-2 y 22,3).

Mantiene siempre inmutable esta ordenación al momento de describir el desarrollo espiritual. Al gozo, deleite y gloria del matrimonio “no se viene sin pasar primero por el desposorio espiritual y por el amor leal de desposados; porque después de haber sido el alma algún tiempo esposa en entero y suave amor con el Hijo de Dios, después la llama Dios y la mete en este huerto florido a consumir este estado felicísimo del matrimonio consigo” (CB 22,5).

Es lo mismo que introducirla en la bodega interior, en la que se produce una estrecha junta, totalmente indecible (CB 26,4). El llamarla bodega se debe a que “es el último y más estrecho grado de amor en que el alma puede situarse en esta vida” (ib. 3). Existen otras bodegas no tan interiores, como otros grados más bajos que este último. “Muchas almas llegan y entran en las primeras bodegas, cada una según la perfección de amor que tiene, más a esta última y más interior pocas llegan en esta vida, porque en ella es ya hecha la unión per-

fecta con Dios, que llaman matrimonio espiritual” (ib. 4).

2. LA REALIDAD ESPIRITUAL. Las magníficas descripciones sanjuanistas son difíciles de concretar en términos usuales por la abundancia de matices y por la reiteración de expresiones similares. Mantiene siempre presente la correlación analógica y simbólica del matrimonio espiritual con el “matrimonio carnal”, porque así como en éste “son dos en una carne, como dice la divina Escritura (Gén 2,24), así también, consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor, según dice san Pablo trayendo esta misma comparación (1 Cor 6,17), diciendo: ‘El que se junta al Señor, un espíritu se hace con él!’” (CB 22,3). Esta “comparación” es referencia obligada para comprender las expresiones figurativas de estos textos.

La situación espiritual designada así como “matrimonio espiritual” suele describirse en dos contextos: en comparación con la del desposorio espiritual y bajo los términos doctrinal y espiritualmente equivalentes, como → transformación, → unión, endiosamiento, etc. Atañe a este lugar únicamente lo propuesto en relación al desposorio y lo atribuido directamente al matrimonio.

a) Es reiterativa la afirmación de que el matrimonio “es mucho más sin comparación que el desposorio espiritual” (CB 22,3). Las gracias y mercedes de Dios al alma y los “sabores y deleites” de ésta en el desposorio “no tienen que ver con los del matrimonio, porque son disposiciones para la unión del matrimonio” (LIB 3,25). Las diferencias fundamentales en lo que a la situación espiritual del alma se refiere, pueden

encuadrarse en dos aspectos: el purificativo y el posesivo.

En el primero resulta que en el desposorio no existe aún una catarsis completa, por lo que el sentido o parte inferior del hombre no está sujeto a la superior ni en armonía con ella, por lo que persisten las molestias de la sensualidad, las acometidas del demonio (CB 14-15,30; LIB 3,26-26, etc.) y las “afecciones de temor” (CB 20,9), por lo que acontecen aún pruebas dolorosas y son necesarias “otras disposiciones positivas” (LIB 3,26; cf. desposorio).

En correlación perfecta del anterior está el aspecto positivo; a medida que disminuye la impureza mediante la depuración o catarsis, aumenta el amor y la posesión de los amantes. El matrimonio es el “beso de la unión” (CB 22,8), la entrega mutua de los prometidos. El desposorio se caracteriza por la comunicación de dones, mientras en el matrimonio hay unión y comunicación de personas (LIB 3,24).

b) Manteniéndose dentro de la analogía-figuración, el matrimonio se presenta como la entrega total del alma y Dios para consumir su amor en el lecho florido (24,1) o en el huerto ameno (22,3,5). Supone en el alma perfecta purificación con el apaciguamiento de la parte inferior y en perfecta armonía, a semejanza del estado de inocencia. Implica que las virtudes se hallan ya en estado perfecto, que son heroicas (20,2), que se ha llegado a la “igualdad de amor” y por ello, a la unión perfecta (26,4). Esa unión es actual según la sustancia del alma, pero no siempre así según las potencias, aunque también ellas se unen “muy frecuentemente” (CB 26,11), por cuanto la comunicación de

Dios al alma es ya directa y sin intermediarios (CB 35,6).

Entre tantos textos que intentan desentrañar esa profunda y misteriosa realidad, puede servir de muestra el siguiente: “Es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida”. Tras madura reflexión añadió el Santo en el CB: “Y así, pienso que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma. De donde éste es el más alto estado a que en esta vida se puede llegar” (CB 22,3). A la plenitud de vida espiritual corresponde la perfección en todos los niveles de la persona, como explica al tratar de la unión transformante.

Reconocer que el matrimonio es el más alto estado de vida, quiere decir que no es posible pensar en otro al que pueda aspirarse, pero no significa que en él se produzca una especie de estancamiento ni que tampoco desaparezca la esperanza del horizonte vital. El mismo Santo se preocupa de aclararlo. Es verdad que una vez llegado al estado perfecto del matrimonio el alma no puede “pasar de allí en cuanto tal, pero puede con el tiempo y ejercicio calificarse y sustanciarse mucho más en el amor” (LIB pról. 3).

Por mucha que sea la paz y felicidad de que goza en este estado, ansía “entrar más adentro del matrimonio espiritual que ahora posee, que será la gloria, viendo a Dios cara a cara” (CB 37,2). Por ello con el → gemido pacífico

de la esperanza pide a Dios que acabe de consumir con ella “perfectamente el matrimonio espiritual con su beatífica vista” (LIB 1, 27). Como remata el CB, vive con “deseo de ser trasladada del matrimonio espiritual, a que Dios la ha querido llegar en esta Iglesia militante, al glorioso matrimonio de la triunfante” (40,7). → *Desposorio, transformación, unión.*

*Eulogio Pacho*

## **Medina del Campo**

Provincia y diócesis de Valladolid. La presencia carmelitana está representada por tres comunidades: la de los Calzados (1560), la de las Descalzas (15.8.1567) y la de los Descalzos (16.4.1649). Contaba unos 15.500 habitantes hacia 1530 y 10.500 en 1591. Es como la segunda patria de J. de Yepes; en procesos y relaciones, se le hace con frecuencia natural de Medina. Fue el lugar donde más años vivió; en la práctica, la niñez y adolescencia, es decir, desde 1551 hasta 1564, unos 13 años ininterrumpidos. Años además decisivos en su existencia. Son bien conocidos en sus líneas generales. Se recuerda aquí solamente lo esencial con referencia a la biográfica, a la formación, a la vocación y a las visitas posteriores.

### **I. Peripecia biográfica y formación**

Llega por primera vez a Medina siendo aún niño, entre los 9 y 11 años, en busca de subsistencia para él y la familia. No se conoce la fecha exacta, pero debió de ser en 1551. Tampoco está identificada la morada de la familia, sin duda muy modesta; se dice que se localizaba al norte de la villa, dentro de

las murallas, en la calle Santiago y cerca de la parroquia de este nombre y del convento de la Magdalena. Medio de subsistencia sigue siendo el pequeño telar, al que atienden principalmente la madre y su hermano Francisco.

Juan ingresa pronto en el Colegio de la Doctrina (los “doctrinos”), que funcionaba en el convento de la Magdalena, fundado por don Rodrigo de Dueñas Hormaza. Como sus cuatro compañeros de Colegio, tiene que atender al servicio de la iglesia, en la que se celebraban cuatro misas diarias. Su servicio se completaba con la limpieza, los recados para las religiosas del convento y el recoger limosnas para los niños “de la doctrina” .

Se abre para él una nueva etapa en Medina, cuando ingresa en uno de los hospitales, de los 14 existentes en la ciudad. Es conocido vulgarmente como el de “las bubas” (enfermedades venéreas y contagiosas) y también por su nombre propio “Hospital de la Concepción”. Era administrador del mismo don Alonso Alvarez de Toledo, quien acogió allí a J. de Yepes, en fecha desconocida, para que prestara sus servicios. El encargo que se le confía es el de mendigar a favor del centro benéfico y de los pobres, cosa que entonces no tenía la connotación infamante de nuestro tiempo; era casi institucional en la sociedad castellana de la época. Al estilo del lazarillo o mozo de ciego tan recordado en sus escritos.

Los primeros estudios en el Colegio de los Doctrinos tuvieron prolongación natural durante el tiempo que le dejaba libre el trabajo en el Hospital. Aquí descubrieron sin dificultad las aptitudes de Juan para las letras, y procuraron que no se marchitasen. Fue admitido en el

Colegio de la Compañía, abierto por las fechas de su llegada a Medina, en 1551, como filial del que los jesuitas tenían en Salamanca. El de Medina comenzó en casa improvisada, hasta que dos años después (1553) estrenaba edificio nuevo de sana planta. En 1555 comenzaron las clases de latinidad. Cuando ingresaba en sus aulas el joven Juan de Yepes, el colegio había adquirido ya notable prestigio. No se conoce la fecha de su ingreso ni el tiempo que duró su asistencia a las clases. Lo más probable es que frecuentase las aulas entre 1559 y 1563. En pocos años “salió buen latino y retórico”, por eso, muy aprovechado “en letras humanas” o humanidades. Entre sus maestros se cuentan figuras destacadas, como Miguel de Anda, Gaspar Astete, José Acosta y, sobre todo, → Juan Bonifacio, apenas dos años mayor que él, pero de gran capacidad pedagógica y notable preparación humanista. Entre los condiscípulos destacados, parece que tuvo al célebre Gregorio de Valencia, natural de Medina.

Aunque durante algún tiempo se dictaron clases de filosofía en el Colegio de la Compañía, por un padre de la misma, no parece que cursase allí esa materia el joven Yepes. Había otros centros en Medina donde se daban clases más o menos regulares de filosofía (como en el Hospital de la Piedad), pero no es posible apurar este extremo, pese a la afirmación de algún biógrafo, como Alonso, quien asegura que en el Hospital de la Concepción “estudió gramática, retórica y cursos de artes, en todo lo cual salió aventajadísimo” (*Vida*, p. 50). Es probable que se iniciase en los cursos de artes antes de su ingreso en el Carmelo, acaso en el mismo con-

vento que le acogería luego como uno de sus miembros.

## II. Vocación religiosa

Desde 1560 existía convento del Carmen en Medina, bajo el título de Santa Ana, fundado por el P. Diego Rengifo, un tiempo confesor de Carlos V. Dejó establecido el fundador en sus estatutos (1560), que en la casa religiosa debía de haber siempre un lector de gramática y otro de artes. Comenzaron, a lo que parece, en el curso 1562-63. En modificaciones posteriores (de 1563) se añadía la cátedra de teología, lo que hizo decaer la de gramática. Las lecciones debían impartirse públicamente, tanto a los religiosos del convento como los otros estudiantes de la localidad y de la comarca. Juan de Yepes, que seguía residiendo en el Hospital de la Concepción, pudo ser uno de los tres o cuatro estudiantes que recibieron esas lecciones en 1562-63. Los otros dos eran Rodrigo Nieto y Pedro de Orozco, que ingresaban poco después en el Carmelo. Compañeros, por tanto, de fray Juan en el colegio, en el noviciado y en la profesión. Sospecho que se concede demasiada importancia a estos "colegios" de alumnado tan reducido. Tenían la ventaja de una enseñanza directa y personificada, pero aleatoria en horarios, profesores, disciplina, y exigencias en general; algo "de familia", como quien dice.

Por este conducto, aparte de otros muchos, pudo aficionarse J. de Yepes al Carmelo antes de poner rumbo definitivo a su vida. La devoción a la Virgen suele presentarse como factor determinante de su vocación religiosa. Vestía el hábito carmelitano en 1563. Insisten los

biógrafos en que era "codiciado por muchos conventos", pero él optó por el del Carmen, porque conocía mejor su tenor de vida y su marianismo. Era un conocimiento relativo, pero suficiente para determinar sus preferencias. Naturalmente, la decisión posterior de ingresar en la Cartuja, supone un deseo aún no aflorado en el horizonte de su vida. Contaba entre 21/23 años, edad suficiente para una elección bien ponderada.

Nada especial, digno de destacar, ocurrió durante su noviciado en Medina. Adoptó a su ingreso el nombre de Juan de San Matías (o Santo Matía), sin que se conozca el motivo de esta elección. La toma de hábito parece ser que tuvo lugar hacia el 24 de febrero de 1563. Superior del Carmen durante su noviciado era el padre Alonso Ruiz, pero no se conoce el nombre del maestro de novicios. Se formó y familiarizó, naturalmente, con la espiritualidad y tradiciones del Carmelo, a la vez que perfeccionaba sus conocimientos humanísticos y de artes. No consta la fecha de profesión, dentro de 1564, pero sería hacia el 25 de febrero, al año de vestir el hábito. Emitió sus votos probablemente en presencia de su madre y hermano, además de los superiores de la orden y demás testigos que firmaron en el "Libro de profesiones" del convento metinense. Debió de repetir, como era de uso, tres veces la fórmula de profesión, cuyo tenor exacto no conocemos, ya que la transcrita por el biógrafo Alonso, en tres lugares diferentes, no ofrece plenas garantías (*MteCarm* 104, 1996, 238-249). ¿Llegó a tanto el fervor del noviciado que, apenas profesó, obtuvo licencia de los superiores para observar la Regla primitiva sin las mitigaciones de

1432? Suenan a fervor panegirista de los biógrafos, más que a hecho real.

### III. Visitas posteriores

Pocos meses después de profesar dejaba Medina y se desplazaba a → Salamanca para cursar estudios en aquella Universidad. Recién estrenado el sacerdocio regresaba a Medina para cantar su primera misa, durante el verano de 1567, por los meses de septiembre-octubre. Tiene entonces lugar el primer encuentro con → S. Teresa y la consiguiente conquista para su obra. En agosto del año siguiente, 1568, repite visita a Medina y encuentro con la M. Teresa, a quien acompaña a la fundación de → Valladolid. Se despiden a finales de septiembre o primeros de octubre, y J. de la Cruz viaja a → Avila a fin de preparar la primera fundación de → Duruelo. Estas últimas visitas a Medina tienen para él una carga emotiva especial. Es la despedida de la madre Teresa, del Carmen y de los suyos. Partía además para una empresa muy especial, cargada de incógnitas. ¿Cuándo regresaría a Medina?

Tardó bastante tiempo. La primera vuelta documentada es de 1574, residiendo ya en Avila, cuando se llega a Medina para examinar el espíritu de una religiosa descalza, por encargo de S. Teresa. Los biógrafos no se preocupan de la posible visita, más que probable, a los suyos, (madre, hermano y familiares de éste) por considerarla demasiado condescendiente con la vertiente humana. Un año después, diciembre de 1575, se producía en circunstancias otro reencontro con Medina. Más que viajar libremente y de propia iniciativa lo hacía forzado; es más, detenido y secuestra-

do por los Calzados, mientras residía en la "Torrecilla" de Avila, cabe la Encarnación. Junto con su compañero, era conducido preso al convento de Medina, ¿en la celda-cárcel conventual? La intervención de S. Teresa y del nuncio Ormaneto restituyó a los dos descalzos a su lugar en Avila. En esta ocasión, claro está, nada de visitas familiares ni a las descalzas.

Carece de consistencia histórica una visita a Medina en 1578, recién salido de la cárcel de Toledo. Según algunos biógrafos, apoyados en ciertas declaraciones de los procesos de beatificación, mientras se reponía en casa de → don Pedro G. de Mendoza, fray Juan habría realizado una escapada hasta Medina para visitar a los suyos. El examen de los testimonios y la secuencia de los hechos conocidos descartan tal suposición. Muchos fueron los viajes desde Andalucía hasta Castilla, con posterioridad a la prisión toledana, pero no consta que volviese a su segunda patria. Puede explicar este distanciamiento definitivo el que no hubiese comunidad descalza hasta después de su muerte (HCD 10, 124-133). Ocasiones no le faltaron a J. de la Cruz para volver a la Medina de sus años juveniles. ¿No le tentaría el deseo a raíz del Capítulo de Valladolid en 1587? ¿"Haría alguna escapada" hasta Medina? Para esas fechas, muerta la madre, los motivos afectivos eran ya menos fuertes, pero vivía aún su hermano Francisco.

La prolongada ausencia en vida, no fue obstáculo para que en Medina, donde residió tantos años, perdurase fresca su memoria. Así lo demuestran con creces los procesos de beatificación. Desfilan una serie de testigos extraordinariamente bien informados de las



cosas sanjuanistas, asiduos lectores de sus escritos y propagadores de su fama de santidad. Se celebró el ordinario entre 1614-615 (BMC 22, 35-183); el apostólico, entre 1627-28 (BMC 24, 62-162). Contribuyó, sin duda, a la pervivencia del recuerdo la presencia allí de su hermano Francisco y la de su biógrafo → José Velasco. Este y otros compañeros de hábito se muestran extraordinariamente informados y devotos a la hora del proceso, superados apenas en ambas cosas por las Descalzas. Es abundante también la presencia de religiosos de otras Ordenes, franciscanos, dominicos, benedictinos y jesuitas. Entre estos destacó por su entusiasmo sanjuanista el padre → Cristóbal Caro, representando en Castilla lo que el padre → Juan Vicuña en Andalucía, ambos entusiastas propagandistas de los escritos del Santo. Digno de nota también el proceso especial que se abrió en Medina (1615) acerca de las manifestaciones extraordinarias relacionadas con la reliquia que doña → Ana de Peñalosa entregó a Francisco de Yepes en 1593 (BMC 25, 669-671).

BIBL. — *Introducción* a la biografía de Francisco de Yepes por Velasco, de ANA DIEZ MEDINA, Junta de Castilla y León, 1992, con bibliografía en notas 57 y 58; ALBERTO MARCOS MARTÍN, *Historia de Medina del Campo y su tierra*, 3 vol. Medina del Campo, 1986; Id. *Auge de un núcleo mercantil de Castilla la Vieja. Evolución demográfica de Medina del Campo durante los siglos XVI y XVII*, Valladolid 1978; FÉLIX G. OLMEDO, *Juan Bonifacio (1538-1606) y la cultura literaria del Siglo de Oro*, Santander 1938, 2ª ed. 1939; S. TERESA, *Fundaciones* 3; HCD 3, cap. 5 y 10, p. 124-133; LUIS FERNÁNDEZ MARTÍN, “El Colegio de los Jesuitas de Medina del Campo en tiempo de Juan de Yepes”, en *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, p. 41-61; BALBINO VELASCO BAYÓN, “El Colegio de Carmelitas de Santa Ana de Medina”, ib. 111-127; GABRIEL BELTRÁN, “San Juan de la Cruz. Medina, Salamanca, Avila. Aportaciones notariales”, en

*MteCarm* 104 (1996) 237-271; PABLO M<sup>a</sup> GARRIDO, “El convento carmelita de Santa Ana de Medina del Campo. Presencia e irradiación sanjuanistas”, en *SJC* 9 (1993) 9-26.

### *Eulogio Pacho*

## **Meditación**

Es bien sabido que J. de la Cruz no escribió para iniciar en la vida espiritual. Dio por supuesta la propedéutica a la misma, centrando su atención en problemas y situaciones de quienes, ya iniciados y seriamente comprometidos, hallan serias dificultades en seguir adelante hasta alcanzar la santidad. Declara explícitamente su propósito de dejar a un lado las cosas “morales y sabrosas” para iniciados, que se hallarán fácilmente en otros autores (S pról. 8). Más chocante es que tampoco se haya entretenido en adoctrinar directamente sobre la oración en una época en que estaba de moda, era casi una manía entre los escritores espirituales. Es verdad que todo gira en su obra en torno a la oración, pero no es menos cierto que no compuso páginas de pedagogía oracional, aunque sus enseñanzas sobre el tema estén acaso recogidas en los primeros tratados de → oración, debidos a sus compañeros y discípulos del Carmelo Teresiano.

Si se tienen en cuenta estos datos, no extraña que tampoco haya desarrollado la problemática de la *meditación*, la forma oracional más común y estimada en su tiempo y en su ambiente. J. de la Cruz estaba persuadido de que era argumento propio de principiantes y de que sobre el particular existía abundante producción escrita. Lo que a él le interesaba afrontar eran las etapas y niveles más altos de la vida espiritual, en los que la meditación quedaba supe-

rada, por lo menos en parte. Su mirada estaba puesta en la → contemplación, expresada con diversos términos, especialmente con el de “noticia amorosa”.

Al abordar ésta, inevitablemente tenía que relacionarla con la meditación y con otras expresiones de la vida espiritual. Gracias a esta confrontación podemos reunir sus ideas sobre la oración mental o meditación. Se trata de reunir en cierto orden lógico lo que él dejó sembrado a lo largo y ancho de sus páginas. Puede organizarse en torno a los puntos siguientes: definición descriptiva, momento espiritual, valoración y superación.

1. DEFINICIÓN DESCRIPTIVA. Para él “la meditación es acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras, fabricadas e imaginadas por los sentidos”, en concreto, por la → fantasía y la imaginativa, sentidos interiores que, en el fondo, pueden reducirse a uno y para el caso “lo mismo es tratar del uno que del otro” (S 2,12,3). Para comprender el sentido de esta definición conviene recordar que el Santo asume la teoría escolástica sobre el conocimiento, basada sobre la abstracción intelectual de lo que se recibe a través de los sentidos exteriores e interiores.

Ilustra su definición con los siguientes ejemplos: “Así como imaginar a Cristo crucificado, o en la columna, o en otro paso, o a Dios con grande majestad en un trono; o considerar e imaginar la gloria como una hermosísima luz, etc., y, por el semejante, otras cualesquier cosas, ahora divinas, ahora humanas, que pueden caer en la imaginativa” (ib.). Lo propio y específico de la meditación es el discurrir, por eso puede llamarse “meditación discursiva imaginaria” (S 2,13,1), o “discurso meditativo”.

De ahí otra forma de definirla como actividad “mediante la cual obra el alma discurriendo con las potencias sensitivas”. Llevando las cosas al extremo, el Santo defiende que es un ejercicio “totalmente sensible” (S 2,13,7; 14,1) o “discursivo” (ib. tít.).

En cuanto ejercicio discursivo, la meditación coincide con la “consideración” (S 2,12,6; CB 4,1.4; 5,1). Practicar habitualmente el discurso meditativo equivale a seguir la “vía de meditación y discurso y formas naturales” (S 2,14,6.7; 15,1; N 1,10,2; LIB 3,53). Una alusión fugaz parece sugerir que el ejercicio de la meditación en la pedagogía sanjuanista iba acompañado de la lectura, según práctica habitual. Denunciando a quienes ejercitándose en oración piensan “que todo el negocio de ella está en hallar gusto y devoción sensible”, diagnostica que “todo se les va a éstos en buscar gusto y consuelo de espíritu, y por esto nunca se hartan de leer libros, y ahora toman una meditación, ahora otra, andando a caza de este gusto con las cosas de Dios” (N 1,6,6). Puede aludir a la “lección”, como parte del método oracional anterior a la meditación, o a la lectura de libros espirituales, independientemente de la oración. En cualquier caso, establece claramente lazo entre lectura y meditación.

2. “ESTADO DE MEDITACIÓN”: ESTADO DE PRINCIPIANTES. Antes de abordar el tema de la meditación-contemplación, J. de la Cruz ya había hablado explícitamente del “estado de meditación” (S 2,11,10). Quería indicar que un determinado estado de la vida espiritual se caracteriza por el ejercicio normal y habitual de la meditación, como forma dominante de oración. De manera más completa lo designa como “estado de meditación y

de sentido” (S 2,13,5). En el conjunto de su magisterio está bien delimitada la fase del desarrollo espiritual caracterizada como “vida del sentido”, en comparación con la “vía o vida del espíritu”.

Es fija y constante la identificación de la vida del sentido con el estado de → principiantes, en el sentido que el Santo da a este término. En consecuencia, el “estado de meditación” resulta propio de este peculiar momento de la vida espiritual. El acto de meditar asiduamente se convierte en ejercicio característico de principiantes. Meditación y mortificación son los dos pilares sobre los que se asienta la vida espiritual en esta etapa (CB 3,1,4; 22,3). La equivalencia está afirmada de manera explícita: “Estado de principiantes, que es de los que meditan en el camino espiritual” (N 1,1,1). Más incisivo aún: “El estado y ejercicio de principiantes es de meditar y hacer actos y ejercicios discursivos con la imaginación” (LIB 3,32).

Consecuente con esta idea básica habla insistentemente de meditación como “estado” o “vía” el mismo sentido de “vía purgativa”, estado de principiantes, aprovechados, etc. La primera etapa de la vida espiritual es “vía de meditación y discurso” (S 2,14,1.6.7; 15,1), “vía de meditación sensible” (ib. 14,1), “vía imaginaria y de la meditación que es totalmente sensible” (ib. 13,7), “vía del sentido” (N 1,10,1), “camino de meditación y discurso” (ib. 10,2). Equiparando principiantes y vida del sentido, escribe que “las vías del sentido son las del discurso y meditación discursiva” (S 2,17,5).

3. VALOR Y LIMITACIONES. La permanente asociación de la meditación con los principiantes, pudiera sugerir cierto

desprecio o minusvaloración de la misma por parte de J. de la Cruz. Esa primera impresión no responde a la realidad. Conviene, ante todo, no perder de vista el nivel espiritual que el Santo atribuye a los principiantes, muy superior, sin duda, a lo que se piensa corrientemente en nuestros días.

Para ese estadio espiritual la meditación, no sólo es útil y provechosa; resulta necesaria e imprescindible en el aprovechamiento espiritual y para sentar las bases de etapas superiores. Su virtualidad y eficacia responde además al “fin y estilo que Dios tiene en comunicar al alma”, que primero perfecciona lo más sensible y externo “con consideraciones, meditaciones y discursos santos”, para luego instruir al espíritu (S 2,17,4).

“A los principiantes –escribe el Santo– son necesarias estas consideraciones y formas y modos de meditaciones para ir enamorando y cebando el alma por el sentido” (S 2,12,5) Más aún: “Es necesario no dejar la dicha meditación imaginaria antes de tiempo para no volver atrás” (S 2,13,1). “Mientras en ella se encuentre provecho o se saque jugo, no se ha de dejar” (ib 13,2). Durante la etapa de principiantes, “necesario le es al alma que se le dé materia para que medite y discurra, y le conviene que de suyo haga actos interiores y se aproveche del sabor y jugo sensitivo de las cosas espirituales, porque cebando el apetito con sabor de las cosas espirituales, se desarraigue el sabor de las cosas sensuales y desfallezca a las cosas del siglo” (LIB 3,32; cf. S 2,13,2).

Esta es, en el fondo, la eficacia de la meditación: “ir enamorando y cebando el alma por el sentido”, o “sacar noticia y amor de Dios” (S 2,12,5; 2,14,2;

2,17,1.7). Llega, sin embargo, un momento en la vida espiritual en que desaparece esa función o eficacia, porque ya no es posible la meditación sensible ni discuirir, porque ya se ha conseguido todo lo que podía conseguirse por “vía de meditación y discurso” (S 2,14,1) y porque “ya el alma en este tiempo tiene el espíritu de la meditación en sustancia y hábito” (ib. n. 2). Comienza a introducirse en el alma otra manera de comunicarse con Dios: la → noticia amorosa o contemplación. “Es necesaria esta noticia para haber de dejar la vía de meditación y discurso” (S 2,14,7).

4. SUPERACIÓN Y ALTERNANCIA. En la pedagogía sanjuanista la meditación mantiene su valor mientras no es obstáculo para el progreso ulterior, lo que quiere decir que no es ni fin a sí misma ni término del crecimiento espiritual. Tampoco acepta el Santo que el paso o tránsito a la contemplación suponga un abandono definitivo de la meditación. Superación no equivale a definitiva desaparición. Lo que sí tiene claro J. de la Cruz es que para llegar a la → unión con Dios o perfección es necesario superar las formas imaginarias naturales instalándose en otro modo de comunicarse con Dios.

Sus afirmaciones al respecto son reiterativas: “Yerran mucho muchos espirituales, los cuales, habiendo ellos ejercitándose en llegarse a Dios por imágenes y formas y meditaciones, cual conviene a los principiantes, queriéndolos Dios recoger a bienes más espirituales, interiores e invisibles, quitándoles ya el gusto de la meditación discursiva, ellos no acaban, ni se atreven, ni saben desasirse de aquellos modos palpables a que están acostumbrados; y así, todavía trabajan por tenerlos, queriendo ir

por consideración y meditación de formas, como antes, pensando que siempre ha de ser así. En lo cual trabajan ya mucho y hallan poco jugo o nada” (S 2,12,6; cf. 2,13,5; 2,14,1-2; LIB 3,32-33, etc.).

La insistencia con que el Santo vuelve sobre este argumento, es prueba de la importancia que le concede. Llega a decir que llegado el momento “totalmente se ha de llevar el alma por modo contrario al primero, que si antes le daban materia para meditar y meditaba, que ahora se la quiten y que no medite, porque no podrá aunque quiera, y, en vez de recogerse, se dis- traerá ... Y por eso en este estado en ninguna manera le han de imponer que medite ni se ejercite en actos, ni procure sabor ni fervor, porque sería poner obstáculo al principal agente”, que es Dios, el cual “oculta y quietamente anda poniendo en el alma sabiduría y noticia amorosa sin especificación de actos”. En consecuencia lo que importa es “andar sólo con advertencia amorosa a Dios” (LIB 3,33; cf. CA 28,10; LIB 3,34-35, etc.).

Estaba muy seguro de la bondad de su propuesta J. de la Cruz para atreverse a proponerla de forma tan decidida en el ambiente cargado de → alumbradismo que le rodeaba. Defiende decidido su postura frente a directores espirituales, que consideraban estas enseñanzas un fomentar el ocio espiritual, alumbramientos y cosas de bausanés (LIB 3,43, cf. 53-58).

Su consejo es siempre el mismo: “Aprenda el espiritual a estarse con advertencia amorosa en Dios, con sosiego de entendimiento, cuando no puede meditar, aunque le parezca que no hace nada. Porque así, poco a poco y muy presto, se infundirá en su alma

el divino sosiego y paz con admirables y subidas noticias de Dios, envueltas en divino amor” (S 2,15,5).

El punto más práctico y mejor conocido de la pedagogía sanjuanista sobre este punto es de los criterios o → “señales” que han de tenerse en cuenta para saber cuándo conviene dejar la meditación y pasar a la contemplación. Los tres criterios establecidos en la *Subida* (2,13) se repiten sustancialmente, aunque con algunas modificaciones, en la *Noche* (1,9,2-8). Bastará aquí su enunciado según la primera formulación: No poder “meditar ni discurrir con la imaginación, ni gustar de ello como antes” (n. 2); no sentir “ninguna gana de poner la imaginación ni el sentido en otras cosas particulares, exteriores ni interiores” (n. 3); experimentar gusto “de estarse a solas con atención amorosa en Dios, sin particular consideración, en paz interior y quietud y descanso” (n. 4).

Una vez razonadas y justificadas estas señales (S 2,13-14), el Santo se siente obligado a mitigar posibles entusiasmos injustificados. No queda sepultada para siempre la meditación. A quienes comienzan a gustar de la noticia amorosa “les conviene a veces aprovecharse del discurso natural y obra de las potencias naturales”. Aunque parezca que están ya sacados “de la vida del sentido al espíritu” (N 1,10,2), les es necesario retomar en ocasiones el ejercicio de la meditación, sobre todo “a los principios que van aprovechando”, ya que no “están tan remotos de la meditación” que pueda el alma estar “empleada en aquel sosiego y noticia”. Hasta que no adquieran el “hábito en alguna manera perfecto” de la misma “habrán menester aprovecharse del discurso” (S 2,15,1). Muchas veces “habrá menester

ayudarse blanda y moderadamente del discurso para ponerse en ella” (ib. n. 2).

Las diferencias entre ambas situaciones o formas de comunicación con Dios justifican la preferencia sanjuanista por la contemplación. La relación entre meditar y contemplar es la que hay “entre ir obrando y gozar de la obra hecha, o la que hay entre el trabajo de ir caminando y el descanso y quietud que hay en el término ...; como estar guisando la comida o estar comiéndola y gustándola ya guisada y masticada”; como “entre ir recibiendo y aprovechándose de lo recibido” (S 2,14,7). Las ventajas son manifiestas. → **Contemplación, discurso, oración.**

BIBL. — BUENAVENTURA DE JESÚS, “La meditación en san Juan de la Cruz”, en *Vida Sobrenatural* 4 (1943) 76-286; AMATUS VAN DE HEILIGE FAMILIE, “La méditation chez saint Jean de la Croix”, en *EphCarm* 9 (1960) 176-196; P. L., “La méditation selon saint Jean de la Croix”, en *Carmel* 43 (1960) 11-26.

*Eulogio Pachó*

## Méjico

La presencia carmelitana se inicia con la fundación de Descalzos (18.1.1586). Más que una realidad Méjico fue para J. de la Cruz un horizonte abierto, ya al ocaso de la existencia terrena. Había firmado durante el Capítulo de → Lisboa (1585) la patente para la primera expedición del Carmelo Teresiano a Nueva España, bien lejos de pensar que seis años más tarde se le ofrecería ocasión de sumarse a los religiosos que allí estaban afianzando y propagando la obra de la madre Teresa. Al término de otro Capítulo (el de 1591), el definitorio de la Congregación descalza extendía (el 5 de junio) una patente para

que J. de la Cruz pasase a México con una docena de religiosos (MHCT 4, doc. 553, p.470-471). Se afirma explícitamente en la patente que él mismo ha hecho el “ofrecimiento al Capítulo”, pero quedan bastantes dudas sobre esa oferta: ante todo, si se adelantó él libremente, o se le sugirió la idea. La decisión fue interpretada por muchos como expediente para alejar a J. de la Cruz lo más posible del centro de decisiones; ésta era la persuasión de su íntimo y confidente → Juan Evangelista. Puede ser que el afecto a su maestro torciese la interpretación de los hechos. El texto de la patente no le nombra vicario o superior de la expedición ni de los conventos existentes en México; va destinado como uno más.

En todo caso, J. asumió la encomienda con espíritu religioso, y puso inmediatamente manos a la obra, enviando a su compañero y socio en el Capítulo, → Juan de santa Ana, a reclutar los compañeros por Andalucía. No llegó a puerto la empresa que debía capitanear el Santo. Sin que se sepan con precisión las razones, hubo cambio de parecer en el gobierno. Resulta sorprendente en todo el asunto que el interesado no aluda para nada a su próximo viaje a México en la correspondencia epistolar; ni siquiera en las cartas que escribe por las mismas fechas a personas de plena confianza. Comunica otros traslados de menor entidad, pero nada dice de éste, tan singular.

Por otro lado, consta que → Nicolás Doria, poco después del mentado Capítulo, le ofreció volver a → Segovia, como “vicario” de la casa. El interesado declinó la oferta, no mandato, aunque durante algún tiempo temió que se lo mandasen por obediencia, como dice él

en carta del 6 de julio de 1591. Tenía sus razones para declinar el ofrecimiento: Segovia seguía como “casa de la Consulta”, aunque ésta funcionaba de hecho en → Madrid. Segovia no tenía un estatuto de comunidad regular. Era prior “a iure” el Vicario general, quien podía delegar en un “vicario para la casa”, dado que ya no le sustituía “a iure” otro definidor o consiliario. En la práctica, J. de la Cruz sería entonces “superior delegado de Doria” y sólo para el convento. Situación jurídica del todo ambigua. ¿Todo esto era aceptable para él a estas alturas de sus relaciones con Doria? En la correspondencia de los últimos meses de vida quedan patentes dos cosas: que el apartarle de cargos y responsabilidades tenía motivaciones poco religiosas, lo que lamentaban profundamente sus hijos e hijas espirituales; que ello no alteraba su serenidad de espíritu ni la satisfacción por verse descargado de cargas de gobierno.

Concluido el Capítulo de → Madrid (31 mayo-junio 1591), J. siguió en la capital todavía unos dos meses, según atestiguan las cartas escritas desde allí a primeros de julio, acaso tramitando algún asunto relacionado con su nuevo destino. Parece ser que, por sugerencias del P. Doria, o por conveniencia de arreglar algún problema pendiente, viajó hasta Segovia, deteniéndose allí, en plan de despedida, durante algunos días. Regresaba a Madrid para emprender su postrer viaje a Andalucía. Es muy probable que antes de partir de la capital se encontrase allí con → J. Gracián, recién llegado de Portugal. Sería el adiós definitivo entre ambos.

No está claro si salió de Madrid con idea de preparar el viaje a Méjico. Parece que no, de lo contrario no se

explica el retiro en → La Peñuela con intención de permanecer por tiempo indefinido. Méjico había desaparecido ya de su horizonte terreno, sin que nadie haya explicado satisfactoriamente la renuncia definitiva, si es que de él había partido la idea. Según cuenta su compañero y socio en el Capítulo de 1591, Juan de santa Ana, al separarse ambos, J. de la Cruz le había pedido “encarecidísimamente” que procurase reunir una docena de religiosos sacerdotes amigos que gustasen “ir con él” a las Indias. Así lo hizo éste de paso por varios conventos antes de llegar a Granada, donde iba destinado como conventual. Reunió las firmas de los interesados y se las remitió a J. de la Cruz; le escribió también varias cartas desde Granada a Madrid, pero no obtuvo respuesta a las mismas. Por fin, desde La Peñuela J. de la Cruz “le respondió a todas” agradeciéndole los servicios, y comunicándole que “ya se había desconcertado la ida a las Indias, y se había venido a La Peñuela para embarcarse para otras Indias mejores, y que allí pensaba acabar los pocos días que le quedaban de vida” (BNM ms. 8568, f. 404; recoge la noticia → Alonso, *Vida*, p. 511). Según esta versión, no exacta en todos los detalles, al retirarse a La Peñuela, J. de la Cruz ya había renunciado al viaje a Nueva España, aunque no viese tan próximo el definitivo hacia “otras Indias mejores”.

Durante el viaje hacia el sur se detuvo en → Toledo y en → Malagón visitando a las Descalzas. Llegó al solitario convento de La Peñuela hacia el día 9/10 de agosto (Ct del 19.8.91), comunicándosele inmediatamente a doña Ana de Peñalosa, residente a la sazón en Segovia. Tenía intención de quedarse

allí por tiempo indefinido, pero el provincial de Andalucía, → Antonio de Jesús, de quien dependía ahora, “amenazaba con dejarle poco por acá”. No hubo lugar para cumplir la amenaza. A vuelta de un mes, J. de la Cruz partía enfermo, el 20 de septiembre, de La Peñuela para → Ubeda (Ct 21.9.91). Era su último viaje terreno. De Méjico no se hablaba hacia ya tiempo. Se prepara para “otras Indias”. Compañeros y discípulos suyos suplieron hasta cierto punto en Nueva España la presencia del Santo propagando sus escritos, alimentando sus recuerdos y difundiendo su doctrina. Los famosos *Dictámenes de espíritu* recopilados por → Eliseo de los Mártires, son muestra del temprano magisterio sanjuanista en aquellas tierras. Dan fe de su generosa acogida las copias manuscritas antiguas llegadas hasta nuestros días (BMC 30, 438-439).

BIBL. — MHCT 4, 470-471; HCD 5, 485-488; DHEE 3, 1456-1465; ALFONSO MÉNDEZ PLANCARTE, *El códice Gómez Orozco. Un ms. novohispano del XVI-XVII*, México 1945; Id. *San Juan de la Cruz en México*, México 1959; DIONISIO VICTORIA MORENO, *Los Carmelitas Descalzos y la conquista espiritual de México*, México 1966.

*Eulogio Pacho*

## Memoria

En el cuadro de la → antropología sanjuanista la memoria presenta una problemática bastante compleja de no fácil interpretación. Su importancia no deriva de las implicaciones filosóficas, sino de su incorporación a puntos clave de la propuesta espiritual del Santo. Es sabido que ésta se sustenta en el principio básico de la catarsis o depuración total. En ella se incluye la memoria, facultad por la cual el hombre se adueña de las cosas pasadas viviéndolas en

presente. La purificación de la memoria exige la superación de “toda noticia distinta y posesión aprehensible en suma esperanza de Dios incomprhensible” (S 3,2,3).

En esta frase sencilla se encierra la problemática fundamental de la memoria en la síntesis sanjuanista: la consideración de la memoria como facultad-potencia del alma y su emparejamiento con la virtud teologal de la → esperanza en el proceso de → purificación. Todo arranca de la tesis formulada al principio del segundo libro de la → *Subida*: “Las tres virtudes teologales son las que han de poner en perfección las tres potencias del alma”, y en ellas “hacen vacío las dichas virtudes” (S 2,6, tít.). Queda así establecida de manera definitiva la correlación: fe-entendimiento, esperanza-memoria, caridad-voluntad. El emparejamiento fe-entendimiento y caridad-amor-voluntad ha tenido muchos antecedentes en la tradición espiritual, bajo diversos puntos de vista y en abundantes aplicaciones. No ha sucedido así con el díptico memoria-esperanza. El acoplamiento sanjuanista se ha considerado original y un tanto arbitrario, argumentando que la memoria afecta al pasado y la esperanza es de lo futuro. Para comprender la postura sanjuanista es necesario resumir antes su pensamiento en torno a la memoria.

### I. El problema filosófico

No es algo formulado y resuelto directa y explícitamente por J. de la Cruz. Subyace en multitud de frases y afirmaciones sin que el autor se detenga nunca a estudiar la memoria de manera clara y sistemática. A lo largo de sus páginas se entrecruzan a este propósito

–y en otros muchos casos– dos corrientes expresivas no siempre homogéneas: el tecnicismo de la filosofía escolástica, en la que se formó el autor, y el lenguaje corriente dominante en su ambiente cultural, especialmente en el marco religioso. Naturalmente, no siempre concuerdan del todo. Tampoco es posible determinar si sigue el primero o se atiene al segundo, como sucede, por ejemplo, cuando habla de la “sustancia del alma” y de sus “potencias”.

Mientras J. de la Cruz mantiene una terminología precisa y sustancialmente uniforme –de cuño filosófico– cuando habla del entendimiento y de la voluntad, se muestra fluctuante e indeciso acerca de la memoria. Es concreto al señalar las funciones y el objeto de las otras dos potencias, lo que no sucede con ésta. Complica aún más la situación al hablar indistintamente de una memoria espiritual, potencia del alma, y de una memoria sensible o corporal.

Como en tantos otros puntos, lo que le interesa al autor no es el enfoque filosófico o teórico, sino la utilidad práctica para su pedagogía espiritual. En esta óptica hay que colocar el problema de la memoria y su correlación con la esperanza. La doctrina filosófica sobre la memoria condiciona sólo relativamente la aplicación práctica. Esta resulta clara en las líneas generales, y es aceptada concordemente por los estudiosos del Santo, mientras disienten en la interpretación de la doctrina filosófica sobre la memoria. Las diferencias no se reducen a cuestión lingüística ni a “concordancias verbales”, como alguien ha insinuado. El análisis textual riguroso conduce a resultados poco satisfactorios. Frente a datos seguros, son



muchas las cuestiones que quedan abiertas.

1. PLURALIDAD E INDETERMINACIÓN DE LA MEMORIA. La insistente repetición de que las potencias del alma son tres, entendimiento, memoria y voluntad, lleva insensiblemente al lector a la persuasión de que J. de la Cruz acepta sin más la división tripartita, apartándose de quienes (como S. Tomás) consideran la memoria una función del entendimiento. La permanente equiparación al entendimiento y a la voluntad apoyaría esa primera impresión. Un análisis riguroso de los textos atenúa considerablemente tal impresión.

La cuestión se complica al comprobar que, al lado de esa "potencia" o facultad espiritual del alma, (como el entendimiento y la voluntad), las páginas sanjuanistas mencionan un sentido corporal interno, llamado "memoria"; es paralelo a la fantasía e intercambiable con ella, por lo mismo, sensitivo o material (CA 31,49). El reconocimiento de una memoria espiritual y otra sensible parece imponerse a nivel textual. Lo que sucede es que la delimitación de su respectivo campo de acción no es tan clara. Con frecuencia aparece la memoria espiritual, potencia del alma, actuando en el mundo sensible, concreto y material.

Cuando ambos campos o niveles aparecen separados y sin interferencias, resulta más fácil identificar dos tipos de memoria. Las dudas surgen cuando se entrecruzan y yuxtaponen los dos mundos: el sensible y el espiritual. Abundan los casos, como cuando se dice que "las imágenes y representaciones de las criaturas" las "guarda y revuelve en sí la tercera parte del alma, que es la memoria" (S 1,9,6). La tercera parte equivale,

naturalmente, a la tercera potencia del alma. Mucho más comprometido es otro texto por su implicación en la estructura esquemática de la *Subida*.

Estableciendo correlación entre los bienes espirituales en que puede gozarse el alma, escribe el Santo: "Todos estos podemos también distinguir según las potencias del alma; porque unos, por cuanto son inteligencias, pertenecen al entendimiento; otros, por cuanto son afecciones, pertenecen a la voluntad, y otros, por cuanto son *imaginarios*, pertenecen a la memoria" (S 3,33,4). Como si la potencia espiritual del alma actuase con figuras imaginarias.

Algo parecido se repite al comparar el objeto y las funciones de las tres potencias. Frente a la delimitación correcta del entendimiento y de la voluntad en el ámbito de lo espiritual, prevalece la ambigüedad sobre la memoria. Es lo que sucede al describir la situación de dichas potencias antes y después de la unión. La diferencia, tan bien marcada en las dos primeras potencias, queda diluida en la memoria, "que de suyo sólo *percibía las figuras y fantasmas de las criaturas*, es trocada por medio de esta unión a tener en la mente los años eternos (Sal 76,6), que David dice" (LIB 2,34). De dar fe a estos y otros muchos textos sanjuanistas, la potencia del alma designada como memoria opera con objetos imaginarios que son propios de la fantasía, sentido material interno, según el propio Santo. En sus escritos existe palpable indeterminación respecto al objeto propio de la memoria en dos niveles: con respecto a las otras dos facultades del alma y en relación al sentido → imaginación-fantasía.

Un capítulo clave en la estructuración de la *Subida* demuestra bien a las claras hasta dónde llega la indeterminación de los dos niveles –sensible e intelectual– de la memoria. Al tratar de la purificación propia de la memoria como potencia del alma, comienza por las noticias naturales de la misma. “Son todas aquellas que puede formar de los objetos de los cinco sentidos corporales ... y todas las que a este talle ella puede fabricar y formar. Y de todas estas noticias y formas se ha de desnudar y vaciar, y procurar perder la aprehensión imaginaria de ellas” (S 3,2,4). Prosigue entremezclando lo sensible y lo espiritual –“olvido de la memoria y suspensión de la imaginación”– hasta llegar a determinar el asiento de la memoria: “Cuando Dios hace estos toques de unión en la memoria, súbitamente le da un vuelco en el cerebro, que es donde ella tiene su asiento, tan sensible que le parece se desvanece toda la cabeza y que se pierde el juicio y el sentido” (S 3,2,5).

La identificación de la memoria con la imaginativa y la fantasía es constante en este capítulo fundamental. El equívoco se mantiene a lo largo del libro 3º, especialmente en la parte que atañe a la purificación de la memoria. Debió de apercibirse de ello el autor al rematar este asunto y estampó esta especie de advertencia, en la que intenta aclarar un poco las cosas. Es probablemente el texto más importante en lo que se refiere a la memoria. Conviene leerlo en su integridad:

“Las noticias espirituales pusimos por tercer género de aprehensiones de la memoria, *no porque ellas pertenezcan al sentido corporal de la fantasía como las demás* (pues no tienen imagen y for-

ma natural), pero porque también caen debajo de reminiscencia y memoria espiritual, pues que, después de haber caído en el alma alguna de ellas, se puede, cuando quisiere, acordar de ella. Y esto no por la efigie e imagen que dejase la tal aprehensión en el sentido corporal (porque, por ser corporal, como decimos, no tiene capacidad para formas espirituales), sino que intelectual y espiritualmente se acuerda de ella por la forma que en el alma de sí dejó impresa, que también es forma o noticia o imagen espiritual y formal, por lo cual se acuerda, o por el efecto que hizo; que por eso pongo estas aprehensiones entre las de la memoria, aunque no pertenezcan a las de la fantasía” (S 3,14,1).

No disipa esta aclaración todas las dudas suscitadas por otros textos, pero aparece bien clara la distinción entre una memoria corporal y otra espiritual o intelectual. Esta se caracteriza por la capacidad de recordar y se la asocia a la reminiscencia (S 3,2,7). Lo que interesa, en última instancia, es que J. de la Cruz acepta una facultad capaz de conservar recuerdos y reproducir imágenes del pasado. En la función de la memoria distingue una dimensión corporal o sensitiva y otra espiritual o intelectual. No siente especial preocupación por ulteriores clarificaciones teóricas; le interesa primordialmente la pedagogía espiritual orientada a la purificación de todas las capacidades del hombre.

2. MEMORIA SENSITIVA-CORPORAL. La explícita afirmación de una memoria corporal distinta de la espiritual abre otros interrogantes, ya que J. de la Cruz tampoco ha puesto empeño en identificarla con suficiente claridad. De manera natural y espontánea intercambia la memoria corporal con la → fantasía y la

→ imaginación o imaginativa. Tan pronto las identifica, como parece diferenciarlas. Su postura al respecto es menos precisa de cuanto se piensa. Es necesario familiarizarse con la terminología del autor para no extraviarse.

Las afirmaciones en torno a una memoria corporal o sensible son abundantes. Cuando se instala en el alma la noticia amorosa o → contemplación, la limpia de “todas las aprehensiones y formas de los sentidos y de la memoria, por donde el alma obraba en tiempo” (S 2,14,11). Antes de llegar a esa situación, “suelen acudir a la memoria y fantasía muchas y varias formas de imaginaciones” (CB 16,4).

Después de asentar que hasta las visiones imaginarias pertenecen al sentido (S 2,16,1), escribe el Santo: “Este sentido de la fantasía, junto con la memoria, es como un archivo y receptáculo del entendimiento, en que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles” (ib. n. 2). Si se trata de la memoria intelectual no puede unirse a la fantasía para archivar las imágenes, pero no es necesariamente ese el sentido en que el autor emplea aquí la palabra.

El emparejamiento de la memoria con el entendimiento y la voluntad a la hora de la purificación deja entrever, en ocasiones, que las imágenes de la fantasía ejercen la misma función respecto a la memoria que al entendimiento (S 2,8,5). De hecho, para purificar la memoria propone esta norma general: “El espiritual tenga esta cautela: en todas las cosas que oyere, viere, oliere, gustare o tocare, no haga archivo ni presa de ellas en la memoria, sino que las deje luego olvidar, y lo procure con la eficacia, si es menester, que otros acordarse, de manera que no le quede en la

memoria alguna noticia ni figura de ellas” (S 3,2,14).

El constante emparejamiento de la memoria con la → fantasía no es suficiente para determinar si llega a identificarlas. Afirmar que “suelen acudir a la memoria y fantasía muchas y variadas formas de imaginaciones” (CB 16,4) no aclara si ha de entenderse en sentido unitivo o disyuntivo. Otro tanto sucede al hablar de los daños que se siguen en “querer retener en la memoria e imaginativa” formas e imágenes de cosas comunicadas sobrenaturalmente (S 3,12,1). La imaginativa se intercambia con la fantasía, por lo que suscita los mismos interrogantes.

A complicar más el asunto contribuye un famoso texto de la *Llama*, en el que explica lo que entiende por el *sentido* de las “profundas cavernas”. El “sentido del alma” equivale a “la virtud y fuerza que tiene la sustancia del alma para sentir y gozar los objetos de las potencias espirituales”, memoria, entendimiento y voluntad. Todas esas cosas y objetos se “reciben y asientan en el sentido del alma”, “así como al sentido común de la fantasía acuden con las formas de sus objetos los sentidos corporales, y él es receptáculo y archivo de ellas. Por lo cual este sentido común del alma, que está hecho receptáculo y archivo de las grandezas de Dios, está tan ilustrado y tan rico, cuanto alcanza de esta alta y esclarecida posesión” (LIB 3,69). En el mismo texto se compara un doble “sentido común”: el de la fantasía y el de la “virtud o fuerza de la sustancia del alma”. Funcionalmente vienen a identificarse. Ninguno de ellos concuerda con el “sentido común”, que en la teoría tomista unifica los otros sentidos corporales internos

(cf. *Suma teol.* 1,78,4; *Contra Gent.* 2,65).

Tras el análisis textual se comprueba que la memoria corporal o sensitiva coincide en el fondo con el binomio fantasía-imaginativa, que se resuelve en una identificación por lo menos en el plano funcional (S 2,12,1-2; 2,14,1; 2,16,4; 2,17,4.9; N 1,9,8). Es de sobra conocido el texto clave: “Los sentidos de que aquí particularmente hablamos son dos sentidos corporales, que se llaman imaginativa y fantasía, los cuales ordenadamente se sirven el uno al otro; porque el uno discurre imaginando, y el otro forma la imaginación o lo imaginado fantaseando; y para nuestro propósito lo mismo es tratar del uno que del otro. Por lo cual, cuando no los nombráremos a entrambos, téngase por entendido según aquí habemos de ellos dicho” (S 2,12,3). Suele yuxtaponer ambos términos fantasía e imaginativa, y también superponerlos: “fantasía imaginativa” (CA 29,1) o similares.

A la luz de estas afirmaciones cabría pensar en una identificación como la sugerida en *Llama*, es decir, haciendo de la fantasía el “sentido común” (LIB 3,69). A ello se oponen otros textos en los que J. de la Cruz reafirma la distinción entre fantasía e imaginativa e incluso la memoria (S 2,13,4; 2,14,6; 2,16,2; CA 25,6;31,4), si bien es cierto que no siempre puede asegurarse la escritura original de las frases (E. Pacho, *Antropología sanjuanista*, en ES II, 47-57). En cualquier caso, la impresión más segura lleva a la identificación funcional de la memoria sensitiva con la fantasía-imaginativa. J. de la Cruz no sigue ninguna escuela determinada en lo que se refiere a los sentidos corporales internos. La memoria se une a la fantasía para guar-

dar y archivar las imágenes sobre las cuales actúan el entendimiento y la memoria espiritual, cada facultad a su modo.

3. MEMORIA Y ENTENDIMIENTO. Conocido el “intento” práctico del Santo y su despreocupación por las cuestiones teóricas de la antropología psicológica, es comprensible su postura frente al viejo y nuevo problema filosófico de las relaciones entre memoria y entendimiento. Renuncia en absoluto a introducirse en esa cuestión. Adopta pacíficamente el esquema tripartito de las potencias del alma, sin preocuparse de su raíz agustiniana o de otras procedencias. Para sus lectores era fácil y familiar, y a él le resultaba cómodo al momento de establecer correlación con las tres virtudes teologales.

Semejante actitud pragmática no le libraba, sin embargo, de afrontar argumentos en los que de alguna manera se veía obligado a pronunciarse sobre la relación entre entendimiento y memoria. No podía evitar en algún caso el definir los respectivos objetos y funciones. Antes de comprobar sus afirmaciones al respecto, conviene recordar algunos textos en los que se afirma o presupone la existencia de esa potencia conocida como memoria.

Es lo que sucede cuando la equipara en igualdad de condiciones al entendimiento y a la voluntad. Todo el esquema de la purificación espiritual está basado en esa equiparación, según lo establecido al principio de la *Subida* (2,6) y repetido en otros lugares (cf. S 3,1,1; CB 2,7; 18,5; LIB 3,18, etc.). No faltan, naturalmente afirmaciones explícitas en las que se cuenta la memoria como una facultad del alma en la misma línea que el entendimiento y la voluntad

(cf. S 2,5,1; 2,6,1; 2,13,4; 2,14,6; 3,1,1, etc.). Comparando la armonía de todas las capacidades del hombre a una → “montaña”, repite que las potencias espirituales del alma son: memoria, entendimiento y voluntad (CB 16,10). No hace al caso documentar ulteriormente este punto. Mientras no conste otra cosa, siempre que aparece en las páginas sanjuanistas la trilogía simétrica de las facultades anímicas se incluye la memoria.

Cuestión filosófica ulterior es saber si J. de la Cruz acepta la distancia entre memoria y entendimiento, o se contenta con las acomodación esquemática siguiendo el lenguaje usual. Se trataría de encuadrarle en la corriente agustiniana, tomista o baconiana. Tampoco en este punto conviene urgir demasiado las expresiones.

Leídas sin prejuicios de escuela, en su mayoría sugieren la distinción real entre memoria y entendimiento. Si se analizan despacio y con rigor, esa primera impresión pierde poco a poco consistencia. Si se toma como referencia determinante el objeto específico de cada potencia, surgen dudas legítimas respecto a la distinción real. Basta repasar los textos en los que el autor trata de individuar el objeto propio y específico de las tres potencias para comprobar que define bien y de manera uniforme el del entendimiento y el de la voluntad, mientras el de la memoria fluctúa y queda casi siempre indefinido. Esta puede ser una de las razones de su ambigüedad respecto a la memoria sensitiva y espiritual.

La indecisión en señalar el objeto propio de la memoria aparece ya en el momento de esquematizar la materia de la → purificación (S 3,2). Lo propio del

entendimiento son las aprehensiones o noticias; lo de la voluntad, las afecciones o afectos. Carece de nombre específico lo de la memoria. Resulta que son también aprehensiones y noticias. Según “la distinción de sus objetos”, son de tres clases: naturales, imaginarios y espirituales, lo mismo que en el caso del entendimiento (cf. S 2,9-10; 3,16).

Algo semejante sucede cuando el Santo trata de concretar el efecto de la purificación radical: en el entendimiento produce oscuridad, en la voluntad aridez y en la memoria vacío (N 2,3,4). Basta confrontar otros textos para comprobar que la → desnudez y el vacío son comunes a todas las potencias, no exclusivamente de la memoria. La fe oscurece al entendimiento y lo vacía de toda inteligencia natural; del mismo modo la caridad vacía y aniquila los afectos y las tendencias de la voluntad; también la esperanza vacía y aparta de “toda posesión de criatura” a la memoria (S 3,24,1; N 2,21,11). Se trata más bien de función diversa que de objeto diferente respecto al entendimiento.

Los datos procedentes del *Cántico*, que no atañen al objeto de la purificación, sino al de la → unión-posesión, son aún más reveladores. En la unión transformante del matrimonio espiritual se reciben las comunicaciones divinas en la sustancia y en las potencias del alma: en el entendimiento, ciencia y sabiduría; en la voluntad, amor suavísimo; en la memoria, “recreación y deleite en recordación y sentimiento de gloria” (CB 26,5). En el contexto queda claro que el deleite y la recreación son cosas comunes a todas las potencias, no algo específico de la memoria. Aunque el autor puso empeño en definir mejor lo propio de cada una de las facultades,

no lo consiguió para la memoria, contentándose con esta generalidad: “Está claro que está ilustrada con la luz del entendimiento en recordación de los bienes que está poseyendo y gozando en la unión de su Amado” (CB 26,9). Apunta más bien a una identidad de objeto con el entendimiento, aunque insista en la función de recordar (“recordación”). Aquí se trata además de un recuerdo del presente (“está gozando y poseyendo”), no del pasado.

Es en un texto ya mencionado de la *Llama* donde mejor se percibe la imposibilidad de atribuir un objeto propio y específico a la memoria. El cambio radical del entendimiento y de la memoria al momento de la unión tiene un referente muy preciso, mientras el de la memoria se reduce a esto: “Es trocada por medio de esta unión a tener en la mente los años eternos que David dice” (Sal 76,6: LIB 2,34).

Con toda probabilidad, obedece también a esta imprecisión la omisión de la memoria en ocasiones en las que normalmente debería comparecen junto a las otras dos potencias (N 1,9,7; 2,4,1-2; 2,7,1; CB 14-15, 12-16; LIB 3,81-83). Más representativos aún en este sentido los lugares en que estudia de intento la relación entre el entendimiento y la voluntad, entre el conocer y el amar, ya que se hallan en contextos en los que se analizan las funciones y objetos de las tres potencias (cf. N 2,17,7; CB 26,9; LIB 3,49).

A la luz de éstos y otros textos parecidos no parece arbitrario reducir la memoria a una función peculiar de la capacidad intelectual. Tal hipótesis parece confirmada por las afirmaciones de los capítulos 14 y 24 del tercer libro de la *Subida*. Permanece, con todo, la

sensación de que J. de la Cruz evita pronunciarse en este punto. Su pensamiento aparece reflejado más que en frases y textos aislados en ciertas líneas fundamentales de su sistema. Una de ellas es la de la → noche-purificación.

La parte central de la de *Noche* se detiene en la minuciosa descripción de la purificación del entendimiento y de la voluntad, mientras la memoria queda al margen, como simple comparsa, aunque al principio del 2º libro presente el esquema tripartito de las potencias anímicas (N 2,4). Analiza inmediatamente los sufrimientos purificadores del entendimiento (N 2,5-6) y a continuación los de la voluntad (N 2,7-8), liquidando los de la memoria en dos breves frases. Durante la purificación pasiva sufre enajenamientos y profundos olvidos, sin saber lo que hizo o pensó (N 2,8,1), “por cuanto aquí no sólo se purga el entendimiento de su lumbre y la voluntad de sus afecciones, sino también la memoria de sus discursos y noticias” (ib. n. 2). Una vez más el objeto coincide con el del entendimiento. La presencia de la memoria obedece aquí a simple razón esquemática.

Más notoria es aún la marginación de la memoria al tratar de las razones o motivos del proceso catártico y de la inflamación amorosa producida por la divina contemplación. Se trata de una extensa y profusa descripción (N 2,9-17) con referencia explícita al entendimiento y a la voluntad, mientras la memoria aparece incidentalmente y fuera de esquema comentando un texto bíblico (Sal 37,9), en que se habla del “gemido del corazón” ante los sufrimientos: “El cual rugido es cosa de gran dolor, porque algunas veces, con la súbita y aguda memoria de estas miserias en que se ve el alma”, aumenta la pena y el dolor (N 2,9,7).

La preterición de la memoria, rompiendo la simetría del esquema tripartito, es especialmente sintomática porque el entendimiento y la voluntad aparecen constantemente orientados por la purificación pasiva a la unión, especialmente en los últimos capítulos de la *Noche* (2,12-18). El esquema completo de las tres potencias, en simetría con las tres virtudes teologales, reaparece al final de la obra, para reafirmar que constituyen en su conjunto “una acomodadísima disposición para unirse el alma con Dios, según sus tres potencias, que son: entendimiento, memoria y voluntad” (N 2,21,11).

Al término del análisis queda en pie que J. de la Cruz acepta el esquema tripartito de las potencias del alma. No aborda el problema de la distinción específica entre memoria y entendimiento, pero mantiene su diferencia funcional. De este modo puede establecer conexión con las tres virtudes teologales, asignando la esperanza a la memoria.

## II. Aplicación espiritual: memoria y esperanza

En contraste con la indefinición en el plano ontológico y psicológico, J. de la Cruz es preciso y constante en lo que se refiere al papel de la memoria en el ámbito espiritual. Partiendo de la correlación, ya recordada, de las tres potencias y las tres virtudes teologales (S 2,6), asigna a cada una de ellas una función y un campo de acción en el proceso de purificación y en la meta de la unión, supuesto siempre otro principio: que solamente las virtudes teologales son medio propio y próximo para la unión con Dios (S 2,9).

La memoria, lo mismo que las otras facultades y sentidos del hombre, actúa en sincronía con todo el conjunto (la → fortaleza del alma), en relación e interdependencia especialmente del entendimiento y de la voluntad. Las funciones propias de la memoria se encuadran en el marco del afecto, del gusto, del gozo y de las inclinaciones que dependen en última instancia de la voluntad (S 3,1,1; 3,16,2; 3,34,1, etc.).

La capacidad de la memoria para recordar y revivir cosas del pasado (imágenes, sucesos, conceptos, etc.) haciéndolas presentes confiere a esta facultad un dominio concreto sobre los sentimientos, deseos y sensaciones. El “hacer presa”, el dominar y mantener posesión es lo propio y peculiar de esta facultad y lo que la caracteriza en el plano del comportamiento. Las formas, imágenes y aprehensiones pueden coincidir con las del entendimiento, pero el dominarlas y poseerlas es cosa de la memoria. La posesión en presente es la nota esencial de la memoria en la visión sanjuanista (S 2,6,1-3; 3,5,3; 3,8,5; 3,11,1; 3,12,3; 3,15,1; N 2,9,7-8; CB 1,13-14; LIB 1,27-28, etc.). Ahí está la clave de su emparejamiento con la esperanza.

La posesión o el dominio –nocional y afectivo– de las cosas puede estar orientado correctamente a Dios, o no; le afecta la ley general de la purificación lo mismo que a las demás tendencias y funciones de las otras potencias. La posesión desordenada afectivamente de las cosas a través de la memoria, ocupando la capacidad humana, aparta de Dios. En consecuencia, razona J. de la Cruz, hay que vaciar la memoria para que pueda llenarse de Dios.

Para el Santo, no hay otro medio que la esperanza. Es la que “vacía y aparta la memoria de toda la posesión de criatura, como dice san Pablo: la esperanza es de lo que no se posee (Rom 8,24), y así aparta la memoria de lo que puede poseer, y pónela en espera. Y por esto la esperanza de Dios sola dispone la memoria puramente para unirla con Dios” (N 2,21,11; cf. S 2,6,2). Es la afirmación de base que fundamenta el esquema de la purificación activa del espíritu, y desarrolla el Santo en la primera parte del libro 3° de la *Subida* (cap. 1-15).

Parece a primera vista un contradictorio pretender vaciar la memoria con la esperanza, ya que ésta mira al futuro, mientras aquélla se ocupa del pasado. En la visión sanjuanista, no sólo no hay contradicción, sino que dialécticamente se postulan mutuamente memoria y esperanza dentro del dinamismo espiritual de purificación. Dejando a un lado si la memoria es del pasado –injusta limitación de su campo–, para el Santo lo cierto es que los conceptos, imágenes y sentimientos se hacen presentes y reviven, se poseen, merced a la memoria. Por la ley de los contrarios, resulta claro que lo futuro, no poseído, se elimina inevitablemente por la llenez de lo presente poseído.

El razonamiento de J. de la Cruz es sencillo, pero convincente: “La esperanza no hay duda sino que también pone a la memoria en vacío y tiniebla de lo de acá y de lo de allá. Porque la esperanza siempre es de lo que no se posee, porque, si se poseyese, ya no sería esperanza”. Cita a continuación un texto paulino (Rom 8,24) y concluye: “Luego también hace vacío esta virtud, pues es

de lo que no se tiene, y no de lo que se tiene” (S 2,6,3).

No se trata, naturalmente, de una oposición ontológica entre memoria y esperanza, sino de correlación dialéctica dentro del dinamismo espiritual. Cuanto más se posee afectivamente menos se espera. La capacidad de esperar aumenta en proporción al vacío de la memoria.

Otro texto clave ilustra decisivamente el pensamiento sanjuanista. Recordado el propósito de hacer ver cómo la memoria se une a Dios por la esperanza, escribe: “Lo que se espera es de lo que no se posee, y cuanto menos se posee de otras cosas, más capacidad hay y más habilidad para esperar lo que se espera, y consiguiendo más esperanza, y que cuantas más cosas se poseen, menos capacidad y habilidad hay para esperar, y consiguiendo menos esperanza, y que según esto, cuanto más el alma desposesionare la memoria de formas y cosas memorables que no son Dios, tanto más pondrá la memoria en Dios y más vacía la tendrá para esperar de él el lleno de su memoria” (S 3,15,1).

A partir de esta confrontación dialéctica entre memoria y esperanza, J. de la Cruz establece otras aplicaciones muy concretas en su doctrina espiritual. Una de ellas es la conexión íntima entre esperanza y pobreza, como consecuencia natural de la capacidad posesiva de la memoria. La pobreza absoluta y radical implica para el Santo negación afectiva de todo género de bienes, incluso espirituales. No es posible si no se purifica convenientemente la memoria, facultad que procura el dominio y posesión de las cosas. Entre memoria y pobreza se establece, por lo mismo, una



incompatibilidad que sólo puede salvar la esperanza. Es la virtud que tiene la capacidad decisiva de crear vacío afectivo y desnudez efectiva. Pobreza espiritual y esperanza están unidas por vínculo insoluble.

Teniendo en cuenta el objeto propio de la esperanza, J. de la Cruz reconoce que su tensión dialéctica y vital con la memoria nunca desaparece del todo en esta vida, ni siquiera cuando el alma alcanza las más altas cimas de la perfección. Tampoco en el ámbito del espíritu existe el vacío absoluto. A medida que van desapareciendo los recuerdos-posesiones de las cosas no ordenadas a Dios, la memoria va llenándose del mismo Dios. Llega un momento en que la “memoria bebe recreación y deleite en recordación y sentimiento de gloria” (CB 26,5). Dios suscita en la memoria ciertos toques y recuerdos más sabrosos que cualquier otras posesiones de criatura (S 2,26,8-9).

El “recuerdo de Dios” es memoria de futuro y no tiene nada que ver con el recordar, recordar o revivir el pasado, ya que es algo presente, proyectado en la bienaventuranza (LIB 4,4). El “recuerdo de la excelencia de Dios” es inefable (ib.10-17) y no llega a colmar totalmente la capacidad posesiva del alma humana. Mientras el hombre peregrina en la tierra, camino de la “beatífica vista”, “vive en esperanza todavía, en que no se puede dejar de sentir vacío; tiene tanto de gemido, aunque suave y regalado, cuanto le falta para la acabada posesión de la adopción de hijos de Dios” (LIB 1,27).

“Aquello que Dios le dio el otro día”, día de la predestinación a la gloria, le mantiene en tensión, esperando la gloriosa venida (CB 38). “Y así, no le basta

la paz y tranquilidad y satisfacción del corazón a que puede llegar el alma en esta vida, para que deje de tener dentro de sí gemido, aunque pacífico y no penoso, en la esperanza de lo que le falta; porque el gemido es anejo a la esperanza” (CB 1,14).

El vacío de la memoria, purificada de imágenes y recuerdos, ha sido colmado por la esperanza; el recuerdo no es evocación forzada del pasado, sino presencia del bien supremo ya presente en ella, pero no poseído aún totalmente. Así concluye la tensión dialéctica entre memoria y esperanza. → *Alma, antropología, fortaleza, recuerdos.*

BIBL. — ALBERTO DE LA V. DEL CARMEN, “Naturaleza de la memoria espiritual según san Juan de la Cruz. Cuestión filosófica previa a la unión de las potencias con Dios”, en *RevEsp* 11 (1952) 291-299; 12 (1953) 431-450; PEDRO LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, 2ª ed. 1958, p. 115-131; JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, “La memoria en san Juan de la Cruz”, en *Manresa* 41 (1969) 237-243; 43 (1971) 349-353; 44 (1972) 295-302; ANDRÉ BORD, *Memoire et espérance chez Jean de la Croix*, Paris, 1971; JOSÉ CRISTINO GARRIDO, “Psicología del vivir en esperanza según san Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 28 (1969) 331-347; ELIZABETH WILHELMSSEN, “La memoria como potencia del alma en san Juan de la Cruz”, en *Carmelus* 37 (1990) 88-145.

### *Eulogio Pacho*

**Mercado y Peñalosa** → Peñalosa, Ana

**Mercedes** → Gracia, dones

**Miguel de Jesús, OCD (1565-1630)**

Nació en Málaga en 1586, del matrimonio Juan Gutiérrez y Catalina de

Perea. Murió en Aguilar (Córdoba) en mayo de 1630, a los 65 de edad y 43 de vida religiosa. Trató y conoció al Santo en varios conventos y estuvo presente a su muerte en → Ubeda. Declaró en el proceso apostólico de → Málaga, los días 2, 6-8 de octubre de 1627 (BMC 24, 534-541).

**Mirada de Dios** → Gracia

## Misericordia

1. ATRIBUTO DEL SER DE DIOS. Una de las mercedes que, según J. de la Cruz, el alma recibe de la unión con Dios es el conocimiento experiencial de los atributos divinos, como prismas que irradian algún aspecto o rasgo del infinito e insondable misterio de Dios (LIB 3). Entre estos atributos, señala el Santo la “misericordia”, como uno de los rasgos más característicos del ser y del actuar divinos: “Dios, en su infinito y simple ser, es todas las virtudes y grandezas de sus atributos: porque es omnipotente, sabio y bueno, es misericordioso, y es justo, fuerte y amoroso, etc., y otros infinitos atributos que no conocemos” (LIB 3,2). Se complace en hacerse eco de la exclamación entusiasta de Moisés en el Sinaí: “Emperador, Señor, Dios, misericordioso, clemente, paciente, de mucha miseria, verdadero y que guardas misericordia en millares, que quitas las maldades y pecados, que ninguno hay inocente de suyo delante de ti” (LIB 3,4). Dios es, pues, misericordioso. Y conforme a su ser, así actúa, y así lo percibe y lo “siente” el hombre: “siendo misericordioso, piadoso y clemente, sientes su misericordia, piedad y clemencia” (LIB 3,6). Y es que el Dios misericordioso busca hacernos sentir, experimentar, su

misericordia. Que lo que es atributo del ser de Dios, se convierta en experiencia teológica del hombre: “siendo él misericordioso, sientes que te ama con misericordia” (LIA 3,6).

2. LA MISERIA, CONDICIÓN HISTÓRICA DEL HOMBRE. No tiene el Santo una visión negativa del ser humano. En absoluto. Pero tampoco cae en una ingenua visión optimista. Se sitúa, más bien en un sano realismo, iluminado por la Palabra de Dios. Revelación y experiencia coinciden en hacernos ver al hombre como un ser herido por el → pecado, reducido a una situación de “bajeza y miseria” (cf. N 1,6,4; N 1,12,2; N 1,12,4); “pobreza y miseria” (cf. N 2,6,4; LIB 1,23); “miserias y defectos” (cf. LIB 1,19). Uno de los frutos mejores de la purificación o noche oscura será, precisamente, el conocimiento y reconocimiento de la propia miseria (cf. N 1,6,4; N 1,12,2-4.8; N 2,5,5; N 2,6,1.4; N 2,7,3; N 2,9,7; LIB 1,19.20.22.23, etc.).

3. EXPERIENCIA DE LA MISERICORDIA DIVINA. Conocer la propia miseria no debe llevarnos a un desalentador repliegue sobre nosotros mismos. Al contrario, la propia miseria es el espacio humano para descubrir y acoger la misericordia de Dios, y abandonarse así confiadamente a la obra renovadora del amor gratuito y desbordante de Dios en nosotros. Así en la *Oración de alma enamorada* encontramos esta apertura confiada de quien, consciente de su radical impotencia ante Dios, lo espera todo de él como expresión gratuita de su misericordia: “si todavía te acuerdas de mis pecados... ejercita tu bondad y misericordia... Porque si, en fin ha de ser gracia y misericordia la que en tu Hijo te pido, toma mi cornadillo, pues le quie-

res, y dame este bien, pues que tú también lo quieres” (Av 1,26).

Juan de la Cruz, a la luz del Evangelio, contempla a Jesús como la gran epifanía de la misericordia divina del Padre, tanto en su Encarnación (CB 7,7) como en su misterio pascual (CB 23,2). El Hijo encarnado es la condescendencia de la misericordia hasta nuestra miseria: “La Divinidad misericordiosa, la cual inclinándose al alma con misericordia, imprime e infunde en ella su amor y gracia” (CB 32,4; cf. CB 31,8). Las canciones 32 y 33 del *Cántico Espiritual* son una expresión rebosante de gratitud por parte del alma que, absolutamente indigna de la mirada y del amor de Dios por la negrura y fealdad de su pecado (CB 33,2), se descubre mirada-amada por Dios de un modo totalmente gratuito, y experimenta cómo esa mirada de amor restaura su dignidad perdida (CB 33,7), la llena de gracia y hermosura y la hace, por puro don, “digna y capaz” (CB 32,5), “merecedora” de la complacencia y amor divinos (CB 32,7-8).

Alfonso Baldeón

**Misterios** → Jesucristo

## **Molinos, Miguel**

Considerado históricamente como la figura más representativa del quietismo, su auténtica identidad se ha replanteado por la historiografía moderna. Nació en Muniesa (Teruel) el 29 de junio de 1628. Educado cristianamente, inició su formación en el pueblo natal, trasladándose a Valencia cuando contaba dieciocho años. Realizó la carrera eclesiástica en el colegio de San Pablo dirigido por los jesuitas. Ordenado sacer-

dote en 1652, ejerció su ministerio sacerdotal como capellán de algunas religiosas y en las misiones populares. A lo que parece, consiguió el título de doctor en teología. El 26 de octubre de 1663 fue enviado a Roma para encargarse de la causa de beatificación del venerable Jerónimo Simón de Rojas. Alcanzó en seguida fama de experto director espiritual y logró penetrar en los ambientes religiosos más acreditados de la Ciudad Eterna. Disfrutó de la amistad de personajes de alto rango, incluso dentro de la Curia Romana.

Su actividad como consejero y director espiritual suscitó con el paso del tiempo celotipias y también sospechas de promover el quietismo. Para aplacar semejantes rumores y acusaciones hizo publicar la *Guía espiritual* (Roma 1675), su obra más conocida. No fue capaz de apaciguar los ánimos, al contrario, arreció la polémica en torno a su doctrina y a su dirección espiritual, especialmente por parte de la Compañía de Jesús. Pese a buenos protectores, era detenido y encarcelado por el Santo Oficio en junio de 1685.

Comenzaba entonces un proceso canónico contra él. Duró más de dos años y concluyó con una dura condena de su conducta, de su doctrina y de su dirección espiritual. A la retractación pública celebrada en septiembre de 1685, siguió la publicación de la solemne bula de condena de Inocencio XI *Coelestis Pastor*, en la que se recogían en 68 proposiciones sus errores y los cargos contra él. Quedaban prohibidos todos sus escritos publicados e inéditos y se le imponían duras penitencias además de la cadena perpetua en las cárceles del Santo Oficio. Allí moría el 20 de diciembre de 1687. Algún compañe-

ro de prisión, que logró evadirse, atestiguó que vivió aquellos largos años ejemplarmente y murió piadosamente.

No hace al caso aquí una revisión de su existencia ni una síntesis de su doctrina, Lo he intentado en otras publicaciones (cf. bibl.). Interesa ahora esclarecer su contacto con san Juan de la Cruz y la posible dependencia de su doctrina. El pensamiento en todos los escritos de Molinos gira siempre en torno a la temática debatida en su tiempo y que dio lugar al quietismo. Tiene su centro neurálgico en el problema de la contemplación. Molinos la coloca en la *Guía espiritual* dentro de un contexto espiritual muy amplio, afrontando los argumentos que rozan necesariamente con ella y que, según se presente en la práctica, pueden configurar un itinerario espiritual acertado o peligroso. Las apretadas páginas del proemio, con sus cuatro advertencias, adelantan las pautas seguidas luego en los tres libros en que se divide la materia tratada en la obra. El rótulo de la cuarta advertencia explicita la finalidad última de todo el escrito que “es desarraigar la rebeldía de nuestra propia voluntad para alcanzar la interior paz”. (p. 117). Las otras tres “advertencias” enuncian el contenido fundamental de la obra en una especie de tesario; de dos modos se puede ir a Dios, la meditación o discurso y la “oscura fe y contemplación” (1ª); diferencias existentes entre la meditación y la contemplación (2ª); diferencias entre la contemplación adquirida y activa respecto a la infusa y pasiva; señales para conocer cuando el alma ha de pasar de la meditación a la contemplación (3ª).

No existe correspondencia entre estas propuestas programáticas y la distribución de la materia en los tres libros

en que se divide la obra. Los respectivos epígrafes anuncian y desarrollan más de lo prometido en las “advertencias”, pero todo lo tratado converge más o menos directamente al núcleo básico de la oración meditativa y de la contemplación. En el primer libro relaciona la devoción, la oración y la contemplación con “las tinieblas, sequedades y tentaciones con que Dios purga a las almas y el modo con que han de comportarse éstas”. Para llegar a la “suprema paz interior es necesario que Dios” las purgue, ya que no bastan los ejercicios ni mortificaciones que ellas “pueden tomar por su mano” (cap. 7-10).

Los restantes capítulos del primer libro (11-17) abordan ya temas específicos de la oración contemplativa. Comienza por explicar “qué cosa sea recogimiento interior y cómo se ha de portar el alma en él” y la guerra con que el demonio procura perturbarla. Especial relieve tienen los dos últimos capítulos que tratan del “modo con que se puede entrar en el recogimiento interior por la santísima Humanidad de Cristo Señor nuestro” (1º 16) y “del silencio interno y místico” (17). Se interrumpe la secuencia lógica del discurso al introducir el libro segundo para exponer la materia del director espiritual y de las penitencias interiores y exteriores.

La mayor parte de sus dieciocho capítulos están dedicados a la dirección espiritual, a la obediencia debida al director y a las cualidades que éste debe reunir (1-12). En una especie de paréntesis diserta sobre la frecuente comunión, como medio de alcanzar las virtudes y en particular la interior paz” (13-14). Los capítulos finales de este segundo libro afrontan el tema de las penitencias exteriores y su diferencia

con respecto a las interiores (15-16), así como sobre el comportamiento del alma ante los defectos para no inquietarse y sacar fruto (17-18).

Es en el libro tercero donde Molinos afronta la problemática por él preferida y a la que se orienta todo lo demás. Aunque el desarrollo de los capítulos no aparezca bien estructurado lógicamente si se leen sus epígrafes en el lenguaje actual, existe una ordenación lógica indudable en su discurso. Arranca distinguiendo entre el hombre interior y el exterior (cap. 1-2); el primero se identifica con la “interior paz”, que se alcanza solamente con “la negación del amor propio” (3). Con dos “martirios espirituales purga Dios al alma que quiere consigo unirle”. Son los siguientes: el primero, consiste en “las amargas aguas de aflicciones, tentaciones, angustias, apreturas e interiores tormentos; el segundo, en “fuego ardiente de inflamado amor, impaciente y hambriento”. El alma que aspira a la paz interior y a la perfección ha de padecer “a ciegas” especialmente el primer martirio” (4-6). La resonancia de la noche oscura pasiva descrita por JC es inconfundible.

Otras condiciones para alcanzar la “interior paz”: la mortificación y perfecta resignación (7-8); es igualmente necesario que “conozca el alma su miseria”, lo que se consigue con la verdadera humildad según las “máximas” propuestas para ello (9-11). Remata esta materia asegurando que “la soledad interior es la que principalmente conduce para alcanzar la interior paz” (12). Asentadas estas premisas, afronta finalmente el problema fundamental: “qué sea la contemplación infusa, cuáles y cuántos sean sus grados” (13-14). Aclara a continuación dos medios para

conseguirla (el gusto y los deseos concedidos por Dios) y cuatro señales: “conocer el hombre interior y el ánimo purgado”. Los capítulos finales son complementarios por este orden temático: sobre la “sabiduría divina” (17-18); sobre la “verdadera y perfecta aniquilación” (19); sobre la “nada” que “es el atajo para alcanzar la pureza del alma, la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz” (20); sobre la “suma felicidad de la interior paz y de sus maravillosos efectos” (21). Cierra la obra con una “exclamación amorosa y un gemido lamentable con Dios, por las pocas almas que llegan a la perfección, a la amorosa unión y divina transformación” (21).

Estas son las ideas repetidas por Molinos en los otros escritos, a saber, el breve tratadillo sobre la frecuente comunión, la correspondencia epistolar con el P. Oliva, general de los jesuitas, y sobre todo en la *Defensa de la contemplación*, inédita hasta tiempos recientes (1988).

Cualquier lector familiarizado con los escritos sanjuanistas descubre con facilidad el estrecho parentesco con la doctrina desarrollada por Molinos. Si de la simple resonancia se pasa a la confrontación detallada resultan palpables las huellas de JC en la *Guía* de Molinos. Realizado ese cotejo hace ya años, no hace al caso repetir lo entonces documentado (1962) y reforzado posteriormente (1986, cf. bibl.). Pese a la persistente presencia del pensamiento (e incluso de la letra) del Santo en la *Guía*, Molinos no lo menciona nunca explícitamente ni de manera que el lector del libro descubra semejante dependencia. Lo que oculta en su obra más famosa, destinada a las personas espirituales, lo reconoce más tarde en las cartas al P.

Oliva y en la *Defensa de la Contemplación*.

No es difícil averiguar el silencio sistemático en la *Guía*, publicada en Roma el mismo año en que era beatificado JC (1675). No sería descabellado pensar que Molinos fue testigo presencial de la ceremonia en San Pedro. Dos las conjeturas más plausibles del enigmático silencio en la *Guía*: miedo al descrédito en caso de que se descubriese su persistente recurso a los textos sanjuanistas; temor a que no se concediese autoridad a un autor que había sido muy frecuentado en los ambientes alumbradistas y seguía siéndolo en los que él se movía en plena polémica quietista. Las dos hipótesis se complementan mutuamente, si bien la segunda tiene mayor consistencia que la primera.

Antes de optar por una respuesta decidida, conviene aclarar cuándo y dónde se produjo el primer encuentro de Molinos con las páginas de JC. No hay pruebas para decidir si fue en España, concretamente en Valencia, o una vez afincado en Roma a finales de 1663. Las obras sanjuanistas habían sido editadas en su lengua propia siete veces, a partir de la edición príncipe de Alcalá, reimpresa al año siguiente en Barcelona. El ambiente religioso y espiritual en que se movió Molinos durante su larga estancia en Valencia estaba impregnado de lo que suele llamarse prequietismo, y JC era un autor predilecto en semejantes ambientes.

Participase, o no, Molinos de las doctrinas antes de salir para Roma, resulta improbable que no hubiese tenido algún contacto, directo o indirecto, con los escritos sanjuanistas. Lo indudable es que las citas textuales las toma del texto español no de versiones italia-

nas puestas en circulación desde 1627. No le era imposible hallar en Roma ediciones en español, por lo que no puede excluirse que fuese en la Ciudad Eterna donde se encontró con los escritos de fray Juan. ¿Los tuvo a la vista al componer la *Guía espiritual*?

A vista de los datos controlables, la respuesta ha de ser provisoria, pese a la presencia en ella de textos copiados casi a la letra, aunque silenciando la procedencia. La posible aclaración al interrogante abierto puede venir únicamente de los otros escritos posteriores de Molinos, todos ellos para reforzar y proteger lo dicho en la *Guía*. Siguiendo la pauta de casi todos los maestros espirituales de la época asegura en el prólogo de esta obra que lo en ella contenido es doctrina avalada por los santos y doctores de la Iglesia. Presenta nominalmente a los santos Dionisio, Agustín, Gregorio, Bernardo, Tomás y Buenaventura, “y a otros muchos Santos y Doctores aprobados por la Iglesia” (pról. p. 104). La lista se alarga luego en el transcurso del escrito citando a otros autores, incluso contemporáneos, entre ellos una vez a Juan Falconi de Bustamante (I, 13, p. 173-174).

Al arreciar la polémica en torno a la *Guía*, y viendo el cariz que tomaban los acontecimientos, Molinos aumentó la nómina de sus “autoridades” para protegerse de las acusaciones de quietismo. Desvelaba entonces el nombre siempre silenciado del *beato* padre fray Juan de la Cruz. Ahora ya podía presentarlo como “aprobado por la Iglesia”, como hacía en las cartas al P. Pablo Oliva, general de la Compañía de Jesús, del 16 y del 29 de febrero de 1680. Algunos de los nombres de escritores o espirituales contemporáneos menciona-

dos nominalmente en la *Defensa de la contemplación*, que tenía casi ultimada al momento de su detención por el Santo Oficio. En el proemio del escrito amplía el elenco de sus autoridades de santos y doctores cerrando la lista con “santa Teresa, el beato fr. Juan de la Cruz y el beato Enrique Susón”. Prosigue la lista con otros autores medievales y modernos no beatificados ni canonizados (p. 68).

Habían pasado diez años desde la beatificación del venerable padre fray Juan de la Cruz, coincidiendo con la publicación de la *Guía*. Ahora Molinos ya podía escudarse en su “autoridad” aprobada por la Iglesia. El respaldo de la beatificación garantizaba la ortodoxia de su doctrina. Nunca se olvida de presentar al gran maestro como “beato”, lo califica incluso como “santo”. Desvela además que la beatificación había sido precedida por un decreto de la Santa Sede en el que se alababa y exaltaba la celestial doctrina de fray Juan.

Las numerosas y extensas citas explícitas de la *Defensa* permiten comprobar no sólo el influjo sanjuanista en la *Guía*, sino también en qué temas o puntos concretos lo tuvo presente al componer el libro. Bastará recoger aquí las citas y referencias más destacadas. Al demostrar con una serie de “autoridades” que se ha de dejar la meditación para llegar a la perfección, introduce la siguiente: “Hable el beato fray Juan de la Cruz en la *Llama* cap. 2, p. 87; (remite sencillamente al párrafo 11 de dicha obra), copiando un breve texto del mismo. Insistiendo en que la meditación es cosa de principiantes y debe abandonarse para pasar al estado de aprovechados, lamenta la ineptitud de ciertos directores espirituales y termina con una

serie de “autoridades” remitiendo sencillamente al JC: “Véase el beato fr. Juan de la Cruz” (3, p. 98, referencia a LI 3, párr. 11-2: nn. 52-60 de las eds. modernas) Poco más adelante en el mismo capítulo, insistiendo en que la contemplación “es el medio inmediato para unirse con Dios”, escribe que es doctrina de muchos santos, “santa Teresa y el beato Juan de la Cruz, cuya doctrina está también aprobada por la Iglesia” (3, p. 103). La aprobación aludida no se refiere a la beatificación, sino a un decreto anterior de la Congregación de Ritos, citada más adelante con mayores detalles. Empareja de nuevo Molinos a los dos grandes maestros del Carmelo, y sobre idéntico argumento, copiando literalmente sendos fragmentos; JC se introduce así: “Dígalo el beato fray Juan de la Cruz, como experimentado e iluminado” (3, p. 100-101: S 2, 12).

Donde la copia del texto sanjuanista se desborda es en los capítulos V-VI de la *Defensa*, dedicados a demostrar que “para pasar del sentido al estado del espíritu debe dejar la meditación”. Transcribe literalmente el texto de *Llama* y *Subida* relativo a los tres enemigos o ciegos y directores inexpertos, que según el Santo, impiden ese tránsito. Reproduce el texto sanjuanista sin comentario alguno (5-6, p. 112-121), pero remata la extensa reproducción textual con los elogios siguientes: “Todo es del iluminado y santo Padre, con cuya doctrina y evidentes razones nos enseña claramente que se deben dejar las meditaciones, imágenes y formas del sentido, no porque en sí no sean buenas, sino porque Dios lo quiere y conviene para pasar al perfecto estado del espíritu y unión con Dios. Y para que se vea cuán calificada es la sobredicha

doctrina del beato fr. Juan, sépase que la ha aprobado la Iglesia con sublimes encomios, hasta decir que apenas se halla doctrina más excelente excepto la sagrada Escritura” (6, p. 121, sigue la frase última en latín).

Se trata del Decreto de la Sda. Congregación de Ritos aprobando los escritos, como paso para la beatificación, con fecha del 29 de noviembre de 1655, cuya referencia se da al margen. Esta es la aprobación a que aludía ya en el capítulo tercero. Preparó el texto el carmelita de la antigua observancia Juan Bautista Lezana (puede leerse en BMC 10, 440-441, el texto copiado de la *Defensa* está escrito por otra pluma). Nótese que en la fecha del Decreto, Molinos estaba todavía en España.

Aunque menos fiel en la copia, sigue apegado a la letra del texto sanjuanista al tratar del tiempo “que se ha de gastar en meditar y cuándo se ha de pasar a la oración de fe y resignación”. Las señales que proponen, según Molinos, “el común de los santos y maestros” son tres. Las que él apunta son las tres señaladas por JC, en el mismo orden y casi sin alterar el texto del Santo (S 2, 13). Concluye la materia copiando a la letra un fragmento introduciéndolo así: “Todos los santos y místicos declaran estas tres señales, y entre ellos el Beato fr. Juan de la Cruz, en el libro 2 del Monte Carmelo, cap. 13” (7, p. 125). A continuación pone las señales enseñadas por Taulero.

Más preciso se muestra aún en una cita de JC para ilustrar cómo por la contemplación se purifica más el alma que con ejercicios exteriores de mortificación. “Bien –escribe Molinos– lo entendió y explicó el beato e iluminado Padre fray Juan de la Cruz en la *Noche oscu-*

*ra*, lib. 2, cap. 10, fol. 430. Copia a seguido literalmente un pequeño fragmento de la obra citada en que habla del fuego y el madero (13, p. 157). Sin darse cuenta Molinos traiciona su silencio en la *Guía espiritual*, como se verá en seguida.

Vuelve a recurrir a JC para responder a las dificultades que se han opuesto a su enseñanza sobre el “camino interior de la contemplación”. Lo hace una vez más juntando la autoridad de los dos grandes maestros del Carmelo: “Véase, dice, la Bula de canonización de la Santa Madre Teresa y el Decreto que hizo la sede apostólica de los libros del beato fr. Juan de la Cruz, y se conocerá cómo aprueba la Iglesia y califica (después de haber examinado sus libros) el camino interior y la contemplación. No sólo se contenta la Sede Apostólica con aprobarlos, sino que pasa a engrandecerlos con sublimes y singulares encomios, hasta decir en el Decreto de 29 de noviembre 1655, cuando se hizo el examen, que excepto la Sagrada Escritura, apenas se hallaba otra más excelente doctrina (16, p. 171-172, copia de nuevo a continuación la frase final en latín).

También se apela a la doctrina sanjuanista, remitiendo a la *Llama*, para ilustrar “la envidia y oposición de Satanás contra el camino interior y espiritual” (20, p. 196, se refiere a LI 3, párrafos 11-12). Otro tanto hace para describir las agudas pruebas de la purificación del alma por parte de Dios. No menciona al Santo, pero le sigue hasta en las palabras (25, p. 235, cf. N 2, 11-18; S 2, 13,11).

No podía estar ausente JC al tratarse de “cuán raras sean las guías de experiencia”. Una vez más van de la



mano Teresa de Jesús y JC. Comienza el capítulo sobre el tema enunciado con estas palabras: “Pruébese esta verdad con aquel uso de las *Crónicas de santa Teresa* (tomo 2º, capítulo 30, fol. 279). Vino la Santa del cielo a decirle a la venerable Catalina de Jesús, que le dijese al Padre fray Juan de la Cruz (que ya hoy está beatificado por la Iglesia) que fuese a la ciudad de Caravaca...” (28, p. 251) Siguen dos páginas con otros avisos-enseñanzas de la mencionada Catalina de Jesús (Cardona), siguiendo a la *Reforma de los Descalzos* (t. II, 279b). La presencia del JC le sirve a Molinos para recordar que “ya hoy está beatificado por la Iglesia”. Es ya autoridad en la materia que él enseña en su *Guía*.

La última comparecencia de JC en la *Defensa* es para demostrar que es uno de los muchos maestros que tratan de la “oración de activa contemplación”. Según Molinos, “el beato fray Juan de la Cruz enseña lo mismo en muchas partes de sus iluminadas obras, y en la *Noche oscura*, lib.1, cap. 10”. Transcribe a seguido un largo párrafo, algo acomodado, de dicha obra (29, p. 259-260).

Parece, que al término de este enojoso recorrido, puede cerrarse definitivamente el interrogante dejado abierto más arriba. Molinos conocía con seguridad los escritos sanjuanistas cuando componía la *Guía*, ya que la doctrina de la misma coincide con la rematada en la *Defensa*. Los textos y lugares sanjuanistas registrados en ésta última no hacen más que reforzar lo escrito en el primer libro. La lectura y copia directa por parte de Molinos parece garantizada cuando se atreve a citar hasta la página o folio del texto que aduce.

Surge sin embargo una duda bastante seria, pese a que es posible verificar la edición de las obras sanjuanistas de donde toma los textos. Resulta ser la edición de Barcelona, por Sebastián de Comellas, 1619, que es simple reimpresión con algunos yerros de la del año anterior en Alcalá.

Las referencias o remites a las obras sanjuanistas coinciden, por lo general, con la división ofrecida en las citas y referencias ofrecidas por Molinos, incluso en los párrafos en que se distribuía el comentario de la tercera estrofa de la *Llama* a partir de la edición príncipe; nada tienen que ver con los números marginales de las ediciones modernas. En ocasiones los párrafos (§§) se designan como capítulos, en concreto el 11 y 12 (cap. 20, p. 196).

En la única ocasión en que identifica la página o folio de la edición seguida (la de 1619) comete una equivocación. El texto copiado no figura en la página 430, sino en la 448. El *lapsus* es sólo relativo, pero muy inquietante. Resulta que el texto copiado, con algunas alteraciones, y la página señalada se encuentra en una obra de J. Falconi, muy frecuentada por Molinos. De allí y no directamente de la edición sanjuanista lo ha tomado Molinos. La coincidencia y dependencia de Falconi se comprueba no sólo por repetir el yerro de la paginación, sino también por las ligeras adaptaciones del texto copiado por ambos. En realidad por Falconi a quien sigue Molinos.

El hecho no sería grave si se tratase de un caso excepcional; lo sintomático es que se repite en otras muchas citas, como en las de los capítulos 3, 5, 7, 13, 16, 20, 25, 28 y 29. ¿Habría que decir lo mismo de todos los demás textos y

remites de JC? He demostrado en otro lugar la predilección de Molinos por Falconi a la hora de nutrirse de “autoridades” para exponer primero y defender luego sus doctrinas. Lo desconcertante es que el sistema aplicado a los textos sanjuanistas se repite en otros autores, por ejemplo en Osuna y fray Jerónimo Gracián, el íntimo colaborador de santa Teresa. Los textos citados de esos autores los toma también de Falconi. A buen seguro que no son los únicos.

La actitud ante Falconi es exactamente contraria a la seguida con JC. El nombre de éste está totalmente ausente en la *Guía espiritual*, en la que cita una vez explícitamente al famoso mercedario. Se vuelven las tornas en la *Defensa de la contemplación*, en cuyas páginas no se menciona nunca a Falconi, pese a servirse de él como fuente para informarse de otros autores, entre ellos JC.

Del análisis comparativo, realizado en otro lugar (cf. bibl.), entre los escritos de Falconi y las páginas de Molinos, se concluye que éste sigue con una insistencia casi contumaz al mercedario, no sólo en la *Defensa*, sino también en otros escritos breves. Se nutre abundantemente de todas las obras de Falconi, comenzando por las *Cartillas*, la *Carta a un religioso*, y culminando el plagio con *Camino derecho para el cielo*. No se contenta con seguir la doctrina del Mercedario, se sirve de él para acarrear textos de otros autores, en especial de JC.

Cabe preguntarse de nuevo ante este panorama si Molinos conoció y leyó directamente al Doctor místico o lo hizo sólo indirectamente a través de Falconi. Quedaría a salvo en todo caso la amplia dependencia de la doctrina sanjuanista. No parece, por otra parte,

que deba excluirse la lectura directa de JC. Algunos de los textos más extensos de éste copiados y ensamblados en la *Defensa* no aparecen exactamente así en ningún escrito de Falconi.

El método molinosiano de silenciar nombres según secretos intereses, y el sacarlos a luz cuando juzga oportuno no es en verdad el mejor aval para aceptar todas sus afirmaciones respecto a fuentes y lecturas. Parece veraz, no obstante, la confesión con que inicia su breve escrito en italiano muy defectuoso conocido como *Scioglimento ad alcune obiettoni fatte contro il libro della Guida spirituale*. Es otra defensa de la *Guía* mucho más breve de la citada anteriormente y probablemente contemporánea o muy próxima a ella. Resulta que las “objeciones” que se le hacían descansaban en su mayor parte en que seguía la doctrina del beato fray JC, pero interpretándola torcidamente. Todo el breve escrito es un alegato para demostrar lo contrario: su exacta y fiel interpretación de lo sanjuanista en los puntos incriminados. Lo confirma haciendo ver que su exégesis coincide con la de José de Jesús María (Quiroga) y el gran comentarista italiano de santa Teresa el P. Baltasar de Santa Catalina.

Comienza con esta declaración (traducimos del italiano): “Digo que he leído varias veces las obras de este gran místico y no he podido reconocer tal oposición, más bien he comprobado que toda su doctrina me es demostrativamente favorable”. El análisis que propone y las conexiones abundantes que establece entre diversos y distantes escritos y textos de JC demuestran que, si todo el escrito es suyo, su confesión inicial es sincera y veraz. No es posible moverse con tanta agilidad en los escri-

tos sanjuanistas sin notable familiaridad con los mismos.

Quedan así cerrados los serios interrogantes abiertos a lo largo de las páginas anteriores. Molinos asumió intensa y extensamente la doctrina sanjuanista en puntos clave de su doctrina. Entró en contacto con las obras de JC indirectamente a través de Falconi, pero también con una lectura personal y repetida de las mismas. Otra cuestión es si interpretó correctamente aquellos textos o se apartó de ellos y distorsionó su contenido. Está en juego el juicio final sobre el contenido auténtico de los propios escritos de Molinos; el ponerse de acuerdo si en ellos se contiene verdaderamente lo que se les atribuye en la condena al final de su proceso canónico.

BIBL. – Las obras de Molinos se citan por las ediciones modernas: *Guía espiritual*, ed. de J. I. Tellechea, Madrid, FUE, 1976; *Defensa de la contemplación*, ed. de E. Pacho, Madrid, FUE, 1988. Estudios principales: P. DUDON, *Le quiétiste espagnol Miguel Molinos (1628-1696)*, Paris 1921; J. ELLACURIA BEASCOECHEA, *La reacción española contra las ideas de Miguel Molinos*, Bilbao 1956; ELÍAS GÓMEZ, *Fr. Juan Falconi de Bustamante, teólogo y asceta*, Madrid 1956; J. I. TELLECHEA, *Molinosisiana, Investigaciones históricas sobre Miguel Molinos*, Madrid 1997; E. PACHO, *M. Molinos*, en DS 10, 1486-1514; Id. “*El quietismo frente al magisterio espiritual de san Juan de la Cruz*”, en EphCarm 13 (1962) 353-426; Id. “*Molinos y Falconi. Reajuste de un mito*”, en *Teresianum* 37 (1986) 339-373; Id. “*El misticismo de Miguel Molinos: raíces y proyección*”, en la miscelánea *El sol a media noche: la experiencia mística: tradición y actualidad*, Madrid 1997, 85-108.

E. Pacho

**Monte** → Subida

**‘Montiña’**

El uso de este término popular anticuado, es hápax del CE (CA 25/CB 16),

está forzado por la rima con “viña y piña” (vv. 2º y 4º). Su explicación en prosa corrobora que no dice relación alguna con “monte-montaña”. El comentario del verso “y no parezca nadie en la montiña” nos sorprende con esta adaptación espiritual. Montaña quiere indicar la armonía entre las diversas facultades y potencias del hombre: espirituales, como memoria, entendimiento y voluntad; sentidos corporales, así interiores como exteriores: imaginativa, fantasía, etc., ver, oír, etc. En las dos porciones o partes, sensitiva y racional, “se encierra toda la armonía de las potencias y sentidos del hombre, a la cual llama aquí montiña” (CB 16,10). Como se ve, montiña tiene perfecto equivalente metafórico en la → fortaleza del alma (S 3,16), en el → caudal del alma (CB 18) y en la ciudad y sus arrabales (CB 20). Conviene tenerlo en cuenta para confrontar textos literariamente distantes pero doctrinalmente paralelos. → *Caudal del alma, fortaleza*.

Eulogio Pacho

**Moraleja** → La Moraleja (San Pablo de)

**Mortificación**

La propuesta de mortificación hecha por Juan de la Cruz es más interior que exterior. Por eso no habla tanto de mortificaciones, consideradas éstas como prácticas concretas externas a realizar, cuanto de mortificación, que es, más bien, una actitud espiritual global. Para comprender plenamente el contenido de este concepto espiritual habría que tener en cuenta no sólo las veces que nuestro místico habla de “mortificación” y “mortificar”, sino también aque-

llas otras ocasiones en que emplea palabras como “morir”, “muerte”, “matar”, con el sentido de mortificar o mortificación. En todo caso la primera serie de palabras subrayaría más la actitud activa: de decisión de la voluntad y esfuerzo de la persona en el camino espiritual. La segunda, subrayaría además, con frecuencia, una dimensión más pasiva y de gratuidad en la experiencia de mortificación como muerte total al hombre viejo.

### I. La mortificación como virtud

En línea con lo anteriormente dicho, para nuestro místico la mortificación más que una simple práctica religiosa o ascético-espiritual es una virtud a vivir y a conseguir, una actitud de vida, un compromiso. Actitud de mortificación que, a veces, enumera como una cualidad positiva entre las muchas que la persona puede ir alcanzando y que son las adecuadas para lograr un recto caminar (Ct del 12.10.1589 y del 6.7.1591; N 2 y 3; CB,3,4; 22,3; Av, etc.). Incluso considera que, el no saber vivir la mortificación, es camino fácil para no perseverar en las obras buenas (cf. S 3,28,7; LB 2,27).

Aunque las palabras *mortificación* y *mortificar* se pueden aplicar para designar en general la actitud de renuncia y → negación evangélicas de sí mismo y de las cosas, el Santo las aplica de modo especial a los → apetitos y las pasiones. Viene a decir: para ir adelante en el camino del evangelio, el hombre ha de esforzarse en mortificar los apetitos sensitivos y espirituales, y las pasiones. La negación de sí mismo, que se traduce en la negación del apetito del gusto en todas las cosas, lleva

a vivir una situación humana en la que el apetito y las pasiones están mortificadas. Y, en la medida en que apetitos y pasiones están mortificados, el hombre va dando otros pasos necesarios en este camino, es decir, puede salir y caminar hacia la libertad de la unión con Dios. Afirma E. Ancilli: “La mortificación que debe conducirnos a la santidad no consiste obviamente en la mutilación de nuestras tendencias profundas; más bien es su rectificación y sublimación. Pero, puesto que con la mortificación impedimos que las tendencias “vivan”, se dice que las “mortificamos”, es decir, que, en cierto modo, les damos muerte. El término era exacto en la moral estoica, en que, en efecto, se trataba de matar las propias pasiones. Pasó a la tradición cristiana, pero en sentido algo distinto: no se trata de extirpar ni eliminar, sino de corregir y orientar” (“Ascesis”, *Diccionario de Espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1983, vol. I, 181).

Como sinónimos de apetitos y → pasiones mortificadas J. de la Cruz emplea, a veces, otras palabras que son muy significativas: amortiguar, amortiguados, adormecer, adormir, adormecimiento, dormir, vencer, vencidos, sosegar, sosegada, acallar, etc. En todas sus obras son varios los textos-resúmenes en los que encontramos algunos de estos términos comentando la importancia de que las fuerzas vivas de los apetitos y pasiones se encuentren mortificadas para que el hombre pueda ir adelante en el camino de la experiencia y comunión con Dios. Uno de ellos se halla, por ejemplo, al final de *Cántico*, comentando el verso “Y el cerco sosegaba”: “Por el cual cerco entiende aquí el alma las pasiones y

apetitos del alma, los cuales, cuando no están vencidos y amortiguados, la cercan en derredor, combatiéndola de una parte y de otra, por lo cual los llama cerco. El cual dice que también está ya sosegado, esto es, las pasiones ordenadas en razón y los apetitos mortificados; que, pues, así es, no deje de comunicarle las mercedes que le ha pedido, pues el dicho cerco no es parte para impedirlo. Esto dice porque, hasta que el alma tiene ordenadas sus cuatro pasiones a Dios y tiene mortificados y purificados los apetitos, no está capaz de ver a Dios" (CB 40,4).

## II. Sentido cristiano de la mortificación sanjuanista

La necesidad de la mortificación de las pasiones, concupiscencias y apetitos del hombre para vivir el evangelio no es algo que Juan de la Cruz afirme al margen de lo que es el razonamiento del Nuevo Testamento. Así lo viene a decir él cuando, en la explicación de la tercera estrofa de su gran primera obra, *Cántico Espiritual*, recuerda el texto de Rom 8,13, en que se exhorta a vivir no según la carne sino según el Espíritu, haciendo morir en sí las obras de la carne. Se cita expresamente "Si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis", tanto en CA 3,9 como en CB 3,10 (también LIB 2,32; sobre el sentido paulino de esta enseñanza sanjuanista, cf. M. A. Díez, *Pablo en Juan de la Cruz*, p. 147-165). También, ya casi al final del primer libro de *Subida*, el Santo hace referencia a la importancia de mortificar las famosas tres concupiscencias de que habla san Juan (1 Jn 2,16: S 1,13,5). Tampoco faltan en éste y otros textos y contextos en que se habla de mortificación ciertas

referencias cristológicas, es decir, referencias a seguir los pasos de Jesús, imitando su vida y mortificación (cf. 1 Pe 2,21: S 2,29,9; Ct del 18.11.1586 y del 18.7.1589).

Pero, para comprender de verdad el sentido cristiano de la mortificación sanjuanista, además de tener en cuenta las referencias explícitas a los textos neotestamentarios que hablan de ello, hay que iluminar también este discurso a la luz de todo lo que se dice respecto de otros conceptos en los que el NT articula su doctrina ascético/mística. Muy clarificadora me parece la reflexión siguiente: a decir verdad, la palabra "mortificación" no aparece en el → Evangelio. Cristo ha usado otras palabras, y con matices distintos; lo que exige de quien quiere seguirle es: abnegación y llevar la cruz (Lc 9,23; 14,27), renuncia y desasimiento (14, 26 et 33), cortes dolorosos (Mt 5, 29-30; Jn 15, 2), lucha (Mt 10,34; Lc 11,21-26), penitencia (Mt 11,20; Lc 13,15), etc. La idea de mortificación se evoca claramente en la comparación del grano de trigo que muere en la tierra (Jn 12, 24-26). La palabra mortificación es paulina, como también la de despojarse (Col 3, 9-10), y la de crucificar las propias apetencias (Gal 5,24). Todos estos términos expresan ideas relacionadas entre sí, y tienen grandes coincidencias, hasta el punto de que con frecuencia se usa uno por otro (Ch. Morel, "Mortification", en *DS*, t. 10, 1980, col. 1791). Quien lee a J. de la Cruz puede comprobar fácilmente cómo en sus escritos también están presentes todas estas palabras y conceptos que ayudan a identificar mucho mejor las líneas más bíblicas de su discurso ascético.

### III. Mortificación total

Expresamente el Santo se plantea si la mortificación ha de ser *total* y de *todos los apetitos*. La respuesta es afirmativa (S 1,11 y 12). Su razonamiento es casi minucioso, y surge como un paréntesis necesario dentro de la explicación de la purificación activa del sentido: “Parece que ha mucho que el lector desea preguntar que si es de fuerza que, para llegar a este alto estado de perfección, ha de haber precedido mortificación total en todos los apetitos, chicos o grandes, y que si bastará mortificar alguno de ellos y dejar otros, a lo menos aquellos que parecen de poco momento; porque parece una cosa recia y muy dificultosa poder llegar el alma a tanta pureza y desnudez, que no tenga voluntad y afición a ninguna cosa” (S 1,11,1). Aclara acto seguido que se refiere fundamentalmente a los apetitos voluntarios y a los hábitos voluntarios de los mismos. Porque los apetitos naturales involuntarios “poco o nada impiden para la unión”; y porque “quitar éstos –que es mortificarlos del todo en esta vida– es imposible” (S 1,11, 2). Pero no sólo se contenta con afirmar. Justifica también por qué hay que vaciarse de todo apetito voluntario, sea grande o pequeño. “La razón es porque el estado de esta divina unión consiste en tener el alma según la voluntad con tal transformación en la voluntad de Dios, de manera que no haya en ella cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios” (ib.). La motivación última es, pues, fundamentalmente teologal.

Esta reflexión es la conclusión lógica de su pequeño tratado sobre el daño o daños de los apetitos no negados o

mortificados (S 1,6-10). Hablando de ellos unos capítulos antes había dicho y explicado que el no negar o mortificar los apetitos voluntarios, aparte de producir una serie de daños antropológicos que se derivan para la persona (“cansan el alma y la atormentan y oscurecen y la ensucian y la enflaquecen”: S 1,6,5), tiene como consecuencia un daño teologal de no menor importancia: “la privan del Espíritu de Dios” (S 1,6,1). Ambas clases de daños se pueden resumir en la afirmación siguiente, de gran fuerza expresiva: “los apetitos no mortificados llegan a tanto que matan el alma en Dios, porque ella primero no los mató ... y sólo lo que en ella vive son ellos” (S 1,10,3). En otro texto dirá, con palabras no menos claras, aunque quizá puestas en clave más positiva: “El camino de buscar a Dios es ir obrando en Dios el bien y mortificando en sí el mal” (CB 3,4; cf. Ct del 12.10.1589). Afirmación con claro sabor de referencias bíblicas.

De estos textos, y del contexto de toda la obra del Santo, se deduce que lo que se pretende con dicha mortificación es destruir, hacer morir una situación del hombre en la que éste camina guiado sólo o principalmente por sus apetitos tanto sensitivos como espirituales, pasiones, concupiscencias, etc. Situación creada a partir del pecado original, que rompió el equilibrio interno que debía reinar en el hombre (S 1,1,1 y 15,1).

### IV. Verdadera mortificación

Es tanto lo que el hombre se juega en la mortificación vivida al estilo del NT, que no se puede andar con medias tintas. Por eso, se explica que nuestro autor critique, por su parte, una mortifi-

cación a medias, sólo en lo material o de las cosas profanas, o una mortificación que no se viva en función de llegar a una verdadera desnudez y pobreza de espíritu. Comentando la radicalidad del precepto evangélico de “negarnos a nosotros mismos”, añade que algunos “entienden que basta cualquier manera de retiramiento y reformatión en las cosas y otros se contentan con en alguna manera ejercitarse en las virtudes y continuar la oración y seguir la mortificación, más no llegan a la desnudez y pobreza o enajenación o pureza espiritual (que todo es uno), que aquí nos aconseja el Señor ... que piensan que basta negarla (la naturaleza) en lo del mundo y no aniquilarla y purificarla en la propiedad espiritual” (S 2,7,5; cf. 2,17,4).

La mortificación sanjuanista siempre ha de afectar a lo interior del hombre para ser verdadera y total. Una mortificación que se queda fuera o en la superficie, a Juan de la Cruz no le interesa. Por eso, él suele preferir hablar de penitencia o penitencias para designar lo que hoy día se llama mortificaciones. Es una excepción CB 3,4, donde habla de un camino de “mortificaciones, penitencias y ejercicios espirituales”. Con todo, incluso a veces su discurso sobre la penitencia o las penitencias tiene un sentido de mortificación interior del hombre (N 1,9,4; 6,2; 14,5; 2,16,10; 23,3; CB 31,6).

En el libro *Noche oscura* hay dos expresiones muy gráficas para subrayar la fuerza de la mortificación: “morir por verdadera mortificación” (N 1, canc. 1ª, decl. 1), y “viva mortificación” (N 2,24,4). Estas frases se encuentran precisamente en el libro destinado a tratar no tanto de la purificación activa, cuando más

bien del camino de la purificación pasiva, que llama, en su fase más decisiva y profunda, “sepulcro de oscura muerte” (N 2,6,1). De hecho, llegar al estado de verdadera y viva mortificación es, sobre todo, un don de Dios: algo que no se alcanza sólo por el esfuerzo y compromiso del hombre, sino principalmente a través del paso por la purificación o noche pasiva, tanto sensitiva como del espíritu (N 1,7,5; N 2,23,10).

Queriendo explicar el sentido de la primera canción del poema *Noche oscura*, el Santo escribe: “Cuenta el alma en esta primera canción el modo y manera que tuvo en salir según la afición, de sí y de todas las cosas, muriendo por verdadera mortificación a todas ellas y a sí misma, para venir a vivir vida de amor dulce y sabrosa con Dios” (N 1, canc. 1ª, decl. 1). El texto tiene amplias referencias paulinas y bautismales. Algo que se percibe mejor cuando a continuación se explica que esta meta sólo se puede alcanzar plenamente de forma pasiva, porque, sólo la oscura noche de contemplación y de amor por la que Dios encamina al hombre, puede causar en el alma la completa negación y verdadera mortificación de sí y de todas las cosas (N 1, canc. 1ª, decl. 1-2).

Grandes son las coincidencias de este texto con otro de *Llama* en el que comenta el verso “Matando, muerte en vida la has trocado” y que insiste en la idea de que sólo Dios matando lo que era muerte en el hombre, puede conducirlo a la verdadera vida (LIB 2, 32-36): “Mas tú, ¡oh divina vida!, nunca matas sino para dar vida, así como nunca llagas sino para sanar ... Llagásteme para sanarme, ¡oh divina mano!, y mataste en mí lo que me tenía muerta, sin la vida de

Dios en que ahora me veo vivir” (LIB 2,16; cf. 2,31).

Este, sin embargo, no es un proceso que Dios haga en contra de la voluntad del hombre. Ya casi al final de *Noche*, no sólo se habla de un estado de gran desnudez y “viva mortificación”, sino también se recuerda que éste es un camino en el que el hombre acepta “ser desnudado de su voluntad y ser mortificado” de toda la propia realidad vieja en el paso por la noche en busca del Amado (N 2, 24,4). Como dice en CB 29,11: “Tal es el que anda enamorado de Dios, que no pretende ganancia ni premio, sino sólo perderlo todo y a sí mismo en su voluntad por Dios; y ésa tiene por su ganancia; y así lo es, según dice san Pablo, diciendo: ‘Mori lucrum’; esto es, mi morir por Cristo es mi ganancia (Fip 1,21), espiritualmente a todas las cosas y a mí mismo”. → *Negación, purificación*.

BIBL. — LUCIEN MARIE DE ST. JOSEPH, “Ascèse de lumière”, en *EtCarm* (1948) 201-219; Id. “Anéantissement ou restauration?”, en *EtCarm* (1954) 194-212; G. JORDAN, “Mortification: Saint John of the Cross, abundance of Life in Christ”, en *Religious Life Review* 27 (1988) 195-204; EULOGIO PACHO, *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, t. 2, Burgos, Monte Carmelo, 1984, p. 24-28; MIGUEL ANGEL DIEZ, *Pablo en Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Burgos, Monte Carmelo, 1990.

José Damián Gaitán

**Muerte** → Escatología

## Mujer/es en J. de la Cruz

Es constante y relevante la concurrencia de la mujer en la vida de los santos. También aquí rige el oráculo divino: “No conviene al hombre estar solo” (Gén. 2, 18). Gran relevancia tuvo la

mujer en el mismo Jesucristo, y con qué delicadeza y alta distinción la honró en su dignidad el Hijo de María. Es asimismo muy acusada y permanente la presencia de la mujer en Juan de la Cruz, hasta el punto de que en su vida y actividad prevalece la comparecencia femenina sobre la masculina.

Podríamos distinguir en él a la mujer en abstracto, como la media porción del género humano; y a las mujeres en concreto y que giraron en torno a su persona y su obra. Hasta 311 nombres de mujeres registramos en torno a J. de la Cruz. Pero anotemos ya de entrada con Suzanne Bréssard que “nunca hubo tantas llamas juntas y nunca menos riesgo de incendios”.

Respecto a la mujer en teoría, no hay diferencia ni discriminación en la apreciación de J. de la Cruz respecto al hombre. Para este maestro espiritual, sobre hombres y mujeres, había almas; había personas, indistintamente llamadas a la perfección de vida a través de la oración, a quienes él orientó hacia la intimidad divina hasta llegar a la → unión con Dios. Esa era la meta de J. de la Cruz tanto para los hombres como para las mujeres espirituales.

De ahí que la mujer simplemente como tal no desempeñe gran papel ni en su palabra ni en su pluma. Tan solo se registran 20 frecuencias para la voz *mujer*, en las que sólo hallamos estas referencias entre negativas y positivas: las mujeres que lloraban a Adonis (S 1,9,5-6), la mujer babilónica (S 3,22,4), la mujer de Lot (Ct 9), la mujer de Pilato (S 16,3), la samaritana (S 3,39, 2), las mujeres en el sepulcro (S 3,31, 8), la advertencia paulina de que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran



(S 1,11,8; 3,18, 6) y la mujer que encontró la dracma perdida (CB 22,1).

### I. Las dos madres

En el ambiente familiar de Juan de Yepes destacan tres mujeres: Catalina Alvarez, su madre; Ana Izquierdo, su cuñada (esposa de su hermano Francisco) y Bernarda, su sobrina (luego religiosa cisterciense).

Su madre → Catalina fue la mentora y la sombra de Juan hasta bien corrida su existencia de religioso. Ella cuidó de su educación y estudios, ella le alentó en sus afanes de consagrarse a Dios, ante ella cantó fray Juan en → Medina del Campo la primera misa en 1567; a su madre la llevó para que atendiese a los frailes descalzos en → Duruelo y tuvo el consuelo de que al morir ella en 1580 la hubieran enterrado con honor en las carmelitas descalzas de Medina “como una santa”.

Otra mujer y otra madre decisiva para J. de la Cruz fue → Teresa de Jesús. Ella marcó el rumbo carmelitano de fray Juan asociándole como pieza fundamental en su tarea de la renovación del Carmelo. Esto fue en septiembre de 1567, y en 28 de noviembre de 1568, Juan de la Cruz inauguró en Duruelo la experiencia de los carmelitas descalzos. Teresa de Jesús fue madre e hija espiritual del Santo y maestra y discípula del doctor. Son ahora los dos, inseparablemente, los grandes Santos del Carmelo y Doctores de la Iglesia.

### II. Hijas espirituales

Por la Madre Teresa, una pléyade de religiosas carmelitas entran en la órbita espiritual del Santo. Primero en el

monasterio de la Encarnación de Avila, como confesor y director espiritual de una numerosa comunidad de carmelitas (1572-1577). Puesto allí de asiento con esa misión y con morada fija en el entorno del monasterio, J. de la Cruz hizo una labor espiritual muy positiva entre aquellas mujeres necesitadas de luces y estímulos para la perfección de vida. Juntando luz de doctrina y ejemplo de vida el buen director hizo labor de encaje en aquellos espíritus, muy a satisfacción de la Madre Teresa. Más adelante prosiguió fray Juan su tarea de confesor y director espiritual de las carmelitas descalzas, especialmente en los monasterios de → Beas de Segura (Jaén), → Granada y → Segovia.

Entre sus hijas espirituales descuelan las descalzas → Ana de Jesús (Lobera), → Ana de San Bartolomé, → Ana de San Alberto, → Catalina de Cristo, → Magdalena del Espíritu Santo, → Catalina de Jesús, → María de Jesús, → Beatriz de San Miguel, → María de la Cruz, → Leonor de San Gabriel, etc. Estas y otras muchas religiosas fueron después testigos excepcionales de la santidad de fray Juan en los procesos de beatificación y canonización del Santo. A ellas hay que agregar otras mujeres seglares y del mundo que gozaron también de su dirección espiritual, como → Ana de Peñalosa, → Juana de Pedraza, → María de Soto, etc.

La impronta e irradiación de Juan de la Cruz sobre la mujer se ha hecho notar así mismo después de su muerte y son incontables las mujeres sobre las que sigue ejerciendo poderoso influjo el místico Doctor. Merecen nombrarse las figuras más relevantes: las carmelitas Cecilia del Nacimiento, María de san Alberto, santa → Teresa del Niño Jesús,

beata → Isabel de la Trinidad, → S. Teresa Benedicta (Edith Stein), santa → Teresa de los Andes, Madre Maravillas de Jesús, etc.

Fuera del Carmelo son también muchas las mujeres sanjuanistas en espíritu: Santa Juana Francisca de Chantal, Condesa de Bornos, Margarita M<sup>a</sup> López de Maturana, Cristina de Arteaga, M<sup>a</sup> Josefa Segovia, María Teresa de San Juan de la Cruz (beneditina), Francisca Javiera del Valle, Chiara Lubich, etc.

### III. Mujeres estudiosas de S. Juan de la Cruz

Son legión las mujeres estudiosas del sanjuanismo en las más variadas facetas de la investigación: biografías, filología, literatura, filosofía, espiritualidad, mística, etc. Por las mujeres y para ellas principalmente escribió J. de la Cruz. Ellas fueron las primeras destinatarias de sus libros y ellas han sido también las más eficaces transmisoras de sus escritos.

Hay nombres femeninos consagrados en los anales del sanjuanismo moderno, que merece la pena registrarlos aquí, al menos los más ilustres y conocidos: Carolina Peralta, Gesualda del Espíritu Santo, María del Sacramento, Juana de la Cruz, Marie-Dominique Poinset, OP, Eulalia Galvarriato, Gabriela Cunninghame Graham, Irene Behn, María Teresa Hubert, Jule Galofaro, Susana Bréssard, Hilda Charlotte Graef, Josefina Alvarez de Cánovas, Rosalinda Murray, Jane Ellen Ackerman, María Rosa Lida, Fernanda Pépin, Margaret Wilson, Rosa María de Icaza, Luce López-Baralt, María Jesús Mancho Duque, Carré Chataignier, Carolina

Valencia, Carmen Conde, Pilar Paz Pasamar, Hikdegard Ward, Rosa Rossi, Adela Medina Cuesta, Oda Schneider, Barbara Dent, Claire M. Gaudreau, Eva Cervantes, Hildegard Waach, Marilyn May Mallory, María Jesús Fernández Leborans, Yvonne Pellé-Douel, Raissa Maritain, Angeles Cardona Castro, Paola Elía, Catherine Swietlicki, Catalina Buezo, Irene Vallejo, Encarnación García Valladares, Charo Domínguez López, María Angeles López García, Emilia Montaner, Mercedes Navarro Puerto, Aurora Egido, María del Sagrario Rollán, etc.

En las modernas bibliografías del Santo podrán verificarse fácilmente las aportaciones sanjuanistas de éstas y otras mujeres, que aquí no reseñamos individualmente por exigencias de brevedad.

### IV. Juan de la Cruz y el feminismo

En nuestro tiempo hierva por doquier el feminismo y arrecia fuerte el movimiento feminista. J. de la Cruz no necesitó campañas de proselitismo en favor de la mujer para haberse respecto a ella con la máxima consideración, el mayor respeto, la sincera estima y la más delicada amistad. No fue nada insensible ante la mujer ni física ni psicológica ni espiritualmente. La asumió con naturalidad como ella es, la aceptó en su compleja personalidad y la condujo a las vetas más altas de la perfección.

Por otra parte, el hombre Juan no fue nada ajeno a la seducción de los encantos femeniles. Sólo que pudo y supo elevarse de los sentidos al espíritu, de la carne a la gracia, de la criatura a Dios. J. de la Cruz era ante todo un hombre, no un ángel; de carne y hueso,

con todas sus pasiones. Supo bien que “la mujer babilónica” brinda a los humanos el embriagador néctar que enerva los sentidos y no perdona ni al “supremo e ínclito santuario y divino sacerdocio que no le dé a beber el vino de este cáliz de vano gozo, pues tan pocos se hallarán que por santos que hayan sido, no los haya embelesado y trastornado algo esta bebida del gozo y gusto de la hermosura y gracia naturales” (S 3,22,4).

Lo probó por experiencia propia fray Juan, pues fue tentado en varias ocasiones por hermosas mujeres que le sorprendieron en su mismo aposento. A su vista, el descalzo en años de juventud, sintió el ramalazo de la pasión y percibió en sí la más grande tentación de su vida. Pero reaccionó pronto y ganó para el amor de Dios el alma de la gentil tentadora.

Estos rasgos revelan que tampoco para las mujeres era fray Juan un ser indiferente; antes bien, que ejercía cierto hechizo en el sexo débil. Una de ellas dice que siendo el padre Juan “un hombre no hermoso” y pequeño y sin las partes que en el mundo llevan los ojos, “con todo eso, no sé qué traslucía en él que llevaba los ojos tras de sí para mirarle como para oírle” (María de san Pedro, BMC 14, 183).

Juan de la Cruz, como *santo*, las animó para practicar las virtudes y escalar el arduo → camino de la perfección. Como *doctor*, iluminó sus mentes con luces del cielo para adentrarse en la vida de oración y, pasando las noches oscuras, lograr la meta de la unión con Dios. A mujeres dedicó los libros más altos de la más sublime mística: *Cántico Espiritual* (Ana de Jesús) y *Llama de amor viva* (Ana de Peñalosa). Como

*poeta*, J. de la Cruz supo encandilar el alma de las mujeres por la vía de la hermosura y por la llama del amor. En pos de la belleza increada y en aras de la caridad divina, fray Juan hizo filigranas en el alma sensible y susceptible de toda mujer.

Así fue J. de la Cruz para la mujer, en plena sintonía con la actitud de Jesucristo para con ella: las acogió con bondad, las ayudó con sacrificio, las ilustró con su elevada doctrina, las sirvió con caridad, las defendió con energía, las honró con libros, cartas y versos, las consoló en sus penas, las perdonó en sus debilidades, las alabó con sincero reconocimiento de sus méritos. A J. de la Cruz caben en gran medida la letra y el espíritu de la exhortación apostólica “Mulieris dignitatem” (AAS 80, 1988, 1653-1729).

## V. Una sobre todas

En el entorno existencial e histórico femenino de J. de la Cruz hay una mujer que supera a todas en verdad, bondad y belleza. Porque hubo sobre todas una Mujer en fray Juan que fue el amor de su vida, tan profundo y secreto, que lo adoró silente a todas horas en el altar iluminado e incandescente de su corazón. Apenas osó pronunciar su nombre para no turbar la atención de su contemplación absorta. Abrazó su Orden, profesó su Regla, llevó su veste, adoptó su nombre, habitó en su casa e imitó su vida de oyente, orante y oferente. *María* fue el aliento de su *Subida*, luna llena de su *Noche oscura*, melodía de su *Cántico*, ardor de su *Llama*. En la peregrinación de fray Juan por la tierra no pudo haber más bello itinerario: de mujer a Mujer, de madre a Madre, de vir-

gen a Virgen, de hermana a Hermana, de señora a Señora. De María a Dios. Y el gozo final fue la posesión de tal prenda, que colmó de gloria su corazón de hombre: “¡Y la Madre de Dios es mía, porque Cristo es mío. Y todo es para mí!” (*Oración de alma enamorada*).

BIBL. — ISMAEL BENGOCHEA, *San Juan de la Cruz y la mujer*, Sevilla 1986; Id. “San Juan de la Cruz y el Eterno Femenino”, en *SJC* 13 (1997) 119-133.

*Ismael Bengoechea*

## Mundo

El mundo tiene una significación variada en los escritos de Juan de la Cruz. Hay que tenerlo en cuenta para una recta interpretación. Empecemos por este análisis del término. Lo presenta, en línea con la tradición, como uno de los tres enemigos del alma. Así en *Cautelas*, encabezando la triada, le dedica tres “cautelos” (5-9). Es al que más espacio le dedica. También en los primeros compases del *Cántico* nos encontramos con los “tres enemigos”, y también el mundo ocupa el primer lugar (3,5). Pero, como veremos, sería injusto quedarse con esta imagen.

### I. “Espacio de todas las criaturas”

El mundo “contiene todas las cosas que él (Dios) hizo” (CB 14,27). La creación es obra de solo Dios: “nunca la hizo ni hace por otra (mano) que por la suya propia” (CB 4,3); “en ellas dejó algún rastro de quien él era” (CB 5,1), son “un rastro del paso de Dios” (CB 5,3), “dotándolas de innumerables gracias y virtudes” (ib. 1), “muchas gracias y dones” (ib. 4), “abundancia de gracias y virtudes y hermosura” (CB 6,1). “Mil gra-

cias derramando/ pasó ...” (CB 5). “Pasó”, pero permanentemente se quedó en ellas, pues “la vida de todas las cosas criadas radical y naturalmente está en Dios” (CB 8,3).

Y aunque son todas las criaturas “las obras menores de Dios” (CB 5,3), “las más bajas obras de Dios” (CB 7,2), la persona contemplativa puede “recibir el sentido espiritual sonorosisimamente en el espíritu, de la excelencia de Dios en sí y en sus criaturas” (ib. 15,26) y “lo que ellas tienen en sí cada una recibido de Dios”; y ve que cada una en su manera engrandece a Dios, “teniendo en sí a Dios según su capacidad” (CB 14,27). Es una “armonía de música subidísima” de la “voz de lo que en ella es Dios”(ib. 25).

El mundo de las criaturas irracionales es “palacio para la esposa” (R 4, 103). Es lo que el creyente y contemplativo Juan percibe de la creación, en cada criatura y en su conjunto. La humanidad es la “esposa” del Hijo de Dios encarnado en María Virgen. De la creación destacará siempre la referencia a Dios: las criaturas “dan al alma señas de su Amado, mostrándole en sí rastro de su hermosura y excelencia” (CB 6,2); dan “en sí testimonio de la grandeza y excelencia de Dios” (CB 5,1). Las criaturas le remiten a Dios, son “voz infinita”, “voz inmensa de Dios” (CB 14,11). Entre las criaturas visibles son las racionales por las que la persona “más al vivo conoce a Dios” (CB 7,6), pues le dan “a entender admirables cosas de gracia y misericordia” (ib. 7). Dios “lo hizo todo por... el Verbo, su unigénito Hijo” (CB 5,1), “con sola esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas..., haciéndolas mucho buenas”. Por él, también, “las

dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural” (ib. 4).

Todas las criaturas “son las obras menores de Dios”. Las “mayores, en que más se mostró y en que más él reparaba, eran las de la Encarnación del Verbo” (CB 5,3).

Esta noticia de Dios que dan todas las criaturas genera amor. Será estribillo en los escritos del Santo: “de ti me van mil gracias refiriendo,/ y todas más me llagan”. Y aclara: “de ti me enamoran” (CB 7,8). Y termina la estrofa: “y déjame muriendo / un no sé qué que quedan balbuciendo”. Tanto el amor que enciende y alimenta esta noticia de Dios, como este “no sé qué” que confiesa que “me mata” (ib. 9), y que le asoma al Dios “escondido”, trascendente, acelera su “salida” hacia la Persona misma: “salí de todas las cosas según la afección..., *siéndole todas las cosas como si no fuesen*” (CB 1,6; cf. LIB 1,32; Av 92). Porque “el alma enamorada, que estima a su Amado más que a todas las cosas” (CB 3,8), “no empereza hacer cuanto puede” para hallarle (ib. 1). Hasta pedirle: “apaga mis enojos” (CB 10) y “descubre tu presencia” (CB 11). Es la expresión de esa sed y hambre de Persona que desata el amor de Dios, pues él solo satisface y llena las capacidades profundas con que la creó.

## II. El mundo, un modo de ser y obrar

El mundo no es un espacio, un lugar en el que vivimos. O en el que siguen su vocación cristiana la mayoría de los creyentes, mientras que otros, una inmensa minoría, la viven “fuera” del mundo, en los claustros religiosos. El mundo es un sistema de valores, de objetivos, de relaciones, de criterios de comporta-

miento. Una “filosofía” de la vida que da un estilo de persona o de sociedad, o del mismo mundo. S. Teresa acertó plenamente cuando hablando de “las leyes del mundo” (V 16,8), escribió con desenfado y brío de quienes entran en la vida religiosa “pensando que se van a servir al Señor y a apartar de los peligros del mundo, se hallan en diez mundos juntos” (V 7,4).

Empezamos el discurso por donde menos se podría esperar para trazar el perfil de la persona de mundo que creamos los humanos, y del cual no están exentos “los espirituales”, y, según J., “no pocos”. Después de su apretada exposición sobre Jesús y su palabra sobre la negación, sobre la muerte “sensitiva y espiritual” a todo para llegar a la unión con Dios, escribe: “No me quiero alargar más en esto, aunque no quisiera acabar de hablar en ello, porque veo es muy poco conocido Cristo de los que se tienen por sus amigos”. Y sintetiza el razonamiento hecho poco antes: “Pues los vemos andar buscando en él sus gustos y consolaciones, amándose mucho a sí, mas no sus amargas y muertes, amándole mucho a él”. Estamos ante una afirmación extremadamente grave, fuerte que nos pone en el camino para indagar realizaciones concretas de la misma según el Doctor místico. Líneas más abajo continúa aludiendo a otro grupo: los que “viven allá a lo lejos, apartados de él, grandes letrados y potentes, y otros cualesquiera que viven allá con el mundo en el cuidado de sus pretensiones y mayorías, que podemos decir que no conocen a Cristo” (S 2,7,12). Evidentemente se trata de personas que profesan la fe cristiana.

Reconociendo que J. establece una gradación entre los dos grupos –“los

que se tienen por amigos” de Cristo, y “los que no le conocen”–, sin embargo, los dos están unidos en una misma postura: “se aman mucho a sí”. Unos y otros “buscan su acomodamiento y consuelo, o en Dios o fuera de él” (Ct 16). La línea divisoria entre los auténticos seguidores de Cristo y del mundo está marcada con precisión: mientras que los que conocen a Cristo, “amándolo mucho”, buscan la participación en “sus amarguras y muertes”, los que no le conocen –y éstos serían los del mundo–, “amándose mucho así”, buscan “en él sus gustos y consolaciones”.

En esta misma línea va el segundo de los *Avisos a un religioso para alcanzar perfección* cuando escribe que “es totalmente necesario” para la perfección, y que “si no lo ejercita ... ni sabe buscar a Cristo, sino a sí mismo” (4). En el número siguiente contraponen el estar atenazado por “el respeto de mundo” a vivir “solamente por Dios”. Concluye: “Nunca ponga los ojos en el gusto o disgusto que se le pone en la obra ... sino a la razón que hay para hacerla por Dios. Y así, ha de obrar todas las cosas, sabrosas o desabridas, con este solo fin de servir a Dios con ellas” (5). El número tres lo había terminado con estas palabras dirigidas al religioso que carece de una actitud teologal, de buscador infatigable de Dios: “No había para qué venir a la Religión, sino estarse en el mundo buscando su consuelo, honra y crédito y sus anchuras”. Pienso que con estas palabras deja bien claro el Santo lo que entiende por “mundo”.

En esta misma perspectiva lanza su diatriba contra el confesor que “tratando un alma jamás la deja salir de su poder, allá por los respetos e intentos vanos que él se sabe” (LIB 3,57); y le

increpa: “Y tú de tal manera tiranizas las almas...” y te comportas con ellas “con las contiendas de celos que tienen entre sí los casados”, “los cuales... son celos de soberbia y presunción o de otro imperfecto motivo tuyo” (ib. 59). Y aun se refiere a otra manera “más pestífera”, por la que cierran el camino a las almas que sienten el llamamiento a la vida religiosa “allá con unas razones humanas o respetos harto contrarios a la doctrina de Cristo” (ib. 62). Éstos tienen “el espíritu poco devoto, muy vestido del mundo” (ib. 62; cf S 1,13,8; CB 10,3). La conversión a Cristo la expresa en términos de “pérdida” “de los tratos y pasatiempos que solía tener en el mundo”, ofreciéndonos una buena definición del “mundo” con estas palabras: “El ejido es el mundo” “donde los humanos tienen sus pasatiempos y tratos y apacientan los ganados de sus apetitos” (CB 29,6). Habla también del “traje vano del mundo” en algunas prácticas de piedad, con las que algunos “canonizan sus vanidades” (S 3,35,4).

El mundo es, pues, una “ley”, un modo de ser y de vivir que caracteriza a un determinado tipo de personas, prescindiendo “dónde” vivan y lo que concretamente hagan. Puede tratarse hasta de una persona muy “piadosa”. Este modo de ser conduce a la persona a una degradación progresiva hasta la negación absoluta de Dios, “no curando de cumplir su ley por no faltar a las cosas y bienes del mundo” (S 3,19,7). De éstos dice que “en lo Dios no son nada y en lo del mundo lo son todo” (ib.). Y así se forman dos grupos de personas sin posible camino de encuentro, sin puentes de comunicación. Escribe: “Por lo cual los sabios de Dios y los sabios del mundo, los unos son insi-

pientes para los otros, porque los unos no pueden percibir la sabiduría de Dios y ciencia, ni los otros la del mundo” (CB 26,13). Por aquí entramos en el pensamiento con el que vamos a concluir la presentación del término “mundo”: la dimensión teológica de la persona que se relaciona con el mundo, y, en el fondo, de toda criatura, “rastros” y “huella” de Dios.

### III. “Donde no se sabe a Dios, no se sabe nada”

Estas palabras del Doctor místico están en el contexto inmediato de las que acabo de citar.

Del ser ontológico de las cosas ya hemos hecho referencia al principio. A J., porque lo da por sabido y porque no entra en su perspectiva, no le interesa tratar. Le importa la relación de la persona con Dios, pues “un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto sólo Dios es digno de él” (Av 34). O de otra manera: “Todo el mundo no es digno de un pensamiento del hombre, porque a solo Dios se debe; y así, cualquier pensamiento que no se tenga en Dios, se le hurtamos” (Av 115). El hombre, “criado para estas grandezas” de la comunión más íntima con Dios (CB 39,7), pretendiendo “natural y sobrenaturalmente” “igualdad de amor con Dios”, sabe también el Santo que “es grande la rudeza y ceguera del alma que está sin su gracia” (CB 32,8), pues llega a “no caer en la cuenta” de las “innumerables mercedes..., que de Dios ha recibido y a cada paso recibe” (ib. 9). En el mundo, en las criaturas contempla la capacidad de potenciar o frenar, de encaminar o desviar a la persona en el logro o frustración de su vocación fun-

damental, única. En esta sola perspectiva las considera en sus escritos, y desde ella las valora o dice que “son nada”. Para él ésta es la verdad del mundo, de los “bienes del mundo”.

Las criaturas no son “su manjar” (S 1,6,6). Por eso advierte: “Cata que tu carne es flaca y que ninguna cosa del mundo puede dar fortaleza a tu espíritu ni consuelo; porque lo que nace del mundo, mundo es” (Av 42). El manjar que “echan menos... es Dios” (LIB 3,18). En este campo puede orientarnos el siguiente “fundamento” que sostiene su discurso sobre la purificación de la voluntad: “La voluntad no se debe gozar sino sólo de aquello que es gloria y honra de Dios, y que la mayor honra que le podemos dar es servirle según la perfección evangélica; y lo que es fuera de esto, es de ningún valor y provecho para el hombre” (S 3,17,2).

Así las cosas “son vanas y engañosas” (CB 1,1), “son nada”. “El ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios, es nada” (S 1,4,4), y la hermosura y la bondad y la sabiduría (ib.). Puesto que “Dios es de otro ser que sus criaturas” (S 3,12,2), “ninguna criatura ... le puede servir (a la persona) de próximo medio para la divina unión” (S 2,8 tit). Si no sirven de medio próximo, habrá que sobrepasarlas, trascenderlas, servirse sólo de ellas como y mientras son motivos para ir a Dios (S 3, 24, 4), evitando convertirlas en “fin”. Esto, además de ser un atentado gravísimo contra la persona, porque la degrada a una forma inferior de vida, la impide totalmente realizar su vocación divina.

El razonamiento de J. de la Cruz es sencillo y serio: “Es necesario al alma, para llegar a la divina unión de Dios, pasar esta noche oscura de mortifica-

ción de apetitos y negación de los gustos en todas las cosas” (S 1,4,1). “Dos contrarios... no pueden caber en un sujeto” (ib. 2). Y contrarios son la unión con Dios y la afición de criaturas. “La afición y asimiento”, el amor “igual a y hace semejante” y “sujeta al amante a lo que ama”. Quien ama criatura “tan bajo se queda como aquella criatura”. Por eso se hace “incapaz de la pura unión con Dios”. “De manera que todas las criaturas en esta manera nada son, y las aficiones de ellas son impedimento y privación de la transformación en Dios..., así no podrá comprender a Dios el alma que en criaturas pone su afición” (ib. 3).

Hay que llamar la atención sobre las expresiones del Santo: “poner el corazón en los bienes del mundo” (S 1,4,4.6), “el alma que en criaturas pone su afición” (ib. 3; 5,1), los que “ponen su corazón y afición en cualquiera cosa del mundo” (ib. 4,8). Habla de poner “el gusto” o “la afición” en las criaturas. Por lo tanto, de la “mortificación de apetitos y negación de los gustos” (S 1,4,1). El acento no se pone sobre las cosas sino sobre la voluntad de la persona que convierte las cosas del mundo en fin de sí misma, y de este modo las convierte en dios, las “empareja con Dios”, o les reconoce una entidad mediadora que no tienen. En cualquiera de los dos casos se da un falseamiento de su verdad. Y también de la verdad de la persona que “no se satisface con menos que Dios” (CB 35,1). El manjar de la persona es Dios. A los dos extremos abre el Santo su consideración: cuando el corazón no está vacío y purificado “no siente el gran vacío de su profunda capacidad”. Y cuando lo está “es intolerable la sed y hambre y ansia del sentido espiri-

tual..., porque el manjar que echa de menos también es profundo, que, como digo, es Dios” (LIB 3,18). Cuando la persona “se engolfa” en las cosas del mundo se produce “un gran olvido y torpeza” con relación a Dios (S 3,19,7).

Las criaturas, el mundo al que se refiere J., no son sólo las cosas materiales. Es todo lo que, no siendo Dios, la persona se lo apropia, pone en ello su corazón, se ase a ello. Por ejemplo, cuando se trata de gracias sobrenaturales a las que se apega “no mirando que también en éstas hallará el alma su propiedad, y asimiento y embarazo, como en las cosas del mundo, si no las sabe renunciar como a ellas” (S 2,16,14). “Porque siempre habemos de llevar este presupuesto, que cuanto el alma más presa hace en alguna aprehensión natural o sobrenatural..., menos capacidad y disposición tiene en sí para entrar en el abismo de la fe”, en la comunión personal con Dios (S 3,7,2); o “se distrae del sumo recogimiento, que consiste en poner toda el alma... en solo Dios incomprendible y quitarla de todas las cosas aprehensibles” (S 3, 4,2). Éste es el mundo “enemigo” de la persona. “El menos dificultoso” de los tres (Ca 2). La *cautela* contra él se toma desde la opción teologal, es decir, desde la voluntad de vivir la propia innata vocación (ib. 5), urgido, además, por la voluntad de “llegar en breve al santo recogimiento, silencio espiritual, desnudez y pobreza de espíritu” (ib. 1 y 9); por lo tanto, con el propósito de “templar la demasía del apetito” (Ct del 18.11.1586). En las tres *Cautelas* dedicadas al mundo, el Santo quiere ayudarnos a educar el sector afectivo en la relación con las personas y las cosas, con las criaturas. Lo que pretende con más detenimiento



en *Subida* 3,18-26, capítulos en los que habla de la actitud frente a los bienes “temporales”, “naturales” y “sensuales”. Su lectura, además de favorecer la comprensión de *Cautelas*, nos servirá mucho para una recta inteligencia del pensamiento del Santo sobre nuestra relación con el mundo.

BIBL. — JOSÉ DAMIÁN GAITÁN, “‘Mil gracias derramando’. La hermosura de Dios en la naturaleza”, en *Vida Religiosa* 68/6 (1990) 448-455; ISABEL AISA, “La nada en san Juan de la Cruz”, en *Pensamiento* 45 (1989) 257-277; LUCINIO RUANO DE LA IGLESIA, “Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. ¿Dos conceptos de Dios, del mundo y del hombre?” en *MteCarm* 97 (1989) 315-376.

*Maximiliano Herráiz*

## Música

Entre las diversas facetas de la música en relación a Juan de la Cruz nos referiremos únicamente a los compositores que han puesto música a sus poesías o han traducido en música las imágenes poéticas creadas por sus palabras o las vivencias de su persona. Excluimos, por tanto, la música litúrgica en gregoriano y tantas y tantas obras con títulos tales como “himno”, “letrillas”, “gozos”, etc.

El interés de los músicos por la poesía del Santo es, a lo que podemos alcanzar, cosa del siglo XX, pero extendido espectacularmente. Por lo significativo de este fenómeno damos primero una rápida visión cronológica del mismo, para después detenernos luego en planteamientos estéticos.

### I. Cronología de acercamientos

1. La *primera composición* catalogada con texto sanjuanista es de

Goudod (1818-1893). Se titula *Extasis* y el texto es “entréme donde no supe”. Composición a 2 voces iguales. La hemos encontrado incluida en un libro didáctico: *Nociones Escolares de Música* por A. Lavignac, segundo año, editado por Henry Lemoine en París y publicado en español por Felipe Pedrell en 1908.

2. *Doctorado*. Con ocasión de la proclamación del Santo como Doctor de la Iglesia en 1926, el P. Gonzalo de la Virgen del Carmen compuso *Noche oscura*, a 4 v. i., publicada en Milán en 1927 dentro de un álbum conmemorativo.

3. *Joaquín Rodrigo*. En 1934 y en París, mientras era discípulo de Paul Dukas, compuso y estrenó el *Cántico de la esposa*, para soprano y piano. Utiliza las cuatro primeras estrofas del *Cántico espiritual*. “Un acierto de este orden basta para colocar al joven músico entre los mejores compositores de hoy”, dijo el compositor y crítico Roland Manuel a propósito del estreno.

4. 1942. *IV Centenario del nacimiento de san J.* Su celebración no produjo de inmediato frutos musicales. Pero los estudios literarios publicados con esta ocasión, sobre todo por los prestigiosos poetas Dámaso Alonso y Gerardo Diego, fueron una llamada de atención para los músicos. Los primeros compositores que aceptaron el reto fueron dos frailes carmelitas: P. Estanislao de Jesús (*¿Adónde te escondiste?*) y P. José Domingo de santa Teresa, que también tomó del *Cántico* el texto para su composición.

5. *Goffredo Petrassi*. En 1951 publicó en Edizioni Suvini Zerboni, de Milán, *Noche oscura*, Cantata para coro mixto y gran orquesta. La autoridad de

Petrassi, maestro de maestros durante años, y la grandeza y belleza de la obra fueron la invitación definitiva.

6. *Eclosión*. A partir de este momento el interés de los músicos españoles por san J. se dispara. Imposible dar aquí una relación completa. Nos limitaremos a los nombres y obras más sobresalientes. 1959: Federico Mompou comienza la publicación de sus cuadernos para piano *Música callada*, que culmina con el 4º y último en 1974. 1964: Juan Alfonso García publica la hermosa y asequible obra para coro a capella *Trilogía mística*. Del mismo año es *Cantar del alma*, para soprano y piano, de Federico Mompou, de la que el propio autor hace diversas versiones. En Colombia Eugenio Bautista Legarra compone *Cántico espiritual*. 1969: Cristóbal Halffter escribe *Noche pasiva del sentido*. Entre 1969-70 Osacar Esplá compone *Llama de amor viva*. 1976: José Ramón Encinar publica *Por gracia y galanía*, encargo de la Comisaría de la Música para la VII Semana de Polifonía y Organo de Avila. 1977: Amancio Prada, desde su parcela de cantautor y con notable difusión, pasea por toda España su *Cántico espiritual*. 1983: Cristóbal Halffter vuelve a inspirarse en san J. para su obra puramente electroacústica *La soledad sonora... la música callada*. 1984: las poesías del Santo entran en la Comunidad de Taizé. Jacques Berthier, dentro del estilo característico de Taizé, compone *De noche iremos* (sobre el poema *La fonte*), *Llama de amor viva*, *Un no sé qué*, *A la tarde de la vida*, *En nuestra oscuridad*. 1985: el alemán Bernhard Rovenstrunck publica la musicalización de todas las poesías de san J., y además en diversas versiones. En el mismo año Francisco

Cano escribe *Cantata hispánica*. 1986-87: Alfredo Aracil compone *Cántico*. 1988: José González Ferrero, *Pequeña cantata a san Juan de la Cruz sobre "canciones entre el alma y el Esposo"*. 1989: Eduardo Pérez Maseda compone *La cruz, el ciprés y la estrella*, encargo de la XXIX Semana de Música Religiosa de Cuenca.

7. 1991. *IV Centenario de la muerte de san J.* Con esta ocasión proliferaron las obras de cantautores y compositores aficionados, que no vamos a reseñar aquí. Pero también dio lugar a grandes obras de compositores profesionales, que las hicieron o por iniciativa propia o por encargo. Tempranamente, en 1990, el Seminario de Estética del R. Conservatorio Superior de Madrid se interesa por la poesía de san J., y Juan Alemán Brotóns compone *Encuentros*, y Alicia Santos, *Diálogo para tres recitadores y siete instrumentos*. Entre 1990-91 Eduardo Pérez Maseda compone *Luz de oscura llama*, ópera en tres actos y prólogo, con libreto de Clara Janés, sobre aspectos de la vida del Santo. Es encargo del Ministerio de Cultura para la temporada de ópera de Madrid. Pero ni el Ministerio le había dado el tema, ni el autor lo eligió pensando en el IV Centenario del Santo. Fue el puro interés por la figura de san J. Angel Oliver Pina, por encargo de la Institución Gran Duque de Alba, de Avila, compone *El Pastorcico*. Juan Alfonso García, por encargo de la Junta de Andalucía para el IV Centenario, escribe *Cántico*. Gonzalo de Olavide, por encargo de la Junta Nacional del Centenario, compone *Silente aria*. En Norteamérica Giancarlo Menotti escribe *Llama de amor viva*. Albert Borg, osb, maltés, escribe el oratorio *De la oscuridad de la*

*cárcel a la claridad de Dios*. Carmelo Bernaola estrena *Cantata mística* en el festival europeo Olimpiada Musical Europa-Cantat. Lucrecia R. Kasilag, en Filipinas, compone y estrena *The Spiritual Canticle*, oratorio con adición de dos bailarines.

## II. Planteamientos estéticos

Prescindimos de los cantautores y compositores aficionados que, en general, ponen a todas las estrofas de sus canciones una misma música, las visten con un único uniforme, sin mayores preocupaciones estilísticas que las de hacer una melodía agradable y pegadiza. Caso especial es el de Enrique Morente, “cantaor” granadino (Premio Nacional de Música 1994 en la modalidad de interpretación) que, con su peculiar, innovador y polémico estilo, en 1983 hace tres canciones con texto de san J.: *El pastorcico* (canción), *Encima de las corrientes* (canción) y *Aunque es de noche* (tango).

Los planteamientos de los compositores profesionales son más ambiciosos; y tan diversos como diversos son los lenguajes musicales del s. XX. El tratamiento que dan a las poesías de san J. abarca un amplio abanico.

1. *Canciones para solista*, utilizan literalmente las poesías del Santo, pero dando a cada poesía y a cada estrofa un tratamiento específico: Joaquín Rodrigo en el ya citado *Cántico de la esposa*, en el que utiliza nada más las cuatro primeras estrofas del poema, cada una tratada con unos medios expresivos sugeridos por la idea del texto. La primera (“¿Adónde te escondiste”) es suspensiva en la voz, interrogante en los dibujos del piano, y de desola-

ción al cantar “salí tras ti clamando y eras ido”. En la segunda estrofa, cuando la esposa pregunta a los pastores, las interrogaciones del piano se hacen más apremiantes, y la voz de la esposa, más inquieta y anhelante. En la tercera (“Buscando mis amores iré por esos montes y riberas”) el piano deja de interrogar y la música se robustece, se llena de valor, como expresando que nada le hará retroceder en su búsqueda. Y en la cuarta (“Oh bosques y espesuras..., decid si por vosotros ha pasado”) voz y piano se vuelven otra vez interrogantes. El mismo trabajo personalizado para cada estrofa, para cada idea, lo hacen otros compositores: José Peris en *¿Adónde te escondiste?* para mezzosoprano y piano; en lenguaje más moderno Federico Mompou en *Cantar del alma*, de sabor modal; Emilio López de Saá en *Cántico espiritual*; y José María Benavente, que ha puesto música, para soprano y piano, a cinco poesías del Santo.

2. *Coro a capella*. El ya citado Gonzalo de la Virgen del Carmen, con su *Noche oscura* a 4 v. i. en un lenguaje clásico; Joaquín María Maquirriáin en *Canciones a lo divino*, de lenguaje también tradicional y sencillo; Juan Alfonso García en su *Trilogía mística*, con diversas combinaciones vocales, de lenguaje más moderno, pero accesible a coros de posibilidades medias; y en lenguaje muy moderno y apto sólo para coros profesionales José Ramón Encinar en su *Opus 23*. En esta obra utiliza la poesía *Sin arrimo* y *con arrimo*. La soprano y el tenor van cantando simultánea y respectivamente las estrofas primera y segunda (¿sin arrimo?), para después cantar ambos conjuntamente la tercera,

pero repartiéndose el texto (¿con arri-mo?).

3. *Coro y órgano o piano*. En lenguaje clásico Flavio Aguilera: *¿Adónde te escondiste?* para 4 v.g. y piano; Estanislao de Jesús: también *¿Adónde te escondiste?* para tenor, coro a 3 v. m. y órgano, U.M.E. (Madrid 1943); obra muy expresiva en la voz, no tanto en el acompañamiento. También en lenguaje clásico, José Domingo de santa Teresa, que musicaliza diversas estrofas del *Cántico espiritual* (10, 11, 14, 15 y 31), unas a 4 v. m., y otras en estilo gregoriano, todas con acompañamiento de órgano; Julián García Blanco: *Cántico espiritual* para 3 v. b.; Miguel Alonso: *¿Adónde te escondiste?* para mezzosoprano, coro mixto y clavecín; Manuel Blancafort: también *¿Adónde te escondiste?* para coro a 4 v. m. y órgano. A ellos podemos añadir los cantos de la comunidad de Taizé y los que Domingo Cols, con su lenguaje fluidamente disonante, ha preparado para el canto de las Horas canónicas.

4. *Poesías completas*. Dos compositores han tenido arresto para emprender la musicalización de todas las poesías del Santo: José María Alcácer y el alemán Bernhard Rovenstrunck. A la casi totalidad de las poesías del Santo han puesto música Javier Cuevas, Luis Guerra y, en fecha más reciente, 1998, el cubano Vicente Pradal.

5. *Cantatas, Oratorios*. Las obras de este grupo son para solistas, coro mixto y gran orquesta; todas de mucha envergadura. Las hay que musicalizan una poesía determinada del Santo, como *Noche oscura* de Petrassi, *Llama de amor viva* de Oscar Esplá, *Llama de amor viva* de Giancarlo Menotti, *Cántico* de Juan Alfonso García; todas ellas den-

tro de un lenguaje musical moderno. Y las hay que amalgaman diferentes textos sanjuanistas o, incluso, incluyen textos no sanjuanistas que comentan o hilan el desarrollo de la obra. Tales, *De la oscuridad de la cárcel a la claridad de Dios* de Albert Borg, oratorio para soprano, tenor, bajo, coro mixto, narrador y orquesta. Los solistas interpretan los personajes de alma de san J., ángel del bien, ángel del mal, Cristo, Virgen María y Santísima Trinidad. En esta obra la cárcel toledana es un pretexto para seguir la transformación espiritual de la persona. Musicalmente el lenguaje es tradicional. Más moderno es el lenguaje de las dos obras siguientes: *El pastorcico* de Angel Oliver Pina, para solistas, coro, órgano y gran orquesta, compuesto básicamente sobre el poema del mismo nombre, que ocupa la parte central; pero que va precedido y seguido de fragmentos del *Cántico espiritual* y de *declaraciones* en prosa, y se remata con un *Aleluya* final; y la *Cantata mística* de Carmelo Bernaola, que toma versos de diversos lugares de las poesías, porque pretende plasmar no el espíritu de una poesía concreta, sino, en palabras del propio compositor, “una postura antes y después del poema, un estado de conciencia, un estado anímico, espiritual; místico, en una palabra”.

6. *Poesías de san J. formando dip-tico o tríptico con textos de otros autores*. Todas las obras comprendidas en este apartado utilizan un lenguaje musical muy del siglo XX, muy difícil y limitado a intérpretes profesionales. *Cántico* de Alfredo Aracil, para coro de cámara y grupo de cuerda, es un díptico. En el primer cuadro, titulado *Mi serviros*, utiliza un texto anónimo tomado del Cancionero de Palacio; el segundo cua-

dro, *Canciones*, lo subdivide en tres secciones. En la primera utiliza las estrofas 14 y 15 del *Cántico B*; en la segunda, las estrofas 36, 37, 38 y 39 del mismo; y en la tercera, las tres últimas estrofas de *Noche oscura*. En esta obra, para coro mixto y conjunto de cuerda, el verdadero protagonista es el coro, cuyo tratamiento es muy especial: los versos, incluso las palabras, están fragmentados, pasando las sílabas de voz a voz, como buscando ensanchamientos y adelgazamientos de volúmenes, resonancias, y la pura sonoridad fonética de las sílabas como valores expresivos. *La cruz, el ciprés y la estrella*, para soprano, barítono (tenor), recitador, coro mixto y gran orquesta, de Eduardo Pérez Maseda, es un tríptico precedido de una introducción. En el primer bloque desarrolla el tema de la noche; la noche humana, con texto de Francisco de la Torre, y la noche oscura, con texto de san J.; una soprano canta la primera estrofa y, antes de acabarla, se le junta el barítono cantando la quinta estrofa (“¡Oh noche que guiaste...”), terminada por el recitador: “oh noche que juntaste / Amado con amada, / amada en el Amado transformada”. En el segundo bloque utiliza *Llama de amor viva*, pero sin explicitar el texto, que late bajo la música. *Por gracia y galanía*, de José Ramón Encinar, es también un tríptico con textos de temática heterogénea de Francisco de Aldana, Baltasar de Alcázar y san J. (homenaje a poetas y músicos del siglo XVI). El texto del Santo es *Oh llama de amor viva*. La obra es puramente vocal a 12 v.m.. La primera estrofa de la poesía de san J. (tercera parte de la obra) comienza cantada por un coro de 6 voces de mujer sobre un coro de tenores que recitan frases del *Cantar de los Cantares*, y que terminan

cuando las mujeres (la esposa) les piden “acaba ya si quieres”. A continuación ya todo el coro canta el resto de la poesía. Siempre en un lenguaje musical muy del siglo XX. Francisco Cano también incluye un texto de san J. en su *Cantata hispana*, para tenor solista, coro a 8 v. m., flauta, arpa y cuerda. Obra dividida en cuatro partes: *Romana, Arabe, Sefardita y Cristiana*. En ésta última es donde utiliza la última estrofa solamente de *Noche oscura*, que se interpreta tres veces. La primera vez la canta el coro a capella y la retoma el tenor solista sobre fondo de cuerda; la segunda vez la canta únicamente el coro a capella; y la tercera vez la canta el tenor acompañado de la cuerda y la retoma el coro, también acompañado por la cuerda.

7. *Texto de san J. transformado*. Así lo utiliza Cristóbal Halffter en *Noche pasiva del sentido*, para soprano, dos percussionistas y magnetofones. Después de una introducción instrumental que evoca la noche, la soprano canta solamente la primera estrofa de *Noche oscura*, pero no dicha textualmente, sino disuelta, recreándose en sus fonemas, buscando su efecto de claro-oscuro. Los tres únicos intérpretes tienen cerca magnetofones que graban y reproducen la música a 10 y 12 segundos de diferencia, creando un ambiente a veces fantasmal, de persecución de sombras, a veces (en el momento central) de auténtica locura. El propio autor ha reconocido una cierta evocación de música sufí. Gonzalo Olavide en *Silente Aría*, para soprano y orquesta, recrea una breve poesía enlazando versos, palabras, imágenes, tomadas de las estrofas 13 y 14 de *Cántico A*, donde lo principal es la imagen que entrañan las palabras y sugiere la música.

8. *Texto sanjuanista puramente evocado*. Los cuatro cuadernos para piano *Música callada* de Federico Mompou. Son 28 números en total, sin título alguno. Evidentemente también sin texto. En la referencia a la famosa expresión de san J. el compositor busca “expresar de este modo la idea de una música que sea la voz misma del silencio; la música guardando para sí su propia voz callada, es decir, que se calla mientras la soledad se hace sonora”. Tampoco utiliza texto explícito Pablo Riviere en *Aunque es de noche*, obra para conjunto instrumental de cámara; pero el poema *Noche oscura* está evidentemente detrás sugiriendo la música. Cristóbal Halffter, se inspira en la misma frase que Mompou en su obra *La soledad sonora ... la música callada*, compuesta por encargo del Estudio Experimental de la Fundación Heinrich Strobel de la Südwestfunk de Baden Baden. Es obra enteramente electroacústica para ser combinada con imágenes plásticas que se proyectan automáticamente a partir de sonidos, aunque Halffter la compuso pensando en que pudiera prescindirse de las imágenes plásticas. No hay texto alguno. La referencia a san J. la da el título, tomado de unos versos de *Cántico espiritual*, y que sugieren el ambiente poético de la obra. Halffter la define como “un viaje hacia el interior de nosotros mismos”.

9. *Obras con escenografía*. Hay dos obras escenográficas, ambas sobre el *Cántico espiritual*. Una, de Bernhard Rovenstrunck, que subtítulo “un auto

sacramental como ballet” para soprano, barítono, coro de cámara, orquesta de viento, dos guitarras, vibráfono, xilomaringa, percusión, orador. Y otra, de la filipina Lucrecia R. Kasilag, que subtítulo “an Eclogue-Operatorio” para soprano y barítono solistas, dos bailarines, coro mixto y orquesta de cámara. Y esencialmente es escenográfica la ópera *Luz de oscura llama* de Eduardo Pérez Maseda. La motivación de la obra no fue una poesía concreta; fue la figura del Santo. “Me interesó –dice el compositor– destacar de J. de la Cruz la doble vertiente del hombre renacentista y del poeta refinado, sensual, junto a la del ser humano tenaz y eticista, poeta del octosílabo y de la sobriedad y dureza de Castilla”. Fue estrenada en la Sala Olimpia de Madrid el 5 de abril 1991, completamente al margen del IV Centenario de la muerte del Santo que se celebraba ese mismo año.

BIBL. — ANDRÉS RUIZ TARAZONA Y OTROS, “San Juan de la Cruz y la música”, *Los conciertos de Radio 2*, Madrid mayo 1991; ANDRÉS TEMPRANO, “Panorama actual de la Música Religiosa Española. XII: Miguel Alonso”, *T.S.M.* 1 (1974); ANDRÉS TEMPRANO, “Panorama actual de la Música Religiosa Española. XVI: Oscar Esplá”, *T.S.M.* 2 (1976) 54-56; ANDRÉS TEMPRANO, “San Juan de la Cruz en la música española del siglo XX”, *InstCarm: Vacare Deo* 10 (1991) 549-564; ANTONIO BERNALDO DE QUIRÓS, “Música en torno a San Juan de la Cruz”, *Confer* 117 (1991) 173-189; Id. “San Juan de la Cruz en la música del siglo XX”, en *La recepción de los místicos*, Universidad Pontificia de Salamanca-Centro Internacional de Avila, Salamanca 1997, p. 413-428.

*Antonio B. de Quirós*