



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

KRZYSZTOF GRYZ

LA GRACIA Y LA LIBERTAD EN SAN JUAN DE LA CRUZ

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1994



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 1 mensis septembris anni 1994

Dr. Ioseph Aloisius ILLANES

Dr. Xaverius SESE

Coram Tribunali, die 28 mensis martii anni 1994, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XXVI n. 4



PRESENTACIÓN

«Los problemas humanos más debatidos y resueltos de manera diversa en la reflexión moral contemporánea se relacionan, aunque sea de modo distinto, con un problema crucial: la libertad del hombre»¹. Estas palabras de la reciente encíclica de Juan Pablo II *Veritatis Splendor* señalan el horizonte cultural en el cual el hombre desarrolla su reflexión acerca de su identidad y acerca del sentido ético de su existencia en el mundo. El hombre, al adquirir una conciencia mayor de su dignidad en cuanto persona, pretende actuar según su propio criterio y no quiere ser movido por determinaciones ajenas a sí mismo. La experiencia enseña que esta justa aspiración corre, sin embargo, el riesgo de ser abusiva, especialmente en aquellos ámbitos de la cultura cuya visión del mundo se ha deformando llegando a una concepción del mundo como algo totalmente independiente de Dios y que tiende a absolutizar todo lo humano. En consecuencia, se considera la libertad como una realidad absoluta, capaz por sí sola de crear los valores y decidir sobre el bien y el mal, algo que es dominio único de Dios, el Bien Absoluto. De esta manera la exaltación de la libertad lleva el hombre al conflicto con el mismo Dios y puede ser origen de la ruptura con El, porque entonces se percibe la acción de Dios, que interviene con su gracia, como una forma de invasión que suprime la libertad.

Si se considera que la acción del hombre es una realidad completamente autónoma, toda determinación ulterior constituye un atentado a su libertad. Pero la Revelación nos enseña que el hombre en cuanto criatura divina tiene en Dios no solamente el origen de su ser, sino también del modo de su obrar. «La libertad —escriben los Padres del Concilio Vaticano II— es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión para que así busque espontáneamente a su Creador» (GS 17). La libertad es algo propio del ser humano para que éste pueda conocer a Dios y adherirse a El en el acto de amor. Pero en el estado actual de nuestra naturaleza

manchada por el pecado original, la gracia se presenta como un elemento intrínseco e indispensable para la libertad. «La libertad humana, herida por el pecado, para dar la máxima eficacia a esta ordenación a Dios, ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios» (*Ibidem*). Es preciso, por tanto, considerar la acción del hombre en continuidad con la acción de Dios. En la gracia, nuestra libertad natural no queda suprimida, más bien se transfigura, ya que el hombre, en lugar de obrar libremente bajo la moción del Creador, obra más libremente todavía bajo la moción amorosa del Padre. Y puesto que la naturaleza nos ha sido dada por Dios en vista de nuestro destino, en definitiva, el hombre fue creado para esta libertad.

Pero ¿cómo se traduce esta verdad teológica en la vida espiritual de un cristiano? Precisamente en la respuesta a esa pregunta se centra el interés de nuestro trabajo: ver cómo se realiza el proceso de la transformación del espíritu humano dirigido hacia su destino eterno a través de la cooperación de la libertad con la gracia. El tema encierra en sí dos problemas concretos. Primero ¿cómo se inserta la gracia en el acto mismo de la voluntad?, y segundo: ¿cuál es el estado de libertad del hombre elevado por la gracia a la dignidad de ser hijo de Dios?

Para analizar estas cuestiones hemos optado por tomar como fuente el pensamiento de san Juan de la Cruz expresado en sus escritos, en los que hallamos una profunda reflexión teológica acompañada de una viva experiencia de Dios; esas dos cualidades le confieren una especial autoridad². Concretando más, diremos que fueron varios los motivos que nos movieron para tal elección. En primer lugar, precisamente por ser san Juan de la Cruz un místico, es decir, un hombre que ha experimentado de manera especial la unión amorosa con Dios. Por ser esta experiencia tan misteriosa e inefable, a unos aleja y hace distanciar de sus textos, en cambio, a otros —entre los cuales nos debemos contar nosotros mismos— atrae porque facilita entender al hombre que siente ansia de Dios. El santo de Fontiveros ha penetrado —guiado por una gracia especial de Dios— en el mismo misterio divino, al mismo tiempo que en su experiencia ha escudriñado las más profundas esferas del ser humano. En la unión mística llegó a conocer a Dios en el grado más alto posible en la vida mortal, y en la misma unión alcanzó a activar plenamente las enormes potencias del espíritu humano.

En segundo lugar, su vida testimonia una eficacia de la gracia con la que siempre supo cooperar. Junto con esto hay que confirmar que san Juan de la Cruz ha sido especialmente sensible a la libertad, puesto que ha experimentado en su vida una serie de acontecimientos que podrían afectar su libre actuación. Primero, una incomprensión por parte de los demás, —particularmente de sus superiores que le llevó hasta una *oscura* prisión—, pero también por parte de sí mismo, pues experimentó una cierta incomprensión interior de los misteriosos caminos por donde le conducía la gracia en la noche *oscura* del sentido y del espíritu. Esa *oscuridad* es la expresión de un estado de ignorancia intelectual frente al misterio —«un no sé qué»—; pero más aún, es resultado de una suspensión de la propia actitud frente a las intervenciones divinas —«un no sé cómo»—. Sin embargo, la aparente incapacidad de la libertad desembocó en la paz de la unión amorosa con Dios. Su propia vida refleja, por tanto, un paso de la miseria humana a la gracia, de la esclavitud a la libertad del espíritu, o —en sus propios términos— de la *nada humana* al *Todo divino*. En este sentido es un modelo de toda la historia, real o posible, del ser humano en su crecimiento espiritual. En definitiva, san Juan de la Cruz, está hondamente autorizado para hablar de la relación que se establece entre el hombre y Dios en la gracia. Este valor universal de su obra lo reconoció públicamente la Iglesia en la persona del Papa Pío XI quien, en el Breve pontificio del año 1926, declaró al santo Doctor de la Iglesia universal, porque su enseñanza es «la pura fuente del sentido cristiano y del espíritu de la Iglesia, al tratar de las cosas espirituales»³.

El objetivo de los escritos sanjuanistas se halla en la clarificación del proceso que se sigue en la realización de la unión con Dios. Es una unión transformante cuyo medio próximo se sitúa en las virtudes teologales, que bajo la ilustración del Espíritu Santo y del amor divino llevan a cabo ese proyecto. La unión no tiene lugar solamente al final, sino que se da también en distintos grados, tanto al principio del camino —que se funda en la inhabitación de Dios en el alma por la gracia santificante—, como en sus distintas etapas gracias a las visitas amorosas del Verbo-Esposo. Mediante ellas, las facultades humanas son elevadas a un nuevo estado; la unión alcanza lo más recóndito del yo humano y, desde allí, regenera toda la superficie de la estructura del ser humano. En efecto, el hombre se siente lleno de Dios, y vive una experien-

cia peculiar, mística, de la presencia divina. El santo contempla la persona humana en el devenir más que en el ser. No le interesa su esencia, —aunque dedica mucho espacio a estudiar la constitución antropológica del ser humano—; lo que le atrae la atención es su *ethos*, su conducta, que está ordenada a alcanzar la máxima realización. Desde esta perspectiva dinámica, el santo ofrece la interpretación del hombre en clave de amor, que es el nervio de toda actitud humana, algo que, en cierta manera, define al hombre mismo.

Con esta finalidad, eminentemente pedagógica, el santo de Fontiveros reflexiona sobre distintos problemas teológicos. Sin embargo, éstos nunca constituyen el objeto principal de sus obras, y por esta razón, no son estudiados de manera sistemática, ni se estructuran en un conjunto de tesis. Sus afirmaciones han de ser vistas sobre todo dentro de la categoría del hecho vivencial, como una descripción interpretativa de una experiencia difícil de transmitir. Pero en el trasfondo de esta historia del enamoramiento del alma se encuentran dos factores sustanciales: la gracia en la cual Dios ofrece su amor al hombre, y la libertad por la cual decide éste responder a esta llamada en el acto de amor. Esta situación requería de nosotros un estudio amplio, primero, para no perder de vista la idea general y, por consiguiente, no colocar el tema en un espacio artificial fuera de su contexto. Por otra parte el trabajo reclamaba un análisis previo de diversas cuestiones, a primera vista no relacionadas directamente con el tema, pero tras de las cuales se ocultaba el pensamiento del santo en lo referente a la gracia o a la libertad. A esto se añade, dada la peculiaridad del lenguaje metafórico, la necesidad de hacer un estudio lingüístico de los términos y las expresiones para extraer los conceptos teológicos que manejaba el autor. Con lo cual el método que seguimos en el presente trabajo es fundamentalmente positivo-inductivo basado en el análisis de los escritos sanjuanistas. Esta opción corre el riesgo de que, al intentar ser fiel a san Juan de la Cruz, se quede en la superficie de las expresiones e imágenes, sin profundizar su contenido teológico. Conscientes de esto, hemos incorporado en nuestro trabajo algunas comparaciones con ciertas doctrinas teológicas, sobre la base de los diversos estudios y comentarios que se han realizado hasta ahora; en algunas ocasiones, hemos ensayado nuestra propia interpretación teológica. Debemos señalar también, que a causa de la amplitud de estudios generales hemos optado por cen-

trarnos sobre todo en el período que va de 1942 a 1991, es decir, los años transcurridos entre el cuarto centenario del nacimiento y de la muerte del santo, puesto que a causa de estos aniversarios ha sido el tiempo más floreciente en los estudios dedicados a sus obras.

Dentro de la amplísima bibliografía dedicada al pensamiento sanjuanístico hay relativamente pocos estudios que se refieran directamente tanto a la gracia como a la libertad. Es una opinión unánime entre los comentaristas que el santo «se interesa más por la gracia santificante o habitual que por la gracia actual y sus problemas, estudiados con tanta fruición y detalle en la teología occidental postridentina»⁴. Por consiguiente los estudios de la gracia giran en torno a esta orientación y la consideran en dos aspectos: por una parte tratan de la inhabitación trinitaria de Dios en el alma transformando la vida del hombre en la vida divina, y por otra, de las virtudes teologales, que siendo la vertiente operativa de la gracia, al mismo tiempo constituyen la respuesta humana al don divino⁵. En cambio, el tema de la libertad se centra en su aspecto negativo, es decir, como liberación de los vicios e imperfecciones que frenan la decisión de seguir a Dios⁶. Desde esta perspectiva se ha tratado la libertad como una propiedad del hombre espiritual, una condición previa para obrar bien; en cambio no se ha tratado sobre la libertad como ejercicio mismo del libre albedrío humano que al elegir algo construye al mismo tiempo su propio destino. Con lo cual no se ha dedicado ningún estudio a la relación de la gracia con la libertad como dos fuerzas creadoras que constituyen el proceso espiritual hacia la santidad.

J. Maritain, en su estudio sobre san Juan de la Cruz, observa que su obra parece estar penetrada por una intuición fundamental. «Es el sentimiento de la doble paradoja casi insostenible, de la condición del hombre y de las obras de Dios, el sentido de la desproporción resuelta, de la unión de los extremos, de la aniquilación como condición de la superabundancia, de la muerte como condición de la acción suprema»⁷. No obstante, el santo carmelita supo conciliar perfectamente estos extremos. El medio que ha elegido era el único posible, el amor de Dios que puede encontrar resonancia en la capacidad de amar que por naturaleza posee el hombre. Se le podría nombrar, por esta razón, el Maestro de la Unión entre los extremos. A veces se tiende a considerar la gracia

y la libertad, no sólo como dos extremos inconciliables, sino, incluso, como realidades opuestas. Por tanto, hemos optado por colocar el problema de la relación entre la gracia y la libertad en el marco del proceso de la unión que se realiza entre lo que llamamos —en pos de san Juan de la Cruz— la *nada humana* y el *Todo divino*. Esta es la idea general que estructura la exposición de nuestro tema.

El presente trabajo completo, aunque se divide en cinco capítulos, comprende fundamentalmente dos partes temáticas. La primera (capítulo primero) tiene un carácter introductorio, puesto que pretende ubicar el problema de la gracia y la libertad en el marco específico que tiene un tratado de espiritualidad, distinto, por su peculiaridad, de otros tipos de literatura teológica. En esta perspectiva analizamos el tema en su dimensión dinámica, como un proceso de perfección en el cual intervienen como factores constitutivos la gracia y la voluntad del hombre que responde a la llamada divina. El proceso mismo, como realidad temporal, es resultado de este encuentro, porque supone, por una parte, la purificación del hombre y, por otra, siempre nuevas comunicaciones de Dios. Analizamos los momentos decisivos de este proceso haciendo hincapié en el carácter libertador de las purificaciones y en el papel que juegan durante las *noches* las tres virtudes teologales: la fe, la caridad y la esperanza. Vemos que el problema no presenta para san Juan de la Cruz los aspectos de una cuestión puramente académica, sino que oculta detrás la relación vivencial entre el alma y Dios. A continuación, seguimos esta perspectiva del camino espiritual que lleva hacia la unión.

En la parte segunda (capítulos segundo a quinto) analizamos el tema en referencia a estos dos sujetos: el hombre y las tres Personas de la Trinidad. De ahí que el capítulo segundo se centra alrededor de la antropología teológica. El santo desarrolla una visión del hombre como imagen de Dios, libre en su obrar, pero cuya naturaleza fue afectada por el pecado original que dejó sus consecuencias en la concupiscencia. En definitiva, el hombre se encierra en el egoísmo y no encuentra la posibilidad de su plena realización en Dios que constituye su fin último. Necesita, por tanto, una intervención de Dios que le libere de este estado de esclavitud. En el capítulo siguiente (el tercero) tratamos de Dios Padre, como principio y fuente del destino salvífico que tiene acerca del

hombre, su criatura. Primero analizamos las relaciones que unen al hombre con su Creador, que le da el ser, luego le sostiene en la existencia y concurre en su actuar. Finalmente, Dios decide establecer un nuevo modo de relación con el hombre, con lo cual, por medio de la gracia le eleva a nivel sobrenatural. De este último punto nos ocupamos en el capítulo cuarto que trata de Cristo en cuanto mediador de nuestra filiación, y de la gracia santificante como principio operativo de esta filiación. Al mismo tiempo, analizamos cómo el hombre coopera con las gracias actuales en su crecimiento espiritual hacia la perfecta unión con Dios. El quinto y último capítulo lo dedicamos al Espíritu Santo, que desarrolla en el alma del justo la obra de la transformación de todas sus potencias, siendo en ella el origen del amor divino que asemeja al hombre con Dios en la unión mística. Asimismo analizamos el papel del amor que, siendo la expresión máxima del espíritu humano, juega el papel principal en la unión con Dios.

Al concluir esta introducción quiero dejar constancia de mi agradecimiento a la Universidad de Navarra, donde he podido realizar mis estudios de licenciatura y doctorado. Particularmente agradezco a los profesores del Departamento de Teología Moral y Espiritual, y de modo especial, al Prof. Dr. D. José Luis Illanes por la acertada orientación y estímulo que ha hecho posible la culminación de esta Tesis, y al Prof. Dr. D. Javier Sesé que, a lo largo de todo el trabajo, me ha ayudado con observaciones de fondo y de detalle que me han sido muy útiles. Mi gratitud se dirige también a los compañeros de estudios que con su laboriosa revisión del texto han contribuido notablemente en mi intento de superar, al menos en parte, la deficiencia lingüística de estas páginas. Por todos ellos quisiera rogar a Dios que les pague con su gracia, porque —como decía santo Tomás— *Bonum gratiae unius majus est quod bonum naturae totius universi.*





ÍNDICE DE LA TESIS*

	<u>Pág</u>
INDICE	I
TABLA DE ABREVIATURAS	VII
INTRODUCCION	1
 CAPITULO PRIMERO LA GRACIA Y LA LIBERTAD EN EL PROCESO DE LA PERFECCION 	
I. Conciencia de un proceso	15
1. El sentido de la experiencia mística	17
a) Experiencia de la presencia divina	18
La presencia esencial	18
La presencia por gracia	23
La presencia mística	25
b) La experiencia de la ausencia de Dios	27
c) Las formas de la percepción de la presencia de Dios	30
Experiencia por los sentidos corporales	32
Los sentidos interiores	34
d) Hacia la contemplación	36
El problema de la inmediatez de la experiencia	37
La experiencia en el fondo del alma	39
2. La realidad progresiva de la contemplación	43
a) Las señales de maduración	43
b) Breves descripciones de la contemplación	47
c) Los componentes de la contemplación	50
La influencia de Dios	50
La pasividad de la contemplación	56
Elemento intelectual	59
Elemento afectivo	60
d) Itinerario de la contemplación	63
II. Momentos decisivos del proceso	65
1. La fase inicial del itinerario espiritual	66
a) El principio: la segunda conversión	66

* La paginación se refiere al original de la tesis que está depositado en la Secretaría de la Facultad.

b)	Los estados y los pasos	70
	El sentido de los estados	71
	El misterio de las crisis	74
2.	La preparación de la unión a través de la negación	75
a)	La característica general de la categoría de la noche	77
b)	La libertad del espíritu	80
	La esclavitud del apetito y de las pasiones	82
	La fuerza libertadora del amor	90
	La libertad del espíritu en la fe	94
c)	El carácter integrador de las virtudes	102
3.	La consumación del proceso en la unión con Dios	106
a)	El desposorio	107
b)	El matrimonio espiritual	110
4.	El papel de gracia y la libertad en el proceso espiritual	116
III.	El misterio del tiempo	118
1.	La condición temporal del hombre	119
2.	La memoria	123
a)	El problema de la identidad	123
b)	La naturaleza de la memoria y su división	127
c)	Las funciones de la memoria	130
	Memoria como propiedad	130
	Memoria y tiempo	133
d)	Necesidad de la purificación de la memoria	135
3.	La esperanza	139
a)	La esperanza como manera de vivir lo presente	140
b)	La esperanza como entrega	143
c)	La pedagogía del tiempo	145
IV.	El proceso espiritual como reparación y elevación del hombre	149

CAPITULO SEGUNDO

LA ESCLAVITUD DEL MAL: LA «NADA HUMANA»

I.	La creación del hombre libre	155
1.	Origen trinitario de la creación	158
2.	El hombre, ser llamado de la nada a la existencia	163
3.	Creado a «imagen y semejanza de Dios»	170
a)	El hombre, la imagen del unigénito Hijo de Dios	172
b)	El sentido de la semejanza divina	176
4.	Compuesto del cuerpo y del alma	180
a)	La unidad de la persona	180
b)	Las relaciones recíprocas cuerpo-alma	183
c)	El fondo del alma como lugar del encuentro personal con Dios	188
II.	Estado de inocencia	195
1.	El paraíso como imagen de la armonía con Dios	195
2.	El don de la inmortalidad	204

III. El pecado y sus consecuencias	205
1. El pecado original	206
a) La «violación» de la naturaleza humana	207
b) El pecado como fealdad del alma	212
2. Deformación de la verdad - la ignorancia	216
a) El recto conocimiento de Adán	216
b) El desorden entre conocimiento y apetito	219
3. Deformación del amor - la concupiscencia	223
a) La realidad teológica de la concupiscencia	223
b) El significado de la palabra «concupiscencia»	226
c) La concupiscencia y el apetito	228
d) La concupiscencia y los «enemigos del alma»	231
IV. El «Varon de Deseos» como imagen de la libertad esclavizada	237
1. La relación entre el apetito y el deseo	238
2. Las dimensiones del desear humano	242
3. El deseo como signo de la libertad y la llamada de Dios hacia la felicidad	245

CAPITULO TERCERO

EL «TODO DIVINO» COMO PRINCIPIO DE LA GRACIA

I. Hablar de Dios como misterio	251
1. El encuentro con lo inefable	254
2. La expresión simbólica	258
II. Los «Nombres de Dios».	263
1. La Hermosura	265
a) La hermosura natural de las criaturas	267
b) La hermosura sobrenatural del alma	271
c) La mirada de Dios	275
2. Dios como fuente	280
a) La luz	286
b) El agua	290
III. Dimensión trascendente del «Todo»: Dios en su plenitud vital	294
1. La simplicidad del ser divino	294
2. La eternidad de Dios	301
3. La omnipotencia divina	307
IV. Dios en su actuar: dimensión inmanente del «Todo»	312
1. Dios, Creador del mundo	313
2. El designio divino acerca de la creación	325
a) Conservación del mundo	325
b) El concurso divino	327
c) La predestinación	336
V. Dios en cuanto plenitud del hombre: dimensión personal del «Todo»	351
1. El amor divino	351
2. El binomio: «nada-Todo»	357

CAPITULO CUARTO
LA LIBERACION HACIA EL AMOR POR LA GRACIA DE CRISTO

I. Cristo como mediador de la filiación divina	364
1. Cristo, el Verbo Encarnado	368
a) Hijo Unigénito del Padre	368
b) La Encarnación del Verbo	372
c) La Redención en la cruz	378
3. Cristo, plenitud del Padre	386
4. Cristo, vida del hombre	390
a) Relación de Amado-amante	391
b) Incorporación en Cristo	399
c) El hombre nuevo	403
II. La gracia de Cristo, medio de nuestra filiación	409
1. Las nociones de la gracia	410
a) La diversidad de términos	411
b) Las categorías bíblicas	412
c) Las imágenes propias	417
«La hermosura del alma»	417
«Llagas de amor»	421
«El toque del Verbo»	426
2. La vida de la gracia	431
a) Exégesis de dos metáforas del crecimiento	432
Dios como madre alimentando a su hijo	432
El fuego transformando la madera	435
b) Las leyes del crecimiento	438
El modo del obrar divino	438
La ley de los contrarios	442
c) El crecimiento de la gracia	447
3. La libertad humana en el desarrollo de la vida de gracia	450
a) La cooperación con la gracia	450
b) La gracia y el libre albedrío	459
4. Los méritos del amor	469
a) Las obras naturalmente buenas	469
b) El amor, único motivo del mérito	471

CAPITULO QUINTO
EL ENCUENTRO ENTRE EL «TODO DIVINO»
Y LA «NADA HUMANA» EN LA UNION DE AMOR

I. Acción del Espíritu Santo en el alma que lleva hacia la unión de amor	479
1. Moción dispositiva del Espíritu Santo	480
2. El Espíritu que libera	485
3. El Espíritu que potencia	489
4. «Aspirar el Espíritu Santo»	491



II. El amor que iguala el alma con Dios	498
1. El dinamismo unificador del amor	499
a) La alteridad del amor	500
b) El amor como actitud superior del hombre y su razón de ser	503
2. La unión con Dios en el amor	506
a) Gracia y amor	506
b) El amor medio de la unión	510
3. La naturaleza de la unión amorosa	515
a) El estudio positivo de los textos	515
b) La interpretación teológica	518
4. La libertad del hombre transformado por el amor	526
CONCLUSION	533
BIBLIOGRAFIA	543
1. Fuentes	543
2. Estudios sobre san Juan de la Cruz	544
3. Otras obras	565





BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

1. FUENTES

SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Edición preparada por LUCINO DEL SS. SACRAMENTO, BAC, Madrid⁵ 1964.

SWIETY JAN OD KRZYZA, *Dziela*, Edición polaca preparada por BERNARD OD MATKI BOZEJ, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1975.

2. ESTUDIOS SOBRE SAN JUAN DE LA CRUZ

AA. VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Inst. «Gran Duque de Alba», Avila 1988.

AA. VV., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Dir. por F. RUIZ, Edit. de Espiritualidad, Madrid 1990.

AA. VV., *Introducción a San Juan de la Cruz*, Diputación Provisional-Institución «Gran Duque de Alba», Avila 1987.

ACKERMAN, J., *El ensanchamiento del alma: la doctrina de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús sobre el efecto de la gracia en el alma*, en «San Juan de la Cruz», 7(1991) 9-21.

ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS, *Estado y acto de contemplación. Contemplación adquirida según San Juan de la Cruz*, en REspir 8(1949) 96-126.

AISA, I., *La nada en Juan de la Cruz*, en «Pensamiento» 45(1989) 257-277.

ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Naturaleza de la memoria espiritual según San Juan de la Cruz. Cuestión filosófica previa a su doctrina sobre la unión de las potencias con Dios*, en REspir 12(1953) 431-450.

ALONSO, D., *La poesía de San Juan de la Cruz*, Aguilar, Madrid 1946.

ALVAREZ-SUAREZ, A., *Claves doctrinales del sistema de San Juan de la Cruz*, en MC 98(1990) 419-453.

ALVAREZ-SUAREZ, A., *El «encuentro» con Cristo desde San Juan de la Cruz*, en «Burgense» 32(1991) 41-78.

ALVAREZ-SUAREZ, A., *Itinerario y experiencia de Dios desde San Juan de la Cruz*, en MC 94(1986) 379-417.

ANATOLIN DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Jesucristo en los escritos de San Juan de la Cruz*, en MC (1938) 41-46; (1939) 137-144.

ANDRES, M., *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Fundación Universitaria Española, Seminario Suárez, Madrid 1975.

- ANICETO DEL DIVINO REDENTOR, *La inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma según San Juan de la Cruz*, REspir 2(1943) n° 7, p. 37-49.
- ANTAR, E. J., *El amor a Dios y al prójimo como valores fundamentales en San Juan de la Cruz*, en AA. VV., *Grandes testigos de los valores*, Edit. Cevhac-Editorial Progreso, México 1987, pp. 77-82.
- AMUNARRIZ, A., *Dios en la Noche. Lectura de la Noche oscura de San Juan de la Cruz*, Ed. Collegio S. Lorenzo da Brindisi, Roma 1991.
- ARINTERO, J. G., *El Cantar de los Cantares. Exposición mística*, Edit. Fides, Salamanca 1958.
- ASTIGARRAGA, J. L., BORREL, A., MARTIN DE LUCAS, F. J., *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Teresianum, Roma 1990.
- AUGUSTO DE LA INMACULADA, *La transformación del hombre por la purgación mística*, en REspir 9(1950) 482-484. Es un resumen de la tesis doctoral presentada en la Universidad de Comillas el día 8 de julio 1950.
- BALLESTRERO, A., *La montagna*, en RVS 45(1991) 358-368.
- BALTHASAR, H. U. von, *Gloria, una estética teológica*, v. III, Edit. Encuentro, Madrid 1986.
- BARRENA, J., *Juan de la Cruz. Utopía deseable*, Sígueme, Salamanca 1991.
- BARSOT, D., *La teologia spirituale di San Giovanni della Croce*, Milan 1990.
- BARUZI, J., *Aphorismes de saint Jean de la Croix*, Bordeaux 1924.
- BARUZI J., *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid 1991, traducción española de: BARUZI, J., *San Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, Paris² 1931.
- BEGOVIC, C., *Gott, der Weg des Menschen zu sich selbst. Zur theologischen Anthropologie in der mystischen Lehre des heiligen Johannes vom Kreuz*, Frankfurt am Main 1990.
- BENDIEK, J., *Gott und Welt nach Johannes vom Kreuz*, en «Philosophisches Jahrbuch» 79(1972) 88-105.
- BENEITEZ, A., *La antropología teológica fundamental de San Juan de la Cruz*, en «Comunidades» 72(1991) 39-51.
- BENEITEZ, A., *San Juan de la Cruz. Bibliografía en España (1943-1990)*, en «Comunidades» 72(1991) 1-40.
- BERARDI, C., *Questo è l'uomo. Note di antropologia teologica secondo San Giovanni della Croce*, en «Quaderni Carmelitani» 8(1991) 119-130.
- BLANCHARD, P., *La doctrine de la méthode de libération spirituelle chez saint Jean de la Croix*, en «Carmel» 41(1969) 97-118.
- BOLDT, J., *Der Mensch in der Gnade Gottes*, en AA. VV., *Johannes vom Kreuz. Lehrer des «neuen Denkens». Sanjuanistik im deutschen Sprachum*, Echter Verlag, Würzburg 1991, pp. 120-146.
- BORD, A., *Libération spirituelle selon S. Jean de la Croix*, en «Vives Flammes» 93(1975) 57-62.
- BORD, A., *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, Paris 1971.

- BORRIELLO, L., *Conoscere Dio è la vocazione dell'uomo. Linee di antropologia mistica in San Giovanni della Croce*, Edizioni Paoline, Torino 1991.
- BORRIELLO, L., *L'unione transformante secondo S. Giovanni della Croce*, en «Angelicum» 68(1991) 382-402.
- BOVES NAVES, *La lírica de San Juan de la Cruz*, en MC 98(1990) 311-345.
- BRUNDELL, M., *The «Liberation Theology» of John of the Cross*, en «Nubecula» 29(1978) 41-44.
- CAPANAGA, V., *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, Juan Bravo, Madrid 1950.
- CASERO RODRIGUEZ, J., *San Juan de la Cruz, director de almas*, en TEspir 30(1986) 245-252.
- CASTELLANO, J., *Della Trinità all'Eucaristia. La fonte che sgorga e corre*, en *San Giovanni della Croce; teologo, mistico, poeta. Settimana commemorativa, Piacenza 26. 05-1. 06. 1991*, Piacenza 1991, pp. 125-133.
- CASTELLANO, J., *La experiencia del misterio litúrgico en San Juan de la Cruz*, en AA. VV., *Experiencia y pensamiento de San Juan de la Cruz*, Edit. de Espiritualidad, Madrid 1990.
- CASTELLANO, J., *Mística bautismal. Una página de San Juan de la Cruz a la luz de la tradición*, en REspir 35(1976) 465-482.
- CASTELLANO, J., *Un símbolo de San Juan de la Cruz: La fuente. Biblia, liturgia y espiritualidad*, en «Phase» 185(1991) 389-413.
- CASTRO, S., *Cristo, vida del hombre. El camino cristológico de Teresa confrontado con el de Juan de la Cruz*, Edit. de Espiritualidad, Madrid 1991.
- CASTRO, S., «Cristo vivo» en *San Juan de la Cruz*, en REspir 49(1990) 439-474.
- CASTRO, S., *Dios, exigencia y plenitud del hombre*, en AA. VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Inst. «Gran Duque de Alba», Avila 1988, pp. 83-98.
- CASTRO, S., *El amor como apertura trascendental del hombre en San Juan de la Cruz*, en REspir 35(1976) 431-463.
- CASTRO, S., *Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz*, en «Teresianum» 41(1990) 349-380.
- CASTRO, S., *Llama de amor viva*, en AA. VV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León. Consejo de Cultura y Turismo, Salamanca 1991, pp. 493-532.
- CATHERINET, F. M., *Chronique de Théologie ascétique et mystique*, en «L'Ami du Clergé» 49(1932) 294-300.
- CATRET, J., *La persona de Cristo y la fe. Pensamiento de san Juan de la Cruz*, en REspir 34(1975) 68-96.
- CENTNER, D., *Christian Freedom and the Nights of John of the Cross*, en «Carmelite Studies» 2(1982) 3-80.
- CLAUDIO DE JESUS CRUCIFICADO, *La noticia general amorosa o contemplación negativa descrita por el Místico Doctor San Juan de la Cruz en la Subida del Monte Carmelo. ¿Es natural o sobrenatural? ¿Es una o varia?*, en «Mensajero de Santa Teresa y San Juan de la Cruz» 3(1925) 340-344; 369-374; 414-420.

- CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Relaciones entre la perfección y la mística*, en REspir 2(1943) 1-22.
- CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, v. I-II, Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, Madrid 1929.
- CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1964.
- DE LA CRUZ MOLINER, J. M., *La belleza de Dios*, Edit. Monte Carmelo, Burgos 1949.
- DIEZ GONZALEZ, M. A., *Economía de la perfección*, en MC 72(1968) 255-300.
- DIEZ GONZALEZ, M. A., *Nueve romances. Glosa bíblica*, en MC 99(1991) 477-555.
- DIEZ GONZALEZ, M. A., *Pablo en Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Edit. Monte Carmelo, Burgos 1990.
- DILL GOODE, H., *La prosa retórica de Fray Luis de León en «Los Nombres de Cristo»*, Gredos, Madrid 1968.
- DOBHAN, U., *Die Sinne des Menschen als Zugang zum lebendigen Gott*, en «Christliche Innerlichkeit» 26(1991) 71-80.
- DOBHAN, U., *Zur Antropologie des Johannes vom Kreuz*, en «Christliche Innerlichkeit» 26(1991) 104-113.
- DONAZAR, A., *El hombre de las ínsulas extrañas*, Burgos-Vitoria 1985.
- EDUARDO DE SANTA TERESITA, *Las heridas de amor según San Juan de la Cruz*, en REspir 5(1946) 546-550.
- EFREN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, Talleres Editoriales «El Noticiero», Zaragoza 1947.
- EMETERIO DEL S. CORAZON, *La noche pasiva del espíritu de San Juan de la Cruz*, en REspir 18(1959) 6-49.
- EMETERIO DEL S. CORAZON, *Naturaleza de la noche pasiva del espíritu*, en REspir 18(1959) 187-228.
- EUGENIO DE SAN JOSE, *Lo adquirido y activo y lo infuso y pasivo en la contemplación de fe*, en MC 23(1928) 353-363.
- FEDERICO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *Vida teologal durante la purificación interior. En los escritos de San Juan de la Cruz*, en REspir 18(1959) 341-379.
- FLORISOONE, M., *Esthétique et Mystique d'après Ste. Thérèse et St. Jean de la Croix*, 1956.
- FURIONI, G., *Le romanze Trinitario-Christologiche «In principio erat Verbum»*, en «Quaderni Carmelitani» 6(1989) 132-140.
- GABRIEL OF THE BL. DENYS AND REDEMPTOR, *The three sings of initial contemplation*, en «Mount Carmel» 3(1955-56) 105-111.
- GAITAN, J. D., *«Mil gracias derramado». La hermosura de Dios en la naturaleza*, en «Vida Religiosa» 68/6(1990) 448-455.

- GAITAN, J. D., *San Juan de la Cruz y su «Dichosa ventura»*. Opción por Dios y purificación de los sentidos, en REspir 45(1986) 489-520.
- GAITAN, J. D., *Teología poética de San Juan de la Cruz*, en REspir 49(1990) 403-438.
- GALILEA, S., *San Juan de la Cruz y la espiritualidad liberadora*, en «Medellín» 1(1975) 216-222.
- GARCIA, C., *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Edit. Monte Carmelo, Burgos 1990.
- GARCIA, C., *La cruz del seguimiento, S. Juan de la Cruz: Subida 2, 7*, en MC 100(1992) 125-137.
- GARCIA, C., *Proyecto de vida cristiana según San Juan de la Cruz. Perspectiva bíblica*, en MC 98(1990) 379-418.
- GARCIA MUÑOZ, F., *Cristología de San Juan de la Cruz. Sistemática y mística*, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1982.
- GARCIA PALACIOS, J., *Consideraciones sobre el uso de la llama en San Juan de la Cruz*, en AA. VV., *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*, Edit. M. J. MANCHO DUQUE, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, pp. 375-418.
- GARCIA-RODRIGUEZ, B., *El fondo del alma*, en RET 8(1948) 457-477.
- GARRIDO, J. C., *Psicología del vivir en esperanza según San Juan de la Cruz*, en REspir 28(1969) 331-347.
- GARRIDO, J. C., *Relectura de San Juan de la Cruz*, Ediciones Paulinas, Madrid 1991.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Les trois étapes de la vie intérieure*, Edit. du Cerf, Paris, la traducción española: *Las tres edades de la vida interior*, Edit. Palabra, Madrid³ 1980, v. I-II. La obra lleva incluido el artículo: A. ROZWADOWSKY, *La perfección del amor y la unión mística del «Cántico espiritual» de S. Juan de la Cruz*, v. II, pp. 1135-1162.
- GERARDO DE LOS SAGRADOS CORAZONES, *Puntos de propedéutica al tema: Jesús Cristo en la vida espiritual según San Juan de la Cruz*, en MC 68(1960) 241-265.
- GIOVANNA DELLA CROCE, *Christus in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz*, en «Jahrbuch für Mystische Theologie» 10(1964) 1-123.
- GIOVANNA DELLA CROCE, *Experiencia de Dios en San Juan de la Cruz y en los Místicos del Norte*, en REspir, 21(1962) 47-70.
- GOMEZ SALIS, F., *La imagen del árbol en algunos espirituales españoles*, en *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*, Edit. Universidad de Salamanca, Salamanca 1990.
- GUILLEN, J., *San Juan de la Cruz o lo inefable místico*, en AA. VV., *Lenguaje y poesía*, Alianza Editorial, Madrid 1962.
- HERNANDEZ, E., *La contemplación adquirida según San Juan de la Cruz*, en «Manresa» 14(1942) 202-225; 19(1947) 97-121.

- HARO de, IGLESIAS, M. F., *Los apetitos: ¿Tendencias desordenadas o fortaleza del hombre?*, en «Letras de Deusto» 49(1991) 249-262.
- HERRAIZ GARCIA, M., *Dios engrandecedor del hombre*, en TEspir 35(1991) 419-435.
- HERRAIZ GARCIA, M., *San Juan de la Cruz, cuando el amor es gracia y compromiso*, en «Revista Nacional de Cultura», 53(1991) 124-314.
- HUARD, J., *Au soir de votre vie vous serez examiné sur l'amour*, en «Kerit» 98(1991) 13-16.
- ITURBIDE, J. M., *La libertad en el «Cántico Espiritual» de San Juan de la Cruz*, en «Revista Teológica Limense» 25(1991) 250-263.
- JERONIMO DE SAN JOSE, *Historia del venerable padre fray Juan de la Cruz, primer descalzo carmelita, compañero y coadjutor de santa Teresa de Jesús en la fundación de la Reforma*, Madrid 1641.
- JIMENEZ, B., *La noche oscura de la fe*, en REspir 4(1945) 151-168.
- JIMENEZ, B., *El amor divino en San Juan de la Cruz*, en TEspir 24(1980) 339-419.
- JOSE DE JESUS NAZARENO, *Conocimiento y amor en la contemplación según San Juan de la Cruz*, en REspir 8(1949) 72-96.
- JOSE VICENTE DE LA EUCARISTIA., *Christus in oeconomia salutis secundum Sanctum Johannem a Cruce*, en EphCarm 16(1965) 322-326.
- JOSE VICENTE DE LA EUCARISTIA, *La fonte nella notte: commento alla poesia di S. Giovanni della Croce*, en RVS 16(1952) 293-425.
- JUAN DE JESUS MARIA, *El díptico Subida-Noche*, en «Sanjuanística» (1943) 25-83.
- JUAN DE JESUS MARIA, *«Le amaré tanto como es amada». Estudio positivo sobre la «igualdad de amor» del alma con Dios en las obras de San Juan de la Cruz*, en EphCarm 6(1955) 4-103.
- KAVANAUGH, K., *Death of God and John of the Cross*, en «Spiritual Life» 12(1966) 255-267.
- LAIN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Revista de Occidente, Madrid 1957.
- LARA GARRIDO, J., *La mirada divina: exégesis de un símbolo complejo en San Juan de la Cruz*, en «Analecta Malacitana» 9(1986) 339-373.
- LAUREANO DE LA INMACULADA, *Desposorio espiritual según San Juan de la Cruz*, en MC 71(1963) 193-205.
- LEBLOND, G., *Fils de lumière. L'inhabitation personnelle et spéciale du Saint Esprit en notre âme selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix*, Saint Léger-Vauban, Yonne 1961.
- LOPEZ DIAZ-OTAZU, A. M., *La dignidad de la persona humana en la doctrina de S. Juan de la Cruz*, en «Studium Legionense» 32(1991) 205-220.
- LOPEZ HERNANDEZ, F., *El Cristo de San Juan de la Cruz*, Colección Tau, Avila 1991.
- LOPEZ HERNANDEZ, F., *El «hombre nuevo cristiano» en San Juan de la Cruz*, en «La Vida Sobrenatural» 554 (1991) 95-106; 555(1991) 189-205.

- LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, *Expérience mystique et expression symbolique chez saint Jean de la Croix. Polarité du symbole*, Etudes Carmélitaines, 1960.
- LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, *Hermosura*, en VS 94(1956) 17-30.
- LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, *L'interprète de Saint Jean de la Croix en Jacques Maritain*, Paris 1957, pp. 179-187.
- LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, *Las obras espirituales del bienaventurado Padre Juan de la Cruz*, Desclée, París 1945.
- LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, *Transcendence et immanence d'après Sain Jean de la Croix*, en EtCarmel 26(1947) 256-281.
- LUCINO DEL SS. SACRAMENTO, *La doctrina del Cuerpo Místico de San Juan de la Cruz*, en RevEsp 3(1944) 181-211; 4(1945) 77-104; 251-275.
- LUIS DE SAN JOSE, *Concordancias de las obras y escritos del Doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz*, Edit. Monte Carmelo, Burgos² 1964.
- MAC LACAVE, E., *El hombre y su meta*, en «San Juan de la Cruz. Revista Carmelitano-Teresiana» 4(1988) 19-96.
- MAC LACAVE, E., *La inefabilidad del misterio de Dios y el lenguaje místico*, en «San Juan de la Cruz. Revista Carmelitana-Teresiana» 4(1988) 46-57.
- MANCHO, M. J., *Creación poética y componente simbólico*, en MC 98(1990) 287-309.
- MALLORY, M. M., *El ascetismo afectivo hoy*, en REspir 36(1977) 451-467.
- MARCELO DEL NIÑO JESUS, *El tomismo de San Juan de la Cruz*, Edit. Monte Carmelo, Burgos 1930.
- MARCOS, B., *Fray Luis de León y san Juan de la Cruz. Humanismo, trascendencia y mística*, en «Letras de Deusto» 21(1991) 177-209.
- MARIA DEL SAGRARIO ROLLAN, *El tiempo vivido en San Juan de la Cruz*, en «Cuadernos Salmantinos de Filosofía» 15(1988) 179-191.
- MARIA DEL SAGRARIO ROLLAN, *El vaciamiento del yo; una aproximación a la introspección sanjuanista*, en AA. VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Inst. Gran Duque de Alba, Avila 1988, pp. 61-70.
- MARIA DEL SAGRARIO ROLLAN, *Sentir y sentido de una ausencia: Juan de la Cruz y el hombre de hoy*, en «Almogaren» 3(1989) 109-118.
- MARITAIN, J., *Distinguir para unir. Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires 1968. Especialmente parte segunda: *San Juan de la Cruz práctico de la contemplación*, pp. 487-550, la conclusión: *Todo y nada*, pp. 553-600 y el anejo VIII: «*Le amará tanto como es amada*», pp. 743-748.
- MARITAIN, J., *L'expérience mystique naturelle et le vide*, en EtCarm 23(1938) 126-143.
- MEIS, J. L., *The experience of Nothingness in the Mystical Theology of John of the Cross*, En Arbor 1980.
- MOLINA NAVARRETE, R., *Llama de amor viva, un poema ardiente e hiriente*, en «San Juan de la Cruz» 7(1991) 211-233.
- MONTALVILLO, J. J., *Concepto general de contemplación en San Juan de la Cruz*, en REspir 8(1949) 49-71.

- MORALES, J. L., «*Adónde te escondiste, Amado...*». *El Prólogo al Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1968.
- MORALES, J. L., *Las purificaciones en la doctrina de San Juan de la Cruz*, en «*Vida Sobrenatural*» 433(1971) 166-181, 245-256.
- MOREL, G., *Der Mensch vor Gott*, en *GuL* 35(1962) 432-435.
- MORENO GONZALEZ, A., *San Juan de la Cruz o el canto de la libertad*, en «*Escapulario del Carmen*» 87(1991) 163-165.
- MOSIS, R., *Der Mensch vor Gott. Zur Anthropologie des hl. Johannes vom Kreuz*, en AA. VV. *Johannes vom Kreuz. Lehrer des «neuen Denkens». Sanjuanistik im deutschen Sprachum*, Echter Verlag, Würzburg 1991, pp. 171-188.
- MUÑOZ ALONSO, A., *El Dios de san Juan de la Cruz*, en *REsp* 27(1968) 461-469.
- MUÑOZ, J., *Los apetitos según San Juan de la Cruz*, en «*Manresa*» 52-53(1942) 328-339.
- NAVAJAS, P. T., *La fiesta del Espíritu Santo en el corazón del hombre. Un pasaje de la Llama de amor viva*, en *MC* 93(1985) 481-487.
- NIETO, J. C., *Mystical Theology and «Salvation-History» in John of Cross: Two conflicting Methods of Biblical Interpretations*, en «*Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*» 36(1977) 17-32.
- OROZCO DIAZ, E., *Poesía y mística. Introducción a la lírica de San Juan de la Cruz*, Madrid 1959.
- ORTEGA, A. A., *Razón teológica y experiencia mística. En torno a la mística de San Juan de la Cruz*, Editora Nacional, Madrid 1944.
- OTTONELLO, P. P., *Bigliografia di S. Juan de la Cruz*, Teresianum, Roma 1967.
- PACHO, E., *Boletín Bibliográfico Sanjuanista*. Se inserta en el último fascículo de la revista «*Monte Carmelo*» desde 1984.
- PACHO, E., *El hombre, aleación de espíritu y materia*, en AA. VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Inst. Gran Duque de Alba, Avila 1988, pp. 23-35.
- PACHO, E., *La antropología sanjuanista*, en *MC* 69(1961) 47-90.
- PACHO, E., *La espiritualidad teresiano-sanjuanista y la liberación*, en *VE* 49(1975) 200-234.
- PACHO, E., *La historia de la espiritualidad*, Juan Flors, Barcelona 1969.
- PACHO, E., *La otra cara del sanjuanismo: el amor, razón de fin en el «Cántico» y la «Llama»*, en AA. VV., *Introducción a San Juan de la Cruz*, Diputación Provisional-Institución «Gran Duque de Alba», Avila 1987, pp. 63-76.
- PACHO, E., *Iniciación a San Juan de la Cruz. Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, Edit. Monte Carmelo, Burgos 1982.
- PACHO, E., *Orientación bibliográfica*, en *Iniciación a San Juan de la Cruz. Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, Edit. Monte Carmelo, Burgos 1982, pp. 243-294.
- PACHO, E., *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, v. I-II, Edit. Monte Carmelo, Burgos 1984.
- PEREZ EMBID, F., *El tema del Aire en la poesía de San Juan de la Cruz*, en «*Arbor*» 5(1946) 93-98.

- PEREZ MILLA, C., «*Todo-nada*», en RVS 45(1991) 388-408.
- PIERRE-JEAN DE L'ENFANT-JESUS, *L'accueil de la Grâce*, en «Carmel» 62(1991) 26-34.
- PIERLUIGI DI S. CRISTINA, *Il ritorno alla giustizia originale*, en «Sanjuanistica», Roma 1943, pp. 227-255.
- PIKAZA, X., *El «Cántico espiritual» de San Juan de la Cruz. Poesía. Biblia. Teología*, Edit. Paulinas, Madrid 1992.
- PUTHUR, B., *Christology of St. John of the Cross*, en AA. VV., *Saint John of the Cross. Studies on his life, doctrine and times*, Iyothir Dhara Publications 1991, pp. 53-64.
- QUINZIO, S., *San Giovanni della Croce, «Dottore del nulla» e le esperienze moderne del nichilismo*, en «Bailamme» 8(1990) 108-112.
- RAHNER, K., *Meine Nacht kennt keine Finsternis*, en GuL 21(1948) 1-5.
- Regla primitiva y Constituciones de la Provincia de los Frayles Descalzos de nuestra Señora de la Virgen María del Monte Carmelo*, Salamanca 1582, en BMC, v. VI, pp 514-515.
- RODRIGUEZ, J. V., *Dos temas sanjuanistas candentes: promoción de la persona humana llamada a la libertad*, en MC 88(1980) 411-430.
- RODRIGUEZ, J. V., *Liberación en San Juan de la Cruz*, en «Teresianum» 36(1985) 421-454.
- RODRIGUEZ, J. V., *San Juan de la Cruz y la ecología*, en REspir 46(1987) 123-127.
- RODRIGUEZ, J. V., *San Juan de la Cruz: su defensa de la razón y de las virtudes humanas*, en AA. VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Inst. «Gran Duque de Alba», Avila 1988, pp. 37-60.
- RODRIGUEZ FASSO, F. J., *La cristología de San Juan de la Cruz*, en «Communio» 13(1980) 197-227; 291-330.
- ROMAN DE LA INMACULADA, *¿Es quietista la contemplación enseñada por san Juan de la Cruz?*, en REspir 8(1949) 127-155.
- RUANO, L., *La alegría cristiana, una clave de iniciación en San Juan de la Cruz*, Avila 1990, pp. 115-157.
- RUIZ, F., *Introducción a San Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*, BAC, Madrid 1968.
- RUIZ, F., *Jesucristo: rostro humano de Dios, rostro divino del hombre*, en AA. VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Inst. «Gran Duque de Alba», Avila 1988, pp. 71-82.
- RUIZ, F., *Juan de la Cruz*, en *Diccionario de espiritualidad*, dir. por E. ANCILLI, v. II, Herder, Barcelona 1987, pp. 413-422.
- RUIZ, F., *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, Edit. de Espiritualidad, Madrid 1986.
- RUIZ, R., *Ruptura y comunión*, en «Teresianum» 41(1990) 324-347.

- RUIZ, F., *Unidad de contrastes: hermenéutica sanjuanista*, en AA. VV., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Edit. Espiritualidad, Madrid 1990, pp. 17-52.
- SANSON, H., *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*, Rialp, Madrid 1962.
- SEBASTIAN DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española según la impresión de 1611 con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674*, Edición preparada por M. de RIQUER, Edit. Alta Fulla, Barcelona 1993.
- SESE, F. J., *La «ciencia de la Cruz». La enseñanza de San Juan de la Cruz, a la luz del pensamiento de la Beata Edith Stein*, en ScrTh 23(1991) 643-665.
- SIMARRO PUIG, A., *El «problema del conocimiento» resuelto por San Juan de la Cruz*, en REspir 15(1956) 295-308.
- SIMEON DE LA SAGRADA FAMILIA, *El principio teológico previo y fundamental de toda la obra sanjuanista*, en REspir 12(1944) 225-237.
- SIMEON DE LA SAGRADA FAMILIA, *La doctrina de la gracia como fundamento teológico en la doctrina Sanjuanista*, en MC 43(1942) 521-541.
- SOBRINO, J. A., *El concepto de «soledad» en San Juan de la Cruz*, en *Estudios sobre San Juan de la Cruz y nuevos textos de su obra*, CSIC, Madrid 1950.
- STEIN, E., *La ciencia de la Cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, Edit. DINOR, San Sebastián 1959.
- SURGY DE, P., *Les degrés de l'échelle d'amour chez Saint Jean de la Croix*, en «Revue d'Ascetique et Mystique» 27(1951) 237-259.
- TEOFILO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Estructura de la contemplación infusa sanjuanista*, en REspir 23(1964) 347-423.
- TEOFILO DE LA V. DEL CARMEN, *Experiencia de Dios y la vida mística. El pensamiento de San Juan de la Cruz*, en EphCarm 13(1962) 136-223.
- THIBON, G., *Que l'homme ne sépare pas... Réflexions sur le conflict entre l'esprit et la vie*, en EtCarm 23(1938) 17-31.
- URBINA, F., *La persona humana en San Juan de la Cruz*, Instituto Social León XIII, Madrid 1956.
- VALENTE, J. A., *La piedra y el centro*, Taurus, Madrid 1983.
- VALLEJO, G., *¿Santa Teresa y San Juan de la Cruz para Latino-América?*, en VE 42(1973) 311-313, 328-331.
- VARGA, P., *Christus bei Johannes vom Kreuz*, en EphCarm 18(1967) 197-225.
- VENANCIO CARRO, D., *La naturaleza de la gracia y el realismo místico*, en CTom 25(1922) 362-375.
- WAAIJMAN, K., *L'homme spirituel à l'image de Dieu selon Jean de la Croix*, en AA. VV., dir. O. STEGGINK, *Juan de la Cruz, espíritu de llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, Institutum Carmelitanum, Roma 1991, pp. 623-656.
- WINKLHOFER, A., *Die Gnadenehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz*, Herder, Freiburg 1936.

WOJTYLA, K., *La fe según San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1979.

ZABALZA, L., *El desposorio espiritual según San Juan de la Cruz*, Edit. Monte Carmelo, Burgos 1964.

3. OTRAS OBRAS

ADNES, P., *Mariage spirituel*, en DSp, v. X, col. 388-408.

ALVAREZ, T., ANCILLI, E., *Contemplación*, en *Diccionario de espiritualidad*, dir. por E. ANCILLI, v. I, Herder, Barcelona 1987, pp. 472-480.

ANCONA, L., *Cuestiones de Psicología*, Herder, Barcelona 1966.

AUER, J., RATZINGER, J., *Curso de teología dogmática*, v. I-VII, Herder, Barcelona 1979.

BAUMGARTNER, C., *Concupiscence*, en DSp, v. II, c. 1343-1373.

BAUMGARTNER, C., *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona 1982.

BARBAGLIO, G., *Imagen*, en *Diccionario teológico interdisciplinar*, Edic. Sígueme, Salamanca 1986, v. II, pp. 131-145.

BOSSUET, J. B., *Traité du libre arbitre*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán 1948.

BUTLER, C., *Western Mysticism*, London² 1926.

CAFFARRA, C., *Vida en Cristo*, Eunsa, Pamplona 1988.

CERFAUX, L., *Le chrétien dans la théologie de Saint Paul*, Les Editions du Cerf, París 1962, la traducción española: *El cristiano en San Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1965.

CHEVALTIER, J., *Conversaciones con Bergson*, Madrid 1960.

CHRYSOSTOME, P., *Le motif de l'incarnation et les principaux thomistes contemporains*, Cattier, Tours 1921.

DALMAIS, H., *La justicia original*, en *Iniciación teológica*, Herder, Barcelona 1962.

DERISI, O. N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Diana, Madrid 1969.

DUPUY, M., *Présence de Dieu*, en DSp, v. XII, col. 2107-2136.

ESCRIVA DE BALAGUER, JOSEMARIA, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid²⁶ 1989.

FONCK, A., *Ontologisme*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed. A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMANN, París 1903-50, v. XI, col. 1000-1061.

GARCIA DE HARO, R., *La vida cristiana*, Eunsa, Pamplona 1992.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De motivo incarnationis. Examen recentium obiectio-num contra doctrinam s. Thome III, q. 1, a. 3*, en «Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae» 10(1945) 7-45.

GLEASON, R. W., *La gracia*, Herder, Barcelona 1964.

GUMMERSBACH J., VILLER M., *Confirmation en grace*, en DSp, v. II, col. 1422-1441.

HANSOUL, B., *Esbozo de una teología del hombre*, en *Iniciación teológica*, Herder, Barcelona 1962, v. I, pp. 574-606.

- JANSEN, F. X., *Baius et le baianisme*, Lovaina 1927.
- JOAQUIN, J., *La question de la prédestination aux 5^e et 6^e siècles*, en «Revista de Historia Ecclesiastica» 7(1906) 269-300.
- KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985.
- KIRCHMEYER, J., *Image et ressemblance*, en DSp, v. VI, col. 813-822.
- LADARIA, L. F., *Antropología teológica*, UPCM, Madrid 1983.
- MOLTMANN, J., *Le Dieu crucifié*, Cerf-Mame, París 1974.
- MOUROUX, J., *Sentido cristiano del hombre*, Studium, Madrid 1956.
- MUÑOZ ALONSO, A., *La persona humana. Aspectos filosófico, social y religioso*, Luis Vives, Zaragoza 1962.
- PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983.
- PESCH, C., *Praelectiones Dogmaticae*, Herder, Friburgi Brisgoviae 1925.
- RAMIREZ, S., *Introducción a la cuestión 26 del amor en Summa Theologiae*, BAC, Madrid 1959.
- RATZINGER, J., *Creación y pecado*, Eunsa, Pamplona 1992.
- RONDET, H., *La divinisation du chrétien. Mystère et problèmes*, en NRT^h 71(1949) 449-476.
- RONDET, H. *La gracia de Cristo*, Edit. Estela, Barcelona 1966.
- ROSENBERG, L., *La persona como centro*, Barcelona 1981.
- SANCHEZ SORONDO, M., *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1979.
- SCHMAUS, M., *Teología dogmática*, v. I-VIII, Rialp, Madrid 1958.
- SCHÜTZ, C., SARACH, R., *Mysterium salutis*, v. I-IV, Cristiandad, Madrid 1969-1975.
- SPICQ, C., *Dios y el hombre según el Nuevo Testamento*, Edic. Sígueme, Salamanca 1979.
- SPIQ, C., *Predestinación*, en *Diccionario de teología bíblica*, dir. por J. B. BAUER, Herder, Barcelona 1985, c. 838-847.
- TETTAMANCI, D., *El hombre imagen de Dios*, Edic. Sígueme, Salamanca 1978.
- TISCHNER, J., *Laska i wolnosc. Czyli spór o podstawy liberalizmu*, en «Znak» 5(1992) 4-26.
- TOMAS DE LA CRUZ, *Humanité du Christ. L'Ecole carmélitaine*, en DSp, v. VII, col. 1096-1108.
- VAGAGGINI, C., *Experiencia*, en *Diccionario de espiritualidad*, dir. por E. ANCELLI, v. II, Herder, Barcelona 1987, pp. 84-90.
- VASNTENBERGHE, E., *Molinisme*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, v. X, c. 2139-2141.
- WECLAWSKI, T., *Laska, aniol wolnosci...*, en «Znak» 5(1992) 44-55.
- WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, Edit. Sudamérica, Buenos Aires 1953.
- ZEDDA, S., *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal 4, 6*, Roma 1952.

TABLA DE ABREVIATURAS

En el trabajo hemos adoptado una forma breve de referencia con respeto a las obras de san Juan de la Cruz que se emplea hoy en día universalmente por todos los autores. Nuestra única modificación consiste en que cambiamos la posición del número del libro trasladándolo al primer lugar.

CA	<i>Cántico espiritual</i> . La primera redacción - A
CB	<i>Cántico espiritual</i> . La segunda redacción - B
Ct	<i>Cautelas</i>
D	<i>Dichos de luz y amor</i> . Avisos y sentencias espirituales
Ep	Epistolario
LA	<i>Llama de amor viva</i> . La primera redacción - A
LB	<i>Llama de amor viva</i> . La segunda redacción - B
N	<i>Noche oscura</i>
P	Poesías
S	<i>Subida del Monte Carmelo</i>
AAS	«Acta Apostolicae Sedis»
BMC	«Biblioteca Mística Carmelitana», v. I-XIV, Burgos 1915-1964
CTom	«La Ciencia Tomista»
DS	«Denzinger-Schönmetzer. Enchiridion Symbolorum»
DSp	«Dictionnaire de spiritualité», v. I-XII, Beauchesne, Paris 1937-1987.
EphCarm	«Ephemerides Carmelitae»
EtCarm	«Etudes Carmélitaines»
GuL	«Geist und Leben»
MC	«Monte Carmelo»
NRTh	«Nouvelle Revue Théologique»
PG	«Patrologiae cursus completus. Series Graeca», ed. J. P. MIGNE
PL	«Patrologiae cursus completus. Series Latina», ed. J. P. MIGNE
REspir	«Revista de Espiritualidad»
RET	«Revista Española de Teología»
RVS	«Rivista di Vita Spirituale»
ScrTh	«Scripta Theologica»
TEspir	«Teología Espiritual»
VE	«Vida Espiritual»
VS	«La Vie Spirituelle»





LA LIBERACION HACIA EL AMOR POR LA GRACIA DE CRISTO

Sin comprender el lenguaje lleno de imágenes, símbolos y comparaciones, difícilmente puede uno acercarse al contenido de sus escritos, y más aún entender el profundo sentido con que habla de Dios y de nuestras relaciones con El.

Queremos hacer aquí una observación estética acerca de una imagen. Se trata de un dibujo de Cristo crucificado hecho en una inspiración mística que tuvo lugar en Avila alrededor del año 1574⁸. Está pintado simplemente con la pluma sobre un trozo de papel y evidentemente es resultado de un momento espontáneo de su estado anímico pero también testimonia la rica formación renacentista que había adquirido el santo de Fontiveros en su juventud. Nunca lo modificó, como sus obras literarias, pero incluso así suscitaba la admiración no solamente de sus contemporáneos⁹. Como cada pintura del Crucificado expresa en primer lugar el fuerte sufrimiento y entrega del Señor. «La cabeza carga pesadamente sobre el pecho; el rostro, oculto por la cabellera y la corona; los brazos, estirados por el peso del busto, que se aparta del madero. Del rostro y de los manos caen algunas gotas de sangre»¹⁰. Pero lo más novedoso y poco corriente es la perspectiva en la que el autor coloca su obra. Normalmente miramos a la cruz desde abajo, levantando los ojos hacia arriba, hacia Cristo colgado entre el cielo y la tierra. Jesús aparece así como la víctima en nombre de toda la humanidad para ganar el perdón por los pecados y obtener la misericordia de Dios. Aquí es al revés. Se mira a la cruz desde arriba, como si Dios Padre mirase a través de su Hijo crucificado a los hombres. Cristo se presenta en esta visión como un mediador que desciende de lo alto llevando todo el amor divino y la plenitud de las gracias para levantar la humanidad hacia la unión con la Trinidad. Las palabras de la *Subida* pueden servir como buen

comentario a este dibujo. Dice allí Dios al alma que espera de El alguna revelación: «si quisieres que te respondiese yo alguna palabra de consuelo, mira a mi Hijo sujeto a mí y sujetado por mi amor y afligido (...), pon solos los ojos en él, y hallarás ocultísimos misterios y sabiduría y maravillas de Dios que están encerrados en él» (2S 22, 6). Consecuentemente, podemos concluir, en lo referente a nuestro tema, que toda la gracia procede de Dios por Cristo. Es más, Dios la ha dado antes en su Hijo y la cruz se presenta como confirmación del anterior desposorio de amor.

Esta gran intuición teológica que encierra en sí el pequeño dibujo justifica el por qué hemos decidido construir nuestra exposición de la doctrina de la gracia partiendo de él. Como hemos visto en el capítulo anterior, Dios constituye para san Juan de la Cruz la fuente inexhausta de todos los dones y gracias, que sin embargo transmitió a su Unigénito Hijo. De ahí, que toda la gracia que llega hasta nosotros pasa exactamente por El, que en su infinita santidad posee plenitud de gracia. En definitiva, no hay otra gracia fuera de Cristo, según lo afirma san Juan «la gracia y la verdad se han hecho realidad por Jesucristo» (Jn 1, 17), porque no hay otro amor con que Dios pudiese amar a algo, sino éste con que ama a su Hijo. Podemos entrar en este amor en la medida en que somos adoptados por Dios. Para esto se requiere nuestra conformidad con Cristo, que es exactamente obra de la gracia. Por lo tanto dedicaremos la primera parte del presente apartado a este aspecto de la cristología sanjuanística, es decir, a Cristo en cuanto Mediador de nuestra Redención y Portador de la gracia¹¹.

I. CRISTO COMO MEDIADOR DE LA FILIACION DIVINA

Sería difícil afirmar que esta era la intención del santo, pero tal visión del Cristo crucificado que hemos puesto de relieve arriba, responde bien al concepto que tuvo acerca de Cristo y su obra salvífica. «Se trata de la «cristología descendente», y en la que el punto de partida evidente es Dios y de ahí se deduce todo»¹². Para san Juan de la Cruz Cristo es sobre todo Hijo de Dios, revelación plena del Padre que por eso es capaz de transformarnos en hijos adoptivos por la gracia e introducirnos en la vida íntima de Dios. Pero es al mismo tiempo Hijo de Dios «humanado» —como

él mismo le llama (cfr. 2S 22, 6)— y por lo tanto siempre le mira a través de la cruz, el signo más relevante de su condición humana. En su vida dio diversas pruebas de su pasión por el Crucificado y de su profunda sabiduría de la cruz¹³.

Lógicamente no pretendemos entrar en detalles sobre cuestiones discutidas acerca del problema del papel que juega Cristo en su visión mística¹⁴. Respetando las diversas opiniones, que más bien difieren en matices, sostenemos junto con S. Castro que «la entera obra sanjuanista, con sus diversas tonalidades, es un admirable canto a Cristo, esposo del alma, amor del hombre y único medio para encontrar a Dios; porque el camino para venir a todo bien espiritual es la imitación del Hijo de Dios en su vida y mortificaciones y no muchos discursos interiores»¹⁵. En su visión cristológica podemos distinguir tres aspectos fundamentales que responden a tres misterios de Jesucristo, es decir, Cristo en cuanto Verbo, Hijo de Dios, luego su Encarnación, y finalmente su pasión en la cruz por nuestra Redención¹⁶. No obstante, consideramos necesario introducir también el cuarto elemento, muy presente en el pensamiento del santo, que, aunque supone los anteriores en los que se funda, presenta un rasgo propio y peculiar en su visión espiritual. Se trata de la relación amorosa entre el alma y Cristo expresada en el lenguaje nupcial como amante-Amado. Este trato vivencial posibilita en el plano personal la gracia infundida en el alma, la cual estimula al mismo tiempo el crecimiento del amor siendo éste el medio adecuado de la unión con Dios. Cristo, siendo Amante del alma, le regala todos los dones esponsales y especialmente el don de la sabiduría y del amor, de manera que el alma en la unión con El «todo lo sabe» y «todo lo posee» (cfr. 2N 8, 5).

Estos puntos ordenan por lo tanto nuestra presentación, siempre teniendo en cuenta el aspecto que nos interesa, es decir, ver a Cristo como Mediador que inserta al hombre en la vida divina por la gracia.

1. *Cristo, el Verbo Encarnado*

a) *Hijo Unigénito del Padre*

Una vez más tenemos que acudir a su poesía de *Romance* «In Principio Erat Verbum» puesto que es el lugar exacto donde más

habla de la preexistencia del Verbo y de su eterna generación por el Padre. Aquí es donde intenta penetrar el misterio mismo de la vida divina y expresar con palabras lo que es en realidad inefable. Tal vez por eso algunos opinan que es el mejor tratado de teología que escribió el santo¹⁷.

Las primeras palabras parecen copiadas exactamente del prólogo del evangelio de san Juan, donde se afirma la divinidad de Cristo. El Verbo existía desde el principio y vivía en Dios, más aún, el Verbo era Dios¹⁸. Primero, porque no tiene ningún principio, luego posee la misma sustancia divina, y finalmente tiene la gloria que habita en el Padre¹⁹. Más exactamente, la gloria que posee el Padre es su Hijo. Todo esto hace deducir que el Verbo es Hijo natural del Padre, Hijo «por esencia» (CB 36, 5). Por lo tanto se puede hablar de un único amor que vincula a ambos. Y es lo que a continuación desarrolla con más cuidado y detalles, interpretando de esta manera la expresión de san Juan: «en él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres» (Jn 1, 4). Para san Juan de la Cruz la vida del hombre tiene su raíz en la vida de Dios y ésta se identifica con el amor. Si la vida es el movimiento y relación entre las realidades, en Dios no puede tener otro carácter que el amor, es decir, la eterna entrega y la perfecta donación al mismo tiempo de las Personas de la Trinidad.

A continuación, introduce una fórmula que, en términos nupciales, describe la relación amorosa entre el Padre y el Hijo: «como amado en el amante/ uno en otro residía» (vv. 21-22). Esta misma fórmula la irá repitiendo a lo largo de toda su obra aplicándola a la descripción de la unión del amor que se da entre Dios y el alma. Esta unión aquí tiene su más profundo fundamento y prototipo. Al mismo tiempo no es sólo un puro modelo, sino que es la Tercera Persona de la Trinidad que se oculta en la unión del amor. «Aquese amor que los une, / en lo mismo convenía/ con el uno y con el otro/ en igualdad y valía» (vv. 23-26). La Persona del Espíritu Santo es fruto —por decirlo así— de la relación amorosa entre el Padre y el Hijo. Esta verdad parece adquirir para el santo doctor una importancia particular, puesto que subraya, la unión del amor que no es solamente de naturaleza noética sino que repercute en el nivel ontológico. Guardando la peculiaridad del misterio divino podemos concluir que el amor engendra un nuevo modo de ser. «Y un amor en todas ellas/ y un

amante las hacía, / y el amante es el amado/ en que cada cual vivía; / que el ser que los tres poseen, / cada cual le poseía, / y cada cual de ellos ama/ a la que este ser tenía» (vv. 29-36). En definitiva, el amor está en el origen de cada gracia. En la gracia se refleja Dios mismo que se revela plenamente en el amor.

Otro aspecto importante que aparece con respecto a este amor es que él es principio de toda unidad. Dios es uno en tres Personas precisamente por el amor que crea entre ellos un «inefable nudo» (v. 38). La relación es recíproca: el amor incrementa la unidad y la unidad garantiza el perfecto amor: «cuanto más uno, tanto más amor hacía» (vv. 45-46). Esto precisamente significa, cuando el santo dice que la Palabra está pronunciada por el Padre en el eterno silencio, que es la condición adecuada para abarcar la totalidad de la existencia divina. «Eterno silencio significa exclusividad; no hay nadie más, sólo está Dios que habla y de esta manera se comunica consigo. Esto supone el perfecto amor, que sólo es posible en la perfecta unidad»²⁰. Recordando, pues, lo que hemos dicho antes acerca de la relación amor-gracia, podemos concluir con san Juan de la Cruz, que la gracia, como fruto del amor divino, requiere la unidad personal del hombre y al mismo tiempo posibilita encontrar esta unidad, primero la unidad interior y luego la unidad con Dios. Y como en el caso de la Trinidad es el Espíritu Santo quien es el artífice de esta unidad, de semejante manera en el caso del hombre la unidad pasará por la subordinación de toda la persona en el espíritu, al que atribuye la fuerza unificatoria en todo el proceso de perfección. En este nivel de su ser el hombre es capaz de abrirse al amor y, en consecuencia, recibir la gracia de Dios. En este sentido habría que interpretar la continua llamada por parte del santo al recogimiento interior al «sosiego y silencio»²¹ de búsqueda del Amado en el fondo de su alma. Es la respuesta al eterno silencio de Dios que contiene el amor del hombre, un amor perfecto, porque centrado en un sólo objeto.

A partir de esta unidad del amor intratrinitario san Juan de la Cruz explica todos los misterios relacionados con la historia de la salvación. Primero la creación del mundo, luego la encarnación del Verbo y por fin el misterio de la Cruz. Todos ellos los presentará en la perspectiva nupcial, como obra del Amado que busca a su amante-alma, para desposarla consigo y de esta manera introducir la en la vida divina. Pero como el Hijo es el único Amado

de Dios, todos estos misterios se realizan por la incorporación de la creación, y de manera especial del hombre, en el Cristo que es Unigénito Hijo de Dios. En la parte segunda del poema, Dios proclama esta lógica que rige los misterios de nuestra salvación: «nada me contenta, Hijo, / fuera de tu compañía. / Y si algo me contenta, / en ti mismo lo quería» (vv. 57-60).

b) *La Encarnación del Verbo*

El primero de estos misterios, del cual ya hemos hablado en otros lugares del presente trabajo²², es la creación de los ángeles y del hombre presentados como esposa de Cristo²³. Todo fue creado en vista del Hijo, que por eso podríamos llamar la *preencarnación del Verbo*, en cuanto que es la revelación parcial e imperfecta de la gloria de Dios²⁴. Ya hemos visto cómo el santo explora en el tema y saca las ricas observaciones acerca del mundo como reflejo de la grandeza de Dios. Pero sin duda, mucho más atención presta al misterio de la Encarnación que se realizó en Jesucristo.

Es muy interesante la motivación de la Encarnación que propone el santo doctor. Los autores están de acuerdo en que no pensaba que la Encarnación fuera solamente la respuesta de Dios al pecado original del hombre. Ni siquiera lo menciona en el *Romance* que hubiera sido el lugar exacto para esto si lo hubiera querido hacer. El razonamiento del santo es otro. Lo expone ante todo en la parte séptima de dicho *Romance*.

La fundamental contingencia del hombre creado fue que se diferenciaba de su Creador por la carne que poseía. «Difiere (la esposa) en la carne, / que en tu simple ser no había» (vv. 233-234). Dios es puro espíritu, en cambio el hombre posee el cuerpo, que le impide la unión con Dios, su Amado ya que no puede igualar con El. Y si esto no se consigue no se puede hablar de la unión entre amante y Amado. Es uno de los principios básicos que continuamente están presentes en la mente del santo. Así lo expresa en el *Romance*: «el los amores perfectos/ esta ley se requería, / que se haga semejante/ el amante a quien quería» (vv. 235-238). Y esto es la razón y motivo fundamental de la Encarnación, puesto que el hombre no pudo convertirse en el espíritu puro, Dios deci-

dió tomar el cuerpo. De esta manera desaparece el obstáculo para que se produzca la perfecta semejanza entre los amantes.

En este contexto, el santo interpreta la expresión clásica de la teología «unión hipostática» de las dos naturalezas en Cristo²⁵. En la canción 37 del *Cántico*, que está especialmente marcada por su carácter cristológico, trata de la relación y coincidencia que existe entre la unión hipostática del Verbo y la unión del hombre con Dios. El párrafo trata de la contemplación de los misterios de Cristo (la «piedra»). En este momento el alma descubre también su propio misterio, su destino. «Las *subidas cavernas* de esta *piedra* son los subidos y altos y profundos misterios de sabiduría de Dios que hay en Cristo sobre la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino, y en la correspondencia que hay a ésta de la unión de los hombres en Dios, y en las conveniencias de justicia y misericordia de Dios sobre la salud del género humano en manifestación de sus juicios» (nº 3). Lo primero que destaca en este texto es que yuxtapone varias realidades extremas, como: divinidad-humanidad de Jesús, hombre-Dios, misericordia-justicia, y que en Cristo se encuentra la clave de armonizar y unir lo que aparentemente parece ser inconciliable. Desde luego, el santo no piensa identificar ambas realidades. Siempre guarda la fundamental diferencia. La unión hipostática se realizó entre dos naturalezas en una persona en Cristo; en cambio la unión entre el hombre y Dios²⁶ se hace no tanto entre dos naturalezas, sino entre dos personas. Pero la semejanza estriba en que tanto una, como la otra se hace en un sólo espíritu, y es espíritu de Cristo. Por lo tanto la persona de Cristo es un Mediador, no solamente en el sentido moral, como intercesor del hombre delante del Padre, sino en el sentido físico, como quien es capaz de unirse realmente con el espíritu humano y así finalizar la unión con Dios. Esto precisamente es posible gracias a su condición divina²⁷. El hombre participa de esta manera en la única y especial gracia de la unión hipostática que es origen y fuente de todas las gracias, puesto que la unión con el Verbo asume y santifica sustancialmente toda la Humanidad de Jesús. Asimismo la santidad del hombre viene de la unión en el Espíritu con Cristo, que no es llamado por el santo en este caso el Verbo, sino el Amado.

Teniendo todo esto en cuenta, san Juan de la Cruz llama a la Encarnación la obra mayor de Dios, que no necesariamente de-

be significar la obra más grande de la historia de la salvación. La obra mayor hay que entenderla en comparación con la obra anterior, es decir con la creación. «Las criaturas son las obras menores de Dios (...), porque las mayores en que más se mostró, y en que más él reparaba, era las de la Encarnación del Verbo» (CB 5, 3). De esta manera la Encarnación se presenta como una perfección, o cumplimiento de la creación, porque ha quedado como nivelada la diferencia corporal que existía entre Dios y el hombre. Si en la creación Dios engrandeció a las cosas con la hermosura natural, en la Encarnación las dotó de la hermosura sobrenatural que se esconde en Cristo. El hombre tiene a partir de ahora una nueva dignidad que le permite superar la bajeza de su condición corporal e incorporarse, gracias a la Humanidad de Cristo, a la vida misma de Dios. «La posibilidad de la elevación del hombre a participar en la divina naturaleza está enraizada en la Encarnación. El hombre por su naturaleza de «menor valía» no puede merecer tal gloria. Es un don necesario para la esposa y gratuito por parte de Dios en el Esposo. La participación de Este en la vida de la esposa será total»²⁸.

Tenemos que añadir todavía una última observación. Como hemos podido examinar, san Juan de la Cruz a veces representa la unión del Verbo con la naturaleza humana bajo el símbolo del matrimonio. En la última estrofa, hablando ya del nacimiento hace referencia varias veces a este tema. «Era llegado el tiempo/ en que de nacer había, / así como desposado/ de su tálamo salía/ abrazado con su esposa» (vv. 287-291). Sería por lo tanto el primer desposorio hecho entre Dios y toda la humanidad. Pero en otro lugar el santo carmelita declara que el primer desposorio es el que se da en la cruz (cfr. CB 23, 6). Puede ser una simple incoherencia de lenguaje, ya que se trata de dos obras diferentes, pero también es posible otra interpretación que nos viene como conclusión de la estrecha unión que según san Juan de la Cruz hay entre el misterio de la Encarnación y el de la Redención. Ambos forman parte del único misterio de Cristo, misterio de reconciliación y unión del hombre con Dios que se separan sólo en el tiempo. Por lo tanto, el desposorio que se da en la Encarnación, se cumplirá en la cruz.

c) *La Redención en la cruz*

Como hemos podido observar, san Juan de la Cruz nos muestra el misterio de la Encarnación más como la elevación del hom-

bre de su estado imperfecto hasta una condición sobrenatural que permite la unión con Dios, que como la humillación de Dios. Ya desde este punto de vista encontramos una compatibilidad con el misterio de la cruz. En el pensamiento del santo aparecen «dos nervios que caracterizan la visión cristológica de nuestro autor: la Encarnación y la Cruz en referencia mutua. Siempre veremos ambos misterios en conexión. La Encarnación es algo sucesivo, un proceso de obediencia, amor y sacrificio que culmina en la Cruz. La Cruz es la suma y resumen de toda la vida del Señor porque es la manifestación más clara de la actitud básica que ha guiado toda su existencia tanto divina como humana: el amor oblativo redentor»²⁹.

San Juan de la Cruz subraya tanto esta estrecha relación entre la Encarnación y la Redención para que la primera adquiera su verdadero y pleno significado y no solamente un papel simplemente instrumental, o funcional para la obra salvífica, como han opinado algunos protestantes³⁰. La Encarnación aparece como un misterio *co-redentor* en cuanto anuncio y modelo de la recuperación de la armonía interior que el hombre ha perdido en el pecado original. La cruz rescata del poder del demonio y de la muerte, pero la Encarnación funda y orienta esta nueva vida, ya liberada del maligno, hacia la unión con Dios. De manera que la Encarnación no sería ya como un paso previo para la salvación, sino al revés, la salvación es como el primer paso para que se realice un nuevo misterio de la encarnación: que el hombre se haga Dios por participación. Hablando de la recta intención en la oración, que se ha de regir según la voluntad de Dios y no según su propio gusto, el santo concluye: «entonces Dios no sólo dará lo que le pedimos, que es la salvación, sino aún lo que El ve que nos conviene y nos es bueno, aunque no se lo pidamos» (3S 44, 2). De ahí que para entender correctamente su visión acerca de la Redención hay que tener siempre presente su referencia constante a la Encarnación. En los pocos lugares en los que habla explícitamente de la Redención, o salvación, aparece siempre este doble aspecto del misterio total de Cristo. En la canción 23 del *Cántico* que recuerda la Redención en la cruz como reparación de la naturaleza violada «debajo del manzano», dice: «en este alto estado del matrimonio espiritual (...) comunícale (al alma) principalmente dulces misterios de su Encarnación y los modos y maneras de la redención humana, que es una de las más altas obras de Dios» (nº 1).

San Juan de la Cruz subraya el doble aspecto de la muerte de Cristo en la cruz: primero, Cristo redimió a los hombres y luego desposó consigo la naturaleza humana. «Debajo del favor del árbol de la Cruz, que aquí es entendido por el manzano, donde el Hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana y consiguientemente a cada alma, dándola El gracia y prendas para ello en la Cruz» (CB 23, 3). «Redimir» significa para el santo doctor recuperar el estado de la perfección primitiva de la naturaleza humana perdida por Adán y la relación de amor con Dios: «alzando las treguas que del pecado original había entre el hombre y Dios» (CB 23, 2). «El pecado original es para el santo una degradación y privación de los bienes anteriormente poseídos: la «inocencia», «atención a Dios» y «armonía» espiritual se truecan en «rudeza natural» (2N 2, 2) e «ignorancia» (CB 23, 2). El «estrage» afectó a toda la naturaleza humana (CB 23, 2) e indirectamente a toda la naturaleza que el hombre hará gemir con sus abusos (cfr. Rom 8, 19-20)»³¹. La reparación de la naturaleza humana gira alrededor del binomio muerte —vida y consiste en la devolución de la vida, que ya no es la misma vida del estado original, sino la vida de Dios, porque la ofrece el mismo Cristo. La vida que rescata de nuevo Cristo para el alma es El mismo, por eso el santo le llama en la *Subida* al mismo tiempo «Precio y Premio» (cfr. 2S 22, 5). Ya en el *Romance* «In Principio» lo había anunciado, indicando al mismo tiempo qué propiedades tendrá esta vida³². Será la vida en la íntima comunión con Dios, de quien recibirá constantemente los dones vitales. El santo lo expresa bajo varias imágenes: «ser compañero de Dios», «comer pan a la mesa de Dios», «gozar el mismo deleite de Cristo», «poseer el mismo Amor que une al Padre y al Hijo».

El segundo aspecto aparece bajo el concepto de «desposorio». Por una parte, la palabra pone de relieve el elemento formal del misterio redentor, es decir, el amor misericordioso, pero por otra, indica el término y fin de la obra redentora que es unir al alma con Dios. La redención aparece de esta manera no solamente en su aspecto negativo, que es vencer el pecado y la muerte, «pagar el rescate», sino también en su aspecto positivo, como «levantamiento» al alma para la vida de Dios. Para subrayar este aspecto hace continuas referencias al misterio de la Encarnación. «La teoría de la Redención en san Juan de la Cruz está, pues, muy alejada de un juridicismo anselmiano. Dios no es la divinidad terrible que

exige justicia, sino el Padre que quiere dar a conocer a su hijo; un Hijo que quiere dar a conocer al Padre, una creación en marcha cuyo ápice, el hombre, necesita una transformación y capacitación a fin de ser un interlocutor válido con Dios. Al ser persona, y persona con una historia de pecado detrás, esa transformación no será un proceso físico, mecánico, sino una unión por amor»³³.

Todas estas propiedades de la salvación son comunicadas al hombre por la gracia. Concretamente por la «primera gracia» de incorporación al estado redentivo que nos proporciona el bautismo. «Aquel desposorio que se hizo de una vez dando Dios al alma la primera gracia, la cual se hace en el bautismo con cada alma» (CB 23, 6). Pero, para el santo doctor esto no es el término de la obra de Cristo. Como ya hemos señalado arriba, la cruz abre el camino de la unión. Sucede pues, que en la historia concreta de cada alma, se invierte el orden de los misterios de Cristo. El se encarnó para pasar por la pasión y la muerte en la cruz hasta la gloria de la resurrección. El hombre parte de esta gloria, para luego pasar por muchas mortificaciones y llegar a la gloria de la unión con Dios. En este marco aparece el tema de la imitación a Cristo y seguimiento con su cruz.

—*La imitación de Cristo*. El tema clásico de la teología espiritual también se manifiesta en la obra del santo y además en muchos lugares. Aconseja a sus discípulos y a todos los lectores que sigan en su vida el ejemplo de Cristo que es camino verdadero de la vida. Pero a esta enseñanza añade su propio matiz. Y es que la imitación de Cristo no estriba tanto en meditar su vida terrena, (y crearse unas imágenes y formas mentales de las cuales el santo se declara más bien enemigo), aunque esto también, sobre todo para los principiantes, sino que el verdadero seguimiento se fundamenta en vivir la muerte de Cristo en su propia carne. En el capítulo 7 del segundo libro de la *Subida*, que es uno de los párrafos netamente cristológicos, dice que los provechos espirituales no salen de muchas consideraciones, sino que consisten en negación de sí mismo e imitación de la pasión de Cristo. «Querría yo persuadir a los espirituales cómo este camino de Dios no consiste en multiplicidad de consideraciones, ni modos, ni maneras, ni gustos (...), sino en una cosa sola necesaria, que es saberse negar de veras, según lo exterior e interior, dándose a padecer por Cristo y aniquilarse en todo (...). Porque el aprovechar no se halla sino imi-

tando a Cristo, que es *el camino y la verdad y la vida, y ninguno viene al Padre sino por él*, según él mismo dice por san Juan (14, 6)» (nº 8). La imitación adquiere de esta manera el carácter netamente interior que es colaborar con la gracia conferida por Cristo en la cruz.

—*Seguir a Cristo crucificado*. Es la conclusión que necesariamente nos llega de lo anteriormente dicho. Es para el santo carmelita el consejo preferido, que por ejemplo, encontramos en abundancia en sus *Dichos de luz y amor*. Son unos pequeños avisos dados para gente muy diversa. En ellos, sintiéndose obligado a resumir toda su obra en breves palabras escoge las que hablan de Cristo crucificado. «Bástele Cristo crucificado, y con él pene y descanse, y por esto aniquilarse en todas las cosas exteriores y interiores» (D 91)³⁴. A primera vista parece una exigencia muy dura que a muchos ha asustado y en consecuencia han creado a san Juan de la Cruz la fama de ser el santo de la aniquilación³⁵. Vivir la cruz significa para él mortificar su cuerpo, como lo ha hecho Cristo, para que llegue a dominar el espíritu y de esta manera el hombre pueda prepararse para la unión con Dios. El obstáculo de la unión consistía en la condición corporal del hombre. Cristo en la cruz aniquiló su cuerpo y con su resurrección venció la debilidad y deficiencia de la naturaleza corporal del hombre, siendo su cuerpo transformado por el Espíritu en el cuerpo glorioso³⁶. El mismo camino ha de seguir el hombre. Así lo justifica en la *Noche*, diciendo que ella es la muerte de Cristo vivida por un cristiano. Ya no es la muerte corporal *sensu stricto*, porque no se trata de la vida corporal, sino es la muerte espiritual para el cuerpo, para que venza la nueva vida espiritual, la de Cristo. «En este sepulcro de oscura muerte le conviene estar para la espiritual resurrección que espera». (2N 6, 1). No se trata, por lo tanto, de reducir la ejemplaridad de la cruz a sólo el aspecto imitativo. Se trata de una configuración real con la muerte y resurrección del Señor³⁷. «Llevar durante la noche del espíritu la cruz personal (muerte del propio «hombre viejo») solamente *por* Cristo es algo más que puro recuerdo del crucificado. Tal matiz se incluye en el argumento del seguimiento de Cristo. La dimensión más exacta de la conformación espiritual a Cristo crucificado nos la da la «compasión»: crucificada interior y exteriormente con Cristo»³⁸.

En definitiva, Cristo con su resurrección levantó nuestra naturaleza, preparándola para la unión con la naturaleza divina, es decir, nos llevó a revivir su misterio de la Encarnación. En uno de los escasos lugares donde el santo habla de la resurrección pone de relieve precisamente esta verdad. «*Si yo fuere ensalzado de la tierra, levantaré a mí todas las cosas* (J 12, 32). Y así, en este levantamiento de la Encarnación de su Hijo y de la gloria de su resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, mas podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad» (CB 5, 4)³⁹. En el fondo, pues, la cruz es verdadero levantamiento de la naturaleza humana, porque queda destruido el cuerpo en su sentido espiritual, es decir, como origen del pecado. La gracia santificante de la cruz significa, en definitiva, la posibilidad de que se realice la gracia de la unión que implantó Cristo a la humanidad al hacerse hombre. Por eso, como recordamos en la canción 23 del *Cántico*, inmediatamente después de hablar de desposorio de la cruz habla del desposorio místico, que es la cumbre de la unión con Dios.

3. Cristo, plenitud del Padre

Este punto de nuestra presentación, a lo mejor, debería aparecer después de haber hablado del misterio de la Encarnación. Pero consideramos que, colocando el tema en este momento, subrayamos mejor lo que vamos a tratar, puesto que Cristo es la imagen perfecta del Padre no solamente en cuanto segunda Persona de la Trinidad, sino también por la obra redentora que ha realizado. Así descubrimos en Cristo, al mismo tiempo, la fuente de la verdad, el fundamento de la fe, y la fuente de la gracia, es decir, el origen de la nueva vida que se nos ha dado.

Es bien conocido el precioso capítulo 22 de la *Subida*, en el cual el santo de Fontiveros intenta responder a una cuestión teológica: ¿por qué ahora, «en la Ley Nueva y de gracia», no es lícito preguntar a Dios y pedir de El nuevas visiones y revelaciones como lo había sido en el Antiguo Testamento? Su respuesta se centra en Cristo, que es la revelación plena y perfecta de Dios. El hombre no necesita ninguna nueva noticia, porque todo ya está dicho en la única Palabra que es Cristo. Es más, no hay nada que

sea nuevo y suplementario a El. Y para que la respuesta adquiriera más solemnidad la pone directamente en la boca del Padre. «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, y hallarás en él aún más de lo que pides y deseas. Porque tú pides locuciones y revelaciones en parte y, si pones en él los ojos, la hallarás en todo, porque él es toda mi locución y respuesta, y es toda mi visión y toda mi revelación; lo cual os he ya hablado, respondido, manifestado y revelado, dándole por Hermano, Compañero y Maestro, Precio y Premio» (nº 5). De esta manera Dios se ha quedado «mudo», por lo que se refiere a las locuciones y escondido, en lo concerniente a las visitas por las que se hacía presente a su pueblo. «El Hijo de Dios se encarna para hacer humanamente perceptible el rostro y la palabra de Dios. Mirada, gestos, palabras son manifestaciones personales y directas de Dios. De este modo, en Cristo-hombre se manifiesta, no solamente el Verbo, sino la Trinidad por entero y toda la economía de salvación»⁴⁰. El camino a Dios, en todos los sentidos, viene ahora por Cristo.

Como se observa, el párrafo se refiere en primer lugar a las noticias sobrenaturales, a lo que podemos saber acerca de Dios. Pero la plenitud de Cristo tiene también otra dimensión. En el siguiente punto san Juan de la Cruz menciona la obra salvífica de Cristo, sobre todo su muerte en la cruz. Cristo es por lo tanto no sólo fuente perfecta de la sabiduría de Dios, sino también fuente de todas las gracias. A este aspecto apunta otro texto, esta vez del *Cántico*, que compara a Cristo con una «mina», o «cueva» en la cual se esconden los tesoros de Dios. «Hay mucho que ahondar en Cristo; porque es como una abundante mina con muchos senos de tesoros» (CB 37, 4). A estas profundidades lleva al alma la gracia de la unión mística. Por lo tanto, podemos afirmar que el santo piensa también en la plenitud de los dones vitales que hay en Cristo, es decir, en las gracias que fundamentan la nueva vida en Dios⁴¹.

Hemos de notar que el santo doctor habla de Cristo en cuanto el *Todo* del Padre pensando en la persona total de Jesucristo. No sólo el Verbo expresa al Padre, lo hace Cristo-Hombre. En este sentido Jesucristo es al mismo tiempo el Todo de Dios, como

revelación plena del Padre, y el Todo de los hombres y de la creación, en cuanto principio de la gracia que nos eleva al estado sobrenatural y de esta manera perfecciona lo más posible al hombre mismo⁴². Cristo poseyó la plenitud de gracia en virtud de su unión personal con el Verbo. Por eso le llama el «Verbo lleno de gracias»⁴³. Pero en cuanto fue el verdadero Hombre era la cabeza de toda la humanidad y tuvo la gracia extensiva, o sea, la capacidad de comunicar su gracia a los demás⁴⁴. Así lo expresa san Juan de la Cruz: «El era la cabeza/ de la esposa que tenía, / a la cual todos los miembros/ de los justos juntaría, / que son cuerpo de la esposa» (P 7, 4, vv. 149-153). En el *Romance* la palabra esposa una vez está atribuida a Cristo, otra vez a la humanidad. Lo que podría parecer una incoherencia se explica ahora con el concepto de la «cabeza». El Verbo encarnado es la única esposa de Dios, pero en cuanto El es al mismo tiempo la cabeza de la humanidad, ella puede ser llamada también la esposa. En la medida en que el hombre participa en el cuerpo de Cristo participa en su plenitud de gracia, es decir tiene la condición necesaria para la unión con Dios. El hombre es miembro de este cuerpo de la esposa precisamente por su condición de ser justo, es decir, justificado por la gracia. En Cristo el hombre merece la participación en la santidad única de Dios. «Por tu valor merezca tener nuestra compañía» (*Ibidem*, v. 80).

4. Cristo, vida del hombre

La verdad que acabamos de describir es el presupuesto de la obra del santo y punto de partida en el camino que emprende el alma hacia la unión. Y eso por la simple razón de que es posible la unión con Dios en Cristo Hombre, en el cual —como afirma san Pablo— «reside corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (Col 2, 9)⁴⁵. «Todo lo que el Verbo es en sí, lo es para las almas. El Verbo es Hijo de Dios, Sabiduría del Padre, resplandor de su gloria y figura de su sustancia, Creador y lleno de gracias, pues, eso mismo es para las almas. En una palabra, el Verbo tan bellamente concebido por san Juan de la Cruz es el objeto de las aspiraciones, de los deseos y peticiones del alma que marcha hacia la perfección»⁴⁶. Así, al principio del *Cántico*, describe el objeto

que pretende conseguir el alma, que le sea mostrada «la esencia del Verbo divino, su Hijo, porque el Padre no se apacienta en otra cosa que en su único Hijo» (CB 1, 5). Esta unión con Dios, que aquí llama por esta razón «pasto», consiste en descubrir a Cristo y entrar con El en la relación de Amado-amante. Este pasto, pues, del Verbo Esposo, donde el Padre se apacienta en infinita gloria, y este pecho florido, donde con el infinito deleite de amor se re-cuesta escondido profundamente de todo ojo mortal y de toda criatura, pide aquí el alma esposa cuando dice: *¿Adónde te escondiste?* (*Ibidem*).

a) *Relación de Amado-amante*

Dios en la gracia comunica al hombre todos los bienes que por naturaleza posee Cristo. Esta comunicación, como una donación perfecta, sólo se puede realizar en el marco del amor. Por eso san Juan de la Cruz la describe en términos de la relación Amado-amante. Cristo entrega los bienes que posee en plenitud cuando el alma se convierte en amante de El. La regla fundamental de este proceso es la siguiente: «el verdadero amante entonces está contento cuando todo lo que él es en sí y vale y recibe lo emplea en el amado, y cuanto más ello es, tanto más gusto recibe en darlo» (LB 3, 1).

En la medida en que el alma se entrega más a su Amante recibe más dones y más gracias que culminan en la consumación del amor durante el matrimonio espiritual. Sin embargo, Cristo está presente en todo este proceso, desde el principio, y además es quien lo estimula. El inicio tiene lugar a causa del enamoramiento de Jesucristo, luego pasa por la búsqueda del Amado en el mundo, para que al final el alma le encuentre escondido en su más profundo fondo. En cada momento la presencia del Amado se muestra a través de lo que denomina el santo «llagas de amor» que alcanzan diversos grados, según responde el alma. «La Trinidad llaga a la persona en el toque o encuentro profundo con Cristo. La llaga de amor de que ahora hablamos viene produciéndose desde el principio, cuando el alma salió «con ansias en amores inflamada»; más adelante las realidades creadas, al transparentar a su Hacedor, llagan a la esposa: «y todas más me llagan» (CB 7, 8). Y en este momento, que ahora comentamos (de matrimonio espiritual) el al-

ma está plenamente llagada por ese toque de Cristo. Una vez más Juan de la Cruz hace una interpretación crística de estas gracias, entendiéndolas como el premio prometido por Jesús; se cumple «la promesa del Esposo en el Evangelio que daría ciento por uno»⁴⁷.

El inicio de este camino está determinado por la inflamación del amor. Cristo está presente en el alma no sólo por la presencia de inmensidad sino está presente en virtud de la gracia santificante del bautismo. Esta gracia provoca a través de las virtudes teologales la inflamación del amor, el cual, si el alma responde, termina en una determinada conversión al servicio de Dios⁴⁸. El santo carmelita utiliza la palabra «inflamación» para subrayar la pasividad del alma, el amor de Dios lo recibe como un don absolutamente gratuito, al cual puede luego responder. Pero el primer paso pertenece a Dios, el hombre no es capaz de amar sobrenaturalmente a Dios sin que El primero no lo habilite para esto. Dar la gracia santificante significa incorporar al hombre en Cristo y desde ese mismo momento el alma se convierte en la esposa de Dios, según lo que es el Verbo en relación al Padre. «Dice, pues, el alma que con ansias, en amores inflamada, pasó y salió en esta Noche oscura del sentido a la unión del Amado, porque, para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas —con cuyo amor se suele inflamar la voluntad para gozar de ellos— era menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo» (1S 14, 2). A partir de este momento empieza a percibir y mirar a Cristo como a su Amado. E inmediatamente viene la experiencia de la ausencia.

Parece que en los escritos de san Juan de la Cruz, el concepto del Amado está estrechamente vinculado con la experiencia de su ausencia. Podemos notar, en primer lugar, que no habla de la ausencia de Dios en el mundo. Todo lo contrario, destaca su presencia en todas las cosas, incluso allí donde difícilmente el hombre piadoso lo esperaría, como es el caso de un pecador. Pero al mismo tiempo habla de la ausencia, casi insuperable, incluso en la unión del matrimonio. ¿Cómo se explica esta ambigüedad? Precisamente por el concepto de Amado. Dios puede ser experimentado como ausente en cuanto se ha convertido para el alma en el Amado. Sólo a alguien a quien se ama se echa de menos, se desea un contacto con él, se busca la unión mayor posible y aún al conseguirla no se está satisfecho. Hablar, pues, de la ausencia del Ama-

do sólo es posible a aquél que ama y se siente amado, y que, además es consciente de su deficiencia en el amor. Con lo cual la ausencia no es el alejamiento y abandono de Dios; es más bien encerramiento del hombre en sí mismo y en sus apetitos y aficiones que oscurecen el descubrimiento total del Amado. En cuanto el hombre supera los obstáculos y se abre a este «amor mejor», descubre a Dios que se le presenta como Amado. «Entonces le puede el alma de verdad llamar Amado, cuando ella está entera con El, no teniendo su corazón a alguna cosa fuera de El, y así, de ordinario, trae su pensamiento en El (...). Algunos llaman al Esposo Amado, y no es amado de veras» (CB 1, 13). En definitiva, el hombre sólo siente el abandono de Dios, cuando no le ama, y no cuando Dios ha dejado de amar al hombre, porque esto no sucede nunca. En cambio, cuando responde positivamente a la «inflamación del amor», el aparente abandono se convierte en la ausencia que es más bien la expresión de un deseo cada vez mayor de amar y de buscar el encuentro con el amado.

La relación Amado-amante expresa, en el pensamiento del santo, la realidad de gracia santificante, la presencia real de Cristo en el alma y la consiguiente confirmación con El. El estado ideal de esta relación lo define en el *Cántico* con una fórmula clave: «cuando hay unión de amor (...) es verdad decir que el Amado vive en el amante y el amante en el Amado» (CB 12, 7). Estas palabras hacen clara referencia —sin que el santo lo anotara expresamente— a la definición que da santo Tomás de la presencia de Dios en el alma por la gracia⁴⁹. Sin embargo, notamos algunas diferencias. Primero, el místico no se refiere al conocimiento, por lo cual podríamos justificar que en este mismo momento está hablando del amor entre Dios y el alma, y por eso sólo aprovecha la segunda parte de la frase. Esto, por supuesto, no quiere decir que desconoce el valor del conocimiento y su relación con el amor, del que trata ampliamente en otros lugares. La diferencia más importante estriba en que parece completar de alguna manera la expresión de santo Tomás. Ya no es solamente el amado el que vive en el amante, sino también, en virtud del mismo amor que les une, el amante el que habita en el amado. ¿Qué pensar de esto? A nuestro parecer caben dos posibilidades. Primero, que el santo pone de relieve que no solamente el alma posee a Dios, sino también —y esto tal vez es la expresión más correcta— se halla poseída por Dios, de manera que, como él mismo dice, todas las

operaciones del alma son las de Dios⁵⁰. La segunda posibilidad es que el santo está pensando en la gracia mística de la unión, que alcanza ya tal perfección que tiene lugar el intercambio del amor, es decir, el alma ama con la misma intensidad con que es amada. Esta reciprocidad del amor la llama el santo carmelita la consumación del amor. En virtud, pues, de esta reciprocidad se puede hablar de que también el amante vive en el amado. Ambas interpretaciones no se excluyen, más bien apuntan a una unidad del proceso que empieza por la donación del Amado en la gracia santificante y termina en la unión perfecta en el estado místico. Ahora dejamos el problema de la relación que puede existir entre ambas gracias. En cambio nos detenemos en las consecuencias que saca el santo de esta expresión. El santo determina tres características o niveles de la unión amorosa.

—*El amor iguala los amantes*. La relación del amor entre dos sujetos es de tal clase que provoca la igualdad y semejanza: «la propiedad del amor es igualar al que ama con la cosa amada» (CB 28, 1). Es uno de los presupuestos filosóficos alrededor del cual se construye la visión del santo, tanto de la mortificación como de la unión entre Dios y el hombre⁵¹. Esta regla vale en todo tipo de relaciones que surgen no solamente entre los hombres, sino también entre el hombre y las cosas o con Dios. De todos modos en el caso de la relación con las cosas materiales, el santo doctor prefiere hablar de la «afición» y «asimiento» más que de amor. El fundamento de esta tesis estriba en que san Juan de la Cruz percibe el amor sobre todo como donación de sí mismo. De ahí brota la igualdad que es de tipo moral. El hombre, al ofrecerse al otro, deja que éste domine su voluntad y pensamiento y dirija las acciones según sus valores y su modo de ser. Por tanto, el santo precisa todavía más esta relación.

—*El amor sujeta el amante al amado*. «El amor no sólo iguala, mas aun sujeta al amante a lo que ama» (1S 4, 3). Es un paso más adelante, y en cierto sentido consecuencia de la igualdad. Esta observación la aprovecha el santo para argumentar que si el hombre pone su afición en las cosas se degrada, porque se sujeta a ellas, que son criaturas inferiores a él. En cambio, si ama a Dios se engrandece, hasta trascender su humano modo de ser. Por eso introduce otra conclusión.

—*El amor lleva a transformación*. Si en los casos anteriores las reglas valían para todo tipo de relaciones, en éste, san Juan de

la Cruz sólo piensa en la relación hombre-Dios. Ya no es una simple dominación o subordinación moral que ejerce el objeto amado en el amante. Aquí se trata de una transformación real, física, aunque sin confundir la naturaleza humana con la divina. «Y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entreambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y da y trueca por el otro y el uno es el otro y entreambos son uno por transformación de amor» (CB 12, 7). Esta presencia real la expresa el santo carmelita con una imagen del *dibujo de Amado* que posee dentro de sí el alma. El dibujo supone la presencia del Amado condicionada por las virtudes teologales, por eso todavía no perfecta tal como se dará en la visión beatífica⁵². «Porque aquí el alma se siente con cierto dibujo de amor, deseando que se acabe de figurar con la figura cuyo es el dibujo, que es su Esposo el Verbo Hijo de Dios (...), porque esta figura es la que aquí entiende el alma en que se desea transfigurar por amor» (CB 11, 12).

De su unión con el Amado el alma recibe dos propiedades, es decir, la plena posesión de los dones vitales y la sabiduría sobrenatural.

b) *Incorporación en Cristo*

En el contexto de la transformación del amante en el Amado aparece la frase de san Pablo *Vivo yo, ya no yo, sino que vive en mi Cristo* (Gal 2, 20). Según una interpretación común, dada a lo largo de los siglos por teólogos y santos, el texto habla de una situación de incorporación en la vida de Cristo por la gracia⁵³. Esto significa la participación en la condición de hijo de Dios y por consiguiente en la naturaleza divina.

Constatamos que el santo de Fontiveros se inserta plenamente en esta corriente de reflexión teológica. Presenta a Cristo como plenitud vital del Padre, El es la vida que desciende a los hombres. En *Romance* lo declara como «Vida que de arriba descendía» (vv. 215) y para que «dentro de Dios absorta, / vida de Dios viviría» (vv. 165-166). Este movimiento descendente-ascendente responde a la unidad del misterio de Cristo expresado en el doble momento de la Encarnación-Redención. El Hijo de Dios nace en la

carne para luego morir en ella, y en consecuencia «nacer» de nuevo por la resurrección. De esta manera, la vida de Dios se implantó en la humanidad, porque, gracias a la muerte de Cristo, la muerte dejó de ser un obstáculo, y quedó integrada en la vida. «Esta causalidad de Cristo se debe entender como una redención histórica y personal de cada hombre hasta su plena «absorción» por la Vida, es decir, hasta la plena «victoria» del alma sobre sus enemigos y su correspondiente «conformidad» con Cristo. De tal forma, la expresión «que dentro de Dios *absorta*, vida de Dios vivirá» viene a realizarse en esta vida cuando el alma puede cantar con el Apóstol el himno de triunfo: «Yo que soy la Vida, siendo muerte de la muerte, la muerte quedará *absorta* en vida» (LB 2, 33). La «absorción» de vida en Dios equivale, según esto, a la perfecta liberación de los enemigos espirituales, que Cristo lleva a cabo rescatando a su esposa hasta poderla llamar «reina» suya»⁵⁴.

Para san Juan de la Cruz está claro que la frase de san Pablo sólo es válida en cuanto el hombre se identifica con el misterio de Cristo, no solamente de manera moral, o espiritual, sino que sacramentalmente participa en su misterio de muerte-vida. Pero tal situación exige algo más, es decir, es preciso que el hombre haga que sus operaciones del alma sean conformes con las operaciones de Dios. Por eso, cuando alega esta frase de san Pablo, habla de la conformidad del pensamiento con Cristo en la fe y la voluntad en el amor. Con esto, creemos, añade un matiz nuevo a las interpretaciones que se han dado. Y es que —según él— esto sucede cuando el hombre se une perfectamente con Cristo en el matrimonio espiritual, porque entonces quedan asumidas todas sus fuerzas y potencias en El. «¿Qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad, pero por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma» (CB 39, 4). Esto, por otra parte, equivale a decir que el hombre es «Dios por participación» (*Ibidem*). Vivir en Cristo, significa, pues, vivir la vida de Dios, más aún, participar en su misma naturaleza.

En los tres lugares en que cita la frase (CB 12, 7; 22, 6; LB 2, 34) siempre lo hace en el contexto de la unión mística, no porque la vida en Cristo fuese una propiedad exclusiva de la gracia mística, sino porque es entonces cuando la expresión de san Pablo

se hace plenamente realidad. Siendo transformadas las operaciones del alma ya no queda nada que obstaculice la perfecta identificación con la voluntad y sabiduría de Cristo, lo que no siempre sucede cuando el hombre pasa todavía por los caminos de purificación. Este camino se realiza también en la unión con Cristo que es la Puerta de la perfección, y Cristo presta en virtud de esta unión su ayuda para poder vencer a los enemigos del alma (cfr. 2S 7, 2-3). En este estado, el alma más bien saca fuerzas y provecho de la vida de Cristo, sin embargo todavía no es capaz de responder con lo mismo. Pero, para san Juan de la Cruz, la vida, y más todavía la vida divina, es continuo intercambio de amor y de los dones que hay para ofrecer. Por lo tanto, la vida de Cristo en el alma se hace plena realidad cuando ella es capaz de responder con el mismo amor con que es amada.

c) *El hombre nuevo*

La configuración con Cristo constituye la base para hablar del «hombre nuevo», otra expresión literaria genuina y exclusiva de san Pablo que incorporó en su obra san Juan de la Cruz. El concepto estaba muy presente en la literatura espiritual de todo género, pero más todavía en el ámbito de la vida religiosa. La propia liturgia carmelitana la recoge en la toma del hábito religioso⁵⁵. El santo, siendo varios años superior de sus frailes, comentaba su rico contenido teológico. Sin duda, las influencias de estos hechos marcaron su visión, y podemos encontrar en sus escritos huellas de aquellas reflexiones, cuando habla de «desnudarse del hombre viejo y vestirse del nuevo».

Podemos encontrar varios lugares, dispersos por toda la obra, donde hace referencia a esta expresión, pero sobre todo hay tres párrafos donde habla de la realidad subyacente en ella, es decir: 2N; CB 20-21; LB 2, 33⁵⁶.

En 2N 3, 3 advierte que el objeto de todas las purificaciones y noches que está pasando el alma son los sentidos, tanto exteriores como interiores, y las potencias del alma, que han de cesar en sus operaciones. Por supuesto que no se trata de una suspensión total, lo que equivaldría a una muerte física del hombre. El santo habla siempre en referencia a Dios, y desde este punto de vista, los sentidos y potencias no pueden con su natural modo de obrar

unirse con Dios. El hombre nuevo aparece como condición de esta unión. «Queriendo Dios desnudarlos de hecho de este *viejo hombre* y vestirlos del *nuevo*, que según Dios es criado en la *novedad del sentido*, que dice el Apóstol (Col 3, 10), desnúdales las potencias y afecciones y sentidos, así espirituales como sensitivos, así exteriores como interiores, dejando a oscuras el entendimiento y la voluntad a secas, y vacía la memoria y las afecciones del alma en suma aflicción, amargura y aprieto». Esta obra de «desnudación» se realiza por medio —según el santo— de la «pura y oscura contemplación» (*Ibidem*). La *Subida* y las *Noches* tratan de como alcanzar en la práctica esta purificación, que podríamos calificar como un estado preparatorio de claro aspecto negativo para el nacimiento del hombre nuevo. En este estado, adquieren especial importancia tres actitudes del hombre: la pobreza, en cuanto conciencia de la propia nada; el sacrificio como actitud que lleva al dominio sobre la carne; y la humildad como reconocimiento de la necesidad de la ayuda divina⁵⁷. El término ya está marcado, las operaciones del alma han de convertirse en las operaciones divinas. El problema que queda es el modo de hacerlo.

Hasta ahora todo nos hace pensar en las más estrictas exigencias ascéticas y en los métodos de mortificación y sacrificio. ¿Acaso el ser «hombre nuevo» tiene rasgos de *construcción*, que pone de relieve la actitud propia o tiene aspecto de *nacimiento* que naturalmente ha de pensar en otro y ver en la novedad el trasfondo de gracia? Es interesante notar que el santo doctor habla poco en términos de nuevo nacimiento. Toda su visión se centra en el concepto de transformación, donde el hombre participa con todas sus fuerzas, aunque es cierto que en buena parte del proceso su actitud es pasiva. Algo semejante notamos en este caso. El cambio de hombre viejo en hombre nuevo lo describe en términos de cambio de vestido. Eso sí, no es una ropa cualquiera, es un hábito que, dada su conexión con el significado teológico de esta palabra, hace pensar en el más profundo y definitivo cambio. El problema se explica, a nuestro entender, porque san Juan de la Cruz habla para los que ya han nacido de nuevo por la gracia. No ve necesario, por lo tanto, destacar todo lo que se refiere al cambio de principio en la vida cristiana, que efectivamente tiene mucho que ver con el concepto de nacimiento. Ahora se trata de cómo responder al acontecimiento del bautismo en el cual hemos sido incorporados en Cristo⁵⁸. Hay que conformarse con El, es decir, recibir

de El todo lo que El es. Por lo tanto el concepto de «revestirse» le parece al santo más adecuado. Eso, por otra parte, no quiere decir que la iniciativa sea exclusivamente de parte del hombre. Todo lo contrario, tanto la vestidura como la actitud de vestir son de Dios.

En un texto, posterior del segundo libro de la *Noche*, lo subraya más detalladamente. Destaca el papel principal de Dios, al mismo tiempo que explica en qué consiste el cambio. «Dios hace merced aquí al alma de limpiarla y curarla con fuerte lejía y amarga purga (...), oscureciéndole las potencias interiores y vaciándose las acerca de todo eso, y apretándole y enjugándole las afecciones sensitivas y espirituales, y debilitándole y adelgazándole las fuerzas naturales del alma acerca de todo ello (lo cual nunca el alma por sí misma pudiera conseguir), (...) y así se la *renueve*, como el *águila su juventud* (Sal 102, 5), quedando vestida del *nuevo hombre, que es criado*, como dice el Apóstol, *según Dios*. Lo cual no es otra cosa sino alumbrarle el entendimiento con la lumbre sobrenatural, de manera que de entendimiento humano se haga divino unido con el divino; y ni más ni menos, informarle la voluntad de amor divino, de manera que ya no sea voluntad menos que divina (...); y la memoria, ni más ni menos; y también las afecciones y apetitos todos mundanos y vueltos según Dios divinamente» (2N 13, 11).

Estas expresiones obligan a acudir al otro texto donde el santo habla del nuevo vestido que se ha puesto el alma, primero para salir de su casa inadvertida por los amigos, y segundo, para ser grata delante de los ojos del Amado. «Sale disfrazada con aquel disfraz que más al vivo represente las aficiones de su espíritu y con que más segura vaya de los adversarios suyos y enemigos, que son demonio, mundo y carne. Así, la librea que lleva es de tres colores, que son blanco, verde y colorado, por los cuales son denotados las tres virtudes teologales, que son fe, esperanza y caridad, con las cuales no solamente ganará la gracia y voluntad de su Amado, pero irá muy amparada y segura de sus tres enemigos» (2N 21, 3). El cambio que tiene lugar en el hombre que pasa de su condición vieja a la nueva, se realiza a través de las virtudes teologales que Dios infunde en el alma por la gracia. Ellas operan sobre las potencias del alma y las habilitan para las operaciones sobrenaturales, es decir, posibilitan el encuentro y la unión con

Dios. El nuevo modo de entender es desde ahora la fe, el nuevo modo de obrar la caridad y la esperanza. Es el mismo hombre el que piensa y ama, pero el objeto de su pensamiento y amor, el motivo y carácter es sobrenatural, es decir concordante con la voluntad divina.

En *Llama*, al aludir otra vez al tema del «hombre nuevo», subraya precisamente este aspecto vital. La muerte significa los imperfectos hábitos y natural «uso de las potencias». En cambio, la vida significa no tanto una mejoría notable de lo que el hombre es capaz, sino un cambio radical. Es la vida de Dios. «Y, como quiera que cada viviente viva por su operación, como dicen los filósofos, teniendo el alma sus operaciones en Dios por la unión que tiene con Dios, vive vida de Dios, y así se ha trocado su muerte en vida, que es vida animal en vida espiritual» (LB 2, 33).

Este trueque muerte-vida es posible sólo en la participación de Cristo, de su muerte y de la resurrección que se realiza en nosotros por la gracia. Aunque el santo no parte del hecho del bautismo, y así la figura de Cristo queda un poco en la sombra en el tema del «hombre nuevo», sin embargo, es consciente de que el cambio sólo es posible gracias a El y su gracia. En definitiva, Cristo es el modelo del hombre nuevo, porque El es nuevo Adán y la Cabeza de la nueva humanidad. «Jesucristo ha venido a convertirse para el hombre en figura y modelo. El nos ha conseguido el despojarnos del hombre viejo, para ser en El hombres nuevos. Al habernos otorgado la filiación divina, nos ha posibilitado un modo nuevo de conocer en Cristo, quedando transformado y renovado todo nuestro ser personal. El es por eso, la medida de ese hombre nuevo en quien hemos sido recreados y renovados»⁵⁹.

II. LA GRACIA DE CRISTO, MEDIO DE NUESTRA FILIACION

Cristo, al ser la plenitud del Padre, revela el misterio eterno del divino amor que constituye el principio de nuestra salvación. Desde el momento de la Encarnación este misterio de Dios es misterio de Cristo y de esta manera el misterio de nuestra salvación se realiza en Cristo por ser El Hijo de Dios encarnado, es decir, por ser «instrumento», o realización del plan salvífico de Dios. Participar en la redención significa tener parte en Cristo, estar es-

trechamente unido con El por la gracia en el Espíritu Santo. Ya hemos visto en el párrafo anterior que al hablar de Cristo en la visión de san Juan de la Cruz fue imposible prescindir de la gracia vinculada, o con el misterio de la Encarnación, o con la muerte en la Cruz. Podemos decir que el Cristo desvelado, «humanado» es la gracia poderosa de Dios entre los hombres y sus dones son inseparables de El. En Cristo, pues, que es Mediador de nuestra unión con Dios, encontramos al mismo tiempo el medio de esta unión que es la gracia. «Según el místico doctor, medio es todo aquello en que deben convenir dos cosas para unirse. Para que Jesucristo sea verdaderamente Mediador entre el alma y Dios, necesariamente ha de convenir el alma en Cristo, es decir, unirse con Cristo; y como quiera que en Cristo habita la plenitud de la Divinidad, en Cristo se une el alma con Dios»⁶⁰, según las palabras de san Juan 14, 6, que cita el místico en la *Subida*: «ninguno viene al Padre sino por él» (2S 7, 8). La unión con Cristo se realiza entonces a través de la gracia que es el don más grande de su amor, porque hace compartir con el hombre todo lo que El es, es la perfecta entrega de sí mismo.

Por lo tanto después de haber hablado de la mediación de Cristo pasamos directamente a tratar de la realidad de la gracia que realiza en el hombre la semejanza con Dios.

1. *Las nociones de la gracia*

Como era de esperar en los escritos de san Juan de la Cruz, que tienen principalmente un objetivo pastoral, el instrumento semántico no es homogéneo. El santo doctor emplea unas palabras que no siempre tienen el mismo preciso significado teológico. Otras veces para describir la misma realidad utiliza diferentes palabras, que aparentemente no tienen mucho que ver con lo que describe. En este caso se nota una fuerte influencia de su modo poético de mirar las cosas y de expresar lo que siente y piensa. Por último, hemos de añadir que en sus obras muy a menudo tienen un valor más fuerte las imágenes que las palabras. Todo esto debemos tenerlo en cuenta a la hora de hablar sobre el concepto de gracia. Por lo tanto hacemos primero unas observaciones lingüísticas.

a) *La diversidad de términos*

La palabra «gracia» tiene en sus escritos diverso y amplio significado. Funciona como expresión de encanto, amabilidad, amorosidad, algo que aparece atractivo, que contiene en sí algunas cualidades buenas. Lo mismo puede expresar cualquier don, regalo, dádiva o favor que recibe el hombre. Es más bien el significado natural, que no siempre se refiere a las relaciones espirituales entre el hombre y Dios. Igual está hablando de las gracias que tienen las cosas y por lo tanto las llama «graciosas»⁶¹. Pero, al mismo tiempo hay que subrayar, que con esta manera de hablar pone de relieve la dependencia de todo el mundo de Dios; todo lo que existe está hecho por Dios y ha recibido diversos dones de El⁶².

Pero el uso más frecuente de la palabra responde, sin duda, a su significado propiamente teológico en cuanto describe la realidad salvífica y el principio de nuestra transformación en Dios, cuya causa eficiente y ejemplar es Cristo. En este sentido utiliza la palabra tanto para designar el sentido objetivo de la gracia como una propiedad del hombre justo que tiene el principio objetivo de la vida divina, como para describir su sentido subjetivo en cuanto la acción amorosa y gratuita de Dios que eleva al alma al nuevo, sobrenatural modo de vivir, su favor que hace al hombre, o incluso habla de Dios mismo que está presente en el alma o que hace visitas a ella. En el primer caso se apoya en palabras como: «merced», «favor», «virtud», «maravilla», o simplemente «don». En el segundo caso emplea sinónimos: «bondad», «misericordia», «caridad», «comunicación de Dios»⁶³. Sin embargo, no encontramos lugares donde distinga claramente entre, por ejemplo, la gracia actual y habitual, la gracia creada o increada, etc. Esta terminología, típica de la teología sistemática, es ajena a su estilo, a pesar de que en determinados momentos estas realidades constituyen el objeto de la reflexión del santo. Para captar un contenido correcto necesitamos recurrir en estas ocasiones al contexto, o hacer un análisis comparativo con otros lugares.

b) *Las categorías bíblicas*

Más que de los conceptos elaborados por la tradición teológica san Juan de la Cruz se sirve del lenguaje bíblico que habla de

la relación especial de amistad y caridad del hombre con Dios establecida en y por Cristo. Especialmente aprovecha las expresiones de san Pablo y las imágenes de san Juan.

La fórmula de san Pablo, de que ya hemos hablado en este capítulo, es decir, *in Cristo Iesu*, pone de relieve dos aspectos. En primer lugar está la muerte, o desprendimiento del hombre viejo, y en segundo, el revestimiento en Cristo, que supone un nuevo vestido que viste el hombre redimido por la gracia. El santo doctor utiliza esta expresión no solamente para describir la realidad de la gracia santificante sino también para referirse al estado de gracia, es decir, a la gracia habitual. En este caso el vestido o hábitus significa para el santo fundamentalmente el don de Dios, pero al mismo tiempo significa las virtudes y buenas obras que hace el hombre en la unión con Dios y con la ayuda de su amor. Para entrar en la unión con Dios es necesario «disfrazarse», o sea, vivir plenamente de la gracia que le ofreció el Amado. Como dice en texto ya citado «el alma, pues, tocada del amor del Esposo Cristo, pretendiendo a caerle en gracia y ganarle la voluntad, aquí sale *disfrazada* con aquel disfraz que más al vivo represente las aficiones de su espíritu y con que más segura vaya de los adversarios suyos y enemigos, que son demonio, mundo y carne. Así la librea que lleva es de tres colores principales, que son blanco, verde y colorado, por los cuales son denotados las tres virtudes teologales, que son fe, esperanza y caridad, con los cuales no solamente ganará la gracia y voluntad de su Amado, pero irá muy amparada y segura de sus tres enemigos» (2N 21, 3).

En la canción 30 del *Cántico* habla de las «flores y esmeraldas» por las cuales entiende respectivamente las virtudes del alma y los dones que tiene de Dios. De ellas hará «guirnaldas» para agradecer a su Amado. «Para cuya inteligencia es de saber que todas las virtudes y dones que el alma y Dios adquieren en ella son en ella como una guirnalda de varias flores con que está admirablemente hermoseedada, así como de una vestidura de preciosa variedad» (CB 30, 6). Evidentemente lo que agradece a Dios es sólo la gracia, es decir la semejanza y la identificación con Cristo. Pero esta unión con Cristo el santo no la considera solamente en cuanto don de Dios, sino también es en cierto sentido como resultado de la actitud del alma. No es, sin embargo, una actitud cualquiera, son las obras hechas en la unión con Cristo cuando todo lo que

hace el alma es divinizado y transformado en las operaciones divinas. Este modo de hablar sobre la gracia pone de relieve no tanto una cualidad estática, una propiedad del alma, sino una *vida* del alma, una vida de amor en perfecta conformidad con Cristo, donde no obstante, puede realizarse toda la persona con sus propias peculiaridades y su libertad. Precisamente en esta situación la libertad humana puede realizarse plenamente porque ha entrado en comunión con la fuente misma de la vida, Cristo que es la plenitud del Padre, y también por eso puede liberarse de sus tres enemigos.

Otro concepto paulino, con respecto a la gracia, que ha incorporado san Juan de la Cruz es la *filiación divina*. Nuestra filiación es una semejanza a la del Hijo por naturaleza, reproduce la imagen del Hijo y hace de nosotros herederos de Dios y coherederos de Cristo, sobre todo en el amor. Para san Juan de la Cruz el amor es el rasgo característico de esta adopción. Fue hecha gratuitamente por Dios ya en el momento de la creación, confirmada y de una manera nueva dada en la cruz y que se cumple plenamente en la unión mística. Entonces es cuando el hombre goza de todas sus propiedades y derechos. «Allí ve el alma que verdaderamente Dios es suyo, y que ella le posee con posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo, por la gracia que Dios le hizo de dársele a sí mismo» (LB 3, 78).

Una de las más frecuentes y queridas imágenes de la gracia que maneja el santo carmelita está inspirada en la teología de san Juan de la *vida* y de la *comunión* con Dios. Ambas realidades están estrechamente vinculadas tanto en san Juan como en san Juan de la Cruz, salvo que este último prefiere hablar en vez de «comunión» de la «unión con Dios». La historia del alma enamorada es la historia de una realidad interior del alma que tiene su punto de nacimiento que crece continuamente, que sufre esperando y que padece sus faltas e imperfecciones que en sí descubre. Es la descripción de una vida sobrenatural que está estimulada por el amor de Dios. Ya lo hemos visto en la relación con el mundo; la vida en la tierra es reflejo de la vida de Dios. La comunicación de la vida se da en el grado mucho más alto en caso del hombre justificado, porque es de orden sobrenatural donde intervienen activamente todas las personas de la Trinidad. «Dijo Jesús que en el que le amase vendrían el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, y harían morada en él (...) haciéndole vivir y morar en el Padre, y el Hijo

y el Espíritu Santo en vida de Dios» (LB, Pról.). La realidad de la gracia como vida de Dios expresa la anticipación de la gloria celestial que es la participación plena en la vida de Dios. «Según esta transformación, podemos decir que su vida y la vida de Cristo era una vida por unión de amor, lo cual se hará perfectamente en el cielo en divina vida (...) porque transformados en Dios, vivirán vida de Dios y no vida suya, aunque sí vida suya, porque la vida de Dios será vida suya» (CB 12, 8). El santo llega a afirmar que existir sin la unión con Dios no es la vida⁶⁴ y por eso para alcanzar la más perfecta cumbre de esta unión fácilmente prescindiría de la vida terrena. Por lo tanto, el alma enamorada desea la muerte para vivir plenamente en Dios. Al contrario, estar en pecado significa la muerte del alma. La gracia en cuanto la vida es reflejo y don de la relación intratrinitaria de las Tres Personas. «Como el Padre y el Hijo/ y el que dellos procedía/ el uno vive en el otro, / así la esposa sería, / que, dentro de Dios absorta, / vida de Dios vivirá» (P7, vv. 161-166). Por lo tanto la vida que representa la gracia no puede ser de otra índole sino la comunicación del amor.

c) *Las imágenes propias*

Una de las más preciosas aportaciones de san Juan de la Cruz a la cultura teológica universal es su modo de hablar sobre las realidades sobrenaturales. No son simplemente unas metáforas literarias o poéticas creadas con absoluta libertad cuyo único criterio sea un puramente subjetivo canon artístico. Todas ellas, aunque a primera vista no parezca así, tienen un fundamento bien determinado en las afirmaciones y hasta en las definiciones teológicas. No las rechaza como si fueran pasmadas e inexpresivas en su estructura estática. Todo lo contrario, las afirma al mismo tiempo que añade un nuevo matiz y frescura que las hace revivir y brillar de nuevo. Tal método ofrece, sin embargo, para un investigador ciertas dificultades a la hora de precisar su contenido. Pese a estas inconveniencias debemos ahora analizar algunas de sus expresiones que se refieren al misterio de la gracia.

«La hermosura del alma»

La más característica de ellas, que aparece a lo largo de toda la obra hasta convertirse en su hilo principal es la *hermosura del*

alma. Ya hemos hablado de esta expresión en el capítulo antecedente, en el contexto de la íntima relación que tiene con la hermosura de Dios. Concluimos entonces que en el lenguaje del santo la hermosura y la gracia llegan a ser sinónimos⁶⁵. Esta identificación tiene un fundamento bíblico. En el Nuevo Testamento, y especialmente en los escritos paulinos se emplea, para designar la realidad que transforma, eleva y diviniza el ser del hombre y su actividad, la palabra griega *cavrii*. En su sentido primitivo, derivado de la raíz *car-brillar*, designa el hechizo de la belleza, algo que luce con su hermosura e impresiona tanto al observador que origina en él el sentimiento de favor, benevolencia, beneficio y agradecimiento⁶⁶. Sin embargo, el término *cavrii* en el Nuevo Testamento, no está tomado del significado griego profano o religioso. Viene de los Setenta como traducción ordinaria del hebreo *han*. La raíz *hanan* significa «mirar inclinándose», o «inclinarse la mirada» y expresa el favor y la gratitud de Dios que actúa amorosamente frente a la miseria humana.

San Juan de la Cruz une estas dos tradiciones y las incorpora en su propia visión de la gracia. Dios mira primero al alma, sin que ella tenga todavía algo que le puede atraer y agradecer. Todo lo contrario, el alma está manchada por el pecado original y posee el color «moreno». «Antes que me miraras graciosamente hallaste en mí fealdad y negrura de culpas e imperfecciones y bajez de condición natural» (CB 33, 5). En este sentido difiere del significado griego de *cavrii* que implica poseer *a priori* unas cualidades propias atractivas capaces de atraer la mirada. Es más bien el significado del hebreo *han*, un acto absolutamente gratuito y con esto creador que supera en su amor la fealdad del alma, no para olvidarse de ella sino para poder crearla como de nuevo por su intervención. Es el rasgo típico de un Dios del Antiguo Testamento. «Dios por su gran misericordia nos miró y amó primero, como dice san Juan (1Jn 4, 10)» (CB 31, 8).

La razón de que el alma recibe la gracia de Dios estriba en la mirada divina. Dios creó el mundo y al hombre con su palabra, pero una vez hecho esto «hermosea» la creación con su mirada. Para entender bien esta relación hemos de profundizar en el misterio trinitario. Dios pronunció eternamente la única Palabra que era su Hijo a quien solamente puede mirar. Dice el santo en el *Romance*: «En ti solo me he agradado, / ¡oh vida de vida mía!/
/

Eres lumbre de mi lumbre. / Eres mi sabiduría; / figura de mi substancia, en quien bien me complacía» (P 7, vv. 65-70). Este mirar al Hijo expresa la mutua relación de amor que se da entre las Tres Personas. Por lo tanto —concluye el santo— la mirada de Dios es el amor: «el mirar de Dios es amar y hacer mercedes» (CB 19, 6)⁶⁷. Dios mirando al hombre lo reconoce como amigo suyo y le incorpora en su íntima vida. En la canción 33 del *Cántico* dedica un espacio para explicar el sentido de la mirada. Primero es absolutamente gratuita ya que el alma no tuvo en sí nada que atrajese a Dios, al contrario estaba en pecado. Precisamente esta mirada hace olvidar el pecado del alma para siempre. A continuación enumera cuatro efectos que produce en el alma: «es a saber: limpiarla, agradecerla, enriquecerla y alumbrarla, así como el sol cuando envía sus rayos, que enjuga y calienta y hermosea y resplandece» (CB 33, 1). Esto significa para san Juan de la Cruz «hermohear al alma». Pero esta mirada no se produce sino solamente a través de Cristo ya que Dios no puede amar lo que no es bueno⁶⁸. Ya hablando de la creación del hombre declara que recibió la gracia de la mirada de Dios en el Hijo: «con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre ensalzándole en hermosura de Dios» (CB 4, 4). Después del pecado original Dios miró otra vez al hombre y lo ha hecho en el Verbo Encarnado. Cuando el hombre se identifica con Cristo por incorporarse en el bautismo a su historia de la salvación se hace otra vez capaz de la mirada de Dios, es decir, de nuevo se encuentra en el estado de la gracia y es digno de amor divino. Por lo tanto, cuando san Juan de la Cruz dice «mira a mi Hijo sujeto a mí y sujetado por mi amor y afligido (...), pon solos los ojos en él, y hallarás ocultísimos misterios y sabiduría y maravillas de Dios que están encerrados en él» (2S 22, 6). Esto no significa solamente seguir el ejemplo de Jesús, sino indica mucho más, quiere subrayar que es menester vivir la plena comunión con Cristo en su Espíritu.

Después de lo dicho podemos afirmar que en el pensamiento del santo doctor la *hermosura del alma* describe el estado de la gracia santificante. Aunque tener la hermosura indica poseer un don, una cualidad interior del alma, sin embargo el acento está puesto en otro aspecto. La gracia santificante significa una nueva relación con Dios que ha ofrecido al hombre su amor y con esto le ha hecho digno y capaz de responderle con el mismo amor sobrena-

tural o divino⁶⁹. El alma es hermosa porque Dios quiso considerarla bella. Esto es posible por la incorporación en Cristo que supone poseer su Espíritu. Precisamente el Espíritu Santo es la nueva «cualidad» —si podemos expresarnos así— que posee a partir de ahora el alma.

«Llagas de amor»

En la misma perspectiva de la gracia en cuanto una nueva relación de amor con Dios establecida en Cristo el santo habla de las *llagas de amor*. Con esta expresión define una intervención directa de Dios en el alma que sucede pasivamente, sin el querer del alma, y que provoca el aumento de amor. Esta intervención divina se basa en la gracia santificante que posee el alma. Incluso esta gracia la llama la primera llaga producida por la mirada de Dios⁷⁰. Sin embargo el que actúa ahora en el alma no es Dios Padre sino el Amado-Cristo por medio del Espíritu Santo. «Dice que él (el Amado) llagó su corazón con el amor de su noticia» (CB 9, 2) y más adelante confirma: «pues eres tú la causa de la llaga en dolencia de amor» (9, 3). ¿Pero en qué tipo de causalidad piensa el santo? La pregunta es tanto más justificada en cuanto en la *Llama* habla del Espíritu Santo como autor de estas llagas. En la canción 2 le llama «cauterio» porque por su acción consume y transforma el alma en el amor. Este cauterio del Espíritu Santo produce las llagas de amor: «y eso tiene este cauterio de amor, que en el alma que toca, ahora esté llagada de otras llagas de miserias y pecados, ahora esté sana, luego la deja llagada de amor» (2, 7). Así parece que es el Espíritu Santo quien interviene en el alma y en este sentido podríamos llamarle la causa eficiente, pero su actuación está provocada por el enamoramiento en Cristo que sería la causa ejemplar.

De hecho tenemos dos realidades que intervienen juntamente en el proceso de llagar. Una es la inspiración externa que opera sobre las potencias del alma y otra la intervención del Espíritu Santo *ad intra*, es decir, directamente en el fondo del alma. Al hablar en el *Cántico* de la búsqueda del Amado que emprende el alma enamorada hace referencia a los «mensajeros» que son portadores de las noticias de El. Podemos distinguir tres tipos de ellos. En primer lugar está pensando en las criaturas que, con su bondad y su belleza, dan testimonio de Dios, su Creador. El hombre al con-

templar las criaturas puede enamorarse más de Dios⁷¹. Otro, distinto tipo de mensajero, es la meditación de los misterios divinos de donde se puede sacar las ideas de cómo Dios ama al hombre y qué ha hecho por él⁷². Finalmente hace referencia a la palabra de Dios escuchada en la Iglesia⁷³. Todas estas cosas acercan a Dios y crean posibilidad de animar la vida espiritual. Pero no lo pueden hacer por sí solas, en este sentido son siempre unas posibilidades, unos medios, aunque en última instancia ofrecidos por Dios que llama al hombre a la fe y al amor. Por eso los llamamos las gracias externas. Pero san Juan de la Cruz sabe que la gracia externa no aprovecha sin la interna. Por eso habla de la intervención interior del Espíritu Santo, quien desde dentro abre el corazón del hombre al amor de Dios y hace «inclinarse la voluntad a buscar y gozar a su Amado» (CB 10, 2)⁷⁴. Su modo de actuar define el santo como «tierno y blando, sin saber de quién, ni de dónde, ni cómo» (LB 3, 38). Las potencias del alma, tanto interiores como exteriores, no pueden percibir y notar esta acción divina. Es el estado de la pasividad. San Juan de la Cruz utiliza este concepto para describir la directa intervención de Dios en el alma que transforma previamente las potencias para el acto sobrenatural de amor. En el estricto lenguaje teológico equivale a la gracia actual⁷⁵.

El objeto que tienen las llagas es «levantar el alma en amor» (CB 1, 17). Si el hombre responde y aprovecha las gracias ofrecidas por Dios cada vez ama más. Aquí se encuentra la explicación de por qué el santo carmelita a este tipo de gracias las llama «llagas». El amor, por una parte satisface los deseos del alma, pero por otra, hace descubrir la inmensidad del amor divino, y en consecuencia, genera un deseo mayor de amar, que el hombre experimenta como un nuevo dolor del alma de no poder responder con la misma intensidad. Entonces interviene el Amado que con su gracia «cura» el dolor del alma, pero al mismo tiempo la llaga de nuevo. De esta manera sucede la interesante dialéctica de «curar-llagar». Así lo explica el santo: «el amante cuando más llagado, está más sano, y la cura que hace el amor es llagar y herir sobre lo llagado, hasta tanto que la llaga sea tan grande que toda el alma venga a resolverse en llaga de amor» (LB 2, 7). Este proceso sólo tiene un fin que es la «transformación en amor» (*Ibidem*), es decir el alma entra en la unión con Dios tan perfecta que se transforma

en Dios por el amor. A partir de entonces «ama a Dios con el mismo amor con que está amada» (CB 38, 4).

Como podemos observar, este modo de hablar es propio para describir el estado místico del matrimonio espiritual. Sólo con una advertencia: el santo prefiere entonces hablar ya no tanto de la llaga de amor, porque ya no hay nada que curar, sino utiliza la imagen de la llama. El alma está inflamada en amor⁷⁶. Para llegar a este estado el santo doctor no distingue ningún salto cualificativo. Dios ofrece su gracia para impulsar su amor en cada momento y a cada hombre, lo mismo a uno que está entre los principiantes y empieza su camino hacia la perfección, que al que se acerca a sus cumbres. Esto no excluye, por supuesto, que haya una gracia especial que permita al hombre experimentar de manera excepcional este amor.

«El toque del Verbo»

El concepto que ahora vamos a analizar tiene una cierta relación con el anterior. A veces llama a las heridas que producen el amor los toques que siente el alma (cfr. CB 1, 17; LB 1, 8). Pero no son unas heridas de amor cualquiera: se refiere al último grado de amor que se da en la unión, cuando este amor ya está transformado en el amor divino. Por lo tanto, más bien podríamos hablar de las mismas operaciones divinas que siente el alma como toques. Sin embargo, esta relación nos pone de relieve la idea fundamental que tiene san Juan de la Cruz de la continuidad de la vida de la gracia.

Los «toques del Verbo» los define el santo como las comunicaciones de Dios que se dan en la unión con El que «fecundan el alma y el corazón de inteligencia y amor a Dios» (CB 8, 4). El hecho de que se dan sólo en la unión no parece ser un hecho sin importancia, ya que afirma que los toques son sustanciales, porque se producen directamente en la sustancia del alma. No las pueden recibir los sentidos inferiores (cfr. 3S 24, 2), ni tampoco se refieren directamente a las potencias, porque suceden en la pasividad del alma, «cuando ella menos piensa y menos lo pretende» (2S 32, 4). Sin embargo, el toque repercute luego en las potencias produciendo inflamación de amor en la voluntad y la iluminación del entendimiento (cfr. 2N 13, 2). El lugar propio de su actuación es la sustancia misma del alma y la explicación que pone el santo es

porque entonces «Dios mora sustancialmente en el alma» (2N 23, 11). Los toques se distinguen de la gracia santificante. La suponen, más aún, la llevan a su máximo perfeccionamiento. En el *Cántico* el santo explica esta distinción. Compara al alma a un huerto floreciente en el cual Dios respira con el gusto. Pero en seguida precisa que otra cosa es «aspirar *en* el alma» y otra es «aspirar *por* el alma». El primero significa «infundir en ella gracia (del contexto se entiende que habla de la gracia santificante), dones y virtudes», lo segundo se fundamenta necesariamente en lo anterior: «es hacer Dios toque y moción en las virtudes y perfecciones que ya le son dadas renovándolas y moviéndolas» (CB 17, 5). Esta descripción puede responder a las gracias actuales que ofrece Dios al hombre para animarle en la vida espiritual y a hacer el bien.

No obstante, este tipo de gracias no son dadas en cualquier momento de la vida espiritual. San Juan de la Cruz precisa claramente que los toques no se puede sentir «sino habiendo pasado mucho trabajo y gran parte de la purgación» (2N 12, 6), o lo que es lo mismo, pero dicho en otras palabras, cuando el alma no está en «la libertad del espíritu» (2N 23, 12). Esta expresión supone que el alma después de haber purificado sus potencias ha llegado al centro, fondo o la sustancia del alma. Allí es donde puede gozar plenamente la unión con Dios. De hecho, al hablar de los toques, los ubica precisamente en la sustancia del alma, que es su receptor habitual. Esta gracia «es toque de sustancias desnudas, es a saber, del alma y Divinidad» (CB 19, 4), que se siente «en la sustancia del alma con suavísimos toques y juntas» (2S 24, 4). Por ser tan elevadas e inmediatas el santo afirma que «el alma estima y codicia un toque desta Divinidad más que todas las demás mercedes que Dios le hace» (*Ibidem*). Todo esto indica que el santo doctor hace pensar en una gracia especial aunque del mismo género de las gracias actuales. Su modo de actuación es distinto, porque es distinto el objeto en el que actúa, que es el alma unida sustancialmente con Dios. Esta tesis se ve confirmada también por el hecho de que la terminología al que pertenece la palabra «toque» está utilizada por el santo para expresar una experiencia peculiar de participar en la comunicación divina de manera extraordinaria. Cuando se refiere al gusto y al tacto quiere expresar no tanto un estado ordinario de la vida divina en nosotros, cuanto un elevado estado de esta vida que se hace sentir y experimentar. Por este motivo habla de la sustancia del alma como receptor del tacto.

F. Ruiz al comentar la *Llama* hace esta observación: «el recurso continuo a la sustancia del alma como principio de actividad se debe a un elemento que resalta en la obra: el sentimiento, que ocupa un lugar preeminente. Lo normal es asignarlo a una potencia oscura y amplia, y el Autor escoge la sustancia del alma. Es mucho más propio, y quizás más exacto que atribuirlo a cada una de las diversas potencias»⁷⁷. Y más adelante añade: «cuando el doctor místico dice que el alma siente, parece que vemos al hombre entero participar en la comunicación divina. Es por otra parte, el sentimiento la actividad más apropiada que se podía asignar a la sustancia del alma»⁷⁸. Todo esto es propio de los efectos que produce una gracia mística. El ser tocado por la divinidad produce una nueva experiencia de la presencia de Dios que, sin embargo, es mucho más inefable. «Quien toca obtiene del objeto una idea clara, muy semejante a la que puede obtenerse por medio del oído o de la vista, y veamos que estos quedan excluidos precisamente por su claridad. El ser tocado, en cambio, es mucho más impreciso, destaca la sensación general, la oscuridad del objeto, la pasividad del alma, la inmediatez»⁷⁹.

El toque, en general, lo atribuye al Verbo, o incluso dice que «el toque es el Verbo, Hijo de Dios» (LB 2, 16). En la segunda canción de la *Llama* compara la actuación de la Santísima Trinidad en el alma a una serie de realidades sensibles conforme con la sensibilidad de su experiencia mística. La «mano» es el Padre; el «cauterio», el Espíritu Santo; y el «toque», el Hijo. La comparación está ordenada no tanto según las propiedades de cada Persona sino que está hecha con la vista a los efectos que hacen en el alma, es decir, la unión por transformación en el amor. Cuando habla del toque del Hijo dice que produce «el gusto de la vida eterna» (LB 2, 1), es decir, la participación, aunque todavía no perfecta, de la gloria de Dios que se dará en la visión beatífica en el cielo. Esta gloria la posee por naturaleza el Hijo y por eso le atribuye la imagen del toque en cuando El comunica al alma la gloria del Padre. El alma recibe todos los dones de Dios en un sólo instante que ordinariamente no dura mucho tiempo (cfr. CB 7, 4). Se le comunica «fortaleza, sabiduría y amor, hermosura, gracia y bondad, etc., que, como Dios sea todas estas cosas, gústalas el alma en un solo toque de Dios» (LB 2, 21).

La aplicación del toque al Verbo responde también a su manera continua de llamarle el Amado. Explorando la imagen del

amor humano entre el esposo y la esposa, el santo carmelita habla del sentimiento de la cercanía del otro y el toque es precisamente la expresión de este particular amor que se da solamente entre los esposos a nivel corporal. Según el santo, el matrimonio espiritual es el estado más elevado de la unión de amor entre el alma y Dios. Esta relación amorosa se fundó en la gracia santificante que, como hemos dicho, posibilita una nueva relación de amor sobrenatural. Este amor está aumentando por cada gracia actual pero alcanza su estado máximo en la gracia mística. En las relaciones humanas hay diversos géneros de amor, hay amor paternal, el amor de amistad entre amigos y el amor conyugal. Todos se distinguen entre sí, pero al mismo tiempo siempre hay algo común que nos permite hablar de amor, la mutua entrega entre las personas, el intercambio de bienes, etc. Evidentemente el amor conyugal tiene un carácter especial en cuanto la unión entre personas se produce en todos los niveles de su ser, tanto en el nivel espiritual como corporal. En este sentido es una unión más plena, lo que por otra parte no implica que todas las relaciones de amor sean verdaderas solamente en el caso cuando alcanzan esta manera de unión.

2. *La vida de la gracia*

La gracia, en cuanto una nueva relación vital establecida con Dios en Cristo, asume las mismas propiedades de la vida intratrinitaria de las Tres Personas. Es la vida de amor a la cual es elevado el hombre a base de su natural capacidad de amar, donada por Dios en el acto de la creación y no destruida por completo por el pecado original. Pero si en Dios por ser un ser simple la vida de amor se realiza plenamente en un solo acto, en el hombre por ser una criatura compuesta exige un proceso de maduración y desarrollo. Para san Juan de la Cruz este proceso no es algo accidental que se añade al concepto de la gracia, es algo que pertenece a su misma estructura esencial. Por lo tanto la libertad del hombre no es solamente un puro receptor de la actuación divina, el hombre realmente participa en esta vida de gracia. En este punto intentaremos descubrir sus «mecanismos» y el papel que responde tanto a Dios, como al hombre.

a) *Exégesis de dos metáforas del crecimiento*

Como ya hemos podido observar, el lenguaje que utiliza el santo de Fontiveros refiriéndose a la gracia tiene un carácter netamente dinámico; refleja una realidad que se realiza. Aun cuando habla de los dones divinos los presenta como realidades que tienen detrás una cierta «historia» en la Sabiduría divina, y además son realidades que provocan una nueva historia en la vida del hombre. Abundan las imágenes que confirman esta tendencia. Vamos a escoger las dos que parecen exponer la idea del desarrollo progresivo de manera más directa. Otro motivo de nuestra elección es que se complementan mutuamente: la primera sirve en común para expresar el desarrollo de la vida espiritual en el alma de cada cristiano; la segunda generalmente es aplicada para mostrar la vida mística. Nos servirán como punto de referencia para el análisis posterior.

Dios como madre alimentando a su hijo

Esta imagen se enraíza en el hecho fundamental de la vida cristiana, que es la conversión y el bautismo. La base de comparación y el punto de referencia la constituye aquí la gracia santificante. Hemos de advertir que la imagen de ser alimentado por el pecho de la madre la utiliza el santo en doble sentido. Primero —según la interpretación de la palabra «madre» en cuanto la naturaleza humana manchada por el pecado original— significa vivir vida de los sentidos aumentando las imperfecciones y corriendo el riesgo de caer en el pecado⁸⁰. Es la vida del «hombre viejo». Pero ese no es nuestro caso. El santo trata en su obra del hombre que ha renacido en Cristo y, por lo tanto, su «madre» es ahora Dios quien le alimenta de sus gracias. Veamos el texto.

«Es, pues, de saber que el alma, después que determinada se convierte a servir a Dios, ordinariamente la va Dios criando en espíritu y regalando, al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual al calor de sus pechos le calienta, y con leche sabrosa y manjar blando y dulce le cría, y en sus brazos le trae y le regala; pero, a la medida que va creciendo, le va la madre quitando el regalo y, escondiendo el tierno amor, pónelo amargo acíbar en el dulce pecho y, abajándole de los brazos, le ha-

ce andar por su pie, porque, perdiendo las propiedades de niño, se dé a cosas más grandes y sustanciales» (1N 1, 2).

La vida espiritual es comparada con el crecimiento del niño. El papel de madre lo juega Dios, que primero engendra al hombre para la vida sobrenatural y luego mantiene y aumenta esta vida con la continua comunicación de las gracias⁸¹. Mientras el niño crece se cambia el alimento. Primero es un trato cuidadoso y suave para pasar poco a poco a las relaciones de igualdad. ¿Qué significa esto? Paradójicamente algo contrario a la vida natural, donde al principio el niño es un receptor pasivo del alimento, para pasar a tomar cada vez más la iniciativa. En cambio, en el ámbito de la vida sobrenatural el hombre actúa al principio activamente con sus potencias para dejarse llevar poco a poco solamente por Dios en la pasividad. La «actuación suave» de Dios indica que el hombre puede cooperar con la gracia según la naturaleza de sus potencias. El hombre puede meditar, recordar, emocionarse, por lo cual podríamos denominar esta actitud como cooperación externa. Pero luego el hombre recibe las comunicaciones divinas directamente en la sustancia, o fondo del alma, con lo cual las potencias se quedan como en un vacío, en una «noche oscura». Es un «manjar duro», con cuya expresión el santo doctor designa las gracias místicas, pero es un manjar que, al contrario de la alimentación suave, produce mejores resultados en el crecimiento espiritual del alma.

El fin del cuidado materno es uno: llevar a la madurez. La madurez para san Juan de la Cruz significa la perfecta identificación con Cristo en la unión de amor que es la anticipación de la gloria divina, y por lo tanto, constituye el mejor camino hacia el cielo. Este es el fin principal de todas las gracias «mayores y menores» —como las llama el santo—; «siempre se los hace con motivo de llevar al alma a vida eterna» (LB 3, 10). Lo vemos en el contexto de toda su obra. Simultáneamente con esa maduración sucesiva se da un tránsito significativo, de los símbolos maternos de Dios hacia los símbolos esponsales que abundan en el *Cántico* y *Llama*. Así se revela el carácter pedagógico de la gracia. La imagen presenta el proceso desde el punto de vista divino. Es Dios quien toma la iniciativa, tanto al principio, como luego eligiendo los mejores medios, que no son uniformes para todos, pero que responden al estado actual del crecimiento interior del alma.

El fuego transformando la madera

En cambio, en la segunda imagen, que vamos a tratar ahora, el santo se fija más en las variaciones del sujeto humano como efecto de la acción transformadora de Dios. «La razón de esta preferencia es porque la historicidad está de parte del hombre, y éste es el que se transforma; y también porque el desarrollo espiritual del hombre hace visible la obra creciente de la gracia, en sí misma imperceptible»⁸². El dinamismo transformador aparece como fuego que quema la madera⁸³. Bajo su efecto la madera sufre los cambios.

«El fuego material, en aplicándose al madero, lo primero que hace es comenzarle a secar, echándole la humedad fuera y haciéndole llorar el agua que en sí tiene; luego le va poniendo negro, oscuro y feo y aun de mal olor y, yéndole secando poco a poco, le va sacando a luz y echando afuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios al fuego, y, finalmente, comenzándole a inflamar por de fuera y calentarle, viene a transformarle en sí y ponerle hermoso como el mismo fuego (...)» (2N 10, 1).

Aquí el carácter progresivo viene a ser marcado por exigencia de la purgación. Sin embargo, no lo trata sólo como la etapa preparatoria que tiende a cesar para que luego pueda empezar el desarrollo y crecimiento en la gracia propiamente dichos. El santo subraya que el alma necesita la purgación no porque fuera indigna de la mirada divina, ya que está en gracia, sino porque todavía no está dispuesta para la unión con Dios. El alma en gracia tiene capacidad de amar sobrenaturalmente a Dios, pero no lo ama todavía «tal como Dios la ama». Ocurre pues, que el fin de la actitud de gracia ya está presente, pero al mismo tiempo se realiza a través de todo este período, aunque de manera escondida y poco relevante.

Como todo símbolo éste tiene también sus inconvenientes y desventajas que hacen limitar la percepción completa. Por eso el santo mismo hace su propia exégesis. Su contenido se encierra en siete puntos. Resumiendo todos ellos podemos destacar dos elementos comunes. Primero, que el amor y sabiduría divina (el fuego) que provocan la purgación, son los mismos que constituyen la unión perfecta. Con esto pone de relieve la unidad del proceso. Segundo, subraya la actitud del hombre que hasta ahora quedaba encubierta en la imagen impersonal de la madera. La causa de los

sufrimientos es el hombre mismo, es decir, sus imperfecciones y pecados por una parte, y por otra, la conciencia de su malicia. Todavía hay una razón más. Ciertamente el proceso no es regular, lleva momentos de mucha tensión, períodos en que el alma piensa que no adelanta nada, sino más bien retrocede. El alma sufre porque se ve perdida. Eso significa que el alma no siempre es capaz de tomar conciencia de la progresividad de sus experiencias. Experimenta varios cambios, pero puede ser que en el mismo momento no adivine con claridad sus fines⁸⁴.

b) *Las leyes del crecimiento*

El modo del obrar divino

La dimensión dinámica de la vida espiritual está siempre presente en la mente del santo carmelita. A veces lo expresa directamente, en otras ocasiones lo oculta en el fondo de la cuestión deliberada como un punto de referencia o una condición previa. Así ocurre en el párrafo que ahora vamos a examinar, donde el autor adivina tres leyes que determinan y estimulan cada proceso y desarrollo en la vida sobrenatural.

El texto trata de las llamadas *visiones imaginarias*, es decir, de todas las formas, imágenes y figuras que se pueden representar a la imaginación por vía sobrenatural o preternatural. Pueden proceder tanto de Dios como del demonio que tiene acceso a la imaginación. Por eso los capítulos siguientes los dedica a explicar por qué no sirven para la unión con Dios. Y finalmente aconseja no hacer caso de ellas y, mejor, procurar desasirse de ellas. Ahora bien, es cierto que a algunas almas Dios concede estos dones enseñándolas de esa manera con mucha sabiduría. De ahí surge la duda que el mismo autor formula literalmente: «¿por qué Dios, que es sapientísimo y amigo de apartar de las almas tropiezos y lazos, se las ofrece y comunica?» (2S 17, 1). El misterio se explica por el procedimiento pedagógico que emplea Dios y que consiste en el actuar sucesivamente. Para aclararlo más, establece tres fundamentos básicos, que son de carácter general y sirven para entender toda la actitud divina frente al hombre. «El primero es de san Pablo *ad Romanos*, donde dice: *Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt*; que quiere decir: Las obras que son hechas, de Dios son ordenadas (13, 1). El segundo es del Espíritu Santo en el libro de la Sabidu-

ría, diciendo: *Disponit omnia suaviter* (8, 1); y es como si dijera: La Sabiduría de Dios, aunque toca desde un fin hasta otro fin, es a saber, desde un extremo hasta otro extremo, dispone todas las cosas con suavidad. El tercero es de los teólogos, que dicen que *omnia movet secundum modum eorum*. Esto es, Dios mueve todas las cosas al modo de ellas» (2S 17, 2).

Primero viene el principio de gradualidad. Por causa de la fragilidad de la naturaleza humana Dios obra llevando al alma hasta lo más interior y perfecto, empezando por acostumar los sentidos a las cosas religiosas, aprovechando las gracias externas (oír sermones, misas, ver cosas santas, mortificar el gusto en la comida), para poder luego pasar a las comunicaciones estrictamente espirituales por encima de los sentidos. La aceptación de esta verdad salva de dos posibles equivocaciones: primera, que las pequeñas gracias no tienen nada que ver con Dios, y segunda, que existe posibilidad de que toda potestad divina quepa en un acto creado. Dios, por su decisión libre, se revela y obra progresivamente.

En segundo lugar hay que advertir la suavidad del obrar divino. La acción de Dios se desenvuelve en el marco de dos extremos separados entre sí por una distancia abismal. Por un lado Dios, que es *Todo*, y por otro el hombre —*nada*. Hay que advertir que en el pensamiento sanjuanístico esta divergencia entre lo divino y lo humano se refleja también al nivel personal y se traduce en la tensión entre los sentidos y el espíritu. De esta manera la distancia de Dios no es sólo una cosa extrínseca, objetiva (Dios, suma Perfección, y el hombre, criatura contingente), sino que está grabada en la misma estructura personal. En consecuencia la superación del precipicio entre Dios y el hombre se logra por la reconstrucción de la armonía infrapersonal. No obstante, esta distancia no se la puede superar de un golpe, o mejor dicho, esto sería posible por parte de Dios, pero no por parte del hombre. Precisamente por esta dimensión interior de la semejanza con Dios que tiene. Y Dios respeta esa limitación. Así razona el santo: «no porque no quisiera Dios darle luego en el primer acto la sabiduría del espíritu, si los dos extremos cuales son humano y divino, sentido y espíritu, de vía ordinaria pudieran convenir y juntarse con un solo acto sin que intervengan primero otros muchos actos de disposiciones que ordenada y suavemente convengan entre sí, siendo unas fundamento y disposición para las otras» (*Ibidem*, 4).

Finalmente hay otro principio, tomado esta vez de santo Tomás⁸⁵, que en cierta manera resume y explica los dos anteriores. Y es, a saber, que Dios toma todas estas medidas para acomodarse a la naturaleza humana. Dios perfecciona «al hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior hasta lo más alto e interior» (*Ibidem*, 4). Esta tesis responde al otro principio filosófico que maneja frecuentemente el santo: «cualquiera cosa que se recibe está en el recipiente al modo del mismo recipiente» (1N 4, 2). Es un principio aristotélico incorporado por santo Tomás⁸⁶. San Juan de la Cruz lo interpreta de esta manera que «como está la sensualidad imperfecta, recibe el espíritu de Dios con la misma imperfección» (1N 4, 2). Por lo tanto, el hombre se presenta como —según lo llama A. Winklhofer— otro principio de la gracia sobrenatural. «En virtud de la *potentia obediencialis* el hombre se constituye como un principio y portador de una cooperación con Dios llena de gracia. En ella el hombre permanece perfectamente libre; él es un principio activo libre, bajo la dirección de Dios. Con una verdadera ternura guarda el santo la verdad del libre albedrío humano, incluso en las más altas cimas de la unión con Dios. En cuanto más deja la dirección del alma en los manos divinas, tanto más será el movimiento del alma misma por el cual ella se entrega a Dios, al mismo tiempo que cariñosa y profundamente acentúa el misterio de la *libertas filiorum Dei*. La dirección de Dios nunca es una obligación. Sin la libre cooperación del hombre no se da ningún progreso. El alma puede siempre desbaratar el efecto de una gracia. Lo primero que ha de hacer es aprender a armonizar su libertad con la acción de gracia»⁸⁷. A la vez, la misma gracia no sólo se adapta y llena el alma según la medida de su apertura interior hacia Dios, sino que también se acomoda a su humano modo de actuar y de sentir. «De manera maravillosa analiza el amor pasivo más como una pasión de amor que como un acto libre de su voluntad. En cuanto que es pasivo, no conmueve directamente la voluntad, en caso contrario sería contra su libertad. La pasión divina que vence al alma, la toma en posesión, pero no le quita la libertad sustancial, ni debe quitar nunca. En consideración a la libertad del cooperador, el hombre —según san Juan de la Cruz— recibe la gracia solamente según sus posibilidades: *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*. Dios guía a los hombres según las limitaciones de su naturaleza y de la razón»⁸⁸.

La ley de los contrarios

Las observaciones anteriores nos dejan claro uno de los puntos importantes del pensamiento sanjuanístico que es la experiencia de los contrarios, que dan origen a las intensas tensiones y conflictos interiores. Es una experiencia humana común⁸⁹, mas para los cristianos tiene una dimensión teológica, ya que introduce en los binomios Creador-criatura y pecado-gracia⁹⁰. En el caso de los místicos, la experiencia de las realidades extremas llega a ser más dramática, profunda y provocadora, y por eso más influyente en la vida. Veamos qué contenido tiene esta noción en san Juan de la Cruz⁹¹.

En primer lugar hay que advertir que san Juan de la Cruz admite la existencia de un abismo profundo entre Dios y la criatura, por lo tanto, todo lo que es de Dios por definición supera infinitamente las propiedades del hombre. Dios reúne en sí todas las perfecciones posibles —además en su infinito grado— y en esta perspectiva el bien que posee el hombre por naturaleza no puede ser comparable con la suma bondad de Dios, aunque provenga de El. Contemplando esta distancia ontológica el santo doctor concluye que «lo que no es no puede convenir con lo que es» (1S 4, 3). Pero no es esto lo que constituye la verdadera contrariedad. San Juan de la Cruz reconoce la distancia natural entre Dios y el hombre, pero nunca la considera como un enfrentamiento entre dos contrarios. De los contrarios habla solamente en el plano moral dándose cuenta de lo que ya había dicho san Agustín en *Soliloquios*, cuyas palabras hace suyas: «tú verdaderamente eres bueno, yo malo; tú piadoso, yo impío; tú santo, yo miserable; tú justo, yo injusto; tú luz, yo ciego; tú vida, yo muerte; tú medicina, yo enfermo; tú suma verdad, yo universal vanidad» (1S 5, 1). Pero, precisamente por ser tan infinitamente bueno, Dios decidió reconciliar estos dos contrarios y lo hace por la obra de su gracia. El santo doctor intenta ahora describir este proceso de reconciliación. Como punto de partida toma la afirmación fundamental de la filosofía que dos contrarios no pueden caber en el mismo sujeto. Por eso, si se quiere introducir en el sujeto una realidad determinada, primero hay que quitar y arrancar de él todo lo que le es opuesto⁹². En seguida tal regla la va a aplicar a la vida espiritual. Como primer paso define qué realidades entiende aquí por contrarias: «el alma da aquí a entender que padece en dos contrarios, que

son: vida natural en cuerpo y vida espiritual en Dios, que son contrarios en sí por cuanto repugna el uno al otro» (CB 8, 3)⁹³.

Tal situación causa en el alma penas y sufrimientos. Primero, porque le parece que está tan lejos de Dios que ni siquiera sospecha que haya alguna posibilidad de acercamiento. Al mismo tiempo, siendo ya inflamada por el amor divino, desea y busca ardentemente el encuentro con El. Luego, porque padece una purificación interior cuyas consecuencias experimenta fuertemente, pero cuyo procedimiento todavía le es oculto, o sea, no sabe que esto es realmente la purificación que la lleva a la unión con Dios. «Levántanse en el alma a esta sazón contrarios contra contrarios: los del alma contra los de Dios, que embisten el alma, (...) las virtudes y propiedades de Dios en extremo perfectas contra los hábitos y propiedades del sujeto del alma en extremo imperfectos, padeciendo ella dos contrarios en sí» (LB 1, 22).

Resumiendo, podemos decir que en la mente del doctor místico se entremezclan dos realidades experimentadas de manera distinta. Por una parte la relación ontológica del hombre con Dios, que además de engendrar la conciencia de la nada, causa al mismo tiempo, la atracción y el amor. «No son, pues, dos contrarios que se aniquilan, sino que se atraen mutuamente. El Creador es atraído por la criatura (...) y la criatura es atraída, fascinada, por el Creador: *rapiebar decore tuo*, diría san Agustín. La atracción de Dios es una inclinación radical y una exigencia metafísica de la criatura, sedienta de verdad, de belleza, de perfección absoluta. Esta, pues, atracción de contrarios es la gravitación más íntima del espíritu, porque en ella se cifra toda su vida»⁹⁴. El hombre ve la posibilidad de realizarse plenamente en Dios y tiende hacia tal fin.

Por otra parte, el alma siente y ve clara la diferencia moral que le separa de Dios, y que no le permite realizar de una vez para siempre dicha inclinación a Dios. Más aún, ocurre que las malas tendencias vencen y el alma se aleja otra vez de lo que había elegido. En efecto, surgen incesantes tensiones espirituales que marcan los pasos del alma y provocan que la atracción a Dios se convierta en un proceso que precisamente consiste en el continuo alejarse del primer extremo y el consiguiente aproximarse al segundo. «Está claro que para mover Dios al alma y levantarla del fin y extremo de su bajeza al otro fin y extremo de su alteza en su divina unión, halo de hacer ordenadamente y al modo de la mis-

ma alma (...) para hacerlo suavemente, ha de comenzar y tocar desde el abajo y fin extremo de los sentidos del alma, para así ir la llevando al modo de ella hasta el otro fin de su sabiduría espiritual que no cae en sentido» (2S 17, 3).

En este procedimiento los momentos decisivos de la transición son los de mayor tensión e intensidad porque es entonces cuando Dios actúa más fuertemente, de tal manera que al alma le parece trascender su modo de obrar. Por eso las *noches* nunca se deberían interpretar como un supuesto abandono por parte de Dios ni solamente como la expresión de un duro trabajo de purificación, sino como un momento de una —cada vez más fuerte— presencia de Dios en el alma que le levanta de un bajo estado natural hasta la unión de amor.

c) *El crecimiento de la gracia*

La realidad de los contrarios presenta la situación de un hombre ya justificado, pero que aún experimenta en sí la actitud de la concupiscencia que le empuja hacia el mal. Por una parte es aniquilado su estado de lejanía de Dios, porque por la gracia santificante vive en la comunión con Cristo y es heredero de sus bienes, pero por otra, sigue la inclinación hacia los bienes opuestos con un espíritu de propiedad. Es un estado del cual habla la liturgia en la imagen del hombre *simul peccator et justus*, que expresa la tensión entre la dignidad de ser hijo de Dios y la debilidad de ser hijo de la naturaleza caída, entre —según la propia imagen del santo— la participación en el *Todo divino* y la *nada humana*.

En esta perspectiva san Juan de la Cruz habla del crecimiento de la gracia confirmando al mismo tiempo las afirmaciones del concilio de Trento al respecto⁹⁵. La teología suele designar este aumento de la vida divina con el nombre «segunda justificación»⁹⁶. En la terminología del santo la misma realidad queda descrita por la expresión de «segundo desposorio». Al hablar de la redención hecha en la Cruz dice lo siguiente: «aquél es desposorio que se hizo de una vez dando Dios al alma la primera gracia, la cual se hace en el bautismo con cada alma; mas éste es por vía de perfección, que no se hace sino muy poco a poco por sus términos» (CB 23, 6). A continuación explica que esencialmente la

justificación es igual a todos: «es todo uno», pero hay diferencia gradual ya que «se hace al paso del alma, y así va poco a poco»⁹⁷.

La razón principal del crecimiento de la gracia es la voluntad de Dios cuyo amor se realiza en la creación de distintas maneras. Dice que Dios al haber predestinado al alma a la gloria «en eso determinó la gloria que le había de dar» (CB 38, 6). Esta determinación no significa de ninguna manera una cierta limitación porque no es algo que se reparte, sino un grado de amor que permite al máximo la unión con Dios. Desde este punto de vista el crecimiento de la gracia depende mucho de la actitud que toma el hombre como respuesta a la iniciativa amorosa de Dios. Para san Juan de la Cruz, Dios no puede limitarse a conceder gracias, porque, por un lado, se limitaría a sí mismo, y por otro, el aumento de la gracia no es motivado sólo por la petición del hombre, sino también por la acción de la gracia misma en el alma. «La luz de la gracia que Dios había dado antes a esta alma (...) llamó otro abismo de gracia que es esta transformación divina del alma en Dios» (LB 3, 71).

En el *Cántico* afirma directamente: «Dios da gracia por gracia» (CB 33, 7). Con la gracia santificante Dios hizo al alma «digna y capaz de su amor» (CB 32 5). Ya solamente en virtud de esta dignidad se encuentra el motivo de dar otra gracia, pero no es solamente esto. Dios no necesita ningún motivo para dar gracias, como lo ha hecho cuando el hombre todavía ha estado en el pecado. Dios interviene con otra gracia para saciar el mayor deseo de amor que ha suscitado en el ama la primera gracia. El hombre cooperando con el Espíritu Santo adquiere las virtudes y perfecciones y con ellas conoce mejor quién es su Amado y desea más unión con El, lo cual proporciona una nueva intervención sobrenatural. «Si antes que estuviese en su gracia por sí solo la amaba, ahora que ya está en su gracia no sólo la ama por sí, sino también por ella, y así, enamorando de su hermosura mediante los efectos y obras de ella, ahora sin ellos siempre le va El comunicando más amor y gracias» (CB 33, 7). Este crecimiento de la gracia el santo lo expresa también en los llamados «diez grados de amor» (cfr. 2N 19-20), que empiezan por el «desfallecer al pecado y a todas las cosas que no son de Dios» y luego suben hasta el último grado que es «asimilarse totalmente a Dios». A cada paso responde la gracia

particular de Dios. En definitiva, Dios ama más al alma porque ella se asemeja más a Cristo, que es el único objeto de amor por parte de Dios.

Dada esta relación intrínseca entre la gracia poseída y una nueva gracia, la limitación de la gloria no puede ser consecuencia de la voluntad divina, sino que es resultado de la disposición del hombre. El es la razón accesoria del crecimiento de la gracia. Por lo tanto, ahora tenemos que dedicar nuestra reflexión al papel que juega el hombre en la vida de gracia.

3. *La libertad humana en el desarrollo de la vida de gracia*

a) *La cooperación con la gracia*

Es obvio que, por razones del específico planteamiento de la vida espiritual que hace san Juan de la Cruz en su obra, en ningún momento se dirige a analizar la cooperación del hombre con la gracia en el acto de justificación. El objeto de su interés es el hombre ya santificado, en el cual Dios está presente de una manera nueva «por la gracia y amor». Debemos por lo tanto prescindir de este momento tan misterioso de la conversión y de lo que se esconde detrás de ella cuando el hombre cambia radicalmente su status: de ser enemigo de Dios pasa a ser «agraciado en sus ojos». Sin embargo, a base de esta relación de amor el hombre puede, o no, cooperar en cada de sus actos con las gracias actuales con el fin de alcanzar la unión perfecta con Dios. Esto constituirá el objeto de nuestro análisis, al mismo tiempo que esperamos descubrir algunas leyes universales de esta cooperación válidas en cada estado del desarrollo espiritual.

Para san Juan de la Cruz, la cooperación humana significa siempre el ser dócil a la iniciativa de Dios que le llama a su unión con El. El grado de esta unión depende en última instancia de la voluntad de Dios pero también de la capacidad receptiva del hombre, es decir, de la medida en que se abre al amor divino. Esta apertura, a su vez, está determinada por la actividad del Espíritu Santo y la disposición del hombre. La cooperación se realiza cada vez mejor cuando el hombre pasa de su modo natural de obrar hacia el modo espiritual porque entonces puede comunicarse con

la gracia que tiene carácter puramente espiritual. Este proceso el santo lo presenta en su doctrina de total purgación, cuando el alma saliendo de su vida sensual alcanza el fondo de su ser, donde mora sustancialmente Dios.

Es conveniente primero explicar una distinción que el santo doctor hace entre «lo sobrenatural» y «lo espiritual»⁹⁸. «Lo sobrenatural» tiene en san Juan de la Cruz tres sentidos diferentes. En primer lugar, significa algo que el hombre mismo no se puede dar, es decir, que no es resultado del desarrollo natural de sus propias facultades o potencias, sino que supera su capacidad por más infinita que esta sea. Es algo que es dado por Dios aunque la forma en que sea percibido por el alma puede ser muy distinta. Luego, «lo sobrenatural» expresa una realidad que se presenta al hombre por medio de cualquiera de sus sentidos o potencias. Tal es el caso de visiones, locuciones o profecías. Es lo sobrenatural extraordinario que no constituye la materia esencial para la salvación del hombre y que incluso no es deseable, porque lleva el peligro de equivocación o puede ser el motivo de enorgullecerse⁹⁹. Finalmente, «lo sobrenatural» significa aquello que el alma siente directamente en su sustancia sin la mediación de los sentidos ni de las facultades. Es recibido pasivamente en desnudez y pobreza espirituales. En este sentido se une a veces a lo espiritual. En general, «lo sobrenatural» se inclina a indicar la fuente de donde provienen todos los dones, habla de Dios como origen de la acción en el alma y hace hincapié en su divina gratitud. Pero la palabra preferida para hablar de las intervenciones de Dios en el alma es la palabra «espiritual». «La palabra sobrenatural subraya mejor la gratitud divina: Dios actúa solo y hace todo; la palabra espiritual subraya mejor la participación del hombre: Dios actúa solo y hace todo en el hombre con el hombre»¹⁰⁰.

Con «lo espiritual» designa el santo fundamentalmente dos realidades. Primero, es una parte del alma, la más profunda que constituye su centro o sustancia¹⁰¹. Es una parte del alma que comunica con Dios¹⁰². En relación con esto, habla de la «vía del espíritu» en cuanto toda la actitud de interiorización, es decir, el conseguir la pobreza y desnudez del alma equivale a alcanzar su centro espiritual. En segundo lugar, «lo espiritual» significa un don gratuito de Dios recibido en la sustancia misma del alma pasivamente de una manera oscura y general, es decir, sin mediación al-

guna de los sentidos. Como, por ejemplo, lo afirma en la *Subida*: «la comunicación de Dios en el espíritu se hace ordinariamente en gran tiniebla del alma» (1S 2, 4). Es lo que los teólogos califican de sobrenatural esencial, en oposición a lo sobrenatural modal, es decir, las gracias carismáticas, gracias *gratis datae*, de las que hemos hablado más arriba. Pero la distinción espiritual-sobrenatural referido a la gracia tiene en san Juan de la Cruz un significado más amplio. Para él cada gracia actual está compuesta de dos estratos, «de una corteza, que es la manera clara y distinta que tiene de presentarse al alma, y de un núcleo, que es la gracia espiritual que Dios destina al alma por medio de esta comunicación»¹⁰³. El núcleo espiritual es la esencia misma de la gracia que opera en el centro del alma y es el efecto directo de la presencia de Dios en ella. Desde allí, la gracia irradia en las potencias del alma, y entonces su actuar se asemeja al modo de obrar de las potencias. Pero la forma es sustancialmente distinta ya que el carácter y el objeto de tal actuación son sobrenaturales, lo que las potencias por sí solas no podrían engendrar. Como ejemplo, el santo acude a la imagen de la luz que atraviesa el aire, y a continuación dice: «de la misma manera acaece acerca de la luz espiritual en la vista del alma, que es entendimiento, en el cual esta general noticia y luz que vamos diciendo sobrenaturalmente embiste tan pura y sencillamente y tan desnuda ella y ajena de todas las formas inteligibles, que son objetos del entendimiento, que él no la sienta ni echa de ver; antes a veces, le hace tiniebla, porque le enajena de sus acostumbradas luces, de formas y fantasías» (3S 14, 10).

Después de estas precisiones podemos afirmar que para san Juan de la Cruz la cooperación con la gracia significa en primer lugar una preparación interior, de tal manera que la gracia recibida pueda actuar según su propio dinamismo y su carácter puramente espiritual. Cooperación, por lo tanto, no es solamente un cese del natural modo de obrar de sus potencias, que no pueden responder al don de la gracia, sino que es pasar de lo sobrenatural al nivel espiritual, dejando que la gracia obre en la sustancia del alma según su propia naturaleza, es decir, pasivamente¹⁰⁴. El estado correspondiente a la pasividad es por parte del hombre la desnudez y pobreza espiritual. «La purgación, contemplación, o desnudez o pobreza de espíritu, todo aquí es una misma cosa» (2N 4, 1). En esta dirección apunta por entero el programa de las purificaciones que propone el santo carmelita durante las noches. La cooperación

significa, pues, el recogimiento en el centro del alma, donde mora Dios y donde opera lo sobrenatural esencial. Solamente entonces puede el hombre responder plenamente, es decir, de acuerdo con el fin previsto por Dios, de los influjos que provienen de la gracia esencial. Tenemos por lo tanto como dos movimientos del alma que, primero, tiene que llegar a su centro y allí encontrarse con la fuente de su santificación, y para conseguir esto ha de desconfiar de las operaciones de sus potencias, para poder luego desarrollar su vida espiritual con sus potencias pero ya transformadas en las potencias divinas por las comunicaciones que ha recibido de Dios en el centro del alma. Así el alma llega a la unión y luego vive esta unión.

Es preciso añadir que este proceso de recogimiento tampoco el hombre lo obra con sus solas fuerzas. Pasar al centro del alma requiere la ayuda de la gracia, que estando infundida en el centro del alma, en «lo espiritual», desde allí obra sobre las potencias del alma generando en ellas la fe y el amor sobrenaturales. El hombre siguiendo sus impulsos puede superar todo lo sensible y externo y descubrir lo esencial que es la presencia de Dios en el centro del alma y en consecuencia entrar en la unión con El. Por eso, solamente las virtudes teologales sirven como medio para la unión. «Las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, que tienen, respecto a las dichas tres potencias, como propios objetos sobrenaturales, y mediante las cuales el alma se une con Dios según sus potencias» (2S 6, 1).

Al mismo tiempo, es el proceso de liberalización de todas las imperfecciones que pueden ofrecer los sentidos y facultades del alma todavía no transformadas en las operaciones divinas. Como hemos señalado en el capítulo segundo¹⁰⁵, el hombre, al entrar en el centro de su alma, llega al fundamento mismo de su ser y, en consecuencia, se posee a sí mismo en plena libertad. «Su centro más profundo es también el centro de su libertad: el centro, donde, por decirlo así, puede concentrar todo ser y señalarle una determinada orientación. Ciertas decisiones de menor importancia podrán en cierto modo ser tomadas desde un punto situado mucho más al exterior; pero serán decisiones superficiales; (...) y, después de todo, tampoco será una decisión libre, porque el que no es dueño absoluto de sí mismo no puede obrar sino inducido, no puede disponer de nada con verdadera libertad»¹⁰⁶. La libertad

humana de actuar, la libertad externa que siempre ha poseído, al llegar al centro del alma consigue su plenitud, su perfección, al mismo tiempo que adquiere una nueva dimensión teologal. «Alcanza la libertad preciosa y deseada de todos, del espíritu salió de lo bajo a lo alto, de terrestre se hizo celestial y de humana se hizo divina» (2N 22, 1). Todo esto por haberse encontrado con la gracia que precisamente posibilita y funda la nueva dimensión de la libertad.

Surge, sin embargo, una pregunta. ¿Es posible que solamente aquel hombre sea capaz de una decisión perfectamente libre que ha alcanzado el centro de su ser, o sea, la perfección? E. Stein modifica todavía esta pregunta diciendo que, al parecer, la libre actuación del hombre en su centro es aún más disminuida porque es Dios quien hace todo en ella de manera pasiva. Pero luego responde así. «Sin embargo, en esta actitud receptiva es donde cabalmente se pone de manifiesto la participación de su libertad, participación que se hace mucho más decisiva, por cuanto, si Dios hace aquí todo, es porque primero el alma se le ha entregado más por entero. Y esta entrega constituye el ejercicio supremo de su libertad»¹⁰⁷. En consecuencia, la autora parece inclinarse a la respuesta afirmativa de dicha pregunta. A continuación desarrolla —a base de textos sanjuanísticos— su propio análisis del hombre sensual, que todavía vive lejos del centro de su alma. Sus decisiones son más o menos superficiales, porque movidas únicamente por el sentido no quieren adentrarse en la búsqueda de otros motivos que, lógicamente, les llevarían hasta el fondo de su ser. En conclusión dice: «sí; podemos afirmar sin titubeos: una decisión real y auténtica no es posible, en definitiva, sino desde el hondón del alma».

Esta profundidad de la decisión se basa precisamente en la unión con Dios que habita en el alma. «Nadie está por sí en situación de abarcar con su mirada todos los motivos y contramotivos que hacen oír su voz en una decisión. Cada cual sólo es capaz de decidirse como mejor puede, conforme a su saber y conciencia, dentro de lo que se le alcanza. Pero el hombre creyente sabe también que hay Uno, cuya mirada no está limitada a ningún horizonte, sino que abarca en realidad todo y todo lo penetra»¹⁰⁸. Entonces, para poder ser perfectamente libre, es decir, poder tomar cada decisión con plena visión de la verdad en todas sus profundidades, hay que dejarse guiar y llevar por el Espíritu de Dios.

Esto lleva a la suprema obediencia a Dios y precisamente en este momento el hombre ha conseguido ser libre. Este es, en consecuencia, el sentido que da san Juan de la Cruz a la cooperación humana con la gracia. «El que verdaderamente no quiere sino lo que Dios quiere, así con una fe ciega y absoluta, ha conquistado la más alta cima que al hombre es dado alcanzar con la gracia divina: su voluntad está enteramente purificada y libre de toda atadura a estímulos terrenos; está en razón de su libre entrega, unido con la voluntad de Dios»¹⁰⁹. Su libertad en la unión con Dios es de tal grado que el alma es dueña no sólo de sí misma sino también de Dios. «Porque allí ve el alma que verdaderamente Dios es suyo, y que ella le posee con posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo, por la gracia que Dios le hizo de dársele a sí mismo» (LB 3, 78).

b) *La gracia y el libre albedrío*¹¹⁰

Como hemos podido observar en diversos momentos de nuestra tesis, san Juan de la Cruz, a pesar de haber recibido la formación teológica en la escuela tomista, no siempre sigue exactamente sus proposiciones. Pero en un punto es muy fiel a ella, a saber, al hecho de que Dios es Dios y la criatura es criatura, y en consecuencia, en dar tanta importancia a la omnipotencia y omniactividad de Dios. Dios causa no solamente el hecho, la santificación del hombre, sino también el modo de su acción. La libertad, para san Juan de la Cruz, no es un absoluto que existe independiente de la voluntad del Creador y que es algo superior al hombre mismo. En virtud de la unidad esencial del hombre, la libertad, en cuanto expresión de su personalidad, es una realidad creada en dependencia de Dios. Por la presencia natural de Dios en las criaturas Dios funda el ser y la acción misma de la libertad, la mueve para que sea libre. Por la presencia sobrenatural en el centro del alma Dios mueve la libertad para que sea expresión de su acción gratuita de amor. Esta convicción se ha visto confirmada y todavía aumentada por la experiencia de la unión mística. Al verse regalado con tanta gracia, el santo se olvida de sí y todos sus trabajos le parecen hasta tal punto desproporcionados que no les concede mucha importancia¹¹¹. Sabemos que en realidad no es así; pero teniendo en cuenta esta específica perspectiva mística, de-

bemos analizar con cuidado sobre todo aquellos textos que hablan de la libertad humana.

Para el santo de Fontiveros Dios es el principal agente de la vida sobrenatural del hombre. Sin la intervención previa de Dios el hombre es incapaz de hacer cualquier acto sobrenaturalmente bueno, así como tampoco podría permanecer en el estado de gracia. En la canción 30 del *Cántico* —que es especialmente interesante para nuestro tema— el santo afirma: «el movimiento para el bien de Dios ha de venir solamente» (30, 6)¹¹². San Juan de la Cruz está pensando en el primer movimiento de Dios que genera en el alma la gracia sobrenatural. Dios ha mirado gratuitamente al hombre y con esta mirada ha suscitado en él el deseo de amor. Al mismo tiempo suscita la decisión de buscar la satisfacción de este deseo no en las criaturas sino en Dios. En este sentido es una conversión, es decir, una inversión del orden heredado de Adán, cuya lógica consistía en dar primacía a las criaturas sobre Dios. Pero gracias a la mirada de Dios el hombre «determinadamente se convierte a servir a Dios» (1N 1, 2), devuelve la primacía a Dios. Ese es el acto de la libertad que cambia la opción de las actitudes humanas. La libertad obra según su naturaleza, se mueve en el campo que es propio de ella. Se desprende de las criaturas y, movida por Dios, se abre a una realidad nueva y transcendente que supera su propio modo de obrar. Pero no va en contra de su naturaleza, al contrario, con esto da testimonio de su perfecta libertad, es decir, tener el poder de elegir en contra de las determinaciones de las criaturas. Descubre su dimensión espiritual, abre un nuevo espacio de su existencia. A partir de entonces «la va Dios criando en el espíritu y regalando» (1N 1, 2). En este sentido la mirada de Dios es eficaz porque permite a la libertad hacer la elección ya no solamente entre una criatura u otra, sino la elección entre la criatura y Dios.

Este impulso a la vida sobrenatural es continuo y el santo doctor lo define con la noción de pasividad y lo coloca en el centro del alma. En el caso de las aprehensiones sobrenaturales, dice que «pasivamente se obran en el alma en aquel mismo instante que se representan al sentido, sin que las potencias de suyo hagan alguna operación» (3S 13, 3); más aún, las potencias no deben intervenir, porque «a lo sobrenatural no se mueve el alma ni se puede mover, sino muévela Dios y pónela en ella» (3S 13, 3). En este

caso el santo se refiere al modo natural de obrar de las potencias que no tienen ninguna compatibilidad con la acción divina, y esto por dos razones. Primero, porque las potencias operan sobre los sentidos, en cambio, esta comunicación divina es de carácter puramente espiritual; segundo, porque es el don propiamente sobrenatural. «Por cuanto el alma no puede obrar de suyo nada si no es por sentido corporal, ayudada de él su negocio es ya sólo recibir de Dios, el cual solo puede en el fondo del alma (sin ayuda de los sentidos) hacer obra y mover al alma en ella» (LB 1, 9). Por lo tanto, la comunicación sobrenatural puede ser recibida sólo en el centro del alma que reúne estas dos condiciones, es una parte espiritual del alma y es lugar donde habita Dios por la gracia. Desde el centro la gracia penetra las potencias que tienen allí su principio operativo y les infunde tanto el conocimiento sobrenatural de fe como el amor para que hagan las acciones sobrenaturalmente buenas. Las potencias pueden seguir este impulso, pero pueden oponerse volviendo a su natural modo de actuar. En el segundo caso el hombre no coopera con la gracia divina.

Podemos observar también que, para san Juan de la Cruz, esta actuación pasiva de la gracia en el centro del alma es siempre eficaz, es decir, obra su fin querido por Dios. Hablando de las mismas aprehensiones afirma que «Dios hace en el alma su efecto sin que ella sea parte para impedirlo (...) aquel efecto que había de causar en el alma mucho más se le comunica en sustancia (...), porque como también dijimos, el alma no puede impedir los bienes que Dios le quiere comunicar ni es parte para ello» (2S 17, 7). Esta gracia penetra eficazmente la sustancia del alma y dispone suficientemente la voluntad para la elección, sin embargo no la determina para tal acción. Como hemos afirmado en el párrafo anterior la gracia actual tiene en la visión del santo como dos sustratos, un *núcleo* espiritual que opera en el centro del alma y que es siempre eficaz y una *corteza* que ejerce su influjo sobre las potencias y en este caso sería la gracia suficiente. En cuanto las potencias se retiran cada vez más por el proceso de interiorización al centro de su ser, al fondo del alma, cada vez más la influencia suficiente de gracia se convierte en la eficaz.

El problema que se plantea es la cuestión de la naturaleza teológica de estas aprehensiones de que está hablando san Juan de la Cruz. ¿Son ellas las gracias extraordinarias (*gratis datae*), o son

gracias actuales que causan una obra buena, o son gracias místicas que llevan a la unión? El santo doctor no hace ninguna calificación estrictamente teológica. Consideramos que no se trata de las gracias *gratis datae* ya que a éstas el santo las coloca en las potencias del alma y no en su centro. Por lo que se refiere a la segunda posibilidad, no hay ninguna objeción, puesto que san Juan de la Cruz trata las gracias místicas como gracias actuales, salvo que éstas tienen un fin determinado que es llevar al alma a la unión. La tesis se confirma cuando el santo, al hablar de las aprehensiones, acude a su imagen del rayo que penetra la vidriera. Esta imagen le sirve frecuentemente para expresar la transformación del alma en Dios. «Las que son de Dios penetran el alma y mueven la voluntad a amar, y dejan su efecto, al cual no puede el alma resistir aunque quisiera más que la vidriera al rayo del sol cuando da en ella» (2S 11, 6). Otra vez está hablando de una moción que inclina fuertemente la voluntad. El hombre no puede resistir a esta inclinación, pero puede obstaculizar su acción con «alguna imperfección o propiedad» (2S 17, 7). Pero si esto no sucede el alma puede ser movida por Dios de modo cada vez más fuerte hasta que sus operaciones sean divinas. Esto, sin embargo, se da sólo en la unión mística. «Es verdad que apenas se hallará alma que en todo y por todo tiempo sea movida de Dios, teniendo tan continua unión con Dios que sin miedo de alguna forma sean sus potencias siempre movidas divinamente, todavía hay almas que muy ordinariamente son movidas de Dios en sus operaciones, y ellas no son las que se mueven, según aquello de san Pablo: que *los hijos de Dios*, que son estos, transformados y unidos en Dios, *son movidos del espíritu de Dios* (Rom 8, 14), esto es, a divinas obras en sus potencias» (3S 2, 16). La primera tesis responde al don especial de la confirmación en la gracia; la parte segunda habla de la presencia de la gracia en la vida de cada cristiano.

Es cierto que el hombre no puede resistir a la moción de la gracia en el centro de su alma si está en estado de justificación, porque, como en este centro habita Dios, sería una contradicción. Pero el alma puede oponerse, o mejor dicho, no responder adecuadamente a la moción que ejerce la gracia en las potencias. Su objeto es iluminar el entendimiento con la luz de la fe e inflamar la voluntad con el amor sobrenatural. Pero si las potencias vuelven a su natural modo de obrar, es decir, si se inclinan hacia las criaturas, entonces no obran sobrenaturalmente y pueden caer en la

imperfección o en el pecado, porque Dios «aparta su gracia y favor de aquel hombre. De donde necesariamente se sigue el ser engañado por causa del desamparo de Dios» (2S 21, 13). En cambio, si el hombre responde a la moción de Dios, la gracia obra en él a través de sus propias obras. Entonces el hombre no solamente *está* en la gracia sino que, además, *vive* la vida de la gracia.

Es Dios quien mueve al alma por la gracia, pero lo hace a través de las propias operaciones del alma. San Juan de la Cruz nunca desprecia la libertad, porque el hombre no es sujeto pasivo de la unión. La unión de amor no es tan sólo una entrega extraordinaria que hace Dios al alma. El santo carmelita muchas veces subraya el carácter recíproco de la unión. Resulta, pues, que cuanto más alta es la cumbre de la vida espiritual que alcanza el hombre, tanto más libre se hace, hasta hacerse capaz de ser consorte de Dios. No se puede pensar en un grado más alto de la libertad. «Cuando Dios como un águila vuela sobre el alma y con su gracia en un raptó la eleva en las sublimes éxtasis, no lo hace sin su consentimiento, o al menos, sin que ella no lo ha confirmado con habitual y libre tendencia de sus aspiraciones y peticiones. Lo mismo sucede en el caso cuando Dios da los dones sobrenaturales, en los cuales el alma nunca había pensado, o incluso si quisiera oponerse a ellos. Aun en estos casos no se da ninguna violencia de su libre voluntad. Porque según los textos, en el primer caso se trata sólo de una postura de indiferencia del alma, el segundo es una situación irreal, la que solamente indica, porque la acción de la gracia se tiene lugar antes de que alma tomase una postura y por eso no pueden tener lugar contra la voluntad del alma»¹¹³.

Ya en la mencionada canción 30 del *Cántico* dice el místico que, aunque es Dios el principio absoluto de la acción buena del hombre, esto no se hace sin la cooperación del hombre. «El movimiento para el bien, de Dios ha de venir solamente, mas el correr, no dice que El solo ni ella sola, sino *corremos* entreambos, que es el obrar Dios y el alma juntamente» (CB 30, 6). En este pasaje habla de las obras de los santos que resultan ser como unas guirnaldas para la cabeza del Esposo Cristo. Estas guirnaldas son fruto de la gracia y la respuesta amorosa del alma. «No dice (el Esposo): haré yo las guirnaldas solamente, ni harás las tú tampoco a solas, sino harémoslas entreambos juntos; porque las virtudes no las puede obrar el alma ni alcanzarlas a solas sin ayuda de Dios, ni tam-

poco las obra Dios a solas en el alma sin ella» (CB 30, 6). El texto se refiere a los efectos de la colaboración con la gracia, cuando el alma responde en sus potencias a la moción de la gracia que proviene del centro del alma. Entonces las potencias obran virtualmente, es decir, el entendimiento vive de fe, la voluntad de amor y la memoria de esperanza.

Esta perfecta armonía entre la vida divina y las operaciones del alma hechas divinas puede ser experimentada por el santo en su grado más perfecto y —con la ayuda de la gracia mística— de manera directa. La expresión de esta experiencia la encontramos en *Llama*, cuando compara el alma transformada por el amor en la llama. El aire de la llama son las operaciones del alma, el fuego que mueve el aire y lo inflama es el Espíritu Santo presente en el alma por la gracia. El fuego no puede arder sin el aire y de la misma manera el aire no tiene otros movimientos que los de fuego. «Diremos que es como el aire que está dentro de la llama, encendido y transformado en la llama, porque la llama no es otra cosa que aire inflamado, y los movimientos y resplandores que hace aquella llama ni son sólo del aire, ni sólo del fuego de que está compuesta, sino junto del aire y del fuego, y el fuego los hace hacer al aire que en sí tiene inflamado» (LB 3, 9). En otro lugar precisa todavía más: «todos los movimientos de tal alma son divinos, y, aunque son suyos, de ella lo son, porque los hace Dios en ella con ella, que da su voluntad y consentimiento» (LB 1, 9).

Una vez más, como fue el caso del rayo que penetra la vidriera, el santo encierra el misterio en una imagen. Entonces quiso expresar el misterio de la transformación del hombre en Dios por la gracia, ahora intenta expresar otro aspecto de ese mismo y único misterio: el encuentro de la gracia con la libertad humana. En vano buscaríamos una fórmula filosófica, o un sistema teológico de explicación compuesto por palabras unívocas y con un sentido determinado. En cambio, tenemos una metáfora, que por sí sola es misteriosa. Pero ¿acaso esta metáfora no vale más? ¿Acaso lo misterioso se puede explicar con lo unívoco? ¿Qué es más revelador? El santo de Fontiveros ha optado por las metáforas adaptándolas magistralmente al misterio. Tal vez sea esa, precisamente, una de sus grandes aportaciones al desarrollo de la teología.

4. *Los méritos del amor*

a) *Las obras naturalmente buenas*

En una lectura superficial de las obras de san Juan de la Cruz podría parecer que el santo atribuye la importancia exclusivamente a la actitud interior y espiritual del alma, despreciando sus obras externas. Aun cuando hace hincapié en el desarrollo de la vida espiritual, lo hace como fundamento y fuente de su vida activa. La fe da valor a las obras, pero las obras hacen viva la fe¹¹⁴. Para el santo doctor el hombre presenta una unidad esencial y no se puede separar su vida interior de la exterior, las obras son la expresión externa del mismo espíritu. Por lo tanto en el trato con Dios no bastan las meditaciones, hay que buscarle con las obras¹¹⁵.

En el capítulo 27 del tercer libro de *Subida* analiza el valor que pueden tener en la vida espiritual los bienes morales. Con este nombre denomina «las virtudes y los hábitos de ellas en cuanto morales, y el ejercicio de cualquiera virtud y el ejercicio de las obras de misericordia, la guarda de la ley de Dios, y la política, y todo ejercicio de buena índole e inclinación» (3S 27, 1). Trata aquí de toda actitud moral naturalmente buena que merece su valor y estimación por dos causas. Primero, por lo que ella es en sí, en cuanto reflejo de la bondad divina, porque Dios «ama todo lo bueno aún en el bárbaro y gentil» (*Ibidem*, 27, 3). En segundo lugar, por el bien que produce que, sin embargo, para un cristiano debe ser como «medio e instrumento», del cual puede servirse en su camino hacia Dios. A los que realizaban estas obras Dios «pagaba temporalmente». Como ejemplo pone los personajes del Antiguo Testamento que gozaban de la larga vida, honra y señoría, o los romanos que por gobernar en paz y orden con leyes justas Dios «les sujetó así todo el mundo»¹¹⁶. Pero con todo esto no eran capaces del premio eterno porque no estaban en gracia. El cristiano, en cambio, debe gozarse de estos bienes solamente en cuanto «haciendo las obras por amor de Dios le adquieren vida eterna» (*Ibidem*, 27, 4). Al final, expone su opinión de que el valor de las obras humanas sólo se funda en el amor sobrenatural. «El cristiano ha de advertir que el valor de sus buenas obras, ayunos, limosnas, penitencias, oraciones, etc., que no se funda tanto

en la cantidad y cualidad de ellas, sino en el amor de Dios que él lleva en ellas» (*Ibidem*, 27, 5). El santo distingue claramente estos dos niveles: natural y sobrenatural. Como el hombre no puede, con sus propias fuerzas, levantarse al orden sobrenatural no pueden valer sus obras. Incluso un acto que tiene por objeto o motivo una realidad sobrenatural no puede ser meritorio. Pero el santo mismo pone una objeción a la que luego va a responder. Es el caso de un deseo natural de Dios que naturalmente dispone al hombre a recibir la gracia. En cuanto es puramente natural no tiene valor meritorio, pero san Juan de la Cruz dice que no es un apetito natural el hecho de que un alma desee a Dios. «No es aquel apetito, cuando el alma apetece a Dios, siempre sobrenatural, sino cuando Dios le infunde, dando El la fuerza del tal apetito, y éste es muy diferente del natural, y, hasta que Dios le infunde, muy poco o nada se merece» (LB 3, 75).

b) *El amor, único motivo del mérito*

Al final de *Subida*, después de haber analizado el valor de los diversos bienes, tanto morales como sobrenaturales, afirma que solamente las obras hechas en la caridad producen el fruto de la vida eterna, porque «¿qué aprovecha y qué vale delante de Dios lo que no es amor de Dios?» (3S 30, 5). Esta pregunta encierra en sí la idea principal que tiene san Juan de la Cruz acerca del mérito.

Tres canciones del *Cántico*, desde la 30 hasta la 32, tienen una importancia fundamental en este tema. Se complementan mutuamente hasta tal punto que podríamos pensar que la 32 fue escrita para rectificar posibles malentendidos surgidos de las anteriores. Hemos hecho referencia a la canción 30 al tratar de la cooperación del hombre con la gracia. La canción habla del alma enamorada de Dios que con las virtudes y buenas obras encanta de esta manera a Dios, quien se enamora de ella. Para conseguir esto el alma lleva una guirnalda de flores hecha en «frescas mañanas». Esta metáfora expresa las obras y trabajos hechos por el alma cuando todavía no alcanzó la perfecta unión con Dios. A menudo fueron realizados en el período de continuas luchas interiores contra los vicios y con el sentimiento de abandono de Dios, en sequedad y dificultad del espíritu. En este caso, para su-

brayar la actitud del hombre, utiliza el verbo «adquirir», que por cierto, no se encuentra con frecuencia en la totalidad de su obra. Sabemos que no es solamente el fruto de la acción humana, sino que es resultado de la gracia¹¹⁷. Pero el santo expone el valor que tiene el alma respondiendo con sus obras al impulso de la gracia. Todas estas obras están vinculadas entre sí y atadas en forma de la guirnalda por un cabello que es el amor, «el vínculo y atadura de la perfección», según san Pablo, cuyas palabras cita expresamente el santo (cfr. CB 30, 9). El alma que obra en la gracia no resiste al amor divino y se une con él. Las buenas obras, por lo tanto, no son más que la expresión externa y signo de este amor. El hombre no es un ser puramente espiritual, sus obras deben encarnarse de alguna manera. En cuanto estas obras reflejan la transformación sobrenatural del alma, el santo dice que a través de ellas el Amado contempla la hermosura del alma, y lo que le atrae más es aquel cabello de manera que, a pesar de ser tan frágil y pequeño, es capaz de «dejar preso a Dios» (CB 31, 8).

La expresión fuerte de tener preso a Dios indica que Dios se ve en cierto sentido obligado a amar al alma cada vez más y a entregársele en unión. Esto supone que san Juan de la Cruz está pensando en los méritos *sensu stricto*, es decir, en méritos condignos, que pueden subsistir ante la justicia divina y en cierto sentido reclamar de ella una recompensa por sus obras. En *Llama* declara que el alma estando en la unión con Dios posee a Dios «con propiedad de derecho» (LB 3, 78), que incluso puede aplicar «a quien ella quisiere de voluntad» (*Ibidem*). El mérito de amor tiene capacidad de borrar las culpas y merecer más gracias. Dado que el amor que posee el alma es el mismo amor divino que Dios le infundió, entonces, cuando el alma ofrece a Dios su amor, es como darle a El mismo. Por este motivo la acción humana tiene realmente el valor sobrenatural, al mismo tiempo que es el mérito del alma, porque lo hace con el consentimiento de su voluntad. «Dale a su querido, que es el mismo Dios que se le dio a ella; en lo cual paga ella a Dios todo lo que le debe, por cuanto de voluntad le da otro tanto como dél recibe» (*Ibidem*).

Como hemos podido observar, el derecho que posee el alma no es un derecho en el sentido de una ambición de recompensa, o una exigencia hecha a Dios. El santo doctor precisa que este derecho es válido únicamente en virtud de la posesión hereditaria

que es fruto de ser hijo de Dios por adopción¹¹⁸. En esta adopción hecha por Dios gratuitamente se funda en última instancia la realidad del mérito. El amor del alma está conformado y lleno de fuego del amor que llega al Padre desde el corazón de su Hijo. El Padre tampoco quiere a alguien que no sea imagen de su Hijo; las criaturas son queridas por Dios sólo a través del Primogénito. San Juan de la Cruz testimonia muchas veces esta verdad. Basta recordar las primeras intuiciones teológicas de su poesía «In Principium»: «nada me contenta, Hijo, / fuera de tu compañía. / y si algo me contenta / en ti mismo lo quería» (P 7, 57-60). La esposa que ha recibido el Hijo sólo «por tu valor merezca/ tener nuestra compañía» (vv. 79-80). La meritoriedad de las buenas obras significa, en definitiva, que Dios acepta su propio amor que recibe en forma del amor humano por medio de Cristo. Inmediatamente después de haber afirmado en la canción 31 del *Cántico* que el amor del alma es capaz de hacer preso a Dios, viene como una cierta aclaración, la canción 32, donde declara esta verdad, es decir, que el alma tiene posibilidad de merecer sólo en razón de la voluntad misericordiosa de Dios, que la amó primero y la hizo agradable a sus ojos, o sea, conforme por la gracia a su Hijo. «Atribuyéndolo todo a El y regraciándosele juntamente, le dice que la causa de prenderse El del cabello de su amor y llagarse del ojo de su fe fue por haberle hecho la merced de mirarla con amor, en lo cual la hizo graciosa y agradable a sí mismo, y que, por esa gracia y valor que de El recibió, mereció su amor y tener valor ella en sí para adorar agradablemente a su Amado y hacer obras dignas de su gracia y amor» (CB 32, 2). Así pues, el derecho del hombre se funda en la anterior acción misericordiosa de Dios, los méritos condignos remiten a los méritos congruentes del alma que ha sido creada a la imagen de Dios y llamada a la felicidad y unión con Dios.

El concepto de los méritos que tiene san Juan de la Cruz pone de relieve una vez más la importancia, o tal vez habría que decir, la omnipotencia del amor. Primero, es el amor misericordioso de Dios que no solamente supera la condición pecaminosa del alma y la eleva al estado sobrenatural, sino que, además, le da derecho de recibir más gracias. En segundo lugar, el amor del alma, que por su fuerza y perseverancia consigue llegar a la unión con Dios, que por sí solo ya es una gracia especial. Por lo tanto, el santo exclama sin ninguna exageración: «grande es el poder y la

porfía del amor, pues al mismo Dios prenda y liga. Dichosa el alma que ama, pues tiene a Dios por prisionero rendido a todo lo que ella quisiere (...)» (CB 32, 1).

III. CONCLUSION

El problema de la relación entre la libertad humana y la gracia tal como se plantea en los escritos de san Juan de la Cruz trasciende el marco puramente teórico de la llamada discusión *de auxiliis*. La peculiaridad de su obra, sus fines, su propio método y el lenguaje, coloca el problema en un espacio mucho más amplio. El doctor místico pretende describir el proceso espiritual por el cual ha de pasar el alma para llegar a la perfecta unión con Dios. En este proceso, la gracia y la libertad juegan los papeles fundamentales en cuanto que constituyen los componentes decisivos de su dinamismo. La unión no sería posible sin la gracia que eleva al hombre al nivel sobrenatural; por otra parte, la concurrencia de la libertad provoca que la unión se realice a modo de un proceso, con sus continuas subidas y bajadas.

Partiendo de esta afirmación básica el santo deja de lado el problema que supone la cooperación del hombre con la gracia en el acto de justificación. El objeto de su interés es el hombre ya justificado en quien Dios está presente por la gracia santificante. A partir de ahí construye su sistema que se basa fundamentalmente en dos pilares: la moción divina y la docilidad del hombre que se deja llevar por el impulso de la gracia. Hemos podido observar, que el pensamiento de san Juan de la Cruz gira alrededor de dos conceptos teológicos que constituyen un verdadero armazón de su doctrina sobre la unión. Por una parte está Dios trascendente, que infinitamente dista y es absolutamente diferente de toda criatura, y por otra, el hombre que por ser criatura se encuentra a una distancia infinita de Dios agravada aún más por su condición de pecador. A pesar de esto la unión es posible, en primer lugar porque hay ciertas predisposiciones para ella: por parte de Dios, su presencia por inmensidad en el mundo; y por parte del hombre, su apertura hacia el infinito en el deseo de felicidad; en un segundo momento, porque Dios es infinito en su amor y otorga el máximo bien a quien quiere. No obstante, la unión se puede realizar única-

mente a nivel divino y por eso exige del hombre la elevación por encima de su naturaleza. En este sentido la unión se presenta como don, es decir, como el efecto de la iniciativa de Dios que llama para la unión y determina su grado —por eso el santo le llama el *agente principal* de la unión—, pero que no se efectúa sin la colaboración del hombre.

En esta perspectiva general hemos analizado dos aspectos de la relación que se da entre la gracia y la libertad. Primero: ¿cómo la gracia determina el acto del libre albedrío y la decisión del hombre?; y segundo: ¿cuál es el estado de la libertad cuando el hombre vive la vida de la gracia? Por los motivos que hemos señalado arriba, san Juan de la Cruz acentúa más la segunda cuestión. Al no ser movido por la preocupación de elaborar una exposición teológica sistemática se basa fundamentalmente en los principios tomistas que adquirió durante su formación en la Universidad de Salamanca. Sin embargo, añade unos matices propios, que hacen continuamente referencia a dos realidades: el *fondo del alma* y el *amor*, que al erigirse en claves de la hermenéutica de sus obras, ordenan también la relación entre la gracia y la libertad.

El *fondo del alma* es el lugar más íntimo, más profundo de la personalidad humana, y de naturaleza espiritual, donde hunden sus raíces todas las potencias y operaciones del alma; en consecuencia, es el lugar donde nacen las decisiones fundamentales que orientan su ser en cuanto hombre, es decir, la criatura libre y espiritual. Por lo tanto, el hombre se hace más libre en cuanto es más espiritual, y viceversa, el ejercicio de la libertad le lleva a la esfera espiritual de su ser. Por otra parte, el fondo del alma es el lugar privilegiado donde habita Dios. El segundo concepto, el *amor*, expresa en primer lugar una capacidad natural del hombre como el don de la creación, que después del pecado original se estructura en dos vertientes: el deseo de la felicidad y el sentimiento del desorden que provoca la concupiscencia. En segundo lugar, el amor es la expresión de la sustancia divina y la característica de toda su actitud con que se dirige hacia el hombre. Por lo tanto es el origen de la gracia.

Cada uno de estos conceptos posee como una doble cara. Son las realidades que mejor definen la persona humana, tanto en su condición ontológica, como en su dimensión existencial. En el fondo del alma el hombre concentra todo su ser y le impone una

determinada orientación; el amor constituye el fin y la razón de su actuación como persona. Pero, al mismo tiempo, hay que añadir que ni uno ni el otro tiene un carácter puramente natural en cuanto independiente de Dios. El fondo del alma evoca la dimensión teológica del hombre. El amor, con su condición de apertura hacia el Bien absoluto, y a la vez la capacidad de entrega, testimonia que el hombre es imagen y semejanza de Dios. De esta manera el doctor místico puede hablar de la unión entre Dios y el hombre. Los dos extremos: la *nada humana* y el *Todo divino* se juntan en el centro del alma por el amor. De manera semejante encuentran reconciliación otras realidades aparentemente contrarias, como cuerpo y espíritu, aniquilamiento y vida, y —*mutatis mutandis*— la gracia y la libertad. Pero ¿como se traducen estas afirmaciones a las respuestas de las preguntas que hemos planteado anteriormente?

La comunicación sobrenatural de Dios en la gracia posee —según san Juan de la Cruz— una doble estructura: está compuesta de un núcleo espiritual que opera en el centro del alma y una corteza que ejerce su influjo sobre las potencias. En virtud de esta naturaleza, la gracia produce en el alma un doble impacto. Primero se coloca en el fondo del alma y en cuanto tal es siempre eficaz y mueve el alma sin que ella pueda impedir su actuación. Desde ahí se infunde en las potencias del alma iluminando el entendimiento con la luz de la fe e inflamando la voluntad con el amor sobrenatural, sin que determine completamente la decisión de la voluntad. Con lo cual, el hombre puede o bien seguir estas inspiraciones y responder con su actividad a la iniciativa divina, o bien poner obstáculos e impedir que sea movido por Dios. En este sentido, la gracia se revela como el don suficiente para animar la vida sobrenatural y llevar el alma hacia la unión. En la medida que las potencias se retiran cada vez más en el proceso de interiorización, estimulado por la gracia, al centro de su ser, al fondo del alma, cada vez más la influencia suficiente de la gracia se convierte en eficaz. Al mismo tiempo el hombre alcanza una libertad mayor, puesto que llega a la raíz misma de la facultad de elegir.

Por lo que se refiere a la segunda cuestión, como quiera que esta unión se realiza en el fondo del alma, el hombre movido por la gracia hacia el centro de su alma, alcanza la unidad interior de todas sus facultades y no se siente determinado por el movimiento

de la parte inferior del alma y, a través de ella, de la concupiscencia. Es lo que el santo llama la *libertad de espíritu*. En consecuencia, el hombre puede amar a Dios con todas sus fuerzas, es decir, perfectamente. Pero esta perfección no es solamente resultado de los esfuerzos humanos, sino que es efecto de la elevación por la gracia al nivel sobrenatural. El hombre ama a Dios con el amor sobrenatural que es participación en el amor intratrinitario que une las Personas de la Trinidad. Al llegar al fondo de su alma, el hombre encuentra a Dios y puede unirse con El. En definitiva, la voluntad del hombre se transforma en la voluntad de Dios y el hombre ama a Dios con el mismo amor con que es amado. La libertad que ha posibilitado este amor se ve ahora reforzada por el mismo amor de manera que el hombre se mueve en su actuación sin necesidad de la ley, porque el amor perfecto le obliga interiormente a hacer aún más de lo que exige la ley. En virtud de esta pasión el alma desea incluso morir para verse conformada en su amor por el amor divino.

Nos parece oportuno aludir en este momento a las palabras de Juan Pablo II, cuya formación teológica —como es sabido— ha sido marcada en su tiempo por el pensamiento de san Juan de la Cruz. El Papa escribe en su encíclica *Veritatis Splendor*, dedicada a la libertad: «quien «vive según la carne» siente la ley de Dios como un peso, más aún, como una negación o, de cualquier modo, como una restricción de la propia libertad. En cambio, quien está movido por el amor y «vive según el Espíritu» (Gal 5, 16), y desea servir a los demás, encuentra en la ley de Dios el camino fundamental y necesario para practicar el amor libremente elegido y vivido. Más aún, siente la urgencia interior —una verdadera y propia «necesidad», y no ya una constricción— de no detenerse ante las exigencias mínimas de la ley sino de vivirlas en su «plenitud». Es un camino todavía incierto y frágil mientras estemos en la tierra, pero que la gracia hace posible al darnos la plena «libertad de los hijos de Dios» (cfr. Rom 8, 21) y, consiguientemente, la capacidad de poder responder en la vida moral a la sublime vocación de ser «hijos en el Hijo»¹¹⁹.

Para conseguir este grado de amor y de libertad san Juan de la Cruz propone su doctrina de las *noches* por las cuales ha de pasar el alma. Antes de tener esta experiencia dolorosa —e incluso, en cierta manera, en medio de su duración— el alma siente la ma-

no de Dios «grave y contraria», a pesar de que El siempre actúa misericordiosamente «a fin de hacer mercedes al alma y no de castigarla» (2N 5, 7). Este período de purificación tiene por objeto que el hombre llegue al fondo de su alma y allí descubra la plena verdad de sí mismo que se funda en Dios, su Esposo. El alma descubre que todo su ser está orientado hacia Dios, que ha salido de la mano divina y está destinado para volver a Dios y entrar en la unión amorosa con El —esa es la verdad central de su existencia—. Al mismo tiempo experimenta en sí todo tipo de dificultades, como consecuencia del pecado original, que a veces impiden realizar este destino. Pero precisamente a través de esta experiencia descubre otra verdad —no menos importante— acerca de sí mismo: que él es un ser contingente que necesita de Dios y de su ayuda sobrenatural. En consecuencia, la gracia que recibe el hombre no constituye para él una amenaza de su propia libertad, así como alguien que está en peligro no considera la ayuda que se le ofrece como una invasión contra sus derechos.

El proceso de purgación no es un puro esfuerzo ascético del hombre. Requiere la estrecha cooperación y la apertura por la fe a la acción divina, cuyos métodos y fines el hombre no llega a entender. Para que la purgación sea eficaz, el hombre ha de suspender su modo natural de obrar, cambiar las operaciones de las potencias por el ejercicio de las virtudes teologales. El entendimiento ha de buscar la verdad en la fe, la voluntad debe ser movida por la caridad, y el deseo de la posesión por el cual se rige la memoria tiene que descansar en la esperanza. Las virtudes constituyen el fin de las noches, pero al mismo tiempo son el medio adecuado para realizar la obra de la purgación. A medida que el hombre se libera del dominio de su parte sensitiva (*la noche del sentido*) y se recoge más en su parte superior, espiritual del alma (*la noche del espíritu*), siente más las comunicaciones sobrenaturales que le ofrece Dios en la contemplación. La contemplación es el medio perfecto para llevar al alma hacia la unión, pues es de naturaleza puramente espiritual, y al infundir el perfecto conocimiento de Dios y el perfecto amor, capacita al hombre a cooperar cada vez mejor con la gracia. En la contemplación, el hombre descubre la presencia de Dios en su alma y le reconoce como su Amado. En la contemplación también crece el deseo de la unión, engrandeciendo el espíritu humano para recibir el amor divino. Finalmente, por su pasividad, la contemplación constituye como un ámbito propio para que la gra-

cia santificante desarrolle su dinamismo transformador. Por eso el santo la llama la *secreta escala* que sube hasta Dios.

Las cosas han cambiado desde los tiempos de san Juan de la Cruz, cuando el problema de la perfección, de la contemplación y de los grados de amor preocupaban no solamente a los teólogos, sino a un amplio público. El mundo de hoy parece tener otros santos: el dinero, el poder, la fama... Sin embargo, hay algo en el hombre que ha quedado intacto. ¿Qué cosa es la que ha resistido tanto tiempo y tanto cambio? Es esta profunda sed y deseo de la felicidad, que el hombre lleva dentro de su corazón sin saciarlo todavía. El hombre siente en su interior la misma ansia de amor que fue el motivo para san Juan de la Cruz de escribir las primeras palabras de su *Cántico*: «*¿adonde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido?*» La respuesta se encuentra en el mismo lugar de donde brotan estas inquietudes, en el centro de nuestra alma donde mora a escondidas el Esposo. Otra vez quisiéramos hacer referencia a la encíclica del Papa. Comentando la pregunta que hizo el joven a Cristo dice: «la pregunta: «Maestro, ¿qué he de hacer de bueno para conseguir la vida eterna?» brota en el corazón de todo hombre, y es siempre y sólo Cristo quien ofrece la respuesta plena y definitiva. El Maestro que enseña los mandamientos de Dios, que invita al seguimiento y da la gracia para una vida nueva, *está siempre presente y operante en medio de nosotros*, según su promesa: «He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 20)» (25). Desde allí, a través de la gracia, llama al hombre que salga a su búsqueda.

Si quiere responder a su voz y, de esta manera recuperar la libertad en el perfecto amor, el hombre debe de nuevo descubrir el valor de la contemplación, porque ella constituye el camino para llegar a su más profundo centro y con esto lleva a la unión con su Amado. Fuera de la contemplación el hombre no tiene posibilidad de descubrir a Dios en cuanto Amado —a quien no se puede ver pese a su íntima presencia en el alma—; se conformará con lo que le ofrece el mundo de los sentidos. La inquietud seguirá dividiendo su corazón. En cambio, a través de la contemplación, que exige la misteriosa negación de todo, el hombre encuentra la unión con Cristo-Esposo, quien siendo plena expresión del *Todo divino*, es capaz de hacer superar al hombre su *nada humana* y devolverle su armonía interior, su libertad, por este amor que es propiedad del ser hijo de Dios por participación.



CITAS BIBLIOGRÁFICAS

1. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 31.
2. H. BERGSON confiesa que al leer las obras de San Juan de la Cruz descubriría en ellas «una nota de realidad que no engaña», cfr. J. CHEVALIER, *Conversaciones con Bergson*, Madrid 1960, p. 143. H. U. von BALTHASAR recomienda la lectura del místico a todos los cristianos como una «estrella» que guía en la vida espiritual. «En cuanto esta doctrina da testimonio de una vida contemplativa muy elevada y cabalmente lograda, puede ser para la Iglesia estrella orientadora en sentido estricto para las diversas vías contemplativas, en las que se presume siempre reservada a Dios la libertad de conducir a otras almas por otras vías y otros ritmos», *Gloria, una estética teológica*, v. III, Edit. Encuentro, Madrid 1986, p. 177.
3. AAS 18(1926) 379-381.
4. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*, BAC, Madrid 1968, p. 445.
5. Los estudios principales son de: A. WINKLHOFER, *Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz*, Herder, Freiburg 1936, que divide el tema en dos partes, una analiza la acción divina bajo la noción de la gracia actual, otra se centra en la inhabitación de Dios en el alma por la gracia habitual y analiza las operaciones del alma bajo su inspiración. El autor subraya en cada momento la coincidencia entre el pensamiento de San Juan de la Cruz y la doctrina tomista. El segundo: SIMEON DE LA SAGRADA FAMILIA, *La doctrina de la gracia como fundamento teológico en la doctrina sanjuanista*, MC 43(1942) 521-541 hace un estudio positivo de los textos del santo sacando los lugares que explícitamente se refieren a la gracia. Cfr. también: VENANCIO D. CARRO, *La naturaleza de la gracia y el realismo místico*, CTom 25(1922) 362-375; H. SANSON, *L'esprit humain selon St. Jean de la Croix*, Presses Universitaires de France, Paris 1952, trad. castellana: H. SANSON, *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*, Rialp, Madrid 19, especialmente la parte II: *Espíritu y gracia*, pp. 140-191; PIERRE-JEAN DE L'ENFANT-JESUS, *L'accueil de la Grâce*, en «Carmel» 62(1991) 26-34; EFREN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, Talleres Editoriales «El Noticiero», Zaragoza 1947; G. LEBLOND, *Fils de lumière. L'inhabitation personnelle et spéciale du S. Esprit en notre âme selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Paris 1961.
6. P. BLANCHARD, *La doctrine de la méthode de libération spirituelle chez saint Jean de la Croix*, en «Carmel» 41(1969) 97-118; G. VALLEJO, *¿Santa Teresa y San Juan de la Cruz para Latino-América?*, en VE 42(1973) 311-313, 328-331; E. PACHO, *La espiritualidad teresiano-sanjuanista y la liberación*, en VE 49(1975) 200-234; S. GALILEA, *San Juan de la Cruz y la espiritualidad*

- liberadora, en «Medellín» 1(1975) 216-222; A. BORD, *Libération spirituelle selon S. Jean de la Croix*, en «Vives Flammes» 93(1975) 57-62; M. BRUNDELL, *The «Liberation Theology» of John of the Cross*, en «Nubecula» 29(1978) 41-44; J. V. RODRIGUEZ, *Dos temas sanjuanistas candentes: promoción de la persona humana llamada a la libertad*, en MC 88(1980) 411-430; D. CENTNER, *Christian Freedom and the Nights of John of the Cross*, en «Carmelite Studies» 2(1982) 3-80; J. V. RODRIGUEZ, *La liberación en San Juan de la Cruz*, en «Teresianum» 36(1985) 421-454; J. M. ITURBIDE, *La libertad en el «Cántico Espiritual» de San Juan de la Cruz*, en «Revista Teológica Limense» 25(1991) 250-263; A. MORENO GONZALEZ, *San Juan de la Cruz o el canto de la libertad*, en «Escapulario del Carmen» 87(1991) 163-165.
7. J. MARITAIN, *Distinguir para unir. Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires 1968, p. 557.
 8. El dibujo lo regaló posteriormente el santo a una de sus hijas espirituales, la hermana Ana María de Jesús del convento de la Encarnación en Avila, donde se conserva hasta ahora.
 9. Escribe en su testimonio el Padre Jerónimo de San José: «Porque dibujar objeto ausente en aquella forma, pide tan singular destreza, que los mayores maestros de este arte que le han visto, tienen a particular milagro haber hecho este dibujo quien no fuese muy ejercitado y diestro pintor», *Historia de la vida y virtudes...*, op. cit. v. III, p. 381. En este cuadro se inspiraron dos pintores españoles: Salvador Dalí para pintar en el año 1951 su cuadro *Cristo de San Juan de la Cruz* (Glasgow Art Gallery) y José María Sert (tres dibujos guardados en Barcelona en la *Colección A. Puigvert*).
 10. F. RUIZ, *Introducción...*, op. cit., p. 359.
 11. Hemos de subrayar que el título de Mediador atribuido a Cristo no aparece en las obras del santo. Habla de la mediación que realizó Cristo (2S 26, 12), pero sin llamarle Mediador. Esto sucede tal vez porque para el santo la palabra estaba cargada con demasiado sentido instrumental. Emplea la palabra «medio» a la hora de tratar de las cosas que ayudan a acercarnos a Dios (la fe, las visiones etc.). Medio es una realidad pasajera, porque «llegando al término, cesan las operaciones de los medios» (CB 16, 11). Pero Cristo es Mediador no en cuanto instrumento, sino en cuanto El mismo es la expresión y la realización de la unión con Dios. Es por lo tanto al mismo tiempo camino y término de la unión con Dios. Por eso nunca dice p. ej. «por medio de Cristo», sino más bien utiliza la fórmula paulina: «en Cristo». Nosotros, sin embargo, vamos a usar esta palabra, que hoy en día no crea peligros de mala interpretación y que no está lejos del pensamiento del santo, pero teniendo siempre en cuenta la observación que acabamos de hacer.
 12. F. RODRIGUEZ FASSIO, *La cristología de San Juan de la Cruz*, en «Communio» 13(1980), p. 293.
 13. SANTA TERESA DE JESUS describe así sus impresiones de la visita al convento de Duruelo en el año 1568: «como entré en la Iglesia quedéme espantada de ver el espíritu que el Señor había puesto allí (...). Tenía tantas cruces, tantas calaveras. Nunca se me olvida una cruz pequeña de palo que tenía para el agua bendita, que tenía pegada una imagen de papel con un

Cristo, y que parecía que ponía una devoción que si fuera de cosa muy bien labrada», *Libro de Fundaciones*, cap. XIV, n. 7, Edit. P. SILVERIO DE SANTA TERESA, Burgos, 1954, p. 856. Los biógrafos del santo han transmitido las palabras del santo que había contado a su hermano Francisco en la primavera de 1591 de la visión que tuvo en Segovia con un cuadro de Jesús con la cruz a cuestas: «Tenía un crucifijo en el convento, y estando yo un día delante de él, parecióme estaría más decentemente en la iglesia, y con deseo de que no sólo los religiosos le reverenciaren, sino también los de fuera, hícelo como me había parecido. Después de tenerle en la Iglesia puesto lo más decentemente que yo pude, estando un día en oración delante de él, me dijo: «Fray Juan, pídemelo lo que quisieres, que yo te lo concederé por este servicio que me has hecho». Y yo le dije: «Señor, lo que quiero que me deis es trabajos que padecer por vos y que sea yo menospreciado y tenido en poco». Esto pedí a Nuestro señor, y Su Majestad lo ha trocado, de suerte que antes tengo pena de la mucha honra que me hacen tan sin merecerla», CRISOGONO DE JESUS, *Vida...*, op. cit., p. 292. Con la misma piedad hacia la cruz vivía la Semana Santa. Testimonia P. José de María: «De aquí le venía la gran ternura con que hablaba destos efectos de nuestra Redención y el extraordinario sentimiento con que andaba cuando la Iglesia nos lo representa. El cual fue más notable en la última Semana Santa que estuvo en Segovia que andaba tan transportado en la compasión destos dolores del Señor (...) que no podía atender a otra cosa», *Historia de la vida y virtudes...*, op. cit. v. III, p. 761.

14. Entre los temas polémicos hemos de señalar sobre todo: 1. el problema de la llamada «mística desde Dios» o «mística desde Cristo», aunque hoy en día la mayoría de los autores se abstiene de imputar esta distinción a san Juan de la Cruz, cfr. ANATOLIN DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Jesucristo en los escritos de San Juan de la Cruz*, en MC (1938) 41-46; (1939) 137-144; GERARDO DE LOS SAGRADOS CORAZONES, *Puntos de propedéutica al tema: Jesús Cristo en la vida espiritual según San Juan de la Cruz*, en MC 68(1960) 241-265; F. RUIZ, *Introducción...*, op. cit., p. 382; F. RODRIGUEZ FASSIO, *La cristología de San Juan de la Cruz*, en «Communio» 13(1980) 197-227; 291-330. 2. el problema del papel que juega la Humanidad de Jesús en su mística, sobre todo en comparación con la visión de Santa Teresa de Jesús, cfr. S. CASTRO, *Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz*, en «Teresianum» 41(1990) 349-380; GERARDO DE LOS SAGRADOS CORAZONES, *Puntos de propedéutica...*, op. cit., p. 257-259. 3. La aparente ausencia de Cristo en los libros de la Noche, cfr. J. BARUZI, *El problema de la experiencia mística...*, op. cit., p.; P. VARGA, *Christus bei Johannes vom Kreuz*, en EphCarm 18(1967) 197-225; S. CASTRO, «Cristo vivo» en *San Juan de la Cruz*, en REspir 49(1990) 439-474; F. RUIZ, *Introducción...*, op. cit., p. 362 ss.
15. S. CASTRO, *Cristo, vida del hombre. El camino cristológico de Teresa confrontado con el de Juan de la Cruz*, Edit. de Espiritualidad, Madrid 1991, p. 157.
16. Así lo presentan todos los estudios de la cristología de san Juan de la Cruz, cfr. ANATOLIN DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Jesucristo...*, op. cit. que, analizando la bibliografía antecedente de él, nota la poca atención que se pres-

- tó al tema. Intentando explicar este hecho dice que ha sucedido así tal vez porque «la hermosa y dulce figura de Jesús aparezca velada en los escritos del Santo», p. 44. Sin duda en los últimos años se ha escrito mucho más, cfr. GIOVANNA DELLA CROCE, *Christus in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz*, en «Jahrbuch für Mystische Theologie» 10(1964) 1-123; F. RODRIGUEZ FASSIO, *La cristología...*, *op. cit.*; F. GARCIA MUÑOZ, *Cristología de San Juan de la Cruz. Sistemática y mística*, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1982; F. LOPEZ HERNANDEZ, *El Cristo de San Juan de la Cruz*, Colección Tau, Avila 1991; A. ALVAREZ-SUAREZ, *El «encuentro» con Cristo desde San Juan de la Cruz*, en «Burgense» 32(1991) 41-78; B. PUTHUR, *Christology of St. John of the Cross*, en AA. VV., *Saint John of the Cross. Studies on his life, doctrine and times*, Iyothir Dhara Publications 1991, pp. 53-64;
17. LUCINO DEL STMO. SACRAMENTO, *Doctrina del Cuerpo Místico en S. Juan de la Cruz*, en REspir 3(1944), p. 190.
 18. Cfr. P, 7, 1, vv. 1-5. La única diferencia poco significativa consiste en el cambio de verbos que describen esta preexistencia. En lugar de «existía» es «moraba», y la palabra «estaba» cambia por «vivía». Este cambio igual puede ser ocasional para evitar la repetición de las mismas expresiones, pero puede introducir un matiz nuevo a las palabras del evangelio. Estas palabras indicarían desde el principio la relación amorosa y personal entre el Padre y el Verbo, en vez de expresiones no personales como «existir» y «estar». Podemos apoyar tal opinión en la frase que el santo añade al texto original del evangelio. Dice que en esta preexistencia el Verbo «poseía infinita felicidad» (vv. 3-4).
 19. Todos estos conceptos fundamentales los maneja luego en sus grandes obras: Hijo único y gloria del Padre: «el Padre no se apacienta en otra cosa que en su único Hijo, pues es la gloria del Padre» (CB 1, 5); Hijo Unigénito (cfr. LB 2, 16); el Verbo tiene el mismo simple e infinito ser del Padre (cfr. LB 2, 20).
 20. P. VARGA, *Christus bei Johannes vom Kreuz...*, *op. cit.*, p. 207.
 21. Cfr. el comentario que hace al verso «la música callada» de la canción 14-15 del *Cántico*.
 22. Cfr. capítulo II, pp. 172-176 donde hemos hablado de la creación del hombre.
 23. Cfr. S. CASTRO, «*Cristo vivo*...», *op. cit.*, p. 445; F. RUIZ, *Introducción...*, *op. cit.*, p. 368.
 24. «A la esposa que me dieres, / yo mi claridad daría, / para que por ella vea/ cuánto mi padre valía» (P 7, 3, vv. 89-92); «Ya ves, Hijo, que a tu esposa/ a tu imagen hecho había, / y en lo que a ti se parece/ contigo bien convenía» (vv. 229-232).
 25. San Juan de la Cruz no emplea esta expresión muchas veces; sólo aparece, además de este lugar, en el *Cántico* A 36, 2. F. RUIZ explica este hecho diciendo que el santo la «cambia por otras expresiones más dinámicas y vivenciales: la convivencia, el desposorio. Tienen la ventaja de indicar la vida, comunión de amor, reciprocidad», *Jesucristo; rostro humano de Dios, rostro divino del hombre*, en AA. VV. *Antropología...*, *op. cit.*, p. 76.

26. Evidentemente el santo piensa aquí en la unión de mayor grado posible aquí, en la tierra, es decir, de la unión mística en el matrimonio espiritual. No entramos ahora en las posibles diferencias entre la unión con Dios en el estado de gracia santificante y la unión mística. Pero consideramos que la relación que se da entre la unión hipostática y cada unión con Dios tiene las mismas características generales y el mismo fundamento. Y a esto se refiere ahora el santo, no al grado de esta unión.
27. «La divinidad de Cristo, en vez de alejarle, le da la posibilidad de injertarse en la vida personal de cada uno de nosotros, cosa que no podría hacer un simple hombre; consuela eficazmente, se mantiene siempre unido. Su personalidad divina acoge a su humanidad, la enriquece, la hace penetrar en el íntimo ser de la historia humana y de cada hombre; y desde las raíces tira hacia arriba, divinizando al hombre y la historia», F. GARCIA MUÑOZ, *Cristología...*, *op. cit.*, p. 108.
28. F. GARCIA MUÑOZ, *Cristología...*, *op. cit.*, p. 49; cfr. también F. RUIZ: «En el gesto encarnatorio resalta, más que la humanización de Dios, la divinización del hombre. Jesucristo hace su entrada en la humanidad con aires de triunfo, irradiando divinidad y hermosura. Para poder hacerlo desde dentro se adhiere estrechamente al ser y a los destinos del hombre y del mundo, *Introducción...*, *op. cit.*, p. 370.
29. F. RODRIGUEZ FASSIO, *La cristología...*, *op. cit.*, p. 302.
30. Cfr. J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, Cerf-Mame, París 1974, p. 298 ss.
31. M. A. DIEZ GONZALEZ, *Pablo...*, *op. cit.* p. 98-99.
32. «Y por que ella vida tenga, / yo por ella moriría; / y, sacándola del lago, / a ti te la volvería» (P 7, 7, vv. 263-266).
33. F. RODRIGUEZ FASSIO, *La cristología...*, *op. cit.*, p. 322.
34. Cfr. C. GARCIA, *La cruz del seguimiento*, *S. Juan de la Cruz: Subida 2, 7*, en MC 100(1992) 125-137.
35. Cfr. F. RUIZ, *Ruptura y comunión*, en «Teresianum» 41(1990), p. 327.
36. El santo, elevado a la unión mística, «pudo ver con la claridad que a pocos les es dado ver, la relación íntima entre la gloria de Cristo y la ignominia de la Cruz, la identidad de Cristo glorioso y de Cristo crucificado, y comprender que los resplandores de la gloria de Cristo no son más que los dolores transformados en luz, y que el hombre no podrá transformarse en Cristo glorioso sin haberse antes transformado en Cristo crucificado», AN-TOLIN DE LA V. DEL CARMEN, *Jesucristo...*, *op. cit.*, p. 17.
37. Alrededor del misterio de la muerte y la resurrección está ordenado el estudio de la doctrina del santo hecho por E. STEIN. Las *Noches* son la expresión de la muerte espiritual del alma para resucitar en el amor divino de la *Llama*. Esta transformación es posible sólo en Cristo. «Nuestros pecados quedaron destruidos a fuego en la Pasión y muerte de Cristo. Cuando esto creemos y nos unimos al Cristo total, guiados por la fe, lo cual quiere decir que hemos entrado también decididos por el camino del seguimiento de Cristo, ya entonces, Cristo nos va llevando «a través de su Pasión y de su Cruz, a la gloria de la Resurrección». Esto mismo, exactamente, es lo que experimenta el alma en la contemplación: el paso, a través del fuego expiatorio, a la dichosa ventura de la unión de amor. Es lo que da razón de su doble carácter. Es muerte y resurrección. Tras la Noche Oscura brillan

- los resplandores de la Llama de amor viva», *La ciencia de la Cruz...*, *op. cit.*, p. 252. Cfr. F. J. SESE, *La «ciencia de la Cruz». La enseñanza de San Juan de la Cruz, a la luz del pensamiento de la Beata Edith Stein*, en *ScrTh* 23(1991) 643-665.
38. M. A. DIEZ GONZALEZ, *Pablo...*, *op. cit.*, p. 276.
 39. J. CATRET comenta así este párrafo: «Cristo atrae a todos hacia sí desde su cruz, desde el momento de la encarnación que el autor contempla como movimiento de «kénosis», o aniquilamiento, realizando con ello la función clave de Mediador único para la vida espiritual del hombre y la vocación de éste a participar de Dios «a su imagen y semejanza», pues todas las criaturas y más aún, la cumbre de la creación que es el hombre, están vestidas de Cristo y por Cristo de la hermosura divina», *La persona de Cristo y la fe. Pensamiento de san Juan de la Cruz*, en *REspir* 34(1975), p. 77. Aquí habría que recordar lo que hemos dicho acerca del sentido que tiene para el santo la «hermosura divina», cfr. capítulo III, pp. 265-281.
 40. F. RUIZ, *Jesucristo: rostro humano...*, *op. cit.*, p. 77.
 41. X. PIKAZA, al comentar esta canción observa, que las «cavernas» hacen pensar en el viejo mito de la *madre tierra* (las cuevas son escondidas en la tierra) de donde nació el hombre y que vuelve a nacer otra vez, pero ahora en el amor de Cristo. «El nacimiento primero lo hizo cada uno a solas; de la cueva de la madre tierra vinimos a un mundo de dolores y fatigas. Para este nuevo y segundo nacimiento ya no vamos solos; entramos en pareja, es decir, en comunión dual», *El cántico espiritual...*, *op. cit.*, p. 384.
 42. «Jesucristo es *Todo*. No solamente el centro, sino el *Todo*. El *Todo* de Dios, en primer lugar: su mismo ser y vida, su imagen y su palabra, su hermosura y su amor. Y es, igualmente, el *Todo* del hombre: su origen y destino, es sentido de su vivir y su morir y servir; el alma de toda la creación, personas y cosas, cielo y tierra», F. RUIZ, *Jesucristo: rostro humano...*, *op. cit.*, p. 93.
 43. «El rostro del Verbo lleno de gracias, que embisten y visten a la reina del alma, de manera que, transformada ella en estas virtudes del Rey del cielo, sea hecha reina» (LB 4, 13).
 44. «De igual manera que en la cabeza están todos los sentidos, así en Cristo estuvieron todas las gracias», SAN AGUSTIN, *Epist. ad Dardanum*, 13, PL 33, 847; cfr. SANTO TOMAS: «El alma de Cristo poseyó la gracia en toda su plenitud. Esta eminencia de su gracia es la que le capacita para comunicar su gracia a los demás; en lo cual consiste precisamente la gracia capital. Por tanto, es esencialmente la misma gracia personal que justifica el alma de Cristo y la gracia que le pertenece como cabeza de la Iglesia y principio justificador de los demás: entre ambas sólo hay una distinción de razón», *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 5.
 45. El texto citado por san Juan de la Cruz en el segundo libro de la *Subida*, párrafo 6.
 46. ANTOLIN DE LA V. DEL CARMEN, *Jesucristo...*, *op. cit.*, p. 137.
 47. S. CASTRO, *Cristo, vida del hombre...*, *op. cit.*, p. 154.
 48. «El alma, después que determinadamente se convierte a servir a Dios, ordinariamente la va Dios criando en espíritu y regalando, al modo que la amorosa madre hace al niño tierno» (1N 1, 2).

49. «Sobre este modo común (por esencia, presencia y potencia) hay otro especial que conviene a la criatura racional, en la cual se dice que se halla Dios como lo conocido en el que conoce y lo amado en el que ama. Y puesto que la criatura racional, conociendo y amando, alcanza por su operación hasta al mismo Dios, según este modo especial no solamente se dice que Dios está en la criatura racional, sino también que habita en ella como en su templo», *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 3. En consecuencia la semejante presencia de Dios, que no es simplemente de naturaleza moral, lleva a la verdadera participación en la naturaleza divina. Así comenta el texto M. SANCHEZ SORONDO: «Por la semejanza de la recreación (gracia), a diferencia de la semejanza de la creación (imagen), participamos no sólo en el ser, los trascendentales y las perfecciones absolutas divinas, sino también y en el límite, de la misma naturaleza divina por esencia de modo formal: Dios nos comunica en su esencia (formaliter), aunque por participación, de su mismísima naturaleza y del modo interior de vivir, pensar y amar de su naturaleza», *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1979, p. 151; cfr. R. W. GLEASON, *La gracia*, Herder, Barcelona 1964, pp. 168-169.
50. «Cuando ha llegado a esta perfección de unión con Dios (...) todos los apetitos del alma y sus potencias según sus inclinaciones y operaciones, que de suyo eran operaciones de muerte y privación de vida espiritual se truecan en divinas» (LB 2, 33).
51. CRISOGONO DE JESUS en su Edición crítica hace esta observación a pie de página: «el axioma: *amor pares aut invenit aut facit*, posiblemente se incorporó a la literatura mística cristianana gracias a Plotino (*Enneades* V, 1, 1), quien lo adoptó de Minucio Félix», *Vida y obras...*, *op. cit.*, p. 371.
52. «Dice que los tiene *en sus entrañas dibujados*, es a saber, en su alma según el entendimiento y la voluntad. Porque, según el entendimiento, tiene estas verdades infundidas por fe es su alma. Y, porque la noticia de ellas no es perfecta, dice que están *dibujadas*, porque, así como dibujo no es perfecta pintura, así la noticia de la fe no es perfecto conocimiento; (...) y cuando estén en clara visión estarán en el alma como perfecta y acabada pintura» (CB 12, 6).
53. Escribe JOSEMARIA ESCRIBA DE BALAGUER, el Beato que recientemente puso tan de relieve la fundamental exigencia del Evangelio sobre la vocación universal de la santidad: «El cristiano debe vivir según la vida de Cristo, haciendo suyos los sentimientos de Cristo, de manera que pueda exclamar con San Pablo, *non vivo ego, vivit vero in me Christus*, no soy yo el que vive sino que Cristo vive en mí. (...) Hay que unirse a El por la fe, dejando que su vida se manifieste en nosotros, de manera que pueda decirse que cada cristiano es no ya *alter Christus*, sino *ipse Christus*, ¡el mismo Cristo!», *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1989, n. 103-104. Dejamos por lo tanto del lado la discusión sobre si esta frase expresa la experiencia mística particular de san Pablo, o es una definición del estado en que se encuentra el cristiano absorbido por la gracia de Cristo, cfr. L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie de Saint Paul*, París 1962, pp. 335 ss. Si san Juan de la Cruz hace referencia a ella quiere decir que la entiende en su sentido universal en cuanto estado de vida cristiana perfecta.

54. M. A. DIEZ GONZALEZ, *Pablo...*, *op. cit.*, p. 302.
55. «Exuat te Dominus veterem hominem cum actibus suis, qui secundum carnem natus est: et renovare spiritu mentis tuae, et induere novum hominem, qui secundum Deum ceratus est» *Missale Ordinis*, Lugduni 1559, p. 268, cfr. *Regla primitiva y Constituciones de la Provincia de los Frayles Descalzos de nuestra Señora de la Virgen María del Monte Carmelo*, Salamanca 1582, en BMC, v. VI, pp 514-515.
56. A estos lugares hay que añadir otros más que empleando otra terminología, también paulina, expresan la misma realidad, aunque con diverso matiz. Tal es el caso de la antítesis «hombre carnal-hombre espiritual»: 3S 26, 4; CB 3, 10; LB 3, 74-75), o semejante a ella: «sabio del mundo-sabio de Dios» (2S 17, 4; CB 26, 13-26).
57. Cfr. F. LOPEZ HERNANDEZ, *El «hombre nuevo cristiano» en San Juan de la Cruz*, en «La Vida Sobrenatural» 555(1991), pp. 189-198.
58. «No deduce el santo la idea de los textos paulinos que predicán el cambio de «hombre-viejo-nuevo» como obrado ya mediante el bautismo. Acude explícitamente a los lugares paulinos que insisten claramente en la renovación necesaria después del bautismo, al estado permanente de reforma, que debe caracterizar a todo cristiano». Y más adelante dice: «Lo «viejo», para san Juan de la Cruz, no equivale al comportamiento habitual que precedió al bautismo regenerador, sino a los malos hábitos contraídos personalmente después de ser cristianos», M. A. DIEZ GONZALEZ, *Pablo...*, *op. cit.*, p. 185-187.
59. F. GARCIA MUÑOZ, *Cristología...*, *op. cit.*, p. 129.
60. ANTOLINO DE LA V. DEL CARMEN, *Jesucristo en los escritos...*, *op. cit.*, p. 175.
61. «Dice que derramando mil gracias pasaba, porque de todas las criaturas los adornaba, que son graciosas» (CB 5, 1).
62. «Dios miró todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándoles muchas gracias y dones naturales, haciéndolas acabadas y perfectas» (CB 5, 4).
63. Cfr. SIMEON DE LA SAGRADA FAMILIA, *La doctrina de la gracia...*, *op. cit.*, pp. 522-523.
64. Declara casi al principio de su obra: «Tú, Señor, eres vida, yo muerte» (1S 5, 1).
65. Cfr. capítulo III, p. 272; «La palabra gracia encierra, pues, dos ideas principales: por un lado, la de belleza con la que Dios adorna el alma a fin de volverla agradable y prepararla a la unión -en este sentido, favor, merced, don, virtud son sinónimos de gracia- por otra, la de amor con que Dios gratifica el alma para asegurar su conformidad de voluntad con la suya y así conducir a la unión», H. SANSON, *El espíritu...*, *op. cit.*, p. 154.
66. Cfr. F. BAUDRAS, *Grâce*, en *Vocabulaire biblique de Von Allmen*, Delachaux et Niestlé, 1954, pp. 113-114.
67. «Cuando Dios mira a un hombre con amor, altera la mismísima estructura del ser del hombre, produciendo en él, a través del don objetivo que llamamos gracia, un reflejo de su propia actitud interior de generosidad, misericordia y solicitud amorosa», R. W., GLEASON, *La gracia*, Herder, Barcelona 1964, p. 61.

68. Cfr.: «Dios así como no ama cosa fuera de sí, así ninguna cosa ama más bajamente que por sí, porque todo lo ama por sí, y así el amor tiene la razón del fin; de donde no ama las cosas por lo que ellas son en sí» (CB 32, 6).
69. «El alma se define concretamente por su relación filial a Dios, que es una relación misteriosa, ontológica y no solamente moral», H. SANSON, *El espíritu...*, op. cit., p. 165.
70. «En solo el mirar de un ojo le (al alma) llagó el corazón» (2N 21, 8). Es el texto citado del Cantar de los Cantares 4, 9.
71. «En la viva contemplación y conocimiento de las criaturas, echa de ver el alma haber en ellas tanta abundancia de gracias y virtudes y hermosura de que Dios las dotó, que le parece estar todas vestidas de admirable hermosura y virtud natural (...). Y, por tanto, *llagada* el alma en amor por este rastro que ha conocido de las criaturas de la hermosura de su Amado, con ansias de ver aquella invisible hermosura que esta visible hermosura causó» (CB 6, 1).
72. «Y esta llaga se hace en el alma mediante la noticia de las obras de la Encarnación del Verbo y misterios de la fe» (CB 7, 3).
73. «Porque en cuanto los ángeles me inspiran y los hombres de ti me enseñan, de ti más me enamoran, y así todos de amor más me llagan» (CB 7, 8).
74. «La gracia divina que hierde en el centro del alma, no es un grande espectáculo, que la persona interesada presencie y goce, sino que es una puesta en movimiento de todas sus energías, desde la raíz, aun de aquellas actividades no actuadas por moventes naturales. Las infusiones que el alma recibe son, por lo general, no objetos, sino fuerzas. Y aun pudiera ser que la infusión divina no fuera objeto de experiencia al recibirla, sino al ejercitarla, es decir, que lo que siente el alma es su propia operación divinizada», F. RUIZ, *Cimas de contemplación. Exégesis de la Llama de amor vivo*, en EphCarm 13(1962), pp. 278-279.
75. Cfr. A. WINKLHOFER, *Die Gnadenlehre*. . . , op. cit., pp. 64-67.
76. «Estando esta alma tan cerca de Dios, que está transformada en llama de amor, en que se le comunica el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo» (LB 1, 6).
77. F. RUIZ, *Cimas de contemplación...*, op. cit. , p. 280.
78. *Ibidem*, p. 281.
79. *Ibidem*, p. 281. Cfr. también: J. ACKERMAN, *El ensanchamiento del alma: la doctrina de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús sobre el efecto de la gracia en el alma*, en «San Juan de la Cruz», 7(1991) 9-21; especialmente las páginas que dedica a esta metáfora del toque: 14-15.
80. Al interpretar el texto de Cantar de los Cantares 8, 1 dice así: «*mame él los pechos de su madre*, que es consumirle todas las imperfecciones y apetitos de su naturaleza que tiene de su madre Eva» (CB 24, 5).
81. Aunque Dios es madre, lo que de verdad opera en el alma es la gracia; por lo tanto, en algunas ocasiones hace una extrapolación y habla de «la amorosa madre de Dios» (cfr. 1S, Pról. 3; LB 3, 57; 1N 12, 1). «Cuando san Juan de la Cruz habla de la gracia en tal pasaje de sus obras, se nota que es para él, por desconcertante que esta afirmación parezca, más que una reali-

- dad viviente: se transforma bajo su pluma en una persona, y ha encontrado para mostrarnos lo que es nuestra participación en la vida divina, participación que Dios desea aun más que nosotros, y que El hace nacer en nosotros, ha encontrado esta expresión cuyo sabor vital es imposible no gustarlo», LUCIANO-MARIA DE SAN JOSE, *Las obras espirituales del bienaventurado Padre Juan de la Cruz*, Desclée, París 1945, p. 53.
82. F. RUIZ SALVADOR, *Juan de la Cruz*, en *Diccionario de espiritualidad...*, o. c., v. II, p. 417.
 83. La comparación de la gracia al fuego que penetra hasta lo más íntimo y sin destruir la naturaleza humana, tiene su larga tradición en los Padres, sobre todo del oriente. Se aprovecharon de ella para describir la totalidad y profundidad de la transformación sobrenatural que causa el don de la gracia. Cfr. CIRILIO DE JERUSALEN, *Catechesis* 17; BASILIO, *Contra Eunomio*, 1, 5; cfr. P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous, d'après les Pères grecs*, Universitatis Gregorianae, Roma 1946 .
 84. «Y también habrá quien le diga que vuelve atrás, pues no halla gusto ni consuelo como antes en las cosas de Dios (...); porque hay también muchas almas que piensan no tienen oración, y tienen muy mucha; y otras que tienen mucha y es poco más que nada» (S Pról.). Esta observación fue uno de los motivos por los que el santo se decidió a escribir su obra. Era con la intención de ayudar a los que experimentan la acción divina «para que sepan entender o a lo menos dejarse llevar de Dios» (*Ibidem*).
 85. *De veritate*, q. 12, a. 6.
 86. *Summa Theologiae*, I q. 79, a. 6.
 87. A. WINKLHOFER, *Die Gnadenlehre...*, op. cit., pp. 47-48.
 88. *Ibidem*, p. 48.
 89. En la psicología es conocido el efecto de los contrarios que hace experimentar una cosa mejor y con más fuerza en comparación con su opuesta, que si fuera experimentada de manera suelta. Tales efectos pertenecen a las leyes de percepción. Por ejemplo: sentimos más el frío cuando salimos de una habitación caliente; la luz tiene para nosotros mayor brillo cuando salimos de una oscuridad profunda, etc.; cfr. L. ANCONA, *Cuestiones de Psicología*, Herder, Barcelona 1966, pp. 112-120. Sin embargo nosotros prescindimos de la psicología y nos ocuparemos de la realidad misma que subyace a la experiencia psicológica.
 90. SAN AGUSTIN en *De Civitate Dei* la resumió con estas palabras: «Deus ordinem saeculorum, tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam antithetis honestavit», XI, 18.
 91. Las expresiones de tipo antitético las encontramos por todas partes en su obra. Recojemos algunas: Criador-criatura (1S 6, 1); espíritu-sentidos (1S 6, 2); eterno-temporal (1S 6, 1); semejanza de Dios-dísimil y disconforme a Dios (2S 5, 4); hombre nuevo-hombre viejo (1S 5, 7); hombre animal-hombre racional (3S 26, 3).
 92. «Por tanto, así como en la generación natural no se puede introducir una forma sin que primero se expela del sujeto la forma contraria que precede, la cual estando en impedimento de la otra por la contrariedad que tienen las dos entre sí, así, en tanto que el alma se sujeta al espíritu sensual no puede entrar en ella el espíritu puro espiritual» (1S 6, 2).

93. Hay que subrayar que el santo no considera como contraria la diferencia ontológica que existe entre Dios y el hombre. De ella habla muchas veces dejando claro la diferencia abismal que existe entre ambos (incluso emplea vocabulario especial: el de *nada* y *Todo*), pero nunca admite la más mínima oposición o enemistad. Dios es totalmente distinto del hombre en cuanto éste absolutamente depende de El, primero en el ser natural y luego en el ser sobrenatural. Si hay una contrariedad entre Dios y el hombre ésta se refiere al nivel moral, es decir, a la lucha entre el pecado que mora en el alma y la gracia divina. Cfr. capítulo II, pp. 166-167.
94. V. CAPANAGA, *San Juan de la Cruz...*, op. cit., p. 329.
95. «La justificación es igual en todos los justos en esencia, pero distinta en el grado de su realización. Puede también crecer en uno y el mismo justo», Sesión VI, cap. 7.
96. Cfr. M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, op. cit., v. V, *La gracia divina*, p. 240.
97. «La vida cristiana es dinamismo bautismal llevado hasta sus últimas consecuencias. Identidad y diferencia de realización; el desposorio espiritual, del que habla el Santo, aun teniendo las mismas raíces y siendo «todo uno», se presenta como una meta lejana que requiere todo un camino; es una gracia que supone una antropología concreta, con una naturaleza todavía herida por el pecado», J. CASTELLANO CERVERA, *Mística bautismal...*, op. cit., p. 476.
98. Cfr. H. SANSON, *El espíritu humano...*, op. cit., pp. 174-190.
99. «Por bienes sobrenaturales entendemos aquí todos los dones y gracias dados de Dios que exceden la facultad y virtud natural, que se llaman *gratis datae* (3S 30, 1); «Estas obras y gracias sobrenaturales, sin estar en gracia y caridad se pueden ejercitar, ahora dando Dios los dones y gracias verdaderamente (...) ahora obrándolas falsamente por vía del demonio» (3S 30, 4).
100. H. SANSON, *El espíritu humano...*, op. cit., p. 179.
101. Cfr. capítulo II, pp. 188-195. Comenta E. STEIN: «el alma se encuentra en cuanto espíritu en un reino del espíritu y de los espíritus. Está formada con su propia peculiaridad individual: no es solamente forma viviente de un cuerpo, elemento interior de algo externo, sino que en sí misma lleva la oposición entre algo interno y externo», *La ciencia...*, op. cit., p. 207.
102. «(...) el espíritu que es la porción superior del alma que tiene su respecto y comunicación con Dios» (3S 26, 4); es «la parte razonable, que tiene capacidad para comunicar con Dios» (2S 4, 2).
103. H. SANSON, *El espíritu humano...*, op. cit., p. 176.
104. «En tanto que el alma se sujeta al espíritu sensual, no puede entrar en ella el espíritu puro espiritual. Que, por eso, dijo nuestro Salvador por san Mateo: Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus. (...) En las cuales autoridades compara nuestro Señor a los que negando los apetitos de las criaturas se disponen para recibir el espíritu de Dios puramente, a los hijos de Dios (...)» (1S 6, 2); «Dios da aquellas cosas sobrenaturales sin diligencia y habilidad del alma (...) porque es cosa que se hace y obra pasivamente en el espíritu» (2S 11, 6).
105. Cfr. capítulo II, pp. 188-195.
106. E. STEIN, *La ciencia...*, op. cit., p. 217.

107. *Ibidem*, p. 221.
108. *Ibidem*, p. 225.
109. *Ibidem*, p. 226.
110. Utilizamos aquí la palabra albedrío en el sentido teológico común, no en el sentido que le parece dar el santo. A parte de que emplea esta palabra pocas veces, se refiere a la facultad natural del hombre manchado por el pecado que no tiene ninguna relación con la gracia sobrenatural y que, antes al contrario, se opone a ella. Por ejemplo, dice en la *Subida*: «se pueden transformar en Dios, solamente aquellos que no de las sangres son nacidos (...) ni tampoco de la voluntad de la carne, esto es, del albedrío de la habilidad y capacidad natural» (2S 5, 5).
111. «Conociendo el alma, que muy fuera de sus méritos la ha hecho tan grandes mercedes de levantarla a tan alto amor con tan ricas prendas de dones y virtudes, se lo atribuye todo a El» (CB 32, 1). Podemos en esta postura observar una cierta analogía con san Agustín, que al pasar por la dolorosa experiencia de su propia conversión, comprendió que ella no fue el resultado de sus propios esfuerzos, sino obra gratuita de Dios. Esta experiencia influyó notablemente en su lucha contra el pelagianismo. Cfr. C. BAUMGARTNER, *La gracia...*, *op. cit.*, p. 85; E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Agustin*, Vrin 1943.
112. Cfr. «(...) todo bien del hombre venga de Dios y el hombre de suyo ninguna cosa pueda que sea buena (...)» (LB 4, 9).
113. A. WINKLHOFER, *Die Gnadenlehre...*, *op. cit.*, p. 48.
114. Al justificar la necesidad de la purificación de la voluntad por el amor dice: «(...) las obras hechas en fe son vivas y tienen gran valor, y sin ella (la caridad) no valen nada, pues, como dice Santiago, sin obras de caridad, la fe es muerta (2, 20)» (3S 16, 1).
115. «Da a entender aquí el alma que para hallar a Dios de veras no basta sólo orar con el corazón y la lengua (...) es menester obrar de su parte lo que en sí es» (CB 3, 2).
116. En este punto es clara la referencia que hace el santo a SAN AGUSTIN, *De Civitate Dei*, I, 5, c. 12-15.
117. «La flor que tienen las obras y virtudes es la gracia y virtud que del amor de Dios tienen, sin el cual no solamente no estarían floridas, pero todas ellas serían secas y sin valor delante de Dios, aunque humanamente fuesen perfectas» (CB 30, 8).
118. «Ella le posee con posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo, por la gracia que Dios le hizo de dársele a sí mismo» (LB 3, 78).
119. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 17.





ÍNDICE

	<u>Pág</u>
PRESENTACION	379
ÍNDICE DE LA TESIS	387
BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS	393
LA LIBERACION HACIA EL AMOR POR LA GRACIA DE CRISTO	
I. Cristo como mediador de la filiación divina	408
1. Cristo, el Verbo Encarnado	409
a) Hijo Unigénito del Padre	409
b) La Encarnación del Verbo	412
c) La Redención en la cruz	414
3. Cristo, plenitud del Padre	419
4. Cristo, vida del hombre	421
a) Relación de Amado-amante	422
b) Incorporación en Cristo	426
c) El hombre nuevo	428
II. La gracia de Cristo, medio de nuestra filiación	431
1. Las nociones de la gracia	432
a) La diversidad de términos	433
b) Las categorías bíblicas	433
c) Las imágenes propias	434
«La hermosura del alma»	434
«Llagas de amor»	439
«El toque del Verbo»	441
2. La vida de la gracia	444
a) Exégesis de dos metáforas del crecimiento	445
Dios como madre alimentando a su hijo	445
El fuego transformando la madera	447
b) Las leyes del crecimiento	448
El modo del obrar divino	448
La ley de los contrarios	451
c) El crecimiento de la gracia	453

3. La libertad humana en el desarrollo de la vida de gracia	455
a) La cooperación con la gracia	455
b) La gracia y el libre albedrío	460
4. Los méritos del amor	466
a) Las obras naturalmente buenas	466
b) El amor, único motivo del mérito	467
CONCLUSION	470
CITAS BIBLIOGRÁFICAS	476