



Nada → Todo

Natural

El término “natural” (444 veces), su forma adverbial “naturalmente” (86 veces) y “naturaleza” (56 veces) tienen una presencia relevante en los escritos de J. de la Cruz. Sorprende esta presencia en su pensamiento, el cual se desarrolla enteramente en el ámbito sobrenatural de la gracia y de la mística cristianas. El dato es muy significativo. Revela ante todo la consistencia del natural y su función mediadora, dentro del pensamiento espiritual. No obstante, para llegar a la → unión mística con Dios, ha de ser sometido a un proceso de → negación y de purificación. De este modo, queda reintegrado en la comprensión global del ser humano, en su doble dimensión natural y sobrenatural.

I. Consistencia del natural

La naturaleza, creada por Dios, es en sí misma buena. Dios creó todas las cosas para bien del → hombre y para su gloria. Como explica hoy la teología, Dios crea para la salvación. Este dato se

halla en el fondo del pensamiento sanjuanista: “Dios no destruye la naturaleza, antes la perfecciona” (S 3,2,7). Aun cuando haya mediado el pecado y el desorden, “el alma desordenada, en cuanto al ser natural está tan perfecta como Dios la crió” (S 1,9,3). “En sí es una hermosísima y acabada imagen de Dios” (S 1,9,1). “En ella está morando esa divina luz del ser de Dios por naturaleza” (S 2,5,6).

El itinerario trazado por J. de la Cruz tiene como meta la unión → sobrenatural con Dios, pero contempla previamente los aspectos naturales de la vida humana. Y aun cuando el alma tiene que ir desprendiéndose progresivamente de su habilidad natural, esto es, de su actividad puramente humana, para llegar a la unión, “ha de quedar a salvo en el espíritu humano el mínimo preciso para que Dios pueda entrar en relación con él” (U. Ferrer Santos, *Lo natural y lo sobrenatural en San Juan de la Cruz*, p. 131).

Este mínimo natural es el concurso de la voluntad, máxima expresión de la singularidad de cada hombre, y que permite que Dios pueda actuar en su interior. Para ello se requiere que la voluntad del hombre esté unida a la de

Dios: “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 de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios” (S 1,11,2). Entonces “esta voluntad de Dios es también voluntad del → alma” (ib. 3).

Para llegar a esta transformación de la voluntad del hombre en la de Dios, Dios mismo va moviendo con suavidad, gradualmente, adaptándose a la naturaleza del hombre como ser sensitivo y espiritual: “Como quiera que el orden que tiene el alma de conocer, sea por las formas e imágenes de las cosas criadas, y el modo de su conocer y saber sea por los sentidos, de aquí es que, para levantar Dios al alma al sumo conocimiento, para hacerlo suavemente ha de comenzar y tocar desde el bajo fin y extremo de los sentidos del alma, para así ir la llevando al modo de ella hasta el otro fin de su sabiduría espiritual, que no cae en sentido. Por lo cual, la lleva primero instruyendo por formas e imágenes y vías sensibles a su modo de entender, ahora naturales, ahora sobrenaturales, y por discursos, a ese sumo espíritu de Dios” (S 2,17,3).

Según esto, los sentidos –y todo lo que de suyo es bueno– ocupan un lugar en la escala ascendente hacia la meta de la → unión. El hombre se sirve de ello para aficionarse a Dios. Así interpreta el Santo el uso de los bienes naturales: “En esta manera se pueden usar, porque entonces sirven los sensibles al fin para que Dios los crió y dio, que es para ser por ellos más amado y conocido... Pero el que no sintiere esta libertad de espíritu en las dichas cosas y gustos

sensibles, sino que su voluntad se detiene en estos gustos y se ceba de ellos, daño le hacen y debe apartarse de usarlos” (S 3,24, 5-6).

Es conocido en J. de la Cruz su amor a la naturaleza creada y la descripción que hace de sus perfecciones, enraizadas en su propia subsistencia, a propósito de su diálogo con las criaturas en el *Cántico*: son obras de Dios, a las que “dejó vestidas de hermosura” (CB 5,3-4). Es conocida también su gran sensibilidad artística, que le lleva a sumergirse en la contemplación de la naturaleza. Esta sensibilidad es la que hace brillar su espíritu, en el que se hallan integrados tanto los sentidos externos como internos del alma. Por eso propone como uno de los hitos del proceso de maduración del espíritu la educación de la vida de sentido, correspondiente a la *noche activa del sentido*. Representa la integración de los valores del sentido en la vida del espíritu, a partir de la cual el espíritu, a través del sentido, penetra en la verdad de las cosas.

II. Reorientación del natural

Según lo que acabamos de afirmar, la purificación progresiva del sentido y de sus actos naturales, propuesta por J. de la Cruz en el itinerario hacia la unión, no es *negación* sino *educación* de la vida de sentido. Este es el significado de la noche oscura del sentido, descrita en el primer libro de *Subida*. Se trata de apartar los apetitos de los bienes sensibles, imitando a Cristo, que no tuvo en la vida ni en la muerte donde reclinar su cabeza. No consiste en “carecer de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino la desnu-

dez del gusto y apetito de ellas” (S 1,3,4).

Para llegar a la unión mística, no sólo hay que renunciar a los deleites sensibles, sino también a los deleites espirituales; implica la muerte a lo espiritual que se basa en las propiedades de la naturaleza creada, al igual que Cristo estuvo falto de consuelo y alivio de todo orden: “No consiste, pues, en recreaciones y gustos, y sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es, interior y exterior” (S 2,7,11). Este es el sentido de la noche oscura del espíritu, descrita en el segundo y tercer libro de *Subida*; comporta la negación de las actividades naturales de las potencias espirituales: entendimiento, → memoria y voluntad.

Esto quiere decir que para ir a Dios hay que oscurecer estas potencias en sus operaciones naturales, despojándolas y desnudándolas por Dios de todo lo que no es Dios: “Es quitar de sí todo velo y mancha de criatura, lo cual consiste en tener la voluntad perfectamente unida con la de Dios, porque el amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios” (S 2,5,7). Sólo así aceptará el alma ser guiada únicamente por Dios hasta la meta de la unión. Es el camino trazado por las tres → virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.

La eliminación de los auxilios naturales como medios de unión con Dios se basa, por una parte, en la desproporción entre el medio y el fin; por otra, en la naturaleza misma de la contemplación mística, que es incompatible con el trabajo que supone el ejercicio de las potencias: “Cuanto el alma se pone más en espíritu, más cesa en obra de las potencias en actos particulares, porque

se pone ella más en un acto general y puro” (S 2,12,6).

Aunque a los que se inician en la → contemplación, “les conviene a veces aprovecharse del discurso natural y obra de las potencias naturales” (S 2,15, tít.), en cuanto Dios empieza a poner en ellos la “noticia sobrenatural de contemplación”, deben abandonar el discurso de las potencias. En este trance místico “el alma no obra nada con las potencias; que entonces antes es verdad decir que se obra en ella y que está obrada la inteligencia y sabor, que no que obre ella alguna cosa, sino solamente tener advertencia el alma con amar a Dios, sin querer sentir ni ver nada” (S 2,15,2).

Dentro de la misma línea de vaciamiento de las capacidades naturales, propone J. de la Cruz la purgación de la memoria; comprende la negación de las aprehensiones tanto naturales como sobrenaturales, sacando a la memoria “de sus límites y quicios naturales y subiéndola sobre sí, esto es, sobre toda noticia distinta y posesión aprehensible, en suma esperanza de Dios incomprendible” (S 3,2,3). La misma purgación propone a la voluntad; comprende la negación del → gozo en los bienes temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales y espirituales, “para que no, embarazada en ellos, deje de poner la fuerza de su gozo en Dios” (S 3,17,2).

Comentando los provechos que se siguen de apartar el gozo de los bienes morales, escribe: El que obra con la voluntad puesta en Dios “hace las obras más acordadas y cabalmente. A lo cual, si hay pasión de gozo y gusto en ellas, no se da lugar; porque, por medio de esta pasión del gozo, la irascible y concupiscible andan tan sobradas, que no

dan lugar al peso de la razón, sino que ordinariamente anda variando en las obras y propósitos, dejando unas y tomando otras, comenzando y dejando sin acabar nada; porque, como obra por el gusto, y éste es variable, y en unos naturales mucho más que en otros, acabándose éste, es acabado el obrar y el propósito, aunque sea cosa importante” (S 3,19,2).

En conclusión, así como ninguna cosa que caiga en el conocimiento natural puede ser medio proporcionado de unión con Dios, otro tanto ocurre con la afección de la voluntad. Dios no cae bajo las aprehensiones de las potencias, ni bajo los apetitos y gustos de la voluntad. Por eso sólo la fe es medio proporcionado de unión: “Su aptitud proviene de que es un acompañante que no interpone en las relaciones entre alma y Dios claridad alguna proveniente de las condiciones naturales de las criaturas, sumiendo al entendimiento en una noche oscura” (U. Ferrer Santos, 131).

III. Relación con lo sobrenatural

Lo sobrenatural no se yuxtapone a lo natural, como si se tratara de un simple añadido externo, que nada tuviera que ver con la naturaleza. Su relación es más profunda, como se expone en la voz *sobrenatural*. Lo natural no sólo cumple una misión mediadora, como hemos señalado; tiene también una función clarificadora respecto a la vida mística. Esta no consiste en fenómenos extraordinarios. Lo extraordinario sólo puede venir de Dios si “cae en mucha razón y ley evangélica”. El ser y la acción sobrenaturales no suplen lo que naturalmente puede lograrse: “A ningu-

na criatura le es lícito salir fuera de los términos que Dios le tiene naturalmente ordenados para su gobierno. Al hombre le puso términos naturales y racionales para su gobierno” (S 2,21,1).

Hablando de revelaciones, dice el Santo que no es común que Dios dé a conocer por medios extraordinarios lo que las capacidades naturales del alma pueden alcanzar, por la revelación hecha a la Iglesia: “Por cuanto no hay más artículos que revelar acerca de la sustancia de nuestra fe que los que ya están revelados a la Iglesia, no sólo no se ha de admitir lo que de nuevo se revelare al alma acerca de ella, pero (aun) le conviene, para cautela, de no ir admitiendo otras variedades envueltas” (S 2,27,4).

“No será lícito ahora en la ley de gracia preguntar a Dios por vía sobrenatural” (S 2,22, tit.). Y puntualiza: “Porque, ordinariamente, todo lo que se puede hacer por industria y consejo humano no lo hace él ni lo dice, aunque trate muy afablemente mucho tiempo con el alma” (ib. 13). Como el consejo que le dio a Moisés su suegro Jetró: “Aquello era cosa que podía caber en razón y juicio humano” (ib. 14). “Ahora en la Ley Nueva y de gracia”, la única mediación es Cristo: “Lo que antiguamente habló Dios en los profetas a nuestros padres de muchos modos y de muchas maneras, ahora a la postre, en estos días nos lo ha hablado en el Hijo todo de una vez. En lo cual da a entender el Apóstol que Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en el todo, dándonos al Todo, que es su Hijo” (ib. 4).

A la luz precisamente del misterio de Cristo, en su naturaleza divina y

humana, adquiere un sentido nuevo la relación entre lo natural y lo sobrenatural, y cómo el sobrenatural es la perfecta realización del natural.

BIBL. — GEORGES MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix* II, París 1960, pp. 41-126; URBANO FERRER SANTOS, "Lo natural y lo sobrenatural en San Juan de la Cruz", en *Studium* 36 (1986) 131-142; JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, "San Juan de la Cruz: su defensa de la razón y de las virtudes humanas", en AA.VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Avila 1988, pp. 37-60; REINARD KÖRNER, "El papel de la razón en la mística sanjuanista", en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* III, Valladolid 1993, pp. 195-202.

Ciro García

Negación

La recta comprensión del tema de la negación en el conjunto del sistema sanjuanista es de tal importancia que le lleva a afirmar a F. Ruiz que "la experiencia repetida demuestra que la negación es seguramente el mejor *criterio* para comprobar si un lector ha llegado a la comprensión auténtica de san Juan de la Cruz" (*Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid, 1986, p. 84). Dicho autor, por otra parte, denuncia también la existencia, en el presente al igual que en el pasado, de ciertas interpretaciones restrictivas al respecto, cuando escribe: "La negación sanjuanista sufrió en siglos anteriores, al ser reducida a *prácticas* austeras de renuncia y privación. Nuestro siglo la ha librado de la estrechez puramente ascética. Pero la hemos degradado nuevamente, reduciéndola a una *intelectualidad* sin amor. La mayoría de los estudios recientes sobre la negación sanjuanista parecen análisis de laboratorio ... Las palabras de Juan de la Cruz en materia de negación son también *dichos de luz y amor*"

("Ruptura y comunión", en *Teresianum* 41, 1990, 346-347).

Los términos *negar* y *negación* aparecen casi exclusivamente en *Subida y Noche*, pero la realidad de la negación en la doctrina sanjuanista va mucho más allá de lo que es el mero uso de los mismos. No tener esto en cuenta puede dar pie no sólo a una comprensión inadecuada por incompleta de lo que es la negación sanjuanista, sino también a ahondar en la fácil oposición entre las dos obras antes citadas y las otras dos grandes obras —*Cántico y Llama*—, que, en la opinión de algunos, nos darían un san Juan de la Cruz más amable y más cristiano. En este sentido E. Pacho, refiriéndose al tema de la doble perspectiva de los escritos sanjuanistas, que algunos creen casi irreconciliables, reafirma la integración total que se da entre ellos, aunque reconociendo que cada texto tiene su propia perspectiva. Dentro de la lógica de este discurso, resalta el peligro de una lectura del Santo en la que se subrayen de forma "unilateral los aspectos negativos de la vida espiritual", sin tener en cuenta el conjunto de los mismos ("La otra cara del sanjuanismo: El amor, razón de fin en *Cántico y Llama*", AA.VV., *Introducción a San Juan de la Cruz*, Avila, 1987, 63-76). Y añade: "Son mayoría los que piensan que fray Juan de la Cruz enseña un evangelio identificado exclusivamente con la abnegación y la Cruz, la renuncia y la purificación, la oscuridad y la noche, la negación y el vacío. No hay duda: son referencias básicas del único Evangelio. Juan de la Cruz las asume y las destaca debidamente, pero insertándolas en una síntesis armónica con otros valores trascendentales de la vida y de la revelación divina" (ib. 64).

Las palabras negar y negación a veces aparecen acompañadas de otras que dan, en cada caso, un tono o matiz significativo y concreto al hecho de la negación. Así se habla de: carencia y negación (S 1,2,1), mortificación y negación (S 1,4,1), negación y → desnudez (S 2,7,5), negación y vacío (S 3,2,13), negación y purgación (S 3,20,2), negación y → mortificación (S 3,23,4), negación y → aniquilación (S 3,24,7), negación y → pobreza espiritual (S 3,40,1; LIB 3,46), negación y → silencio (LIB 3,44). También: “Negado y despedido de sí” (S 1,3,2), “desecha y niega” (S 1,3,4), “negándolos y arrepintiéndose” (S 1,5,7), desnudar y negar el alma (S 2,7,5).

I. Negación evangélica

Para comprender de una forma adecuada la idea de negación sanjuanista, hay que tener en cuenta, en primer lugar, una serie de referencias evangélicas aportadas por J. de la Cruz en sus escritos, a partir de las cuales hay que interpretar todo su discurso sobre la negación. Me hace afirmar esto, no sólo el valor dado por el Santo a ciertos textos evangélicos que hablan de la negación, sino también el modo como suele expresar siempre el tema de la negación.

En el contexto de S 2,7, y junto con otros textos bíblicos que hacen referencia al camino del seguimiento evangélico (Mt 7,14; 10,39; Jn 12,25, en S 2, 7,2-3 y 6), se encuentra citado el texto Mc 8,34-35: “Si alguno quiere seguir mi camino, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame. Porque el que quisiere salvar su alma, perderla ha; pero el que por mí la perdiere, ganarla ha” (S 2,7,4;

cf. Mt 16,24, citado en S 3,23,2, o la interpretación que hace en sentido de negación de Mc 10,30: S 3,26,5).

Es éste un texto clásico de lo que se ha dado en llamar la *abnegación evangélica*. No estamos ante una referencia sólo de paso. Influye de forma importantísima y directa en el desarrollo del entero capítulo. Y, por dos veces, el Santo manifiesta su deseo de ser capaz de hacer comprender la transcendencia de estas palabras de Jesús. “¡Oh, quién pudiera aquí ahora dar a entender y a ejercitar y gustar qué cosa sea este consejo que nos da aquí nuestro Salvador de *negarnos a nosotros mismos*, para que vieran los espirituales cuán diferente es el modo que en este camino deben llevar del que muchos de ellos piensan!” (S 2,7,5). Tanto o más expresivo es el otro texto. Entre otras cosas por los términos paralelos que se usan en él de forma conjunta: “¡Oh, quién pudiese dar a entender hasta dónde quiere nuestro Señor que llegue esta negación! Ella, cierto, ha de ser como una muerte y aniquilación temporal y natural y espiritual en todo, en la estimación de la voluntad, en la cual se halla toda negación” (S 2,7,6). Es éste un texto que podríamos considerar de técnica inclusiva. Comienza y termina con una referencia a la negación. Negación que, entre medias se explica como “muerte y aniquilación temporal y natural y espiritual en todo, en la estimación de la voluntad” (S 2,7,6). Hay que observar, por otra parte, la relación entre los términos “negación” y “todo”, que subraya la radicalidad de la negación (también S 1,2,1; 4,1; 13,12; 14,2; 2,1,2; 6,7; 24,8-9, etc.).

En la negación sanjuanista, como en el caso de la negación evangélica, se trata principalmente de una negación

radical y total de la voluntad, de una negación de sí mismo y de los propios gustos e intereses. “El camino de perfección –dirá en otro texto– es el de la negación de su voluntad” (N 1,7,2; cf. S, 1,7,3; S 3,41,2; Av 1,72). Todo esto se matiza unas líneas más adelante del texto antes citado de S 2,7,6, comentando Jn 12,25: “El que quiere salvar su alma, ése la perderá, y el que perdiere su alma por mí, ése la ganará” Escribe: “El que renunciare por Cristo todo lo que puede apetecer y gustar, escogiendo lo que más se parece a la → cruz (lo cual el mismo Señor por san Juan lo llama aborrecer su alma), ése la ganará” (S 2,7,6).

El camino de la negación se convierte así en camino de encuentro verdadero de sí mismo, de las cosas y de Dios. En este contexto se entiende cómo y por qué se establece una correlación divergente entre negarse a sí mismo, buscando a Dios, por una parte, y buscarse egoísticamente a sí mismo en Dios, por otra (S 2,7,5-7; S 3,18,3; N 1,7,2-3; CB 29,11; Av 1,79). Un buen resumen de todo lo que venimos diciendo sería el texto siguiente: “Si quieres ser perfecto, vende tu voluntad y dála a los pobres de espíritu, y ven a → Cristo por la mansedumbre y humildad y síguelo hasta el Calvario y sepulcro” (Av 5,7).

Hay textos en los que puede parecer que J. de la Cruz pone el acento en la negación de las cosas. Por ejemplo, refiriéndose a la purificación activa de la voluntad, escribe: “Muy poco caso hace Dios de tus oratorios y lugares acomodados si, por tener el apetito y gusto asido a ellos, tienes algo menos de desnudez interior, que es la pobreza espiritual en negación de todas las cosas que puedes poseer” (S 3,40,1). En esos

casos la negación de las cosas es presentada como un medio de vivir la pobreza espiritual, y los términos negar o negación pueden tener entonces fundamentalmente el sentido de renunciar, también al estilo evangélico, porque la abnegación evangélica de la renuncia a sí mismo se encarna en la negación o renuncia a todo aquello que puede uno poseer con la voluntad. El mismo Santo así lo interpreta traduciendo, y en parte parafraseando, Lc 14,33: “El que no renuncia a todas las cosas que con la voluntad posee, no puede ser mi discípulo” (S 1,5,2; 2,6,4; cf. LIB 1,29; 3,32.46).

Desde este punto de vista sí podemos decir que el Santo extiende este negarse a sí mismo a la negación de todas las cosas, tanto materiales como espirituales. Así habla, por ejemplo, de negar los apetitos y gustos, y negar el gozo de la voluntad, pero también de negar (“dejar”, “renunciar”, “olvidar”) las aprehensiones de Dios, para poderle conocer en la verdad de su propia realidad y no según el límite de los propios → gustos, apegos, comprensión o experiencia.

Volviendo ahora de nuevo a S 2,7, tenemos que recordar cómo J. de la Cruz allí dice que él quiere explicar hasta dónde ha de llegar ese negarse a sí mismo que enseña nuestro Salvador. En este contexto afirma que no basta con cualquier tipo de negación, o negarse sólo en lo temporal, sino que en todo hay que escoger, sin más, el camino de Cristo pobre y la desnudez de la cruz de Cristo, único camino para llegar al Padre, para lograr la meta de la unión con Dios (S 2,7,5-12).

Si el concepto de renuncia está unido con fuerza a la idea de seguimiento

(renuncia para ser discípulo), el concepto de negación, sin salirse de la idea de seguimiento, avanza algo más y recuerda que, este seguir a Jesús, sólo será verdadero en la medida que sea un seguirle reviviendo el misterio de la cruz: “El camino de la cruz del → Esposo Cristo”, como dirá en CB 3,5. Este sería el único apetito que tendría que haber en el corazón del creyente, junto con el deseo de guardar perfectamente la ley del Señor (cf. S 1,5,8). O, como dice en otro sitio, en este camino angosto que lleva a la vida “no cabe más que la negación (como da a entender el Salvador), y la cruz, que es el báculo para poder arribar” (S 2,7,7).

II. Negación y unión

El texto de S 2,7,5-12 abre una nueva vertiente en el tema que estamos tratando: el de la relación entre negación y → unión con Dios. El hecho de que J. de la Cruz emplee fundamentalmente las palabras “negar” y “negación” en contextos más bien activos, —el libro *Subida del Monte Carmelo* es el que registra más presencias de esas palabras— indica que el → camino espiritual sanjuanista empieza con el aprender a saber negarse, y que no es sólo cosa de etapas posteriores de madurez. Pero habría que huir de la conclusión contraria: que la negación de sí mismo es algo sólo de → principiantes (“la negación inicial” de que hablaba J. Baruzi). Dice nuestro místico: “Aunque obres muchas cosas, si no aprendes a negar tu voluntad y sujetarte, perdiendo cuidado de ti y de tus cosas, no aprovecharás en la perfección” (Av 1,72; cf. N 1,6,8).

Para J. de la Cruz, sin negación no sólo no hay verdadera renuncia evangé-

lica, sino que tampoco hay un salir y caminar hacia la comunión-unión con Dios. Sin seguimiento de Jesús pobre y crucificado no hay verdadera → búsqueda de Dios. En todo caso, y lo repite varias veces en el cap. 7 de S 2, lo que se da con mucha frecuencia es una búsqueda de sí mismo en Dios. Actitud que lleva fuera del evangelio de Jesús, y, por lo tanto, fuera del camino evangélico de la comunión-unión con Dios. Según esto, nadie encontrará la vida nueva si no está dispuesto a caminar en la negación de sí mismo. Pero, si se va por el camino de negar y perder la propia vida, siguiendo a Jesús, entonces encontrará la vida verdadera de Dios y en Dios. A lo que se une toda una serie de otros beneficios y provechos incluso a nivel más personal y estrictamente antropológico. Algo que nuestro místico en ocasiones pone también delante del lector, cuando habla de los muchos provechos que se sacan de la negación: paz interior, pobreza de espíritu, y el ciento por uno de posesión verdadera de Dios y de todo cuanto se ha negado anteriormente (cf. S 3,23 y 26; sobre el tema evangélico del ciento por uno de aquello que se renuncia o niega: Mt 19,29/Mc 10,30, cf. S 3,20,4; 26,5; LIB 2,23).

Con una gran lógica, el Santo habla, en el capítulo 7 de S 2, de cómo la negación de sí mismo, vivida hasta las últimas consecuencias por el hombre, le va llevando hasta las metas más altas de comunión y unión con Cristo y con el Padre. En el culmen de la negación más pura se hallaría el culmen de la mayor unión. “Para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se aniquilare por Dios, según estas dos partes, sensitiva

y espiritual, tanto más se une con Dios y tanto mayor obra hace. Y cuando viniera a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar. No consiste, pues, en recreaciones y gustos, y sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es interior y exterior” (S 2,7,11).

Como se puede comprobar en este texto, nuestro místico identifica el culmen de la unión con el culmen de la máxima negación de sí mismo para abrirse a la comunión con el otro: en este caso Dios. En este mismo sentido son varios los textos que, en *Llama*, hacen referencia a la importancia de la *negación pura* para vivir la unión perfecta de amor con Dios. En texto dirigido a los confesores para que no impidan el que Dios sea quien cada vez más guíe a las personas, dice: “Procuren ellos desembarazar el alma y ponerla en soledad y ociosidad ... de manera que esté vacía en negación pura de toda criatura, puesta en pobreza espiritual. Y esto es lo que el alma ha de hacer de su parte, como lo aconseja el Hijo de Dios (Lc 14, 33), diciendo: ‘El que no renunciare a todas las cosas que posee, no puede ser mi discípulo’” (LIB 3,46; cf. LIB 1, 29; 3, 32.44.65).

De gran importancia es el hecho de que este mensaje sobre la negación pura como → camino de unión se remita, una vez más, a la doctrina de Jesús y su enseñanza esencial sobre la pobreza de espíritu. Idéntico mensaje, aunque dicho con otras palabras y sin la referencia bíblica, es el siguiente: “No es posible que esta altísima sabiduría y lenguaje de Dios, cual es la contempla-

ción, se pueda recibir menos que en espíritu callado y desarrimado” (LIB 3,37).

De la conjunción de todos estos textos de *Subida* y *Llama*, y de todo el texto y contexto de ambas obras, se deduce que la negación no siempre se identifica, en el pensamiento sanjuanista, con proceso de purificación, aunque sí con persona purificada (LIB 1,18-26). Como hemos ido diciendo a lo largo de esta exposición, la negación es necesaria en el camino evangélico de → purificación y transformación del hombre. Sin ella no hay purificación. Pero, por otra parte, el estado de negación, a su vez, es el principal fruto del proceso de purificación. Según eso, pueden darse situaciones –el caso de → Jesucristo sería el ideal a tener en cuenta– en que no haya nada o ya casi nada que purificar, y, sin embargo, la negación de sí mismo como actitud sea más intensa y pura que en etapas anteriores: en el total olvido de sí, que permite la comunión más perfecta y plena (CB 40,1.5). Lo cual me parece obvio, porque lo contrario sería volver atrás, a etapas anteriores de inmadurez en el proceso de transformación. Al mismo → Espíritu Santo se le atribuyen en *Llama* dos etapas claramente distintas en su acción transformadora en el hombre: una de purificación y otra de glorificación (LIB 1,19; 3,34). Sin embargo, al menos mientras se vive en esta vida, el amor puro en el hombre siempre puede aquilatarse más, por obra del Espíritu. En ese sentido, se puede decir también que, para crecer en el amor y en la comunión plena, siempre se necesitarán momentos de purificación (LIB pról. 3; 1,35; también S 1,11,6).

Concluyendo este punto, me parece importante subrayar que la negación sanjuanista no sólo tiene estrechas vinculaciones con el tema del camino de la purificación, como medio de irse quedando progresivamente vacíos de todo y sin nada (cf. entre otros S 1,3,1; 13), sino que negación y purificación, a su vez, guardan una total vinculación con camino positivo de seguimiento e identificación con el misterio y enseñanzas de Jesús (S 1,13,4.6). Un camino en el que juegan, en esta vida, un papel determinante las virtudes teologales. “Porque ... el alma no se une a Dios en esta vida ... sino sólo por la fe según el entendimiento, y por la esperanza según la memoria, y por el amor según la voluntad (S 2,6,1 y todo el capítulo; N 2,21).

III. Otros datos

En el lenguaje sanjuanista encontramos también otras palabras o expresiones que tienen mucho que ver con negar y negación. Por ejemplo, “no querer”. Se encuentra en dos párrafos distintos de un mismo capítulo (S 1,13,4 y 11). Los textos son muy conocidos y complementarios entre sí. En el primer caso estamos ante una invitación a vivir como Jesús, no queriendo gustar, oír, mirar, etc. nada que no sea para mayor honra y gloria de Dios, o que no sirva para amar más a Dios (S 1,13,4). En el segundo, se trata de los famosos versillos del *Monte*, transcritos también en *Subida*. Sin referencias bíblicas explícitas, pero con igual mensaje que el texto antes indicado, encontramos una invitación a no querer tener, poseer, saber, y gustar, como camino necesario para llegar precisamente a esas mismas metas

de tener, poseer, saber y gustar (S 1,13,11). Leyendo ambos textos de forma conjunta, se puede ver claramente que no se trata de una invitación a dejar muerta la voluntad, como podría pensarse leyendo a J. de la Cruz desde otras claves, sino de una invitación a una opción clara, que pasa por el camino de la negación, considerada ésta, a su vez, como un acto decidido de voluntad.

Otros términos a tener en cuenta son “negativo” y “negativamente”. Estos se usan en un doble sentido activo-pasivo. Por una parte, para indicar la actitud de negación, es decir, de desprendimiento y renuncia, que ha de tener el hombre, desde lo más profundo del ser, incluso frente a ciertos dones y gracias especiales y místicas, para abrirse a la verdadera comunión con Dios. Por otra, para referirse a la actitud pasiva, de apertura sencilla a Dios, que se ha de tener en todo este camino, sobre todo en determinados momentos o etapas del vivir cristiano (S 2, 16,10; 24,8; 26,10; 30,5; 3, 13,4).

Por último, J. de la Cruz también habla en alguna ocasión de un Dios que niega amorosamente determinados dones al hombre para ayudarlo a saber negarse a sí mismo (N 1,6,6). Desde esta perspectiva se comprende algo del sentido y la necesidad de las purificaciones pasivas. Estas son uno de los principales dones y gracias que Dios hace al hombre. En ellas, ante la experiencia de que Dios se niega a manifestarse al hombre como en otros tiempos, éste se prepara y dispone a aceptar y acoger a un Dios que le trasciende. Es así como las purificaciones pasivas abren la posibilidad de acoger la gracia transformadora de Dios, que él da a los

humildes, pero niega a los soberbios, es decir, a aquellos que, replegados sobre sí mismos, se niegan a dejarse guiar por Dios (N 1,2,7; cf. F. Ruiz, *Ruptura y comunión*, p. 335-336). → **Abnegación, ajenación, aniquilación, ascesis, desnudez, mortificación, noche, penitencia, pobreza, purgación, purificación, vacío.**

BIBL. — J. L. MEIS, *The Experience of Nothingness in the Mystical Theology of John of the Cross*, An Arbor (Michigan), 1980, 130; E. MEIER, *Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz*, CIS, Altenberge, 1982, 188; J. P. VADIER, *L'abnegation absolue proposée par S. Jean de la Croix ne dépasse pas l'exigence d'amour demandé par Jésus dans l'évangile*, Fribourg, 1983, 25; ALFONSO BALDEÓN, "El camino de la Cruz del Esposo Cristo. La otra cara del Cántico Espiritual", en *MteCarm* 97 (1989) 17-37; FEDERICO RUIZ, "Ruptura y comunión", en *Teresianum* 41 (1990) 323-347; D. CHOWNING, "Free to Love: Negation in the Doctrine of John of the Cross", AA.VV., *Carmelite Studies*, vol. 6, Washington, 1992, 29-47; H. LAUX, "L'expérience de négation chez Saint Jean de la Croix" en *Recherches de Science Religieuse* 80 (1992), 203-226; CIRO GARCIA, "La cruz del seguimiento. S. Juan de la Cruz: Subida, 2,7", en *MteCarm*, 100 (1992) 125-137; JOSÉ DAMIÁN GAITÁN, *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1995, 316.

José Damián Gaitán

Negocios

Si bien no es escasa la referencia a *los negocios* en los escritos sanjuanistas, pronto se advierte por el contexto que el sentido de la palabra anda lejos del que ahora nos resulta usual, y de toda referencia comercial o económica. Más bien aparece como sinónimo de "asunto", y no tanto retórico, de reflexión, como de ocupación y preocupación vital. "De su negocio yo no me olvido, —dirá en el epistolario— mas ahora no se puede más, que harta voluntad ten-

go" (Ct de febrero 1589). Pero aún acerca de estos asuntos tiene J. de la Cruz opinión propia: "El negocio que pudiere tratar por tercera persona no lo haga por sí mismo, porque le conviene mucho" (Av 4,8). También en ocasiones los *negocios* hacen referencia simplemente a la materia de que escribe o reflexiona: "para concluir, pues, con este negocio de la → memoria" (S 2,15,1).

Partiendo de esta clarificación, a cualquier lector se le hace evidente que los *negocios* que importan al Santo, los asuntos y ocupaciones vitales para él esenciales son los del alma, de ahí su primera recomendación: "Porque las almas no las ha de tratar cualquiera, pues es cosa de tanta importancia errar o acertar en tan grave negocio" (S 2,30,5). Y por añadidura, todo lo que hace referencia a la misma. Por eso hablará del "negocio de la fe" (S 2,27,1), o como bien matiza: el negocio sobrenatural de → la fe (S 3,31,7), el negocio del trato con Dios o de la → oración, que requiere elegir el lugar que menos ocupe y lleve tras de sí el sentido (S 3,39,2), y especialmente el "negocio de amor" (CB 7,2) que no es otro que el de la búsqueda constante del Amado que lleva al alma a penar por sus ausencias: "Que en todas las cosas busca al Amado, en todo cuanto piensa, luego piensa en el Amado, en cuanto habla, en cuantos negocios se ofrecen, luego es hablar y tratar del Amado" (N 2,19,2). Búsqueda y ansias que tienden a la → unión con Dios, que aparece en los escritos sanjuanistas como el "gran negocio", que podría tener en este caso el doble sentido de gran ocupación y gran beneficio. Por eso es "grande negocio para el alma ejercitar en esta vida los actos de amor, porque consu-

mándose en breve no se detenga mucho acá o allá, sin ver a Dios" (LIB 1,34), sin verle "cara a cara", dirá en la otra redacción de la obra (LIA 1,28).

Es verdad que bien puede ayudar a conseguir ese gran negocio de la unión la determinación con que el alma se lanza a su → búsqueda, según dice el Santo en el *Cántico*: "renunciando a todas las cosas, dando de mano a todos los negocios, sin dilatar un día ni una hora" (CB 1,1), pero advierte, no obstante, que no es propio de la capacidad humana, ni de sus potencias, "llegar a negocio tan alto (la unión con Dios), antes estorba si no se pierden de vista" (S 3,2). Lo que se requiere más bien para lograrla, dice el Santo, en coherencia con toda su doctrina, es purificar todos los apetitos y la voluntad misma hasta que renunciando a su propio querer se funda en el de Dios; "porque todo el negocio para venir a la unión con Dios está en purgar la voluntad de sus afeciones o apetitos, porque así de voluntad humana y baja, venga a ser voluntad divina, hecha una misma cosa con la voluntad de Dios" (S 3,16,3). Y es que → Dios es el principal agente y "mozo de ciego" que lleva al alma donde ella no sabría ir (LIB 3,29). → *Materia, ocupaciones*.

Alfonso Ruiz

Nicolás de Jesús María, OCD (1595-1655)

Nació en → Génova en el seno de la familia Centurione, una de las más ilustres de la ciudad, donde pasó la infancia. Llegó aún adolescente a España, traído por su tío Octavio Centurione, Marqués de Monasterio. Al parecer, inició muy temprano sus estudios en

→ Salamanca. Aquí vistió el hábito carmelitano a los quince años, en el Colegio de san Elías, adoptando el nombre religioso de Nicolás de Jesús María, en recuerdo de → Nicolás Doria. Realizó el noviciado en → Valladolid, donde profesó, después de superar graves dificultades de parte de la familia. Regresó luego a Salamanca para cursar la teología, a partir del curso 1616-1617. En el Capítulo provincial de 1621 fue nombrado lector de artes y más tarde, desde 1630, de teología en el Colegio de san Elías de → Salamanca, conviviendo con algunos redactores del célebre "Curso Salmanticense". En tres ocasiones fue rector del mismo centro (1632, 1647, 1652). Allí redactó su conocida apología de los escritos sanjuanistas, publicada en Alcalá el 1631. Fue sucesivamente prior de Valladolid (1639), en dos ocasiones de Avila (1649 y 1655), definidor (1554), otras dos veces provincial de Castilla la Vieja (1634 y 1646) y definidor general. Poco tiempo después de haber sido elegido segunda vez prior de → Avila, en 1655, falleció en → Madrid, donde se había trasladado para resolver algunos asuntos, el 7 de julio de dicho año, a los 60 de edad y 45 de vida religiosa. Su nombre está vinculado al Santo por su conocida defensa de la doctrina sanjuanista "Elucidatio", es decir: *Phrasium mysticae Theologiae V.P.F. Ioannis a Cruce, Carmelitarum Excalceatorum Parentis primi, elucidatio*. Alcalá 1631. Amplía las anteriores de → Diego de Jesús, Salablanca, y de → Basilio Ponce de León.

BIBL. — CARMELO DE LA CRUZ, "Defensa de las doctrinas de san Juan de la Cruz en tiempo de los Alumbraados. El P. Nicolás de Jesús María y su 'Elucidatio'", en *MteCarm* 62 (1954) 41-72; JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, "Nicolás de Jesús María Centurione (1595-1655). Comentador de san Juan

de la Cruz. Su vida y sus obras”, en la obra miscelánea *Nicoló Doria. Itinerari economici, culturali, religiosi nei secoli XVI-XVII tra Spagna, Genova e l'Europa*. Genova-Roma 1996, II, 799-860.

Eulogio Pacho

Nicolás de Jesús María, Doria, OCD (1539-1594)

Figura destacada en el Carmelo Teresiano ha merecido juicios muy dispares –prácticamente inconciliables– en su tiempo y en la historiografía moderna. No es este lugar para terciar en la polémica. Se recogen simplemente los datos biográficos.

I. Vida y obra

Nació en Génova el 18 de mayo de 1539, del matrimonio Domingo di Nicoló e María Doria di Francesco, que tuvieron 10 hijos. No existen noticias de la infancia y juventud en Génova. Aparece en → Sevilla en 1567, cuando contaba 28 años, ocupándose de negocios por encargo de los comerciantes de → Génova. Realizó allí estudios de artes y teología en el Colegio dominico de Santo Tomás, ordenándose de clérigo hacia finales de 1575 o primeros de 1576 y pasando al servicio del arzobispo de la ciudad, Cristóbal de Rojas y Sandoval. Se trasladó temporalmente a Madrid por asuntos propios y del Arzobispo, hospedando en su casa a los connacionales → Ambrosio Mariano y Juan de la Miseria. En → Madrid solicitó ingresar en la Compañía de Jesús y su petición fue aceptada, pero tuvo que volver de inmediato a Sevilla y no se realizó el propósito.

De vuelta a Sevilla (primavera 1576), se acercó al convento de Los Reme-

dios, donde estaba Ambrosio Mariano, pidiendo ser hospedado una temporada en el mismo, lo que se le concedió, destinándole una celda y participando en los actos de la comunidad, incluso en el capítulo. Lo que era temporal se volvió estable. En el verano del mismo año (1576), durante un viaje a Castilla, conoció en → Toledo a → S. Teresa. Vuelto a Andalucía es ordenado sacerdote en Cádiz con otros Descalzos, probablemente en septiembre de 1576. Comienza a confesar inmediatamente a los religiosos y religiosas de la Orden. En Sevilla viste el hábito en marzo de 1577 y emite su profesión el 25 del mismo mes del año siguiente, en manos del → P. Gregorio Nazianceno. Poco después es elegido vicario del mismo convento, y en calidad de tal escribe al general Caffardi (17.12.1578) sobre los asuntos de los Descalzos. A finales de 1578, de paso por Madrid, se encuentra de nuevo con S. Teresa en Avila. A mediados de 1579 es elegido prior de → Pastrana, y en calidad de tal asiste al capítulo de separación en Alcalá el 1581, siendo elegido primer definidor (los otros fueron: Antonio de Jesús, Juan de la Cruz y Gabriel de la Anunciación) y socio del Provincial, → J. Gracián. Como tal es comisionado por el Provincial para que acompañe a S. Teresa desde Palencia a la fundación de Soria, donde llegan el 14 de junio de 1581. Según informa la propia Santa, a primeros de 1582 es de nuevo elegido prior de → Pastrana (Ct. al mismo, últimos de marzo 1582). Durante el verano de 1582 viaja por primera vez a Italia para tramitar la aprobación de las Constituciones de Alcalá y prestar obediencia de la Provincia al General de la Orden, con quien se encuentra en Génova a finales de junio. En mayo del

año siguiente (1583) participa como socio del Provincial en el Capítulo de → Almodóvar. Acompañado por Pedro de la Encarnación y el lego Juan de Santiago viaja por segunda vez a Génova, donde llega el 26 de septiembre de 1583. No consigue trasladarse a Roma, pero durante su permanencia en Génova realiza la fundación del convento de Santa Ana en esta ciudad (1 de diciembre de 1584).

Seguía allí cuando era elegido Provincial en el Capítulo de → Lisboa el 11 de mayo de 1585, con 26 votos de los 30 votantes. Abandonó Génova el 7 de agosto de ese mismo año y reabrió el Capítulo en Pastrana el 18 de octubre de 1585. Continuó desde entonces al frente del Carmelo Teresiano hasta su muerte. Reelegido en el Capítulo de Valladolid de 1587, con los definidores → Elías de san Martín, → Antonio de Jesús, → Agustín de los Reyes y Juan Bautista (“Remendado”). Consigue en el mismo año el Breve por el que se logra que la Provincia de los Descalzos pase a ser Congregación, lo que se realiza en el capítulo de Madrid de 1588, introduciéndose además el nuevo órgano de gobierno conocido como la “Consulta”. N. Doria resultó elegido primer Vicario general, Juan de la Cruz primer definidor y tercer consiliario. Continúa de Vicario general N. Doria en el Capítulo de Madrid de 1591, y J. de la Cruz queda sin oficio. En 1593 acude N. Doria al capítulo General de la Orden celebrado en Cremona y en él se concede total independencia al Carmelo Teresiano, confirmándose luego por Breve pontificio (20.12.1593: MHCT 4, doc. 586), en el que se nombra General a N. Doria hasta el próximo Capítulo, donde debía procederse a la elección

regular del nuevo General. De camino para el capítulo, fallecía N. Doria el 9 de mayo de 1594. Fue enterrado en la capilla de San Nicolás del convento de Madrid hasta que en 1627 sus restos fueron trasladados al de Pastrana.

II. Relación con J. de la Cruz

Sus relaciones con J. de la Cruz fueron normales y de respeto mutuo hasta que surgieron los conflictos con el → P. Jerónimo Gracián y con las Descalzas. Por razón de sus oficios J. de la Cruz escribió algunas cartas a N. Doria (MHCT 3, 370-373), de las que sólo se conserva una (n. 18), del 21.9.1589, desde Segovia. En cuanto al asunto del P. Gracián convendría confrontar referencias tan dispares como las de Juan de san Alberto (*MteCarm* 106, 1998, 23-60) y Juan Evangelista. Si en la primera no sale muy bien parado J. de la Cruz por el proceso de Gracián; en la segunda queda patente que, en cierto momento, cayó en cuenta que aquello iba por mal camino. Pocas veces se recuerda el testimonio del discípulo y confesor del Santo en Segovia. Una vez le “cogió en *fraganti*” extasiado en su celda, y “habiendo vuelto en sí le pregunté qué había tenido; y decía que estando arrobado, había visto al P. Vicario general, que era el P. Oria [Doria], y a los cinco Definidores que se iban entrando en la mar, y que les daba muchas voces para que se saliesen, porque se habían de ahogar si seguían adelante; y no cesando de andar, se habían anegado. Mandóme apretadamente que no lo dijese en su vida, y por ser en esta materia, no lo he dicho en las ocasiones que se han ofrecido; y si lo he dicho alguna vez, que no me

acuerdo, no fue diciendo la materia” (BMC 10, 342). Es consciente de revelar un grave secreto por lo delicado de la “materia”, aunque ya hacía muchos años que había muerto J. de la Cruz.

No es la única vez que denunció el asunto. En otra carta autógrafa a Jerónimo de san José, con fecha del 2 de julio de 1630 escribe: “Como en su tiempo de definidor se trataron los negocios del P. Gracián, y el Santo repugnó tanto que se tratasen fuera de la Religión, sino que ya que nosotros habíamos levantado la caza, que la corriésemos sin dar parte a nadie (que estas son palabra suyas), hizo en razón de esto mucho, y llevando nuestro Padre Doria el Definitorio a Madrid en orden a esto, hizo lo posible por no ir, y al fin lo alcanzó, y se quedó en Segovia, de donde escribió muchas cartas muy apretadas en orden a lo dicho, y en alguna de ellas me acuerdo que fue tal, que habiéndomela leído y yo pidiéndole mucho a que no la enviase, porque había de ser motivo de pesadumbre, no quiso, diciéndome que aquello era gloria de Dios y que, como definidor, tenía obligación de ello” (BNM, ms. 12738, 1427-28).

También convivió algunos años con J. de la Cruz y le oyó en confesión el secretario de la Consulta → Gregorio de san Angelo. Es arduo valorar su testimonio –aunque prestado bajo juramento– acerca de estos sucesos. En cualquier caso no debe preterirse, si se tiene en cuenta su oficio y las circunstancias en que redactó sus papeles. Según él, jamás existieron confrontaciones entre Nicolás Doria y J. de la Cruz, ni siquiera en el asunto de las Descalzas. Escribe: “Andando en esto, fue electo en primer definidor general, y en ocasiones de

pareceres tuvo algunos dares y tomares con uno del Definitorio, digo con un definidor, porque jamás tuvo encuentro ninguno con nuestro padre Nicolás de Jesús María, sino mucha amistad y buen crédito cuando andaba el ruido e inquietud del Breve de las monjas, las cuales le querían a él por su solo prelado, y este Breve duró hasta que entró otro Definitorio, en que acabó su oficio el padre fray Juan de la Cruz”. Añade que la insistencia de las monjas en esta pretensión fue el único motivo que tuvo en cuenta el Capítulo de 1591 para que el Santo quedase sin oficio alguno. “Decir otra cosa –continúa– que fuese la causa, fue muy falso; porque después del Capítulo, me dijo nuestro padre fray Nicolás le dijera que por esta razón se había quedado sin oficio, y aun él mismo se lo dijo, y que fuese a gobernar por vicario a Segovia” (BMC 14, 390).

BIBL. — GIORDANO SILVANO, “Nicolò Doria: una personalità discussa”, en la obra miscelánea *Nicolò Doria. Itinerari economici, culturali, religiosi nei secoli XVI-XVII tra Spagna, Genova e l'Europa*, Genova-Roma 1996, t. I, 147-178. En esta obra se recoge la bibliografía fundamental sobre Doria y su entorno.

Eulogio Pacho

“Niño tierno” en los brazos de Dios

JC aparece siempre sintonizado con los fenómenos naturales, con los gestos ingenuos, con las escenas de intimidad familiar. Hieren su delgada sensibilidad como toque delicado, como regalada llaga, como cauterio suave de “una mano blanda”. Le penetran hasta lo más profundo del ser enamorándole delicadamente y produciendo en él gloriosos vibramientos.

Cuanto ha contemplado con amoroso deleite en la naturaleza acude trasfigurado a su pluma al momento de la escritura; lo revive en clave figurativa, convirtiéndolo en símiles y símbolos. Abundan en la pluma sanjuanista símiles de procedencia familiar y ambiental. Entre los preferidos pueden contarse el del → “lazarillo”, o mozo de ciego, y el del “niño tierno”.

Contemplando la vida espiritual como crecimiento y desarrollo progresivo, a partir del nacimiento en el bautismo, nada más natural compararla con el proceso biológico de la persona humana. Así lo ha hecho la tradición cristiana arrancando de la misma Escritura. Son bien conocidas las innumerables referencias de Jesús a la niñez, así como las frecuentes y plásticas aplicaciones de san Pablo, tanto a su propia vida espiritual como a la de las primitivas comunidades cristianas.

El reclamo de la infancia, como estadio inicial de la vida o como situación peculiar en lo espiritual, es constante e inevitable en todos los maestros de espíritu. Sabido es que → Teresa de Lisieux hizo de la “infancia espiritual” el gozne de su existencia religiosa y de su mensaje eclesial. No es idéntico el caso de fray Juan de Cruz, pero en su temática y en su exposición adquiere relieve muy notable.

Bajo dos consideraciones fundamentales aparece lo infantil en sus páginas. Responden a dos visiones diferentes: risueña una, acongojada la otra. Acaso la más llamativa y conocida es esta segunda. Cualquier lector asiduo ha constatado que JC vuelve con frecuencia sobre una situación espiritual pintada al claroscuro, pero dominada por las sombras. Un diagnóstico severo

y preocupante la describe como “infantilismo espiritual”, propio de muchas almas que llevan años en la brega, pero avanzado poco. Personas muy entradas en años, pero espiritualmente inmaduras, con caprichos y gustos de niños. Se creen a veces “por de muy allá”, pero en realidad son “principiantes”. Es corriente en el Santo la equiparación entre “principiantes” e “infantilismo espiritual”.

Sabe perfectamente que la naturaleza no da saltos; que un crecimiento normal y seguro tiene sus comienzos en la niñez, en lo pequeño. Reconoce también con toda claridad que en el orden espiritual se mantienen las mismas leyes de crecimiento y desarrollo propias de la naturaleza humana, porque Dios, en su sabia pedagogía, se acomoda y respeta el dinamismo natural del proceso vital humano (S 2, 17, 2). Existe, por tanto, y tiene que existir, una fase de la vida espiritual propia de los comienzos, de los primeros movimientos, de los pasos titubeantes, del “balbucir más que del hablar”. Todo ello existe y es bueno; necesario para un desarrollo normal y corriente. Es una etapa querida por Dios y a él agradable (S 2, 24, 4; LI 3, 65).

Cuando JC la emprende contra el infantilismo y amonesta de sus peligros es precisamente porque denota que se ha producido o se produce un estancamiento en el crecimiento espiritual. Estancarse en situaciones propias de principiantes es poner freno a la evolución normal de la vida de la gracia. Como en el crecimiento natural se dan personas llegadas a la madurez biológica que demuestran actitudes psicológicas propias de la infancia, lo mismo sucede en el proceso espiritual. Los

principiantes pueden ser personas mayores, aferradas a sus gustos y caprichos espirituales. Niños grandes que por falta del adecuado desarrollo sufren de infantilismo. A esos sujetos es a quienes insta el Santo para que se decidan de una vez a romper amarras, a que en “esto de aprovechar no tengan tanta paciencia, que no querría Dios ver en ellos tanta” (N 1, 5, 3)

Al denunciar el Santo la preocupante sintomatología del infantilismo espiritual sabe que diagnostica una enfermedad peligrosa: el raquitismo espiritual. Pero no se sirve habitualmente del símil del niño tierno, del “pequeñue1o”. Es el que le agrada y encanta cuando tiene que aludir a la otra vertiente de la infancia: la risueña y feliz de la niñez; la actitud que luego caracteriza permanentemente la vida como postura ante esa “madre” que es Dios.

1. Dios, “padre inmenso y madre tierna”

Aludir al niño pequeño implica referencia primaria y obligada a sus padres. Hablar de la paternidad o maternidad, referidas a Dios en el orden de la gracia, equivale a pensar en categorías humanas que tienen poco que ver con la realidad divina. Los antropomorfismos son obligados, y de ellos se sirve la revelación para manifestarnos las relaciones de Dios con el hombre. En ese marco se colocan las descripciones sanjuanistas cuando trata de explicar el comportamiento de Dios, padre, con el hombre, hijo. Apoyado en la Escritura, JC comprueba cómo es el trato de Dios con el “hijo tierno”, con el “pequeñuelo”, se ilustra y se figura perfectamente en lo que su experiencia y observación le

enseñan sobre la ternura de la madre hacia el hijo.

JC se presenta como buen “lazarillo” para encaminar por esa senda de tanta actualidad cuando indaga sobre el rostro femenino y materno de Dios, y que ha recibido solemne espaldarazo en la encíclica de Juan Pablo II (*Mulieris dignitatem*). Entre las cualidades masculinas y femeninas de Dios recordadas por la Biblia, al Santo le complacen de manera especial las que dicen relación a la paternidad y maternidad. Y esas referencias son dominantes al hablar de la niñez o de la edad tierna del hijo. En el orden de la gracia, Dios da la vida, engendra, alimenta, cuida y conduce. Realiza, pues, funciones paternas y maternas.

Por eso JC lo presenta conjuntamente como padre y madre. Padre con entrañas maternas; madre con poder y dominio de padre. Siempre y en cualquier trance Dios está al servicio del hombre con la servidumbre y el amor de la madre tierna y del padre generoso:

“No hay afición de madre que con tanta ternura acaricie a su hijo, ni amor de hermano ni amistad de amigo que se le compare. Porque aún llega a tanto la ternura y verdad de amor con que el inmenso Padre regala y engrandece a esta humilde y amorosa alma ... que se sujeta a ella verdaderamente para la engrandecer, como si él fuese su siervo y ella fuese su señor. Y está tan solícito en la regalar como si él fuese su esclavo y ella fuese su Dios. ¡Tan profunda es la humildad y dulzura de Dios!... Y así, aquí está empleado en regalar y acariciar al alma como la madre en servir y regalar a su niño, criándole a sus pechos. En cual conoce el alma la verdad del dicho de Isaías (66, 12), que

dice: A los pechos de Dios seréis llevados y sobre sus rodillas seréis regalados” (CB 27, 16).

Verdadero el oráculo de Isaías, piensa el Santo, porque responde a esa postura maternal de Dios “que tiene los pechos abiertos con tan soberano y largo amor”, como la madre que amamanta a su hijo. En ese gesto amoroso es en el que fray Juan contempla principalmente la condición maternal de Dios. No es el único, ni tampoco es exclusivo el rostro femenino y maternal. Alterna naturalmente con el recuerdo paternal.

En cualquier tramo de la vida y en toda eventualidad Dios se muestra padre amoroso y providente para el hombre. Y hace sin acepción de personas. Es siempre el “Padre de las lumbres, cuya mano no es abreviada” (Is 59, 1). Por ello, “con abundancia se infunde sin acepción de personas do quiera que halla lugar, como el rayo de sol, mostrándose también él a ellos –los hombres– en los caminos y vías alegremente; no duda ni tiene en poco tener sus deleites con los hijos de los hombres de mancomún en la redondez de las tierras” (LI 1, 15).

Lo que promete y hace con todos, tiene acogida especialísima en quienes saben dar respuesta a su solicitud paternal. Llega a tanto que parece no tiene otra cosa que hacer que cuidar y mimar a las almas generosamente confiadas. Se muestra tan solícito en regalarlas “con tan preciosas y delicadas y encarecidas palabras, y de engrandecerlas con unas y otras mercedes, que les parece –a las almas agraciadas– que no tiene él otras en el mundo a quien regalar, ni otra cosa en qué

se emplear, sino que todo es para ellas solas” (LI 2, 36).

Como padre piadoso y omnipotente alarga sin cesar su mano blanda sin medida. Esa mano divina es tan “generosa y dadivosa, cuanto poderosa y rica”. Por eso dispensa constantemente “ricas y poderosas dádivas al alma cuando se abre para hacerle mercedes”. Hasta cuando se muestra “dura y rigurosa, tocando un tantico ásperamente”, es mano “amigable y suave”, que “llaga para sanar y castiga para regalar”. Es siempre “mano misericordiosa de Padre” (LI 2, 26).

Padre de bondad y largueza que sienta a todos los hombres a la mesa de sus dones como a hijos queridos, “porque a los hijos les es dado comer con su Padre a la mesa y de su plato” (S 1, 6, 2). Cuida atentamente y con sabia pedagogía del alimento que les conviene según las circunstancias, condescendiendo incluso “con tristeza” a los caprichos.

2. Solicitud materna de Dios

De Dios procede la vida de la gracia (amén de la natural) al igual que el crecimiento y desarrollo de la misma. Él es el “principal agente y el mozo de ciego” en el camino” (LI 3,29; 3, 65). Y “hace más en limpiar y purgar un alma que en criarla de nonada” (S 1, 6, 4). Sale siempre al encuentro de quien le busca, y más busca él a las almas que éstas a él (LI 3, 28). Y lo hace con cada una como si no tuviera otra cosa que hacer (LI 2, 36).

Aunque “es condición de Dios llevar antes de tiempo consigo a las almas que mucho ama, perfeccionando en ellas en breve tiempo ... lo que en todo

suceso por su paso pudieran ir ganando” (LI 1, 34), respeta el curso normal y las leyes del desarrollo. Por él se acomoda al paso de cada alma, sin forzar a nadie (CB 23, 6). Va “perfeccionando al hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior, hasta lo más alto e interior” (S 2, 17, 4). Sólo que “tiene por condición de ir dando más a quien más tiene, y que le va dando es multiplicadamente según la proporción de que antes el alma tiene” (CB 33, 8). Todo se reduce a “dar más gracia por la gracia que ha dado” (CB 32, 5; can 32-33).

Dentro de esa pedagogía divina, resulta claro para JC que Dios sigue la ley del amor maternal y trata con mayor cuidado y atención al “niño tierno” que al “pequeñuelo” o al ya crecido y robusto en la vida del espíritu. Crianza y educación siguen los pasos habituales en el plano humano.

JC siente predilección por la escena encantadora de la madre amamantando a su hijo. Ninguna otra representa más al vivo el rostro humano y la obra materna de Dios que ésta. Dios da al alma su pecho y ésta deja su rostro reclinado sobre el seno del Amado (CB 27; N can. 6-8). Al hablar de los pechos que alimentan al alma, el Santo distingue constantemente los que dan vida, que son los de Dios, y los que engordan únicamente apetitos y sentidos, que son los “pechos de la madre Eva”, es decir, de la concupiscencia natural (CE 23). Según que el alimento proceda de unos o de otros, habrá crecimiento o anemia espiritual.

De una consideración aséptica y genérica JC pasa a una descripción plástica, llena de encanto y belleza. “Dar el pecho uno a otro –dice– es darle su amor y amistad y descubrirle sus secre-

tos como a amigo”. Afirmar que Dios da al alma su pecho es decir que le comunica “su amor y sus secretos” (CB 27, 4). La comparación entonces se limita a ver a Dios como amigo; que se indica habitualmente con la expresión “abrir a uno el pecho”, es lo mismo que decir: confidenciarse con él. Nadie hace más y mejor que la madre. Pero eso no se corresponde con sus funciones más propias y específicas: dar la vida y el alimento para desarrollarla.

Es lo que realiza Dios con las almas, según la descripción gráfica de fray Juan: “La amorosa madre de la gracia de Dios, luego que por nuevo calor y hervor de servir a Dios reengendra al alma ... la hace hallar dulce y sabrosa la leche espiritual sin algún trabajo suyo en todas las cosas de Dios, y en los ejercicios espirituales gran gusto, porque le da Dios aquí su pecho de amor tierno, bien así como a niño tierno”.

El cuidado amoroso de Dios con el alma sigue esta conducta: “Ordinariamente la va Dios criando en espíritu y regalando, al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual al calor de sus pechos lo calienta, y con leche sabrosa y manjar blando y dulce le cría, y en sus brazos le trae y regala. Pero, a la medida que va creciendo, le va la madre quitando el regalo y, escondiendo el tierno amor, pone el amargo acíbar en el dulce pecho, y, abajándole de los brazos, le hace andar por su pie, porque, perdiendo las propiedades de niño, se dé a cosas más grandes y sustanciales” (N 1, 1, 2).

Tiene aplicación notablemente diferente en la pluma sanjuanista otra descripción frecuente del niño a los pechos de la madre. El no tener que esforzarse para recibir el alimento no indica

impotencia o incapacidad. Equivale espiritualmente a una situación en que el alma ha superado el aprendizaje y las primeras dificultades en la oración y recibe pacíficamente la comunicación divina en el sosiego de la contemplación amorosa. “Porque le acaece -escribe fray Juan- como a niño que, estando recibiendo la leche, que ya tiene en el pecho allegada y junta, le quitan el pecho y le hacen que con la diligencia de su estrujar y manosear la vuelva a sacar y juntar” (S 2, 14, 3).

Aunque en contexto diverso y con diferente aplicación, el símil de la madre que amamanta a su pequeñuelo le sirve al Santo para recordar la ternura maternal de Dios con las almas. En cada momento de la vida las nutre y ofrece el alimento adecuado. No siempre ellas saben aprovecharse oportunamente. Prefieren a veces otros manjares menos nutritivos, incluso peligrosos. No saben corresponder a la delicadeza divina.

3. Patear y llorar, resistencia infantil del hombre

En el camino de gracia y de la santidad la iniciativa corresponde siempre a Dios. Todo lo que el hombre puede hacer, según piensa JC, es secundar la obra de Dios, dejarse llevar de él, que es guía seguro. El hombre lo único de que es capaz es de disponerse a la acción divina y acogerla con plena docilidad. No es frecuentemente así. Sus resistencias y pinitos demoran la marcha y entorpecen el camino.

Con frecuencia el hombre se comporta como niño rebelde y gruñón, que se empeña en caminar cuando aún no sabe hacer o no es tiempo de él. También JC ha captado la escena en

muchas ocasiones y la ha plastificado en la aplicación espiritual: “Porque hay almas que, en vez de dejarse a Dios y ayudarse, antes estorban a Dios por su indiscreto obrar o repugnan, hechas semejantes a los niños que, queriendo sus madres llevarlos en brazos, ellos van pateando y llorando, porfiando por se ir ellos por su pie, para que no se pueda andar y, si se anduviere, sea al paso del niño” (S pról. 3; LI 3, 66).

También a este respecto, lo que sirve de referencia no es la edad ni el nivel espiritual del alma. Lo decisivo es el comportamiento. Siempre que el espiritual se empecina en sus criterios, en sus modos y esfuerzos, al margen de lo que inspira y quiere Dios, imita el gesto del niño travieso. “En lo cual es como el muchacho que, queriéndole llevar su madre en brazos, él va gritando y pateando por irse por su pie, y así ni anda él ni deja andar a la madre” (Lla 3, 66).

Esas resistencias se hacen más pertinaces cuando llega la hora de valerse la criatura por sí misma. Cuando Dios quiere efectivamente que el hombre camine por su pie, como cuando la madre aparta al niño del pecho y le enseña los primeros pasos. Los espirituales todavía tiernos y principiantes se aferran a sus “niñerías” y a sus caprichos. A veces, en lugar del alimento que entonces se les brinda, se apegan al jugo de los gustos sensibles: “a los apetitos y pasiones que son los pechos y la leche de la madre Eva en nuestra carne” (CB 22, 8).

Mientras no se “atajare aquel principio de gusto y apetito sensitivo”, no habrá crecimiento en la virtud ni se superarán las niñerías. No se contará con fuerzas suficientes para caminar mientras no se “vayan enjugando los

pechos de la sensualidad” con que se crean y sustentan los apetitos (N 1,13,13). Todo que ata y detiene no “es más que un hilo y que un pelo”, pero por no “desasirse de una niñería”, que dijo Dios que había que vencer por él, no “solamente no van adelante, sino que, por aquel asimiento, vuelven atrás, perdiendo lo que en tanto tiempo y con tanto trabajo han caminado y ganado, porque ya se sabe que, en este camino, el no ir adelante es volver atrás, y el no ir ganando es ir perdiendo” (S 1,11,5).

4. Pedagogía materna de Dios

Para fray JC esa conducta pueril de gustos y niñerías es la distintiva de los “principiantes” en el camino espiritual. Normalmente tardan muchos años en llegar a la adolescencia o fase de “aprovechados”. Van progresando acompañados siempre maternalmente por la mano blanda del “inmenso Dios”. Cuida de ellos y los educa como la más tierna y amorosa de las madres. Usa de todos los recursos de la más exquisita pedagogía. Son siempre hijos tiernos que necesitan comprensión y paciencia. Hay que guiarlos paso a paso según edad y necesidades.

Enseñando a andar

Prosiguiendo la comparación del niño pequeño con los “principiantes”, razona JC: “Así como el niño es menester que quiera tomar el pecho para sustentarse, hasta que sea mayor para poderle dejar, así ha menester dejar el pecho, para hacer su paladar a manjar más sustancial y fuerte”. Y continúa el raciocinio: las cosas del sentido y que de ellas se puede sacar “son ejercicio de pequeñuelo”, por tanto, ha de supe-

rarse, porque si el alma se quisiese siempre asir a ellas y no desarrimarse de ellas, nunca dejaría de ser pequeñuelo niño, y siempre hablaría de Dios como pequeñuelo, y sabría de Dios como pequeñuelo, y pensaría de Dios como pequeñuelo; porque asiéndose a la corteza del sentido, que es el pequeñuelo, nunca vendría a la sustancia del espíritu, que es el varón perfecto” (S 2,17,6 ss.).

Para que no se produzca semejante estancamiento ni se deteriore el crecimiento interviene la amorosa madre quitándole al “pequeñuelo” los pañales. Dado que “el estilo que llevan los principiantes en el camino de Dios es bajo y frisa mucho en su propio amor y gusto... queriendo Dios llevarlos adelante” procede del modo siguiente: “Sintiéndolos ya algo crecidillos, para que se fortalezcan y salgan de mantillas los desarrima del dulce pecho y, abajándolos de sus brazos, los beza a andar por sus pies; en lo cual sienten ellos gran novedad porque todo se les ha vuelto al revés” (N 1, 8,3).

La novedad se debe a que acontece a los espirituales “como al niño cuando le apartan del pecho de que estaba gustando a su sabor”. Como “se les acaba aquel gusto y sabor, naturalmente queda el natural desabrido y desgastado” (N 1,5,2; cf. N 2,16,4; LI 3,32.37). Es un día de fiesta en la historia del alma. Algo parecido, cuenta el Santo, a la que hizo Abraham “cuando quitó la leche a su hijo Isaac” (Gn 21, 8), porque, añade: “Se gozan en el cielo de que ya saque Dios a esta alma de pañales, de que la baje de los brazos, de que la haga andar por su pie, de que también, quitándola el pecho de la leche y blando y dulce manjar de niños, la haga comer

pan con corteza, y que comience a gustar el manjar de robustos” (N 1,12,1).

“Pan con corteza”, exigencia de crecimiento espiritual

En la visual sanjuanista el quitar Dios el pecho al alma equivale a superar la etapa de “principiante” y pasar a la de aprovechado. Se contradistingue por el paso de la meditación a la contemplación y por el dominio de la espiritualidad sobre la sensualidad (S 2,16,4; N 1, 9-10; LI 3,32.37). Aunque el símil usado pudiera sugerir un tránsito repentino o muy breve, las explicaciones añadidas en el contexto describen como proceso largo y a veces penoso. Se supera felizmente gracias a la asistencia maternal de Dios, que sigue cuidando de las almas aún tiernas con sabia pedagogía.

En el proceso formativo o educativo JC sigue dando referencias comparativas al niño y a su comportamiento. Lo hace volviendo sobre los manjares y los caprichos más frecuentes y comunes. Por contraste resalta la atención bondadosa de Dios, siempre padre bueno y madre tierna.

Mientras los espirituales se mantienen asidos al “gusto y consuelo en el obrar”, no van adelante en el camino de la perfección si no se acomodan al trato que Dios les propone. Es precisamente cuando “en sus obras y ejercicios no hallan gusto y consuelo”, cuando Dios los quiere llevar adelante. Lo hace “dándoles el pan duro, que es el de los perfectos, y quitándoles la leche de niños, probándolos el apetito tierno para que puedan gustar el manjar de grandes”. Sucede que “comúnmente ellos desmayan y pierden la perseverancia de que no hallan el dicho sabor en sus obras” (S 3,28,7).

Por desgracia, son pocos los espirituales que se percatan de los bienes que pierden y de la abundancia de espíritu que desprecian, “por no querer ellos acabar de levantar el apetito de niñerías”. Se repite el caso de quienes no supieron saborear todos los gustos que contenía el maná (S 1,5,4).

Ante esa falta de perseverancia y de confianza, Dios vuelve a mostrar su interminable paciencia y su trato delicadamente materno. Se preocupa de buscar el alimento apetecido, aunque no sea el más adecuado y conveniente. No hace otra cosa que condescender con el niño que aún necesita comprensión y caprichitos para no desanimarse.

La descripción sanjuanista, aunque larga, no tiene desperdicio por su oportunidad y belleza: “Está un niño pidiéndole -al padre de familia- de un plato, no del mejor, sino del primero que encuentra; y pídele de aquél porque él sabe comer de aquél más que de otro. Y como el padre ve que aunque le dé del mejor manjar no ha de tomar, sino aquel que pide, y que no tiene gusto sino en aquél, porque no se quede sin su comida y desconsolado, dale de aquél con tristeza ...

A la misma manera condesciende Dios con algunas almas, concediéndoles que no les está mejor, porque ellas no quieren o no saben ir sino por allí. Y así, también algunas alcanzan ternuras y suavidad de espíritu o sentido, y dáselo Dios porque no son para comer el manjar más fuerte y sólido de los trabajos de la cruz de su Hijo, a que él querría que echasen mano más que a otra alguna cosa” (S 2,21,3).

Feliz y sugerente es otra comparación sanjuanista para destacar la pedagogía divina con las almas frágiles, a

semejanza de lo que usan las madres con los pequeños para educarlos convenientemente. Como los “niños de dijes”, así andan los imperfectos o principiantes que se cargan de imágenes, rosarios bien curiosos, reliquias, nóminas y otros objetos. Ponen en ellos toda su devoción y santidad, de modo que no alcanzan la “sustancia de la devoción” ni la pobreza de espíritu necesaria para crecer (N 1,3,1).

Es absolutamente necesario para ir adelante desnudarse de todos esos gustos y apetitos; “porque el puro espíritu muy poco se ata a nada de esos objetos”. Lo que resultaría contraproducente sería proceder sin la debida prudencia y precipitando las cosas. Al niño no se le puede tratar como al adulto; no es capaz de superar sus gustos pueriles de un golpe. La madre sabe comprender y se adapta a sus exigencias cuando son positivas para la formación. Es lo que hace Dios con las almas, según asegura JC: “Conviene advertir que a los principiantes bien se les permite, y aun les conviene, tener algún gusto y jugo sensible acerca de las imágenes, oratorios y otras cosas devotas visibles, por cuanto aún no tienen destetado y desarrimado el paladar de las cosas del siglo, porque con este gusto dejen el otro; como al niño que, por desembarazarle la mano de una cosa, se la ocupan con otra porque no llore, dejándole las manos vacías” (S 3,39,1).

Dura y de cruel penuria fue la infancia de Juan de Yepes, pero la naturaleza fue pródiga con él en dotes de observación y penetración. Si en el hogar faltó el holgado bienestar de la riqueza, abundó el cariño y el amor. Juan aprendió a poner cada cosa en su sitio: en el primer puesto el valor supremo: el amor

que se entrega sin reservas, como el amor de la madre.

Las muestras más cautivadoras por él vistas y experimentadas de ese amor maternal le sirvieron luego para recordar a las almas que es el amor infinito de Dios, vuelto padre inmenso y madre tierna. Frente a su conducta siempre paternal, el hombre se comporta con frecuencia como niño llorón y recalitrante. Dios tiene que alimentarle, guiarle, sacarle de pañales y mantillas, avezarle a caminar y darle manjar fuerte y sólido.

Cuando las almas generosas superan el infantilismo espiritual o su actuar de principiantes, se van dando cuenta de la paciencia divina en esperarles y acompañarles cual madre complaciente y cuidadosa. No les abandona cuando se sienten mayorcitos o aprovechados, pues “todavía entienden de Dios como pequeñuelos, y hablan de Dios como pequeñuelos, y saben y sienten de Dios como pequeñuelos” (N 2,3,3). Cuando él les vea fuertes y robustos adoptará otra pedagogía: la de la prueba de la noche. No son ya niños tiernos ni pequeñuelos espiritualmente. Necesitan otro trato. → *Camino espiritual, lazari- llo, magisterio sanjuanista.*

E. Pacho

“Noche oscura” (obra)

Este escrito de J. de la Cruz se ha identificado siempre por el primer verso de un poema de ocho liras, que comienza: “En una noche oscura”. El caso se repite en todas las obras sanjuanistas, menos en la → *Subida*. El título con que actualmente se las distingue puede referirse por igual a una poesía o al conjunto formado por ésta y su comentario o explicación en pro-

sa. Para el autor y sus discípulos inmediatos, todos los poemas de arte mayor eran “canciones” sobre un tema concreto; las explicaciones eran “declaración” en prosa de las “canciones”.

El amplio epígrafe con que se especifica el argumento de cada poema al momento de “declararlo” es de importancia capital para la adecuada interpretación, aunque suele concedérsele poca atención. El de la *Noche oscura* reza así: “*Canciones del alma* que se goza de haber llegado al estado de perfección, que es la unión con Dios, por el camino de la negación espiritual”. Las estrofas cantan y describen poéticamente algo ya sucedido: el alma se goza “de haber llegado”; por eso, todos los tiempos verbales están en pasado. Desde un presente, que es el estado de → unión-perfección, se narra el camino de la → negación espiritual que conduce a esta meta.

La explicación de los versos se presenta con este extenso epígrafe: “*Declaración de las canciones* del modo que tiene el alma en el camino espiritual para llegar a la perfecta unión de amor con Dios, cual se puede en esta vida. Dícese también las propiedades que tiene el que ha llegado a la dicha perfección, según en las canciones se contiene”. Dos son los argumentos fundamentales según este rótulo: el → camino de la negación para la unión y las propiedades de ésta. La coincidencia entre el enunciado del poema y el del comentario es perfecta. Se aclara aún más en el breve prologuillo antepuesto a la “declaración”. La justa comprensión de la obra reclama un conocimiento lo más exacto posible de su génesis y de su estructura literaria.

I. Origen y datación de la obra

La conjugación de los epígrafes transcritos asegura algunos datos elementales, que han de tenerse siempre presentes: en primer lugar, que el título divulgado históricamente no es original del autor; luego, que la obra designada como *Noche oscura* está formada por un poema y su respectiva “declaración” en prosa; por último, que la “declaración” es posterior a la escritura del poema. Los dos primeras afirmaciones no necesitan ulterior ilustración, aunque la segunda plantea inevitablemente el problema de la relación entre los dos componentes. Se tratará en su lugar debido.

1. POEMA DE LA “NOCHE”. Su origen y momento de composición carecen de refrendo histórico comparable al del CE y la LI. Sus versos plasman indudablemente vivencias tan personales y profundas como las de estos otros poemas. Lo que se intuye y descubre en ellos por simple lectura queda confirmado por la documentación histórica, como sucede con los diversos bloques estróficos del CE. Dónde y cuándo plasmó J. de la Cruz su experiencia de la “noche oscura” no está suficientemente definido en las fuentes narrativas de su vida.

El magnífico poema no figuraba entre las poesías copiadas en el cuadernillo sacado de la cárcel toledana y entregado a las Descalzas de → Beas, probablemente en su primera visita. Es muy sintomático que no lo mencione → Magdalena del Espíritu Santo, tan cuidadosa en este punto (cf. *Escritos* p. 94-97). Al poco tiempo de establecido J. de la Cruz en → El Calvario, súbditos y discípulos comenzaron a recitar los versos de la “noche” durante las recreacio-

nes, pidiendo al autor explicaciones sobre su contenido. Uno de ellos era → Inocencio de san Andrés (ib. p. 234-243).

El cotejo de ambos datos establece un lapso de tiempo relativamente breve y bastante preciso para datar la composición del poema. Hubo de ser posterior a la huida de la cárcel y antes de abandonar El Calvario, por tanto, en los últimos meses de 1578 o en los primeros del siguiente. La mayor parte de las composiciones poéticas del Santo brotaron en un contexto vital bien conocido: en el ámbito de su convivencia comunitaria, cargada de resonancias espirituales y místicas. No parece que para esta poesía haya de establecerse una excepción. Muy a su pesar, el Santo tuvo que contar una y otra vez ante sus compañeros y discípulos el terrible episodio de la prisión toledana. Lo recuerdan todos ellos en sus declaraciones posteriores como el trance más singular y heroico de la biografía sanjuanista. Los meses inmediatamente posteriores a la fuga, fueron de verdadero acoso de preguntas sobre aquella prueba terrible. Le había dejado marcado no sólo físicamente; era para él referencia espiritual imborrable. A impulso del recuerdo emocionado rompió en una ocasión a cantar: “En una noche oscura, / con ansias, en amores inflamada...”.

Lo que no asegura la documentación histórica, lo insinúa con fuerza y suficiente claridad el propio fray Juan. Su experiencia vital de la noche cristalizó poéticamente en versos inmortales; doctrinalmente se volvió paradigma de su magisterio espiritual. Es lo que confesaba él veladamente cuando comentaba así sus versos: “Oh dichosa ventura, / salí sin ser notada / estando ya mi

casa sosegada”. Aclara: “Toma por metáfora el mísero estado del cautiverio, del cual el que se libra tiene por dichosa ventura, sin que se lo impida alguno de los prisioneros”, es decir, guardianes o carceleros (S 1,15,1). Exactamente lo que le sucedió a J. de la Cruz cuando escapó de la cárcel toledana.

Prueba de la conexión vital entre la fuga de la prisión y los versos alusivos a la misma es el hecho de que al comentarlos reincide siempre en idéntica reminiscencia y los aclara en el mismo sentido. El dato es tanto más revelador si se tiene en cuenta que los otros versos reciben diversas interpretaciones, como se verá en seguida. La “casa sosegada” al momento de la huida evoca en su espíritu el lance vivido en el verano de 1578. Lo insinúa con las siguientes frases: “¡Oh dichosa ventura! Esta dichosa ventura fue por lo que dice luego en los siguientes versos: ‘salí sin ser notada / estando ya mi casa sosegada’, tomando la metáfora del que, por hacer mejor su hecho, sale de su casa de noche, a oscuras, sosegados ya los de la casa, porque ninguno se lo estorbe” (N 2,14,1). Quedó tan fusionada la experiencia de la huida con su cristalización poética (la “metáfora”) que irrumpía con naturalidad en su pluma siempre que evocaba las mismas realidades espirituales simbolizadas en aquellos versos (cf. N 2,25,1).

2. EL COMENTARIO EN PROSA. Tampoco abundan los apoyos documentales para situar con precisión lugar y tiempo de composición. Los conocidos apenas permiten superar las conjeturas. Dos testimonios de indudable autoridad no coinciden plenamente en sus afirmaciones. Se trata de los discípulos más

fieles de J. de la Cruz. Según → Juan Evangelista, la composición de la *Noche* tuvo lugar en → Granada, siendo él con-ventual de aquel monasterio. Para → Inocencio de san Andrés los comen-tarios al poema homónimo se iniciaron en El Calvario, a petición suya y de otros religiosos de la misma comunidad. Si ambos discípulos aluden a la misma obra, habría que pensar en una escritu-ra con grandes “quebras” o interrupcio-nes, como sucedió con la → *Subida*, según atestado del mismo Juan Evan-gelista, que, por otra parte, distingue muy bien la composición de ambas obras. Es sabido que él mismo copiaba el texto de la S al ritmo de su composi-ción (cf. *Escritos*, p. 234-243).

Pueden concordarse perfectamente los dos testimonios pensando que Inocencio de san Andrés alude a la S, no a la N. Consta, efectivamente, que en El Calvario comenzó el Santo a comen-tar el poema de la “noche” a instancias de los religiosos de la comunidad, como hacía con el CE a petición de las Descalzas de Beas. Los respectivos comentarios quedaron apenas iniciados o esbozados y se ultimaron más tarde en Granada. El mismo Juan Evangelista, que siguió aquí el curso redaccional de la *Subida*, piensa que el autor la traía “de allá ya comenzada”. Al afirmar que más tarde, allí mismo en Granada, escri-bió el comentario de la *Noche*, no con-tradice a Inocencio. Es sabido que el mismo poema es el que se comenta en las dos obras (S/N), aunque en la prime-ra (la S) fue abandonándose para termi-nar en un tratado. Inocencio podía afir-mar con verdad que el comentario a ese poema había arrancado en El Calvario a petición suya y de otros religiosos. Con

ello no contradecía las aseveraciones de Juan Evangelista.

El que fuera compañero y secretario de J. de la Cruz durante muchos años emitía sus afirmaciones a requerimien-tos del biógrafo → Jerónimo de san José, que deseaba apurar este extremo y pedía a su comunicante que lo aquila-tase con esmero (cf. BMC 10, 340-342). La convergencia de estos testimonios con los datos del análisis interno es garantía de su objetividad. La posterioridad de la *Noche* con respecto a la *Subida* queda bien fundamentada. A la cita explícita de ésta (N 2,22,2) se suman otras pruebas, como el trata-miento de los textos de la Biblia y muchos detalles redaccionales. Con los mismos criterios puede establecerse su anterioridad a la LIA y al CB, lo que obli-ga a datar su escritura entre 1584 y 1586. El simbolismo del fuego y el madero enlaza temática y cronológica-mente N con LI; algunos aportaciones de ambas obras se incorporan en el CB, mientras la temática de N está ausente en el CA.

II. Motivación e interrupción del escrito

La comparación entre la S y la N suscita inevitablemente dudas e interro-gantes. Ambas obras se proponen y presentan por el autor como “declara-ción” o comentario del mismo poema. En ninguna de ellas se realiza la explica-ción completa. En la S, sólo la primera estrofa y muy sumariamente la segunda; en la N se comentan las dos primeras canciones y sumariamente la tercera, pero con otra particularidad: la estrofa inicial se declara íntegramente dos veces (una en cada libro). Resulta, en

consecuencia, que esta primera canción ha recibido tres “declaraciones”: una en S y dos en N. Quedan, en cambio, sin comentario las seis estrofas restantes, ya que la tercera apenas recibe más que una presentación sumaria o general (N 2,25).

A estos datos externos hay que añadir otros igualmente desconcertantes y de fácil verificación. En primer lugar, que el tipo de comentario es notablemente diferente en la S y en la N, no sólo respecto al contenido, sino también a la forma estructural y literaria. El de ambas obras es, a la vez, diferente del CE y de la LI. Para apreciar convenientemente la diferencia entre S y N ha de tenerse en cuenta que la división tradicional en libros y capítulos solamente es original en la S, mientras en la N se trata de una interpolación añadida desde la primera edición (1618). No procede del autor. De sus implicaciones se tratará más adelante.

Los datos que preceden plantean inevitablemente algunos interrogantes. Dos son los más importantes e inmediatos: en primer lugar, por qué volvió el autor a comentar lo que había explicado en la S sin haber concluido ésta; en segundo término, por qué dejó inacabado el comentario de la N y escribió otras obras.

1. ARRANQUE Y OBJETIVO DEL COMENTARIO. En el argumento con que abre la S asegura el autor que piensa desarrollar la doctrina sintetizada en los versos del poema de la N. Los reproduce allí mismo porque le van a servir de guión en su exposición. En el extenso prólogo (añadido probablemente con posterioridad) anuncia los problemas fundamentales que le interesa esclarecer, porque son muy importantes y poco conocidos. Se

cree autorizado para tratarlos por tener amplia experiencia de los mismos. Los reduce fundamentalmente a uno: al de la noche oscura de contemplación. No le interesa disertar sobre otras cosas “morales y sabrosas”, sobre las que abundan los libros (S pról. 8).

Emprende su marcha, fiel a la promesa de ajustar la exposición a los versos del poema, anunciando y explicando la primera estrofa y el primer verso (cap. 1-2), pero introduciendo a la vez una secuencia de capítulos con sus respectivos epígrafes. Desaparece así el comentario hasta que reaflore inesperadamente al final del primer libro (cap. 14-15), para despachar en pocas páginas la declaración de los otros versos de la primera canción. Coincide la presentación de la segunda estrofa con la apertura del libro segundo (cap. 1), pero todo se reduce a presentar la síntesis general de los cinco versos. Abandona definitivamente la promesa o metodología avanzada en el “argumento”. La S se convierte en un tratado, y el poema de la “noche oscura” queda sin “declarar”.

Quienes habían solicitado su explicación no podían sentirse satisfechos ni complacidos. Era muy poco lo que había declarado de los versos, apenas una estrofa. Por añadidura, la interpretación propuesta no correspondía a lo que en el prólogo se aseguraba ser el meollo del poema. En lugar de las “profundas tinieblas y trabajos” de la dura purgación a que Dios somete a las almas, todo el comentario de la primera estrofa se aplicaba a la noche o purificación activa del sentido. La exposición, no ya el comentario, proseguía con la vertiente activa en los otros dos libros de la obra. Repetidas veces remite a lo que ha de ser el desarrollo del aspecto pasi-

vo (como cuarto libro o segunda parte) sin que llegue a cumplirse la promesa. Se interrumpe bruscamente la S y queda pendiente la explicación de la noche pasiva, precisamente lo que, según confesión del autor, cantan los versos y a él le interesaba tratar.

Si J. de la Cruz persistía en la idea de comentar auténticamente el poema y explicar la noche o purificación pasiva tenía dos soluciones: proseguir la obra en curso (la S) hasta desarrollar toda la temática prometida (en un cuarto libro o en una segunda parte), o interrumpirla y reiniciar el comentario verdadero del poema. Es bien conocida la solución adoptada. Cortó por lo sano. Le faltaba aún mucho para completar el esquema adelantado sobre la purificación activa y renunció a desarrollarlo. Con la brusca interrupción de la S quedaba sin comentar el poema y sin abordar la vertiente pasiva de la noche-purificación. Había complacido a quienes solicitaron la “declaración” del CE, pero quedaban desairados los que deseaban otro tanto para el poema de la “noche oscura”.

Esa fue la motivación decisiva, a no dudarlo, para volver sobre sus pasos. En lugar de prolongar indefinidamente la S, desarrollando materias poco importantes, y sólo por satisfacer la lógica de esquemas sobrevenidos, decidió suspenderla y acometer otro comentario del poema: la “declaración” que corresponde a la obra conocida como *Noche oscura*. Tal solución implicaba problemas delicados, entre otros, el de empalmar con la S, ya que en ella se había anunciado reiteradamente el desarrollo de la temática pasiva, como parte integrante de la misma. No podía soldar con ella la nueva escritura dejando en medio el extenso vacío de lo que quedaba

enunciado y esquematizado antes de iniciar el prometido libro cuarto o parte segunda.

Corría además el riesgo de no cumplir la promesa del “comentario” al poema. Había ya fracasado en la S al intentar conjugarlo con un tratado, en el que los versos se diluyeron entre la trama de libros y capítulos, divisiones y subdivisiones. Si mantenía el mismo género literario, se exponía a un nuevo fracaso en su intento de redactar la “declaración” del poema. La solución finalmente adoptada representa un compromiso, medianamente alcanzado, para salvar estos escollos. Por un lado, prolonga el esquema básico de la S, no sus implicaciones menores; por otro, rompe el método del tratado y adopta el del “comentario”, a semejanza de lo realizado en las otras obras.

2. INTERRUPCIÓN DE LA OBRA. En lo que coinciden plenamente S y N es en que ambos escritos quedaron truncados, sin el remate normal que cabía esperar. Viejas suposiciones y modernas conjeturas sobre una probable mutilación posterior, con la desaparición del final, no hallan refrendo alguno en la documentación. La suspensión definitiva de la obra tiene, en cambio, justificación plausible en las afirmaciones y propósitos del mismo autor. Ya se han indicado los que atañen a la S. Por lo que se refiere a la N, hay que tener en cuenta algunos datos fundamentales: en primer lugar, que la primera estrofa se comenta dos veces, mientras las cinco últimas no hacen acto de presencia. Este hecho es más llamativo si se tiene en cuenta que la misma canción primera ya había sido explicada en la S.

Esta proliferación de comentarios frente a la ausencia en las demás estro-

fas resulta desconcertante a primera vista, pero en lugar de justificar la interrupción, al comenzar la declaración de la estrofa tercera, la vuelve más inquietante. No existe confesión alguna de J. de la Cruz para explicar el hecho. Puestos a indagar los motivos parece que el mejor camino se insinúa en el breve prologuillo antepuesto al comentario. En él se sintetiza el contenido de todo el poema de esta manera: “En las dos primeras canciones se declaran los efectos de las dos purgaciones espirituales: de la parte sensitiva del hombre y de la espiritual. En las otras seis se declaran varios y admirables efectos de la iluminación espiritual y unión con Dios”. Léase inmediatamente el poema y se comprobará la exactitud de esta repartición. Desde la tercera estrofa lo que se canta no es la “salida por la secreta escala disfrazada”, sino la meta alcanzada; desde ella se contempla el camino recorrido. A partir de la quinta estrofa no hay otra cosa que la descripción de la divina unión, el feliz estado del matrimonio espiritual.

Dos motivos influyeron, sin duda, en J. de la Cruz para interrumpir su comentario en el umbral mismo de la estrofa tercera. Su propósito inicial era el de instruir a las almas en el arduo y dificultoso camino de la noche oscura (S pról.). A lo largo del comentario de la misma N había insistido en que esto era lo que a él le interesaba y en lo que tenía “grave palabra y doctrina” (N 1,13,3). No intentaba describir el estado de la → unión-perfección, sino la senda oscura que conduce a ella. Quedaba ampliamente explicado en el comentario de las dos primeras estrofas. Declarar las siguientes le obligaba a tratar lo que ya había escrito en el CE y

estaba para repetir en la LI, ante la insistencia de la destinataria. Con el agravante de la inefabilidad, ya ampliamente experimentada y denunciada en el CA. La repetición inevitable y la dificultad de la materia persuadieron a J. de la Cruz a interrumpir el comentario de la N.

No se trata de conjeturas infundadas. Bastará recordar lo que escribe el propio autor al final del comentario de la segunda estrofa. Comprueba que la interpretación de los versos le obliga a repeticiones carentes de interés y que se va a enfrentar con lo que acaece al alma en “estado de perfección, como en lo restante se irá diciendo, aunque ya con alguna brevedad” (N 2,22,1). La anunciada brevedad obedece a la razón siguiente: “*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, como en el prólogo se dice, está ya medianamente declarado y dado a entender, aunque harto menos de lo que ello es” (N 2,22,2).

Es probable que la decisión no fuese irrevocable en un primer momento. Acaso fue madurando tras una primera suspensión. Cabría suponer incluso que se afianzó definitivamente al iniciar la “declaración” de la LI. El argumento central de la misma era la inflamación o llama del madero limpiado y bien dispuesto durante la noche purificativa por la misma llama. La explicación de las últimas estrofas de la N habrían coincidido con las de la *Llama*, como las de ésta con las últimas del CE. Al fin y al cabo, buena parte de los tres poemas cantaban y simbolizaban idénticas experiencias. Su comentario “auténtico” no podía distanciarse en lo sustancial.

Modulaciones y enfoques habrían sido diferentes, como sucede siempre que J. de la Cruz aborda los mismos argumentos, pero en lo sustancial, en lo nuclear del pensamiento, la coincidencia hay que darla por descontada. Sostener lo contrario, siguiendo a J. Baruzi, suena a equivocado.

III. Género literario

No pueden perderse de vista los datos anteriores a la hora de configurar la composición de la N. Tampoco cabe confundir el contenido doctrinal con su estructura literaria. Se ha insistido, acaso con exceso, en el llamado “díptico S-N”, como si se tratase de dos escritos, no sólo complementarios, sino también paralelos e idénticos en su factura. Con el mismo derecho podía hablarse del díptico CE-LI, e incluso díptico N-LI. Estructuralmente la N está más próxima a CE y a LI que a S, aunque doctrinalmente se complementan entre sí.

La diferencia reside en que la S presenta un esquema doctrinal-espiritual en el que debía integrarse la temática desarrollada en la N. De hecho, las líneas generales de ésta (purificación-noche pasiva) responden a dicha esquematización, y a ella parece aludir (aunque no es seguro) al final de la obra (N 2,22,2). Esta correspondencia general entre parte activa (S) y parte pasiva (N) es el único soporte del mencionado díptico; afecta, por tanto, al aspecto doctrinal o de contenido.

En lo que a la estructura se refiere, la distancia entre ambas obras es mucho mayor. Cualquiera que sea el sentido atribuido al “díptico”, no cabe hablar de una única obra. Epígrafe, prólogo y desarrollo aseguran que la N se concibió como

escrito diferente de la S. Mientras ésta comienza definiéndose como un tratado (“trata de cómo”, “toda la doctrina que entiendo tratar”) al que se acomodará el comentario del poema, la N se presenta explícitamente como “declaración” o comentario directo de los versos, a la manera del CE y de la LI. El prologo inicial sirve precisamente para eso: para fijar el método a seguir, exactamente el mismo que en estas otras obras: “Se ponen primero todas las canciones que se han de declarar. Después se declara cada canción de por sí, poniendo cada una de ellas antes de su declaración, y luego se va declarando cada verso de por sí, poniéndole también al principio” (cf. CE pról. 4; LI pról. 4).

El autor se ha mantenido sustancialmente fiel a este “estilo” o método, pero el comentario de la N se distancia bastante del CE, acercándose al de la LI. La “declaración” de los versos es muy irregular por lo que a la extensión se refiere; más aún que en la LI. Se prolonga tanto en ocasiones, como sucede en la primera estrofa, que se asemeja más a una disertación que a un comentario. Con todo, nunca se rompe la estructura propia de la “declaración”, como sucede en la S. En la N no se introduce división alguna de libros, partes ni capítulos. Ya se ha advertido que la ofrecida por las ediciones no procede del original. Existen enumeraciones de temas expuestos progresivamente, como vicios capitales (N 1,2-7), efectos provechosos de la purificación (N 1.12-13), grados de amor (N 2,19-20), disfraces y colores de virtudes (ib. 21), etc. pero se analizan y exponen dentro de la trama del comentario, no como partes de un esquema estructural de la obra. Ni siquiera la distinción de la doble purifi-

cación pasiva –del sentido y del espíritu– da pie para un esquema con representación externa, como sucede en la S.

La fidelidad sustancial al género del comentario, tan peculiar de la pluma sanjuanista, no excluye algunas anomalías y peculiaridades, si se compara la N con CE y LI. La más llamativa o relevante es la que afecta a la doble interpretación o explicación de la primera estrofa. Al comentario del primer libro de la S se añaden así otros dos: uno correspondiente al primer libro de la N; otro, a los capítulos 1-14 del segundo. Como es sabido, en S se interpreta como purificación-noche activa del sentido; en el primer libro de N, como purificación-noche pasiva del sentido, y en el segundo, como noche-purificación pasiva del espíritu. Todo ello, naturalmente, en líneas generales. La producción sanjuanista no registra otro caso semejante.

Se trata con toda seguridad de una aplicación concreta del criterio enunciado al principio del CE, es decir, que la “anchura” de los “dichos de amor” –los versos– permite entenderlos en diversos sentidos, y no es el caso de “abreviarlos” a uno solo (pról. 2). Ello no quiere decir que todas las interpretaciones sean igualmente pertinentes. Muchas de las ofrecidas por J. de la Cruz en sus comentarios son claramente adaptaciones espirituales, difíciles de justificar en la literalidad de los versos. Al lado de “declaraciones” más o menos “auténticas”, se suceden otras legítimas, pero no vinculantes.

En el caso presente, la genuina, literal e histórica es la última: la noche-purificación pasiva del sentido. Las otras son extensiones y aplicaciones pedagógicas de la misma. Lo sugiere con suficiente claridad la lectura atenta de los

tres comentarios, pero es más decisiva la confesión del mismo Santo. Al concluir la primera declaración de la estrofa y reproducir de nuevo sus versos para comentarla por tercera vez, escribe: “Aunque está declarada al propósito de la primera noche del sentido, principalmente la entiende el alma por esta segunda del espíritu, por ser la principal parte de la purificación del alma. Y así a este propósito la pondremos y declaramos aquí otra vez” (N 2,3,3, léanse cap. 3-4). Aunque la justificación puede ser válida desde un punto de vista doctrinal, no elimina la singularidad estructural del comentario de la N.

Comparado con el del CE y, en parte, con el de la LI, también resulta bastante arbitrario por otros motivos, especialmente por la extensión concedida a unos versos y la brevedad con que se despachan otros. El primero, repetido a notable distancia (en cap. 1 y 8), se convierte en una especie de disertación sobre los vicios capitales (1-7) y su aplicación a la purificación de los sentidos (8-10). La declaración de demás versos, dentro de la variedad propia del comentario sanjuanista, puede considerarse normal. Similar es la situación de la segunda interpretación (la del libro 2º). El comentario de los dos primeros versos es mucho más extenso que el de los otros tres, que en conjunto apenas ocupan una página. La amplitud de la declaración de los dos primeros (cap. 5-10 y 11-13 respectivamente) alejan la sensación del comentario, convirtiéndose en disertaciones semejantes a los tratados de la S.

Desde el punto de vista estructural, la explicación de la segunda estrofa (cap. 15-24) es más homogénea y uniforme, manteniendo fielmente el género

del comentario, incluso en lo que se refiere a la proporción material de cada verso. No faltan amplias digresiones, marginales al contenido, como la de los grados de amor (cap. 19-20) y la de las asechanzas diabólicas (cap. 23), pero no alteran la fisonomía propia del comentario al estilo sanjuanista. En la N se cruzan de manera muy peculiar el comentario y el tratado. Prevalece el primero como intención y ejecución.

IV. Lección espiritual

Ante las confesiones paladinas de J. de la Cruz, no es posible ignorar que la noche-purificación pasiva, la del espíritu ante todo, es su temática más personal y original. La materia en que se cree autorizado para enseñar como maestro, porque en ella tiene “grave palabra y doctrina” (N 1,13,3). Es por ello su argumento favorito: “Por lo que yo principalmente me puse en esto, que fue declarar esta noche a muchas almas ... que estaban de ella ignorantes” (N 2,22,2). Tenía comprobada la “muchísima necesidad que tienen muchas almas”, por “faltarles guías idóneas y despiertas” (S pról. 3; cf. nn.6-8). No conocía tampoco libros orientadores al respecto “por haber de ella muy poco lenguaje, así de plática como de escritura, y aun de experiencia muy poco” (N 1,8,2: E. Pacho, ‘*Grave palabra y doctrina*’. *Voluntad y conciencia de maestro*, en ES II, 11-41).

Todo lo expuesto a lo largo de la S y de la N se encuadra de alguna manera en este plan y en el propósito de J. de la Cruz, por cuanto se relaciona con el proceso catártico necesario para la unión-perfección. En ese sentido lo asume e integra el Santo en su esquema, pero lo que le interesa de modo

especial y considera fundamental es el aspecto pasivo de la purificación, porque más ignorado y menos tratado. Se concentra en la prueba suprema de la → noche, la que canta y simboliza precisamente el poema homónimo; de ahí que su “declaración inmediata y auténtica” le ofrezca la ocasión propicia y deseada para dictar su “grave palabra y doctrina”.

La sujeción al método del comentario impuso sus leyes, impidiendo un desarrollo lógico y sistemático de la materia, al estilo de la S. Por otra parte, los compromisos asumidos en esta obra condicionaron la adaptación del poema de tal forma que su declaración hubo de abarcar los dos niveles de la purificación pasiva: el de los sentidos y el del espíritu. De este modo quedaba completado el esquema pentapartito anunciado al comienzo de la S (1,1-3). El comentario de la N se ocupa, por tanto, de la purificación pasiva sin otra referencia esquemática más que la relativa al sentido (lib. 1º) y al espíritu (2º). Dentro de estas demarcaciones, la materia se desarrolla, más que en plan teórico, en una óptica dinámica y práctica, sometida siempre a la curva mudable del comentario. Está presidida, sin embargo, por algunos postulados, típicos del sistema sanjuanista.

1. PRINCIPIOS FUNDAMENTALES. Cabe distinguir entre el orden sucesivo de los puntos desarrollados y la trabazón lógica de los mismos. Para su mejor comprensión conviene tener presentes las bases en que se apoya el pensamiento a lo largo del escrito.

Destaca, ante todo, que el proceso de purificación-noche es algo unitario y sin solución de continuidad. Aunque los versos del poema aluden a un lance,

paso, tránsito o salida, la explicación del comentarista insiste en la unidad y continuidad del proceso catártico, dentro del cual se sitúan momentos, situaciones y etapas con predominio de aspectos (activo, pasivo) y sectores (sentido y espíritu). En ese sentido han de entenderse las dos fases principales descritas en la N, la del sentido y la del espíritu (cf. 1,1,1; 1,7,5; 1,10,1-6; 2,1,1-2; 2,3,1, etc.). Tan enlazadas están ambas, que “la una nunca se purga bien sin la otra” (2,3,1). La purificación pasiva del espíritu es como la culminación de todo el proceso, por eso se define como el paso o tránsito a la → unión.

En la visión sanjuanista, la raíz profunda de la noche oscura hay que identificarla con la → contemplación divina (2,9,6; 2,11,1, etc.), mediante la cual Dios purifica al alma limpiando sus manchas e imperfecciones. El alma se libra de sus apetitos y hábitos naturales sujetándose “pasivamente” a la acción divina (N 2,8,1; 2,14,11, etc.).

Consecuente con este principio, toda la trama de la N gira en torno a la dialéctica luz-oscuridad. La sabiduría amorosa o contemplación divina produce en el alma dos efectos, en apariencia contrarios, “porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios” (2,5,1; 2,7). De ahí, el problema planteado explícitamente por el Santo, a saber: “Por qué, pues la lumbre divina que ilumina y purga al alma de sus ignorancias, la llama aquí noche oscura” (2,5,2). Dos son las razones: la alteza de la luz divina excede tanto la capacidad humana, que la ciega, se vuelve tiniebla para ella (2,5; 2,8, etc.); la bajeza e impureza humanas no resisten la luz pura de Dios, por lo que ésta se

vuelve penosa, aflictiva y también oscura (2,5,2-3).

La justificación suprema de la noche como catarsis inevitable para la unión queda formulada así: “Esta dichosa noche, aunque oscurece al espíritu, no lo hace sino para darle luz de todas las cosas; y, aunque le humilla y pone miserable, no es sino para ensalzarse y levantarlo; y, aunque le empobrece y vacía de toda posesión y afición natural, no es sino para que divinamente se pueda extender a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo, siendo con libertad de espíritu general en todo” (2,9,1).

2. EL PROCESO CATÁRTICO. A la luz de estas claves, puede seguirse con cierta facilidad el proceso dinámico de la “noche-purificación” descrito en la obra. Los pasos más representativos son los siguientes:

Todo comienza a partir de “una determinación de convertirse a Dios” (1,1,2). Los primeros pasos en la noche pasiva del sentido se corresponden con el paso de → principiantes a aprovechados y el tránsito de la → meditación a la contemplación (1,10,1; 1,11,3). Su eficacia espiritual se centra en el desarraigo de afectos y apetitos, vinculados fundamentalmente a los siete → vicios capitales (1,2-7). Conduce a una sujeción o acomodación del sentido al espíritu, que es un enfrenamiento del primero (2,3,1), más que una purgación radical.

Internada ya el alma en la fase propia de la noche oscura de contemplación, se ve sometida a duras pruebas, como quien “está puesto en cura”. Todo es padecer “en esta oscura y seca purgación del apetito, curándose de muchas imperfecciones, imponiéndose

en muchas virtudes". A medida que va purgando sus aficiones naturales, por medio de la sequedad, la va Dios "encendiendo en el espíritu" su amor divino" (1,11,2).

Gracias a esa suave y secreta inflamación de amor, crecen las → ansias y los deseos de Dios, con los que consi- gue grandes provechos y bienes espirituales (1,11-12). El alternarse las sensaciones de sequedad y abandono con las de amor y afición es algo que corresponde a la pedagogía divina, para que el alma no desfallezca en medio de la prueba.

Insensiblemente, y cuando menos lo espera, se adensan de nuevo las tinieblas con la llegada de pruebas más fuertes. Suelen ir acompañadas de "graves trabajos y tentaciones sensitivas que duran mucho tiempo, aunque en unos más que en otros" (1,14). No es posible determinar el tiempo en que Dios tiene a cada alma en "este ayuno y penitencia del sentido", aunque suele ser según las imperfecciones que ha de purgar (1,14,5).

Cuando ya el apetito sensitivo está suficientemente "reformado y enfrenado", suele Dios conceder un período de calma, a manera de descanso (2,1,1). Se caracteriza por intervalos de paz y bonanza en medio de la tempestad interior. Como dice el Santo, son "interpolaciones de luz en medio de la oscura tiniebla (2,1-2). Inesperadamente, cuando menos se espera, sobreviene la horrenda noche del espíritu. Dios coloca al alma en esta terrible prueba cuando ya no hay peligro de que se desanime y vuelva atrás (2,3). Es la prueba decisiva de la fidelidad.

La dinámica interna es similar a la fase sensitiva, con alternancia de penas

y consuelos, de iluminaciones y de tinieblas. Todo en grado mucho más agudo y penetrante, hasta verse el alma "en sombras de muerte (2,6,2), en abandono total de Dios y de los hombres. Las descripciones sanjuanistas son sobrecogedoras, pero de un realismo sorprendente (2,5-9).

El principio, tantas veces repetido, de la proporción entre la purificación y el grado de perfección a que cada uno está llamado define "ordinariamente" (típica medida sanjuanista) la duración y el grado de purificación: "Cuanto más íntima y esmerada ha de ser y quedar la obra, tanto más íntima, esmerada y pura ha de ser la labor, y tanto más fuerte cuanto el edificio más firme" (2,9,9). Ha de durar hasta que todas las fuerzas y capacidades "por medio de esta noche de purgación del viejo hombre, todas se renueven con temples y deleites divinos" (2,4,1-2).

BIBL. — JUAN DE JESÚS MARÍA, "El díptico Subida-Noche", en *Sanjuanística*, Roma 1943, p. 27-83; EMETERIO DEL SDO. CORAZÓN, "La noche pasiva del espíritu de san Juan de la Cruz", en *RevEsp* 18 (1959) 5-50, 187-228; EULOGIO PACHO, *Iniciación a san Juan de la Cruz*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1982, p. 115-149; Id. "Noche oscura. Historia y símbolo, evocación y paradigma", en *ES* II, 199-217; M. J. MACHO DUQUE, *El símbolo de la noche en san Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1982; Id. "Antítesis dinámicas de la 'Noche oscura'", en el vol. *San Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma 1991, p. 369-382; FERNANDO URBINA, *Comentario a la Noche Oscura del espíritu y la Subida al Monte Carmelo de S. Juan de la Cruz*, Madrid, Marova, 1982; JOSÉ DAMIÁN GAITÁN, "San Juan de la Cruz: en torno a 'Subida' y 'Noche'. Su relación con el poema 'Noche oscura'", en *AA. VV. Introducción a san Juan de la Cruz*, Avila, Diputación Provincial, 1987, p. 77-90; Id. "'Subida del Monte Carmelo' y 'Noche Oscura'", en *Teresianum* 40 (1989) 289-333; Id. "Vida y muerte en la 'Noche oscura' de san Juan de la Cruz", en *San Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma 1991, p.745-760; JOSÉ VICENTE RODRÍ-

GUEZ, "Noche Oscura", en AA. VV. *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Avila, 1991, p. 401-444; ANTON AMUNARRIZ, *Dios en la noche. Lectura de la Noche oscura de san Juan de la Cruz*, Roma 1991.

Eulogio Pacho

Noche oscura del alma

Es una de las creaciones poéticas y teológicas más geniales del Santo Doctor. No le faltan precedentes bíblicos y tradicionales para acogerse a ellos en la descripción, justificación teológica y orientación pedagógica en esta materia, pero su aportación es del todo original en multitud de aspectos. La experiencia vivida y la genialidad poética han puesto luz en su palabra para describir, justificar y acompañar por este tránsito necesario y desconocido. Su doctrina se resiste a la condensación y ha producido tal cantidad de lecturas y de interpretaciones que no nos caben las referencias a éstas. Nos limitamos a presentar sus afirmaciones cabalmente.

En el conjunto de la vida espiritual presenta el proceso de comunión con Dios bajo dos aspectos complementarios de la noche oscura: en *sentido positivo*, es progresivo acercamiento y compenetración con El; en *sentido negativo*, la noche aparece como eliminación, → purificación de todo lo personal que le repugna, si domina la primera perspectiva, se habla de la → "contemplación"; si se coloca en primer plano la segunda, se prefiere la expresión → "noche oscura". La descripción sanjuanista de la vida espiritual desde la óptica de la "noche pasiva" conjuga y alterna, según los casos, el sentido unitario, vinculado al símbolo de la experiencia, y la pluralidad de elementos y aspectos, insertos en la dinámica del

proceso vital. Por eso dentro de la unidad radical del fenómeno espiritual se distinguen *formas de noche - purificación* (activa, pasiva), *niveles o dimensiones* (del sentido, del espíritu), *grados* (de parcial o total oscuridad). Los "ejes semánticos" del símbolo de la noche hablan de esta polivalencia y apertura infinita del símbolo de la noche que funda y anticipa la amplitud doctrinal. La imagen de la espesa y pesada nube sobre el alma. (N 2,16,1) refleja muy bien la visión sanjuanista del proceso unitario con sus, avances y sus momentos de estancamiento o "interpolaciones". Para facilitar la comprensión conviene considerar por separado las dos noches.

I. Panorámica de la primera noche

La noche es un programa de vida trazado ordinariamente por → Dios para disponer a las almas a la → unión mística mediante purificación radical de sus imperfecciones y adherencias viciosas. Afecta a la vida entera del hombre espiritual y se realiza en paralelo con el progreso o desarrollo de la vida interior con momentos de mayor o menor intensidad en la purificación. Aunque se extiende a todas las actividades humanas, se inserta de modo especial en el ámbito de la fe y de lo religioso y → tiene su centro de convergencia y su campo de observación en la oración. La experiencia de fe profunda implicada en la noche como prueba, oscuridad, sufrimiento, etc. puede realizarse en cualquier estado y situación de vida. Sus grados, formas y duración dependen de principios ligados al misterio de la vocación y la correspondencia personal.

1. CARÁCTER UNITARIO Y CONTINUADO. Se describe como experiencia intensa y

concreta, pero dispersa, fluida y prolongada, que pone a prueba la fe o fidelidad de la persona a Dios. Tiene marcado carácter de “influencia” o intervención divina, pero ésta se presenta envuelta en circunstancias corrientes o en acontecimientos normales de la vida que impactan de manera especial al hombre. Como prueba radical de fe no siempre es fácil un discernimiento de su presencia y de su consistencia, especialmente a los comienzos. Hay peligro de confusión y de extravío tanto para el protagonista como para los posibles guías (S pról. 3). Por eso J. de la Cruz mezcla descripciones, explicaciones teológicas y recomendaciones de maestro espiritual. En su sentido unitario, la “noche” es sobre todo un “tránsito”, un “trueque” o “un paso”, por más que suponga tiempo prolongado. Es una participación bautismal y existencial del misterio pascual de Cristo; participación por la fe y el amor en su pasión, cruz, muerte y resurrección. En muchas expresiones J. no considera el cambio progresivo, sino el resultado final comparado con el punto de partida. La “noche” realiza una transmutación moral tan eficaz y radical que el antes y el después tienen muy poco en común. De ahí las razones que justifican el término “noche oscura” (S 1,2,1) como se verá luego. Desde este punto de vista el símil del fuego y del madero (N 2,10) refleja adecuadamente el cambio radical y la acción prolongada.

2. DIVERSIDAD DE RASGOS Y SITUACIONES. Dentro de la suprema unidad de la noche y de su experiencia de fe, es posible individuar componentes diversos relacionados con el proceso cronológico, con las facultades implicadas,

con las formas o maneras y con los grados de realización.

a) *Niveles o dimensiones* de la experiencia de fe realizada en la noche: –*psicológico*, que abarca todas las facultades y potencias de la persona; se concentra en el ámbito del *sentido* y del *espíritu*, no como independientes, sino complementarios y entrelazados por razón del “único supuesto” personal (CB 13) y por la interacción o interdependencia mutua (S 1,3,4; N 2,3,1). –*Dinámico y espiritual*, en cuanto establece relaciones especiales entre la iniciativa humana y la influencia divina. La experiencia-noche resulta así *predominantemente* activa o pasiva, natural o sobrenatural (N 1, decl.; 1,10,6; 2,5, etc.) según el punto de observación de proceso. b) *Grados de mayor o menor intensidad*, en correlación con formas o maneras se señalan: –sensitiva o primera noche, –espiritual, oscuridad plena o de → fe. d) *Etapas o momentos cronológicamente sucesivos*, pues J. hace distinción habitual de “dos maneras de noches”: “noche o purgación de la parte sensitiva del alma”, “noche o purgación de la parte espiritual” (S 1,1,2). Estas formas van *conjugadas con el aspecto psicológico* para establecer el análisis del proceso: sitúa antes el sentido que el espíritu: noche pasiva del sentido, primero, noche pasiva del espíritu, luego (N 1,8,1; 2,3,1).

Más que a la sucesión de sectores o partes del esquema expositivo, atiende el Doctor a las realidades que condicionan el proceso, a los protagonistas descubiertos en lo que cada uno es en verdad: quién es Dios y quien el hombre. Se tocan y juegan aquí los valores religiosos supremos, como la fe y la contemplación o la influencia divina. Por

eso la noche se presenta como un “caminar en fe pura”, equivalente al camino estrecho de la vida (N1,11,4). En el proceso de la fe pura, equiparada a la noche, se interfieren constantemente dos aspectos: *el positivo de comunicación divina* y de progresiva inflamación de amor o de sabiduría amorosa; y *el negativo de oscuridad*, negación, purificación, sequedad y tormento debido a la insuficiencia humana. Aspecto catártico equivalente al → purgatorio según J. de la Cruz. Entre ambos aspectos existe un progreso ininterrumpido, pero su predominio respectivo hace unas etapas más purificativas o más iluminativas, en tanto la → contemplación, raíz de la noche, sea para el alma argüidora y escrutadora o iluminadora (N 2,5, 6;2,6,1; LIB 1,19). El sentido paradójico de la contemplación que, siendo comunicación divina, produce oscuridad y pena, en lugar de luz y dicha, se explica con el símil del rayo de sol y la vidriera; en parte también con el del madero y el fuego (N 2,8. 3-4; 2,10,1-2). El predominio de un efecto sobre el otro corresponde a etapas diferentes de la prueba purificativa de la noche-contemplación.

3. ELEMENTOS FUNDAMENTALES. La explicación de las antinomias luz - oscuridad, amor - dolor indican ya los elementos fundamentales de esa experiencia nocturna. La mirada del Santo se centra en la unidad básica del símbolo, en esa salida que hace el alma de sí a Dios “a oscuras”, “en celada”, por la “secreta escala disfrazada”. Rasgos y elementos fundamentales que confluyen en las experiencias ya sugeridas por la simbología: oscuridad, → pasividad, sobrenaturalidad.

a) *Oscuridad*. Es la nota clave para comprender el simbolismo de la noche y

para tratar de traducirlo a la realidad de la vida espiritual. Por la oscuridad la noche se distingue de cualquier otro momento o situación. El Santo justifica la identificación del lance doloroso de la fe con la noche en razón de su oscuridad. Y lo justifica desde dos puntos de vista:

– *Justificación objetiva*, es decir, dependiente de las realidades que condicionan el proceso de la noche oscura. “Por tres cosas podemos decir que se llama noche este tránsito que hace el alma a la unión de Dios: *La primera*, por parte del *término de donde el alma sale*; porque ha de ir careciendo el apetito del gusto de todas las cosas del mundo que posea en negación de ellas; la *cual negación y carencia* es como noche para todos los sentidos del hombre. *La segunda*, por parte del *medio o camino por donde* ha de ir el alma a esta unión, *lo cual es la fe*, que es también oscura para el entendimiento, como noche. *La tercera*, por parte del *término adonde va*, que es Dios, el cual, ni más ni menos, es noche oscura para el alma en esta vida (S 1,2,1).

– *Justificación personal o subjetiva*, en cuanto implica una actitud o postura de la persona y produce determinados efectos en ella, sin necesidad de que cambie la realidad de las cosas. Desde esta perspectiva los mismos elementos o aspectos de orden intelectual (sentir, conocer, ver, imaginar, etc.) adoptan una dimensión de valor afectivo, dada la interferencia de ambas esferas en el hombre. El → gusto y el apetito se convierten en categorías supremas. “Llamamos aquí noche a la privación del gusto en el apetito de todas las cosas, porque así como la noche no es otra cosa que privación de la luz y, por el consiguiente

de todos los objetos que se pueden ver mediante la luz, por lo cual queda la potencia visiva a oscuras y sin nada, así también se puede decir la mortificación del apetito noche para el alma, porque privándose el alma del gusto del apetito en todas las cosas, es quedarse como a oscuras y sin nada” (S1,3,1).

Los aspectos principales de esta actitud personal que expresan el contenido espiritual de la noche, son: La *renuncia, desnudez, mortificación y privación* no de las cosas en sí o carecer de ellas, “sino desnudez del gusto y apetito de ellas”. Pues “no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entra en ella, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella” (ib. n. 4). La *fe pura* que trastrueca la visual del hombre y modifica su escala de valores. Acepta sin comprender las motivaciones divinas el plan que se le traza (N 1,11,1-2). El → *vacío y ausencia de apoyos humanos para* caminar precisamente en consonancia con esa fe que despoja de formas, motivos y arrimos humanos, cegando la propia capacidad de justificar la opción radical por Dios (N 2,16,7).

b) *Pasividad*. Reafirmada con insistencia por el Santo en relación a los términos de *negación e infusión* no tiene nada que ver con la inercia y el puro quietismo. *En general* lo pasivo indica iniciativa e intervención divina que se adelanta a la búsqueda e iniciativa humana. *En sentido especial* adopta dos acepciones principales en el Santo: a/ *gracias y situaciones especiales* comunicadas “sobrenaturalmente al hombre, pero ante las cuales éste actúa positivamente, como en la llamada purificación del entendimiento, voluntad y memoria; b/ *comunicaciones y estados*

íntimos producidos sobrenaturalmente sin una correspondiente intervención activa del hombre, aunque sí de su respuesta y acogida positiva. Fuera de *casos excepcionales* la pasividad nunca es total. La pasividad referida a toda la noche oscura, en sus momentos más característicos alude fundamentalmente a dos aspectos: al hecho de la *exigencia ineludible de la noche purificación*, como algo que no depende de la voluntad personal, y al *carácter imprevisto de circunstancias y situaciones* a través de las que se produce. Implica siempre acogida decidida, esfuerzo personal en la lucha que se libra necesariamente en el interior del hombre.

c) *Sobrenaturalidad*. La excepcionalidad de la experiencia mística en el vocabulario del Santo está íntimamente vinculada a lo que él considera “infuso” y pasivo. También tiene aplicación especial o insistente a la contemplación y a la comunicación divina. *El sentido más genérico* aceptado por el Santo queda reflejado en esta especie de definición: “Sobrenatural es todo aquello que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad sobrenatural” (S 2,10,2). En *el sentido más amplio* suele referirse a la “habilidad natural” contrapuesta a lo que la supera, que llama *sobrenatural*. Tal acepción supone y acepta la constitución del “ser sobrenatural” por la gracia y virtudes (S 2,5,4; 2,3,4; CB 11,2-3). *El sentido más propio*, implica una actuación o intervención divina dentro del orden de la → gracia, pero que supera en sí la capacidad e iniciativa del hombre (S 2,10,1-2; 2,29,7; N 2,17,7; LIB 3, 34). No se confunde con lo milagroso ni adopta formas externas extraordinarias. De hecho en el mismo arranque de la noche oscura se inicia la

confluencia del esfuerzo humano y de la intervención divina. Al impulso interior que hace de resorte, con la inflamación en la → fe y el amor (cf. S 1,14,2), corresponde el alma con un gesto de acogida y de disponibilidad (LIB 2,27).

4. DESCRIPCIÓN GENERAL. “Acaecerá que sienta el alma...” Preludian la aparición de la noche purificativa ciertos síntomas no siempre claros ni fácilmente discernibles para el interesado. Ante todo, una impresión de *novedad* en la vida que parece romper moldes antiguos en el modo habitual de proceder (S 2,13,7; N 2,16,8). Consecuencia natural es una especie de *desconcierto* ante semejante novedad (S 2,12,7), lo que produce inquietud y turbación. Todo ello es señal de que hay poca profundidad espiritual y existen raíces viciosas que no dejan florecer la virtud. Son exigencias que reclaman la purificación de la noche.

a) *Crisis oracional*. En el proceso natural, casi insensible, llega un momento en que la meditación se vuelve ineficaz o más bien psicológicamente imposible. Se produce una *desorientación*, un *desconcierto*. En este punto clave el protagonista si se apercibe de lo que está sucediendo, no siempre es consciente de que el proceso meditativo ha terminado su virtualidad; tampoco lo adviertan con nitidez los maestros espirituales. Por eso el Santo insiste en dar una lección al respecto, individuando las *señales* que denuncian el paso de la meditación a la contemplación, es decir, la entrada en la noche oscura, el tránsito de principiantes al estado de aprovechados, de la → vía purgativa a la iluminativa. Los textos clave se hallan en S 1,12-14; N 1,9. En síntesis apuntan estas tres señales. *Sinsabor en las*

cosas espirituales. El no hallar gusto ni consuelo en las cosas de Dios implica “el no hallarle tampoco en las cosas criadas”. Es prueba de que la sequedad o el aparente tedio no proviene de pecados ni imperfecciones, ya que entonces “el natural tendría alguna gana o inclinación a cosas fuera de Dios” (N 1,9,2). *Solicitud y cuidado penoso de las cosas de Dios*. Compensación o complemento en parte de la anterior. Se da un recuerdo ordinario de Dios, pensando que no se le sirve y se está volviendo atrás, al comprobar la falta de gusto espiritual. La → sequedad y sinsabor no proceden de tibieza o flojedad, ya que no producen “solicitud interior por las cosas de Dios” (ib. n. 3). *Imposibilidad de meditar y discurrir con la imaginación*. No consigue nada el esfuerzo personal de meditar; se sustituye por la “sencilla comunicación” (ib. 8) o por la “atención amorosa” (S 2,13-14). Cuando el Santo insiste en que la prueba por la que Dios cura en la noche del sentido viene a los espirituales sin procurarla ellos, no indica necesariamente una intervención directa y especial. La → pasividad consiste con frecuencia en una presencia nueva y distinta de circunstancias naturales. De hecho, la crisis comienza a manifestarse por la novedad que parecen sentir en su propio comportamiento quienes se han esforzado en mantener la fidelidad. La prueba consiste generalmente en una respuesta ineludible a las exigencias de la fe, de la caridad, de la → humildad y de otras → virtudes. Pero esa novedad inicial no se confunde con las raíces profundas del mal, del egoísmo, de la ignorancia y de la insensibilidad espiritual; la lucha comienza entonces y se prolonga todo el tiempo que dura la purificación pasiva, como se verá luego. La situación inicial suele ser

la siguiente: “Comúnmente no se siente el amor, sino la sequedad y el vacío ...; lo que trae el alma en medio de aquellas sequedades y vacíos de las potencias es un ordinario cuidado y solicitud de Dios, con pena y recelo de que no le sirve; que no es para Dios poco agradable sacrificio ver andar el espíritu contribulado y solícito por su amor” (N 1,11,2).

b) *Crisis general*. La crisis de la → oración no es más que un aspecto de otra más general que afecta a toda la vida. Si se recalca de manera especial se debe a su importancia en la síntesis del Santo. El mismo cuida de que no se limite arbitrariamente el alcance de la prueba que sirve de base al “trueque”. Al describir la primera señal sugiere con claridad la dimensión universal de la noche; es algo que afecta a la totalidad de la vida espiritual. Entre las numerosas manifestaciones apuntadas por el Santo destacan: 1^a. *Sequedad y sinsabor* en las cosas tanto espirituales como temporales, de manera que se pierde como la ilusión de vivir (N 1,9,2). 2^a. *Desorientación* por el recelo que tienen de que van perdidos en el camino, pensando que se les ha acabado el bien espiritual y que les ha dejado Dios, pues no hallan arrimo ni gusto en cosa buena. (N 1,10,1). 3^a. *Desgana y repugnancia interior*, al tener que contentarse con la quietud en ocio y sin decidirse por nada (ib.). 4^a. *Confusión y desconcierto*, “pues se vuelven semejantes al que deja lo hecho para volverlo a hacer, al que se sale de la ciudad para volver a entrar en ella, o al que deja la caza que tiene para volver a andar a la caza” (ib.). 5^a. *Peligro de retroceso*, “pues si no hay quien los entienda vuelven atrás, dejando el camino, aflojando o, a lo menos, se estorban de ir adelante” (ib. n. 2). Entre las abundantes

pruebas con que Dios “les cura”, mediante esta crisis de la noche, se recuerdan muchas tentaciones, sequedades y trabajos (N 1, 6,8).

En una sumaria enumeración el Santo dice que son de tres maneras: “trabajos y desconuelos, temores y tentaciones de parte del siglo”. Todas ellas de formas variadas: → “tentaciones y sequedades y aflicciones de parte del sentido; tribulaciones, tinieblas, aprietos, desamparos; tentaciones y otros trabajos de parte del espíritu, para que de esta manera se purifique según la parte espiritual y sensitiva” (LIB 2,25). La postura conveniente queda sugerida por la misma pedagogía divina. Al principio de la vida espiritual, cuando aún no había fuerzas para proceder independientemente, el hombre se comportaba como el niño que patea por caminar solo. Ahora está ya en condición de hacerlo y, en cambio, no se siente con ánimo. A quienes se internan por la noche, “sintiéndolos ya Dios aquí algo crecidillos, para que se fortalezcan y salgan de mantillas, los desarrima del dulce pecho y, abajándolos de sus brazos, los veza a andar por sus pies; en lo cual sienten ellos gran novedad porque se les ha vuelto todo del revés” (N1,8,3; cf. 1,12,1).

c) *Duración y sentido de la noche*. La dura y terrible noche no tiene otro objetivo que llevar a las almas a la clara y pura luz de amor (N 1,10,3). Dios pone al alma “en esta noche sensitiva a fin de purgar el sentido de la parte inferior y acomodarle y sujetarle y unirle con el espíritu, oscureciéndole y haciéndole cesar acerca de los discursos” (N 1,11,3). La duración de la noche y sus formas cambian según los sujetos, las circunstancias de la vida y la correspon-

dencia del alma. El Santo propone dos criterios fundamentales y complementarios. Todo va medido por la voluntad de Dios, “conforme a lo más o menos que cada uno tiene de → imperfección que purgar, y también conforme al grado de amor de unión a que Dios le quiere levantar” (N 1,14,5). Prescindiendo de las diferencias personales (N 1, 8, 2.5; 1,14,1), esos criterios se demuestran muy fundados. “El tiempo que al alma tengan en este ayuno y penitencia del sentido, cuánto sea, no es cosa cierta decirlo” (N 1,14,2). Cabe hacer ciertas aplicaciones: “Los que tienen sujeto y más fuerza para sufrir con más intensidad, los purga más presto”. “Los muy flacos, con mucha remisión y flacas tentaciones, mucho tiempo les lleva por esta noche... y tarde llegan a la pureza de perfección en esta vida, y algunos de éstos nunca... A otras almas más flacas anda Dios con ellas como pareciendo y trasponiendo, para ejercitarlas en su amor, porque sin desvíos no aprenderán a llegar a Dios” (N 1,14,5). En cualquier caso y situación la noche del sentido es prueba larga y de tiempo. Quienes han de llegar a la perfección “por muy apriesa que Dios los lleve, harto tiempo suelen durar en estas sequedades y tentaciones ordinariamente, como está visto por experiencia” (ib. n. 6). No hay que pensar en una situación estacionaria; es un proceso ininterrumpido, aunque resulte arduo señalar momentos con límites precisos.

El Santo lo describe casi siempre en bloque, pero no deja de insinuar fases progresivas a partir de los comienzos (N 1,11,1-2) y los más avanzados (N 1,11,4; 1,12,1). Teniendo a la vista el conjunto de la prueba o crisis espiritual que representa la noche del sentido, el

Santo apunta algunos rasgos penosos, al parecer, de los momentos ya muy avanzados. Sintetiza en tres clases o categorías los “graves trabajos y tentaciones sensitivas, que duran mucho tiempo, aunque en uno más que en otros”. A saber: 1°. *El espíritu de fornicación*, o ángel de Satanás que azota los sentidos con “abominables y fuertes tentaciones” y atribula el espíritu con “feas advertencias y representaciones, más visibles en la imaginación, que a veces es mayor pena que el morir” (N 1,14,1). 2°. *Espíritu de blasfemia*, “el cual en todos sus conceptos y pensamientos se anda atravesando con intolerables blasfemias, a veces con tanta fuerza en la imaginación, “que casi se las hace pronunciar, que les es grave tormento” (ib. n. 2). 3°. *Espíritu de vértigo* (o ‘spiritus vertiginis’), el cual “de tal manera les oscurece el sentido, que los llena de escrúpulos y perplejidades tan intrincadas al juicio de ellos, que nunca pueden satisfacerse con nada, ni arriar el juicio a consejo ni concepto; el cual es uno de los más graves estímulos y horrores de esta noche, muy vecino a lo que pasa en la noche espiritual” (ib. n. 3). Son sólo algunas manifestaciones de la “noche y purgación sensitiva”. Las manda el Señor para que “castigados y abofeteados” se vayan “ejercitando, disponiendo y curtiendo los sentidos y potencias para la unión” (ib. n. 4). “La más propia manera de castigo son los trabajos interiores, ya que son los que más eficazmente purgan el sentido de todos los gustos y consuelos y a través de los que es humillada el alma de veras para el ensalzamiento que ha de tener” (ib.).

d) *Recomendaciones prácticas*. Para que la crisis se oriente en sentido

positivo y eficaz es necesario tener en cuenta algunos extremos importantes: 1°. *El tiempo o momento oportuno de dejar la meditación discursiva*. Es necesario no dejarla antes del tiempo conveniente, para no volver atrás. Debe mantenerse mientras sirve para “disponer y habituar el espíritu a lo espiritual por el sentido” (S 1,13,l). 2°. *Evitar los cambios de golpe*. Hay que ir acabando poco a poco la obra sensitiva, “si se ha de ir adelante”. La “noche de sequedades no suele ser en ellos continua en el sentido”; algunas veces se produce y otras no; “algunas veces se puede discurrir y otras no” (N 1,10,9). 3°. *No es idéntico el camino para todos* dentro de la vía contemplativa. A muchos no les lleva Dios por ella. “No todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios a contemplación, ni aun a la mitad; el porqué El se lo sabe” (ib.). El comportamiento ha de ser coherente con semejantes situaciones. El Santo propone una conducta bien precisa: “A estos tales se les ha de decir que aprendan a estarse con *atención y advertencia amorosa en Dios* en aquella quietud, y no se den nada por la imaginación ni por la obra de ella, pues aquí, descansan las potencias y no obran activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas” (S 2,12,8; cf. N 1,10,4-6). No deben impresionarse ante la duda de si pierden el tiempo y vuelven atrás, mientras se cumplan conjuntamente las tres señales apuntadas.

La crisis desemboca en algo nuevo muy provechoso: la contemplación y consiguiente purificación. El estilo que se ha de tener, según el Santo, se debe ajustar a las normas siguientes: No dar importancia al discurso y a la meditación, sino dejar el alma en sosiego y

quietud (N 1,10,4); dejar el alma “libre, desembarazada y descansada de todas las noticias y pensamientos, contentándose sólo con una advertencia amorosa y sosegada en Dios” (ib.); desechar los escrúpulos que vengan por pensar que se pierde el tiempo y “sería bueno hacer otra cosa” (ib. 5); no hacer caso de que se “pierdan las operaciones de las potencias”, con tal de no estorbar la contemplación infusa que da Dios (ib. n. 6).

Para superar airosamente la crisis ha de adaptarse una actitud de confianza, de paciencia y de fortaleza. Tal es la lección del Santo: “Los que de esta manera se vieran, conviéneles que se consuelen perseverando en paciencia, no teniendo pena; confíen en Dios, que no deja a los que con sencillo y recto corazón le buscan, ni los dejará de dar lo necesario para el camino, hasta llevarlos a la clara y pura luz de amor, que les dará por medio de la noche oscura del espíritu, si merecieren que Dios les ponga en ella” (N 1,10,3). La cura progresiva de malas tendencias exige una disposición conveniente. Según el Santo existen diferencias en consonancia con las situaciones personales y los planes divinos: “A la gente recogida comúnmente acaece más en breve, después que comienzan, que a los demás, por estar más libres de ocasiones y de cosas del siglo”.

5. EXPLICACIÓN TEOLÓGICA. La crisis típica de la oración radica en ese “trueque” de la vida del sentido por la del espíritu, de la meditación por la contemplación (N 1,10,1). Constituye una novedad en el trato entre Dios y el alma que desconcierta a la persona. Su esfuerzo meditativo queda sustituido por la “atención o advertencia amorosa”, por

la “noticia general” de Dios. Se define también como “contemplación purificativa que hace adormecer y amortiguar la casa de la sensualidad con todas sus pasiones y apetitos” (N 1,1,1). Por más que se presente como intervención divina, implica empeño y colaboración humana. Sólo que cambia profundamente el modo. Se debe aplicar el principio de que aquí “entrar en camino, es dejar su camino” (S 2,4,5). No hay ruptura brusca en el contacto con Dios. A quienes comienzan a “tener esta noticia amorosa en general”, tendrán necesidad del discurso “hasta que vengan a adquirir el hábito perfecto”. Hasta llegar a tal punto “hay de lo uno y de lo otro en diferentes tiempos” (S 2,15,1, todo el cap.). El cambio radical en el trato con Dios consiste en sustituirse lo activo por lo pasivo o infuso, lo natural por lo sobrenatural, lo meditativo por lo contemplativo. De ahí que se designe por la “contemplación” como elemento más determinante o representativo. El alcance que tienen las expresiones que la acompañan queda aclarado cumplidamente por el Santo: Se llama “noticia *sobrenatural de contemplación*”, porque “*pasivamente* se comunica Dios al alma así como al que tiene los ojos abiertos, que *pasivamente* sin hacer él nada más que tenerlos abiertos, se le comunica la luz. “Y este recibir la luz que *sobrenaturalmente* se le infunde, es entender *pasivamente*, pero dicese que no obra, no porque no entienda, sino porque no entiende lo que no le cuesta su industria, sino sólo recibir lo que le dan” (S 2,15,2).

Es tan central y representativa la contemplación en el camino o prueba de la noche pasiva, que el Santo las convierte en equivalentes, como quien

define el todo por la parte: “Esta noche que aquí decimos ser la contemplación” (N 1,8,1). La nueva situación que se instaura con la presencia contemplación supone una superación positiva de la crisis oracional. La actitud de acogida de la iniciativa divina está determinada por la definición misma de la contemplación. Para el Santo es “una infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios que, si le dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor” (N 1,10,6). Se completa con los calificativos más corrientes de oscura y secreta contemplación. Toda la estructura de la noche gira en torno a esta paradoja: “la infusión pacífica y amorosa” de Dios causa oscuridad y tiniebla, pena y dolor. Su comprensión exige recordar algunos rasgos generales de la contemplación en relación a la noche.

6. DIMENSIÓN AFECTIVA DE LA NOCHE OSCURA. El tránsito y trueque de principiante a la vida del espíritu es ante todo fruto y efecto de “la fuerza y calor que al alma en la contemplación oscura para ello le dio Dios”. Para vencer los apetitos y negar los gustos, es necesario “una inflamación mayor de otro amor mejor” que el proveniente de las cosas terrenas. Es lo que concede el Señor a los bien dispuestos y decididos a seguirle pese a las sequedades y dificultades (S 1,14,2).

Es otra vertiente de ese nuevo trato entre Dios y el hombre que se entabla a partir de la crisis oracional y la aparición de la contemplación. Tocan en la *dimensión afectiva* de la existencia humana. También en ésta se da novedad y cambio progresivo. De hecho, sabiduría y amor, gusto y conocimiento van siempre unidos, ya que “nunca da Dios sabiduría mística sin amor”, y en la contemplación

“juntamente infunde en el alma amor y sabiduría” (N 2,12,2). También en esta vertiente es casi imperceptible el comienzo del trueque. Sucede algo parecido al cambio de meditación-contemplación. “A los principios comúnmente no se siente este amor, sino la sequedad y vacío... Y ello por dos motivos: por no haber comenzado a encenderse a causa de la impureza natural, y por no hallar “lugar pacífico en sí el alma”, al no conocerse bien su procedencia y significado (N 1,11,1-2). Superados los primeros titubeos, va prendiendo con fuerza el fuego del amor, manifestándose en “alguna ansia de Dios”. A lo largo de la noche se alternan los momentos como un flujo de sequedad y de inflamación de amor; es reflujó de la comunicación divina y de la progresiva disposición del alma.

El ritmo alternante se describe así:

a) *Ordinario cuidado y solicitud en Dios.* En lugar del amor “que después se va encendiendo, lo que trae el alma en medio de aquellas sequedades y vacíos de las potencias es un ordinario cuidado y solicitud de Dios, con pena y recelo de que no le sirve” (N 1,11,2). b) *Sed y vehemencia de amor.* Cuanto más adelante va el alma “más se va viendo aficionada e inflamada en amor de Dios, sin saber ni entender cómo y de dónde le nace el tal amor e inflamación, que con ansias de amor desea a Dios” (N 1,11,1). c) “A veces crece mucho *la inflamación de amor* en el espíritu” y, como consecuencia “son las ansias por Dios tan grandes en el alma, que parece se le secan los huesos en esta sed, y se marchita el natural, y se estraga su calor y fuerza por la viveza de la sed de amor, porque siente el alma que es viva esta sed de amor” (ib.).

No está todavía totalmente sujeto el sentido al espíritu; falta aún la purificación radical. De ahí es que la inflamación de amor causa esas repercusiones o estragos” en el natural (cf. CB 13). El amor del alma es aún imperfecto: es impaciente, ansioso; en lugar de paz y sosiego produce, ansias y penas, sed vehemente. “La vehemencia de esta sed no es continua, sino que algunas veces, aunque de ordinario suele sentir (el alma) alguna sed” (ib.; cf. N 2,5,1;2,11,5-6; 2,12,2; 2,16,4). Si la oscuridad causa cierta desorientación, el amor, lejos de producir serenidad paz, aumenta la tensión. Como en el plano del conocimiento se produce un claroscuro, en el del afecto se da un sabor agrídulce, una pena sabrosa. Es la situación típica de la noche-contemplación. El Santo se siente desbordado al querer trazar una descripción de esas situaciones: “Cómo y de cuántas maneras sean estas ansias de amor que las almas tienen... Y cuántas las diligencias e invenciones que hacen para salir de su casa... Y cuán fáciles y aún dulces y sabrosos les hacen parecer estas ansias del Esposo todos los trabajos y peligros de esta noche ni es de decir de este lugar, ni se puede decir; porque es mejor para tenerlo y considerarlo que para escribirlos” (S 1,14,3). Pese a tales aseveraciones, el Santo ha escrito muchas páginas sobre las penas y ansias de amor impaciente. De ellas se ocupa en forma directa al proponerlas como: los cinco primeros grados de la escala de amor (N 2,19); heridas, llagas y muerte de amor (CB 1, 17-19; 7, 2-4; 8, 3; 9, 5-6; 10, 1-2).

7. BIENES Y PROVECHOS. El fruto de la noche oscura será abundante y sazonado. Los resultados obtenidos en la prue-

ba justifican abundantemente el esfuerzo y la perseverancia. El Santo traza un nutrido elenco de bienes y provechos, disponiéndolos en dos series: de índole general y de carácter específico.

a) *Bienes y provechos generales.* Son aquellos que configuran la situación del alma que se mantiene firme en la prueba de la noche y logra el dominio del sentido o su dependencia respecto al espíritu. Siendo las raíces lo que importa arrancar, es natural que se apunten también las virtudes o conquistas correlativas, como: sujeción del sentido al espíritu (N 1,11,4), espíritu de fortaleza (N 1,12,1), arraigo de la fe y frutos de la misma (N 1,11,4), eliminación de los males y deficiencias derivados de los siete vicios capitales (N 1,13, 1-2 y 7-9; 1,11,4), dominio y mortificación de las cuatro pasiones: gozo, dolor, esperanza y temor (ib. 1,13,15).

b) *Bienes propios y específicos* de la noche del sentido; también en esta lista señala los que son base o raíz de otros. Analiza los siguientes: 1°. *Conocimiento de sí y de la propia miseria.* Las sequedades y vacío le hacen conocer al hombre “la bajeza y miseria que en el tiempo de su prosperidad no echaba de ver” (N 1,12,2). El conocimiento propio lleva a no tenerse por nada y a no tener satisfacción “ninguna de sí, porque ve que de suyo no hace nada ni puede nada” (ib.). Dos efectos inmediatos se derivan de tal postura: “Tratar con Dios con más comedimiento y más cortesía” (n. 3); “conocimiento más realista y profundo de la grandeza y excelencia de Dios” (n. 4-6). 2°. *Humildad espiritual.* Al verse tan miserable, “ni aun por primer movimiento le parece que va mejor que los otros, ni que los lleva ventaja, como antes hacía;

antes, por el contrario, conoce que los otros van mejor” (n. 7). De ahí le nacen al alma otros excelentes efectos: “amor del prójimo, estimando a los demás y juzgándolos siempre con favor” (n. 8), “obediencia espiritual, perdiendo la presunción y deseando que todos enseñan a caminar” (n. 9): 3°. *Ordinaria memoria de Dios,* con temor y recelo de volver atrás, lo cual “es grande provecho, porque purifica y limpia de muchas imperfecciones. (N 1,13,4). 4°. *Ejercicio armónico de las virtudes* “de por junto, sufriendo el perseverar en los ejercicios espirituales sin consuelo y sin gusto” (ib. n. 5). 5°. *Libertad de espíritu* con que se van granjeando “los doce frutos del Espíritu Santo, y liberación de los enemigos del alma que quedan sin fuerzas contra el espíritu” (n. 11). 6°. *Pureza en el amor de Dios,* no moviéndose a obrar “por el gusto y sabor de la obra, sino sólo por dar gusto a Dios” (n. 12). 7°. *Cuidado de las cosas de Dios* y ansias por servirle, ya que se pierden los apetitos que arrastraban a otras cosas: “sólo queda en seco y en desnudo el ansia de servir a Dios” (n. 13).

Entre *otros varios* se consiguen también estos cuatro provechos: delectación de paz, ordinaria memoria y solicitud de Dios, limpieza y pureza del alma y ejercicio de virtudes (n. 6). La ejemplificación no es exhaustiva. Se logran otros innumerables provechos por medio de esta seca contemplación de la noche oscura. Porque “en medio de estas sequedades y aprietos muchas veces, cuando menos se piensa, comunica Dios al alma suavidad espiritual y amor muy puro y noticias espirituales, a veces muy delicadas, cada una de mayor provecho y precio que cuanto antes gustaba” (N 1,13,10). Todo ello

demuestra la eficacia que tiene esta noche sensitiva en su sequedad y desabrigo para ocasionar la luz que de Dios decimos recibir aquí el alma. Es el medio seguro para conocer a Dios debidamente, “aunque no con la plenitud y abundancia que en la otra del espíritu, porque este conocimiento es como principio de la otra” (N 1,12,6). Pero entre ambas noches existe una unidad indisoluble, como entre la parte sensitiva y espiritual; de tal forma “que la una nunca se purga bien sin la otra, porque la purgación válida para el sentido es cuando de propósito comienza la del espíritu. De donde la noche que habemos dicho del sentido, más se puede y debe llamar *cierta reformación y entrenamiento del apetito que purgación*. (N 2,3,1). Entre ambas y dentro de cada una se dan intervalos de paz y serenidad, como “interpolaciones” de la purgación (N 2,1,1). Aún es necesaria la segunda noche.

II. Panorámica de la noche oscura del espíritu

Por muchas que sean las pruebas superadas y por muy prolongado que sea el tiempo requerido para el dominio del sentido, los “aprovechados” no son capaces de erradicar todas sus imperfecciones y defectos; queda siempre cierta insubordinación del espíritu al sentido (CB 16,1; 17, 1-2; N 2,2-4); no muere del todo el hombre viejo, porque no es completa la purificación interior. Las raíces que aún permanecen más o menos ocultas exigen pruebas ulteriores. No puede atribuirse el hombre el éxito final; se debe en primer término a una intervención muy directa de Dios; de ahí el carácter pasivo –según el

vocabulario del Santo– del último tramo de la “noche oscura”; el que afecta directamente al espíritu y de ahí revierte en el sentido. Por ley ordinaria las pruebas decisivas se producen cuando ya el alma ha crecido tanto en el amor y ha intimado tanto con Dios que se ha ratificado entre ambos el “desposorio espiritual”. Por eso aparecen más dolorosas y extrañas las pruebas posteriores. En su comparación las superadas con anterioridad semejan juego de niños. Ahora se aquilata el amor a Dios hasta que no queda escoria alguna de imperfección. Se pone tan a prueba que la fe pura y desnuda se plantea como razón de la misma existencia humana. Para llegar a la “igualdad de amor” se exige una catarsis total; una purificación prácticamente idéntica a la del purgatorio.

1. DESCRIPCIÓN GENERAL Para describir “esa horrenda y espantable” noche y enseñar la manera de afrontarla con éxito, el Santo procede según el esquema siguiente: a) hace ver primero las deficiencias e imperfecciones que todavía vician la situación espiritual y exigen purificarse; b) señala luego las características y elementos destacados de la “noche de la fe”, c) termina apuntando los frutos o resultados que se consiguen gracias a ese “feliz tránsito”, a esa salida dichosa de las tinieblas a la luz, de la angustia a la paz deleitable.

a) *Razón de ser de la noche oscura del espíritu*. Las imperfecciones de los espirituales que se hallan ya en el estadio avanzado de los → “aprovechados” son tantas que el Santo se contenta con ejemplificaciones, en lugar de esbozar largas clasificaciones. Dos rasgos caracterizan tales imperfecciones: Son más incurables, extendidas, radicales y habituales. El Santo distingue dos cate-

gorías en las imperfecciones, defectos y peligros consiguientes. Su definición o caracterización es precisa. “Son afeciones y hábitos imperfectos que todavía, como raíces, han quedado en el espíritu, donde la purgación del sentido no pudo llegar. (N 2,2,1). Tienen estas peculiaridades: La diferencia respecto a las otras es la que hay de la “raíz a la rama, o sacar una mancha fresca o una muy asentada y vieja” (ib.). No se desarraigan sin las pruebas definitivas de esta noche oscura. Si no salen por el jabón y fuerte lejía de la purgación de esta noche, no podrá el espíritu venir a pureza de unión divina (ib.). A las imperfecciones o hábitos “radicales” puede reducirse también lo que el Santo llama “embotamiento de la mente” (‘hebetudo mentis’) y la rudeza natural que todo hombre contrae por el pecado, y la distracción y exterioridad del espíritu (N 2,2,2).

Su incidencia en el comportamiento espiritual se explica por la radical unidad de la persona humana (N 2,3,1-2). “Los cuales hábitos pueden ser como propiedad y oficio que tiene –el espiritual– de hablar cosas inútiles, y pensarlas y obrarlas sin la debida ordenación a Dios (CB 28,7). Otros → apetitos con que sirve al apetito ajeno, así como: ostentaciones, cumplimientos, adulaciones, respetos, procurar parecer bien y dar gusto con sus cosas a las gentes, y otras cosas inútiles con que procura agradar la gente empleando en ello el cuidado y apetito obra, y finalmente el caudal del alma. (ib.). Dada la comunicación natural entre el sentido y el espíritu y la interferencia de tendencias y apetitos, no siempre resulta claro si se trata de hábitos radicados o de impulsos no suficientemente controlados.

Estas y otras muchas imperfecciones reinan en el alma sin que los espirituales perciban su daño e inconvenientes. Ahí radica la eficacia de la noche que purifica y vacía. Mientras existen afeciones de criatura los espirituales “no sienten el vacío grande de su profunda capacidad. Basta cualquier cosilla que se les pegue para tenerles tan “embarazados y embelesados que no sienten su daño”. Es como una paradoja, que siendo capaces de infinitos bienes, baste el menor de ellos a embarazarlos de manera que no los puedan recibir hasta que de todo punto estén vacíos” (LI 3,18).

Como quiera que “todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu, hasta que no se sujetan los buenos y malos es no se “pueden purgar las rebeliones y siniestros hábitos del sentido” (N 2,3,1). Por eso lo realizado antes “se puede y debe llamar cierta reformación y enfrenamiento del apetito que purgación” (ib.). No basta, pues; “se han de purgar cumplidamente estas dos partes del alma, espiritual y sensitiva, porque la una nunca se purga bien sin la otra, porque la purgación válida para el sentido es cuando de propósito comienza la del espíritu” (ib.).

b) Elementos integrantes de la segunda noche. La “noche pasiva se describe unas veces a partir de sus efectos o resultados; otras se la considera más bien la causa o raíz de tales efectos. Para hacerse idea completa y global hay que conjugar ambas consideraciones. También han de fusionarse la visión de lo realizado en el alma y la obra de Dios, presentado como protagonista decisivo de la obra. Se trata de armonizar ambos aspectos bien repre-

sentados en los textos: 1°. *La noche como resultado del proceso purificativo activo*. Se describe reiteradamente como un desnudar el sentido y el espíritu “perfectamente de todas las aprehensiones y sabores”, caminando en oscura y pura fe, “que es el propio y adecuado medio por donde el alma se une con Dios” (N 2,2,5). Esto equivale a “desnudar las potencias, aficiones y sentidos, así espirituales como sensibles, así exteriores como interiores” privándoles de todo gusto (N 2,3,3); quedarse en → pobreza, → desamparo y desarrimo de todas las aprensiones del alma. (N 2,4,1); y 2°. *La noche como proceso purificativo realizado gracias a la intervención especial de Dios*, ya que El es quien hace merced al alma de “limpiarla y curarla con esta fuerte lejía y amarga purga, según la parte sensitiva y espiritual de todas las aficiones y hábitos imperfectos... oscureciéndole las potencias interiores y vaciándoselas acerca de todo eso, y apretándole y enjugándole las aficiones sensitivas y espirituales y debilitándole y adelgazándole las fuerzas naturales del alma... haciéndola Dios desfallecer en esta manera a todo lo que no es Dios, para irla vistiendo de nuevo, desnuda ya y desollada ella de su antiguo pellejo” (N 2,13,11).

c) *La “horrenda noche de contemplación” y el abismo de la fe*. Lo que se afirma de manera general acerca de la intervención divina, sin la cual no sería posible purificación tan radical (N 2,13,11, etc.), suele sintetizarse en una forma concreta de comunicación de Dios: la contemplación. Es el núcleo de convergencia de los demás elementos y rasgos de la “noche pasiva”. Tan corriente es la fórmula para el Santo, que identifica ambas cosas sin necesi-

dad de ulteriores aclaraciones: *La contemplación es la causa de la noche oscura*. Es afirmación repetida: “Todo lo cual obra el Señor por medio de una pura y oscura contemplación” (N 2,3,3; etc.). La definición es conocida: “Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma... que llaman los contemplativos contemplación infusa, o mística teología... que dispone al alma, purgándola e iluminándola para la unión de amor con Dios” (N 2,5,1). La afirmación de que esa influencia divina “produce dos efectos principales, purgar e iluminar” (N 2,5,1) tiene valor general. También que se siente en el ámbito del conocimiento y del amor, en cuanto es sabiduría secreta, noticia amorosa (N 2,5,1-3; 2,17,2; S 2,8,6; CB 39,12).

En cuanto la contemplación en fe pura es raíz o causa de la situación espiritual propia de la noche oscura, a ella se le atribuyen los rasgos principales de ésta. Además de describirse como contemplación o influencia de Dios “secreta” (N 2,17,2), “amorosa” (N 2,5,1, etc.), se la define como “oscura, tenebrosa y aflictiva” o “penosa” a la vez. También para estos rasgos paradójicos valen las alegorías del rayo del sol en la ventana y el madero en el fuego (N 2,8,3-4; N 2,10,2). Tiene algunas peculiaridades propias. Ante todo, hay una razón común para los efectos en apariencia negativos: oscuridad y pena. “Por dos cosas es esta divina sabiduría, no sólo noche y tiniebla para el alma, mas también pena y tormento: la primera es por la alteza de la sabiduría divina, que excede al talento del alma, y en esta manera le es tiniebla; la segunda, por la bajeza e impureza de ella, y de esta manera le es penosa y aflictiva, y también oscura” (N 2,5,2). Lo es en

mayor o menor grado toda contemplación (S 2,8,6; N 2,17,3; CB 39,12-13), como es oscura la fe en cuyo marco se realiza la contemplación (S 2,3,1; 2,4,2). La razón fundamental es siempre la misma: por exceder la capacidad natural altera el mecanismo normal del obrar (S 2,14,10; N 1,9,4; LI 3,32; N 2,5,3). Siendo sabiduría amorosa, produce sufrimientos y penas, lo que parece un contrasentido.

Por ello el Santo siente urgencia de aclarar el problema (N 2,5,4; 2,9,10; 2,3,13) con una *justificación general*. Se propone así: “No hay de parte de la contemplación e infusión divina cosa que de suyo pueda dar pena... La causa es la flaqueza e imperfección que entonces tiene el alma, y disposiciones que en sí tiene contrarias” para recibir las comunicaciones divinas (N 2,9,11; cf. 2,5,2; 2,10,4; 2,13,10). Resulta penosa la luz divina porque descubre al alma sus miserias, que son mayores de lo que creía. Ve con asombro cómo choca con la santidad de Dios; percibe la exigencia radical de su purificación. Son aún contrarios, se oponen y rechazan mutuamente. Dos contrarios no pueden caber en un sujeto; esta divina contemplación infusa tiene muchas excelencias en extremo buenas, y el alma que las recibe, por no estar purgada, tiene muchas miserias también en extremo malas; de aquí es que... de necesidad haya de penar y padecer, siendo ella el sujeto en que contra sí se ejercitan estos dos contrarios, haciendo los unos contra los otros” (N 2,5,4).

Nada más ilustrativo que comparar esos dos contrarios para ver su incompatibilidad: “La luz y sabiduría de esta contemplación es muy clara y pura, el alma en que ella embiste está oscura e

impura” (N 2,5,5); la llama divina es extremada luz; las tinieblas del alma también extremadas (LIB 1,22). La influencia divina es “de suyo en extremo amorosa, tierna y amorosamente embiste en la voluntad”, que de suyo es seca y dura (LIB 1,23). La llama divina es “amplísima e inmensa, y la voluntad es estrecha y angosta (ib.). La llama divina es sabrosa y dulce, y la voluntad tiene el paladar del espíritu destemplado con humores de desordenadas aficiones (ib.). La influencia divina “es de inmensas riquezas y bondad y deleites, y el alma de suyo es pobrísima y no tiene bien ninguno ni de que se satisfacer, conoce y siente claramente sus miserias y pobreza y malicia. (ib.). Tal es la raíz de la pena y el tormento. Aunque nunca lo explicita, el Santo parece atribuir a la obra del → Espíritu Santo esta operación de la contemplación. Más aun, parece la contemplación misma recubrir la presencia de la tercera persona de la → Trinidad. Tales y tantos son los efectos que se le atribuyen. En el libro de la *Llama*, en su doble ‘excursus’ sobre la noche oscura (LIB 1,18-25 y LIB 2,23-30) esta identificación entre el oscuro fuego de la contemplación y la llama del Espíritu Santo será más explícita.

d) *Angustias de muerte*. La terrible noche del espíritu no es un fenómeno que se recluya en el ámbito de la meditación-contemplación, o se reduzca a momentos privilegiados del contacto con Dios. Se trata de una situación dramática que engloba toda la vida; es crisis que pone en tela de juicio el sentido mismo de la existencia entera (N 2,4,1-3; 2,7,7). La oscuridad y el sufrimiento definen la situación del hombre espiritual colocado en este momento desconcertante de purificación radical.

Desde la contemplación se prolonga en el tejido común de la vida (N 2,6,1). La incertidumbre, el desconcierto, el desánimo, la duda dominan el panorama. No es sólo falta de luz y orientación; lo más penoso es la pérdida de afecto y atractivo en todo lo que rodea al hombre, perdido Dios del horizonte, todo se desencaja. Su influencia se deja sentir en todas las dimensiones de la personalidad.

Para aproximarse a la realidad basta recordar algunos de los datos apuntados por el Santo. Se escalonan en dos apartados complementarios: principales razones y maneras de penar; notas y rasgos peculiares de la situación espiritual. Recurre el autor a los textos de los profetas y salmistas de la Escritura para describir su experiencia. Sus páginas alcanzan en estas zonas de sus escritos (N 2,5-8 ante todo) el vigor dramático de los trágicos griegos o de algunos pasajes shakespearianos.

En cierto modo todo se reduce a la confrontación violenta de dos contrarios: Dios con su pureza y el hombre con su miseria. Las formas principales de ese rudo contraste, se presentan como: *Inmensa pena por la propia impureza*, a semejanza de los ojos enfermos a la embestida de la luz. El alma conoce así que “no es digna de Dios ni de criatura alguna”. La mayor pena es pensar que ya nunca lo será. Tal es la “profunda inmersión en sus males y miserias” (N 2,5,5). *Pena por su propia flaqueza natural, moral y espiritual*. Algunas veces al tomar conciencia de ello “Poco menos que desfallece”. Se siente como si “estuviese debajo de una inmensa y oscura carga; está penando y agonizando tanto, que tomaría por alivio y partido el morir” (ib. n. 2). *Penas como som-*

bra y gemidos de muerte por el choque de la propia miseria con Dios, choque entre lo divino y lo humano. Al comprobar tal disonancia radical, se siente “estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel”, como si dentro del vientre de una bestia “se sintiese estar digiriendo.. Siente como “sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno a lo vivo, que consiste en sentirse sin Dios y castigada, el alma, y arrojada e indigna de El”. “En este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la espiritual resurrección que la espera” (ib. 6,1-2). *Penas por el profundo vacío y extrema pobreza* en que se ve. Se refieren principalmente a las miserias de imperfecciones, a las sequedades y vacíos en las potencias y al desamparo del espíritu. Se trata de un sufrimiento muy grande y congajoso; como si a “uno suspendiesen o detuviesen en el aire, que no respirase”. Quien así se ve “sobrepadece grave deshacimiento y tormento interior”. Llega hasta la sustancia misma del alma que siente estarse acabando; a veces tan “a lo vivo que le parece al alma que ve el infierno abierto y la perdición”. Si no fuera porque duran poco esos sentimientos y sobrevienen interpolaciones de alivio, “presto moriría muy en breves días” (ib. 6, 5-6). *Interpolaciones de alivios*. Son tan agudos los padecimientos a que se ve sometido el místico a lo largo de la prueba purificativa que, si no fuera por la sabia pedagogía divina que hace alternarse los momentos de tormentos y los de alivio con inflamación de amor, no sería posible salir triunfante de la crisis. Tal es el ritmo que sigue la dura purga espiritual de la “noche oscura”. A una etapa de tempestad sigue otra de serenidad (N 2,1,1). Durante esos intervalos

o esas “interpolaciones de alivios” siente el alma y gusta “gran suavidad de paz y amigabilidad amorosa con Dios, con abundancia fácil de comunicación espiritual”. Le parece al alma “indicio de la salud que va en ella obrando la dicha purgación y prenuncio de la abundancia que espera.. Hasta piensa que se han acabado sus trabajos (N 2,7,4). La sensación de paz dura poco; si la purgación ha de ser radical, por fuerte que sea, dura “algunos años” (ib.). A la calma sigue de nuevo la tormenta. Vuelve a padecer “más intensa y delgadamente que antes”. Después de “aquella muestra”, vuelve el fuego para consumir y “purificar más adentro”, al modo del fuego en el madero (ib. 10,7). *Recuerdo doloroso del pasado e incertidumbre del futuro*. Las penas son tantas, que las aflicciones y aprietos “algunas veces traspasan al alma en la súbita memoria de los males en que se ve, con la incertidumbre de su remedio” (N 2,7,1). Se añade también “la memoria de las prosperidades pasadas”.

Todo ello constituye una “tempetuosa y horrenda noche”, con “la inmensa pena que anda penando, el alma, y por la grande incertidumbre que tiene de su remedio” (ib. n. 3). Al no hallar “consuelo ni arrimo en ninguna doctrina ni maestro espiritual” se encuentra como “el que tienen aprisionado en una oscura mazmorra atado de pies y manos, sin poderse mover ni ver, no sentir algún favor de arriba ni de abajo” (N 2,7,3). Una de las cosas que más aqueja y desconsuela el no poder “levantar el afecto y la mente a Dios ni rogarle”, pensando que hay una nube delante y no llega a El *la oración*. Si alguna vez le ruega, “es tan sin fuerza y sin jugo, que le parece que ni lo oye

Dios ni hace caso de ello” (ib. 8,1). Recelos y suspicacias que tiene el alma dentro de sí, lo que la causa penosa turbación, al comprender las miserias en que se ve, sospechando que “está perdida y acabados sus bienes *para siempre* (N 2,9,7). Llega a veces a tanto la turbación, que el alma trae “en el espíritu un dolor y gemido tan profundo, que le causa *fuertes rugidos y bramidos* espirituales, pronunciándolos a veces por la boca, y resolviéndose en lágrimas cuando hay fuerza y virtud para poder hacerlo, aunque las menos veces hay este alivio.

Las apuntadas no son más que muestras de lo que padece quien se encuentra en el trance de la “horrenda noche”. A decir del Santo, “tantas y tan graves son las penas de esta noche... que faltaría tiempo y fuerza para escribirlo, porque sin duda todo lo que se puede decir es menos” (N 2,7,2). Una descripción gráfica del que está bien enamorado de Dios, pero no se acaba de ver con su posesión, por malestar en el lance de la amarga purificación, se pinta así: “Está como el vaso vacío, que espera el lleno, como el hambriento, que desea el manjar, como el enfermo, que gime por la salud, como el que está colgado en el aire que no tiene en que estribar” (CB 9,6).

2. FRUTOS COPIOSOS Y SAZONADOS. La noche oscura del espíritu no tiene razón en sí misma. Es una prueba que no se hace en balde: lleva un fin determinado y está en función de unos bienes superiores. Se hace para dar “luz en todas las cosas: aunque humilla y pone miserable, no es sino para ensalzar y levantar; aunque empobrece y vacía de toda posesión y afección natural, no es sino para gozar y gustar de todas las cosas

de arriba y de abajo, “siendo con libertad de espíritu general en todo” (N 2,9,1).

De ahí que sea necesario pasar por esta noche oscura de contemplación, en que el alma se aniquile y deshaga primero las impurezas, para que se consiga la luz altísima que se ha de recibir (ib. n. 3). Disposición total de la persona: Para que el entendimiento pueda unirse con esa luz y hacerse divino en el estado de perfección, debe ser primero purgado y aniquilado en su lumbre natural por medio de la oscura contemplación; la afección de amor que se concede en la divina unión, que excede a todo afecto y sentimiento de la voluntad, ha de ser primero purgada y aniquilada en todos sus sentimientos, quedando en seco y en aprieto. Al espíritu lo es necesario “adelgazarse y curtirse acerca del natural y común sentir ... y a la memoria remota de toda amigable y pacífica noticia. (N 2,9,5). Esa salud, esa liberación interior tiene muchas expresiones concretas. Destacan: las siguientes:

Triunfo del amor y de la fidelidad. El amor de Dios tiene una presencia oculta pero permanente. Es a la vez comunicación divina de sabiduría y de *amor*, según la capacidad y necesidad de cada uno (N 2, 12,2-3; 2,13,11). De hecho, el proceso “de la noche, cuando va superando la fase purgativa para afianzarse en la *iluminativa* y unitiva, resulta una progresiva “inflamación de amor” (cf. N 2,10,1-3; y cap. 13).

Paz y tranquilidad. Permanente de paz interior tan deleitable que supera todo sentido. Contrasta con los “rugidos y bramidos espirituales” del tiempo de la máxima prueba (n. 7).

Serenidad y sencillez. Todo el comportamiento de la persona está presidi-

do por estas actitudes que derivan de la inflamación amorosa que domina al alma. “Serenidad y sencillez tan delgada y deleitable al sentido del alma, que no se le puede poner nombre, unas veces en una manera de sentir de Dios, otras en otra” (N 2,13,1).

Sosiego y → quietud. Sin turbación por la acometida de las pasiones ni de los enemigos de la perfección. Tiene los límites propios de la condición de esta vida temporal, pero es de manera habitual y perfecta. A la vez que se consigue evitar la turbación del demonio, de los sentidos y pasiones, se va sosegando y fortaleciendo el alma de manera estable para “poder de asiento recibir la unión o celebrar el místico matrimonio con el Hijo de Dios” (N 2,24,3).

Dominio de la sensualidad. Según la figuración preferida del Santo, arrancando de la experiencia biográfica personal de la prisión - huida - noche, los domésticos o gente doméstica de la casa que tienen prisionera al alma son “todas las potencias, pasiones, afecciones, apetitos que viven en el alma sensitiva y espiritualmente”. Todas ellas quedan adormecidas y mortificadas en la noche oscura dejando en libertad al espíritu ahora ya casa sosegada (N 2,14,3). Es un pasar de la servidumbre a la libertad y riqueza (n. 4; cf. ib. 15,1; 16,1).

Pureza y desnudez. Algo connatural al proceso de mortificación y negación propio de la noche. Puede llegar a ser semejante a la pureza del estado de la inocencia en Adán o a la del bautismo (N 2,24,2; CA 37,5).

Animo y → fortaleza. Recogiendo el alma en sí todas las tendencias y pasiones, inclinadas a la dispersión, adquiere “fortaleza y habilidad para recibir esta fuerte unión de amor de Dios, que por

este medio purgativo le comienza ya a dar, en el que el alma ha de amar con gran fuerza de todas las fuerzas y apetitos espirituales y sensitivos del alma; lo cual no podría ser si ellos se derramasen en gustar de otra cosa” (N 2,11,3). En cierto modo sólo puede cumplirse con verdad el precepto supremo del amor cuando se tienen “recogidas todas las fuerzas, potencias y apetitos del alma, así espirituales como sensitivas, para que toda esta armonía emplee sus fuerzas y virtud en este amor, y así venga a cumplir de veras con el primer precepto” (ib. n. 4; cf. N 2,13,7-8; 2,16,14).

Existe clara correspondencia entre la limpieza y la fortaleza en el amor. Para llegar a la meta de la unión o matrimonio místico no le basta al alma “estar limpia y purificada de todas las imperfecciones y rebeliones y hábitos imperfectos... sino que también ha menester grande fortaleza y muy subido amor para tan fuerte y estrecho abrazo de Dios. Porque no solamente en este estado consigue el alma muy alta pureza y hermosura, sino también terrible fortaleza por razón del estrecho y fuerte nudo que por medio de esta unión entre Dios y el alma se da (CB 20,1 y ss.). En cierto sentido es el efecto global o comprensivo de la noche, en cuanto objetivo y tránsito de una situación a otra. Cumplida su exigencia o razón de ser, se consigue la finalidad perseguida, que no es otra que la → unión transformante, la unión personal y la → divinización del hombre, meta de la perfección. Abraza todos los otros efectos. Por ello el alma que ha pasado por esa “horrenda y espantable noche del espíritu” canta radiante de gozo la poesía del amor nupcial, el himno de la “noche oscura”,

por su “grande dicha y ventura”. Su paso fundamentalmente se resume en lo siguiente: “En acabando de aniquilarse y sosegarse las potencias, pasiones, apetitos y afecciones de mi alma... salí del trato y operación humana mía a operación y trato de Dios, es a saber: mi entendimiento salió de sí, volviéndose de humano y natural en divino; mi voluntad salió de sí, haciéndose divina, porque, unida con el divino amor, ya no ama bajamente con su fuerza natural, sino con fuerza y pureza del Espíritu Santo. Y, ni más ni menos, la memoria se ha trocado en aprensiones eternas de gloria. Y, finalmente, todas las fuerzas y afectos del alma, por medio de esta noche y purgación del viejo hombre, todas se renuevan en temples y deleites divinos” (N 2,4,2; cf. 2,3,3; LI 2,34-36).

* * *

La noche oscura, experiencia religiosa y humana descrita con extraordinaria lucidez por J. ha subyugado la imaginación y ha informado la mente de los espirituales y de los teólogos de la vida espiritual, de modo que ya no imaginamos el momento en que la teología espiritual carecía de este símbolo. Pero la noche oscura del alma ha pasado a ser también patrimonio de toda la humanidad. De hecho se ha convertido en un paradigma simbólico válido en los más diversos espacios culturales para la descripción y la comprensión de fenómenos vitales, históricos, eclesiales y hasta sociales de nuestro tiempo. Encuentran aplicación muchos elementos de las descripciones sanjuanistas, los más dramáticos y tremendos son preferidos, para hablar de la noche colectiva de los excluidos y acallados,

para describir los efectos devastadores del espíritu en la secularización, para entender la presente crisis colectiva de civilización en cambio profundo y acelerado, para comprender, quizá como una oportunidad para la purificación de algunas expresiones sociológicas de la fe, el fenómeno llamado “silencio o ausencia de Dios”, para hablar con respeto y seriedad en fin de la situación de oprimente exclusión de muchos pueblos, a la vez creyentes y oprimidos, que padecen silenciamiento y dura servidumbre en muchas regiones del mundo, para hablar de nuestro perenne e impotente enfrentamiento a la fatal y ominosa presencia del mal en el mundo.

La noche oscura de J. de la Cruz se revela valiosa no solo por su vigor descriptivo, su profundidad simbólica y su belleza literaria, sino por su fuerza esperanzada y esperanzadora, por su enérgica y lúcida afirmación de la victoria final del amor y la libertad en todo proceso humano que permanezca abierto al misterio de Dios. Apuesta y afirmación que no le resultó barata al autor. Fuerza liberadora y esperanzada que le viene de su dimensión cristiana y pascual.

BIBL. — ANTXON AMUNARRIZ, *Dios en la Noche. Lectura de la noche oscura de san Juan de la Cruz*, Ed. Collegio S. Lorenzo da Brindisi, Roma 1991; URBANO BARRIENTOS, *Purificación y Purgatorio. Doctrina de san Juan de la Cruz sobre el Purgatorio a la luz de su sistema místico*. Madrid 1960;

EMETERIO DEL SDO. CORAZÓN, *La noche pasiva del espíritu* de S. Juan de la Cruz, Vitoria 1959; J. DAMIÁN GAITÁN, *Negación y plenitud en san Juan de la Cruz*, Madrid 1995; R. GARRIGOU-LAGANGE, *La nuit de l'esprit selon saint Jean de la Croix*, en el libro *Les grands mystiques. Saint Jean de la Croix* (Paris 1927) p. 59-82; E. INCIARTE, “La noche oscura de la contemplación mística”, en *Teología Espiritual* 4 (1960) 413-441; J. PETERS, “Dark Nights as a Way to Autentic Life”, en *Carmelus* 22 (1975), 331-351; BALDOMERO JIMÉMEZ DUQUE, “Noches del alma: la noche oscura de la fe”, en *RevEsp* 4 (1945) 151-168; E. ERNEST LARKIN, “The dark Night of John of the Cross”, en *The Way* 14 (1974) 13-21; LOUIS DE LA TRINITÉ, “La nuit de la foi”, en *EtCarm* 22 (1937) I, 189-229; Id. “Sèche et obscure nuit de contemplation”, ib. 22 (1937) II, 206-229; Id. “L'obscurité nuit du feu de l'amour”, ib. 23 (1938) II, 7-32; JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR, *De la noche oscura a la angustia*. Madrid 1973; LUCIEN-MARIE DE ST. JOSEPH, “A la recherche de la structure essentielle de la nuit de l'esprit”, en *L'expérience de Dieu*, 183-204; M. DUPUY, s.v., en *DS* XI, 519-525; EULOGIO PACHO, *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales, II*. Burgos 1984, p. 37-156; FEDERICO RUIZ, “Revisión de las purificaciones sanjuanistas”, en *RevEsp* 31 (1972) 218-230; Id. “Horizontes de la noche oscura”, en *MteCarm* 88 (1980) 389-409; JOSÉ ANTONIO DE SOBRINO, *La soledad mística y existencialista de san Juan de la Cruz*, Madrid 1952; FERNANDO URBINA, *Comentario a Noche oscura del espíritu y Subida al Monte Carmelo de san Juan de la Cruz*, Madrid, ed. Marova, 1982; FRIEDRICH WESSELY, “Johannes vom Kreuz: die dunkle Nacht”, en *Jahrbuch für mystische Theologie* 13-14 (1967-68) 63-85.

Gabriel Castro

Noticias → Conocimiento

Novedad espiritual → Contemplación