

S

Sabiduría → Experiencia mística, teología mística

Sabiote

Provincia y diócesis de → Jaén. Con la fundación de las Descalzas (18.5.1585) se inicia la presencia carmelitana en la villa. Enclavada en el distrito de Andalucía, esta comunidad estaba sujeta a la jurisdicción de J. de la Cruz mientras fue vicario provincial. Aunque no intervino en la fundación, como asegura → Magdalena del Espíritu Santo (BMC 10, 321, 322), la visitó con relativa frecuencia. Se recuerda especialmente y con detalles muy curiosos, entre otras visitas, la realizada desde → Mancha Real o la Manchuela con motivo de la toma de hábito de una hija del alcalde de la villa (Alonso, *Vida*, p. 443-444). En sentido muy diferente intervino por carta para impedir que diesen la profesión a cierta novicia recomendada por un obispo (BMC 14, 156). Los recuerdos de fray Juan de la Cruz permanecieron vivos mucho tiempo en Sabiote por residir allí varias Descalzas, discípulas suyas, muy aventajadas, venidas de otras comunidades, como Leonor de Jesús, Francisca de san Eliseo, conoci-

das en → Toledo, en → Beas, y luego fundadoras en Sabiote (BMC 14, 161-166).

Agradecidas al gran maestro de espíritus, tuvieron la delicadeza de enviarle algunos regalos cuando yacía enfermo en → Ubeda, poco antes de morir (Alonso, *Vida*, p. 555). Lo cuenta así una de ellas: “Envióle la madre priora y convento de Carmelitas Descalzas de Sabiote unas sábanas y paños para vendas e hilas a sus heridas. El se las envió a agradecer mucho y entre otras cosas les envió a decir que presto se lo pagaría en el cielo” (Francisca de san Eliseo BMC 14, 165). Después de muerto abundaron en elogios sobre su santidad, a requerimiento de superiores y biógrafos (BMC 11 y 13; Alonso, *Vida*, p. 669, 693 y 692). Por Sabiote pasó fray Francisco de Jesús, el Indigno, con la reliquia de su pierna enferma, para restituirla a Ubeda (Alonso, *ib.* p. 595; HCD 5, 466-472; BMC 10, 319-320; BMC 14 procesos de Beas).

E. Pacho

Sabor/es → Deleites, gozos

Sagraemeña, Antonio de, OCarm (1578-)

Nació en → Valladolid el 1578; profesó en → Madrid el 5 de junio de 1594. Estudió artes y filosofía en el convento de Requena y luego teología en → Salamanca, en cuya Universidad aparece matriculado en los cursos 1598-99 y 1599-1600, como estudiante de 2º y 3º. Reaparece también matriculado en 1606-1607, luego como pasante en 1608-1609 y como lector del Colegio de San Andrés en 1611-1612. Al terminar el último curso fue destinado a Medina del Campo como prior. Destacó como elocuente predicador, imprimiendo varios sermones. Distinguió con particular afecto a → Francisco de Yepes, hermano de J. de la Cruz, y promovió la traslación de su cuerpo, realizada el 4 de noviembre de 1612, predicando en el acto. Ejerció, entre otros cargos, el de provincial de Castilla la Nueva (1627-1630). Declaró en el proceso ordinario de → Medina del Campo, el 18 de noviembre de 1614, contando 35 años de edad (BMC 22, 40-44); es un testigo muy bien informado (cf. Pablo M^a Garrido, *Carmelitas españoles*, p. 153-158, 319-323).

E. Pacho

Salamanca

La presencia carmelitana arranca de 1306 con la fundación de religiosos; se prolonga con el monasterio de las Descalzas (1.11.1570) y más tarde con el convento de los Descalzos (1.6.1581). Contaba con 10.000 habitantes en 1530 y 20.000 en 1591. El Carmelo Teresiano llegó pronto a Salamanca. La misma → S. Teresa llevó a cabo la fundación de

sus hijas (traslado de casa 29.9.1572; a otra, más tarde, 16.8.1583). El relato fundacional de la Santa es uno de los más vivos y pintorescos (F 18-19). Los Descalzos llegaron a la ciudad universitaria once años después (1.4.1581). La vinculación de J. de la Cruz a Salamanca está enmarcada por los años de estudiante en la famosa Universidad, aunque no todo se reduce a esa faceta. El contacto con la ciudad del Tormes tuvo alguna otra prolongación años después.

El gran encuentro de J. con el centro cultural se producía en 1564, cuando llega de → Medina del Campo para matricularse como artista en la Universidad. Se instala, como es sabido, en el Colegio de San Andrés (luego se llamará de Santa Teresa), y asiste regularmente a los cursos de la Universidad. Permanece allí hasta 1568, interrumpiendo la estancia durante las vacaciones de 1567, para cantar la primera misa en Medina del Campo. En Salamanca se ordena sacerdote, sin que pueda fijarse la fecha dentro del 1567. Este trecho importante de su vida puede desglosarse en dos aspectos: vida conventual en el Colegio de San Andrés y formación universitaria.

I. Vida carmelitana

La fundación de San Andrés databa de 1480; se localizaba junto a la puerta de San Pablo; era construcción pobre y de baja calidad en los materiales. Aparece como Estudio Salmantino incorporado a la Universidad a partir de 1482. En los primeros decenios del siglo XVI figura ya como colegio interprovincial para los religiosos de las provincias españolas destinados a estudiar en

Salamanca, no como “Studium Generale”. Los estudiantes que pasan por el mismo se matriculan regularmente de artistas y teólogos en la Universidad. En el curso 1551-52 se registran por primera vez los inscritos del Colegio de san Andrés. Durante el período sanjuanista, el número de matriculados oscila entre 4 y 5 por año. La vida comunitaria se ajustaba a las normas generales, según las reformas de J. Soret y N. Audet y lo establecido en los Capítulos generales para los centros de estudio. En Salamanca se guardaba una disciplina rigurosa sin especiales connotaciones. Los estudiantes, cuando llegó fray Juan, no podían salir de casa más que para ir a clase, de dos en dos y vestidos con la capa blanca; los transgresores incurrían en penas severas (*Acta Capitulum Generalium* I, 453).

No cuenta con respaldo documental la tesis, insistentemente defendida por biógrafos modernos, de que el Colegio de san Andrés funcionase como “Studium Generale”, con lecciones-repeticiones regulares y complementarias a cargo de profesores designados al efecto. No se excluye que existiese algo más sencillo y por iniciativa de superiores locales y estudiantes. Tiene que revisarse, por tanto, el alcance del nombramiento de “prefecto de estudiantes” en favor de J. de Santo Matía, en el Capítulo de → Avila de 1567, presidido por J. B. Rubeo, si es que existió tal nombramiento (único testimonio es Alonso, *Vida*, lib. 1, c.4, p. 59, a quien siguen sin más los modernos: Bruno 1929, p. 49; Crisógono, c. 4, p. 63-64; Efrén, p. 165).

La comunidad de San Andrés no es muy numerosa, aun contando a los estudiantes. Cuando llegaba J. de

Santo Matía andaba por los 12-16 religiosos (*MteCarm* 104, 1966, 249-256). El cuadro de matriculados esos años es bien conocido ya. Gobiernan la comunidad durante los años 1566-1567 el prior Hernando Maldonado y el superior Martín de Santillana. Desde diciembre de 1567 al 1568: el prior Martín García de Requena y el superior Martín de Santillana. También se conocen condiscípulos y religiosos sobresalientes, que conviven con fray Juan.

Abundan los testimonios sobre la vida ejemplar de éste, así como algunas anécdotas, por lo general de tono panegirista y al reflejo de su fama posterior de sabio y santo. El más equilibrado y ponderado es el juicio de S. Teresa, en carta a Francisco Salcedo (septiembre 1568), poco después de terminar Juan los estudios en Salamanca: “No hay fraile que no diga bien de él, porque ha sido su vida de gran penitencia”. Confirman el juicio de la Santa algunos compañeros o condiscípulos aludiendo a su conducta y al uso de cosas comunes, como celda, hábito y otras. Destacan los testimonios de Alonso de Villalba, en carta a → Quiroga (12.1.1606), y Jerónimo de Olmos, en los procesos canónicos para la beatificación. Entre los detalles aportados por éste se recuerda esta noticia del registro conventual: “Compróse una ropa al cura de tal parte, para hacer hábito a fray Juan de Santo Matía, que estudiaba en Salamanca, que entonces traímos hábitos negros” (Alonso, *Vida*, p. 58, precisa que el paño costó 52 reales).

II. Los estudios universitarios

La investigación reciente ha conseguido perfilar con bastante precisión la

carrera estudiantil de fray Juan, gracias a los registros universitarios. Aparece matriculado en “artes” los cursos 1564-65, 1565-66, 1566-67. Siguió, por tanto, las lecciones de lógica, filosofía natural y moral; en la primera, según el *Organon* de Aristóteles y las *Sumulas* de Domingo de Soto; en filosofía natural, los físicos de Aristóteles, y en filosofía moral, la ética, política y económica del Estagirita. Matriculado en teología el curso 1567-68, siguió las materias básicas en las cátedras de Prima, Vísperas y Biblia, con las cursatorias de Durando, S. Tomás y Escoto. El horario de clases, bastante flexible, era desde las 7, 30 de la mañana a las 5 de la tarde.

El punto más delicado y difícil de precisar en detalle es el de los profesores y materias cursadas, ya que no siempre los titulares de cátedra estaban presentes; eran multados con frecuencia por ausencias y modificación de las materias encomendadas; en su lugar dictaban otros profesores suplentes o adjuntos. Los titulares en los cursos seguidos por fray Juan eran: en artes-sumulas: Martín de Peralta, Gaspar de Torres, Enrique Hernández, Miguel Francés y Diego Bravo (sucesor de Francisco Sancho); en teología: Mancio de Corpus Christi, Juan de Guevara, Gaspar Grajal, Gregorio Gallo, Luis de León, Pedro de Espinar, Diego Rodríguez y Cristóbal Vela. Las alteraciones indicadas impiden fijar con rigor a quiénes escuchó fray Juan. Lo que sí parece cierto es que no obtuvo ningún título o grado académico: ni el bachillerato al terminar artes, ni licenciatura al fin de la teología. Se apunta como dato sugestivo que pudo prolongar su formación teológica, “estudiando dos cursos en el año en que se matriculó como teólogo:

uno, de julio de 1567 a enero de 1568, y otro, desde enero del mismo año” (P. Bazares, p. 168), ya que el caso era frecuente.

III. Visitas y recuerdos

No consta que volviese por Salamanca, una vez terminado el curso de 1568. Estaba comprometido con la → Madre Teresa y pensaba mantener su palabra. Regresaría a aquellos lugares, años más tarde, acompañando a la Fundadora. La última visita a la ciudad debió de producirse, con toda probabilidad en 1571, con motivo de la fundación teresiana de → Alba de Tormes, el 25 de enero de 1571. Acompañó a la Santa y fundadoras desde → Mancera, donde residía entonces (F cap. 20); permaneciendo con ellas algunos días ayudando en el acondicionamiento de la casa y en la formación de las religiosas. Existiendo ya comunidad de Descalzas en Salamanca (desde 1.11.1570) es casi impensable que, al menos de pasada, no se detuviese la comitiva allí, de ida o vuelta de Alba. Nada más puede concretarse al respecto

El recuerdo de fray Juan perduró largo tiempo en la casa donde residió los años de estudiante. En 1623 se instruyó en Salamanca un proceso canónico en torno a una curación milagrosa de → María de Jesús, atribuido a una reliquia del Santo (BMC 25, 672). Con motivo de la canonización se bendijo en 1726 una imagen suya. Los teólogos del Colegio de San Andrés celebraban todos los años su fiesta litúrgica con solemnidad particular incluyendo fuegos, sermón y exposición de su Majestad. Mayor resonancia tenía aún entre los frailes y monjas de la propia Orden.

Los escritos de J. de la Cruz se difundieron en muchos ambientes salmantinos, incluso en el de la Universidad. Contribuyeron especialmente a su propagación las Descalzas Ana María de Jesús y → Ana de Jesús, y los agustinos J. Guevara y → A. Antolínez. El Doctor místico ha vuelto recientemente a la Universidad Pontificia, no como estudiante sino como maestro en una cátedra dedicada a él y a S. Teresa. La afiliación a la misma Universidad, desde el curso 1996-97, del Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista de Avila ha potenciado esa presencia.

BIBL. — S. TERESA, *Fundaciones* 18-19; HF 630-632; Peregr XIII; HCD 3, caps. 14 y 20; HCD 4, 567-581; DHEE 4, 2137-2144; M. VILLAR Y MACÍAS, *Historia de Salamanca*, 1887; BALBINO VELASCO BAYÓN, *El colegio mayor universitario de carmelitas de Salamanca*, Salamanca, 1978 y resumen actualizado en "Fray Juan de santo Matías en Salamanca", en el vol. *Juan de la Cruz, espíritu de llama* (Roma 1991) 157-173; VICENTE MUÑOZ DELGADO, "Filosofía, teología y humanidades en la Universidad de Salamanca durante los estudios de san Juan de la Cruz (1564-1568)", en *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, 175-211; MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN, "La teología en Salamanca durante los estudios de san Juan de la Cruz, ib. 213-230; EMILIA MONTANER, "Tras las huellas de fray Juan: las informaciones de Salamanca", en ACIS II, 457-472; GABRIEL BELTRÁN, "San Juan de la Cruz: Medina, Salamanca y Avila, aportaciones notariales", en *MteCarm* 104 (1996) 237-271.

Eulogio Pacho

Salazar, Angel de, OCarm (1518-1597)

Nació en Herrera de Valdelaños (Burgos) en 1518, profesando en el convento de Los Valles en 1536. Estudió, al parecer, en → Salamanca, donde era conventual en 1539. Desempeñó numerosos cargos en la Orden: prior de

→ Toledo (1555), de → Avila (1559-61) y → Valladolid (1576-79), provincial de Castilla repetidas veces (1560-67, 1571-76, 1579-83, 1592-93); visitador de la Provincia de Portugal en 1563; vicario general de calzados y descalzos de Castilla y Andalucía, por breve del nuncio F. Segá en 1579, hasta 1581; vicario general de las provincias de España designado por el general Caffardo, y visitador apostólico de las mismas, por breve de Gregorio XIII desde 1581 hasta 1588. Falleció en 1597, con fama de buen predicador y hombre de gobierno. Su relación con J. de la Cruz es más bien de índole general, por su actuación respecto a → S. Teresa y a su obra; por eso, interesa especialmente durante los dos primeros trienios de Provincial.

BIBL. — PABLO M^a GARRIDO, *El hogar espiritual de Santa Teresa de Jesús*, Roma 1963, p. 153-158.

E. Pacho

Salvador de la Cruz, OCD

Nació en → Granada, donde profesó en el convento de Los Mártires. Fue sucesivamente maestro de profesos, prior del desierto de Las Nieves, vicario y prior de Vélez, dos veces prior de Alcaudete, otras dos de Jaén; luego prior de Granada, a partir de 1674; más tarde maestro de novicios en el mismo convento; de nuevo prior de Los Mártires, elegido en el Capítulo general de → Pastrana en 1679 hasta 1680. Realizó notables mejoras en dicho convento. Su vinculación especial a J. de la Cruz está en dependencia de la famosa *Noticia cierta*, que escribió sobre el manuscrito del CB, conservado en las Descalzas de → Jaén, cuando él era

prior en esta ciudad (cf. E. Pacho, *Escritos*, 330-331).

E. Pacho

Sanlúcar de Barrameda

Provincia y diócesis de Cádiz. La única vinculación a J. de la Cruz es el hecho de conservarse en la comunidad de Descalzas el manuscrito más autorizado del CA, con correcciones y apostillas autógrafas del Santo. Edición facsimilar, Junta de Andalucía-Ed. Turner, 1991.

Sanlúcar la Mayor

Provincia y diócesis de → Sevilla. No existe otra relación con J. de la Cruz fuera de haberse sacado allí una copia (en 1593) de la segunda redacción del CE, hoy de propiedad particular, después de pertenecer a las Clarisas de Marchena (Sevilla). Se conoce con la sigla Gv (BMC 30, 370-373).

Sebastián de san Hilarión, OCD (1566-1629)

Nació en Cazalilla (→ Jaén) en 1566, del matrimonio Alonso Canotello e Isabel Rodríguez. Profesó en Sevilla, el 2 de febrero de 1583. Fue prior de → Mancha Real el trienio 1594-1597. Falleció en → Andújar en marzo de 1629, a los 63 de edad. Declaró en el proceso apostólico de Jaén, el 13 de agosto de 1627 (BMC 25, 71-86). Conoció y trató ampliamente al Santo. Vistió el hábito siendo éste rector de → Baeza; mientras estudiaba aquí filosofía, el Santo “le llevó consigo a la ciudad de → Granada y convento de ella” (BMC 25, 74). Siendo

vicario provincial concedió a fray Sebastián las comendaticias para ordenarse; convivieron en Granada, siendo el Santo prior, acompañándole en alguna ocasión a visitar a las Descalzas. Coincidieron en el Capítulo general de → Madrid de 1588, en el que J. de la Cruz fue elegido definidor; fray Sebastián participó en el mismo como vocal por el convento de → Córdoba. Se hallaba enfermo de un tabardillo en → Ubeda cuando falleció allí el Santo, pero “por una ventana ... que salía al claustro, me asomé a ella y vi el concurso de caballeros de Ubeda y los religiosos de todas las religiones, que habían concurrido al entierro” (BMC 25, 81-82).

E. Pacho

Secretos → Revelaciones

Segovia

La presencia carmelitana comenzó con la fundación de las Descalzas (19.3.1574) y siguió con la de los Descalzos (3.5.1586); más tarde con la de los Calzados (1587). Tenía unos 11.000 habitantes en 1530 y 22.200 en 1591. La peripecia biográfica de J. de la Cruz en Segovia se desarrolla especialmente en el lugar donde reposan sus restos mortales. Desde allí se proyectó en otros ambientes, ante todo, en el de las Descalzas, en cuya fundación había tomado parte bastantes años antes de fijar su residencia permanente en la ciudad. La estancia regular se prolonga desde mediados de 1588 hasta mediados de 1591. Aunque este tramo de su biografía cuenta con abundante documentación, persisten aún entre los biógrafos bastantes confusiones e inexactitudes.

I. Llegada y estancia

Queda señalado que el primer contacto de J. de la Cruz con la ciudad del Acueducto se producía en 1574. Salía de → Avila el 18 de marzo de ese año acompañando a → S. Teresa y a la comitiva que se dirigía a Segovia para establecer una fundación de Descalzas (*Fundaciones*, 21). Como en otros lugares –casos de → Valladolid y → Alba de Tormes– el Santo se detuvo algunos días ofreciendo su colaboración, especialmente en el ámbito espiritual. Debió de pasar algún susto cuando el celoso Provisor diocesano “quiso llevar preso a quien había dicho misa” sin la autorización fundacional por escrito, “que era un fraile descalzo”, al parecer J. de la Cruz (F 21, 6). Su primera estancia en esta ocasión se prolongó hasta finales de marzo, unos doce o quince días. Tardaría cerca de trece años en volver a pisar aquellos lugares.

En abril de 1587 había asistido J. de la Cruz al Capítulo provincial celebrado en → Valladolid, siendo prior por tercera vez de → Granada. Continuaba en este cargo en junio de 1588, cuando participaba de nuevo en el Capítulo de → Madrid (a partir del 17 de junio), en el que la Provincia se erigía en Congregación, comenzando a funcionar entonces el nuevo sistema de gobierno conocido como la “Consulta”. Juan fue elegido primer definidor y tercer consiliario, manteniendo el priorato de → Granada.

Concluido el citado Capítulo (11 de julio), durante algún tiempo, los definidores y consiliarios se reúnen en Madrid, aunque para entonces ya se había establecido que la Consulta tuviera su sede en Segovia, según noticia publicada ya el día 6 del mismo mes. No

es posible fijar, por ahora, la fecha exacta en que se produjo efectivamente ese traslado o establecimiento. Durante la primera parte de agosto se firman todavía en Madrid algunos acuerdos, pero el 14 de septiembre la Consulta se halla ya reunida en Segovia (MHCT doc. 363); por tanto, debió de establecerse allí a finales de agosto o primeros de septiembre de 1588. La presencia de J. de la Cruz no está certificada hasta el 23 de este segundo mes, lo que quiere decir que por estas fechas hay que colocar su llegada a Segovia.

II. Situación de la comunidad

“Los consiliarios y definidores son súbditos como los demás conventuales” de la casa donde reside la Consulta. Así se había establecido en las normas constitutivas de ésta. En las mismas se determina que el “Vicario general sea prior del convento donde la consulta reside”. El mismo Vicario general “pondrá a su albedrío superior en el dicho convento donde está la Consulta, a cuyo cargo será regir el convento y el coro, con todo lo demás que suelen hacer los priores en sus casas”. Este superior tendrá voz y voto en el capítulo provincial con su socio, como si fuera prior. La casa-comunidad de la Consulta asumía así un estatuto jurídico especial, que la distinguía de las demás. El prior “a iure” es el Vicario general; delegado “a iure” del mismo en las funciones de la casa es el superior por él nombrado. La situación jurídica se completaba con otra norma atinente directamente a la Consulta e indirectamente a la casa-convento de Segovia: en ausencia o enfermedad del Vicario general, el primer definidor (dicho

“mayor”) “tiene sus veces y su autoridad en todo”; después de él, el segundo, y así los demás. Estuvieron vigentes estas normas mientras permaneció allí la Consulta; siguió con el mismo régimen después, cuando se trasladó a Madrid, octubre-noviembre de 1589, por considerarse Segovia “casa de la Consulta”.

Al momento de su llegada a Segovia, J. de la Cruz, mantiene el priorato de → Granada (como los otros definidores y consiliarios retienen los suyos), pero es un conventual y un súbdito más en la comunidad de Segovia, cuyo “prior” es el Vicario general, Nicolás Doria. Cuando éste se ausenta, ocupa su lugar; por tanto, se convierte en “prior a iure” de la comunidad. Con el establecimiento de la Consulta se altera así el funcionamiento regular del convento, que desde el principio había acogido novicios, como tantos otros de Castilla y más aún de Andalucía.

Desde el capítulo provincial de Valladolid (1587) era prior de Segovia (al estilo normal y corriente) el padre Martín de Jesús María (Cruzate), pero desde el mes de julio del año anterior estaba ocupado en organizar una fundación en Pamplona, por lo que su ausencia era frecuente y prolongada. Así se explica que en las listas de los conventuales de Segovia, además del superior, figure un “vicario”. Cuando llega allí J. de la Cruz desempeña ese cargo (desde diciembre de 1587) el antiguo y fiel discípulo de El Calvario → Inocencio de san Andrés.

Durante los primeros meses de 1588 firma reiteradamente como “vicario de la casa”, “vicario en ausencia del prior” (días 5, 6 y 26 enero), “vicario del dicho convento, en ausencia de fray

Martín de Santa María, prior del dicho monasterio” (20 de febrero). En mayo aparece ya un nuevo prior, fray Miguel de Jesús, e Inocencio de san Andrés como simple conventual. Pocos meses más tarde llegaba la Consulta y con ella el nuevo régimen de la casa. A tenor de lo establecido en las normas atinentes al convento segoviano, cesaban los cargos anteriores y el Vicario general, “a su albedrío superior”, nombraría un superior para los asuntos ordinarios de la comunidad con voz y voto en el capítulo provincial. ¿Se hizo inmediatamente este nombramiento?

En cualquier caso, J. de la Cruz no ejercía de prior, al estilo de los otros conventos; lo era de hecho y “a iure” cuando estaba ausente el Vicario general, juntando entonces los cargos de definidor “mayor”, presidente de la Consulta, prior de Segovia y prior de Granada. En marzo de 1589 cesaba en este último, como otros definidores-consiliarios, por acuerdo de la misma Consulta. Esta fue la situación de J. de la Cruz durante su estancia en Segovia hasta el Capítulo de mayo de 1591, en que quedó sin oficios. Nunca fue prior de Segovia en el sentido corriente y normal de las demás comunidades. Alternó la situación de superior con la de conventual y súbdito. Es necesario tener presente esta anomalía para interpretar correctamente sus actuaciones en Segovia. Se impone, igualmente, distinguir las intervenciones en asuntos de aquella comunidad y las actuaciones que atañen a la Congregación en general o a otros conventos de frailes y monjas. Al firmar los documentos, él mismo distingue cuidadosamente si actúa como definidor-presidente de la Consulta, o como “prior” de la casa. Con

estas aclaraciones se comprenderá mejor su labor durante la estancia en Segovia.

III. Actuaciones

Se impone necesariamente una parcelación cronológica, dado que se sucedieron situaciones bastante diferentes: la primera corresponde al tiempo que permaneció de hecho la Consulta en Segovia (mediados de 1588 - mediados de 1589); la segunda, a la etapa en que se trasladó permanentemente a Madrid, permaneciendo, no obstante, J. de la Cruz en Segovia en calidad de “definidor mayor” y consiliario (unidos desde 1591).

1ª. Durante el primer año de estancia en Segovia tiene que ejercer ampliamente sus funciones de Presidente de la Consulta y prior de la comunidad, de acuerdo con el Vicario general. A mediados de septiembre de 1588, éste inicia la visita de los conventos, comenzando por Andalucía, pensando regresar a Segovia pasado el invierno (MHCT doc. 363). De hecho, no vuelve a figurar en las reuniones de la Consulta hasta primeros de marzo de 1589. El día 4 de este mes preside en Segovia la sesión en que se determinó que los consilia-rios-definidores renunciasen a sus prioratos y que la Consulta nombrase otros en su lugar. Fue entonces cuando cesó J. de la Cruz en el priorato de Granada, siendo nombrado para sucederle el padre Nicolás de san Cirilo, hasta entonces superior de Segovia, nombrado directamente, a lo que parece, por el Vicario general.

Siguen las reuniones de la Consulta con la presencia de → Nicolás Doria durante los meses de abril y parte de

mayo, pero en junio vuelve a presidirlas el definidor mayor, J. de la Cruz, que sigue haciéndolo durante el mes de julio. El 11 de agosto ya está presente de nuevo el Vicario general. Se ha incorporado hace tiempo a la comunidad el íntimo discípulo del Santo, → Juan Evangelista. El Santo no vuelve a figurar ejerciendo de presidente de la Consulta hasta mediados de septiembre de 1589 (Ct a Doria del 21.9.1589). El 20 ya está de regreso de nuevo Nicolás Doria. Probablemente sus últimas ausencias estuvieron relacionadas con los viajes a Madrid para preparar el traslado de la Consulta a la capital, cosa que se realizaba por octubre-noviembre 1589. Manteniendo su residencia habitual en Segovia, fray Juan ya no preside con tanta frecuencia durante estos meses las reuniones de la Consulta.

En un registro conventual de Segovia se lee. “En agosto de 1588 vino de presidente de este convento el santo padre fray Juan de la Cruz, definidor mayor. Gobernó hasta febrero de 1589”. Añade más adelante: “En febrero, fin de él, del año 1589, por hacer ausencia de esta casa nuestro santo padre fray Juan de la Cruz, entró por presidente de este convento el padre Luis de san Jerónimo, definidor general, y presidió esta casa hasta octubre del mismo año. Y faltó ocho meses de esta casa nuestro santo padre. En este tiempo se volvió la Consulta a Madrid, quedando esta casa con el nombre de la Consulta” (*Prelados que ha tenido...* ff. 1-2). La escritura relativamente posterior a los hechos explica las inexactitudes cronológicas de este protocolo segoviano. Los documentos firmados por J. de la Cruz y las cartas enviadas desde Segovia acortan notablemente la ausencia de “ocho meses”,

si es que realmente existió. No puede excluirse que la presencia certificada en algunos documentos comunitarios (no personales suyos ni firmados en exclusiva) junto con otros religiosos de la comunidad permita pensar en presencia moral solamente, pero aún así no queda hueco para tantos meses fuera de la “casa de la Consulta”.

El vacío documental más extenso corresponde a los últimos meses de 1589, coincidiendo con el traslado efectivo de la Consulta a Madrid. A partir de ese momento su situación es realmente insólita: permanece como conventual de la “casa de la Consulta”, es decir, Segovia, aunque el organismo de gobierno ya no resida allí, pero tiene que desplazarse a Madrid para las reuniones del mismo. El tiempo corresponde ya a la segunda etapa de la residencia en Segovia.

2ª. El silencio de los documentos durante varios meses puede ofrecer algunas sugerencias o conjeturas. J. de la Cruz no firma ni interviene en asuntos del convento. Tampoco es segura su intervención en la Consulta desde noviembre de 1589 hasta abril de 1590. Se hace sugestiva la hipótesis de algún viaje, probablemente a Andalucía durante estos meses. No puede explicarse tan prolongado silencio por los naturales desplazamientos a Madrid para asistir a las sesiones de la Consulta. En tal caso, sería patente su intervención en la Consulta. Si la hipótesis tiene algún fundamento, en lugar de los 8 meses de ausencia de Segovia, serían tres o cuatro, y en fechas distintas a las señaladas por el registro segoviano. Otro registro del mismo convento apoya la prolongada ausencia de J. de la Cruz. En el *Libro de recibo y gasto* de la comunidad firma

regularmente (desde octubre-noviembre de 1589 hasta abril de 1590) Juan Evangelista, mientras no aparece la firma de J. de la Cruz; como si le sustituyese su íntimo y fiel discípulo (*MteCarm* 1996, p. 453-54). El dato queda confirmado igualmente por la correspondencia del Santo. Desde el 12 de octubre del 1589 hasta el 20 de junio-julio del 1590 no se conoce ninguna carta despachada desde Segovia. En la fechada en Madrid, el 20 de junio del 1590, para → Córdoba, se añade esta posdata: “Presto me volveré a Segovia, a lo que creo”. No era noticia, si la ausencia había sido breve.

Si es cierta esta larga ausencia, impone un notable recorte en la residencia de fray Juan en Segovia. En su segunda fase o etapa abarcaría solamente un año: desde abril de 1590 hasta mayo de 1591; hay que descontar también los viajes a Madrid para las reuniones de la Consulta y para los Capítulos de 1590 (9 de junio-2 de julio) y de 1591 (31 de mayo-7 de junio). Acaso tenga algo que ver con esa ausencia lo que escribía en 1614 fray Pablo de Santa María, que convivió con él dos años en Segovia, “cerca del año del Señor 1590, cuando se edificaba el nuevo convento”. Entre otros recuerdos de entonces, menciona éste: “Era muy regular y observante, y no le faltó lo que primeramente se suele examinar en los santos, que fueron algunas persecuciones, mudándole a → Baeza cuando la obra de Segovia, que estaba a su cargo, se estaba en jerga, y cuando la fundadora doña → Ana de Peñalosa favorecía más la casa por su respecto por ser él su confesor; mas él obedeció sin alteración ninguna, sino con mucha alegría y paz de alma, aunque la fundadora lo sin-

tió mucho, por echar de ver que le faltaba el maestro de su espíritu y el dechado de toda virtud” (BMC 13, 376).

Todos estos datos, recortan la permanencia en Segovia, pero no esclarecen plenamente su situación. Aunque el convento segoviano sigue siendo “Casa de la Consulta”, no cumple bien la normativa establecida, como cuando estaban allí los miembros de la misma. El Vicario general sigue siendo prior “a iure”; y hace sus veces el primer definidor “cuando está ausente del lugar donde está la Consulta”. El lugar pasa a ser Madrid, y el Vicario general está en la capital, permanentemente ausente de Segovia. ¿Cómo se aplicó lo establecido? Los biógrafos antiguos y modernos apenas se han preocupado de estos extremos delicados.

Hasta el traslado de la Consulta a Madrid funcionó todo según lo establecido. En el primer Capítulo de la Provincia de Castilla la Vieja (28-31 de julio 1589) se eligen priores para todas las casas menos para el convento de Segovia; figura como superior el nombrado por N. Doria, Gregorio de la Madre de Dios, mientras prior “delegado” sería aún el primer definidor (J. de la Cruz). Extraña, sin embargo, que no figure para nada en la lista de los conventuales de la comunidad confeccionada con motivo del citado Capítulo. No se incluyó, quizás, por su especial condición o situación en ella. Los biógrafos hablan de él indistintamente como “prior” o “vicario” del convento de Segovia, sin especificar períodos ni funciones. El hecho de que la comunidad segoviana no vuelva a tener prior propio, elegido normalmente hasta 1592 hace pensar que N. Doria le nombró vicario o delegado permanente de aquel convento.

Hacia el mismo centro parece conducir el ofrecimiento hecho a J. de la Cruz después del Capítulo de 1591 y que él no aceptó, de volver a Segovia como “vicario” o superior.

Esta es su situación, un tanto confusa, una vez que la Consulta se trasladó a Madrid. No la aclararon debidamente los antiguos biógrafos, aunque destacan el gesto del Santo al no aceptar la propuesta de volver a Segovia, después del Capítulo de 1591, cuando queda sin cargos. Escribe → Alonso: “Quisiera el padre Vicario general, que era prelado del convento de Segovia, que nuestro santo padre fray Juan se volviera a Segovia y asistiera allí en su lugar” (*Vida*, p. 506). Por su parte, → Jerónimo de san José dice claramente que lo que se le ofrece en aquel momento es ser “vicario del convento de Segovia” (*Historia*, p. 683).

IV. Despedidas y recuerdos

Mientras estuvo en Segovia la sede de la Consulta, a ésta dedicó preferentemente J. de la Cruz sus preocupaciones. Ello no le impidió ocuparse directa y personalmente de la marcha de la comunidad, tanto en lo material como en lo espiritual. Prescindiendo de la cronología, la actividad por él desplegada abarca varios campos: trabajos para la fábrica material del convento y de su entorno (sobre lo que abundan testimonios y anécdotas); dirección espiritual de religiosos, religiosas –especialmente las Descalzas– y seglares. Aunque en Segovia mantuvo contacto con amplios y variados sectores de la población, las actividades fuera de marco conventual fueron secundarias y coyunturales. Se trata de actuaciones esporádicas, no

regulares o sistemáticas. Entre los episodios biográficos especiales se refieren las visitas a Segovia de su hermano Francisco. La primera se produjo al poco tiempo de llegado fray Juan y en circunstancias muy penosas para su hermano, que lamentaba la muerte de cinco de sus hijos en poco tiempo. Habría correspondido J. de la Cruz con un viaje a → Medina para consolar a su cuñada Ana y de paso visitar a las Descalzas. En Segovia tuvo lugar el último encuentro de los dos hermanos. Según cuenta Francisco, la iniciativa de su último viaje a Segovia fue de Juan, que le invitó a que viajase desde Medina. Quiso regresar después de dos o tres días, pero fray Juan le rogó que se quedase aún algunos días más, pues no sabía cuándo se volverían a ver. De hecho fue el último encuentro. Francisco fue tratado con toda clase de atenciones, comiendo con los religiosos en el refectorio y sentándose al lado de fray Juan.

Fugaz fue la visita de despedida de fray Juan en 1591, poco antes de emprender viaje definitivo hacia Andalucía. Cosa de algunos días. Dejaba en Segovia muchos y admiradores discípulos. Había realizado allí el noviciado → Alonso de la Madre de Dios, que sería luego su mejor biógrafo y postulador en el proceso informativo de beatificación. Gracias a una de las figuras más vinculadas a él y al convento, → Ana del Mercado y Peñalosa, J. de la Cruz regresaría a Segovia en sus despojos mortales. → Culto, reliquias, sepulcro y fama de santidad dieron a Segovia el derecho al proceso de su → glorificación canónica, cuyo último eslabón fue la proclamación oficial de Doctor de la Iglesia (1926). Los procesos ordinarios se celebraron allí en 1616-1617 (BMC

14, 215-287; 22, 185-290); los apostólicos, en 1627-1628 (BMC 14, 361-460; 24, 163-367. Documentos de reciente publicación en ABCT 34 (1997) 63-380; 35 (1998) 521-529).

BIBL. — F 21; HCD 3, 607-624; 5, 519-523; DHEE 4, 2393-24-01; MATÍAS DEL NIÑO JESÚS, *San Juan de la Cruz en Segovia*, 1959; Id. "Documentos del Carmen Descalzo en Archivos del Estado", en *MteCarm* 71 (1973) 405-426; Id. "El primer Santoral litúrgico del Carmen Descalzo", en *ABC* 7 (1962) 273-278; FORTUNATO ANTOLÍN, "Contribución al esclarecimiento de un detalle sanjuanista", en *RevEsp* 14 (1955) 404-409; Id. "Datos históricos sobre el convento del Carmen Descalzo de Segovia", en *MteCarm* 64 (1956) 154-182; Id. "En torno al culto de san Juan de la Cruz en Segovia", en *SJC* 9 (1993) 269-278; Id. *San Juan de la Cruz en Segovia. Apuntes históricos*, Segovia, 1990; GABRIEL BELTRÁN, "San Juan de la Cruz, documento firmado en Segovia", en *MteCarm* 101 (1993) 563-569 y 103 (1995) 101-110; Id. "San Juan de la Cruz, prior de Granada, según el libro de protocolos de la comunidad", en *SJC* 8 (1992) 211-217; otros en 9 (1993) 216-218 notas y 279-291; Id. "San Juan de la Cruz, definidor y consiliario general en Segovia (1588-1591)", en *MteCarm* 104 (1996) 425-465; TOMÁS ALVAREZ (DE LA CRUZ), "Culto al 'Siervo de Dios' fray Juan de la Cruz. Historia de unos procesos olvidados", en *EphCarm* 5 (1951-54) 13-69; Id. "S. Juan de la Cruz de Ubeda a Segovia. Relato del traslado de sus restos mortales, 1593", en *MteCarm* 99 (1991) 273-317; JOSÉ RIUS SERRA, "Abusos litúrgicos", en *Hispania Sacra* 6 (1953) 202-204; F. COLLAR, "La capilla de san Juan de la Cruz en Segovia. Adiciones y precisiones", en *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar* 30 (1967) 70-90; RAFAEL RÓDENAS VILAR, *Vida cotidiana y negociado en la Segovia del siglo de Oro: el mercader Juan de Cuéllar*, Valladolid 1990.

Eulogio Pachó

Sensual → Sensualidad

Sensualidad

Partimos de la noción que ofrece el Diccionario de la R. Academia: "Cualidad de sensual", siguiendo también la

acepción segunda del adjetivo “sensual” del mismo Dccionario: “Aplicase a los gustos y deleites de los sentidos, a las cosas que los incitan o satisfacen y a las personas aficionadas a ellos”. Y puesto que se trata de presentar el pensamiento de Juan de la Cruz, es necesario tener en cuenta dos premisas: 1ª: que el Santo contempla todo a la luz de la vocación última, única de la persona: la unión con Dios; 2ª: que J., profundamente interesado por la persona, por su realización integral en plenitud, está convencido que sólo la logrará cuando toda su capacidad la “recoja” en Dios, y por él la “filtre”.

I. “Todo mi caudal”

Y J. de la Cruz explica: “Entiende aquí todo lo que pertenece a la parte sensitiva del alma” (“el cuerpo con todos sus sentidos y potencias, así interiores como exteriores, y toda la habilidad natural, conviene a saber: las cuatro pasiones, los apetitos naturales”) “como también la parte racional y espiritual” (CB 28,4). En la persona hay un dualismo nativo; es unidad diferenciada: “como estas dos partes [“la porción superior” = el “espíritu”, y “la sensualidad, que es la porción inferior”] son un supuesto, ordinariamente participan entrambas de lo que una recibe, cada una a su modo”(N 1,4,2). Porque a la esencia de la persona pertenecen estas dos partes, nunca se podrá eliminar ninguna de ellas, ni tampoco disminuir, bajo ningún pretexto, ni siquiera descuidar en cualquier propuesta antropológica, como lo es la cristiana, la que presenta el místico poeta. Para un cristiano esto adquiere una importancia mayor

porque está por medio → Dios “a cuya imagen” él nos ha creado.

Escribe el Santo con seguridad: “Y es de notar que no conjura el Esposo aquí a la ira y concupiscencia, porque estas potencias *nunca en el alma faltan*, sino a los molestos y desordenados actos de ellas...” (CB 20-21,7). Está claro: nada de lo que por creación es la persona puede sufrir menoscabo ni sacrificarse en aras de ninguna “ideología”, tampoco religiosa. El Dios salvador no corrige la plana al Dios creador.

Pero, porque la persona es evolutiva, es de-venir, ser –llegar a ser de hecho lo que es por gracia de → creación y redención– también debe tenerse en cuenta este rasgo constitutivo del ser humano a la hora de proponerle un método de hominización, de ser persona en plenitud, siempre relativa. J. fue el primero que captó los peligros de una errónea comprensión a que podía dar lugar la lectura de sus escritos si se pierde de vista la perspectiva del autor. Así lo advierte con cierto encarecimiento en S 3,2,1-2, y, con otro tono, pero con la misma claridad y contundencia, en S 2,24,3-5.

En este nativo dualismo humano hay, además de jerarquía, “definición” de competencias o “capacidades”, “roles”. La parte sensitiva “tiene respecto a las criaturas y a lo temporal” (S 2,4,2)”, así como “la parte espiritual o racional” (S 1,1,2) “tiene respecto y comunicación con Dios” (S 3, 26,4; S 2,4,2). “La parte racional tiene capacidad para comunicar con Dios” (CB 28,7). La unión con Dios “no puede caer en sentido y habilidad humana” (S 2,4,2), “Dios no cae en sentido” (LI B 3,73); o “el sentido de la parte inferior del hombre ... no es ni puede ser capaz

de conocer ni comprender a Dios como Dios es” (S 3,24,2). Poniendo frente a frente “el sentido” y “las cosas espirituales”, afirma que son “tan diferentes” “como el cuerpo y el alma y la sensualidad y la razón” (S 2,11,2). Por eso, por su propia entidad, “el sentido”, aun en su normal relación a los bienes naturales, puede causar no poco perjuicio a la persona. Escribe el Santo que, porque “son más conjuntos al hombre que los temporales, con más frecuencia y presteza hace el gozo de los tales impresión y huella en el sentido y más frecuentemente le embelesa. Y así, la razón y juicio no quedan libres, sino nublados con aquella afección de gozo muy conjunto” (S 3,22,2). El sentido “reduce”, merma la recepción del espíritu, con facilidad incide negativamente sobre la razón y el juicio, sobre el entero horizonte de la existencia de la persona (LIB 3,18; S 1,8,3).

Esto se hace más notorio cuando se trata de “demasiado ejercicio de los sentidos” (S 3, 26,2), o cuando “predomina en su operación la fuerza sensitiva que hace más sensualidad y la sustenta y cría” (ib 7). Sin duda, en nuestra situación histórica, la realidad se agrava y adquiere tintes de conflictividad, teniendo como horizonte el dominio y el vasallaje del espíritu.

II. Un “caudal” revuelto, “desordenado”

El → pecado, la caída original ha introducido la conflictividad, el desorden en la relación entre las “partes sensitiva y espiritual” de la persona. Son “contrarias” (CB 18,7). La parte sensitiva “contradice” “a la fuerza y ejercicio espiritual” (S 3,26,4). Y hay que “contradecirla” para “gozar de Dios” (LIB 2,27).

Estamos ante un hecho que nos revela con fuerza la experiencia. De este hecho parte J. de la Cruz y nos ha dejado múltiples descripciones con el fin siempre de despertar la conciencia y activar la voluntad para remediar tanto mal.

Entre → “los enemigos del alma” está → “la carne”, de la que dice J. de la Cruz que es “el más tenaz de todos” (Ca 2). Lo presenta bajo el epígrafe: “Contra sí mismo y la sagacidad de la sensualidad”. Aproxima “sensualidad” y “sentimientos” (Ca 15), con lo que abre el arco de la “sensualidad” a todo lo que es centrarse en sí mismo, como se manifiesta claramente en el texto de las tres breves cautelas. Definió bien “el sentimiento” contraponiéndolo al “amor”, cuando escribió: “Es muy distinta la operación de la voluntad (el amor) de su sentimiento: por la operación se une a Dios y se termina en él, que es amor, y no por el sentimiento ... que se asienta en el alma como fin y remate” (Ct del 14.4.1589).

La persona es “un gran señor en la cárcel, sujeto a mil miserias” (CB 18,1). “Este tirano de la sensualidad” la tiene subyugada. En un determinado momento del proceso, pide al Esposo “que este reino de la sensualidad se acabe ya o se le sujete del todo” (Ib. 2); porque “de hecho impide y perturba tanto bien, pide a las operaciones y movimientos de esta parte inferior que se sosieguen en las potencias y sentidos de ellas y no pasen los límites de su región” (ib. 3).

Sabe muy bien el Doctor místico que el antagonismo es de dominio, de sometimiento. “Estas operaciones y movimientos de la sensualidad sabrosa procuran atraer a sí la voluntad de la parte racional, para sacarla de lo interior a que quiera lo exterior que ellos quieren y apetecen; moviendo también al entendi-

miento y atrayéndole a que se case y junto con *ellas* en su bajo modo de sentido, procurando conformar y aunar la parte racional con la sensual” (ib 4). La sensualidad tiende a “sujetar” la parte racional, a convertirse “en juez y estimador de las cosas espirituales” (S 2, 11,2). Así convierte a la persona en “espíritu sensual” (S 1,6,2) en todos los campos de su actividad. También en el del espíritu. “Es cosa cierta y ordinaria... servirse de las cosas espirituales sólo para el sentido, dejando el espíritu vacío, que apenas habrá a quien el jugo sensual no estrague buena parte del espíritu, bebiéndose el agua antes que llegue al espíritu” (S 3,33,1). Así definirá al hombre “sensual”: “es el que el ejercicio de su voluntad sólo trae en lo sensible” (S 3,26,4). Recuerda el principio de la filosofía que estudió, y al que tantas veces recurre: Es “verdad en buena filosofía que cada cosa, según el ser que tiene o vida que vive, es su operación” (S 3,26,6).

III. Reeducción de la sensualidad

Reeducación porque es componente esencial de la persona y porque su aportación es necesaria e insustituible, pues toda la persona se une a Dios y llega a ser sujeto de la vida nueva. Para esta obra rige el principio que enuncia: “Aprovecharse sólo de aquello que basta” para llevar una vida digna como persona y como creyente (N 1,3,1). El camino de ser es siempre una “salida”. En primer lugar, de la “casa de la sensualidad” (N 2,14,3; N 1,14,1): “la parte sensitiva, que es la casa de todos los apetitos ... Porque hasta que los apetitos se adormezcan por la mortificación en la sensualidad, y la misma sensualidad

esté ya sosegada de ellos ..., no sale el alma a la verdadera libertad” (S 1,15,2).

Se apresura el Santo a decir que la reeducación necesaria para ser lo que somos por naturaleza, personas racionales, y lo que somos por → gracia, hijos de Dios, no es posible si no hay un empeño sostenido, un compromiso duro por parte de la persona. Y esto requiere un presupuesto que enuncia reiteradamente el Santo. Por ejemplo: “La sensualidad, con tantas ansias de apetito es movida y atraída a las cosas sensitivas, que, si la parte espiritual no es atraída con otras ansias mayores de lo que es espiritual, no podrá vencer el yugo sensual” (S 1,14,2). Por eso insistirá que sólo en la purificación del espíritu se hace verdaderamente la del sentido (N 2,3,1), pues es en el espíritu donde está la “raíz” del mal (ib. 2,1; 3,1). Cuando el espíritu es fuerte en la visión y en la vivencia de sus opciones hace que el sentido participe y colabore, “se una” a la parte más noble de la persona: el espíritu.

Como principio también para esta renovación hay que recordar lo que nos dice J. de la Cruz: “Va Dios perfeccionando al → hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior, hasta lo más alto e interior” (S 2,17,4). Muy concretamente, Dios da “gusto” de sí, de las cosas espirituales a la parte sensible, “para que teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros” (S 1,14,2). El sabe muy bien que “hay almas que se mueven mucho en Dios por los objetos sensibles” (S 3,24,4). Y no titubeará al afirmar que, en tanto que por el gozo o gusto de lo sensible, “se levanta a gozar en Dios y le es motivo para eso, es muy bueno “ (ib), “porque

entonces sirven los sensibles al fin para que Dios los crió y dio" (ib. 5). Y, por eso, en este caso, "se pueden aprovechar ... y aun deben" de todas estas mociones (ib. 4). Texto incomparable, revelador también de la rica humanidad del Santo el que escribió en S 3,39,1: "Para encaminar Dios el espíritu ... conviene advertir que a los principiantes bien se les permite y aun les conviene tener algún gusto o jugo sensible... 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".

La obra de reeducación es posible por la irrupción de un amor "mayor y mejor", con su correspondiente gusto en el mismo campo de la sensualidad, que producirá en la persona un desplazamiento amoroso, de "interés" vital por un mundo en el que la misma sensualidad llegará a encontrarse muy a gusto.

Ya notamos que no se trata de extirpar, de disminuir la fuerza de la sensualidad, sino de "reducirla" a sus límites, de que sea lo que es por creación, y prepararla para que "a su modo" disfrute también de Dios. La purificación tiende a "adormecer", "sosegar", "amortiguar" ese amplio mundo de la sensualidad (S 1,15,2; N 1,13,15; 14,1; 2,14,2), a "mortificar" (S 3,26,6), en el sentido de "domar las pasiones castigando el cuerpo y refrenando la voluntad (DRAE), de "aniquilar" "de todo lo que no era amor" y "de todo lo viejo que antes usaba" (CB 26,17), "acerca de sus pasiones y afeciones naturales" (LIB 3,54; 4,16), de los "molestos y desordenados actos" (CB 20/21,7), de "sujetarla" a la razón (S 3,26,5), sacando al alma "de la vida sensitiva" (S 3,26,7). La reeducación, la

"noche" sanjuanista "todos estos amores pone en razón" (N 1,4,8). Habla también el Santo de "acomodamiento" al espíritu y de "enfrenamiento" de la sensualidad (N 8,1.3).

IV. Sensualidad redimida

"Acabadas todas las repugnancias y contrariedades de la sensualidad" (CB 36,1), purificada y "flaca" (N 2,1,2), "la sensualidad ya no estorba" (ib. 4,1) a la persona el vivir con todo su ser cuanto entra en la esfera de su vocación humana y cristiana. No sólo, sino que participa en el festín de la comunión humano-divina, y el mismo gozo sensitivo alcanza nivel y calidad asombrosos.

La vocación humana la expresa el Santo en términos de relación amorosa con Dios: "para este fin de amor fuimos criados" (CB 29,3). Con una energía impresionante escribe: "Esta pretensión del alma es la → igualdad de amor con Dios, que siempre ella natural y sobrenaturalmente apetece (CB 38,3). Llegada a este punto, la persona "claro está que sin contradicción..., ha de ir con *todo* a Dios" (S 3,26,6). Al final del proceso, se reencuentra la sensualidad en su nativa y redimida verdad. Escribe el Santo, señalando el antes y el ahora de la noche oscura: antes, "como está la sensualidad imperfecta, recibe el espíritu de Dios con la misma imperfección muchas veces"; ahora que "está reformada..., ya no tiene estas flaquezas; porque no es ella la que recibe ya, mas antes está recibida ella en el espíritu, y así lo tiene todo *al modo del espíritu*" (N 1,4,2). Después de la purificación "Dios tiene recogidas todas las fuerzas, potencias y apetitos del alma, así espirituales como sensitivas", y "toda esta

armonía”, “sin desechar nada del hombre ni excluir cosa suya de este amor...” está íntimamente recogida en Dios (N 2,11,4). Lo destaca en la canción cuarenta del *Cántico* en la que canta el “ya” del encuentro profundo de Dios y la persona (“mi alma esta ya ... contigo”), y la incidencia que tiene en su “parte sensitiva”: “que ya está la parte sensitiva e inferior reformada y purificada, y que está conformada con la parte espiritual; de manera que no sólo no estorbará para recibir aquellos bienes espirituales, mas antes se acomodará a ellos, porque aun de los que ahora tiene participa según su capacidad” (n. 2). Realmente “todo el caudal” de la persona “ya está empleada en el servicio de su Amado” (CB 28,4), “empleado y enderezado a Dios” (ib. 5), “toda la habilidad ... se mueve por amor y en el amor” (ib. 8). Vida en fiesta (CB 39,9-10; LIB 2,36).

Lo notamos, aunque es evidente, que Dios está más interesado que la misma persona en esta reeducación de la sensualidad; que toda gracia que concede a la persona tiene una esencial dimensión purificadora y fortalecedora de la sensualidad para recibir la gracia suprema del “matrimonio espiritual”. De este modo introduce el comentario de la canción 22 del *Cántico* en la que presenta la culminación del proceso espiritual, “el matrimonio espiritual”: “Tanto era el deseo que el Esposo tenía de acabar de *libertar y rescatar* su esposa de las manos de la sensualidad”. La persona, “que vive vida espiritual, mortificada la animal, claro está que sin contradicción ... ha de ir con *todo* a Dios” (S 3,26,6). Al fin del proceso místico, la persona toda entera gozará también de Dios (CB 40,5) participando “a su modo” de la “fiesta del espíritu” (CB

39,8-10; LIB 2,36). → **Animal, carnal, inferior, sensitivo.**

BIBL. — EULOGIO PACHO, “Antropología sanjuanista”, en *MteCarm* 69 (1961) 47-90; F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1968, p. 318-321; Id. “Metodo e strutture di antropologia sanjuanista”, en AV.VV., *Temi di antropologia teologica*, Roma, Teresianum, 1981, p. 403-437; AV.VV., *Antropología de san Juan de la Cruz*, Avila, Institución Gran Duque de Alba, 1988; CIRO GARCÍA, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos, Monte Carmelo, 1990.

Maximiliano Herráiz

Sentidos espirituales → ‘Cavernas del sentido’

Sentimientos espirituales → Experiencia mística

Señales (de la contemplación)

Un tema recurrente en los escritos de Juan de la Cruz es el del desarrollo y evolución de la experiencia orante del hombre espiritual. → Una perspectiva privilegiada para asomarnos al mundo, mucho más amplio, de las relaciones del → hombre con Dios, y evaluar el desarrollo del itinerario espiritual hacia la → unión con Dios.

I. Encrucijada decisiva

El Santo, buen maestro espiritual y consumado pedagogo en los caminos del espíritu, es especialmente sensible a un hecho que, tarde o temprano, aparece siempre en el camino del hombre que avanza hacia la comunión con Dios: la inflexión drástica que experimenta la propia experiencia orante, llegados a un punto en el cual todo lo que antes era mediación y apoyo para la oración, se

convierte, sorprendentemente, en obstáculo y dificultad para el ejercicio y desarrollo de la misma. Se trata del paso decisivo de la meditación a la contemplación.

1. *Desde la meditación.* La primera fase de la experiencia orante suele ir caracterizada por un mayor protagonismo activo por parte del hombre: es él quien busca a Dios, quien habla a Dios, quien se expresa a sí mismo en la oración, haciendo aflorar en presencia de Dios lo mejor de su riqueza interior. Es una forma orante más verbal, más conceptual, más imaginativa, más discursiva; en una palabra, más activa. Es lo que el Santo llama “meditación”, y define como “acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras, fabricadas e imaginadas por los sentidos” (S 2,12,3), ya que mediante ella “obra el alma discurrendo con las potencias sensitivas” (S 2,14,6).

Se trata de una forma de oración “necesaria” para los principiantes (S 2,12,5), cuyo fin es “sacar alguna noticia y amor de Dios” (S 2,14,2). El Santo la llama “estado y ejercicio de principiantes” que consiste en “meditar y hacer actos y ejercicios discursivos con la imaginación” (LB 3,32).

2. *A la contemplación.* Después de haberse ejercitado durante un tiempo conveniente en esta forma de oración discursiva o meditación, Dios da generalmente un nuevo impulso al proceso orante, “pues, como el estilo que llevan los principiantes en el camino de Dios es bajo y que frisa mucho con su propio amor y gusto”, quiere Dios “llevarlos adelante, y sacarlos de este bajo modo de amor a más alto grado de amor de Dios y librarlos del bajo ejercicio del sentido y discurso, con que tan tasada-

mente y con tantos inconvenientes andan buscando a Dios, y ponerlos en ejercicio de espíritu, en que más abundantemente y más libres de imperfecciones pueden comunicarse con Dios” (N 1,8,3).

Dios abre así camino a la experiencia de la contemplación, que es una forma nueva de oración donde el hombre cede protagonismo en la medida en que es Dios quien lo va asumiendo. El Santo define la contemplación como “infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios que, si la dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor” (N 1,10,6). Es de notar que hemos pasado de una forma de oración en que el hombre busca a Dios, a otra en la que es Dios mismo quien se autocomunica al hombre. Se le “infunde”. Una forma de oración “en que en secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo” (N 2,5,1). Más adelante, describirá la contemplación como “ciencia de amor, la cual ... es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma, hasta subirla de grado hasta Dios, su Criador, porque sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios” (N 2,18,5).

Se trata, pues, de un cambio radical de protagonismo. Ahora es Dios quien obra en el hombre. A Dios le corresponderá el verbo “hacer”, mientras que el verbo que mejor cuadra al hombre será el “padecer”. Del mismo modo, Dios será el sujeto del verbo “dar”, y el hombre el del verbo “recibir”. Ninguna reflexión nuestra puede aquí sustituir la lectura reposada, y atenta a los verbos, del texto insuperable del Santo en la *Llama* (LIB 3,32-41).

3. El desconcierto del paso. Cuando acontece este cambio en la propia

experiencia orante, el desconcierto del hombre suele ser grande y desestabilizador, “se le ha vuelto todo al revés” (N 1,8,3), pues lo que antes le era medio y ayuda para la oración, es decir, su propia actividad discursiva, ahora no le sirve ya. Es más se siente cada vez más incapaz de ella.

Por otro lado, al no reconocer aún el valor orante de la nueva experiencia contemplativa, le parece que no hace nada y que pierde el tiempo, pues no se ejercita como antes con sus capacidades discursivas, ni puede hacerlo (S 2,12,6-7; S 2,14,3-4; N 1,10,1-2; etc.).

II. Criterios de discernimiento

J. de la Cruz afirmaba en cierta ocasión que se decidía a escribir “por la mucha necesidad que tienen muchas almas” (S pról. 3). También, al hacerlo sobre este tema, lo que le mueve es venir en ayuda de quien necesita luz para discernir la propia experiencia y poder así acertar con la actitud más adecuada para afrentar la nueva situación en que se halla, pues “es recia y trabajosa cosa en tales sazones no entenderse una alma ni hallar quien la entienda” (S pról. 4).

1. *El agravio de la inexperiencia.* Y lo primero que lamenta el Santo es la inexperiencia de ciertos maestros espirituales que, sin comprender el momento de crecimiento en que se halla el orante, y sin saber cómo afrontarlo adecuadamente, lo único que hacen es crear nuevas dificultades, desorientando al alma, y haciéndole volver atrás, en vez de facilitarle el avance en su camino oracional (S pról. 5-6). Es muy oportuno aquí repasar cuanto el Santo dice acerca de los “maestros espirituales” (LIB

3,30-62): “De esta manera –escribe– muchos maestros espirituales hacen mucho daño a muchas almas, porque, no entendiendo ellos las vías y propiedades del espíritu, de ordinario hacen perder a las almas la unción de estos delicados ungüentos con que el Espíritu Santo les va ungiendo y disponiendo para sí, instruyéndolas por otros modos rateros que ellos han usado o leído por ahí, que no sirven más que para principiantes. Que, no sabiendo ellos más que para éstos, y aun eso plega a Dios, no quieren dejar las almas pasar, aunque Dios las quiera llevar, a más de aquellos principios y modos discursivos e imaginarios, para que nunca excedan y salgan de la capacidad natural, con que el alma puede hacer muy poca hacienda” (LIB 3,31).

2. *“Señales” claras para discernir el paso.* Frente a estos “maestros espirituales” así denostados, Juan de la Cruz, desde su experiencia de orante y de acompañante espiritual, ofrece unos indicios o señales claras y sencillas para discernir cuándo es llegado el momento en que se produce la inflexión decisiva en el proceso orante y, por tanto, es necesario renunciar al ejercicio de la meditación para dejarse introducir, cada vez más dócilmente, en la oración contemplativa. Las señales que ofrece son tres, siempre las mismas, aunque a veces varía el orden de las mismas, según el momento en que las redacte en una u otra de sus obras.

No importa tanto el orden, si tenemos en cuenta una advertencia muy importante que el mismo Santo resalta: “Estas tres señales ha de ver en sí juntas, por lo menos, el espiritual para atreverse seguramente a dejar el estado de meditación y del sentido y entrar en el

de contemplación y del espíritu” (S 2,13,5). Las señales las encontramos descritas en S 2,13 y en N 1,9. En su enunciación, suenan así:

a) *Primera señal*: “La primera es ver en sí que ya no puede meditar ni discurrir con la imaginación, ni gustar de ello como de antes solía; antes halla ya sequedad en lo que de antes solía fijar el sentido y sacar gusto” (S 2,13,2). En *Noche* esta señal pasa a ser la tercera, y se describe así: “La tercera señal que hay para que se conozca esta purgación del sentido es el no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación, como solía, aunque más haga de su parte” (N 1,9,8).

b) *Segunda señal*: “La segunda es cuando ve no le da ninguna gana de poner la imaginación ni el sentido en otras cosas particulares, exteriores ni interiores” (S 2,13,3). En *Noche* esta señal pasa a ser la primera, y suena así: “La primera es si, como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla en alguna de las cosas criadas” (N 1,9,2).

c) *Tercera señal*: “La tercera y más cierta es si el alma gusta de estarse a solas con atención amorosa a Dios, sin particular consideración, en paz interior y quietud y descanso y sin actos y ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad -a lo menos discursivos, que es ir de uno en otro- sino sólo con la atención y noticia general amorosa, sin particular inteligencia y sin entender sobre qué” (S 2,13,4). En *Noche* esta señal ocupa el lugar central, siendo la segunda de las tres. El Santo la redacta así: “La segunda señal ... es que ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que

vuelve atrás, como se ve en aquel sinsabor en las cosas de Dios. Y en esto se ve que no sale de flojedad y tibieza este sinsabor y sequedad; porque de razón de la tibieza es no se le dar mucho ni tener solicitud interior por las cosas de Dios” (N 1,9,3).

A pesar de las coincidencias, hay en las dos redacciones matices diversos, que se explican por la distinta perspectiva contextual en que se sitúa el Santo al escribir. En *Subida* busca directamente el discernimiento sobre el cambio en el modo oracional, el paso de la meditación a la contemplación. En *Noche*, en cambio, el discernimiento apunta más bien a identificar el fenómeno purificativo que se produce en la noche del sentido. Aunque, según el Santo, ambos momentos coinciden cronológicamente en la práctica, el matiz es diverso, según nos fijemos en un aspecto o dimensión de la experiencia o nos fijemos en otro. En otro lugar, encontramos un breve “aviso” del Santo sobre “las tres señales del recogimiento interior”, que tienen una estrecha cercanía y familiar con las que aquí nos ocupan (Av 2,39).

III. Finalidad pedagógica

Ya hemos indicado cómo, en todo este tema, la intención de Juan de la Cruz no es otra sino ayudar al hombre en su camino espiritual, dándole luz para comprender su propia experiencia y pautas concretas para afrontar esta coyuntura con acierto, no entorpeciendo la obra de Dios en el alma sino más bien adecuándose dócilmente a la misma.

1. *Empeño personal*. Una vez identificada la naturaleza del paso que se está viviendo, lo primero que le preocupa al Santo es librar al hombre del com-

portamiento errado que fácilmente, de forma casi instintiva, se siente tentado a asumir.

Es éste un momento en que “padece los espirituales grandes penas ... por el recelo que tienen de que van perdidos en el camino ... Entonces se fatigan y procuran, como lo han habido de costumbre, arrimar con algún gusto las potencias a algún objeto de discurso, pensando ellos que, cuando no hacen esto y se sienten obrar, no se hace nada” (N 1,10,1).

Lo primero que no se debe hacer es empeñarse en continuar con la forma meditativa-discursiva de oración “porque de tal manera pone Dios al alma en este estado y en tan diferente camino la lleva, que, si ella quiere obrar con sus potencias, antes estorba la obra que Dios en ella va haciendo, que ayuda” (N 1,9,7).

2. *Comportamiento adecuado.* Pasando a la pedagogía más positiva, la recomendación del Santo en este caso es “confiar en Dios”, consolarse “perseverando en paciencia” (N 1,10,3), “dejar estar el alma en sosiego y quietud”, “perseverar en la oración sin hacer ellos nada”, “dejar al alma libre y desembarazada y descansada de todas las noticias y pensamientos”, “contentarse sólo con una advertencia amorosa y sosegada en Dios” (N 1,10,4). En definitiva: “súfrase y estése sosegado” (N 1,10,5).

Puede dar la impresión de que el Santo invitara a una actitud de mera pasividad, renunciando a la propia responsabilidad personal. Nada más lejos de su intención. Lo comprenderá bien quien haya captado el genuino sentido sanjuanista de la “pasividad”, que podríamos calificar de pasividad activa. Para él, en efecto, la “actividad” del

hombre alcanza su plenitud y madurez cuando cede ante la “actividad” de Dios, y se transforma, no en inercia sino en acogida, en receptividad. Es lo que, de forma paradójica, el Santo llama “obrar pasivamente”: “A estos tales se les ha de decir que aprendan a estarse con atención y advertencia amorosa en Dios en aquella quietud, y que no se den nada por la imaginación ni por la obra de ella, pues aquí, como decimos, descansan las potencias y no obran activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas” (S 2,12,8).

Llegamos así a un verbo clave para la recta comprensión de la doctrina sanjuanista: “recibir”. La experiencia contemplativa gira en torno a estos dos verbos: “dar” y “recibir”, referidos, respectivamente, a Dios y al hombre. La contemplación es infusión de Dios en el alma, autodonación y autocomunicación de un Dios que trata con el hombre “en modo de dar”, y que configura la actitud justa del hombre ante él como acogida, receptividad, debiendo colocarse ante Dios “en modo de recibir” (LIB 3,34). La articulación de estos dos verbos, y sus correspondientes actitudes, es la urdimbre sobre la cual se va tejiendo el denso y significativo discurso del Santo en el comentario a la tercera canción de la *Llama*.

IV. Sintonizar con la pedagogía divina

Para el Santo lo más importante y decisivo es que lleguemos a sintonizar con la pedagogía de Dios, que es quien de verdad asume el protagonismo en nuestro camino espiritual. Como muestra, aducimos sólo dos textos. El primero dedicado a los “maestros espirituales”: “Adviertan los que guían las almas

y consideren que el principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos sino el Espíritu Santo, que nunca pierde cuidado de ellas, y que ellos sólo son instrumentos para enderezarlas ... según el espíritu que Dios va dando a cada una ... mirando el camino y por dónde Dios las lleva” (LIB 3,46).

El segundo, enderezado directamente al interesado: “Ha de advertir el alma en esta quietud que, aunque entonces ella no se sienta caminar ni hacer nada, camina mucho más que si fuese por su pie, porque la lleva Dios en sus brazos; y así, aunque camina al paso de Dios, ella no siente el paso. Y, aunque ella misma no obra nada con las potencias de su alma, mucho más hace que si ella lo hiciese, pues Dios es el obrero. Y que ella no lo eche de ver no es maravilla, porque lo que Dios obra en el alma a este tiempo no lo alcanza el sentido, porque es en silencio ... Déjese el alma en las manos de Dios y no se ponga en sus propias manos ni en las de estos dos ciegos, que, como esto sea y ella no ponga las potencias en algo, segura irá” (LIB 3,67).

En conclusión, lo que Juan de la Cruz busca, y lo único que le mueve a escribir desde su propia experiencia, es venir en ayuda de quienes necesitan luz y orientación para su caminar hacia Dios. Es su intención claramente confesada: “De todo, con el favor divino, procuraremos decir algo, para que cada alma que esto leyere, en alguna manera eche de ver el camino que lleva y el que le conviene llevar”. → *Contemplación, meditación, noticia amorosa.*

Alfonso Baldeón-Santiago

Sepulcro del Santo

El cuerpo de fray Juan de la Cruz llegaba rendido a → Ubeda el 28.9.1591. Las primeras vendas empapadas de las purulentas heridas se convierten en otras tantas reliquias. Cuando J. de la Cruz muere el 14.12.1591, empiezan a la par los portentos y las traslaciones de su cuerpo. Doña → Ana del Mercado y Peñalosa junto con su hermano Luis gestionan ante el P. → Nicolás Doria el traslado del cuerpo de J. a → Segovia; ya lo habían solicitado antes de que fray J. falleciese. En septiembre de 1592 se intenta llevar a cabo en secreto el mandato, pero encontraron el cuerpo fresco como si acabara de morir: las llagas del pie supuraban agua y sangre. Seccionaron, pues, el dedo índice de la mano derecha y se empaparon trocitos de tela en la sangre al no poderse realizar el traslado. Echaron, sin embargo, cal viva para que consumiera el cuerpo.

En 1593, en el mes de mayo, nuevo intento de exhumación y hallaron el cuerpo incorrupto, a pesar de la cal arrojada el año anterior. Colocaron el cuerpo en un arcón traído para el traslado y D. Juan de Medina, hombre de confianza de Doña Ana, partió de Ubeda hacia → Madrid donde aguardaba el P. Blas de san Alberto, avisado por doña Ana, en el convento de las MM. Carmelitas. Fue venerado en el locutorio y dentro del convento; luego fue trasladado al oratorio particular de doña Ana. Se cortó, en esta ocasión, el pie llagado que se entregó al padre Francisco de Jesús (Indigno), para que lo llevase a Ubeda. También se le despojó del hábito y la correa que llevaba, siendo sustituido por otro nuevo. De esta suerte fue remitido a Segovia.

El suave olor de sus despojos delató la presencia del cuerpo de J. de la Cruz a su entrada en la ciudad castellana. El pueblo se agolpó en torno al convento y a la iglesia. El cuerpo sacado del arcón fue colocado sobre una mesa cubierta con un tapete; estaba flexible. Las gentes deseaban ver al Santo y tocar objetos a su cuerpo. Los Carmelitas de Segovia, a la espera de lo que había de hacerse con el cuerpo de fray J., recibieron orden de que se abriese un arco en la pared y que se alzase un tabique para ocultar el baúl que contenía los restos del preciado cuerpo. Pero los milagros que obraba el Santo por doquier, descubrían ante la autoridad de la Orden y de la Iglesia, la santidad de fray J.; así pues, por mandato del Vicario General, derribado el tabique, se colocó bajo el mismo arco el baúl que contenía el cuerpo del Santo. Este fue exhumado a requerimiento de doña Ana de Peñalosa alguna otra vez (cf. Alonso de la Madre de Dios, *Vida*, lib. III, c. 4), pero permaneció en la iglesia vieja hasta el 3 de enero de 1606 cuando el padre Alonso de la Madre de Dios mandó labrar un nicho.

Por su parte, Ubeda reivindicaba para sí el cuerpo de J. de la Cruz. Se nombraron, al efecto, comisarios; pero las gestiones fracasaron. Más tarde acudieron a Roma en 1595. En esta ocasión el Papa ordenó que se devolviese el cuerpo a Ubeda. Pero ante las dificultades surgidas para ejecutar el Breve pontificio, el Papa reconsideró sus determinaciones y estableció (1596) que se enviase alguna parte del cuerpo a Ubeda. En cumplimiento de estas disposiciones, el padre Alonso de la Madre de Dios cortó con sus propias manos una pierna de la rodilla para abajo y un

brazo desde el codo hasta la mano. Fueron recibidas en Ubeda con gran alborozo en septiembre de 1607 y colocadas en una hermosa capilla.

Años más tarde, el P. José de Jesús María, General de la Orden, dio permiso para la construcción de una nueva capilla en el interior de la iglesia conventual de Segovia. Entretanto el 17 de abril de 1618 se trasladó el santo cuerpo a un arca de tres llaves y más noble que la precedente. (cf. Alonso de la Madre de Dios, *Vida*, lib. III, c. 9). Al concluirse la capilla nueva se hizo la traslación con absoluta discreción el día de la Epifanía de 1621. En esta coyuntura, el provincial, Juan del Espíritu Santo, seccionó del cuerpo una pierna, que quedó en el convento de Segovia para alivio de los enfermos. Las reliquias expelían delicado olor.

El 30 de octubre de 1647 aparecieron clavados en las puertas de la iglesia de los Carmelitas de Segovia dos Decretos por los que se prohibía el culto público al Santo. Al día siguiente, 31 de octubre, el padre Juan Bautista, general de la Orden, facultó al padre Bartolomé de Santa María para que el cuerpo de J. de la Cruz fuese inhumado. El 4 de noviembre el dicho padre presentó acta de lo hecho ante la curia diocesana de Segovia; el Vicario general lo hizo constar con fecha 6 de noviembre y comprobó el lugar donde había sido sepultado el cuerpo de J. de la Cruz: en tierra y en una urna de cinco cuartos de larga.

El 21 de febrero de 1649 el Sr. Obispo inspeccionó el lugar donde el cuerpo estaba enterrado e informó a Roma de ello y del proceso de *non cultu*, que espontáneamente se había incoado. No obstante, en la Ciudad Eterna

pusieron reparos a una imagen que de J. de la Cruz habían dejado sobre el sepulcro, con objeto de evitar alborotos de la gente, que sospechaba había sido hurtado el cuerpo y llevado a otra parte. A pesar de todo, la imagen hubo de quitarse. En este estado quedó el cuerpo del siervo de Dios hasta el día 25.1.1675, en que se hizo público el decreto *Spiritus Domini* de su beatificación.

El Definitorio general ordenó entonces, al padre Agustín de la Anunciación, provincial, que exhumara el cuerpo del nuevo Beato y lo colocaran en altar propio. El cuerpo fue trasladado de la caja de plomo a otra de madera revestida por dentro y fuera de terciopelo carmesí, con cerradura de tres llaves, que tendrían respectivamente el General de la Orden, el Provincial de Castilla y el Prior del convento de Segovia.

El mandato se llevó a término el día dieciocho de mayo de 1675. En esta circunstancia se tomaron del cuerpo reliquias para el Papa, algunos Cardenales, el General y Definidores de la Orden; también para Nuestra Señora de las Victorias (Roma), iglesia que se estaba edificando y donde dedicarían una capilla al nuevo Beato; finalmente otra para la Provincia de Flandes.

Como todo se ejecutó en el más riguroso secreto, los segovianos supusieron que los frailes habían repartido el cuerpo venerado entre los conventos. Con el fin de aclarar las dudas suscitadas, hubo de constituirse una Junta de comisarios, representantes del Cabildo y de la ciudad que dieran fe de la presencia del cuerpo y reliquias del nuevo beato fr. Juan de la Cruz. Para satisfacer la devoción de los comisarios se decidió bajar el cuerpo (21.5.1675); la noticia corrió como la pólvora, y ante esta

situación determinaron que lo más prudente era mostrar el cuerpo del 'santico de fr. Juan' a la pública veneración de todo el pueblo, que no conforme con ver, tocaba en él objetos piadosos. Finalmente se colocó el cuerpo en el lugar destinado y el sepulcro quedó cerrado.

Dentro de las fiestas de la Beatificación, habían determinado tener una procesión llevando en ella el cuerpo del Beato, acto que no autorizaba el Breve de beatificación. Para este acontecimiento se comenzó la construcción de una urna a fin de transportar dignamente las santas reliquias. Pero era preciso autorización expresa de Roma, que llegó fuera de tiempo. El 11 de octubre, se trasladó el cuerpo de la urna primera a una nueva de ébano y cristal, hermosamente equipada. A la traslación acudieron diversas personalidades. Esta vez la urna se cerró con cuatro llaves; depositarios de dos de ellas serían el provincial de Castilla y el prior del convento de Segovia. El cuerpo fue transportado a hombros de canónigos, religiosos y piadosos caballeros y colocado en el oratorio de la sacristía. Durante ocho días permaneció la urna sobre una mesa profusamente adornada. En 1692, el 15 de junio, se celebró el traslado del cuerpo de J. de la Cruz a su capilla, tras haber estado cuatro años y medio largos en el retablo del altar mayor.

Con el permiso del General, Pablo de la Concepción, el 11 de noviembre de 1726, se extrajeron reliquias para ofrecer al Sumo Pontífice el día de la canonización que sería el 27 de diciembre. El 5 de septiembre de 1927 la urna que contiene los restos del Santo es llevada a hombros hasta la Catedral de Segovia y el 12 de septiembre, domin-

go, es devuelta con gran asistencia de fieles. Las reliquias acompañaron a la Virgen de la Fuencisla hasta su santuario; pero, antes de colocarlas en su altar estuvieron expuestas a la piadosa devoción ocho días en la capilla mayor.

En 1752 el padre Sebastián de Jesús, provincial, mandó labrar una urna de piedra de Espejón (Soria), donde se colocó el cuerpo junto con la de ébano. La dedicación de esta obra tuvo lugar el 3.5.1753.

Cuando la invasión napoleónica, el sepulcro del Santo fue profanado (6.12.1808); su cabeza asomaba por entre la piedra sepulcral. Los frailes envolvieron el cuerpo en el paño del facistol y oculto bajo las capas alcanzaron el convento de las Madres Carmelitas sin tropiezo. Hubo entonces prohibición formal de 'mutilar' el cuerpo del Santo. Se le colocó en el arcón, con cerradura incluida, en que fue trasladado de Ubeda, y se le situó en el coro de las monjas. Algún tiempo después fue llevado a casa del arcediano de Cuéllar. Allí estuvo hasta el 24 de octubre de 1811, pues, fallecido el arcediano y vueltas la monjas a su convento, estudiantes carmelitas lo trasladaron desde el oratorio del finado a la clausura de las Madres. El 21 de noviembre de 1818, previo reconocimiento notarial de los restos del Santo, el Sr. Obispo de Segovia, D. Isidoro Pérez lo trasladó en su propio coche a la iglesia del Carmen, depositándolo en una nueva urna de nogal guarnecida de cristales; dejaron documento acreditativo de la referida traslación.

Durante la exclaustación (1835), se produjo un intento de trasladar el cuerpo del Santo a la Catedral, para su custodia. Entre otras razones, una Real

Orden del 26 de agosto de 1838 mandaba que no se mudase el cuerpo de su lugar ni se tocase la urna. Es de notar que el 11 de septiembre de 1859 se abrió el sepulcro en presencia, entre otras personalidades, de la Reina Isabel II y su confesor, san Antonio M^a Claret. Al año siguiente, el 8 de agosto, se abrió nuevamente el sepulcro ante la Reina, su esposo y los príncipes de la Real familia para renovar el sudario que cubría el cuerpo desde 1853, fecha en que también se abrió el sepulcro.

Las fiestas del tercer centenario de la muerte de san Juan de la Cruz (1891) culminaron con la apertura del sarcófago, donde descansaban los restos del cuerpo del Santo. Con ocasión del segundo centenario de la Canonización (1926), se saneó, restauró y embelleció la capilla del sepulcro bajo la mano del sacerdote D. Félix Granda. La urna con los restos de san J. fueron colocados provisionalmente en el presbiterio de la iglesia. Los festejos del centenario contaron con un solemne triduo que dio comienzo el seis de octubre: a las cuatro de la tarde hubo procesión hasta la Catedral transportando los restos del Santo; volvieron al convento en la tarde del 9 para colocarlos en el sepulcro obra del citado Granda. Asistió S. M. Alfonso XIII y otras personalidades civiles y eclesiásticas. Al día siguiente, 10 de octubre, celebró en el altar del nuevo sepulcro una solemne misa el General de la Orden, predicando el padre Eugenio de San José OCD.

El 24 de noviembre de 1955 se encontraba en Segovia el General de la Orden, P. Anastasio del Ssmo. Rosario, quien expresó deseos de ver el cuerpo del Santo. Se veneró el cuerpo del

Santo en la sacristía e inmediatamente lo colocaron en su lugar habitual.

Finalmente, la última exhumación tuvo lugar el 10.4.1992 a requerimiento del P. General, Camilo Maccise, con objeto de legar a las generaciones futuras en el mejor estado de conservación posible los restos santos de J. de la Cruz. Para ello, un equipo médico dirigido por la doctora M. Venturini, ‘trató’ los restos por medios técnicos y modernos. El tratamiento para la conservación del cuerpo duró hasta el 14.12.1992. Así mismo se estableció un estudio comparativo con los restos existentes en Ubeda y pudo configurarse el rostro verdadero del Santo. De la mascarilla se hicieron algunas copias en bronce.

BIBL. — FORTUNATO ANTOLÍN, *San Juan de la Cruz en Segovia. Apuntes históricos*, Segovia 1990; SERAFÍN PUERTA, “Reliquias de San Juan de la Cruz en Ubeda” en *SJC* 11 (1993) 113-116; N. GABRIELLI - E. M. FULCHERI - M. VENTURINI - M. BENEDETTUCI, *San Juan de la Cruz, Relaciones sobre el tratamiento conservativo realizado sobre su cuerpo*, Roma 1993; AA.VV. *Dios habla en la noche*, Madrid 1990, p. 377-379.

Antonio Mingo

Sequedad → Angustia, dolencia

Serrano, Jorge (1566-1636)

Se repite en este religioso mercedario reformado algo parecido a lo de de → Juan Bretón y Blas López, de los Clérigos Menores o Mínimos, ejemplos de escritores espirituales ampliamente deudores de JC. Abundan en otras órdenes religiosas, a lo largo de los siglos XVII-XVIII, maestros que se inspiran, siguen y copian al Doctor místico. Ocupan lugar destacado en esta obra aquellos que plagieron piadosamente

las páginas sanjuanistas antes de ser impresas, sirviéndose, por tanto, de copias manuscritas.

La huella sanjuanista es patente entre los mercedarios, comenzando por Melchor Rodríguez de Torres y culminando con J. Falconi de Bustamante. Quien fue más allá y se aprovechó de los textos sanjuanistas inéditos, a la manera de J. Breton, es Jorge Serrano de san José, nacido en Lisboa el 1566, En su juventud fue paje del cardenal Alberto de Austria, vicerrey de Portugal. Vistió el hábito religioso de mercedario en Sevilla, donde profesó en 1594. Se distinguió por su caridad durante la epidemia de 1599 en Jerez de la Frontera y en la misma ciudad de Sevilla. Pasó en 1604 a los Mercedarios Descalzos, tomando el nombre de Jorge de San José. Fue sucesivamente comendador de los conventos de El Viso del Marqués (Ciudad Real) y de Osuna. Murió en este último convento el 16 de octubre de 1636, tras larga y dolorosa enfermedad.

Dedicado buena parte de su vida a la formación de los religiosos, compuso dos obras para el aprovechamiento espiritual de los mismos: *El solitario contemplativo* (Lisboa 1616) y *Vuelo del espíritu* (Sevilla (1632). Un hijo espiritual suyo, Antonio de San Pedro, escribió su biografía; de ella hablan los cronistas de la Orden mercedaria, pero no se ha localizado ningún ejemplar impreso ni copia alguna manuscrita. Pudiera darse que se le confunde con uno de los “discípulos” (supuesto, naturalmente) que aparece como interlocutor en el dialogo de los libros mencionados.

Entre la publicación de ambos corre un lapso de tiempo relativamente largo: unos dieciséis años. Ello puede explicar la infausta fortuna que corrió el primero.

Apenas salido de los tórculos, fue denunciado a la Inquisición y, tras varias calificaciones negativas, especialmente la del agustino Gabriel Márquez, fue condenado y retirado de la circulación.

Ambos escritos están elaborados a base de textos sanjuanistas, de manera especial el primero. La aparición pública del primero, dos años antes de la edición príncipe de JC, demuestra que el buen mercedario tenía a su disposición trasladados manuscritos de las obras sanjuanistas. No puede afirmarse “a priori” otro tanto del *Vuelo del espíritu*, editado en 1632 y reeditado en 1647, cuando circulaban ya impresos los escritos de JC.

También la presencia sanjuanista es determinante en esta segunda obra. No sólo abundan en ella los textos literales, o resumidos y adaptados de JC; el ejemplar manuscrito del *Vuelo*, conservado actualmente en la biblioteca de la Universidad de Sevilla, atestigua que J. Serrano compone su libro sobre el cañamazo de los textos sanjuanistas. En ambas obras, el autor sigue idéntico método de elaboración, adoptando el diálogo indirecto entre “maestro y discípulo” para exponer de forma más asequible su doctrina.

El *Vuelo del espíritu* es más extenso que *El Solitario*, lo que explica la notable amplitud temática en él desarrollada en el *Vuelo*, en el que J. Serrano ensanchó su campo doctrinal incorporando el *Cántico espiritual*, apenas explotado en la primera obra. Para ilustrar aquí la dependencia de ésta del texto sanjuanista, bastará sintetizar sus “devotos hurtos”.

Comienza por reproducir fragmentado el prólogo de la *Llama (Solitario)*, pról. 5v-6r). No copia los textos sanjuanistas siguiendo el orden usual en

que los presentan las ediciones del Santo. Los aduce según la temática desarrollada en su libro, por eso, se suceden bloques seguidos correspondientes a la *Noche*, a la *Subida* y a la *Llama*. Comienzan en el diálogo II, al enseñar cómo ha de superarse la meditación para pasar a la “oración de recogimiento o contemplación” (f. 16v).

Con las tres señales para el tránsito de la primera a la segunda se inicia el acarreo de las páginas sanjuanistas, siguiendo este orden: *Noche* 1, 9, 2-9 (f. 22-26); 1, 20, 4-6 (f. 26-27v); 1, 11, 1-2 (f. 28-29). Enlaza inmediatamente con otros textos de *Subida*: 2, 12, 3-7.8 (f. 29-33v); 2, 13, 2-7 (34v-36v). Desarrolla a continuación “los provechos de esta oración” acudiendo de nuevo a la *Noche*: 1, 12-13 (36v-39), lo mismo que para explicar por qué se llama secreta: 2, 17, 2-3.7 (f. 39v-41); 2, 18, 1-2 (f. 41). La presencia textual de la *Noche* concluye copiando los capítulos dedicados a comentar los diez grados de amor de la escala que sube hasta Dios: 29-20 (f. 42-48v).

Un inciso de neto sabor sanjuanista delata que J. Serrano salta al texto de la *Llama*: “Volvamos ahora (que no me he olvidado) a nuestro propósito, que es decir o acabar de declarar los provechos que hace esta contemplación al alma, y luego diremos los daños que le pueden venir de la misma alma y del maestro que la gobierna y del demonio” (f. 50). No hace otra cosa que seguir a JC cuando expone “los ciegos que podrían sacar al alma del camino”: el maestro espiritual, el demonio y la misma alma”: *Llama* 3, 30-67. En el mismo orden desarrolla el tema J. Serrano, siguiendo al Santo, aunque no copia

aquí íntegramente su texto, sino que lo acomoda y resume (f. 50-55v).

Tras unas consideraciones sobre “la noticia general y amorosa” siguiendo la doctrina de la *Llama* (3, 33-37) y de la *Subida* (2, 14) acude de nuevo a esta última obra extractando literalmente numerosos párrafos para enseñar el camino de la desnudez y de la purificación: 1, 3, 4. 5. 11 (f.58-60). Reproduce la mayor parte del capítulo 13 del mismo libro indicando el modo práctico y concreto para conseguir dicha desnudez y vació (f. 64-67v).

Del mismo libro sanjuanista sigue copiando o sintetizando (f.68r-98) hasta que regresa a la *Llama*, después de un escaqueo por el *Cántico espiritual* (según la primera redacción) con textos de canción 27, 2-4 (f. 120-121). Las páginas más literales tomadas de la *Llama* corresponden a: 2, 22-30 (f. 102-103); 3,2-3.6-8 (f. 103-106); 4, 12-13 (107-108).

En el último apartado (el IV) del librito, J. Serrano deja a JC y acude a santa Teresa, varias veces citada en páginas anteriores. Concluye con una extensa copia de las *Moradas* 7 (f.124-124). Resulta ocioso descender a ulteriores verificaciones para comprobar la devoción del autor mercedario a los dos grandes maestros del Carmelo Teresiano y su endeudamiento especial con CJ antes de que viesan la luz pública sus escritos.

Si se tienen en cuenta los criterios entonces imperantes en materia de propiedad literaria no sorprenderá que J. Serrano no se digne mencionar nunca explícitamente al autor de quien copia tantos textos, mientras lo hace con otros autores (generalmente santos) del pasado y contemporáneos de JC, como santa Teresa y fray Luis de Granada.

Sólo quien estuviese bien familiarizado con los escritos sanjuanistas podía descubrir la presencia del Santo en frases de presentación como éstas: “un varón santo”, “un gran maestro de espíritu” y otras similares. La insinuación más reveladora es la que se lee al concluir el tema de las señales del paso de la meditación a la contemplación: “Todo esto es de este santo varón”, a lo que responde en boca del discípulo: “Gran maestro de vida espiritual debía de ser este santo, pues tan experimentado tenía este camino” A lo que añade el maestro: “Era uno de los grandes místicos que hubo en el mundo, ya allá está en esa celestial patria donde habrá gozado por entero lo que acá gozaba con cortinas cubiertas” (f. 26r).

El silencio premeditado sobre el nombre tenía, sin duda, en J. Serrano alguna motivación concreta. No parece plausible que los plagios tuviesen la intención de ocultar su falta de originalidad y su crecida deuda con JC. Lo primero era patente; lo segundo, nadie lo censuraba entonces. Al margen de tales consideraciones, lo cierto es que no consiguió difundir con su librito la doctrina sanjuanista; lo impidió la temprana condena por la Inquisición.

BIBL. – PEDRO DE SAN CIRILO, *Anales de la Orden de Descalzos de N. S. de la Merced*, 2ª parte, t. I, p. 733-41; 884-886; M. ORTÚZAR, “Místicos mercedarios: el P. Jorge de S. José”, en *La Merced* 5 (1948) 163-164; 6 (1949) 5-7; E. PACHO, “San Juan de la Cruz en la obra de Jorge Serrano de San José, O.M”, en *MteCarm* 106) 1998) 453-473.

E. Pacho

Sevilla

Contaba con unos 26.000 habitantes en 1530 y 72.000 en 1591. Muy nutrida fue la presencia carmelitana, ini-

ciada con la fundación de religiosos (1358), seguida de la de religiosas (1537). Años más tarde se abrió la primera de los Descalzos (Los Remedios: 6.1.1574) , seguida de las Descalzas (26.5.1575) y la segunda de los Descalzos (el Santo Angel: 30.8.1587). Juan de la Cruz no residió nunca de manera estable en la capital de Andalucía, pero sus visitas y contactos con ella fueron frecuentes e importantes. Se hospedaba, naturalmente, en el primer convento allí fundado en 1574, el de Los Remedios. Por tratarse de un centro geográfico y de comunicaciones tan frecuentado, J. de la Cruz hubo de pasar en bastantes ocasiones por Sevilla en sus desplazamientos por Andalucía y otras regiones. No son fáciles de identificar estos viajes de paso; mejor documentadas están las visitas directas a la Perla del Guadalquivir.

La primera está relacionada con su viaje a → Lisboa en la primavera de 1585. Es probable que pasase por Sevilla a la ida; al regreso, en lugar de dirigirse inmediatamente a → Granada, tras un ligero descanso en Sevilla, salió para → Málaga, requerido allí por una desgracia sobrevenida a la comunidad de las Descalzas. El primer encuentro con Sevilla fue, pues, muy breve, casi fugaz; le siguieron muy pronto otros más duraderos.

Las visitas se multiplicaron a raíz de su nombramiento para vicario provincial de Andalucía (octubre 1585). La primera se producía a su regreso del Capítulo de → Pastrana, estrenando así su nuevo cargo. Fue una visita paterna y casi de cortesía a los religiosos y religiosas de Sevilla. En su agenda no había aún asuntos pendientes. Existían, en cambio, un año después, cuando regresaba

a la ciudad para presidir el traslado de las Descalzas desde la calle Pajería a una casa nueva, cuya compra él mismo había autorizado, como vicario provincial, el 12 de abril de 1586; compra que se realizaba el 12 de mayo del mismo año. Ultimados los trámites y acomodada la nueva morada conventual, J. de la Cruz, que había viajado desde Granada, presidía el traslado solemne de las Descalzas (el 13 de mayo) a su convento en el barrio de Santa Cruz (calle Santa Teresa, 7). Gracias a los detalles que él mismo comunica a la madre → Ana de san Alberto (Ct junio 1586) sabemos que la permanencia en Sevilla se prolongó en esta ocasión bastante tiempo. En la misma carta explica los motivos: estuvo tramitando otra nueva fundación de religiosos en la capital andaluza, la que se llamará del “Santo Angel”, para distinguirla de la existente: Los Remedios (HCD 5, 602-606). Tardó casi dos años en inaugurarse. Anunciaba en la carta citada que saldría para → Ecija, con motivo de otra fundación, antes del 24 de junio, fiesta de san Juan Bautista. La permanencia en Sevilla puede calcularse prácticamente en un mes largo.

Sobre las visitas posteriores a la ciudad estamos peor informados. El contacto con los novicios enviados por él desde Córdoba a Sevilla fue, sin duda, prolongado y no se limitó ni a la correspondencia epistolar ni a los trámites de oficio. No está aclarado hasta qué punto se interesó por su formación; menos aún el que llegase a enmendar la plana al maestro de novicios, como un tiempo en Pastrana (Quiroga, *Historia*, 3, 3, p. 424; Crisógono, *Vida*, p. 105).

Mantuvo también relación con los conventos sevillanos a través de la

correspondencia epistolar y de las intervenciones derivadas de su cargo de vicario provincial. Muestra de esta última faceta son los documentos emanados en favor de las Descalzas: el 15 de diciembre de 1585 concedía licencia para un contrato sobre legítimas y bienes; el 29 de marzo de 1586 extendía licencia para la profesión de Isabel de santa Febronia, Freyle, y el 13 de abril del mismo año concedía su autorización para comprar la casa a la que pensaban trasladar la fundación. En todos estos documentos actuaba como vicario provincial de Andalucía.

Las comunidades sevillanas custodiaron siempre con afecto y veneración los recuerdos sanjuanistas; fueron centros destacados en la difusión de los escritos del Santo a través de copias manuscritas, especialmente de la *Llama de amor viva*. De allí proceden los mejores traslados de esta obra y excelentes ejemplares del *Cántico espiritual*, incluido el famoso manuscrito de → Sanlúcar de Barrameda.

BIBL. — F 24-25; HF 566; Peregr XIII, 185-186; HCD 3, 700-706; 3,27-28; 5, 567, 602-606; DHEE 4, 2446-2459; P. M. PIÑEIRO RAMÍREZ, *La Sevilla imposible de Santa Teresa*, Sevilla, 1982; JEAN SENTAURENS, "Séville dans la seconde moitié du XVIe siècle: population et structures sociales", en *Bulletin Hispanique* 77 (1975) 321-390.

Eulogio Pacho

Silencio

El silencio no es un tema central en la pedagogía de san Juan de la Cruz, pero sí reviste gran importancia, pues se integra como un elemento fundamental para crear el clima que favorezca el proceso espiritual, y para definir la actitud interior con la cual la persona se abre a

la → experiencia de Dios. Podemos distinguir dos aspectos o dimensiones del silencio en la obra del Santo: una dimensión teologal, de cara a la relación de la persona con Dios, y otra dimensión que podríamos llamar ascética.

I. Dimensión teologal

1. DIOS SE COMUNICA EN EL SILENCIO. Para el Santo la relación del hombre con Dios se fundamenta totalmente en la iniciativa divina. Es → Dios quien inicia la relación y quien confiere a ésta sus rasgos y características propias. Y Dios es un Dios silencioso, que "habla siempre en eterno silencio" (Av 2,21), que en el silencio se pronuncia y se expresa a sí mismo, y en el silencio se revela y comunica al ser humano. Dios es "música callada" (CB 15). Y así advierte el Santo: "mire aquél infinito saber y aquél secreto escondido: ¡qué paz, qué amor, qué silencio está en aquél pecho divino!" (Av 6,17). Su presencia en el hombre, en el "centro y fondo del alma" es silenciosa, allí mora "secreta y calladamente" (LIB 4,3).

De ahí que para abrirse a la comunicación divina el hombre deba mantenerse en la "paz y silencio espiritual" (LIB 3,66), pues "lo que Dios obra en el alma...es en silencio" (LIB 3 67). J. de la Cruz llama a la experiencia de Dios, o → contemplación, "callada comunicación" (LB 3,40) que se realiza "en aquel sosiego y silencio de la noche" (CB 14,25); comunicación que él realiza "en secreto y silencio" (LIB). En efecto, se trata de una "inteligencia sosegada y quieta, sin ruido de voces; y así se goza en ella la suavidad de la música y la → quietud del silencio" (CB 14,25). Habla también el Santo de los "bienes

espirituales que Dios por sólo infusión suya, pone en el alma pasiva y secretamente, en el silencio” (N 2,14,1).

Esta auto-comunicación de Dios al hombre se realiza, pues, “solo en soledad de todas las formas, interiormente, con sosiego sabroso ... porque su conocimiento es en silencio divino” (Av 1,28). El Santo llama a la contemplación “sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual, sin ruido de palabras ..., como en silencio y en quietud, ...enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo” (CB 39,12). Comunicación silenciosa de Dios que exigirá del → hombre una actitud receptiva hecha de silencio personal: “en la vía del espíritu ... es Dios el agente y el que habla secretamente al alma solitaria, callando ella” (LIA 3,39).

2. LA COMUNICACIÓN DE DIOS EXIGE SILENCIO. Para J. de la Cruz “no es posible que esta altísima sabiduría y lenguaje de Dios, cual es esta contemplación, se pueda recibir menos que en espíritu callado y desarrimado de sabores y noticias discursivas” (LIB 3,37). El silencio, efectivamente, es una condición indispensable para acoger en nosotros la auto-comunicación silenciosa de Dios. De hecho, “la sabiduría entra por el amor, silencio y mortificación” (Av 2,29), por ello, “todos los medios y ejercicios de potencias han de quedar atrás y en silencio, para que Dios de suyo obre en el alma la divina unión” (S 3,2,2), unión que sólo se alcanza “después que el esposo y la esposa ... han puesto rienda y silencio a las pasiones y potencias del alma” (CA 32,1). Por eso, ante Dios, el hombre debe confesar: “allegarme he con silencio yo a ti” (Av 6,2).

3. LA COMUNICACIÓN DE DIOS PRODUCE SILENCIO. Si el silencio es una exigencia

íntima de la comunicación de Dios al hombre, no es menos uno de los principales efectos que ésta causa en la persona. En ella “se siente el alma poner en silencio y escucha” (LIB 3,35), pues Dios entonces pone “en sueño y silencio” (N 2,24,3) las potencias y apetitos del alma. De hecho, algunas de estas “comunicaciones espirituales muy interiores y secretas” causan en los sentidos y potencias “gran pausa y silencio” (N 2,23,4), y así el alma queda “gustando de la ociosidad de la paz y silencio espiritual en que Dios la estaba de secreto poniendo a gesto” (LB 3,66).

Para el Santo, uno de los criterios para verificar la autenticidad de la experiencia espiritual consiste en ver si, de hecho, la persona va integrando el silencio en su propia vida, como un don recibido, “porque lo que no engendra humildad ... y silencio, ¿qué puede ser?” (S 2,29,5). La actitud profunda y sincera de silencio está acreditando la madurez espiritual de la persona, pues cuando ésta está advertida en Dios “luego con fuerza la tiran de dentro a callar y huir de cualquier conversación” (Ct a las Carmelitas de Beas: 22.11.1587). No se trata de un silencio impuesto desde fuera o logrado a base de esfuerzo personal, sino más bien de una exigencia interior (“la tiran de dentro”), fruto de la presencia y acción de Dios que va invadiendo cada vez más plenamente las capacidades humanas.

4. EL SILENCIO COMO ACTITUD DE ESCUCHA. El Dios de J. de la Cruz es silencioso, pero no es un Dios mudo. Es un Dios vuelto hacia el hombre en iniciativa permanente de diálogo. Deseoso de hablar al hombre y de ser escuchado por él. Por eso no ahorra esfuerzos por conducirnos a aquellas condiciones persona-

les que más favorezcan la escucha: “le ha costado mucho a Dios llegar a estas almas hasta aquí, y precia mucho haberlas llegado a esta soledad y vacío de sus potencias y operaciones para poderles hablar al corazón, que es lo que él siempre desea” (LIB 3,54; cf. CB 35,1; S 3,3,4).

El silencio es condición indispensable para una correcta escucha y audición de la Palabra de Dios, pues “como dice el Sabio, las palabras de la Sabiduría óyense en silencio” (LIB 3,67). Cristo, Palabra eterna del Padre, condensa en sí todo lo que Dios quiere comunicar a los hombres, “porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar” (S 2,22,3). Buscar en Dios otra palabra “haría agravio a Dios ... porque le podría responder Dios de esta manera: ‘Si te tengo ya habladas todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo todo dicho y revelado’” (S 2,22,5). De ahí que la invitación del Padre sea siempre la de ponerse totalmente a la escucha del Hijo: “Oídle a él, porque yo no tengo más fe que revelar, ni más cosas que manifestar” (S 2,22,5).

Oír, escuchar, acoger la Palabra con todo nuestro ser, sólo es posible desde el silencio, pues “una Palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma” (Av 2,21). Silencio y Palabra son aquí correlativos. La Palabra nace del silencio, pues en el silencio divino es engendrada y pronunciada. El silencio es el ámbito propio de

la Palabra, donde ésta puede expresar todas sus virtualidades y desplegar su eficacia. Sólo en el silencio puede ser percibida por parte del hombre, desde una acogida plena y una total disponibilidad ante ella.

Para el Santo, “en la vía del espíritu ... es Dios el agente y el que habla secretamente al alma solitaria, callando ella” (LIA 3,39 / LIB 3,44). Por eso, ante la Palabra de Dios, estamos siempre urgidos a reencontrar el silencio como condición indispensable de la escucha atenta, urgidos a “aprender a poner las potencias en silencio y callando, para que hable Dios” (S 3,3,4), la memoria “callada y muda, y sólo el oído del espíritu en silencio a Dios, diciendo con el Profeta: ‘Habla, Señor, que tu siervo oye’” (S 3,3,5). Ese silencio crea en el espíritu humano la necesaria libertad para ofrecerse como espacio donde pueda resonar plenamente la Palabra divina. Cualquier otro pensamiento o discurso “a que el alma se quiere armar, la impediría e inquietaría y haría ruido en el profundo silencio que conviene que haya en el alma, según el sentido y el espíritu, para tan profunda y delicada audición, que habla Dios al corazón en esta importante soledad, que dijo por Oseas (2,14), en suma paz y tranquilidad, escuchando y oyendo el alma lo que habla Dios en ella” (LIB 3,34).

Desde este silencio teologal de escucha atenta, el hombre se abre al diálogo profundo con Dios. Con ese Dios que “es voz infinita” (CB 14-15,10), y “que se comunica haciendo voz en el alma” (CB 14-15,11), y que “es un ruido y voz espiritual que es sobre todo sonido y voz, la cual voz priva toda otra voz, y su sonido excede todos los sonidos

del mundo” ... “y así es como una voz y sonido inmenso interior que viste el alma de poder y fortaleza” (CB 14-15,9.10).

5. EL SILENCIO, EXPRESIÓN PLENA DEL HOMBRE ANTE DIOS. El Santo se hace eco de la exhortación de la *Regla* del Carmelo que, recogiendo la invitación del profeta (Is 30,15), invita al silencio y la esperanza: “en silencio y esperanza será nuestra fortaleza” (Ct a Ana de S. Alberto: 8.9.1591). Silencio y esperanza, así unidos, configuran una actitud global del hombre ante Dios, en apertura, en espera, en acogida, en atención teológica. En otra ocasión lo expresará así: “en silencio y esperanza y amorosa memoria” (Ct a María de Jesús: 18.7.1589). Es la actitud de quien, enriquecido con la Palabra de Dios escuchada y acogida, puede decir de sí mismo: “revolviendo estas cosas en mi corazón, viviré en esperanza de Dios” (LIB 3,21). Otra expresión propia del Santo para indicar esta actitud global del hombre ante Dios es la del “callado amor”, único lenguaje que Dios oye de nosotros (Ct a las Carmelitas de Beas: 22.11.1587; Av 6,10).

Quizá sean precisamente el amor y la esperanza, actitudes teológicas fundamentales, quienes den al silencio religioso su valor intrínseco, rescatándolo del riesgo de quedar en una mera práctica ascética, y convirtiéndolo en una expresión tersa y transparente de lo que el hombre quiere ser, él mismo, en la presencia de Dios.

II. Dimensión ascética del silencio

No olvida, por otra parte, J. de la Cruz que el silencio es una práctica ascética valorada en toda la tradición

religiosa y espiritual. Sabe que se trata de algo costoso y difícil, a lo que no nos sentimos naturalmente inclinados, un valor que hay que cultivar y cuidar con vigilancia permanente sobre sí mismo.

1. EL DEFECTO DE HABLAR MUCHO. No se muerde la lengua J. de la Cruz a la hora de denunciar la inmadurez espiritual del “alma que presto advierte en hablar y tratar”, de la que dice sin rodeos que “muy poco está advertida en Dios” (Ct a las Carmelitas de Beas: 22.11.1587). Y es que, como dice en la misma carta, “el hablar distrae” a la persona de esa → advertencia o atención con que debe estar orientada radicalmente hacia Dios.

Entre “los hábitos de voluntarias imperfecciones” que denuncia el Santo, se encuentran la “costumbre de hablar mucho” y “otras conversaciones y gustillos en querer gustar de las cosas, y saber y oír y otras semejantes” (Av 2,42), lo cual es mucho “daño para poder crecer e ir adelante en virtud” (S 1,11,4). Por ello no deja de advertir, en sintonía con la enseñanza bíblica, que se ha de “dar cuenta de la menor palabra y pensamiento” ante Dios (Av 1,74), y así “cada palabra que hablen sin orden de obediencia se la pone Dios en cuenta” (Av 2,6).

En este tema no podía el Santo dejar de hacerse eco de la exhortación contenida en la Carta de Santiago, 1, 26: “Si alguno piensa que es religioso no refrenando su lengua, la religión de éste vana es”. Y apostilla a continuación: “Lo cual se entiende no menos de la lengua interior que de la exterior” (Ca 9). Interior-exterior, con este binomio el Santo alude también a dos clases de silencio: el de las palabras (más externo) y el de los pensamientos (o silencio inte-

rior). Y le veremos insistir a menudo en cómo es tan importante el uno como el otro.

2. LA NECESIDAD DEL SABER CALLAR .”Saber callar” es para nuestro Santo “grande sabiduría” (Av 2,29), y así reconoce en el gusto por la soledad y el silencio una de las “señales del recogimiento interior” (Av 2,39). Este silencio es “la mayor necesidad que tenemos” (Ct a las Carmelitas de Beas: 22.11.1587), y sin él “es imposible ir aprovechando” (ib.).

Para J. de la Cruz ésta del silencio es una de las prácticas ascéticas mayormente preferibles, y así “mejor es vencerse en la lengua, que ayunar a pan y agua” (Av 5,12). Siempre se han de evitar “palabras que no vayan limpias” (Av 6,28) o aquellas con las que alguien pudiere ser ofendido (Av 6,29). Con todo, su recomendación es tajante: “hable poco”, tanto si es preguntado como si se trata de preguntar a otros (Av 6,19; 6,26), y “cuando fuere necesario hablar, sea con sosiego y paz” (Av 2,3).

En esto del saber callar, como en cualquier otra práctica ascética, el referente esencial y único debe ser siempre Cristo, modelo del hombre cabal: “No hacer cosa ni decir palabra notable que no la dijere o hiciera Cristo si estuviera en el estado que yo estoy y tuviera la edad y salud que tengo” (Grados, 3). Aconseja a menudo: “Acuérdese de Cristo crucificado y calle” (Ct a una carmelita, Pentecostés 1590). Para él, “esta vida, si no es para imitar a Cristo, no es buena” (Ct a M. Ana de Jesús: 6.7.1591), por lo cual aconseja “seguir sus pisadas de mortificación en toda paciencia, en todo silencio y en todas ganas de padecer” (Ct a las Carmelitas de Beas: 18.11.1586).

3. ASCESIS CON HORIZONTE TEOLOGAL. Toda la ascesis sanjuanista, y en particular ésta del silencio, carece de sentido si no es como disposición para el cultivo más intenso de una apertura creciente del ser humano ante Dios. Ese horizonte teologal es el que da su verdadero sentido y significado al esfuerzo ascético que supone el cultivar determinadas actitudes o desarraigar algunas imperfecciones. Anejas a la exhortación al silencio, se encuentran indicaciones precisas de su verdadera finalidad teologal: “obrando por amor de Dios todas las cosas” (Av 2,26), “traer el alma pura y entera en Dios” (Ca 9), “silencio y continuo trato con Dios” (Av 2,38), “olvidada de todo, more en su recogimiento con el Esposo” (Av 2,14), “traiga de ordinario el afecto en Dios” (Av 2,1) etc., pues “el alma contemplativa ... ha de ser tan amiga de la soledad y silencio, que no sufra compañía de otra criatura ... ha de cantar suavemente en la contemplación y amor de su Esposo” (Av 2,41). Sobre el silencio interior, el de los pensamientos, el Santo advierte que “un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, sólo Dios es digno de él” (Av 1,35; cf. Av 2,36). Si eso es de los pensamientos, ¡cuánto más de las palabras!

Puede decirse como conclusión que para J. de la Cruz el silencio no es un valor absoluto en sí mismo, sino un valor relativo. Relativo a la comunicación del hombre con Dios, una relación que acontece en un clima de silencio en el que Dios se revela y comunica gratuitamente al hombre, a condición de que éste se abra ante él desde un silencio humano hecho de apertura total, de escucha atenta, de acogida incondicional, de orientación radical hacia Dios.

Estas son las connotaciones más honradas que hacen que el silencio no se reduzca a un mero elemento ascético, sino que sea, fundamentalmente, una expresión de esa tensión teológica que debe definir al hombre espiritual, tal como el Santo lo concibe.

BIBL. – AURORA EGIDO, “El silencio místico y san Juan de la Cruz”, en el vol. *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid 1995, p. 161-195.

Alfonso Baldeón-Santiago

Simbología sanjuanista

La crítica literaria ha advertido en los poemas líricos de San Juan de la Cruz el uso clásico de términos como *la noche*, *la llama*, *la fuente*, *la luz*, *las cavernas*, *las lámparas*, y ha advertido también que tales términos además de desarrollar las relaciones que atañen a su uso simbólico tienen en el discurso poético el significado que les es propio como unidades codificadas en el léxico de la lengua española; tales términos tienen, por tanto, en el discurso de los poemas sanjuanistas un doble valor: uno en el mundo referencial de los campos semánticos textuales, es decir, el que el contexto les da a partir de su significado habitual, y otro en el mundo imaginario de los campos simbólicos que ellos mismos crean, es decir, en su dimensión de símbolos literarios.

Los símbolos aparecen en todos los poemas, con amplitud e intensidad variadas, junto con otros recursos literarios: metáforas, metonimias, alegorías, símiles, y configuran el conjunto de la lírica de J. de la Cruz como un universo ficcional en el que las relaciones de significado, de espacio y tiempo son interpretadas a partir de unos temas y unas

anécdotas (→ búsqueda y encuentro en la naturaleza, búsqueda y encuentro en una noche oscura; la pasión amorosa, la llama del amor a Dios), en un sentido simbólico que, según dice el poeta en las *Declaraciones* a las estrofas, corresponde a las distintas fases del → camino místico. Y así, las relaciones que el término “noche” establece mediante adjetivos (oscura / dichosa, amable, sosegada, serena) en los campos semánticos de la luz del día y del tiempo astronómico, se desdobl原因 en el ficcional como etapa de dolor o de sosiego del alma en el camino hacia la → unión mística con Dios, manteniendo siempre la concordancia con el símbolo inicial (noche oscura = noche con sufrimiento; noche dichosa = estado de felicidad porque avanza hacia la luz, etc.).

I. Los grandes símbolos sanjuanistas

Esto significa que una vez que un término se propone como símbolo, todas las relaciones que establece en el discurso se proyectan en dos direcciones, la referencial y la simbólica, aunque no siempre lo hacen del mismo modo. La *Llama de amor viva* y la *Noche oscura* son poemas estructurados en torno a un solo símbolo general; el *Cántico espiritual*, bastante más extenso, se organiza a partir de un símbolo total, el amor de los esposos, y se desgrana en multitud de símbolos parciales que estructuran los distintos momentos de la historia de amor entre Dios y el alma, articulación general del poema, apoyada en el uso de un símbolo envolvente o de una secuencia de símbolos encadenados, el poeta suele romper el equilibrio y se inclina hacia uno de los mundos representados, y con frecuencia

hace prevalecer el simbólico, en el que queda preterida la lógica de la expresión lingüística, de manera que si el lector atiende sólo a ésta y se remite al mundo de la experiencia sensible, se encontrará con sin-sentidos, con frases absurdas, con contradicciones, etc., que podría considerar errores de la expresión, si no las traslada al nivel simbólico, donde trascienden la lógica y adquieren una riqueza de sentido asombrosa. Esto ocurre con expresiones fuera de toda lógica: muerte que das vida; saber no sabiendo; apaga mis enojos, pues eres lumbre; regalada llaga; música callada; ¿por qué no tomas el robo que robaste?... El oximoron, la antonimia, la paradoja, la unión de términos contrarios, las frecuentes expresiones antitéticas (M^a J. Mancho, 1993, p. 107) nos sorprenden una y otra vez en el discurso de los poemas sanjuanistas, y comprendemos que no son precisamente errores o imprecisiones de la expresión debidas al azar o a un descuido del poeta, sino recursos literarios de una lírica simbólica, que se apoya casi siempre en una tradición de uso literario religioso y también en una teoría del conocimiento científico, filosófico y místico.

Una anécdota, a veces referencialmente incomprensible, sirve de fábula o de urdimbre para acceder a un universo en el que el símbolo se amplía en círculos y en redes semánticas complejas, hasta llenar todo un poema o extenderse incluso al conjunto de la obra de J. de la Cruz: todos los poemas mayores y cualquiera de los poemas menores participa en sus expresiones de ese mundo donde el símbolo es la llama y lo simbolizado es el amor de Dios, en el que el símbolo es la noche y lo simbolizado es el difícil y gozoso camino hacia Dios, en

el que el símbolo es la ciencia y lo simbolizado es la intuición mística... y donde pierde pertinencia la lógica expresiva para dejar paso a una "inteligencia mística" en la que se aclaran sin-sentidos, contradicciones, antinomias... Estos son los hechos: términos simbólicos, redes semánticas simbólicas, universo de ficción organizado en torno a símbolos que invaden toda la obra, ¿cómo pueden ser explicados por una semiología literaria?

II. Naturaleza y aspectos del símbolo

El símbolo ha sido estudiado directamente, en los términos léxicos básicos: "noche", "llama", "cavernas", "llaga", "fonte", etc., para determinar los sentidos que puede tener como unidad lingüística en las expresiones del poema; así lo ha estudiado la llamada "crítica simbólica", tanto en su dimensión histórica, buscando los antecedentes, como en sus relaciones con los usos que se encuentran en otros poetas de la época renacentista. También puede ser analizado, cuando alcanza mayor complejidad porque se repite y se amplía con conexiones sucesivas, en el conjunto de la obra de un autor, de un tipo de lírica (amorosa, heroica, mística, etc.), o mediante la superposición de poemas, para comprobar cómo se constituyen las redes asociativas, sus derivaciones y sus reiteraciones en diferentes campos semánticos. Estos análisis pueden determinar qué mundos, qué figuras, qué mitos inconscientes pueden caracterizar a una obra, un autor, un estilo poético; es lo que ha hecho la psicocrítica, y particularmente Ch. Mauron a través de algunas figuras concretas, como las metáforas obsesivas, y puede hacerse también a partir de los símbolos.

Los estudios sobre el símbolo, o sobre las redes de símbolos, tienen un carácter interdisciplinar; el símbolo se constituye como objeto de estudio de la teoría literaria en varias de sus orientaciones actuales (la Estilística, la Psico-crítica...) y también es objeto central o marginal de otras investigaciones: la Hermenéutica (P. Ricoeur), la Poética del Espacio (Bachelard, Durand), el Psicoanálisis (Freud, Jung, Latan), la Ciencia de los Símbolos (Chevalier, Champeaux), la Antropología cultural (Levy-Strauss), la Mitocrítica (Dumézil, Frye, etc.). Todos ellos aportan explicaciones desde distintos puntos de vista y permiten que hoy se tenga del símbolo un mayor conocimiento.

Algunos autores, como E. Cassirer, hablan de símbolo y de la capacidad simbolizante del ser humano a partir de las unidades del sistema lingüístico, pero no es lo habitual, la mayoría de los autores diferencian el signo –verbal o no verbal– del símbolo. Es evidente que el signo tiene aspectos comunes con el símbolo: ambos son formas materiales, empíricas, significantes, que remiten a contenidos no sensibles, mentales, significados; pero tienen distinta naturaleza y generan procesos semióticos diferentes: el signo mantiene una relación *inmotivada* entre sus dos componentes, signifiante y significado, en una relación *necesaria*, en cuanto que la concurrencia de ambos aspectos es imprescindible para que exista el signo como tal; el símbolo es *motivado*, pues siempre se basa en una relación determinable por el lector, que puede tener una base metonímica, pragmática, psíquica, o de otro tipo (llama=consumir; agua=purificación; noche=miedo) y *no necesaria*, pues puede establecerse con

cualquiera de los términos del mundo simbolizado (llama=calor, daño, consumir, dar luz, purificar, etc.) y además el término simbólico ya tiene una existencia anterior como signo de un sistema lingüístico, pues no puede, o no suele, utilizarse como símbolo una secuencia de fonemas sin significado.

El signo es *estable*, al menos relativamente, y suele formar parte de un sistema, es decir, está *codificado*, mientras que el símbolo no es estable y no está codificado, de modo que puede simbolizar una cosa en un poema y otra muy diferente en otro, o incluso en el mismo poema en dos pasajes. El símbolo es más bien un “formante de signo literario” que no está ligado a un contenido preciso, a un *significado*, sino que adquiere un *sentido* en un discurso, en una lectura, no sólo diferente de un texto a otro, sino incluso diferente en dos lecturas de un mismo texto. Por esto, para interpretar al signo es necesario conocer el sistema al que pertenece, y si no se conoce el código no podrá interpretarse el texto; el símbolo pertenece a lo que Lotman llama un sistema modelizante de segundo grado y para interpretarlo, el lector no tiene que acudir a la memoria y a su competencia lingüística, sino que, supuesta ésta, debe descubrir, a partir de ella, intuitivamente, unas nuevas posibilidades en el contenido simbolizado, que nunca es unívoco, ni necesario.

El símbolo es, pues, un término del discurso, que sin perder su significado referencial (noche=tiempo físico que no es de día) adquiere una nueva dimensión, la simbólica, que remite a un sentido circunstancial (noche = camino hacia la fuente que mana, tiempo de miedo y oscuridad, preludio del encuen-

tro deseado), determinado por el contexto. Su sentido se encuentra más que con el discurso mental, con la intuición, con la sugerencia, con la imaginación.

Los términos lingüísticos utilizados como símbolos pueden proceder de cualquier campo semántico; en los textos de J. de la Cruz, suelen ser los denominados “símbolos primordiales” que remiten referencialmente a hechos naturales y a experiencias cósmicas del hombre: la noche, la llama y la luz, el agua y la fuente... con sus constelaciones en la expresión de contrarios, de sinónimos, de términos homólogos y con todas sus posibilidades de incrementación por medio de adjetivos, de determinantes, y de predicados positivos y negativos.

El significado concreto de los términos simbólicos y las derivaciones contextuales en cada poema, son el punto de partida para sus posibles interpretaciones, que pueden ser muchas, dado el carácter polivalente y ambiguo del texto artístico. Las lecturas literarias, y las simbólicas lo son, pueden ser muy diversas, pues se trata de sentidos no limitados por un código, sino sólo por el contexto y pueden ser todas las que el texto no rechace de un modo directo.

III. Interpretaciones del simbolismo sanjuanista

La crítica ha tomado posiciones muy distanciadas a la hora de determinar el origen y la finalidad del símbolo en los poemas de J. de la Cruz, y de ellas derivan lecturas que son aceptables o rechazables, según el enfoque inicial. Podemos adelantar que, después de repasar las lecturas propuestas hasta el presente, las interpretaciones generales

que se han dado a los símbolos pueden reducirse fundamentalmente a dos, una que responde a una *lógica de necesidad* y remite a las posibilidades y limitaciones del idioma, y otra que responde a una *lógica de disimulo* y remite a una disposición del sujeto emisor. La primera es la que declara el mismo Juan al explicar sus símbolos y es la que sigue la mayoría de la crítica textual, la segunda es la que, con matices en diferentes autores, se apoya en la teoría psicoanalítica que parte de Freud.

1. LÓGICA DE LA NECESIDAD. Según esta interpretación, el uso del símbolo está motivado necesariamente por la naturaleza de los contenidos que se pretende expresar y por la naturaleza del sistema verbal de signos. Los contenidos que se quiere manifestar son experiencias inefables, o demasiado ricas, y el idioma no puede expresarlas porque la lengua carece de palabras para manifestar los contenidos místicos. De los dos aspectos (contenidos en sí inefables; limitación de los recursos expresivos) habla J. de la Cruz; de uno u otro han hablado los más destacados críticos: Menéndez Pelayo, Dámaso Alonso, Baruzi.

San Juan, en el prólogo al comentario en prosa al poema del *Cántico espiritual*, afirma claramente que “sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística ... con alguna manera de palabras se puedan bien explicar”. Ni el entendimiento, ni el sentimiento, ni el deseo de amor a Dios, puede ser expresado por nadie, y “ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo ... que con razones lo declaran”, pues “no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido

por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas” (CB pról.1-2).

Farrés Buisán (1990) ha hecho una relación de las citas en las que el Santo habla directamente de la inefabilidad, que son muchas. San Juan declara que utiliza los símbolos como un recurso necesario para superar de algún modo la inefabilidad de algunos conceptos, de algunas experiencias, consciente de lo que hace, y no por una presión del inconsciente que le lleve a usar expresiones no queridas. Pero además cuando Juan utiliza el símbolo está respaldado en la práctica por una tradición pragmática, amplia e intensa en el discurso poético religioso y por una filosofía formulada explícitamente por autores de los siglos XV y XVI.

Es sabido que el uso del símbolo y de la alegoría es uno de los rasgos más destacados del arte medieval, y no sólo del literario, por unas motivaciones en las que ahora no vamos a entrar, pero de las que la más general es, sin duda, la teoría de que Dios se manifiesta simbólicamente en la naturaleza, de modo que la belleza de ésta trasluce de algún modo la de Dios. Sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XV, el uso del símbolo tiene un respaldo teórico muy consistente, que puede ofrecer razones para entender las formas que adoptan los poemas sanjuanistas.

Nicolás de Cusa (1401-1464) publica en 1445 dos obras, *La búsqueda de Dios* y *La filiación de Dios*, en las que, como en el resto de su producción filosófica, desde una perspectiva neoplatónica y en la línea de la mística alemana, expone un método de conocimiento analógico-alusivo (la docta ignorancia), que pretende aproximarse a lo desco-

nocido desde lo conocido, a lo incierto desde lo cierto, a lo infinito desde lo finito, partiendo de la idea de que las cosas finitas no tienen con lo infinito una relación antitética, sino simbólica. Si las cosas inmediatas nos son conocidas, a través de ellas podemos inducir las lejanas en el conocimiento. Por otra parte, en el mundo del conocimiento empírico se dan oposiciones entre las cosas o entre los conceptos que quedan anuladas en lo infinito, donde se superan los contrarios. El principio de contradicción, que es la base de la coherencia del discurso científico, pierde su pertinencia respecto a lo infinito. A través de los tres grados de conocimiento se puede seguir el proceso por el que el hombre puede llegar a saber de modos distintos: la *percepción sensorial*, que nos permite acceder a las cosas reales en su variedad existencial; la *razón discursiva*, que distingue los términos opuestos y los excluye porque se niegan entre sí; y *el intelecto* que capta la coincidencia de los opuestos mediante una *intuición superior*. Percepción, razón, intuición, son grados del saber que pueden explicar el uso del símbolo y de las expresiones antitéticas que se dan en los poemas sanjuanistas: la percepción del mundo sensible donde se refleja el Amado que lo viste de hermosura; el discurso que lleva al diálogo con las criaturas y la intuición que permite el acceso al mundo del símbolo y por él a lo simbolizado.

El símbolo parte de una relación con lo simbolizado; tiene un poder evocador que busca la armonía entre los extremos (en San Juan lo divino y lo humano), es decir, el símbolo se mueve en el nivel de la percepción sensorial (en su materialidad: naturaleza, noche, sentimientos) y

de la razón discursiva en su expresión, donde las antítesis, las contradicciones, el absurdo (soledad sonora, música callada, muerte que da vida) son posibles, y remite a un mundo simbólico donde todo es infinito, donde no persisten ni la materia ni la contradicción: ni la llama es la llama, ni hay contradicción entre los opuestos: muerte / vida; música / silencio; llaga / regalada; lumbre que apaga.

Las teorías del Cusano encuentran intenso eco en el neoplatonismo italiano del siglo XVI, que renueva la antigua “metafísica de la luz”. La luz eterna, original, purísima, inmaterial, causa primera del ser y de la vida, principio activo y formativo de la naturaleza (Patrizzi, 1529-1597), es el símbolo de la divinidad, de la vida; y siguiendo el ciclo de la naturaleza, el camino hacia la luz es la noche; lo finito es una prolongación de lo infinito y conocemos lo infinito por analogía con lo finito; los contrarios se anulan en lo infinito y la noche se hace luz en esa dimensión simbólica a la que el alma accede intuitivamente, aunque en la expresión lingüística lógica se formule como un sin-sentido.

El uso del símbolo se mantiene en el Renacimiento, aunque con otro valor y por motivaciones distintas de las medievales, y lo usan sobre todo los autores neoplatónicos como elemento mediador entre una realidad sensible (su referencia) y un sentido profundo, indefinible, indecible, infinito. El símbolo tiene la función de llevar al hombre de lo finito conocido a lo infinito desconocido, a lo que por su propia naturaleza es inefable de un modo directo y, por ello, debe encontrar una forma indirecta de manifestación por caminos distintos de los habituales.

Desde esta perspectiva, el símbolo alcanza una indudable función gnoseológica: es el camino para un conocimiento no racional, sino intuitivo. En el mundo literario un poema simbólico se convierte en un proceso de conocimiento de una realidad que, discursivamente inalcanzable e inefable para los medios ordinarios de expresión, se hace palabra en los símbolos de J. de la Cruz.

El símbolo y su uso respondería, en primer lugar, a una necesidad lingüística: suplir la falta de términos que expresen directamente los estados místicos, las relaciones y las experiencias; tendría una segunda dimensión como signo literario: confiere belleza al texto, pues es un recurso de ornato del discurso, y alcanzaría, también por su naturaleza de signo literario no codificado, la polivalencia semántica propia de los signos artísticos; y finalmente habría que considerar su valor gnoseológico, pues genera un proceso de conocimiento de carácter intuitivo que permite comprender lo que de otro modo no es racionalmente asequible ni comunicable.

Así quedaría explicado el símbolo desde la *lógica de la necesidad* a través de todos estos pasos no perdidos en la lírica simbólica de san Juan y así es cómo él lo ha explicado en las *Declaraciones* que añadió a sus poemas mayores. Pero en ellas dice que su explicación no excluye otras lecturas e interpretaciones, dada la riqueza del contenido, que apenas rebosa un poco.

2. LÓGICA DEL DISIMULO. Puede llamarse también “del ocultamiento” y corresponde a las interpretaciones del símbolo sanjuanista, desde una perspectiva psicoanalítica. El símbolo, en general, es el lenguaje del inconsciente y el hombre lo utiliza como un recurso

para ocultar unas experiencias que, por alguna razón, no quiere manifestar directamente, en sus propios términos. Los poemas serían procesos de figuración, de desplazamiento o de condensación, de experiencias eróticas, a las que un interdicto personal y social impide presentar en un lenguaje directo. El hombre acoge en su inconsciente aquellos impulsos, sentimientos y conductas que reprime, porque los considera censurables desde su control psíquico, y los convierte en contenido simbólico de formas expresivas que escapan a ese control, mediante alguno de los procedimientos de manifestación del inconsciente, que conoce el psicoanálisis.

Según tal interpretación, san Juan utiliza en sus poemas símbolos que remiten al amor humano y como tales hay que leerlos, a pesar de lo que él diga en sus *Declaraciones*, pues puede el autor creer que hace una cosa y estar en realidad haciendo otra. Desde esta actitud metodológica, el sentido de los poemas es sencillo y directo: son canciones de amor, cuyas expresiones resultan fuertemente eróticas. Lo que dicen los poemas es directo, es el lenguaje habitual de la lírica amorosa y como tal hay que entenderlo, y sus símbolos son los normales en este tipo de poemas. Las afirmaciones de que se trata de amor divino están hechas desde el interdicto que el inconsciente pone a la expresión amorosa.

J. Guillén (1969), refiriéndose al *Cántico espiritual*, cree que los poemas “si se leen como poemas –y eso es lo que son– no significan más que amor, embriaguez de amor, y sus términos se afirman sin cesar como humanos [...] Nada abstracto se mezcla a la historia, reducida a los pasos y emociones de

una pareja de enamorados”. Aparte de que la expresión mística es humana, fuertemente humana, y, por tanto, el argumento de la humanidad de los poemas no parece decisivo para excluir esta faceta, el mismo Guillén reconoce que “una resonancia valiosa se añade al canto de amor” y “se insinúa entre los versos que los dota de una trascendencia a la vez humana y divina”.

Así lee también los poemas J. L. L. Aranguren (1969), que afirma rotundamente que “si sin gazmoñería alguna aceptamos leer el *Cántico* ... pronto veremos en qué tremenda medida es un poema erótico ... cuya acción es la unión amorosa enteramente narrada ... y cuyo climax, el éxtasis erótico, se alcanza al comienzo de la estrofa doce de la versión primera”.

Es evidente que el *Cántico espiritual*, al que se refieren las afirmaciones de Guillén y de Aranguren, no utiliza el lenguaje en una forma narrativa, como un relato directo de una historia amorosa; es indudable que desde los primeros versos incluye términos que rechazan una lectura referencial; y por muy directamente que se lean, sin gazmoñería, pero también sin condicionamientos ideológicos, los versos del *Cántico* no relatan la historia de ningún ciervo que hiere y huye, no son la historia de una mujer que anda preguntando a las criaturas si han visto a su amado, el poema desarrolla esas anécdotas como símbolo de algo más; y el dilema está en determinar si esos símbolos se refieren a un amor humano o a un amor divino. Y lo mismo diremos respecto de las lecturas de otros autores que interpretan los poemas la *Noche oscura* y la *Llama de amor viva*, como poemas eróticos.

Estamos ante lecturas reductoras y, sin duda, desviadas por una ideología o por una postura personal, que se quedan en la superficie, pues el título (*Canciones entre el alma y el Esposo*) y la *Declaración de las canciones entre el alma y el Esposo* apuntan a otro sentido, y el mismo texto permite otras lecturas y alcanza otros sentidos, aunque el título no fuese significativo o el autor no lo hubiese aclarado. Sabemos que no es decisiva, ni condicionante siquiera, la intención del autor a la hora de interpretar el texto literario, pero sabemos también que la obra artística es polivalente y admite, según indicios textuales, multitud de lecturas. Con las interpretaciones eróticas estamos también ante una lectura con pretensiones de exclusividad: la descalificación de otras, considerándolas “gazmoñas”, es contraria a los más elementales principios de la teoría literaria actual, que ha señalado desde varias orientaciones metodológicas (*New Criticism*, *Estética de la Recepción*, etc.) la polivalencia del signo literario: no puede ser excluida una lectura mediante un juicio de valor de un crítico, pues sólo el texto puede rechazarla, si no responde su sentido al discurso verbal del poema.

Partiendo de la posibilidad de varias lecturas, vamos a comprobar las que se han propuesto desde una metodología psicocrítica y cómo pueden contribuir a explicar algunos aspectos del uso de los símbolos para poner en claro las orientaciones sémicas que crean. Según el psicoanálisis, el símbolo responde a una tónica de disimulo y de ocultación, es decir, es un recurso no consciente utilizado por el poeta para esconder los sentimientos, las experiencias, los deseos y las pulsiones cuya

manifestación directa sufre un interdicto por parte de su conciencia.

Freud asigna al símbolo una primera función comunicativa, como expresión de un significado que ha sido codificado en el inconsciente. Para este autor, los símbolos remiten figurada o traslaticamente, también condensadamente, a un mundo de deseos, de pulsiones que en sí no son inefables, pero que el sujeto, por razones sociales (tabú) o personales (censura inconsciente), no puede decir de un modo directo. Los símbolos son el lenguaje del inconsciente, que son leídos más allá de su referencia lingüística inmediata. No se trata de que su contenido sea inefable o de que no haya términos en el lenguaje ordinario para expresarlo, se trata de soslayar un interdicto mediante una expresión simbólica, no consciente para el autor, que descubre el psicoanalista o el psicocrítico mediante el análisis de los términos del discurso y de sus redes asociativas.

Jung desde la idea freudiana de que el símbolo oculta un sentido, rechaza la hipótesis de que esa forma sea siempre el enmascaramiento de deseos censurados por el individuo. El símbolo sería una expresión de la psique cuando se adentra en una realidad desconocida y sin expresión directa; su función primera consiste en “la revelación existencial del hombre a sí mismo, a través de una experiencia cosmológica”. En los poemas simbólicos de san Juan la revelación a sí mismo se hará a través del reconocimiento de la presencia del Amado en la naturaleza (mi Amado, las montañas...) y a partir de un símbolo general: el amor de los esposos, y la búsqueda inquieta hasta el encuentro gozoso.

La interacción entre el consciente y el inconsciente es posible por medio del símbolo: “El símbolo no encierra nada, ni explica, remite más allá de sí mismo hacia un sentido aún inasible, oscuramente presentido, que ninguna palabra de la lengua que hablamos podría expresar de forma satisfactoria” (Jung). Cuando los símbolos son sociales, generales, forman conjuntos que actúan como modelos o arquetipos de conocimiento y de conducta y se convierten en “elementos estructurales de la psique”. Los símbolos arquetípicos provocan “imágenes primordiales” en diferentes culturas, son casi signos codificados, aunque sin la precisión que alcanzan los signos de un sistema semiótico; así podemos pensar en la universalidad de los símbolos sanjuanistas de la noche, de la llama y de la luz, del agua y de la fuente, del aire, cuyo sentido religioso general parece identificarse en todas las culturas.

La aplicación de los conceptos psicoanalíticos al estudio de los textos literarios da lugar en la teoría de la literatura al método psicocrítico de Charles Mauron. El análisis desde esta perspectiva se realiza partiendo del presupuesto general de que el texto poético se estructura en dos niveles: el externo, cuyas expresiones son determinables mediante un análisis de las formas (fonético, morfológico, sintáctico, métrico) y el interno, constituido por asociaciones semánticas de metáforas y símbolos que manifiestan el mundo emocional e inconsciente del autor.

La diferencia entre la lógica del ocultamiento y la lógica de la necesidad está en que la primera no es consciente: el autor no sabe que lo que dice tiene una referencia al mundo del incons-

ciente donde forma redes asociativas que construyen figuras por su cuenta; elige temas y símbolos, incluso cuadros de personajes, para estructurar en el nivel de la consciencia anécdotas, fábulas, relatos, etc., pero lo hace movido por su inconsciente, sin penetrar en otro sentido más que el anecdótico, y es el crítico quien interpretará esos símbolos, identificándolos y relacionándolos en toda la obra; por el contrario, la lógica de la necesidad mantiene que el autor es consciente, tanto de la inefabilidad del objeto que quiere tratar, como de la insuficiencia del sistema de signos verbales en que lo quiere expresar, de modo que busca conscientemente la expresión simbólica, que le permite dar forma de alguna manera a esos contenidos, y además él mismo puede explicar los símbolos y sus relaciones.

Nos parece que, sin duda, la actitud de san Juan, que añade a las *Canciones*, las *Declaraciones*, se sitúa decididamente en la segunda forma de entender la función del símbolo como signo literario. Además la modernidad del Santo es sorprendente en este punto porque admite la polivalencia del símbolo, al decir que su lectura y sus explicaciones no agotan las posibilidades del sentido de sus poemas y que otros lectores podrán interpretarlos de otro modo.

Los estudios de G. Bachelard y de G. Durand buscan una interpretación simbólica del espacio humano (subida, ascensión / caída, bajada) y del tiempo (diurno / nocturno) como coordenadas en las que el hombre sitúa su experiencia y se sitúa él directamente en los límites que le ofrece la realidad inmediata o en el mundo ficcional que construye con los símbolos y con el imaginario espacio

temporal. Las funciones del símbolo en estos espacios y tiempos imaginarios pueden entenderse también como puente entre lo conocido y lo desconocido, entre lo finito natural y lo infinito espiritual, entre el cronotopo del mundo empírico y la semiotización de espacio y tiempo en el mundo imaginario.

En este sentido, una de las funciones atribuibles al símbolo sería la unificación de la experiencia total del hombre (la religiosa, la científica, la cósmica, la empírica y la imaginaria...), en niveles preconscientes o supraconscientes, que le permiten integrarse mediante la experiencia religiosa en un vasto conjunto, a partir de lo que llama Bachelard la *inmensidad íntima*, que abarca toda la creación, donde se manifiesta simbólicamente el mismo Creador (*mi Amado las montañas, / los valles solitarios nemorosos, / las ínsulas extrañas, / los ríos sonoros, / el silbo de los aires amorosos*).

Otra de las funciones, ésta desde la experiencia del saber, sería la gnoseológica, que permite al hombre trascender el conocimiento racional que a partir de la experiencia puede darle la ciencia y la especulación, y alcanzar otro modo de sabiduría, el sumo saber en la intuición de la divinidad (*un entender no entendiendo ... / Y es de tan alta excelencia / a queste sumo saber, / que no hay facultad ni ciencia / que le puedan emprender*). El símbolo siempre como intermediario entre dos mundos, el de la fe y el empírico, el de la ciencia y el de la experiencia, con funciones que lo hacen necesario.

Los poemas de san Juan acogen todas las formas de transcendencia y utilizan todas las funciones que son asequibles a los símbolos. El símbolo

respondería a necesidades de seguridad psíquica, pues permite al hombre centrarse en la creación, y de conocimiento intuitivo, que le permite transcender el saber racional. La realidad que expresa el símbolo pertenece a un mundo en el que el hombre está situado en otras dimensiones espacio-temporales y de conocimiento, y que traduce al mundo de la experiencia mediante términos que sugieren, que figuran, que connotan de algún modo esa otra realidad transcendente.

El símbolo, perteneciente a un lenguaje no codificado en un sistema sémi-co, pero de un valor general a toda la humanidad, sirve también de cohesión entre los hombres. El simbolismo religioso se convierte en una forma de lenguaje válido en una tradición que se remonta a la Biblia y da forma a la mística española en tanto que escuela de experiencias espirituales y de expresión literaria. San Juan sería, en su lírica, y en los comentarios en prosa, la más alta expresión de las posibilidades que el lenguaje simbólico ha conseguido. → **Comparaciones, figuras, formas, imágenes, metáforas, semejanzas.**

BIBL. — DÁMASO ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz* (desde esta ladera), Madrid, CSIC, 1942; Id. *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, Madrid, Gredos, 1966; J. L. L. ARANGUREN, *Lenguaje y poesía*, Madrid, Alianza, 1969; JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1931; E. CASSIRER, *Mito y lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973; Id. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, FCE, 1975; J. CHEVALIER Y A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Seghers, 1973; G. DURAND, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1963; R. DUVIER, *Le dynamisme existentiel de Saint Jean de la Croix*, Paris, Didier, 1973; J. FARRÉS BUISÁN, "Testimonios de San Juan sobre la inefabilidad", en Mancho Duque, (ed. 1990) p. 143-154; J. GUILLÉN, "San Juan de la Cruz o lo inefable místico", en

Lenguaje y poesía, Madrid, Alianza, 1969, p. 73-110; I. LOTMAN, *La estructura del texto artístico*, Madrid, Istmo, 1978; M^a J. MANCHO DUQUE, (ed.), *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*, Salamanca, Universidad, 1990; Id. *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, Madrid, Fundación Universitaria Española - Universidad Pontificia de Salamanca, 1993; Ch. MAURON, *Des métaphores obsédantes au mythe personnel. Introduction à la Psychocritique*, Paris, Corti, 1970.

María del Carmen Bobes Naves

Soberbia

El vicio capital de la soberbia quizás sea el que tiene más repercusiones negativas en el organismo espiritual del alma en contraposición a las positivas que produce la humildad. Es siempre una rama fuerte nacida del tronco general del pecado. La Biblia la reconoce como el motivo determinante del primer pecado humano y como origen de la malicia: “El comienzo del orgullo es el pecado” (Si 10,13). Desde antiguo se le asigna un puesto eminente entre los pecados capitales. De esta rama principal de la soberbia brotan otros ramos (S 2,21,11; N 1,2,1) que, juntos, forman todo el tejido de la estimación excesiva de uno mismo con menosprecio de los demás e incluso contra la sumisión natural a Dios.

El Santo habla de “arrogancia”, “estimación”, “jactancia”, “ostentación”, “presunción”, “vanagloria”, “vanidad”. No se trata tanto de sinónimos, cuanto de expresiones o matizaciones del mismo pecado, pues el origen siempre es el mismo: el orgullo. Esta palabra sin embargo no se encuentra en los escritos sanjuanistas. Son ramos que completan la rama, como retoños de la misma savia; brotes que se caracterizan bien por el desprecio a los demás o por

la sobreestimación de las propias cualidades, dones o gracias. El → hombre se siente algo que no es o se apropia de la gratitud de Dios. En ocasiones, menciona con característica propia cada una de las palabras: “vanagloria”, “presunción”, “soberbia” y “desestima del prójimo” (S 3, 22,2 y 28,2; N 2,2,3 y 16,3).

Daños que se siguen de poner el gozo en los bienes morales. Dos son los lugares donde se habla de la soberbia: *Subida* y *Noche*. Primero dice en *Subida* (3,22,2) los daños que provienen de poner el → gozo en los bienes materiales. Luego explica más largamente (S 3,28) los daños en que se puede caer poniendo el gozo de la voluntad en los bienes morales. Son nada menos que siete, “muy perniciosos, porque son espirituales”. No todos producen soberbia o derivados, pero sí lo más frecuente. De hecho, cuatro fomentan la soberbia. El primer daño es “vanidad, soberbia, vanagloria y presunción”. De la estima de las propias obras nace la jactancia. El primero origina el segundo: juzgar a los demás por malos e imperfectos comparativamente. En un acto, dos daños: estima de sí y desprecio de los demás, como se dio en la oración del fariseo (Lc 18,11-12). Cuando actúan, no obran sólo por amor de Dios; lo hacen si ven que se ha de seguir algún gusto o alabanza. “Hay tanta miseria acerca de este daño en los hijos de los hombres, que tengo para mí que las más de las obras que se hacen públicas, o son viciosas, o no les valdrán nada, o son imperfectas delante de Dios” (S 3,28,5).

Imperfecciones de los principiantes. Sólo un maestro en los caminos del espíritu puede descender a las observa-

ciones que se hacen en *Noche* (1,2) a este respecto. Conoce a los → principiantes en sus reacciones más íntimas y subrepticias. Los pinta con los colores vivos y rasgos precisos, como para conocerse cada uno en su retrato propio. Comienza por decir que se sienten tan fervorosos y diligentes en las cosas espirituales, que vienen a tener satisfacción de sus obras y de sí mismos, de lo que nace cierto ramo de soberbia oculta. Cierta gana algo vana, y a veces muy vana, de hablar cosas espirituales delante de otros, de enseñarlas más que de aprenderlas, de condenar a los que no son tan devotos como ellos querían, a decirselo incluso de palabra. En fin, se repite de nuevo la escena del fariseo en oración ante el publicano.

Sintetizando, éstas son las ideas claves: querían que nadie apareciese bueno sino ellos; cuando los confesores y prelados no les aprueban su espíritu y modos de proceder, juzgan que no los entienden o que no son espirituales; huyen, como de la muerte, de aquellos que les deshacen sus planes para ponerlos en camino seguro; suelen proponer mucho y hacen muy poco; por querer privar con los confesores les nacen mil envidias; se resisten a decir sus pecados desnudos para que los confesores no les tengan en menos y los colorean, para que no aparezcan tan malos, “lo cual más es irse a excusar que a acusar”; hasta buscan otro confesor para decir lo malo, porque el ordinario no piense que tienen nada malo, sino bueno; se entristecen al verse caer, se enojan contra sí mismos con impaciencia; “tienen muchas veces grandes ansias con Dios porque les quite sus imperfecciones y faltas, más por verse sin la molestia de ellas en paz que por

Dios; no mirando que, si se las quitase, por ventura se harían más soberbios y presuntuosos; son enemigos de alabar a otros y amigos que los alaben (N 1, 2-5).

La soberbia se cura con la humildad. Después de haber expuesto la imperfecciones de los principiantes en el camino de la vida espiritual, presenta una cara distinta: la de los que han pasado a la noche oscura y que son los aprovechados o perfectos. Lo que quiere enseñar el Santo es que el pecado capital de la soberbia sólo se le puede combatir con la → humildad. En *Subida* (1,13,8-9) ha dicho que para vencer la soberbia de la vida hay que “procurar pensar bajamente de sí en su desprecio y desear que todos los hagan”. Y en *Noche* (1,2) presenta a la persona que ha entendido la vida como un edificarse en humildad y como un poner la confianza en Dios. → *Vicios capitales.*

Evaristo Renedo

Sobrenatural

En el lenguaje teológico el término “sobrenatural” designa fundamentalmente la economía cristiana de la → gracia. Es un término clave en teología. En la literatura espiritual es menos frecuente y adquiere un sentido nuevo; significa primordialmente el estado místico, en el que Dios se comunica al alma sobrenaturalmente, sin que ésta pueda realmente merecerlo. Desborda la capacidad y las disposiciones necesarias del → hombre. Es una gracia mística “sobrenatural”. Pero este significado que adquiere en el lenguaje espiritual no se contrapone al teológico, sino que se fundamenta en él. No obstante, no hay que confundir el sobrenatural teológico con el sobrenatural místico.

El término del sobrenatural entra en la espiritualidad de la mano de la escuela franciscana (Bernabé de Palma y Bernardino de Laredo), recibe su espaldarazo definitivo con los dos grandes místicos del Carmelo (→ Teresa de Jesús y Juan de la Cruz) y se hace general en la escuela carmelitana (→ Juan de Jesús María, Tomás de Jesús, Philippe de la Trinité). Designa generalmente el sobrenatural místico.

Esta aproximación histórico-doctrinal nos ayuda a comprender mejor el sentido del término “sobrenatural” en J. de la Cruz, que en sus escritos tiene una importancia relevante. Aparece unas 200 veces, de las cuales más de la mitad están en *Subida*. Lo contrapone generalmente al término “natural”. Pero la contraposición “natural” y “sobrenatural” no se corresponde exactamente con la que la teología escolástica establece entre “naturaleza” y “gracia”. Lo cual viene a corroborar la diferencia entre el significado teológico y el espiritual del término.

Esto revela la dificultad de determinar su sentido en los escritos sanjuanistas. Tiene diversos significados, que no pueden precisarse al margen del contexto doctrinal en que escribe. Por eso juzgamos necesario determinar primero esos contextos, como marco general de interpretación. Ello nos permitirá, además, abordar la explicación del sobrenatural desde sus contenidos fundamentales, no simplemente desde un análisis aséptico de los textos.

Los principales contextos doctrinales son tres: el teológico, el místico y el de la unión. Estudiados estos contextos, podremos precisar el sentido teológico y espiritual del sobrenatural. Asimismo, podremos abordar el tema

de la relación entre el sobrenatural y la naturaleza humana, entre la mística sobrenatural y la vida cristiana, que es uno de los temas que más preocupan hoy, tanto a la teología como a la espiritualidad. ¿Cómo lo resuelve San Juan de la Cruz?

I. El ser sobrenatural (sentido teológico)

El sentido teológico del sobrenatural se encuentra en los escritos sanjuanistas como fundamento de la vida espiritual. Significa el ser divino que se comunica “sobrenaturalmente por gracia”. Es la comunicación “sobrenatural” de → Dios mismo al hombre, transformándole interiormente, dejándole así en franquía hacia la unión sobrenatural, a la que Dios llama y cuyo camino el Santo pretende enseñar:

“Aunque es verdad que... está Dios siempre en el alma dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia, no, empero, siempre la comunica el ser sobrenatural. Porque éste no se comunica sino por amor y gracia, en la cual no todas las almas están; y las que están, no en igual grado, porque unas están en más, otras en menos grados de amor. De donde a aquella alma se comunica Dios más que está más aventajada en amor, lo cual es tener más conforme su voluntad con la de Dios. Y la que totalmente la tiene conforme y semejante, totalmente está unida y transformada en Dios sobrenaturalmente. Por lo cual, según ya queda dado a entender, cuanto una alma más vestida está de criaturas y habilidades de ella, según el afecto y el hábito, tanto menos disposición tiene para la tal unión, porque no da total lugar a Dios

para que la transforme en lo sobrenatural. De manera que el alma no ha menester más que desnudarse de estas contrariedades y disimilitudines naturales, para que Dios, que se le está comunicando naturalmente por naturaleza, se le comunique sobrenaturalmente por gracia” (S 2,5,4).

El texto contrapone el “ser natural” al “ser sobrenatural”. Ambos tienen su fuente en Dios. El primero comprende sólo la asistencia de Dios al alma, “dándole y conservándole el ser natural” (presencia de inmensidad). El segundo, en cambio, entraña la comunicación personal de Dios (presencia por gracia): “la comunica el ser sobrenatural”; “a aquella alma se comunica Dios más que está más aventajada en amor”. La comunicación sobrenatural divina requiere una disposición previa; supone el despojo de las “contrariedades y disimilitudines naturales”. Teológicamente significa la renuncia al pecado, que es contrario a Dios; es el primer paso de la conversión cristiana. Pero el Santo, dando por supuesta esta conversión, parece referirse más bien a las aficiones del alma o apetitos contrarios a la unión con Dios. Quitado este obstáculo, “Dios, que se le está comunicando naturalmente por naturaleza, se le comunica sobrenaturalmente por gracia”. Y así, el alma “que totalmente tiene conforme y semejante [su voluntad con la de Dios], totalmente está unida y transformada en Dios sobrenaturalmente”. Juan de la Cruz habla de esta comunicación sobrenatural de Dios por gracia en otros dos pasajes importantes de *Cántico* y *Llama* (CB 11,3; LIB 4,7 y 14), como fundamento de la → unión mística (presencia por unión).

El P. Crisógono de Jesús Sacramentado, partiendo de la distinción teológica del orden sobrenatural en “supernaturale quoad essentiam” y “supernaturale quoad modum”, cree poder reducir el sobrenatural sanjuanista a estas dos clases. El primero sería el sobrenatural esencial (gracia santificante), y el segundo el sobrenatural modal (→ visiones, revelaciones, etc.). “Místico es lo mismo que sobrenatural en cuanto a la sustancia y en cuanto al modo” (*San Juan de la Cruz: su obra científica* I, 258-259). Pero esta distinción, aparte de ser muy formal, no destaca el elemento primordial del sobrenatural sanjuanista, que es la comunicación personal de Dios. Este es también el sentido teológico de la gracia; es Dios mismo en cuanto se autocomunica y renueva interiormente. Comprende no sólo el aspecto objetivo y ontológico, sino también el aspecto subjetivo y personal. Este concepto de gracia está en el fondo del sobrenatural teológico, usado por J. de la Cruz.

Otro aspecto importante es la mediación cristológica del sobrenatural. Dios, en su Hijo Jesucristo, no sólo dio a las cosas “el ser natural”, sino también “el ser sobrenatural”: “Con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre” (CB 5,4). La → participación en el ser sobrenatural divino tiene lugar por la filiación en Cristo en aquellos que “son nacidos de Dios, esto es, a los que renaciendo por gracia, muriendo primero a todo lo que es hombre viejo (Ef 4,22), se levantan sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renascencia y filiación, que es sobre todo lo que se puede pensar” (S 2,5,5).

Finalmente, cabe recoger aquí la definición formal de sobrenatural, como aquello que supera la → capacidad humana: “Para venir un alma a llegar a la transformación sobrenatural, claro está que ha de oscurecerse y trasponerse a todo lo que contiene su natural, que es sensitivo y racional; porque sobrenatural eso quiere decir, que sube sobre lo natural; luego el natural abajo queda” (S 2,4,2). Pero esta necesidad de superar lo natural, para llegar a “la transformación sobrenatural”, dice ya relación al sobrenatural místico.

II. El obrar sobrenatural (sentido místico)

Al ser sobrenatural sigue el obrar sobrenatural. Así describe san Pablo el nuevo ser en Cristo. Es morir al hombre viejo y revestirse del hombre nuevo; afecta a toda la persona: “Haciendo cesar todo lo que es de hombre viejo (Col 3,9), que es → habilidad del ser natural, y vistiéndose de nueva habilidad sobrenatural según todas sus potencias” (S 1,5,7). Pero este vestirse del hombre nuevo, adquiriendo una “nueva habilidad sobrenatural”, conforme a la antropología sanjuanista, implica no sólo la capacidad para obrar el bien sobrenatural, sino para hacerlo guiado por el espíritu, no por los sentidos. Es el camino hacia la → unión y, además, responde a la condición propia del hombre pneumático, frente al puramente psíquico; contraposición que se halla en el transfondo de esta otra entre el obrar natural y el obrar sobrenatural.

Para llegar a la unión, hay que pasar del sentido a la pura presencia del espíritu: “En tanto que el → alma se sujeta al espíritu sensual, no puede entrar en ella

el espíritu puro espiritual” (S 1,6,2). La unión se da en el → espíritu: “Más propio y ordinario le es a Dios comunicarse al espíritu... que al sentido” (S 2,11,2). Pues bien, el paso al vacío y a la pura presencia del espíritu, sin intervención de los sentidos, es obra de una gracia mística sobrenatural. Este es el obrar sobrenatural, que describe el Doctor místico en el capítulo 10 del segundo libro de Subida, al poner las bases del camino hacia la unión.

Siendo la → fe “el próximo y proporcionado medio al entendimiento para que el alma pueda llegar a la divina unión de amor” (S 2,9,tít), tiene que despojarse “de todas las aprehensiones e inteligencias que pueden caer en el entendimiento” (S 2,10,tít). Y no sólo de las aprehensiones naturales, sino también de las “sobrenaturales”, sean corporales o espirituales (“visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales”: (S 2,10,4; cf.S 2,23,1). Ni valen las noticias “distintas y particulares”, sino “la inteligencia oscura y general..., que es la contemplación que se da en la fe” (S 2,10,4). La → contemplación infusa, pues, en su desarrollo hacia la unión es el sobrenatural místico por excelencia para J. de la Cruz.

Comienza Dios a poner a los aprovechantes “en esta noticia sobrenatural de contemplación” (S 2,15,1). “Y este recibir la luz que sobrenaturalmente se le infunde, es entender pasivamente” (ib. 2). “Porque faltando lo natural al alma enamorada, luego se infunde de lo divino, natural y sobrenaturalmente, porque no se dé vacío en la naturaleza” (ib. 4). Si interviene la actividad del entendimiento, modifica y falsea “estas cosas que sobrenaturalmente y pasivamente se comunican” (S 2,29,7). “Si el

alma quiere obrar con sus potencias, antes con su operación baja natural impediría la sobrenatural que por medio de estas aprehensiones obra Dios entonces en ella...; así como se le da al alma pasivamente el espíritu de aquellas aprehensiones imaginarias, así pasivamente se ha de haber en ellas el alma... para no apagar el espíritu... A lo sobrenatural no se mueve ella ni se puede mover, sino muévela Dios y pónela en ella” (S 3,13,3). “De donde, porque estas naturales potencias no tienen pureza ni fuerza ni caudal para poder recibir y gustar las cosas sobrenaturales al modo de ellas, que es divino, sino al suyo, que es humano y bajo..., conviene que sean oscurecidas también acerca de esto divino..., y así vengan a quedar dispuestas y templadas todas estas potencias y apetitos del alma para poder recibir, sentir y gustar lo divino y sobrenatural alta y subidamente, lo cual no puede ser si primero no muere el hombre viejo” (N 2,16,4). “Toda obra y movimiento natural antes estorba que ayuda a recibir los bienes espirituales de la unión de amor, por cuanto queda corta la habilidad natural acerca de los bienes sobrenaturales que Dios por sólo infusión suya pone en el alma pasiva y secretamente” (N 2,14,1).

El obrar sobrenatural no sólo se opone al obrar natural, sino que éste ha de ser desplazado para que tenga lugar el otro. La relación entre ambos no es sólo de oposición sino de sucesión, como observa con agudeza Pierre Adnès: “El sobrenatural no puede establecerse sino allí donde el natural le ha dejado sitio, esto es, una vez que éste ha sido evacuado. Y es que la oposición entre natural y sobrenatural corresponde a dos modos de obrar simultánea-

mente incompatibles; no pueden vitalmente coexistir. Uno corresponde a la actividad propia, natural, de las potencias o facultades humanas, conformándose a ellas. El otro es divinamente comunicado y, por tanto, pasivamente recibido; tiende a sustituir al primero. Pero esto no es posible si el hombre, dominado por la sensibilidad, por la actividad discursiva y –después del pecado– por el espíritu de propiedad, no consiente en ello... Este es el camino que lleva a la unión” (*Surnaturel*, DS XIV, 1340).

El Santo establece una equivalencia entre sobrenatural y divino. Habla de la disponibilidad de las potencias para “recibir, sentir y gustar lo divino y sobrenatural alta y subidamente” (N 2,16,4). Es la experiencia oscura y trascendente de la verdad divina; representa la revelación de Dios o un nuevo modo de comprenderle. Es la más alta calificación del sobrenatural místico, que en su teología recibe el nombre de “noticia sobrenatural amorosa de Dios” (LIB 3,49) o “lumbre sobrenatural” (N 2,13,11).

III. El “estado sobrenatural” de la unión

En la cima de la unión las potencias con sus operaciones naturales “pasan de su término natural al de Dios, que es sobrenatural” (S 3,2,8). Así plantea J. de la Cruz, a propósito de la esperanza, el paso del obrar natural al obrar sobrenatural, del modo humano al modo divino, que culmina en la unión mística. Es el mismo camino que ha trazado para la fe. Como el entendimiento, también la memoria se ha de vaciar de las aprehensiones naturales “para que el alma se

pueda unir con Dios según esta potencia” (S 3,2, tít).

“Conviene ir por este estilo desembarazando y vaciando y haciendo negar a las potencias su jurisdicción natural y operaciones, para que se dé lugar a que sean infundidas e ilustradas de lo sobrenatural” (ib. 2). Y así hay que ir 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 incomprehensible” (ib. 3).

Esta → purificación de la memoria de toda noticia, imagen o forma particular, la capacita para recibir a Dios: “Como Dios no tiene forma ni imagen que pueda ser comprendida de la memoria, de aquí es que, cuando está unida con Dios..., se queda sin forma y sin figura, perdida la imaginación, embebida la memoria en un sumo bien, en grande olvido, sin acuerdo de nada; porque aquella divina unión la vacía la fantasía y barre de todas las formas y noticias, y la sube a luz sobrenatural” (ib. 4).

Ante la objeción de que esto supondría una destrucción de la naturaleza –y la gracia de Dios no destruye la naturaleza sino que la perfecciona (STh I, q. 8)–, el Santo responde diciendo “que cuanto más va uniéndose la memoria con Dios, más va perfeccionando las noticias distintas hasta perderlas del todo, que es cuando en perfección llega al estado de unión... En habiendo hábito de unión, que es un estado sobrenatural, desfallece del todo la memoria y las demás potencias en sus naturales operaciones y pasan de su término natural al de Dios, que es sobrenatural..., porque poseyendo ya Dios las potencias, como ya entero señor de ellas, por la

transformación de ellas en sí, él mismo es el que las mueve y manda divinamente según su divino espíritu y unión” (ib. 8). El Doctor místico interpreta este estado de unión como un estado neumático, pues “como dice san Pablo (1 Cor 6,17), ‘el que se une con Dios, un espíritu se hace con él’, de aquí es que las operaciones del alma unida son del Espíritu Divino, y son divinas”.

Se caracteriza este estado sobrenatural de unión como reemplazamiento del modo humano de obrar por el modo divino, “porque lo sobrenatural no cabe en el modo natural, ni tiene que ver en ello” (LIB 3,34). Vencidas las dos dificultades de “despedir lo natural con habilidad natural” y “tocar y unirse a lo sobrenatural” –lo cual es imposible con la sola habilidad natural–, “Dios la ha de poner en este estado sobrenatural; mas ella, cuanto es en sí, se ha de ir disponiendo, lo cual puede hacer naturalmente mayormente con el ayuda que Dios va dando. Y así, al modo que de su parte va entrando, en esta negación y vacío de formas, la va Dios poniendo en la posesión de la unión” (S 3,2,13). Este proceso se lleva a cabo a través de la purificación pasiva del alma, que describe en el libro segundo de *Noche*, oscureciendo las potencias, “porque estas naturales potencias no tienen pureza ni fuerza ni caudal para poder recibir y gustar las cosas sobrenaturales al modo de ellas, que es divino, sino sólo al suyo, que es humano y bajo” (N 2,16,4).

También santo Tomás habla de un doble modo de obrar: el modo humano, que son las virtudes, reguladas por la razón; y el sobre-humano, que son los dones, como inspiraciones especiales de Dios. Aunque el sentido no es el mis-

mo que en J. de la Cruz, sirve para esclarecer el modo divino con que Dios obra en el estado sobrenatural de la unión.

Pero no basta haber purificado el entendimiento y la memoria de sus noticias y aprehensiones; es necesario también purificar la voluntad de sus afecciones, para que “todas las potencias, y apetitos, y operaciones y aficiones de su alma emplee en Dios, de manera que toda la habilidad y fuerza del alma no sirva más que para esto” (S 3,16,1). Así, propone el Santo la purificación del gozo en todos los bienes temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales y espirituales. Por bienes sobrenaturales entiende “todos los dones y gracias, dados de Dios, que exceden la facultad y virtud natural, que se llaman *gratis datas*” (S 3,30,1). Y cita a san Pablo, cuando habla de estas gracias como carismas para el bien común (1 Cor 12,7-10). Pues también al gozo de estos bienes ha de renunciar la voluntad, “porque Dios que se le da sobrenaturalmente para utilidad de su Iglesia o de sus miembros, le moverá también sobrenaturalmente cómo y cuándo le debe ejercitar” (S 3,31,7).

La → purificación de la voluntad es en orden a “enterarla y formarla en esta virtud de la caridad de Dios” (S 2,16,1), disponiéndola para la unión. Esta se da precisamente en el amor; es la unión amorosa con Dios, que describe en la estrofa 13 del *Cántico* como tensión del espíritu: “El espíritu vuela al recogimiento sobrenatural a gozar del espíritu de su Amado” (CB 13,5). Dios no se comunica al alma por “el conocimiento que tiene de Dios, sino por el amor del conocimiento” (CB 13,11). Así deja asentado este principio sobre la comu-

nicación de Dios a través del amor. Lo explica más ampliamente en la estrofa 26. Por vía natural la voluntad no puede amar sin entender naturalmente, “mas por vía sobrenatural bien puede Dios infundir amor y aumentarle sin infundir ni aumentar distinta inteligencia” (CB 26,8). Se da entonces “la igualdad de amor con Dios que ella natural y sobrenaturalmente apetece” (CB 38,3).

IV. Apertura al sobrenatural

Ya hemos visto cómo a J. de la Cruz lo que realmente le interesa no es la relación de la naturaleza en abstracto con el sobrenatural, sino la relación entre el obrar natural y el obrar sobrenatural. La naturaleza, que es el ser específico del hombre, no puede anularse; ésta queda perfeccionada por el sobrenatural hasta tal punto que, “consumado este → matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor” (CB 22,3; CA 27,3). En cambio el obrar natural está llamado a desaparecer para dar cabida al sobrenatural: “Porque lo sobrenatural no cabe en el modo natural, ni tiene que ver en ello” (LIB 3,34).

Tenemos así planteado el problema teológico de la apertura al sobrenatural y de su inserción en la naturaleza humana, que tanto ha preocupado a la historia de la teología. Un estudio de esta problemática, confrontándola con el pensamiento del Doctor místico, puede verse en mi libro citado en bibliografía. Aquí me limito a recoger algunos principios generales. Para esclarecer el pensamiento sanjuanista, hay que tener en cuenta su concepción del hombre como

ser concreto e histórico y como ser espiritual.

Juan de la Cruz no habla de la naturaleza en sentido abstracto y metafísico, sino del hombre concreto e histórico. Este ha sido destinado a la comunión con Dios o a lo que la teología llama “orden sobrenatural”. Para esto ha sido creado “a su imagen y semejanza” (CB 39,4); esto es lo que el hombre “natural y sobrenaturalmente apetece” (CB 38,3); la gloria a la que “desde el día de la eternidad predestinó Dios al alma” (ib. 6). Existe, por tanto, una ordenación positiva del hombre a Dios, que tiene su origen en la creación y en la predestinación en Cristo (CB 37,1-3).

En virtud de esta ordenación, la teología sostiene comúnmente que en el hombre histórico, dentro de la actual economía salvífica, ha de darse una disposición que posibilite la actuación de la llamada personal a la comunión con Dios, aunque ésta no puede realizarse en último término sino por la salida de Dios al encuentro del hombre por su gracia. Esta disposición ha sido explicada a partir de la “imagen” (teología patristica), el “deseo innato” (santo Tomás), la “potencia obediencial” (teología escolástica), el “ser espiritual” (De Lubac), el “existencial sobrenatural” (Rahner), el “existencial crístico” (Alfaro).

Para J. de la Cruz esta disposición viene dada por el “espíritu” o el ser “espiritual”. “Espiritual” en este caso no es el equivalente al concepto de “criatura espiritual” de De Lubac. No se trata simplemente de la parte racional o espiritual del ser humano, como si éste en sí mismo fuese un postulado de la inserción del sobrenatural. Para el Doctor místico se trata más bien de la parte superior del alma (el espíritu), en la que

tiene lugar la comunicación divina. Es “la porción superior del alma que tiene respecto y comunicación con Dios” (S 3,26,4). En este sentido plantea los postulados fundamentales del camino espiritual trazado en *Subida*, donde habla de la “comunicación de Dios en el espíritu” (S 1,2,4), “porque más propio y ordinario le es a Dios comunicarse al espíritu... que al sentido” (S 2,11,2), y en el espíritu tiene lugar la unión: “El que se une con Dios, un espíritu se hace con él” (S 3,2,8). El “espíritu” es el reclamo de Dios en el hombre, la apertura a lo divino, la capacidad para recibir el sobrenatural. Algunos especialistas, como Henri Sanson, hablan de una “mística del espíritu” y afirma que lo espiritual se encuentra en la confluencia de la naturaleza y de lo sobrenatural: “Es lo sobrenatural descendiente en la naturaleza como una llamada a la contemplación, y también la naturaleza ofreciéndose al descendimiento, a la llamada, al trabajo de lo sobrenatural en ella” (*El espíritu humano según san Juan de la Cruz*, 189).

El “espíritu” recibe aquí la acepción original que tiene en las fuentes bíblicas y patristicas. No es una sustancia espiritual que se distingue del cuerpo, sino la realidad divina o dimensión sobrenatural, por medio de la cual Dios se comunica al hombre y le hace partícipe de su misma vida. J. Ratzinger ha escrito una página iluminadora, hablando del “espíritu” y del “alma espiritual” desde el punto de vista de la antropología bíblica: “Tener un alma espiritual significa ser querido, conocido y amado especialmente por Dios; tener un alma espiritual es ser llamado por Dios a un diálogo eterno, ser capaz de conocer a Dios y responderle. Lo que en un lenguaje

sustancialista llamamos ‘tener un alma’, lo podemos expresar con palabras más históricas y actuales diciendo ‘*ser interlocutores de Dios*’ (J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, 1971, p. 314). El “espíritu” el “alma espiritual” es la disposición y capacitación intrínseca del hombre para acoger a Dios, para recibir lo sobrenatural. Como tal disposición, se encuentra en la confluencia de la naturaleza –tal como ha sido creada por Dios– y de lo sobrenatural. Si el hombre es capaz de recibir lo sobrenatural, es porque lleva parte del mismo en la naturaleza. Si es capaz de comunicarse con Dios, es porque lo lleva dentro.

Esta concepción del ser humano y su capacitación por el espíritu para la comunión con Dios explica el trazado del camino que hace J. de la Cruz para llegar a la comunicación divina: no es el camino del sentido, sino el del espíritu; no el de la posesión, sino el de la pobreza y desnudez de espíritu; no el del gozo o consuelo de los bienes –ni siquiera espirituales–, sino el de la purgación tanto del sentido como del espíritu; no tanto, en fin, el del esfuerzo ascético cuanto el de la pasividad mística.

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

ta no estriba tanto en esta explicación de la inserción del sobrenatural en el hombre, cuanto en lo que podríamos llamar su pedagogía del sobrenatural, esto es, el camino para llegar a la plena comunicación divina, que es ir sustituyendo progresivamente el obrar natural por el obrar sobrenatural, como hemos explicado. Este camino es el de la desnudez y pobreza espiritual, el de la purgación tanto del sentido como del espíritu, restituyendo a Dios el don de Dios. Es, en fin, el camino que pasa por la “tempestuosa y horrenda noche”, en la que Dios mete al alma, “hasta que aquí se humille, ablande y purifique el espíritu, y se ponga sutil y sencillo y delgado, que pueda hacerse uno con el espíritu de Dios” (N 2,7,3).

Esto prueba hasta qué punto el sobrenatural, entendido en sentido teológico y místico, dice relación al ser humano. Este no es ajeno a él, al contrario, está abierto a la realidad personal divina, en la que encuentra el esclarecimiento de su misterio, como enseña el Concilio Vaticano II (GS 22). Igualmente el Catecismo de la Iglesia Católica afirma que “el deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar” (CEC, n. 27). La mejor confirmación de estas palabras son las del mismo J. de la Cruz: “Si el alma busca a Dios, mucho más la busca su Amado a ella” (LIB 3,28). → **Natural**.

BIBL. — LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, “Trascendence et immanence d’après Saint Jean de la Croix”, en *ÉtCarm* 1947, p. 265-289; FERNANDO URBINA, *La persona humana en San Juan de la*

Cruz, Madrid 1956, p. 92-102; HENRI SANSON, *El espíritu humano según san Juan de la Cruz*, ed. española, Madrid 1962, p. 145-150; GEORGES MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, Paris 1960, II, p. 156-178; CIRO GARCÍA, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos 1990, p. 75-110; PIERRE ADNÈS, "Surnaturel", en *DS* 14, 1339-1342.

Ciro García

Sol → Vidriera

Soledad

Ha sido la soledad una experiencia vital de Juan de la Cruz. Primero padecida como niño y como hombre, después radicalizada como místico. "Sin arrimo y con arrimo", ha probado todas las condiciones del → pájaro solitario. Después ha pasado a ser la soledad una situación buscada, reclamada por su vocación interior, un componente secundario pero importante de su logro o realización personal, realización que ha centrado en el logro de la más estrecha intimidad con → Dios en Cristo por el Espíritu. Ha gustado también de la soledad de la naturaleza y la ha cantado: "Los valles solitarios nemorosos son quietos, amenos, frescos, umbrosos, de dulces aguas llenos, y en la variedad de sus arboledas y suave canto de aves, hacen gran recreación y deleite al sentido, dan refrigerio y descanso en su soledad y → silencio. Estos valles es "mi Amado para mí" (CB 14,7).

La soledad tuvo valor humano y valor religioso para el Santo. Pero ante todo ha querido soledad porque ha querido realizar la unión con solo Dios y responder a una llamada absoluta que le pide e impone sufrir soledad absoluta. Ha sentido la soledad del niño huérfano, pero también la del hombre que tiene un destino y siente fuertemente la llamada

de la fidelidad por encima de toda componenda y más allá de las expectativas y demás presiones ambientales. "Por las palabras de tus labios yo guardé caminos duros" (N 2,21,5). No le es desconocida tampoco la áspera soledad del perseguido y del exiliado: "Decid ¿cómo en tierra ajena, / donde por Sión lloraba, / cantaré yo el alegría / que en Sión se me quedaba?" (Po 10, 35-39).

Su soledad ha sido *consecuencia de su vocación* y de su resolución de aventurar su vida en un solo ideal. Nadie se la pide, es su proyecto vital quien se la inflige o se la otorga: la unión con Dios, esta aventura tan rectilínea y radical, tan determinada y absoluta, tan por encima de cualquier relativismo, componenda y compromiso se ha logrado a precio de soledad. Intimidad con Dios es el objetivo, soledad la condición previa y la consecuencia lógica de su logro. En otro lugar (→ desierto) queda señalado cómo busca la soledad y cómo se la fabrica allí por donde va trazando con un zigzag vital la línea recta de la fidelidad a su ideal de puro y total amor a Cristo. Ha pasado de las promesas de su juventud al noviciado (soledad), de su estudio con proyección de buenas prebendas a la alquería de → Duruelo, Alcalá y Ávila a la cárcel (experiencia de soledad impuesta y bien aprovechada; soledad creativa, manifestación de fidelidad y resistencia). De hecho la prolonga con una nueva etapa de desierto en → El Calvario; y aún después de la época de la acción de → Baeza y → Granada nos parece → Segovia, remanso de paz en soledad; pero → La Peñuela su último destino impuesto y preferido como su muy deseado espacio de soledad "Mañana me voy a → Ubeda a curar de unas calenturillas, que, (como ha más de ocho días que me

dan cada día y no se me quitan) parece-me habré menester ayuda de medicina; pero con intento de volverme luego aquí, que, cierto, en esta santa soledad me hallo muy bien” (Ct 31).

I. Camino de soledad. Simbolismo

Soledad en su doctrina, más allá de lo que podemos rastrear de su biografía, es un símbolo primordial que carga sobre sí toda las valencias de lo positivo, de lo deseado. Es al fin una gracia de Dios, un regalo para el hombre sanjuanista.

a) Su valor semántico se va cargando y desplazando según los contextos en que el caminante lo busca: primero es *el sosiego de la casa* del hombre que por las primeras noches o purificaciones va alcanzando una mínima libertad, autonomía, ajenación o abstracción de otros amores, apegos, ideas y labores. “Por solo un asimiento de afición y so color de bien de conversación y amistad (se les va) vaciando por allí el espíritu y gusto de Dios y santa soledad” (S 1,11,5). Soledad se opone al efecto pernicioso de los apetitos. Es el ideal a alcanzar, se parece a libertad y señorío, es en los primeros pasos simplemente ordenación de los afectos y coherencia con los ideales vocacionales. La educación de estas actitudes de desprendimiento, de crítica de toda aprensión, se estimula proponiendo la soledad como un sinónimo de libertad de espíritu, de pobreza, de desnudez espiritual.

La soledad activamente buscada y ejercitada es manifestación de relativización de toda experiencia y mediación en el camino hacia Dios que no sea la vida teologal. Tiene a primera vista

aspecto pasivo y patético, pero es también ejercicio entrenable, susceptible de aprendizaje, practicable. Educar la fe, la esperanza, el amor con el entendimiento purificado y con la voluntad libre y despegada es aprender la soledad sanjuanista en sus fases prevalentemente activas (S 2,18, 3; 23, 4, etc.).

b) Pero la soledad sanjuanista es más una experiencia que recubre las notas y explica los efectos de la noche oscura pasiva o la *purificación pasiva* del espíritu: Dios, cuando comienza la contemplación, saca al desierto al hombre, coloca su conciencia sola y desnuda ante él. Es para el amor y la intimidad, pero se percibe como episodio de ‘desamparo y extrañez’, extrañamiento y exilio, vacío y tiniebla, ‘desamparo y desarrimo’: “Para este estado, las operaciones naturales se han de perder de vista, lo cual se hace, como dice el profeta, cuando venga el alma según sus potencias a soledad y le hable Dios al corazón” (S 3,3,4). A ‘solo Dios’ corresponde ‘hombre solo’ sin adherencias, desnudo de lo postizo y cubierto sólo de su dignidad de hijo y de sus gracias y pasión de esposa. Hombre solo es → hombre listo para la relación sin artificios ni máscaras, hombre puro. A Dios solo, hombre en soledad. Soledad en la mente, memoria y voluntad, es decir, libertad, recogimiento en un solo apetito de Dios, entereza en un solo amor, unicidad de “altar donde Dios es adorado en alabanza y amor y solo Dios en ella está” (S 1,5,7). Contra idolatría, soledad de intereses, exclusividad de amores. Dios es celoso, pide fidelidad, excluye adulterio, reclama atención total, impone al fin esa soledad. Soledad porque Dios solo, exige “estarse a solas con atención amorosa a Dios”.

II. Oración a solas

Este “a solas” es inicialmente una característica física del orante y un modo de prácticas oracionales o retraimiento físico, así recomienda *la oración en lugar solitario* y retirado a ejemplo del Maestro (S 3,36. 39. 40. 42. 44); pero una lectura profunda nos dice que soledad sanjuanista es una dimensión teológica de la existencia. De hecho este “a solas” no excluye sino que exige la comunidad eclesial y la mediación ministerial, pues “el alma humilde no se atreve a *tratar a solas* con Dios ni se puede acabar de satisfacer sin gobierno y consejo humano (S 2,22,11). La soledad no es física (retiro) ni mental (recogimiento), es afectiva, es teológica. La → fe es el fundamento de la soledad, ella sola es “el próximo medio y proporcionado medio para que el alma se una con Dios” (S 2,9,1). No le gusta al Santo el camino solitario del hombre autosuficiente, su enseñanza de la soledad no es una recomendación de autonomía y de prevalencia del “libre examen” en la relación con Dios: su soledad es aprendida en compañía, en ‘acompañamiento’ decimos hoy: ¡Ay del solo! (S 2,22,12) pues “el demonio prevalece contra los que *a solas* se quieren haber en las cosas de Dios, dos juntos le resistirán que son los que se juntan a saber y a hacer la verdad” (ib.). La soledad es teológica, no es el aislamiento condición del camino hacia Dios, esta soledad no excluye, sino que reclama la comunión eclesial y la amistad. Ese camino se hace acompañado. Un buen manejo de sus sentencias recomienda esta compañía (Av 5.7.9.11.27, etc.).

Hay pues una *soledad activa*, aprendida, practicable y recomendable con estas condiciones. Se resumen en ella la

purificación activa de la voluntad. ‘Solo Dios’ es un fijo y recurrente estribillo sanjuanista. En sus cartas recomienda, encarece y envidia la soledad del Carmelo femenino como una institucionalizada práctica de la soledad, como una apuesta radical por solo Dios. Es la virginidad del corazón que se expresa y pretende al menos intencionalmente por la clausura, el retiro, la búsqueda de lugar solitario y la atención intensa a lo interior. El claustro y el desierto son los signos externos y espaciales de la búsqueda interior, cifras de un programa religioso y vital, divisas de una pretensión absoluta y, como tal, absolutamente imposible: solo Dios.

III. Profunda y anchísima soledad

En el momento de la noche oscura pasiva la soledad es una experiencia purificativa que acompaña la descripción de la tiniebla espiritual de esta espantosa prueba: “Se añade a esto, a causa de la soledad y desamparo que en esta oscura noche la causa, no hallar consuelo ni arrimo en ninguna doctrina, ni en maestro espiritual ... le parece que ellos no ven lo que ella ve, no la entendiendo dicen aquello (palabras de aliento) y en vez de consuelo antes recibe nuevo dolor”, que “en lo que solía hallar algún arrimo se acabó con lo demás y que no hay quien se compadezca de ella” (N 2,5,7). La noche “consiste en sentirse sin Dios y castigada y arrojada e indigna de él; y el mismo desamparo siente de todas las criaturas y desprecio acerca de ellas, particularmente de los amigos” (ib. 6,2-3). Algunas veces en medio de estas penas oscuras y amorosas siente el alma cierta compañía y fuerza en su interior “que la acompaña y

esfuerzo tanto que si se le acaba este peso de apretada tiniebla, muchas veces se siente sola, vacía y floja” (N 2,11,7) como si esa compañía subrayase la soledad, como los discípulos en Getsemaní dormidos e ignorantes, más que acompañar, agravan la soledad del Maestro doliente o como los ladrones en la cruz que antes que acompañar con su incomprensión o su hostilidad dejan más solo con su propio misterio oscuro a quien sufre. Ni Dios ni amigos ni maestros, soledad con “muerte de espíritu cruel como si tragada de una bestia en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriendo” (ib 6, 1).

a) La noche es ante todo “una *anchísima soledad* donde no puede hallar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin, (siente) que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura” (N 2,17,6). Es inalcanzable la soledad de todo hombre que se acerca a Dios. Es Dios quien se coloca con su gracia y predilección muy próximo al hombre y lo extraña de sí y del mundo antes de entrañarlo en su ser divino. Si la soledad activa era un intento de comunión exclusiva, íntima, secreta y segura, si se ha figurado en el retiro físico y el recogimiento, apartamiento y retraimiento es para llevar al hombre a disfrutar de la comunión intradivina. Pasa por una fase pasiva y dolorosa en la noche, cuando la soledad es revelación de la distancia de Dios respecto a toda otra realidad o experiencia. Quien se acerca, se exila y extraña, se aísla y se aventura “porque el amado no se halla sino solo, afuera en la soledad y a esta alma (que) había de salir a hacer un hecho tan raro y tan heroico ... le conviene salir sola, sin ser notada, estando ya su casa sosegada ...

y (le conviene) salir de noche, adormidos y sosegados todos los domésticos de su casa” (N 2,14,1).

b) La soledad, al mismo tiempo que se experimenta como oprobio, empieza a ser una gracia, una nueva, extraña, única y segura manera de *comunicación con el Dios solo y a solas*. Pero en ese punto ya no se habla de soledad como ausencia de compañía o de mediadores sino como comunicación sin participación de los sentidos, de las facultades o de las mediaciones psíquicas de la experiencia ordinaria. Soledad es ya un concepto místico. La soledad, en cuanto activa, era un modo de abnegación sanjuanista y por tanto es activa como actitud a cultivar, “porque para este divino ejercicio interior es también necesaria soledad y ajenaación de todas las cosas que se podrían ofrecer al alma” (CB 16,10); pero en cuanto sentimiento ligado a la noche es producto pasivamente recibido en la comunicación divina donde toda otra comunicación es ruido y sin sabor.

c) El comienzo de la etapa de la → contemplación, su extrañeza y novedad se describen frecuentemente con sentimientos de soledad, cual si la soledad fuese otro nombre de la contemplación más que su indispensable condición. Se opone su presencia a los recursos propios de la meditación y en esta etapa de proceso es, ante todo, una actitud pasiva, pero que se facilita con determinados → ejercicios, que hay que preferir a la operación de las facultades naturales, a la solicitud y cuidado por determinados actos materiales o prácticas de pensamiento o de virtud. Es sinónimo esta soledad del ocio santo, de recogimiento mental y afectivo, de pasividad activa y atención amorosa, de

ociosidad interior y escucha espiritual. Los textos más abundantes de este tenor se encuentran en las descripciones y en el contexto polémico del tratadillo de los tres ciegos. “Pues cuando el alma va llegando a este estado, dice al maestro, no la desquieten con cuidado o solicitud alguna de arriba y menos de abajo, poniéndola en toda la enajenación o soledad posible” (LIB 3,34). Y aun la “advertencia amorosa activa”, voluntariamente procurada, puede estorbar: “aun el ejercicio de la advertencia amorosa... ha de olvidar ... y sólo ha de usar cuando no se siente poner en soledad u ociosidad interior u olvido o escucha espiritual” (LIB 3,35).

La soledad es una nota de la contemplación, efecto o rasgo concomitante a la acción de Dios que hay por tanto que cuidar y respetar como delicada unión cosmética o como primoroso matiz de artística pintura. Se esfuerza el Santo en hacérselo entender a los confesores rudos que ignoran los delicados modos de actuar del → Espíritu Santo. Soledad es tranquilidad, suavidad, paz y silencio. Todo ello fruto de la comunicación sin participación activa de los sentidos y facultades humanas. “Y un poquito de esto que Dios obra en el alma en este ocio santo y soledad es inestimable bien”. Pero como es tan secreto este don sólo se registra en la experiencia consciente como “una enajenación y extrañez ... acerca de todas las cosas, con inclinación a soledad y tedio de todas las criaturas del siglo en respiro suave de amor y vida en el espíritu” (LIB 3,39). Es significativo para la pneumatología sanjuanista que atribuya repetidamente esta experiencia y crecimiento de la contemplación inicial en cuanto soledad a la obra del Espíritu

Santo y la describe como efecto de su unión íntima (LIB 3, 45. 46. 54. 63. 65).

IV. “La soledad sonora”

Un avance o repetición de esta doctrina se halla en el comentario al verso “la soledad sonora” (CB 14-15,26-27), donde se entiende y explica la soledad como una peculiar *gracia mística* que el teólogo interpreta en relación con la experiencia de la creación, en cuanto armoniosa, y en relación al sentimiento estético y místico a la vez de la belleza del mundo como participación de la belleza divina. En esto es idéntico su sentido al verso “la música callada”. Gracia que es “una fuerte y copiosa comunicación y vislumbre de lo que él es en sí, en que siente el alma este bien de las cosas” (CB 14-15,6). La experiencia simbólica del mundo como experiencia de Dios. En la estética mística sanjuanista, la soledad es la experiencia, simultáneamente lograda, de la belleza de Dios en sus criaturas y de las criaturas en Dios; en palabras suyas la percepción del “testimonio que de Dios todas ellas dan en sí” (ib. 26). Y en soledad, es decir, sin otros intermediarios que la directa comunicación divina ‘sustancia a sustancia’ en la que se recupera el gozo de todo lo sensible negado en las etapas anteriores. Allí las aprensiones de los sentidos se consideraban ruido e interferencia, pero ahora todo es música callada y soledad sonora.

Esta gracia de la soledad sonora queda ligada por el místico teólogo a la experiencia del misterio del Espíritu Santo en cuanto presente en la creación. “El Espíritu del Señor llenó la redondez de las tierras, y este mundo, que contiene todas las cosas que él

hizo, tiene ciencia de voz, que es la soledad sonora, la cual es el testimonio que de Dios todas ellas dan en sí. Y por cuanto el alma recibe esta sonora música, no sin soledad y ajenación de todas las cosas exteriores, la llama música callada y soledad sonora, la cual dice que es su Amado” (ib. 27). Ahora soledad en el vocabulario sanjuanista alude a un modo particular de comunicación. Es decir comunicación o gracia mística sin el perjuicio y menoscabo que suponía el discurso artificial, sucesivo y peligroso de la meditación. La soledad sonora se valora y describe como una gracia mística intermedia, todavía no tan pura y alta como la última soledad de la unión de transformación: “Porque así como la noche en par de los levantes ni del todo es noche ni del todo es día, sino, como dicen, entre dos luces, así esta soledad y sosiego divino, ni con toda claridad es informado de la luz divina ni deja de participar algo de ella. En este sosiego se ve el entendimiento levantado con extraña novedad sobre todo natural entender a la divina luz, bien así como el que, después de un largo sueño, abre los ojos a la luz que no esperaba” (ib. 23-24).

Antes ha explicado el contenido y condiciones de esta gracia con el apólogo místico del “pájaro solitario”. → Santa Teresa y otros han empleado la misma cita del salmo 101,8 “sicut passer solitarius in tecto”, para hablar de la soledad mística que produce la comunicación divina en la contemplación inicial. “La tercera condición del pájaro solitario es que ordinariamente está solo y no consiente otra ave alguna junto a sí, sino que, en posándose alguna junto, luego se va; y así el espíritu en esta con-

templación está en soledad de todas las cosas, desnudo de todas ellas, ni consiente en sí otra cosa que soledad en Dios” (ib. 25). Insiste en esta propiedad de la contemplación vista bajo la especie de soledad: El Amado “también es la soledad sonora. Lo cual es casi lo mismo que la música callada, porque, aunque aquella música es callada cuanto a los sentidos y potencias naturales, es soledad muy sonora para las potencias espirituales; porque, estando ellas solas y vacías de todas las formas y aprehensiones naturales, pueden recibir bien el sentido espiritual sonorísimamente en el espíritu de la excelencia de Dios en sí y en sus criaturas” (ib. 26). La soledad, pues, se entiende como comunicación en silencio de las potencias exteriores.

V. “En soledad vivía... y en soledad la guía”

Las canciones 34-35 del *Cántico* contienen el mejor canto a la soledad. Parte la exposición de la cita de Oseas, trasladada de lugar en CB, y se entretiene en una larga explicación de lo que produce la soledad penosa de la noche, aquella a la que se ha expuesto la esposa por manifestar su amor incondicionado e incontaminado. Las canciones de la exclusividad y la intimidad: “ que ya sólo en amar es mi ejercicio, en solo aquel cabello, en uno de mis ojos te llagaste”, etc., han abundado ya en expresiones de la exclusividad del amor y la fe. La entrega y perseverancia tan solícita en la primera noche y tan valiente y arriesgada en la segunda, ese no querer otra compañía, esa fortísima determinación de la “tortolita “que no se junta con otras aves”, conduce a este modo de comunicación y unión sin intermediarios

donde Dios “por sí solo, no ya por medio de ángeles como antes, ni por medio de habilidad natural... él a solas lo hace en ella todo” (CB 35,6).

Recogiendo el tópico de la tortolilla del romance de *Fontefrida* describe J. de la Cruz esta última soledad “así el alma no queriendo reposar nada en nada ni acompañarse de otras aficiones gimiendo por la soledad de todas las cosas hasta hallar a su Esposo en cumplida satisfacción” (CB 34,5); ahora ya ve cumplida su pretensión, “porque cuando el alma llega a confirmarse en la quietud del único y solitario amor del Esposo... hace tan sabroso asiento de amor en Dios y Dios en ella que no tiene necesidad de otros medios ni maestros que la encaminen a Dios porque ya Dios es su luz y guía, porque cumple en ella lo que prometió por Oseas: Yo la guiaré a la soledad y allí hablaré a su corazón (ib, 35,1). En la soledad se comunica y une él en el alma: “Porque hablarle al corazón es satisfacerle el corazón, el cual no se satisface con menos que Dios” (CB 35,1).

Esta comunicación sin intermedios y en la intimidad solitaria es la soledad sanjuanista por antonomasia. La soledad penosa, las ansiosas penas de la soledad y el desamparo conducen a esta soledad habitada y plena de gozo y fecundidad: “Es extraña esta propiedad que tienen los amados en gustar mucho más de gozarse a solas de toda criatura que con alguna compañía. Porque, aunque estén juntos, si tienen alguna extraña compañía que haga allí presencia, aunque no hayan de tratar ni de hablar más escuso de ella que delante de ella, y la misma compañía trate ni hable nada, basta estar allí para que no se gocen a su sabor” (CB 36,1).

Dios progresivamente ocupa la atención del hombre, se apodera lentamente de su espíritu y su carne y cura su soledad. En la encarnación se hace su compañero y por la fe y la cruz éste queda a merced de su poder y su gracia. Inicialmente se produce una cierta soledad activa por la que se aparta, efectiva y afectivamente, toma su opción por solo Dios y Dios, que acepta su ofrecimiento, completa la obra de su soledad purificándole con una soledad nocturna y desamparada, allí el hombre aprende el modo peculiar de amistad en fe que Dios le ofrece y de ese trato en soledad sale el hombre sabiendo gozar de la soledad habitada por la más estrecha intimidad con el Dios que vive en comunión de personas y quiere sanar nuestra congénita soledad con su amorosa compañía. → *Ajenación, desamparo, desnudez, olvido, recogimiento, silencio, vacío.*

Gabriel Castro

Soria, Isabel de

Se trata de una dirigida espiritual del Santo en → Baeza, amiga de las hermanas (Ana y María) Soto de la misma localidad. En carta a una de ellas (n. 29), fechada en → La Peñuela, el 22 de agosto de 1591, le dice el Santo: “Y dé mis saludos a su hermana, y a Isabel de Soria un gran recaudo en el Señor y que me he maravillado cómo no está en Jaén, habiendo allá un monasterio”. Era hermana del obispo de Troya, Melchor de Soria y Vera, que fue auxiliar de Bernardo de Rojas y Sandoval, cardenal de → Toledo y fundador del monasterio de la Purísima Concepción de Franciscanas Descalzas de → Jaén, a la que pasó una hermana suya, religiosa en el

convento de Santa Clara de la misma ciudad. A este convento parece referirse J. de la Cruz en la carta citada. No se conservan otras cartas dirigidas a la propia Isabel de Soria, entre ellas una del 11 de octubre de 1581.

E. Pacho

Soto, Ana de

Beata de → Baeza, como su hermana María e → Isabel de Soria, fueron dirigidas espirituales del Santo, desde sus primeros tiempos en Baeza, y mantuvieron correspondencia con él hasta el fin de su vida. De esta correspondencia quedan apenas algunas muestras y noticias. En la carta a María, de marzo de 1581, menciona a “sus hermanas” y en octubre del mismo año, escribe y envía desde → Beas a la propia Ana de Soto (Alonso, *Vida*, f. 111v) otra carta que no se ha rescatado. A una de las dos hermanas iba dirigida otra escrita desde → La Peñuela el 22 de agosto de 1591, pocos meses antes de morir (n. 29).

E. Pacho

Soto, María de

Hermana de la anterior, a ella escribió personalmente desde → Granada una carta J. de la Cruz (n. 2) en marzo de 1582, al poco tiempo de comenzar su priorato en Los Mártires.

‘Subida del Monte Carmelo’ (obra)

Es el escrito más extenso y mejor esquematizado de J. de la Cruz. Su organización en forma de tratado siste-

mático favorece la lectura y ayuda a la comprensión de su contenido. Exige, por otra parte, una preparación doctrinal y espiritual más esmerada de lo que habitualmente se cree. Las indicaciones que siguen intentan facilitar el camino a los no familiarizados con el escrito; se ciñen a los puntos fundamentales propios de cualquier propedéutica.

I. Composición de la obra

Las circunstancias en que nació y el curso accidentado de su composición explican no pocas de las irregularidades que sorprenden al lector atento. Cuando J. de la Cruz inició la escritura se hallaba en la plenitud de su madurez espiritual y de su formación cultural. No tenía aún la experiencia del escritor curtido. Contaba en su haber con algunas poesías y páginas breves de diversa índole: avisos, cautelas, cartas. No había acariciado la idea de poner por escrito de manera ordenada sus experiencias íntimas o su visión de la vida espiritual. De ambas cosas se había ocupado años atrás durante su estancia en Avila (1572-1577), y de ellas se había servido para orientar por la senda de la perfección a espíritus selectos. Lo había hecho casi exclusivamente de viva voz.

1. MATERIALES SUELTOS. A su imprevisa llegada a Andalucía, otoño de 1578, se encontró con un panorama religioso muy parecido al de Castilla y con idénticos compromisos de dirección espiritual entre las hijas de la madre Teresa (→ Beas, → Granada) y entre sus súbditos de → El Calvario (Jaén). En ese marco conventual y en el cumplimiento de su misión como guía espiritual, cuajó la composición de la *Subida*. Fue precedida de páginas ocasionales, nacidas

al socaire de ese magisterio: *Avisos espirituales* para la comunidad serreña, *Cautelas* para los religiosos del Calvario. Para todos, monjas y frailes, un dibujo o diseño del Monte Carmelo, especie de cartilla para enseñar el modo de escalar la cima de la santidad. Es el llamado dibujo del *Montecillo de perfección*. Estas páginas quedarán encuadradas más tarde en el escrito de la *Subida*.

Medio o instrumento privilegiado de la pedagogía espiritual sanjuanista durante los años del Calvario, → Baeza y Granada fueron sus poemas. Hay constancia segura de que apenas instalado en Andalucía, Descalzas y Descalzos le acosaron pidiéndole explicaciones sobre los versos del CE y de la N. Sirvió primero aclaraciones orales; luego, “declaraciones” escritas a determinados versos y estrofas. Así arrancó la redacción del → *Cántico*, concluida en Granada en 1584 a petición de la madre → Ana de Jesús.

Cuando los religiosos de El Calvario supieron que explicaba a las Descalzas de Beas el poema del CE no quisieron ser menos y rogaron insistentemente a J. de la Cruz que hiciese para ellos otro tanto con las estrofas de la “noche oscura”. Fueron complacidos sólo en parte. Uno de los que le importunaron fue Inocencio de san Andrés, quien asegura que se entretenían durante las recreaciones recitando y comentando aquellos versos (*Escritos*, p. 234-243). No es posible identificar con certeza las “declaraciones” orales o escritas procedentes de la época de El Calvario y de Baeza, donde sin, duda, continuaron. Lo que sí parece asentado es que al llegar de prior a Granada en 1582 tenía en marcha la escritura de ambos comentarios: el del CE y el del poema de la

“Noche”. Este correspondía a las primeras páginas de la S.

Juan Evangelista, íntimo colaborador del Santo, asegura que la S la escribió en Granada, poco a poco, “que no lo continuó sino con muchas quiebras”. El mismo sacaba copia de los cuadernillos originales que le iba pasando el autor. Su traslado ha llegado felizmente hasta hoy (es el llamado manuscrito de Alcaudete, hoy en Burgos). El hecho lo certifica también otro religioso de la misma comunidad granadina → Baltasar de Jesús (*Escritos*, p. 222 y 254).

La composición accidentada, con interrupciones o “quiebras”, le permitía a → J. Evangelista sospechar que la obra estaba en marcha antes de que el Santo se estableciese en Granada. Llevaba allí año y medio cuando él ingresó en el noviciado y se dedicó a copiar el texto: “El libro de la *Subida del Monte Carmelo* - escribe - hallé comenzado cuando vine a tomar el hábito, que fue año y medio después de ser prior en esta casa la primera vez; y podrá ser que lo trajese de allá comenzado” (BMC 10,343). Comparando lo que halló escrito y el ritmo de lo compuesto posteriormente, calculó que la obra llegó ya comenzada a Granada.

Acertaba en su conjetura. En el texto por él copiado figuraban piezas originarias de El Calvario. No era sólo el poema inicial, sino también el dibujo del Monte Carmelo con sus versos (S 1,13,5-12) y series de avisos espirituales (ib. n. 5). Estaban perfectamente integrados en el texto del libro primero, no aisladamente como de hecho habían nacido. Probablemente el mismo origen tenían otros capítulos, por ejemplo, el séptimo del libro segundo. Cuando J. de la Cruz se decidió a redactar una

“declaración” completa y ordenada del poema de la “noche oscura” aprovechó piezas sueltas, escritas con anterioridad y al margen de semejante propósito. Imposible determinar si lo hizo antes o después de residir en Granada, pero el dato es seguro. Por lo menos respecto a estos fragmentos, la sospecha de Juan Evangelista estaba bien fundada.

2. OBRA ACCIDENTADA E INCOMPLETA. La afirmación del copista sobre el curso redaccional tiene todos los avales para ser aceptada. No es necesario recurrir a ella para descubrir a lo largo del escrito cabos sueltos, difíciles de explicar en la pluma sanjuanista al margen de esa contingencia. El sentido natural del “no lo continuó sino con muchas quiebras” alude a frecuentes interrupciones. Exactamente lo contrario que sucedió con la *Llama*, escrita de un tirón, en quince días, durante el vicariato provincial. Algo parecido debió de suceder con el comentario de la *Noche*.

Las “quiebras” certificadas por Juan Evangelista correspondían a lo escrito después de 1582, pero no excluyen lo anterior a esta fecha. Una de ellas pudo obedecer al compromiso de ultimar la “declaración” del CE, que también había comenzado durante la época de El Calvario. Durante bastante tiempo J. de la Cruz alternó su escritura con la S, pero la notable extensión que iba adquiriendo ésta, le aconsejó ultimar primero el CA, que consiguió concluir antes de fenecer el 1584. Hay indicios suficientes para aceptar la redacción simultánea de ambos escritos, sin necesidad del refrendo documental. Algunos se señalan más adelante.

El ambicioso programa trazado en los primeros capítulos de la S exigía más tiempo que el comentario sencillo e

inmediato de los versos, al estilo del CE. Imponía también un método expositivo notablemente diferente. De hecho, al comenzar el segundo libro, J. de la Cruz abandonó definitivamente el comentario y convirtió la S en un tratado ordenado y sistemático, cortado por el mismo patrón que otros libros similares de la época. Si a estos datos se añade el hecho cierto de que J. de la Cruz alternaba la escritura con las preocupaciones de su cargo de superior y los deberes de su vida religiosa, es fácil comprender las interrupciones e intervalos en la composición de la S. A ellos hay que atribuir, por lo menos en parte, algunas deficiencias redaccionales y ciertas incorrecciones estructurales, como remites y autocitas erróneas.

La serie de interrupciones o “quiebras” culminó en una, que resultó fatal, por definitiva. En determinado momento, sin que se sepa con precisión el motivo, suspendió sin más la escritura. Dejó en suspenso el hilo del discurso, que estaba bien trabado y definido, quedando pendientes de desarrollo argumentos anunciados con anterioridad (S 3, cap. 16. 35. 45, etc.). Esquemas bien organizados quedaron definitivamente truncados. El capítulo que algunos editores añaden al texto habitualmente divulgado (“vulgatus”) no altera el panorama final. La *Subida* no llegó a buen puerto. J. de la Cruz no la remató. Carecen de consistencia las hipótesis sobre una posible pérdida de la parte anunciada y no conservada. No existe indicio alguno de que el Santo prolongase el texto conocido.

La conjetura que apunta a falta de tiempo para completar la obra carece de consistencia. La penuria de tiempo para dedicarse a escribir es un dato

muy relevante en la biografía sanjuanista de los años andaluces. Es preterido alegremente por estudiosos “laicos” sin experiencia de vida religiosa y nula familiaridad con la de aquellos tiempos. Es un dato cierto, pero de índole general, y no aplicable al caso de la S, ya que se conocen escritos posteriores a la misma. Las horas dedicadas a éstos pudo emplearlas en completar aquélla.

No constan los motivos de lo que resulta, en apariencia, un comportamiento poco coherente; más bien incomprendible para quienes sueñan (al estilo de J. Baruzi) un J. de la Cruz ensimismado en su producción literaria y preocupado únicamente de su creación artística. El J. de la Cruz histórico antepone a esos otros valores, para él incomparablemente superiores. Entre todos, el del aprovechamiento espiritual de las almas, en primer lugar de sus discípulos.

La interrupción y definitiva suspensión de la S hay que explicarla por ese camino más sencillo y humilde, pero más realista. De algunos datos ciertos se pasa a conjeturas plausibles. En la mente del autor, la obra arrancó como un comentario al poema de la “noche oscura”, a semejanza del CE, pero a instancias y petición de los religiosos de El Calvario. Los destinatarios postulaban naturalmente un tratamiento de la materia más riguroso y ordenado. Ello aconsejó al autor estructurar desde el principio sus enseñanzas en esquemas sistemáticos. Casi sin darse cuenta, y también a causa de las “quebras”, fue convirtiendo la “declaración” en un tratado regular, en el que desaparecía el comentario del poema, puesto como base del escrito. Al comienzo del libro segundo, casi al principio de la obra,

los versos desaparecían definitivamente; renunciaba al comentario. El resto de la S no tenía nada que ver con el método prometido en el *Argumento*, método que era idéntico al propuesto y seguido en el CE. Quienes habían solicitado la “declaración”, como el fiel discípulo Inocencio de san Andrés, no veían satisfechos sus deseos.

Podían sentirse contentos y bien compensados con el cambio, porque la obra desarrollaba seguramente doctrinas y enseñanzas concordes con lo que habría propuesto el comentario prometido. El mismo texto (copiado por uno de ellos, Juan Evangelista) denunciaba, sin embargo, que ni estaba “declarado” todo el poema, ni todo lo que se le atribuía por el autor estaba expuesto en la S. Lo más propio y específico, lo que J. de la Cruz consideraba su aportación original, por corresponder al núcleo sustancial del poema, se prometía desarrollar en un cuarto libro o segunda parte (S 1,1,2; 1,13,1;2,11,7, etc.). No se afrontaba el aspecto pasivo de la purificación. Suspendida bruscamente la obra, todo quedaba en promesa.

Desairados los discípulos, J. de la Cruz había renunciado a exponer aquello en que creía tener “grave palabra y doctrina” (N 1,13,3), aquello por lo que principalmente se había puesto a escribir” (N 2,22,2; cf. S pról.). Era precisamente la purificación pasiva, la interpretación “auténtica” del poema de la “noche oscura”. Si de propia iniciativa o a instancias de los suyos quería remediar la situación, el Santo tenía dos caminos o salidas: completar lo que faltaba de la S o emprender de nuevo el comentario del poema. Ambas cosas carecían aparentemente de sentido. Conocemos la alternativa

escogida. También la razón última de no concluir la *Subida*: porque decidió reiniciar el comentario del poema con otro método o criterio. Por ello nació la *Noche oscura*.

II. Estructura literaria

Dentro de la tradición literaria de la espiritualidad cristiana, la producción de J. de la Cruz ostenta una originalidad casi única. Ningún otro maestro importante había expuesto sus ideas a partir de las propias poesías. Imitaron su ejemplo figuras de segundo orden. El Doctor Místico aplicó a sus poemas la técnica literaria de los comentarios medievales a la Sda. Escritura. Las cuatro obras mayores se presentan y estructuran como “declaración” o comentario a tres poemas, ya que uno de ellos, el de la “Noche oscura”, se glosa en dos escritos: en S y en N.

Dentro del género literario del “comentario”, peculiar de la pluma sanjuanista, existen notables diferencias, según puede comprobarse con la simple comparación de las grandes obras. La *Subida* se distancia tanto de las otras, que no puede considerarse realmente un comentario. Tiene en una primera parte apariencias de tal, pero no pasa de imitación remota.

Mientras las otras obras carecen de título propio y se presentan explícitamente como “declaración” de un determinado poema, la más larga fue bautizada por el propio autor con el título de *Subida del Monte Carmelo*, seguido inmediatamente de un largo epígrafe en el que no se menciona para nada la “declaración”, sino el tratado: “*Trata de cómo podrá un alma disponerse para*

llegar en breve a la divina unión. Da avisos y doctrina...”.

La doctrina que desarrollará está incluida en el poema de la “noche oscura”, por lo que se “fundará” en él para exponerla, siguiendo el método del comentario estrofa por estrofa y verso por verso. Es lo que promete en el breve *argumento* antepuesto a la copia del poema. Casi sin darse cuenta se embarcaba en una peligrosa aventura: la de compaginar un tratado sobre el modo de alcanzar en breve la perfección con un comentario del poema.

Lo intentó en un primer momento sin mucho éxito, pero desistió pronto. El esfuerzo se agotó en el primer libro, el más breve de los tres. Al principio mantuvo fielmente su método habitual de comentario: declaración sumaria de la primera estrofa (S 1,1,4-6) y glosa del primer verso (cap. 2); se olvidó enseguida de los restantes, organizando un tratado independiente de los mismos, hasta que al cabo de diez capítulos, con sus respectivos epígrafes, se recuerda del poema y de la promesa, despachando en dos brevísimos capítulos los otros cuatro versos de la primera canción. El mismo asegura que es simple expediente. En ellos se hablaría de los efectos de la purificación sensitiva, “los cuales –añade– yo apuntaré brevemente *en gracia a declarar los dichos versos*, como en el prólogo [en realidad, en el *argumento*], lo prometí, y pasaré luego adelante al segundo libro, el cual trata de la otra parte de la noche, que es la espiritual” (S 1,14,1).

El “tratar” sustituía así al “declarar”. La división en libros y capítulos era prácticamente incompatible con el comentario. Intentó aún el último esfuerzo. Abrió el nuevo libro reproduciendo la

segunda estrofa, después de haber anunciado en un amplio epígrafe de lo que “trataba” el libro: sobre “el medio para subir a la unión”. En un breve capítulo declaraba el contenido general de la estrofa, y ya no volvía a preocuparse de los versos. Desaparecía del todo el comentario.

La *Subida* se convertía en un tratado orgánico y sistemático. Estuvo condicionado en su arranque por la preocupación de comentar el poema, pero quedó superado ese condicionante y el Santo desarrolló su pensamiento siguiendo las leyes escolásticas de definiciones y divisiones. La mayor parte de los capítulos enuncian la intención de “tratar” asuntos concretos o “demostrar” tesis y afirmaciones defendidas con vigor.

No son los únicos signos inconfundibles del tratado. Toda la obra está configurada según una planificación doctrinal a base de categorías bien ordenadas y jerarquizadas, según demuestran las abundantes divisiones y subdivisiones (S 1,1-2; 1,6; 2,6; 2,10; 2,23-24; 3,2; 3,16; 3,17; 3,24; 3,28; 3,42, etc.). El desarrollo de la argumentación al estilo escolástico va más allá del recurso a las “autoridades” (generalmente de la Sda. Escritura) y a los principios filosóficos y teológicos (S 1,4-10; 1,11; 2,3-4, etc.). Llega hasta detalles tan típicos como la “respuesta a las dificultades, dudas u objeciones” y a los “escolios” (S 1,12; 2,17; 3, 13, etc.).

Deficiencias e irregularidades fáciles de detectar dentro de esta metodología, como largas digresiones, algunas repeticiones, fluctuación en la terminología, temas anunciados y no desarrollados, etc., hay que achacarlas a la extensión de la obra y, sobre todo, a las “quiebras”

ya recordadas. Una de las irregularidades más chocantes y perceptibles afecta al sistema de las citas bíblicas. En la primera mitad aproximadamente reproduce los textos en latín y luego los traduce en español. A partir del capítulo 28 del segundo libro suprime regularmente el latín, simplificando así el esquema de las alegaciones y aligerando el texto. Se trata de un cambio intencionado, dada la frecuencia de las citas. Fue debido, a lo que parece, a una decisión madurada por el autor.

El sistema de las citas en latín está presente también en el CA, que es contemporáneo de la primera parte de la S, según se ha dicho. Desaparece en los demás escritos, como en N, LI y CB (éste en sus partes exclusivas). Cuando el Santo decidió el abandono del latín estaba rematando el segundo libro de la S; no volvió a recuperarlo salvo raras excepciones y sólo en frases muy breves, casi sentenciosas y conocidas hasta de quienes no sabían latín. Es lamentable que sigan repitiéndose las inexactitudes de J. Baruzi en este punto. Como en tantos otros.

III. Temática de la “Subida”

Todas las obras sanjuanistas tienen la misma finalidad: enseñar el camino de la unión con Dios, identificada con la perfección o santidad. En todas ellas se desarrolla el mismo programa de vida, aunque con enfoques y matices diferentes. Cada una de ellas aporta su visión particular y entre todas conforman la síntesis global. En la mayoría de los escritos –N, CE y LI– domina la perspectiva dinámica, el proceso espiritual en su desarrollo concreto. La S, en cambio, se estructura más como propuesta doctri-

nal, aunque nunca abandone la dimensión práctica. En las otras tres obras todo se coloca en la dialéctica vital entre dos estados o situaciones espirituales: el “antes y el después”, el camino y la meta. El itinerario corresponde al proceso catártico; la meta, a la unión. En la N predomina el camino de la oscuridad libertadora y purificadora, como un “ahora” de cara al “luego”, la unión transformante. En CE y, sobre todo, en LI, desde el “ahora”, que es la unión, se contempla y describe el “antes”, que es el proceso catártico para alcanzarla. J. de la Cruz designa habitualmente estas dos fases del espíritu como el medio o camino y el término o la meta.

1. PROCESO DE ESQUEMATIZACIÓN. La propuesta de cada obra depende radicalmente del poema que sirve de base a la exposición. Los tiempos verbales de los versos son la clave para situar el comentario en visión retrospectiva (CE y LI), o en proyección dinámica de desarrollo (S y N). En la S la referencia condicionante del poema está entremezclada desde el comienzo con otro factor determinante de la temática y de su esquematización: el *Montecillo de la perfección*. Esta pieza colocada de intento en el umbral mismo del escrito sirve de reclamo permanente, tanto para señalar la meta como para marcar las sendas que llevan a la cima del monte.

De este modo, los dos elementos estructurales de base, *Monte* y *poema*, condicionan cada uno a su modo el proyecto espiritual desarrollado en la obra. El poema aporta los datos de la experiencia íntima del Santo; el diseño añade la conceptualización y la reflexión; éste orienta en la esquematización doctrinal de los datos aportados por aquél. La perfecta convergencia de ambos facto-

res, a nivel personal del autor, no se tradujo en exposición armónica a nivel de escritura. Produjo el ya recordado enfrentamiento entre comentarista y traductista. Hasta que no prevaleció el segundo, no se configuró rigurosamente la temática que desarrollará en la S.

Desde las primeras páginas queda patente el propósito y el argumento central: tratar y enseñar el *modo* de subir hasta la cumbre del monte de la perfección, que es la unión del alma con Dios (cf. *argumento*). Ese *modo* se concreta inmediatamente en recorrer “el camino de la noche oscura de purgación espiritual” (pról. 6). El proceso espiritual se estudia, en consecuencia, desde la vertiente de → negación, vaciamiento o purificación; indirectamente, y por relación o comparación, aparecen los otros aspectos del mismo.

De haber prevalecido el comentario sobre el tratado, la experiencia sobre la reflexión, tendríamos una descripción más viva y dinámica del “camino de la noche oscura”. La combinación de los varios elementos estructurales (poema, Monte, epígrafe) y de los principios básicos de la teología sanjuanista dio lugar a una propuesta más teórica, cargada de esquemas y divisiones, que se suceden ininterrumpidamente hasta que al principio del segundo libro queda perfilado el plan definitivo de la exposición.

Al lector no bien preparado puede confundirle la propuesta de desarrollar estos esquemas yuxtapuestos, como si fuesen compatibles:

1º) Dos formas de noche correspondientes a cuatro partes de la obra: noche-purificación del sentido (lib.1º), noche purificación del espíritu, activa (lib. 2º-3º) y pasiva (parte o lib. 4º). No se especifica ni encuadra lo “pasivo” del

sentido, por lo que falla la correspondencia de cuatro libros o partes (S 1,1,2-3). Es un esquema basado en la peculiar antropología filosófica seguida por el Santo.

2º) Una noche-purificación con tres etapas, correspondientes a las tres partes y causas de la noche física: el ocaso o prima noche (es la del sentido), media noche (la de la fe) y “al despidiente” o “levantes de la aurora”, la “inmediata a la luz”, que es Dios (S 1,2,5). Las tres partes se corresponden, según el autor, con las tres causas o razones por las que el camino o tránsito a Dios puede llamarse “noche oscura”, a saber: por el término de salida, por el medio o camino y por el término de llegada (ib. n.1). No establece correspondencia entre esta división y el esquema que ha de seguir.

3º) Dos formas o aspectos de la noche-purificación del sentido: activa y pasiva (S 1,13,1); del primer aspecto se ocupa el libro 1º; del segundo, el “cuarto libro”, al hablar de los principiantes. Nada se dice de la purificación del espíritu ni de los libros correspondientes; se supone que serían el 2º y el 3º. El que se promete como 4º no lo escribió. Volvió sobre el tema en el comentario de la N.

4º) Dos niveles de purificación-noche y tres partes de la misma noche. Tratando de conjuntar los esquemas anteriores, al iniciar el segundo libro, yuxtapone dos divisiones que complican ulteriormente el esquema que se propone desarrollar. La primera estrofa (y el libro 1º) trata de la noche del sentido, correspondiente a la “prima noche”, cuando “todavía se ve algo”; la segunda canción habla de la “noche espiritual, que es la fe”, de la que se tratará por extenso en el libro 2º (S 2,1,3). Queda

así identificada la purificación-noche del espíritu con la fe, que, a su vez, es la “segunda parte de esta noche”, en cuanto se compara a la “media noche”, que es del todo oscura (S 2,2,1). Señaladas brevemente las diferencias con las otras dos partes, primera noche y “antelucano, que es ya lo que está próximo a la luz” (tercera parte de la noche), adelanta que se centrará en la segunda parte, que es la fe, en su aspecto activo; “porque de lo pasivo, que es lo que Dios hace sin ella –el alma– para meterla en ella, allá diremos en su lugar, que entiendo será el tercer libro” (S 2,2,3). La indecisión en el plan y la confusión en el orden de la temática están patentes cuando ya había comenzado el segundo libro. El aspecto pasivo se relega ahora, no a una segunda parte o a un libro cuarto, sino al “tercer libro”, cosa inexacta. Ni siquiera queda en pie la propuesta de dedicar íntegramente el segundo a la fe.

5º) La identificación de la segunda parte de la noche con la fe y ésta con la purificación del espíritu condujo al autor a la definitiva esquematización de la S. Fue madurando entre los capítulos 2-5 del actual libro 2º. La demostración de que la fe es medio propio y proporcionado para llegar a la unión suscitaba necesariamente el papel de las otras dos virtudes teologales en el mismo proceso de la unión. Antes de afrontar el argumento se dio cuenta J. de la Cruz de que, en buena lógica, no tenía sentido proponer un camino sin presentar el término o la meta del mismo.

Su explícita y elocuente confesión demuestra cómo a estas alturas de la obra no estaba definitivamente estructurado el esquema. Escribe al rematar el capítulo 4º: “Y para que procedamos

menos confusamente, pareceme será necesario dar a entender en el siguiente capítulo qué cosa sea esto que llamamos unión del alma con Dios ... porque aunque se corta el hilo de lo que vamos tratando ... sirve para dar luz en lo mismo que se va tratando ... pues luego habemos de venir a tratar en particular de las tres virtudes teologales acerca de esta segunda noche”(S 2,4,8).

Aquí queda perfilado por fin el esquema desarrollado de hecho en la obra. Cumplido el compromiso de explicar el concepto de la → unión con Dios (cap. 5º), introduce inmediatamente la tesis de que las tres virtudes teologales son las que ponen en perfección a las tres potencias del alma (cap.6º), estableciendo este emparejamiento: fe-entendimiento, esperanza-memoria y caridad-voluntad. Persiste todavía la irregularidad en lo que a la distribución material se refiere, a causa de lo prometido anteriormente (S 2,2,3). Dedicó todo el segundo libro a la fe-entendimiento, pero la segunda noche o parte de la noche comprende más que la fe. Proporcionalmente la esperanza y la caridad reclamarían sendos libros, pero el autor las ha agrupado en uno solo, el tercero, pero sin correspondencia con lo anunciado antes (S 2,2,3).

El esquema definitivo se atiene a esta distribución: noche-purificación del sentido (lib. 1º); noche-purificación del espíritu: fe-entendimiento (lib. 2º), esperanza-memoria (lib. 3º,1-15), caridad-voluntad (lib. 3º,16-45). Queda sin tratar directamente el aspecto pasivo de la purificación. Antes de comenzar el desarrollo de este esquema, propone algunos puntos fundamentales previos (2,7-8). Una vez encarrilado el esquema, la exposición se mantiene sustancialmen-

te fiel al mismo, lo que no quiere decir que sea siempre lineal; existen digresiones y oscilaciones que rompen a veces el hilo lógico del discurso. Prescindiendo de la secuencia material, fácil de seguir por el índice de la obra, bastará apuntar aquí su esquematización lógica del contenido.

2. LA CONSTRUCCIÓN DOCTRINAL. La fidelidad sustancial al esquema básico y a las divisiones fundamentales no han impedido al autor ciertas desviaciones o dispersiones en el curso expositivo. No llegan a alterar la visión de conjunto, pero sí distraen la atención del lector. Aunque las oscilaciones más llamativas se hallan en los primeros capítulos de la obra, no desaparecen del todo a partir del décimo del libro 2º, cuando ya queda estabilizado el esquema de base. El curso regular de la exposición se rompe, por ejemplo, en los capítulos 12-15, 17-18 y 19-22. La ilación doctrinal entre ellos no se corresponde con la organización esquemática que confiere unidad a la obra.

Por otro lado, en esos y en otros capítulos claramente “digresivos”, J. de la Cruz propone principios fundamentales de su sistema. Condicionan radicalmente el desarrollo lógico de su pensamiento. Este aparece vinculado mucho más a la dinámica interna que a la colocación material de los temas. Lo importante, por lo mismo, no es la configuración externa de la exposición, sino el alumbramiento del proceso lógico o mental del autor. Admite muchas variantes en su presentación, pero implica una convergencia sustancial. Se apuntan aquí únicamente las líneas maestras de ese esquema, que intenta conjugar la dinámica interna del pensamiento y el esquema externo de la exposición.

Deben tenerse siempre presente los presupuestos estructurales que han condicionado la composición de la S, a saber: el diseño del Montecillo, el poema de la “noche oscura”, el título y el epígrafe completo de la obra, el “argumento” inicial, el prólogo y los proyectos adelantados en los primeros capítulos (1,1-2. 13-15 y 2,1-2).

1º) *Principios y premisas de índole general.* Sirven de orientación al lector y fundamentan las tesis y afirmaciones desarrolladas a lo largo de la obra. Afrontan los temas siguientes: → la unión con Dios, en cuanto meta final que condiciona toda la doctrina y a la que se orienta la enseñanza espiritual (S 2,5); → Dios, en su transcendencia e inmanencia, como término objetivo de la unión y el amor como posibilidad de superar la transcendencia divina (ib.1,4); → la noche-purificación, en cuanto camino, medio o tránsito para llegar a la unión (S 1,3); significado y alcance de los apegos, afectos o “apetitos”, materia de la → purificación (1,6-10); necesidad absoluta de purificar toda clase de → apetitos desordenados, por mínimos que sean (1,11-12).

2º) *Purificación-noche del sentido* (lib. 1º). Apenas desarrollada, ya que la mayor parte del libro se dedica a proponer los principios que preceden o puntos complementarios, a saber: razones y motivos de la misma (1,1.3.5.); el contenido propio o materia de tal purificación (1,4); daños derivados de no afrontar esa purificación (1,6-10). La aplicación práctica se reduce a la serie de reglas y avisos para “entrar en la noche activa del sentido” (1,13) y la propuesta de → Cristo, como norma suprema que se ha de seguir (S 1,13,3-4), en cuanto camino, verdad y vida (S 2,7).

3º) *Purificación-noche del espíritu* (lib-2º-3º). El amplio desarrollo del tema a través del emparejamiento de potencias y virtudes teologales, está presidido por algunos presupuestos propios y específicos de esta “noche”. Los principales son los siguientes: necesidad ineludible de tal purificación (2,4); conexión entre las virtudes teologales y las potencias del alma (S 2,6); identificación fundamental entre la “noche” y la fe (2,2-3); relación entre fe y contemplación (2,4); la fe y las otras virtudes teologales, en cuanto medio próximo y proporcionado para la unión (2,6 y 9).

a) *Purificación del entendimiento por la fe* (lib. 2º). Arranca la exposición de la afirmación básica de que ninguna criatura ni noticia de ella puede ser medio adecuado para la unión con Dios (2,8). Pasa a la verificación y aplicación práctica de la tesis enumerando y analizando todas las noticias o inteligencias naturales y sobrenaturales que pueden caer en el entendimiento humano (2,10-32). El análisis minucioso y la valoración espiritual adquiere especial importancia en las “noticias” consideradas sobrenaturales. La frontera entre ellas y las naturales se sitúa en el paso de la → meditación a la contemplación, dedicando especial atención a las señales para orientarse en esa situación (2,12-15). Entre los criterios de discernimiento y valoración de las comunicaciones divinas se destacan dos fundamentales, a saber: el “estilo” que usa Dios en relación a la acción humana (2,16) y su Palabra única y definitiva, que es Cristo (2,22).

b) *Purificación-noche de la memoria por la esperanza* (lib. 3º,1-15). Asumiendo los principios generales y los establecidos para el entendimiento,

sigue el mismo método que para el entendimiento, arrancando de la clasificación de las “aprehensiones” de la → memoria (3,1) y examinando luego cada una en particular (3,2-14). El análisis, en orden a la valoración espiritual y al comportamiento de la persona, adopta el esquema usual: primero se apuntan los → daños que causa al alma el seguir o aceptar el apego de la memoria a cada una de sus aprehensiones o posesiones; luego, los bienes logrados en su purificación. Concluye resumiendo las normas generales que pueden aplicarse a la purificación de la memoria (3,15). Aunque no se detiene a justificar la correlación memoria-esperanza, como hace con la fe-entendimiento, deja bien claro que la relación se establece por “exclusión”. La → esperanza remite a lo que no se posee; la memoria, que implica o busca posesión, no puede purificarse más que con el deseo-esperanza.

c) *Purificación-noche de la voluntad por la caridad* (lib. 3º,16-45). Antes de proceder al examen particularizado de las → afecciones de la voluntad, establece dos principios fundamentales: sin purificar la voluntad sería inútil la noche del entendimiento y de la memoria, por cuanto la fe y la esperanza tienen vida y valor por la caridad, que purifica la voluntad (S 3,16,1). Esta potencia mueve y ordena a todas las demás; actúa a su vez a través de todas las facultades y capacidades del hombre, por eso la llama “fortaleza del alma”. En concreto, los afectos y operaciones de la voluntad se pueden reducir a las cuatro → pasiones: gozo, esperanza, dolor y temor (ib. n. 2). Arrancando de estos principios emprende el análisis detallado de las afecciones o “bienes” del gozo (con intención de proseguir por las

otras pasiones), según la clave del libro anterior, es decir, examinando primero los daños y luego los provechos, según se sigan o se nieguen (3,17-45). Los “bienes” en que puede gozarse indebidamente la voluntad comprenden seis clases o categorías: temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales y espirituales (3,17). La exposición se detiene antes de concluir el examen de los bienes espirituales, repartidos en cuatro géneros: motivos, provocativos, directivos y perfectivos (3,35); se detuvo al tratar de los bienes “motivos”. Nada dejó escrito sobre las otras tres pasiones o afecciones. El aspecto pasivo de la purificación-noche, tantas veces anunciado, no aparece tratado nunca de manera directa. Lo afrontó el autor en un nuevo escrito, en el libro conocido como *Noche oscura*. Nuevo en su construcción formal, pero exposición de lo que quedó pendiente en la S. De ahí que se haya hablado de un díptico formado por ambas obras. Quedan apuntados los motivos más plausibles de este proceder, extraño a primera vista (cf. → *Noche oscura*).

Podría añadirse la impresión de cansancio, por las frecuentes repeticiones, que dejan vislumbrar ciertas confesiones del Santo. A lo largo de todo el libro 3º se ve obligado a reincidir en los mismos criterios de discernimiento y en las mismas normas de comportamiento, por lo que prefiere resumir “el modo general cómo se ha de gobernar el espiritual” acerca de la memoria (3,15). Lo indicado acerca del entendimiento y la memoria debe aplicarse igualmente a la voluntad en lo que añade a los bienes espirituales distintos, de ahí que no haga falta repetir detalles (S 3,34,1-2). Abundan insinuaciones semejantes (cf.

3,15,1; 3,16,3; 3,19,1; 3,26,8; 3,34, etc.). En lugar de prolongar consideraciones marginales, expuestas a repeticiones cansinas, J. de la Cruz renunció a tratar “cosas muy morales y sabrosas”, según lo prometido en el prólogo de la obra (S pról. 8), y afrontó el problema de la “noche pasiva” en otro escrito formalmente distinto.

BIBL. — JUAN DE JESÚS MARÍA, “El díptico Subida-Noche”, en *Sanjuanística*, Roma, 1943, 25-83; EULOGIO PACHO, *Iniciación a san Juan de la Cruz*,

Burgos, Monte Carmelo, 1982, p. 68-113; Id. “Tres poemas, un tratado y tres comentarios”, en el vol. *San Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma 1991, p. 345-368; J. DAMIÁN GAITÁN, “Subida del Monte Carmelo” y “Noche oscura”, en *Teresianum* 40 (1989) 289-335; Id. “Subida del Monte Carmelo”, en *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Avila, 1991, p. 361-399.

Eulogio Pacho

Sustancia → Alma, experiencia mística