



UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD DE TEOLOGIA

RYSZARD GROŃ

ESPERANZA Y DESEO  
EN  
SAN JUAN DE LA CRUZ

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

PAMPLONA  
1997



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 1 mensis octobri anni 1996

Dr. Franciscus L. MATEO-SECO

Dr. Xaverius SESÉ

Coram tribunali, die 28 mensis maii anni 1996 , hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Iacobus PUJOL

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. XXX, n. 6



## PRESENTACIÓN

El tema de la esperanza es muy actual en nuestro siglo, siglo que parece caracterizarse por la crisis de esta virtud teologal. La crisis consiste en que nuestra civilización satisface en cierta medida todas las necesidades inmediatas y todas las esperanzas ordinarias, pero no ayuda a cumplir la esperanza radical de una existencia más plena y gratificante. Por esto urgentemente se busca una receta para encontrar el motor vital del hombre, una nueva espiritualidad inspirada por la esperanza. La receta muy práctica y atractiva la encontramos en el sistema místico de San Juan de la Cruz manifestada en la vinculación de la esperanza con la memoria. Es el momento original del concepto sanjuanista pero, al mismo tiempo, el punto que ha originado una dificultad relacionada con su sujeto psicológico. Éste es el problema de nuestras investigaciones, problema muy complejo y difícil; reflejo de una discusión entre los mismos intérpretes de la doctrina del Santo, discusión que sigue abierta hasta nuestros días. El problema mismo no disminuye en nada a lo atractivo del concepto sanjuanista, más bien lo hace exponer y profundizar teológicamente tomando en cuenta el objetivo principal y carácter ascético-místico de su sistema.

Para muchos intérpretes la relación entre la esperanza y la memoria fue un motivo para proclamar esta última, como sujeto real de nuestra virtud teologal, con lo cual ponía a la enseñanza sanjuanista en evidente contradicción con el concepto tomista que ubicaba este sujeto en la voluntad. De las dos visiones de la esperanza sanjuanista, ofrecidas por el padre Efrén de la Madre de Dios y André Bord, justa-

mente la segunda expone este convencimiento. En cambio, la primera visión representa la solución tomista. Nos extraña mucho que hasta ahora no se haya resuelto o, por lo menos, no se haya presentado esta cuestión en forma clara y completa, reconciliando ambas opiniones pero en el espíritu de la enseñanza sanjuanista. Este es el propósito de nuestra tesis.

Creemos que se trata de un malentendido que consiste en confundir dos cosas: el mensaje religioso que hace vincular la esperanza con la memoria; y el movimiento teologal de la virtud relacionada con la voluntad que expresa su sujeto real. El problema lo aclaramos tomando como base el concepto tomista de la esperanza que distingue en la virtud teologal dos elementos estructurales: confianza y deseo de Dios. San Juan de la Cruz parece concentrarse sólo en el primer momento descuidando el tema del sujeto porque no encuadra con el objetivo de sus obras. No obstante, el problema del sujeto se puede resolver siguiendo el pensamiento sanjuanista; a saber, analizando, separadamente, el aspecto de la confianza que hace vincular la esperanza con la memoria, y el aspecto del deseo de Dios como movimiento teologal de nuestra virtud que se relaciona con la voluntad.

La clave del problema constituye el objetivo principal del sistema del Santo Doctor: la unión amorosa del alma con Dios; la unión del alma, según sus potencias, con Dios, en las virtudes teologales que sirven como únicos medios para la unión. La unión con Dios, efectuada por las virtudes teologales en las potencias espirituales, supone, por parte de las potencias, una preparación ascética que corresponde a su disposición unitiva llamada "purificación". La esperanza lo hace respecto a la memoria, relacionada con la posesión del hombre; la caridad respecto a la voluntad, potencia que decide de la dinámica amorosa del ser humano, uniéndose ambas en el movimiento teologal de la esperanza. Así, la esperanza teologal, por la relación ascético-mística con la memoria, entra en la estructura psicológica del hombre, reflejando la confianza tomista, y progresa en su movimiento teologal a medida de la obra purificativa de la caridad respecto al apetito de la voluntad.

Según esto, hemos propuesto un nuevo modo de abordar el tema de la esperanza manifestado en el título de nuestro trabajo: "Esperanza y deseo en San Juan de la Cruz". Lo hemos expuesto en tres partes:

una que considera la relación ascético-mística de la esperanza con la memoria; otra dedicada al tema del deseo de Dios relacionado, en el aspecto purificativo y unitivo de la voluntad, con la caridad; por último la parte que resume las anteriores en el movimiento teologal de la esperanza que se manifiesta en el deseo.

La primera parte considera el concepto de la esperanza propio y específico de San Juan de la Cruz concentrado en su relación con la memoria. Aquí relatamos toda la discusión vinculada con el sujeto de la esperanza, partiendo de los dos cuadros de la esperanza sanjuanista que representan dos partes de la polémica. Ambas desembocan en la naturaleza espiritual de la memoria que explica su conexión ascético-mística con nuestra virtud teologal. Las conclusiones de la disputa nos hacen considerar sus dos fuentes: el concepto tomista de la esperanza y la clave del sistema místico de nuestro Santo. Esto constituye el punto de partida para examinar el concepto sanjuanista de la esperanza como medio próximo para la unión con Dios encerrado en las dos metáforas de la virtud teologal: “*disfraz verde*” de esperanza y “*yelmo de salud*”.

La segunda parte prolonga el tema de la esperanza en su aspecto de espera teologal manifestado en el problema del deseo de Dios. Para especificar esto la titulamos con la cita sanjuanista: “*esperanza del cielo tanto alcanza cuanto espera*”. La clave aquí es la apertura del ser humano a Dios garantizada por la esperanza, pero perturbada por el apetito sensible de la voluntad que arrastra al hombre, según sus potencias, a gustar las cosas propias del cuerpo. Por esto, conforme a la clave del sistema sanjuanista, el tema del deseo de Dios lo consideramos en sus dos momentos que forman dos capítulos: el primero relacionado con la purificación del apetito de la voluntad en la caridad que restablece el amor divino en las profundidades espirituales del alma; y el segundo, vinculado con la creciente apertura del hombre a Dios avivada por este amor que deja el deseo en función de la disposición para la unión con la persona divina.

La tercera y última parte de nuestro trabajo tiene como fin evidenciar que la esperanza en San Juan de la Cruz en cuanto a su movimiento teologal se sujeta a la voluntad. En primer lugar, recorriendo los textos sanjuanistas, demostramos que el deseo constituye la parte integral de la esperanza. La misma conclusión sacamos al analizar la

glosa del Santo, “*Tras de un amoroso lance*”, que parece resumir su doctrina mística en el aspecto esperanzador. Una atención especial nos llaman aquí los dos problemas que surgieron en la historia de la teología a través de los textos sanjuanistas. Ambos reflejan la presencia dinámica de la esperanza en dos situaciones extremas del alma: en el purgatorio, destacando el fundamento divino del deseo de la esperanza, y en los estados supremos de la unión mística relacionada con el problema del amor concentrado sólo en Dios, llamado “amor puro”. Todas las consideraciones sobre el deseo de la esperanza las terminamos con la presentación de la persona de San Juan de la Cruz que, por su vida, obra y muerte, puede servirnos como testigo de la esperanza.

La solución del problema del sujeto nos ha descubierto el concepto sanjuanista de la esperanza como medio próximo para la unión con Dios, y como tal, relacionado con la memoria considerada como potencia espiritual. La virtud teologal, que actúa en la “*noche oscura*” de la fe, pone la memoria en el vacío, purificándola de todo su contenido aprehensivo que no refleja a Dios, es decir, de toda la “*noticia clara y distinta*” que no es capaz de presentar a Dios en sí mismo “*incomprehensible*”. Esto lo hace sucesivamente en dos etapas complementarias: primero el hombre, en razón de la posesión divina de la virtud teologal, renuncia olvidando a toda aprehensión “*clara y distinta*”, sea natural o sobrenatural, sensitiva o espiritual de la memoria; después Dios, por la contemplación infusa, efectúa el vacío de la memoria, creando así la condición de la esperanza llamada “*pobreza y desnudez espiritual*”. En efecto, en medio de esta “*pobreza y desnudez espiritual*”, aparecen las únicas aprehensiones espirituales de la esperanza, traídas por la contemplación, que la memoria recuerda por el “*efecto de luz, amor, deleite y renovación espiritual*”. Se trata de las verdades de la esperanza relacionadas con la misma divinidad y experimentadas en las profundidades de la memoria por los “*toques y sentimientos de unión de Dios*”. De este modo, la esperanza teologal entra en la estructura psicológica del ser humano y le capacita para esperar a Dios mismo. En otras palabras, es ahora la esperanza la que hace esperar al hombre. Esta verdad la expresan las dos metáforas sanjuanistas de la esperanza: el “*disfraz verde*” y el “*yelmo de salud*”. En ellas la virtud teologal aparece en función defensiva y protectora del

alma contra el enemigo de su vida mística denominado “*mundo*”; y esto, porque el alma, poseyendo el mundo en forma de recuerdos, se libera de él al recordar las únicas noticias divinas de la esperanza experimentadas por los “*toques y sentimientos de unión de Dios*”. Así, el alma, según la memoria unida con Dios en la esperanza, puede caminar segura hacia la posesión divina.

Su movimiento teologal sigue a la obra purificativa del apetito sensible de la voluntad puesto en la caridad que proporciona el amor divino. Como tal, el deseo representa una disposición para la unión con Dios, disposición que mantiene y lleva a cabo todo el movimiento amoroso del alma para con Dios. Sus formas y dinámica cambian a medida de la vida de amor. Así advertimos las “*ansias de amor*” o “*amor impaciente*”, deseo de la unión y deseo de muerte. El deseo en función dispositiva para la unión refleja la esencia del deseo de la esperanza teologal. Es el tema descuidado por el Santo Carmelita pero presente en su idea del “*disfraz verde*” de la esperanza que acentúa el carácter teologal (pasivo) del deseo movido por el Espíritu Santo. Bien lo resume la frase sanjuanista: “*esperanza del cielo tanto alcanza cuanto espera*”. Como tal, este deseo forma parte de un don de Dios, don que lleva en su naturaleza mezcla de hartura y apetito: sacia y, al mismo tiempo, despierta para recibir más. Sus grandes posesiones están en la fe, que exige la caridad, y en la caridad, que pide la presencia de Dios y la igualdad con Él. Vestido con el traje verde de la esperanza el hombre entero se inclina hacia lo divino. Así, la esperanza progresa como expectativa y como tensión hacia los bienes verdaderos y futuros.

Al concluir esta presentación agradezco a la Universidad de Navarra, en particular, a la Facultad de Teología las facilidades prestadas para el desarrollo de este trabajo. De modo especial a la fundación de Vasconia y de Ayuda a la Iglesia Necesitada que hicieron posible mis estudios en España. De igual modo expreso mi agradecimiento al Director de esta investigación, Prof. D. Lucas Francisco Mateo Seco, por su aliento y dedicación constante, que han hecho posible llevar a buen término esta memoria. Mi gratitud extendiendo a todos aquellos que de un modo u otro han contribuido a la realización de esta tesis de doctorado.





## ÍNDICE DE LA TESIS

TABLA DE ABREVIATURAS .....	I
INTRODUCCION .....	III
TABLA DE ABREVIATURAS .....	7
INTRODUCCION .....	11
I. CONCEPTO SANJUANISTA DE LA ESPERANZA .....	31
1. El problema del sujeto de la esperanza en San Juan de la Cruz .....	37
1.1. Dos visiones de la esperanza sanjuanista .....	44
1.1.1. El padre Efrén .....	44
1.1.2. André Bord .....	56
1.2. Naturaleza de la memoria .....	73
1.3. Originalidad sanjuanista: memoria - esperanza .....	95
2. Santo Tomas y San Juan de la Cruz .....	115
2.1. Esperanza en Santo Tomás de Aquino .....	118
2.2. La clave del problema de la esperanza sanjuanista .....	130
3. Esperanza: medio próximo para la unión con Dios .....	137
3.1. Purificación de la memoria .....	139
3.2. El único recuerdo permitido .....	150
3.3. “Pobreza y desnudez espiritual” .....	153
3.4. El “ <i>disfraz verdé</i> ” y “ <i>yelmo</i> ” de esperanza .....	163
II. “ <i>ESPERANZA DEL CIELO TANTO ALCANZA CUANTO     ESPERA</i> ” .....	179
1. Deseo de Dios en la fase purificativa .....	187
1.1. Estructura del deseo .....	191
1.2. “ <i>Para este fin de amor fuimos creados</i> ” .....	201
1.3. “ <i>Apetitos desordenados</i> ” .....	213

1.4. Purificación del apetito de la voluntad .....	222
2. Deseo de Dios : disposición para la unión de amor .....	235
2.1. “ <i>Salida</i> ” del alma .....	239
2.2. “ <i>Búsqueda</i> ” de Dios .....	247
2.2.1. Naturaleza de las “ <i>ansias de amor</i> ” .....	249
2.2.2. El hombre busca a Dios .....	259
2.3. Unión de amor .....	269
2.3.1. “ <i>Desposorio espiritual</i> ” .....	270
2.3.2. “ <i>Matrimonio espiritual</i> ” .....	275
2.3.3. “ <i>Igualdad de amor</i> ” .....	284
2.4. Dinámica y formas del deseo de Dios .....	300
2.5. Deseo de muerte .....	311
2.6. “ <i>Secreta escala de amor</i> ” .....	325
III. DESEO DE LA ESPERANZA .....	343
1. Espera de Dios - deseo de la esperanza .....	349
2. “ <i>Tras de un amoroso lance</i> ” .....	367
3. Esperanza en dos situaciones extremas del hombre .....	377
3.1. Esperanza sanjuanista y purgatorio .....	381
3.2. Deseo de la esperanza en cuestión del “ <i>amor puro</i> ” ...	390
4. San Juan de la Cruz: testigo de la esperanza .....	403
CONCLUSIONES .....	423
BIBLIOGRAFIA .....	447
1. Fuentes .....	449
2. Estudios principales .....	450
2.1. Libros y monografías .....	450
2.2. Artículos .....	454
3. Estudios secundarios .....	465
3.1. Libros y monografías .....	465
3.2. Artículos .....	470



## TABLA DE ABREVIATURAS

### 1. OBRAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ<sup>1</sup>

*S* - *Subida del Monte Carmelo*.

*N* - *Noche Oscura*.

*C* - *Cántico Espiritual*.

*CA* - primera redacción del *Cántico* representada por el manuscrito de Sanlúcar.

*CB* - segunda redacción del *Cántico* representada por el manuscrito de Jaén<sup>2</sup>.

*Ll* - *Llama de amor viva*.

*A* - *Avisos Espirituales*.

1*A* - *Dichos de luz y amor*

2*A* - *Puntos de amor*.

*Cta* - *Carta* del epistolario del Santo.

*P* - *Poesías*.

*R* - *Romances*.

### 2. EDITORIALES Y ESCRITOS DE OTROS AUTORES

BAC - Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid).

Cete - Centro de Estudios de Teología Espiritual (Madrid).

D- DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia*, (trad. del idioma griego RUIZ BUENO, D.), ed. Herder, Barcelona 1963.

DE - ANCILLI, E., (red.), *Diccionario de Espiritualidad*, ed. Herder, Barcelona 1983-1984, t.1-3.

DS - DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A. *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, ed. Herder, Barcinone-Roma 1963.

EC - revista de 'Ephemerides Carmeliticae' (Roma).

EUNSA - Ediciones Universidad de Navarra S.A. (Pamplona)

GER - *Gran Enciclopedia Rialp* (Madrid).

MC - revista del 'Monte Carmelo' (Burgos)

RE - 'Revista de Espiritualidad' (Madrid).

RET - 'Revista Española de Teología' (Salamanca).

*S.Th.* - *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino.





## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

### 1. FUENTES

- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras espirituales que encamina una alma a la perfecta unión con Dios*, ed. preparada por DIEGO DE JESÚS, impreso por la viuda de Andrés Sanches Ezpeleta, Alcalá 1618.
- , *Obras*, ed. preparada por GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ (*Obras del Místico Doctor S. Juan de la Cruz*), impr. Librería y Encuadernación de Viuda e Hijos de J. Peláez, Toledo 1912, t.1-3.
- , *Obras Completas*, ed. preparada por LUCINIO RUANO DE LA IGLESIA, ed. BAC, Madrid 1991.
- , *Obras Completas*, ed. preparada por E. PACHO, ed. Monte Carmelo, Burgos 1993.
- , *Obras Completas*, ed. preparada por J. V. RODRÍGUEZ, (F. RUIZ SALVADOR), ed. de Espiritualidad, Madrid 1988.
- , *Obras*, ed. preparada por SILVERIO DE SANTA TERESA, tipografía 'El Monte Carmelo', Burgos 1931.
- , *Dziela*, ed. polaca preparada por B. SMYRAK, Kraków 1986.
- LUIS DE SAN JOSÉ, *Concordancias de las obras y escritos del doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz*, ed. Monte Carmelo, Burgos 1980 (1ª edición, Burgos 1948).
- ASTIGARRAGA, J. L., BORELLA, A., MARTIN DE LUCAS, F. J., *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, ed. Teresianum, Roma 1990.

### 2. ESTUDIOS PRINCIPALES

#### 2.1. Libros y monografías

- ALVAREZ-SUÁREZ, A., *Dialogando con fray Juan de la Cruz*, ed. Monte Carmelo, Burgos 1988.
- BARRIENTOS (DEL NIÑO JESÚS), U., *Doctrina de San Juan de la Cruz sobre el purgatorio a la luz de su sistema místico*, Disertatio ad lauream, Roma 1959.

- BENGOECHEA, I., *La felicidad en San Juan de la Cruz*, ed. Miriam, Sevilla 1988.
- BORD, A., *Mémoire et espérance chez saint Jean de la Croix*, ed. Beauchesne, Paris 1971.
- CADRECHA, M. A. Y CAPARRÓS, *San Juan de la Cruz. Una eclesiología de amor*, ed. Monte Carmelo, Burgos 1980.
- CAPANAGA (DE SAN AGUSTÍN), VÍCTORINO, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, impr. Juan Bravo 3, Madrid 1950.
- CASTRO SÁNCHEZ, S., *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, ed. de Espiritualidad, Madrid 1986.
- CRISONOGO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*, ed. Mensajero de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz, Avila 1929, t.1-2.
- , *San Juan de la Cruz. El hombre, el doctor, el poeta*, ed. Labor, Barcelona 1946.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, ed. El Noticiero, Zaragoza 1947.
- GARCÍA, C., *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, ed. Monte Carmelo, Burgos 1990.
- GARCÍA MUÑOZ, F., *Cristología de San Juan de la Cruz. (Sistemática y mística)*, ed. Universidad de Salamanca, Madrid 1982.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Les trois âges de la vie intérieure*, Paris 1938, trad. del idioma francés LEANDRO DE SESMA P., *Las tres edades de la vida interior*, ed. Palabra, Madrid 1975, t.1-2.
- JÄGER, W., *Pregària contemplativa. Introducció a Joan de la Creu*, ed. Public. de L'abadia de Monserrat, 1990 (trad. catalana del idioma alemán GIRBAU B.).
- JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, *La psicología de San Juan de la Cruz*, Santiago de Chile 1944.
- , *Maestro para el año 2000. La esperanza en la escuela sanjuanista.*, Ediciones El Carmen, Vitoria 1973.
- LAÍN ENTRALGO, P., *La Espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Revista de Occidente, Madrid 1958.
- MANCHO DUQUE, M. J., *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1982.

- MARCELO DEL NIÑO JESÚS, *El tomismo de San Juan de la Cruz*, ed. el Monte Carmelo, Burgos 1930.
- MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932; (trad. del idioma francés FROSSARD, A.) *Distinguir para unir o los grados del saber*, Club de lectores, Buenos Aires 1968.
- MATEO-SECO, L. F., *La escatología en la doctrina de San Juan de la Cruz* (disertación doctoral), Roma 1967.
- MOREL, G., *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, ed. Aubier, París 1960-1961, t.1-3.
- PIKAZA, X., *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz (Poesía, biblia, teología)*, ed. Paulinas, Madrid 1992.
- PACHO (DE LA VIRGEN DEL CARMEN), EULOGIO, *San Juan de la Cruz. Cántico Espiritual*, ed. Fundación Universitaria Española, Madrid 1981.
- , *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, ed. Monte Carmelo, Burgos 1984, t.1-2.
- , *Iniciación a S. Juan de la Cruz. Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, ed. Monte Carmelo, Burgos 1982.
- RODRÍGUEZ, J. V., *San Juan de la Cruz. Profeta enamorado de Dios y maestro*, ed. Instituto de Espiritualidad, Madrid 1987.
- RUIZ SALVADOR, F., *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, ed. BAC, Madrid 1968.
- , *Místico y maestro, San Juan de la Cruz*, ed. de Espiritualidad, Madrid 1986.
- SANSON, H., *L'esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, Paris 1953 (trad. del idioma francés C. CIMADEVILLA); *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*, ed. Rialp, Madrid 1962.
- SEGARRA PIJUAN, J., *El discernimiento espiritual en San Juan de la Cruz (Subida)*. (Extracto de la tesis para el doctorado en Teología, con especialización en Teología Espiritual), Teresianum, Roma 1989.
- STEIN, E., *Ciencia de la cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, (trad. del idioma alemán por LINO AQUESOLO OLIBARES) ed. Monte Carmelo, Burgos, 1989.
- TRUEMAN DICKEN, E. W., *La mística carmelitana. La doctrina de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz*, ed. Herder, Barcelona 1981.
- URBINA, F., *La persona humana en San Juan de la Cruz*, ed. Instituto social Leon XIII, Madrid 1956.

- , *Comentario a "Noche Oscura del espíritu" y "Subida al Monte Carmelo" de San Juan de la Cruz*, ed. Marova, Madrid 1982.
- WOJTYLA, K., *La fe según San Juan de la Cruz*, ed. BAC, Madrid 1979 (trad. del idioma latín de HUERGA, A.).
- ZABALZA (DE LA INMACULADA), LAUREANO, *El desposorio espiritual según San Juan de la Cruz*, ed. Monte Carmelo, Burgos 1964.

## 2.2. Artículos

- ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Naturaleza de la memoria espiritual según S. Juan de la Cruz. Cuestión filosófica previa a su doctrina sobre la unión de las potencias con Dios*, en RE 11(1952)291-299 y 12(1953)431-450.
- ALVAREZ-SUÁREZ, A., *Claves doctrinales del sistema de San Juan de la Cruz*, en MC 98(1990)419-453.
- , *Itinerario y experiencia de Dios desde San Juan de la Cruz*, en MC 94(1986)379-418.
- ANICETO DEL DIOS REDENTOR, *La inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma según San Juan de la Cruz*, en RE 2(1943)37-49.
- ANSUÁTEGUI MOZOS, J. I., *La plenitud de la persona humana en la doctrina de San Juan de la Cruz*, en 'Surge' 167(1959)184-187.
- ANTOLÍN, F., *El amor y la muerte, visión carmelitana*, en RE 44 (1985)493-531.
- BALDEÓN-SANTIAGO, A., 'El camino de la cruz del Esposo Cristo' (*La otra cara del Cántico Espiritual*), en MC 97(1989)17-36.
- BERNARDO MARÍA DE LA CRUZ, *Búsqueda de la realidad a través de la experiencia mística sanjuanista. En torno a la obra de Georges Morel*, en RE 24(1965)96-104.
- , *San Juan de la Cruz y la fenomenología husserliana*, en RE 25(1966)62-74 y RE 36(1967)171-186.
- BLÁZQUEZ PÉREZ, R., *¿Por qué es actual San Juan de la Cruz?*, en RE 24(1965)105-112.
- BORD, A., *L'espérance théologique chez saint Jean de la Croix*, en 'Carmel' 1970, 299-311.
- , *Mémoire chez saint Jean de la Croix*, en 'Dictionnaire de Spiritualité', Paris 1980, t.10, col.1002-1007.
- , *Saint Jean de la Croix et l'espérance*, en 'Vives Flammes' 172(1988)1-46.

- BORJA, J., *Memoria de San Juan de la Cruz*, en 'Revista Teológica Limense' 15(1981)317-327.
- CAPANAGA(DE SAN AGUSTÍN), VICTORINO, *La interioridad católica de San Juan de la Cruz*, en RE 5(1946)206-221.
- CASTRO SÁNCHEZ, S., '*Cristo vivo*' en *Juan de la Cruz*, en RE 49(1980)439-474.
- , *Dios, exigencia y plenitud del hombre*, en AA.VV., '*Antropología de San Juan de la Cruz*', ed. Institución 'Gran Duque de Alba', Avila 1988, pp. 83-98.
- El amor como apertura trascendental del hombre en San Juan de la Cruz*, en RE 35(1976)431-463.
- DÍEZ (DE SANTA TERESA), MIGUEL ANGEL, *La 'reentrega' de amor así en la tierra como en el cielo. Influjo de un opúsculo pseudotomista en San Juan de la Cruz*, en EC 13(1962)299-352.
- , '*Morir de amor*'. *Aproximación sanjuanista al novísimo de Teresa de Jesús*, en MC 88(1980)601-615.
- EDUARDO DE SANTA TERESA, *Las heridas de amor en la doctrina de San Juan de la Cruz*, en RE 5(1946)546-550.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *La esperanza según San Juan de la Cruz*, en RE 1-2(1942)255-281.
- EMETERIO DEL SAGRADO CORAZÓN, *La noche pasiva del espíritu de San Juan de la Cruz*, en RE 18(1959)5-49.
- , *Naturaleza de la noche pasiva del espíritu*, en RE 18(1959)187-228.
- FERRER SANTOS, U., *Lo natural y lo sobrenatural en San Juan de la Cruz*, en 'Revista de Filosofía y Teología' 26(1986)131-142.
- FORESTI, F., *Le radici bibliche della Salita del Monte Carmelo di San Giovanni della Croce*, en 'Carmelus; 28(1981)12-32.
- GAITÁN, J. D., *El camino de la sabiduría. Dialéctica razón-fe en San Juan de la Cruz*, en RE 35(1976)377-400.
- , *San Juan de la Cruz: un místico ante la muerte. Anotación sobre un tema en el Cántico Espiritual*, en RE 40(1981)105-118.
- , *San Juan de la Cruz y su 'dichosa ventura'. Opción por Dios y purificación de los sentidos*, en RE 45(1986)489-520.
- , *Teología poética de San Juan de la Cruz*, en RE 49(1990)403-438.
- GARCÍA, C., *Proyecto de vida cristiana según San Juan de la Cruz. Perspectiva bíblica*, en MC 98(1990)379-418.
- GARCÍA-RODRÍGUEZ, B., *El fondo del alma*, en 'Revista Española de

- Teología' 8(1948) 457-477.
- GARRIDO, J. C., *La 'noche' de la sensibilidad humana*, en RE 30(1971)267-275.
- , *Psicología del vivir en esperanza (según San Juan de la Cruz)*, en RE 28(1969)331-347.
- GUERRA, A., *El mundo que espera a San Juan de la Cruz*, en AA.VV., 'Introducción a San Juan de la Cruz', ed. Institución 'Gran Duque de Alba', Avila 1987, pp. 123-138.
- , *Ventura y tormento de la esperanza*, en RE 35(1976)401-430.
- HARO IGLESIAS, M. F. DE, *Los apetitos: ¿tendencias desordenadas o fortaleza del hombre?*, en 'Letras de Deusto' 50(1991)249-262.
- HERNÁNDEZ, E., *La contemplación adquirida según San Juan de la Cruz*, en 'Manresa' 19(1947)97-121.
- HERNANDO, D., *El amor desinteresado y el principio de identidad*, en RE 11(1952)317-321.
- HERRERA, R. A., *Conocimiento y metáfora en San Juan de la Cruz*, en RE 25(1966)587-598.
- , *La metáfora sanjuanista*, en RE 26(1967)155-170.
- HUERGA, A., *Los ciclos del amor. (Para una hermenéutica de la mística de San Juan de la Cruz)*, en 'Angelicum' 48(1991)403-444.
- INCIARTE, E., *La noche oscura de la contemplación mística*, en 'Teología Espiritual' 4(1960)413-441.
- JIMÉNEZ DUQUE, B., *La alegría en la esperanza. El testimonio de San Agustín y San Juan de la Cruz*, en 'Teología Espiritual' 18(1974)95-106.
- , *La fe y la contemplación mística*, en 'Rev. de Teol.', 4(1944)429-456.
- , *La noche oscura de la fe*, en RE 4(1945)151-168.
- , *Sobre el tema de la fe (Diálogo con San Juan de la Cruz)*, en 'Teología Espiritual' 2(1958)469-477.
- JOSÉ DE JESÚS MARÍA, *Aspecto cultural de San Juan de la Cruz*, en 'Sanjuanística' (Studia a professoribus facultatis Theol., Roma 1943)369-409.
- JUAN DE JESÚS MARÍA, *La oración en San Juan de la Cruz. Doctrina y vida*, en RE 24(1965)255-272.
- , *'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

- EC 6(1955)3-103.
- JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, *Hacia una experiencia inmediata de Dios*, en RE 5(1946)397-404.
- , *La memoria en San Juan de la Cruz*, en 'Manresa': 41(1969)237-244; 43(1971/1972)349-353; 44(1972) 295-302; 47(1975)251-262.
- , *San Juan de la Cruz. Doctor de la fe*, en RE 27(1968)493-510.
- LARA GARRIDO, J., *La mirada divina y el deseo: exégesis de un símbolo complejo en San Juan de la Cruz*, en AA.VV., 'Simposio sobre San Juan de la Cruz', Secretariado Dicesano Teresiano-Sanjuanista, Avila 1986, pp. 71-107.
- LASSA, E., *Sed de absoluto*, en AA.VV. 'San Juan de la Cruz. Pascua gozosa en Ubeda. Temas sanjuanistas', Ubeda 1983, 1,43-52.
- LLAMERA GARCÍA, F., *Introducción doctrinal a San Juan de la Cruz*, en 'Teología Espiritual' 9(1965)53-96; 293-344.
- MANCHO DUQUE, M. J., *Antítesis dinámicas de la Noche Oscura*, en AA.VV. (red. O. STEGGINK), 'Juan de la Cruz. Espíritu de Llama. Estudios con ocasión del IV centenario de su muerte (1591-1991)', ed. Institutum Carmelitanum (Kok Pharos Publishing House Kampen, The Netherlands), Roma 1991, pp. 369-382.
- , *Aproximación lexical a una imagen sanjuanista: el vuelo*, en EC 41(1991)381-400.
- MATEO-SECO, L. F., *Noche y aurora en San Juan de la Cruz*, en AA.VV., 'Homenaje a Luca Brajnovic', ed. EUNSA, Pamplona 1993, pp.467-485.
- , *Purgación y purgatorio en la doctrina de San Juan de la Cruz*, en 'Scripta Theologica' 8(1976)233-278.
- MIGUEZA, J., *Memoria y esperanza en San Juan de la Cruz*, en 'Arbor' 82(1972)265-270.
- MONTAVILLO, J. J., *Concepto general de la contemplación en San Juan de la Cruz*, en RE 8(1949)49-71.
- MORALES, J. L., *Las purificaciones en la doctrina de San Juan de la Cruz*, en 'Vida Sobrenatural' 51(1971) 166-181; 245-256.
- MUÑOZ ALONSO, A., *El Dios de San Juan de la Cruz*, en RE 27(1968)461-469.
- MUÑOZ, J., *Los apetitos según San Juan de la Cruz*, en 'Manresa' 14(1942)329-339.
- PACHO (DE LA VIRGEN DEL CARMEN), EULOGIO, *Apología antiquietista*

- de San Juan de la Cruz*, en MC 68 (1960)501-513.
- , *El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación*, en EC 13(1962)353-426.
- , *La antropología sanjuanista*, en MC 69(1961)47-90.
- , *La clave exegetica del Cántico Espiritual*, en EC 9(1958)307-337 y 11(1960)312-351.
- , *La otra cara del sanjuanismo: el amor, razón de fin en Cántico y Llama*, en AA.VV., 'Introducción a San Juan de la Cruz', ed. Institución 'Gran Duque de Alba', Avila 1987, pp. 63-76.
- RODRÍGUEZ, I., *La vida teologal según el Vaticano II y San Juan de la Cruz*, en RE 27(1968)470-492.
- RODRÍGUEZ, J. V., *Experiencia colmante de Dios en San Juan de la Cruz*, en RE 54(1995)293-325.
- , *La búsqueda de Dios en San Juan de la Cruz*, en 'Cuadernos de Espiritualidad' del Instituto de Espiritualidad a Distancia, (Madrid) 1(1984)3962.
- , *La liberación en San Juan de la Cruz*, en 'Teresianum' (EC) 36(1985)421-454.
- , *San Juan de la Cruz, evangelista y testigo de lo eterno. Apuntes de escatología sanjuanista*, en RE 33(1974)233-275.
- ROF CARBALLO, J., *El hombre y la noche en San Juan de la Cruz*, en RE 27 (1968)352-373.
- ROLLÁN (DEL SAGRARIO), MARÍA, *De la fe angustiada a las ansias de amor. Sören Kierkegaard y San Juan de la Cruz*, en AA.VV. (red. O. STEGGINK), 'Juan de la Cruz, espíritu de Llama. Estudios con ocasión del IV centenario de su muerte (1591-1991)', ed. Institutum Carmelitanum, Roma 1991, pp. 863-881.
- , *El tiempo vivido en San Juan de la Cruz*, en 'Cuadernos Salmantinos de Filosofía' 15(1988)173-191.
- , *El vaciamiento del yo: una aproximación a la introspección sanjuanista*, en AA.VV., 'Antropología de San Juan de la Cruz', ed. Institución 'Gran Duque de Alba', Avila 1988, pp. 61-66.
- Sentir y sentido de una ausencia: Juan de la Cruz y el hombre de hoy*, en 'Almogaren' 3(1989)109-118.
- ROMÁN DE LA INMACULADA, *¿Es quietista la contemplación enseñada por San Juan de la Cruz?*, en RE 8(1949).
- ROS GARCÍA, S., *El camino místico de San Juan de la Cruz: 'Tras de un*

- amoroso lance*’, en RE 52(1993)325-338.
- RUBIO REMACHA, L., *Maranatha: ¡Ven, Señor! Deseo de eternidad en San Juan de la Cruz*, en AA.VV., ‘San Juan de la Cruz. Pascua gozosa en Ubeda. Temas sanjuanistas’, Ubeda 1983, 1,77-99.
- RUIZ, A., ‘*Tras un amoroso lance*’. *Canto a la esperanza*, en MC 98(1991)573-583.
- RUIZ SALVADOR, F., *El símbolo de la noche oscura*, en RE 44(1985)79-110.
- , *Estructuras de la vida teologal*, en MC 88(1980)367-387.
- , *Horizontes de la noche oscura*, en MC 88(1980)389-409.
- , *Jesucristo: rostro humano de Dios, rostro divino del hombre*, en AA.VV., ‘Antropología de San Juan de la Cruz’, ed. Instituto ‘Gran Duque de Alba’, Avila 1988, pp. 71-82.
- , *Las cimas de contemplación. Exegesis de Llama de amor viva*, en EC 13(1962)257-298.
- , *Revisión de las purificaciones sanjuanistas*, en RE 31(1972)218-230.
- , *Vida teologal durante la purificación interior en los escritos de San Juan de la Cruz*, en RE18(1959)341-379.
- RUIZ SILVA, J. C., *Algunas notas al epistolario de San Juan de la Cruz*, en ‘Arbor’ 97(1977)241-246.
- SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, *El principio teológico previo y fundamental de toda la obra sanjuanista*, en RE 12(1944)225-237.
- , *San Juan de la Cruz y el purgatorio*, en RE 4(1945)19 -30.
- SOLEDAD DE LA CRUZ, *La esperanza teologal a la luz de la doctrina sanjuanista*, en ‘Rev. de Vida Espiritual’ 102(1990)67-71.
- SURGY, P. DE, *Les degrés de l’échelle d’amour chez saint Jean de la Croix*, en ‘Revue d’Ascetique et Mystique’ 27(1951)237-259.
- TEÓFILO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Estructura de la contemplación infusa sanjuanista*, en RE 23(1964)347-423.
- , *Experiencia de Dios y vida mística. El pensamiento de San Juan de la Cruz*, en EC 13(1962) 136-223.
- URBINA, F., *El verdadero horizonte del pensamiento de San Juan de la Cruz*, en RE 18(1959)504-528.
- VAN DE HEILIGE FAMILIE (DE SUTTER), AMATUS, *La ‘fe ilustradísima’. A propos d’un livre récent*, en EC 9(1958)412-422.
- WILHELMSSEN, E., *La memoria como potencia del alma en San Juan de la*

Cruz, en 'Carmelus' 37(1990)88-145.

WOJTYLA, C., *El problema de la fe según San Juan de la Cruz*, en MC 86(1978)423-464 (trad. del idioma latín SETIÉN, E. y TARSICIO, M.).

### 3. ESTUDIOS SECUNDARIOS

#### 3.1. Libros y monografías

AA.VV. (red. W. SŁOMKA), *Nadzieja w postawie ludzkiej*, ed. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992.

AA.VV., *Procesos de beatificación y canonización de San Juan de la Cruz*, ed. Monte Carmelo, Burgos 1931.

ALFARO, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, ed. Herder, Barcelona 1975.

ANCILLI, E., (red.), *Diccionario de Espiritualidad*, ed. Herder, Barcelona 1983-1984, t.1-3.

BERNARD, CH. A., *Théologie de L'espérance selon saint Thomas d'Aquin*, ed. Ardèche, Paris 1961.

BRUNNER, E., *La esperanza del hombre*, ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1973.

CANALS VIDAL, F., *Historia de la filosofía medieval*, ed. Herder, Barcelona 1985.

CAPANAGA DE SAN AGUSTÍN, V., *Introducción general a las obras de San Agustín*, ed. BAC, Madrid 1969, t.1.

COVARRUBIAS, S. DE, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens, publicada en 1674), Barcelona 1943.

CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Compendio de Ascética y Mística*, ed. Revista de Espiritualidad, Madrid-Avila 1949.

—, *Vida de San Juan de la Cruz*, ed. BAC, Madrid 1982.

DEL HAYE, PH. -BOULANGE, J.), *Esperanza y vida cristiana*, ed. Rialp, Madrid 1978.

DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia*, (trad. del idioma griego RUÍZ BUENO, D.), ed. Herder, Barcelona 1963.

DENZINGER, H.,- SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, ed. Herder, Barcinone-Roma 1963.

- DÍAZ MERCHÁN, G., *Mensaje de Juan Pablo II a España*, ed. BAC, Madrid 1982.
- DÍEZ (DE SANTA TERESA), MIGUEL ÁNGEL, *Nueve romances de San Juan de la Cruz. Glosa bíblica*, en MC 99(1991)477-555.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, ed. Sudamericana, Buenos Aires 1965, t.1-2.
- GALILEA, S., *Espiritualidad de la esperanza*, ed. Publicaciones Claretinas, Madrid 1988.
- GAMARRA, S., *Teología espiritual*, ed. BAC, Madrid 1994.
- GILSON, E., *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, ed. EUNSA, Pamplona 1978.
- , *Elementos de filosofía cristiana*, ed. Rialp, Madrid 1981.
- GRESCHER, B. J., *Crecimiento espiritual y madurez psicológica*, ed. Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1987.
- FRIES, H. (red), *Conceptos fundamentales de la teología*, ed. Cristianidad, Madrid 1966, t.1-5.
- ILLANES, J. L.-SARANYANA, J. I., *Historia de la teología*, ed. BAC, Madrid 1995.
- JOHNSTON, W., *El ciervo vulnerado. El misticismo cristiano hoy* (trad. del idioma inglés: REQUENA CALVO, E.), ed. Paulinas, Madrid 1986.
- , *El ojo interior del amor. Misticismo y religión* (trad. del idioma inglés: RODRÍGUEZ SANTIDRIÁN, P.), ed. Paulinas, Madrid 1987.
- JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la Esperanza*, ed. Plaza & Janes, Barcelona 1994.
- LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología de la esperanza*, ed. Bolsillo, Barcelona 1978.
- , *Esperanza en tiempo de crisis (Unamuno, Ortega, Jaspers, Bloch, Marañón, Heidegger, Zubiri, Sartre, Moltmann)*, ed. Círculo de Lectores, Barcelona 1993.
- , *Creer, esperar, amar*, ed. Círculo de lectores, Barcelona 1993.
- , *Sobre la amistad*, ed. Círculo de Lectores, Barcelona 1994.
- LAURENTIN, R., *Nouvelles dimensions de l'espérance*, ed. Cerf, Paris 1972.
- LLORCA, B., *Manual de historia eclesiástica*, ed. Labor, Barcelona 1960.
- MAUSBACH, J. (- ERMECKE, G.) *Teología moral católica*, ed. Eunsa, Pamplona 1971,1-3.
- DE MIGUEL, J. M., *Revelación y fe. (La teología de Juan Alfaro)*, ed. Koinonía, Salamanca 1983.

- MOELLER, CH., *Literatura del siglo XX y cristianismo*, ed. Gredos, Madrid 1981-1995, t.1-6 (trad. del idioma francés GARCÍA MOUTON, S.-GARCÍA YERBA, V.).
- MUÑOZ-ALONSO, A., *Las esperanzas humanas y su fundamento*, en 'Acti del quarto convegno internazionale per la pace e la civiltà cristiana', Florencia 1956.
- PIEPER, J., *Esperanza e historia*, ed. Sígueme, Salamanca 1968.
- , *Las virtudes fundamentales*, ed. Rialp, Madrid-Bogotá 1980.
- RAMÍREZ, S., *La esencia de la esperanza cristiana*, ed. Punta Europa, Madrid 1960.
- , *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía. Obras. Autoridad doctrinal*, ed. BAC, Madrid 1975.
- RASSAM, J., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, ed. Rialp, Madrid 1980.
- RIVERA, J.-IRABURU, J.M., *Espiritualidad católica*, ed. Cete, Madrid 1982.
- , *Síntesis de espiritualidad católica*, Fundación 'Gratis date', Pamplona 1994.
- RUSECKI, M., *Teología nadziei wedlug Jürgena Moltmanna*, en AA.VV. (red. W. SŁOMKA), 'Nadzieja w postawie ludzkiej', Lublin 1992, pp. 42-67.
- SANSON, H., *SaintJeande la Croix entre Bossuet et Fénelon. Contribution à l'étude de la querelle de Pur Amour*, Paris 1953.
- SAGÜÉS, J. F., *De Novissimus seu de Deo Consumatores*, en 'Sacrae Theologiae Summa', ed. BAC, Madrid 1953.
- TANQUERAY, AD., *Compendio de Teología Ascética y Mística*, ed. Palabra, Madrid 1990.
- URS VON BALTHASAR, H., *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, ed. Herder, Barcelona 1986.
- VELASCO, J. DE, *Vida y virtudes del venerable Francisco de Yepes*, Valladolid 1917.
- VERNEAUX, R., *Filosofía del hombre. Curso de filosofía tomista*, ed. Herder, Madrid 1983, (t.)5.

### 3.2. Artículos

- AA.VV., *Enciclopedia Universal Ilustrada Europea Americano*, (palabra) *Esperanza*, ed. Esposa-Colpe 91, Madrid 1958, 22,181-189.

- ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Latín Entralgo se ocupa de San Juan de la Cruz en su ingreso en la Real Academia Española*, en RE 13(1954)385-389.
- AGUILAR, R., *Mortificación cristiana hoy y siempre*, en 'Vida Sobrenatural' 51(1971)321-330; 401-413; 52(1972)20-29.
- ALCINA ROSELLÓ, L., *Dinámica de la paciencia*, en RE 24(1965)519-550.
- ARINTERO, J. G., *Influencia de Santo Tomás en la mística de San Juan de la Cruz*, en 'La Vida Sobrenatural' 7(1924)165-182; 8(1924)21-42.
- BENÉITEZ, A., *San Juan de la Cruz. Bibliografía en España (1943-1990)*, en 'Comunidades' 72(1991)1-40.
- BENZO MESTRE, M., *Esperanza*, en GER, 9, 166-169.
- CASATI, I., *Amore puro (controversia)*, en 'Enciclopedia Cattolica', Citta de Vaticano, Firenze 1948, t.1, pp.1106-1107.
- CEBALLOS PIÑAS, E., *De la pasión a la virtud*, en RE 11(1952)301-316.
- CLAVET, J. M., *Deseo y quietud*, en 'Manresa' 44(1972)285-294.
- CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *El tomismo de San Juan de la Cruz*, en 'El mensajero de Santa Teresa de Jesus y de San Juan de la Cruz' 8(1930)270-279.
- , *Introducción al estudio de la filosofía en el misticismo de San Juan de la Cruz*, en RE 1(1941 -42)231-240.
- , *La percepción de Dios en la filosofía y en la mística*, en RE 4(1945)119-130.
- DÍEZ, R. O., *La doliente cruz del desear humano*, en 'Teología' (Buenos Aires) 29(1992) 181-196.
- ELLACURÍA BEASCOECHEA, J., *Los procesos de la Inquisición española contra Miguel de Molinos*, en RE 16(1957)166-178.
- , *Posición de los teólogos españoles frente a Miguel de Molinos*, en RE 18(1959)51-68.
- , *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos*, en RE 15(1956)439-461.
- GARCÍA PALACIOS, J., *Léxico de 'luz' y calor' en Llama de amor viva*, en AA.VV. (red. O. STEGGINK), 'Juan de la Cruz, espíritu de Llama. Estudios con ocasión del IV centenario de su muerte (1591-1991), ed. Institutum Carmelitanum, Roma 1991, pp. 383-411.

- GENNARO, C., *El problema del amor puro*, en DE 1,109-111.
- GOOSEN, M.-MALLORY, M., *El ascetismo afectivo hoy*, en RE 36(1977)451-467.
- GOZIER, A., *Le désir intérieur*, en 'La Vie Spirituelle' 120(1969)291-305.
- HUERGA, A., *La abnegación, ¿actitud fundamental del cristiano?*, en 'La vida sobrenatural' 68(1967)81-92; 161-172; 321-326; 401-407.
- JIMÉNEZ DUQUE, B., *Una interpretación moderna de San Juan de la Cruz*, en RET 4(1944)315-344.
- KRASINKI, J., *Analiza i znaczenie nadziei*, en AA.VV. (red. W. Slomka), 'Nadzieja w postawie ludzkiej', Lublin 1992, pp.15-20.
- LAGO ALBA, L., *La esperanza cristiana como forma de vivir el futuro*, en 'Ciencia Tomista' CL (1978)443-485.
- LUMBRERAS, P., *Introducción a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, ed. BAC, Madrid 1954, t.5.
- LLAMERA, M., *Introducción a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, ed. BAC, Madrid 1959, t.7.
- , *La amistad teologal entre los hombres y Dios*, en 'Teología Espiritual' 18(1974)139-177.
- MANZADEO, M. F., *Doctrina tomista sobre la memoria*, en 'Revista de Filosofía' 19(1960)439-492.
- MARCEL, G., *Homo viator. Prolegómenos à une métaphysique de l'espérance*, ed. Mouton, Paris 1963 (versión polaca: *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, ed. Pax, Warszawa 1984; trad. LUBICZ, P.).
- MARTÍNEZ, A., *Para un estudio psicológico de la esperanza*, en RE 20(1961)319-351.
- MASMELA, C., *En torno al deseo*, en 'Diálogos' 61(1993)7-24.
- MUÑIZ, F., *Introducción a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, ed. BAC, Madrid, ed. BAC, Madrid 1959,1.
- PACHO, E., *La poesía de San Juan de la Cruz*, en MC 99(1991)387-395.
- RAMÍREZ, S., *Breve síntesis del sistema molinista en relación con el tomismo*, en 'Apéndice II' a la 'Suma Teológica' de Santo Tomás de Aquino, ed. BAC, Madrid 1964,1, 925-929.
- , *La predestinación gratuita a la gloria*, en 'Apéndice II' a la 'Suma Teológica' de Santo Tomás de Aquino, ed. BAC, Madrid 1964,1,905-915.

- RODRÍGUEZ, I., *Heridas del amor*, en DE 1,111-112.  
—, *Incendio de amor*, en DE, 1,112-113.  
ROCCO, U., *Voluntad*, en DE, 3,625.  
RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Esperar en tiempos de desesperanza*, en RE 53(1993)85-104.  
SUTTER, A. DE, *Esperanza*, en DE 1,721-729.  
TURBESI, G., *Dios (buscar a)*, en DE 1,609-616.  
ÚBEDA PURKISS, M.-SORIA, F., *Introducción a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, ed. BAC, Madrid 1954,4.  
URDÁNOZ, T., *Introducción a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, ed BAC, Madrid 1959, t.7.





## DESEO DE LA ESPERANZA

Para publicación hemos escogido la tercera y última parte de nuestro trabajo que resuelve definitivamente el problema del sujeto de la esperanza en San Juan de la Cruz, descubriendo, al mismo tiempo, su carácter y dinámica teologal.

Los análisis de las dos partes anteriores nos han mostrado el modo ascético-místico de implantarse la esperanza teologal en la estructura psicológica del ser humano. Según esto, hemos podido observar un doble papel de esta virtud en la vida del hombre: por una parte, por su relación (ascético-mística) con la memoria le expone un motivo para tender hacia Dios, indicando el amor o la apertura espiritual; por otra parte, por su tendencia amorosa, efectuada en la relación (ascético-mística) de la voluntad con la caridad, le conduce hacia la posesión divina, manifestándose en el deseo de Dios. Como resultado queda el movimiento teologal de la esperanza que, de acuerdo con la condición viadora del ser humano, le mantiene y dinamiza en el camino hacia Dios. La esperanza se expresa, por tanto, en el deseo suscitado por el Espíritu Santo. La voluntad aparece entonces como el sujeto real de nuestra virtud teologal. En otras palabras, la espera teologal corresponde al deseo de la esperanza. Esta conclusión la evidenciaremos buscando las menciones explícitas en las obras sanjuanistas, su repercusión en el plano de la teología y de la vida de San Juan de la Cruz.

### 1. Espera teologal - deseo de la esperanza

El primer argumento que afirma dicha verdad surge de la metáfora sanjuanista del “*disfraz verde*” de esperanza. El traje simboliza una

nueva capacidad teologal del hombre que proporciona la posesión de Dios en la espera<sup>3</sup>. El símbolo pone de relieve, ante todo, el carácter defensivo del alma ante el enemigo puesto en el mundo, lo cual justifica su contexto nocturno manifestado en la relación ascético-mística con la memoria. No obstante, el efecto unitivo de esta relación es positivo: la esperanza uniendo la memoria a Dios es la que hace esperar al hombre:

*“Por esta causa (es) esta librea verde, porque siempre está mirando a Dios y no pone los ojos en otra cosa ni se paga sino sólo de Él, se agrada tanto el Amado del alma, que es verdad decir que tanto alcanza de Él cuanto ella de Él espera (...). Sin esta librea verde de sólo esperanza de Dios no le convenía al alma salir a esta pretensión de amor, porque no alcanzara nada, por cuanto lo que mueve y vence es la esperanza porfiada”<sup>4</sup>.*

La frase destaca expresamente el movimiento teologal de la esperanza, y éste equivale al deseo. Es obvio que, en el contexto ascético-místico de su sistema, San Juan de la Cruz habla de la espera subrayando asimismo el carácter pasivo del deseo, en sentido de provenir de Dios. Entonces advertimos que el alma viviendo en la esperanza de Dios “tanto alcanza de Él cuanto ella de Él espera”, “esperanza del cielo tanto alcanza cuanto espera”<sup>5</sup>, perseverando en el deseo de Dios que proporciona la posesión divina<sup>6</sup>.

Ya hemos indicado que este deseo concentrado en Dios, como efecto purificativo y unitivo del apetito de la voluntad efectuado en la caridad, tiene carácter pasivo<sup>7</sup> y es movido por el Espíritu Santo<sup>8</sup>.

El texto básico que menciona explícitamente el deseo de la esperanza pertenece al segundo libro de *Noche Oscura* en el cual el alma se halla en la etapa de avanzada purificación de sus potencias. Este texto manifiesta la situación confiada del hombre, puesto solo en manos de Dios, que avivado por el amor divino avanza en el camino hacia Él. Al analizar los grados de amor el Santo observa:

*“El sexto grado hace correr al alma ligeramente a Dios y dar muchos toques en Él, y sin desfallecer corre por la espe-*

*ranza, que aquí el amor (que) la ha fortificado la hace volar ligero*"<sup>9</sup>.

Y se trata del "vuelo de la esperanza a las cosas que no se poseen, levantada sobre todo lo que se puede poseer de acá y de allá, fuera de Dios"<sup>10</sup>.

Advertimos aquí un papel importante del amor divino que aviva el deseo de Dios. Ya en la metáfora del disfraz del alma hemos visto la "toga colorada" de la caridad que "hace levantar al alma", dándole "vigor y fuerza para ampararla" y "agradar al Amado"<sup>11</sup>.

De la metáfora del "disfraz verde" de esperanza podemos concluir, que el hombre se dirige hacia Dios sólo por el deseo de esta virtud teologal. Observamos esto, aunque negativamente, en el contexto de la purgación pasiva del alma relatada por "Noche":

*"De esta librea de esperanza va disfrazada el alma por esta oscura y secreta noche (...), pues que va tan vacía de toda posesión y arrimo, que no lleva los ojos en otra cosa ni el cuidado si no es en Dios, poniendo en el polvo su boca si por ventura hubiere esperanza"*<sup>12</sup>.

*"A la verdad no es éste tiempo de hablar con Dios, sino de poner (...) su boca en el polvo, si por ventura le viniese alguna actual esperanza, sufriendo con paciencia su purgación. Dios es el que anda aquí haciendo pasivamente la obra en el alma"*<sup>13</sup>.

La esperanza dilata la "boca" (el apetito) de la voluntad para esperar (desear) sólo a Dios; o dicho de otro modo, la esperanza, en medio del vacío espiritual del alma, da al apetito su impulso sobrenatural convirtiéndolo en el "apetito de Dios"<sup>14</sup>.

En el *Cántico*, desde la primera estrofa, sobresale el deseo de la esperanza, con su tensión escatológica, basada en la fe y realizada por el amor. La prueba evidente de que se trata de tal deseo la constituye la ausencia de Dios. El alma movida por el amor divino "sale" de sí misma para buscar a su Amado: enamorada de Dios "desea unirse con Él por clara y esencial visión, propone sus ansias de amor, quejándose a Él de la ausencia (...), habiéndola Él herido de su amor, por el cual ha salido

*de todas las cosas criadas y de sí misma*<sup>15</sup>.

A continuación apuntamos los momentos esenciales del deseo de la esperanza encerrados en la primera estrofa:

-“*El intento principal del alma es (...) la clara presencia y visión de la esencia divina en que desea estar certificada y satisfecha en otra (vida)*”<sup>16</sup>.

-Se la alcanza “*por unión de amor en esta vida*” pero de modo imperfecto, es decir, “*entreteniéndola su sed con la gota que de Él se puede gustar en esta vida*”, al entrar “*en el íntimo ser del alma*” donde “*el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, esencial y presencialmente está escondido*”<sup>17</sup>.

-La ruta viene por el “*salir de todas las cosas según la afección y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma (...); ahí le ha de buscar (el alma) con amor*”<sup>18</sup>.

-El camino es teologal, “*es buscarle en fe y en amor, sin querer satisfacerse de cosa, ni gustarla ni entenderla más de lo que debes saber; que esos dos son los mozos del ciego que te guiarán por donde no sabes, allá a lo escondido de Dios*”<sup>19</sup>.

Quedan todavía dos elementos esenciales del deseo de la esperanza teologal: el gemido<sup>20</sup> y una cierta posesión divina que lleva este deseo; ambos constituyen este mismo deseo porque el gemido surge en medio de una cierta plenitud de amor que representa el deseo, aunque el alma no lo advierta por estar en el vacío. Ambos elementos los vemos en el mismo pasaje:

“*La ausencia del Amado causa continuo gemir en el amante, porque, como fuera de Él nada ama, en nada descansa ni recibe alivio; de donde, en esto se conocerá el que de veras a Dios ama, si con ninguna cosa menos que Él se contenta (...), porque la satisfacción del corazón no se halla en la posesión de las cosas, sino en la desnudez de todas ellas y pobreza de espíritu. Que, por consistir en ésta la perfección de amor en que se posee Dios con muy junta y particular gracia, vive el alma en esta vida, cuando ha llegado a ella, con alguna satisfacción, aunque no con hartura, pues que*

*David, con toda su perfección, la esperaba en el cielo, diciendo: Cuando pareciere tu gloria, me hartaré. Y así, no le basta la paz y tranquilidad y satisfacción de corazón a que puede llegar en esta vida, para que deje de tener dentro de sí gemido, aunque pacífico y no penoso, en la esperanza de lo que falta. Porque el gemido es anejo a la esperanza*<sup>21</sup>.

La situación de la presencia de ambos elementos, cierta plenitud de amor pretendido y gemido, se agudiza en la unión más alta en esta vida:

*“No le basta la paz y tranquilidad y satisfacción de corazón a que puede llegar el alma en esta vida, para que deje de tener dentro de sí gemido, aunque pacífico y no penoso, en la esperanza, como el que decía el Apóstol que tenía él y los demás, aunque perfectos, diciendo: ‘Nosotros mismos, que tenemos las primicias del espíritu, dentro de nosotros mismos gemimos, esperando la adopción de los hijos de Dios’. Este gemido, pues, tiene aquí el alma dentro de sí en el corazón enamorado; porque donde hiere el amor, allí está el gemido de la herida clamando siempre en el sentimiento de la ausencia*”<sup>22</sup>.

El hombre persevera en el deseo de la esperanza porque siente la ausencia de Dios. Pero el hambre de Dios no nace solamente de su carencia que produce el gemido, sino también de su posesión (en la unión de amor) ya en parte efectuada, es decir, surge del amor divino que hiere en su fondo espiritual. Así, la esperanza es fruto de los bienes que ya se poseen. El ansia de la “filiación” en la gloria nace de las “primicias” que el hombre ya posee, como enseña san Pablo a quien se remite la cita. Lo mismo afirma el pasaje de *Llama* :

*“Aunque este penar es a otro temple, porque es en los senos del amor de la voluntad, que no es el que alivia la pena, pues cuanto mayor es el amor, es tanto más impaciente por la posesión de su Dios, a quien espera por momentos de intensa codicia*”<sup>23</sup>.

Ésta es la situación del deseo de la esperanza: primero se fija en la unión de amor, conseguida en la tierra, como maduración provisional de la gracia divina y del esfuerzo humano; después, a más largo plazo, mira a la gloria e implica una actitud esencialmente escatológica. Es posible la coexistencia de la satisfacción por el primero, ya conseguido, y el ansia por causa del segundo. En la esperanza, en medio de la plenitud de amor, surge el gemido, signo de la carencia de esta plenitud; ambas perfectamente presentes en el deseo de Dios. El gemido es la vida entera del hombre hecha de amor en la oscuridad de la fe<sup>24</sup>.

La esperanza acompaña al hombre hasta el último momento de la vida terrestre. Es obvio que su deseo en la unión es más paciente y delicado, pero existe y actúa manifestándose en el gemido suave y paciente. Así, ella misma progresa como expectativa y como tensión hacia los bienes verdaderos y futuros:

*“Porque vive en esperanza todavía, en que no se puede dejar de sentir vacío, tiene tanto gemido, aunque suave y regalado, cuanto le falta para la acabada posesión de la adopción de hijos de Dios, donde, consumándose su gloria, se quietará su apetito”<sup>25</sup>.*

Muy vivo en tal contexto aparece el deseo de muerte provocado por el amor. En la luz de la esperanza, San Juan de la Cruz lo ha expresado en una de sus coplas:

*“Vivo sin vivir en mí  
y de tal manera espero,  
que muero porque no muero”<sup>26</sup>.*

Expresiva es la sexta estrofa:

*“Y si me gozo, Señor,  
con esperanza de verte,  
en ver que puedo perderte  
se me dobla mi dolor;  
viviendo en tanto pavor*

*y esperando como espero,  
muérome porque no muero*<sup>27</sup>.

La esperanza, con su plenitud posesiva y, al mismo tiempo, con la ausencia divina manifestada en el gemido tiene lugar en (la “*noche oscura*” de) la fe y está avivada por (la entrega amorosa de) la caridad. F. Ruíz Salvador advierte:

“(La fe y el amor) le comunican (a la esperanza) la propia abundancia y también los límites. La fe es ya conocimiento y el amor unión, dones eminentes ya recibidos de la bondad de Dios. Pero dones aún no desplegados, que están pidiendo expansión: visión gloriosa, igualdad de amor. Así los toma la esperanza, la virtud del camino y del tiempo: dones reales y tareas de futuro”<sup>28</sup>.

“El don mismo lleva en su naturaleza mezcla de hatura y apetito: sacia y, al mismo tiempo, despierta de recibir más (...). Sus grandes posesiones están en la fe y la caridad. Pues bien, el amor pide presencia e igualdad, la fe tiende a la claridad. Al Santo todas las moléculas de su organismo espiritual le tiran hacia arriba”<sup>29</sup>.

Éste es el deseo, el movimiento teologal de la esperanza. En definitiva, “*todos los bienes primeros, mayores y menores, que Dios hace al alma, siempre se los hace con motivo de llevarla a la vida eterna*”<sup>30</sup>. Georges Morel puede con razón afirmar que “la esperanza no es otra cosa que la fe en su devenir o, lo que es lo mismo, el amor en busca de su desarrollo”<sup>31</sup>.

El deseo de la esperanza teologal, desarrollando los dones de la fe y el amor en el hombre, lo expresan metafóricamente las dos ideas de *Cántico* :

-“*La cera que comenzó a recibir la impresión de sello y no se acabó de figurar*”.

-“*La imagen de la primera mano y dibujo, clamando al que la dibujó para que la acabe de pintar y formar*”<sup>32</sup>.

Una atención especial llaman aquí los dibujos grabados e infundi-

dos por la fe y la caridad en las entrañas del alma, según su entendimiento y voluntad:

*-“Las verdades que se infunden en el alma por fe están como en dibujo, y cuando estén en clara visión, estarán en el alma como perfecta y acabada pintura (...). Cuando viniere lo que es perfecto, que es la clara visión, acabaráse lo que es en parte, que es el conocimiento de la fe”<sup>33</sup>.*

*-“Según la voluntad, hay otro dibujo de amor, que dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata en él, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado (...). Así su (del amante) vida y la vida del Amado toda era una vida por unión de amor. Lo cual se hará perfectamente en el cielo en divina vida en todos los que merecieren verse en Dios”<sup>34</sup>.*

Mientras no llega a este término, el alma permanece en el deseo de la esperanza, pues espera al mismo Dios con quien quiere unirse plenamente. Así al hombre le queda:

*“Esperar allá nuestros bienes, viviendo acá como peregrinos, pobres, desterrados, huérfanos, secos, sin camino y sin nada esperándolo allá todo”<sup>35</sup>.*

La esperanza trabaja desde un principio, y empuja la vida etapa por etapa. Asume diferentes formas, según el grado de sensibilidad de la persona y el ideal inmediato de sus aspiraciones espirituales. Así se va presentando en forma de: fervores de principiantes, sobriedad de renunciadas, noches depuradoras, búsqueda ansiosa y aspiración a gloria. Son los varios ropajes que viste la esperanza teologal, siempre en busca de futuro; y en el horizonte de todos los pasos se perfila y atrae siempre el encuentro pleno, la visión gloriosa<sup>36</sup>.

Esta es la situación de la esperanza teologal que lleva a cabo el dinamismo amoroso del alma concernido en la fe e impulsado por la caridad. San Juan de la Cruz lo demuestra también en el plano de todo su sistema expuesto en una de las coplas divinas: “*Tras de un amoroso lance*”.

## 2. “*Tras de un amoroso lance*”

La copla “*Tras de un amoroso lance*” es una composición poética que encierra la condensación doctrinal del sistema místico y lo expone especialmente en el aspecto de la vida del alma en la esperanza, asentada en la fe y movida por el amor divino<sup>37</sup>. Como tal sirve para nosotros de resumen que recoge perfectamente lo que hemos dicho en el capítulo anterior.

Su elemento fundamental lo constituye la idea simbólica de la “*caza de amor*” presente en cada estrofa, a modo de estribillo, que introduce y mantiene la dinámica de la copla. Se trata de un símil puramente profano<sup>38</sup>, pero relacionado con el amor, cuya plenitud constituye el punto final de la caza. El tema central es el “vuelo de cetrería” (deseo de Dios)<sup>39</sup>, convertido en el símbolo del camino místico, el éxtasis del alma hacia Dios. Este “*vuelo*” místico, que atraviesa el cielo como una flecha, viene considerado bajo cuatro aspectos diferentes en cuatro estrofas. Las estrofas destacan el papel de las tres virtudes teologales, que posibilitan el vuelo y aseguran la victoria “*dando a la caza alcance*”.

Los cuatro versos iniciales<sup>40</sup> nos introducen en la atmósfera de toda la copla. Revelan de manera directa la clave y el sentido mismo del poema como glosa de las tres virtudes teologales que descubrimos explícita o implícitamente:

- El amor divino (“*amoroso lance*”),
- La esperanza (“*y no de esperanza falta*”),
- La fe (“*volé tan alto, tan alto*”).

Son estas tres virtudes teologales las que impulsan y mantienen todo el dinamismo de la acción. En ellas el deseo encuentra toda su energía para el vuelo místico. Y las tres operan y proclaman juntas el éxito logrado, “*que le di a la caza alcance*”, la captura de una misteriosa ave de presa, de un alma en la condición suprema de ser el supremo objeto del deseo<sup>41</sup>.

En la primera estrofa<sup>42</sup> se subraya el impulso inicial del amor, que hace nacer alas al enamorado convertido en halcón o neblí. El poeta, identificado con ese pájaro cazador, evoca la altura del vuelo, una

altura excesiva, desmesurada, en la que él mismo se pierde de vista. No obstante, llega un momento en que este primer vuelo resulta insuficiente y se queda corto. Es entonces cuando el amor toma el relevo, lo impulsa de nuevo y permite al cazador capturar su presa<sup>43</sup>.

El alma “*vuele tras de un amoroso lance divino*”. El Amado quiere ser cazado; provoca la caza y se deja cazar. El cazador, en efecto, está totalmente poseído por ese amor audaz que le da alas, la fuerza prodigiosa que lo impulsa cada vez más alto: “*mas el amor fue tan alto, por ser de amor el lance*”.

La estrofas, segunda<sup>44</sup> y tercera<sup>45</sup>, destacan el papel de la fe en sus dos aspectos. Se trata del vuelo de la fe que produce las tinieblas y purifica al alma. El vuelo es un puro deseo en la tiniebla de la fe que, por un exceso de la luz, deslumbra la vista del cazador. Pero es en medio de esa radiante oscuridad donde sucede “*la más fuerte conquista*” al dar un nuevo salto, un salto “*ciego y oscuro*”, que lo impulsa tan alto que logra alcanzar la presa de amor.

El súbito vuelo refleja a la vez la situación de la “*pobreza y desnudez espiritual*” en que se encuentra el alma, puesta en la “*noche oscura*” de la fe, con sus contradictorias (dudas y recelos) propias de la purificación. Cuanto más alto subía el cazador, tanto más bajo y rendido y abatido se hallaba. En esta situación le sobreviene la desesperación, que está a punto de ganarle la partida y hacerle fracasar en el intento. Pero he aquí que, de manera sorprendente y paradójica, el momento de caída se convierte en impulso de una ascensión suprema que le permite dar con su presa<sup>46</sup>.

Ésta es ya la atmósfera y el papel de la esperanza, de la que habla la última estrofa<sup>47</sup>, porque el vuelo de la fe, desde el principio, ha transcurrido precisamente en ella. La esperanza ha sostenido todo el vuelo del cazador, e incluso “*por una extraña manera*”, de forma extraordinaria, le ha permitido ahora sobrepasar de un solo vuelo otros muchos: “*mil vuelos pasé de un vuelo*”. Y esto, hasta elevarse a una altura ya indescriptible en la que logra, por fin, capturar su presa<sup>48</sup>. Gracias a ella se ha hecho posible, a pesar de todas las dificultades previsibles por humanas, llegar a la experiencia de Dios, al encuentro con Él, y dar así “*a la caza alcance*”.

La esperanza asentada en la fe le da al alma un aliento para sostener y acrecentar su vuelo, a condición de arrimarse en ella y no en las

propias seguridades humanas que le vienen de la memoria. Hay que apoyarse verdaderamente sólo en Dios, en la esperanza del Dios mismo. Entonces viene también la posesión divina, porque “*esperanza del cielo tanto alcanza cuanto espera*”.

Si en la estrofa anterior se menciona que el cazador ha fracasado y fallecido en la esperanza, que “*en su vuelo quedó faltó*”, es así, porque todavía se apoyaba en la esperanza humana, en la suya, no en la teologal. Desde la “*pobreza y desnudez espiritual*”, en que se encuentra el alma, todo parece desfallecido, abatido y frustrado: “*no habrá más alcance*”, pero es entonces cuando viene la fuerza de la verdadera esperanza apoyada en Dios, lo cual confirman los versos siguientes.

(El deseo de) la esperanza es según la medida del bien a lograr, nace del bien divino que se le ofrece, por eso alcanza tanto cuanto espera, porque sólo espera lo que alcanza; a Dios mismo en la unión de amor<sup>49</sup>, yendo “*tras de un amoroso lance*”:

*“esperé solo este lance,  
y en esperar no fui faltó”.*

Toda la trayectoria mística y toda la copla adquiere su verdadero sentido desde el punto de vista de esta cuarta estrofa. A su luz vemos que fue la esperanza la que suscitó la búsqueda (“*esperé solo este lance*”), la que mantuvo el vuelo ininterrumpido (“*en esperar no fui faltó*”), y la que, finalmente, con su último aleteo, provocó el mayor y definitivo salto, el vuelo de la captura.

Se hace ver así que la esperanza, además de virtud teologal, es la necesaria disposición del psiquismo humano, no sólo para obtener y recibir, sino incluso para suscitar de alguna manera el objeto del deseo: estando concentrada amorosamente en Dios, de este modo, esperándolo, ya lo posee, porque “*es verdad que cuando el alma desea a Dios con entera verdad tiene ya al que ama*”, de manera que “*el alma cuanto más desea a Dios más le posee*”<sup>50</sup>. Este deseo evoluciona, cambiando su dinámica, a medida que progresa en el amor divino, pues siempre anda “*tras de un amoroso lance*”.

El carácter teologal del deseo de la esperanza se advierte en el plano de las dos situaciones extremas del hombre.

### 3. Esperanza en dos situaciones extremas del hombre.

San Juan de la Cruz no considera las propiedades propias del deseo de la esperanza teologal, a modo de Santo Tomás, porque esto no coincide con su visión ascético-mística. No obstante, como advierte el padre Efrén, es justamente el hecho de pasar por las “*noches*” sanjuanistas lo que hace hablar de “arduidad” y “posibilidad” de este deseo<sup>51</sup>. Su propiedad de “futuro” ya la hemos analizado en la segunda parte.

El deseo de la esperanza lo indican también los síntomas de la esperanza sanjuanista: confianza, paciencia, oración, soledad y alegría, pero el Santo Carmelita descuida por completo este tema, mencionando su presencia escasamente y de paso.

En vez de esto vemos muy oportuno y provechoso considerar la dinámica de la esperanza en las dos situaciones extremas del hombre: en el purgatorio y en los estados supremos de la unión terrestre con Dios. Se trata de dos problemas que han surgido posteriormente en la teología a través de los textos sanjuanistas y que, en realidad, reflejan la verdadera cara del deseo de la esperanza teologal en el hombre. Por una parte es el deseo propio de la virtud teologal, experimentado existencialmente muy profundamente en el contexto de la “*noche oscura*” de la fe, lo que supone la confianza total en Dios. Por otra parte, se trata siempre del amor interesado que, conforme con la naturaleza del ser humano y de la estructura del amor mismo, tiende hacia su consumación en la posesión gozosa de Dios. Ambos casos muestran a la vez la profundidad del concepto místico de la esperanza y su papel vital en toda la vida viadora del hombre.

#### 3.1. *Esperanza sanjuanista y purgatorio*

El tema del purgatorio surge en el pensamiento de San Juan de la Cruz dentro del contexto de la purificación de las potencias del alma por las virtudes teologales. Como tal, tiene sentido instrumental: sirve para explicar la purificación terrenal, comparándola con la del más allá. En las obras sanjuanistas aparece incompleto y subrayado únicamente en aquello que tiene de común con su correspondiente estadio terreno<sup>52</sup>.

El purgatorio es necesario para aquellos que han muerto sin estar del todo limpios. Así efectúa la purificación terrestre<sup>53</sup>, puesto que ambas son requisito previo para la unión con Dios y han de ser totales<sup>54</sup>. Esto supone también, en su caso, la finalidad catártica y penosa, tan característica a la “noche” pasiva del espíritu. Presentado en el aspecto de la “noche” continuada, el estado del alma en el purgatorio aparece como vida que se va desarrollando en la oscuridad y penas<sup>55</sup>.

La causa de la purificación en la tierra es el “fuego amoroso”, “fuego tenebroso espiritual”, que “*así como a oscuras va purgando, así a oscuras va al alma iluminando*”. En cambio, las almas en la otra vida están purgadas con el “fuego tenebroso material”; “*porque ésta es la diferencia: que allá se limpian con fuego, y acá se limpian e iluminan sólo con amor*”<sup>56</sup>.

Advertimos aquí una dialéctica de la función del amor en la tierra: en el mismo grado que ilumina, purifica; en la medida en que vacía, llena. Éste es el fuego interior, que abrasa y consume el alma, no sin penar. L. F. Mateo Seco, que especialmente averigua el problema del purgatorio, supone la misma actividad del fuego amoroso en el más allá<sup>57</sup>; lo dicho explicaría bien la dinámica de la esperanza en este estado por causa del amor.

De este modo, entramos en el asunto que nos interesa. El fuego del amor, durante la “noche” pasiva del espíritu, causa las penas del alma relacionadas con la experiencia de su miseria y de su “nada”. Estas penas, según 2N7,7 -el texto más discutido de todas las obras sanjuanistas<sup>58</sup>-, las explica el Santo usando la comparación con los sufrimientos de las almas del purgatorio:

*“Esta es la causa por que los que yacen en el purgatorio padecen graves dudas de que han de salir de allí jamás, y de que se han de acabar sus penas. Porque, aunque habitualmente tienen las virtudes teologales, que son fe, esperanza y caridad, la actualidad que tienen del sentimiento de las penas y privaciones de Dios no le dejan gozar del bien actual y consuelo de estas virtudes. Porque, aunque ellos echan de ver que quieren bien a Dios, no les consuela esto; porque les parece que no les quiere Dios a ellos ni que de tal cosa son dignos; antes, como se ven privados de Él, puestos en sus miserias, paréceles que tienen muy bien en sí por qué ser abo-*

*rrecidos y desechados de Dios con mucha razón para siempre”.*

Según el texto, el Santo parece afirmar que las almas en el purgatorio no están seguras de su propia salvación, contradiciendo así la doctrina de la Iglesia<sup>59</sup>.

L. F. Mateo Seco relata las diferentes interpretaciones del texto hechas por los comentaristas. No obstante, como él mismo advierte, parece que se olvida aquí el “núcleo central del pensamiento que quiere exponer el Santo”, el que surge del contexto:

“Agotados todos los recursos del lenguaje en la descripción de esa amarga pena que aflige al alma en la noche pasiva del espíritu, comparable con la pena de daño, el Autor levanta los ojos al purgatorio como punto de referencia, porque piensa que allí se da una congoja semejante”<sup>60</sup>.

En tal plano, el problema de la certeza de las almas de su propia salvación aparece como secundario<sup>61</sup>.

Esta resolución no excluye, por supuesto, las conclusiones a que han llegado los comentaristas, y que, a propósito de nuestro tema, pueden dar un poco de luz a la dinámica de la esperanza en las almas del purgatorio, asunto que no ha desarrollado nuestro Santo.

El padre José F. Sagües, el primero que trata el problema, afirma que, según el Místico, a algunas almas se les impone en el purgatorio la pena de dudar de su salvación<sup>62</sup>.

El padre Gerardo de San Juan de la Cruz, autor de la primera edición crítica de las obras sanjuanistas en Toledo (1912), contradice esta opinión. Expone, a su entender, el primer intento que iluminaba al Santo, que fue poner de relieve las dudas de las almas que han de salir del purgatorio:

“Dudas que no proceden de la razón ni son propiamente tales, sino un temor de la duración de las penas (que...) es un parecerles que se dilata, que nunca van (a) llegar (pues sin duda Dios les oculta cuánto tiempo esta-

rán allí) la consecución de aquellos bienes que con tanta ansia esperan”<sup>63</sup>.

Esto, no obstante, no niega su certeza de salvarse, pues tienen la esperanza<sup>64</sup>.

El padre Silverio de Santa Teresa, que preparó otra edición crítica de las obras sanjuanistas de Burgos en 1931, pone de relieve la incertidumbre subjetiva de las almas acerca de su propia salvación, una sentencia ya refutada por Belarmino. Ésta tiene su causa en:

“Acerbidad de los tormentos que padecen (y) de tal manera les embota el juicio, que no tienen conciencia de la certidumbre del cielo”<sup>65</sup>.

El padre Simeón de la Sagrada Familia dedica al tema un estudio especial<sup>66</sup>. Después de la exposición histórica del problema de la certeza de las almas del purgatorio acerca de su salvación -destacando especialmente las opiniones erróneas contrarias-, concluye que las palabras con las que el Santo parece que quiere probar esta incertidumbre “no tienen ningún valor para ello”. Para el Místico dichas almas:

“Están fijadas en gracia, y, por lo tanto, objetivamente seguras de su salvación: ‘... *habitualmente tienen las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad*; ellas se dan cuenta de este estado suyo, y, en consecuencia, están subjetivamente ciertas de su eterna felicidad: ‘...ellos echan de ver que quieren bien a Dios’<sup>67</sup>.

El padre Urbano del Niño Jesús Barrientos, en su estudio dedicado al tema del purgatorio sanjuanista, distingue entre “padecer dudas” y “dudar”. Padecer dudas sin dudar supone que el individuo está cierto de aquello sobre lo cual versan tales dudas. Así, el texto del Santo interpreta del modo siguiente: las almas que se encuentran en el purgatorio están ciertas de que han de acabar sus penas; contra esta certeza padecen asaltos de dudas, provocadas por la falta del consuelo actual de las virtudes teologales<sup>68</sup>.

Ya conocemos la solución de L. F. Mateo Seco. El problema de la certeza subjetiva de la salvación de las almas es secundario, ya que el texto discutido sirve para el Santo Místico de un “ropaje literario que envuelve el oscuro contenido de la pena más dura en ambas purificaciones”<sup>69</sup>. No obstante, vuelve a su contenido y reflexiona el terrible estado del alma en la purgación, asociándolo con la idea de Jesucristo agonizante:

“La situación del alma en este estado es, sin lugar a dudas, paradójica. Ha pasado el juicio y conoce su sentencia. Quiere a Dios con todas sus fuerzas, y se siente abandonada de Él. Tiene la virtud de la esperanza y, sin embargo, siente que nunca han de acabar sus penas. Viene a la memoria el grito de angustia salido del pecho agonizante de Jesús: ‘Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?’ (Mt 27,46). El pensamiento se pierde en esta sobrehumana paradoja. Dios diciendo que Dios le ha abandonado”<sup>70</sup>.

Toda la variedad de opiniones acerca del texto, que “en cuestión es pequeño e incidental”<sup>71</sup>, nos permite descubrir lo específico de la dinámica de la esperanza teologal en el hombre, avivada por el amor. Es obvio, que el deseo de la esperanza supone en él (hombre) la confianza total en Dios.

Otro aspecto de la dinámica de la esperanza lo advertimos en los estados supremos de la unión del alma con Dios. Desafortunadamente la doctrina sanjuanista ha servido aquí como un argumento en la cuestión relacionada con el “amor puro”.

### *3.2. Deseo de la esperanza en cuestión del “amor puro”*

La cuestión del “amor puro” se refiere al problema del amor desinteresado, propio de caridad, que supone en el alma “un estado habitual de amor de Dios, que es la caridad pura y sin mezcla alguna de motivo del propio interés; no tiene ya parte en él ni el temor de las penas, ni el deseo de los premios; no se ama ya más a Dios por el mérito, ni por la perfección, ni por la felicidad que se halla en amar-

le”<sup>72</sup>. Como tal, se refiere a los estados más elevados de la unión mística, donde “desaparece todo motivo interesado de temor y de esperanza”<sup>73</sup>. Esta opinión ha sido condenada por la Iglesia por ser en sí misma errónea, tanto desde punto de vista de la naturaleza del amor humano como desde la doctrina católica<sup>74</sup>.

El problema surgió con motivo de una “disputa del amor puro” entre dos grandes personajes de la Iglesia francesa del siglo XVII, los obispos: F. Fénelon (†1715) y J. B. Bossuet (†1704)<sup>75</sup>. El primero fue invitado a participar en una comisión, dirigida por el segundo, que investigaba la sospechosa doctrina y las costumbres de madame Guyon (Jeanne-Marie Bouvier de la Motte, † 1717). Fénelon convencido de la fidelidad de su enseñanza escribía multitud de artículos tratando de justificarla, especialmente en la cuestión del “amor puro”. Apelaba entonces a la tradición de los grandes místicos y, entre ellos, a San Juan de la Cruz. Pero Bossuet refutaba sus proposiciones demostrando en ellas la falta de ortodoxia, lo que, en efecto, causó la condena de Fénelon.

El asunto del amor desinteresado lo retomó después el padre P. Rousselot (S.J., †1915) y recientemente A. Nygren. Ambos, en la esencia del problema, no se han alejado del concepto de Fénelon.

El obispo francés, Fénelon, distingue cuatro grados de amor: amor carnal o sensual; amor de concupiscencia, esto es deseo de puro interés propio que coincide con el amor de la esperanza; amor mezclado de caridad y esperanza; y “amor puro”, a saber, amor de caridad, sin mezcla de esperanza ni interés.

Este último constituiría la cumbre del amor cristiano, el que enseña San Juan de la Cruz. Cuando hay mezcla de esperanza y deseo, la caridad es mercenaria, con dejos de egoísmo. El “amor puro” sería un estado habitual de algunas personas en la vida terrestre<sup>76</sup>.

En tal caso, la esperanza que representa el amor interesado, manifestado en el deseo de Dios, no existe, porque el alma en la unión -ya que sólo de este estado se trata- está puesta totalmente en la voluntad de Dios; está completamente desligada de sí misma, no tiene ante sus ojos ningún motivo interesado, no busca su salvación ni su felicidad, acepta de buen grado ser castigada si tal es la voluntad de Dios<sup>77</sup>. Para Fénelon, por lo tanto, el amor a Dios está llamado a crecer de modo que llegue a un pleno y radical desinterés respecto del propio destino.

La perfección consiste, en suma, en llegar a amar a Dios de tal manera, por Dios mismo, que resulte indiferente a la propia salvación o condenación.

El obispo francés apela a la autoridad de San Juan de la Cruz que, de verdad, habla del “*amor puro*”<sup>78</sup> presente en la unión. No es, sin embargo, el amor que excluya el amor interesado propio de la esperanza.

En el Místico la unión de amor en forma de “*igualdad de amor*”, constituye para el alma el fin ontológico para el que fue creada<sup>79</sup>; es “*una pretensión (...), que siempre ella natural y sobrenaturalmente apetece*”<sup>80</sup>. El apetito nunca descansa hasta que no se iguale con el amor de Dios. Recordamos aquí la metáfora de “*el más profundo centro del alma*” que explica la tensión natural del hombre hacia Dios, y hasta que no lo alcance está siempre en movimiento.

La pretensión de amor se realiza en el alma por el amor divino. Éste, en la medida de la preparación de la facultad apetitiva, se infunde en el alma provocando el deseo de amar más, incluso en el estado de la unión del “*matrimonio*”:

*“No puede dejar de desear el alma enamorada por más conformidad que tenga con el Amado, la paga y el salario del amor, por el cual sirve al Amado. Y de otra manera no sería verdadero amor, porque el salario y paga del amor no es otra cosa, ni el alma puede querer otra, sino más amor, hasta llegar a perfección de amor; porque el amor no se paga sino de sí mismo (...).”*

*Así el alma encendida del amor de Dios desea el cumplimiento y perfección del amor para tener allí cumplido refrigerio. Como el siervo fatigado del estío desea el refrigerio de la sombra, y como el mercenario espera el fin de su obra, espera ella el fin de la suya.*

*Donde es de notar (...) que el alma que ama no espera el fin de su trabajo, sino el fin de su obra; porque su obra es amar, y de esta obra, que es amar, espera ella el fin y remate, que es la perfección y cumplimiento de amar a Dios (...). El alma que ama a Dios no ha de pretender ni esperar otro galardón de sus servicios, sino la perfección de amar a Dios”<sup>81</sup>.*

Así advertimos que el alma espera el fin de la obra que realiza y se realiza en ella: la perfección del amor. En el fondo, pues, reclama aquello para lo que ontológicamente ha sido hecha. No obstante, la pretensión de amor es, en definitiva, escatológica porque Dios es trascendental:

*“Y como el alma ve que, con la transformación que tiene en Dios en esta vida, aunque es inmenso el amor, no puede llegar a igualar con la perfección de amor con que Dios es amado, desea la clara transformación de gloria en que llegará a igualar con el dicho amor (...); entonces le amaré tanto como es amada de Dios”<sup>82</sup>.*

*“Allí la mostrará (Dios) cómo le ha de amar ella con la perfección que pretende. Por cuanto Él allí le da su amor, en el mismo la muestra de amarle como de Él es amada. Porque, demás de enseñar Dios allí a amar al alma pura y libremente y sin interés, como Él nos ama, la hace amar con la fuerza que Él la ama transformándola en su amor (...), en lo cual le da su misma fuerza con que puede amarle”<sup>83</sup>.*

La mención, que Dios enseña al alma a amar “*pura y libremente y sin interés, como Él nos ama*”, deja entender bien que el Místico descarta el interés ajeno a Dios mismo, a quien el alma ama tan ardiente como deleitosamente<sup>84</sup>.

El “*amor puro*” de la unión suprema no descalifica, entonces, el deseo de la esperanza sino que lo supone, siendo este amor su manifestación más sublime, delicado, espiritual y pacífico, ya que el hombre ama ya exclusivamente a Dios; y esto por medio de la caridad que, de sí misma, es un “*amor puro*” y desinteresado. Así se armonizan esperanza y caridad, deseo y posesión sin egoísmo, aunque evidentemente el alma quiere todos los bienes como suyos<sup>85</sup>.

El último grito de la esperanza ya apenas se oye, deshaciéndose en gemidos:

*“Acaba ya si quieres,  
rompe la tela de este dulce encuentro”<sup>86</sup>*

*“Acaba ya de consumir conmigo perfectamente el matri-*

*monio espiritual con tu beatífica vista; porque ésta es la que pide el alma. Porque, aunque es verdad que en este estado tan alto está el alma tanto más conforme y satisfecha cuanto más con gran transformación de amor acompañada, y para sí ninguna cosa sabe ni acierta a pedir, sino todo para su Amado -pues la caridad, como dice San Pablo, no pretende para sí sus cosas, sino para el amado-, porque vive en esperanza todavía, en que no se puede dejar de sentir vacío, tiene tanto gemido, aunque suave y regalado, cuanto le falta para la acabada posesión de la adopción de hijos de Dios, donde, consumándose su gloria, se acabará su apetito; el cual, aunque acá más juntura tenga con Dios, nunca se hartará ni quietará hasta que parezca su gloria”<sup>87</sup>.*

La petición de romper la “tela” de la vida corporal manifiesta el deseo de muerte para poder consumir definitivamente su pretensión amorosa. Por romperla el alma quiere “*ver a Dios cara a cara*”<sup>88</sup> y unirse con Él plenamente, contemplando su presencia y gozando de sus bienes:

*“Así como, cuando una persona ha llegado de lejos lo primero que hace es tratar y ver a quien bien quiere, así el alma lo primero que desea hacer, en llegando a la vista de Dios, es conocer y gozar los profundos secretos y misterios de la Encarnación”<sup>89</sup>.*

*“Este apetito tiene siempre el alma de entender clara y puramente las verdades divinas; y cuanto más ama, más adentro de ellas apetece entrar”<sup>90</sup>.*

Ésta es la “*felicidad eterna*” que el alma desea conseguir por la gloria esencial de Dios, y que contiene todos los bienes divinos<sup>91</sup>, porque la “*pretensión del amor*” incluye la pretensión de ver a Dios y gozar de Él:

*“El fin de todo es el amor, que se sujeta en la voluntad, cuya propiedad es dar y no recibir, y la propiedad del entendimiento, que es sujeto de la gloria esencial, es recibir y no dar; estando el alma aquí embriagada del amor, no se le pone por delante la gloria que Dios le ha de dar, sino darse*

*ella a Él en entrega de verdadero amor sin algún respeto de su provecho; (...) porque es imposible venir a perfecto amor de Dios sin perfecta visión de Dios (...); con el amor paga el alma a Dios lo que debe, y con el entendimiento antes recibe de Dios*<sup>92</sup>.

Ponemos de relieve el aspecto de la felicidad que pretende alcanzar el alma en la unión suprema, frente a la falsa generosidad y al equivocado desinterés de la doctrina de Fénelon<sup>93</sup>. Esta falsa generosidad impide testimoniar al alma su gozo y agradecimiento a Dios por las gracias recibidas. Nuestro Santo “anatematiza” esta indiferencia en innumerables pasajes de sus escritos, especialmente en la *Llama* cuando habla de los primores que destacan el aspecto frutivo de la unión: amor, gozo, alabanza, agradecimiento a Dios “*por los bienes que recibe y deleite que tiene en alabarlo*”<sup>94</sup>.

Y el deleite que siente en alabarle por los bienes que recibe no está reñido con el más puro desinterés, ni éste con aquél, se colige de lo que dice en el mismo lugar:

*“Acerca del agradecimiento tiene otros tres primores. El primero, agradece los bienes naturales y espirituales que ha recibido y los beneficios. El segundo es la delectación grande que tiene en alabar a Dios, porque con gran vehemencia se absorbe en esta alabanza. El tercero es alabanza sólo por lo que Dios es, la cual es mucho más fuerte y deleitable”*<sup>95</sup>.

Por estas últimas palabras se advierte que no se oponen<sup>96</sup> la gloria divina junto con el “amor puro” de Dios y el deleite de la criatura, y que ambos crecen en la misma medida. La gratitud, pues, trae consigo, por una necesidad ontológica, el egoísmo que, en este caso, resulta legítimo y santísimo<sup>97</sup>.

En la ocasión del problema de la presencia de la esperanza en los estados de la unión suprema hemos advertido una vez más, después de analizar la naturaleza dinámica de la unión con Dios, que el deseo de la esperanza demuestra las propiedades de todo deseo, destacando aquí especialmente su momento frutivo cuando está a punto de la consumación y del reposo en la cosa amada.

Nuestras consideraciones acerca de la dinámica de la esperanza teologal en la condición peregrina del hombre las terminaremos con su presencia en la vida del mismo Santo. Ésto, en definitiva, pone fin a cualquier duda y falsa interpretación de la doctrina sanjuanista relacionada con nuestra virtud teologal.

#### 4. San Juan de la Cruz: testigo de la esperanza

San Juan de la Cruz por su vida esperanzadora aparece como un testigo que confirma su doctrina. Todas sus obras reflejan la profundidad de la realidad teologal que vivía y que le permitía alcanzar la cumbre de la perfección cristiana: la unión con Dios. El amor divino sirve aquí de clave para comprender las dos líneas generales de su vida en la esperanza: la “*pobreza y desnudez espiritual*”, reflejo de la confianza en Dios, y, en consecuencia, el ansia continua de Dios; ambas envueltas en la “*noche oscura*”. Éstas son sus palabras:

*“El que ama de veras enamorado, luego se deja perder a todo lo demás por ganarse más en aquello que ama. Y por eso el alma dice aquí que se hizo perdidiza ella misma, que es dejarse perder de industria. Y es en dos maneras, conviene a saber: a sí misma, no haciendo caso de sí misma en ninguna cosa, sino al Amado, entregándose a El de gracia, sin ningún interés, haciéndose perdidiza a sí misma, no queriendo ganarse en nada para sí; lo segundo, a todas las cosas, no haciendo caso de todas sus cosas, sino de las que tocan al Amado”<sup>98</sup>.*

El Santo abandona las cosas para estancarse en Dios por la fe. La concentración teologal en la que se arraiga le permite aspirar a Dios: la desnudez y el vacío de la memoria le son premiados por la insaciable ansia de Dios, sentida en lo más profundo de su ser. Éste es el secreto paradójico que explica la unidad de los dos elementos fundamentales de la esperanza probados en su vida, porque, como decía él mismo, “*el alma muy pobre anda*”<sup>99</sup>.

El principio amoroso constituye la “opción” fundamental, un ideal que da sentido y rumbo divino a la existencia humana. F. Ruiz Salvador puede afirmar:

“La noche de San Juan de la Cruz no es otra cosa que el ejercicio difícil de la “opción” de escoger el bien mayor renunciando a otros bienes. Un bien que lo sea de verdad basta para colmar una vida concentrada”<sup>100</sup>.

El resultado es la práctica del amor concentrado en Dios, es decir, la vida motivada por el amor de Dios en la renuncia de todos los otros bienes, la pobreza espiritual y olvido de sí, la capacidad de sacrificar todo y a sí mismo por este Amor, la continua búsqueda y ofrenda de sí mismo para encontrar real y únicamente al Amado; en una palabra: una entrada confiada en la fe por la entrega del amor, y todo por Dios, nada para sí. De este modo, la vida del Santo empujada por el amor divino, en la esperanza de Dios tiende hacia su plena realización en la unión con Él.

San Juan de la Cruz ha aprendido esta actitud esperanzadora en su hogar familiar, en medio de una verdadera miseria y pobreza material, que le acompañaban, al principio en Fontiveros (1542-1544) y después en Medina del Campo (1548) donde vivía y adquiriría experiencia<sup>101</sup>. Aquí se van marcando las huellas de su carácter: el celo religioso, la afición a la oración, la sensibilidad al dolor y a la miseria humana, los ejercicios de caridad y humildad, la diligencia en el trabajo y en los estudios, la confianza en Dios.

La pobreza familiar, junto con la atmósfera religiosa que dominaba en casa, sirve de clave para entender los secretos de la “noche”, de la negación, de la “nada” de su sistema, que tendrá un fin positivo: alcanzar a Dios.

Las circunstancias y el ambiente religioso en que crecía, le dirigen al Carmen de Medina (1563), donde recibe la formación carmelita, sintiendo ya su vocación contemplativa. Sus estudios en Salamanca (1564-1568) le permiten profundizarla desde la filosofía y la teología. La vocación contemplativa le hace pensar en la Cartuja, pero el encuentro con la madre Teresa de Jesús cambia sus planes, y con ella comienza la reforma contemplativa de la Orden Carmelita.

Todo este período se caracteriza por una continua búsqueda de Dios. Así como antes -aunque diligente en el trabajo- no se asentó en ningún oficio que le enseñaron, ahora, aunque entusiasmado en los estudios, no encuentra satisfacción en ellos porque no le llenan. Lleva

en su interior el deseo de encontrar real y únicamente a Dios, deseo que le acechará hasta el fin de su vida.

Este deseo lo realiza estando sumergido en la vida teologal<sup>102</sup>. En el mismo espíritu formaba también a sus discípulos. Una religiosa carmelita, que trató frecuentemente con el Santo y le escuchó infinidad de veces, recuerda los puntos que constituían la temática preferida de Juan de la Cruz:

“En el trato y tiempo que esta testigo comunicó con el dicho padre fray Juan de la Cruz, echó de ver las cosas de santidad que la pregunta dice en el susodicho, y en particular la virtud grande que tenía de la fe tan viva y confianza en Nuestro Señor; y esto entendió siempre que llevaba muy en su punto, porque casi de ordinario en todas las comunicaciones y pláticas que tenía con esta testigo y las demás religiosas trataba de las virtudes teogales, y en particular de la fe”<sup>103</sup>.

Asido a la esperanza vive pobre y sin medios, totalmente abandonado en las manos de Dios. Toda la actividad relacionada con la preparación de las casas conventuales y los viajes la realiza en condiciones muy pobres, pero nunca le falta lo necesario. Las comodidades le son estorbos que entorpecen el caminar. De su estilo de viajar nos cuenta su compañero:

“No cuidaba jamás de cosa de comida. Reprendía a su compañero, si le veía compraba en el camino cosa que pareciese regalo para comer. Decíales bastaba un pedazo de pan. Erale regalo cuando veía le faltaban las cosas. Decía que aquello era ser pobre: experimentar la pobreza”<sup>104</sup>.

En tal pobreza crecen los primeros conventos. El espíritu de la pobreza marca también una de las características de la formación religiosa sanjuanista. Las cartas a las monjas lo testimonian con gran evidencia.

Nuestro Santo demuestra su vida en la esperanza de Dios durante su experiencia más terrible en la prisión toledana (X, 1577-VIII, 1578). Los Franciscanos Calzados, por la envidia relacionada con la obra

reformadora y los intentos de independizarse, encarcelan a fray Juan en su convento separándole de toda información y relación humana. Durante nueve meses está encerrado en “un hueco de seis pies de ancho y diez de largo empotrado en la pared”<sup>105</sup>, sin cambiar aire ni ropa, sin luz ni diálogo, comido física y moralmente por la angustia, humillado y maltratado por los frailes. El padre Crisógono advierte a este propósito:

“Tres días a la semana, seguramente los lunes, miércoles y viernes, que son los prescritos en la Constitución, ayuna a pan y agua y recibe la disciplina circular, castigos señalados para los rebeldes. Son los únicos días que sale de la cárcel. Cuando los frailes están cenando, el carcelero conduce a fray Juan al refectorio (...). Mientras los religiosos comen sentados a la mesa, fray Juan, de rodillas en el suelo y en medio del refectorio, consume su refección de pan y agua (...). Los viernes, terminada la reprensión (por parte del superior), fray Juan desnuda sus espaldas, y el prelado inicia la disciplina circular, que continúan en rueda todos los frailes”<sup>106</sup>.

No obstante, es un misterio, porque en esta temporada San Juan de la Cruz alcanza su mayor experiencia vivida, la que constituye el punto culminante y la cumbre de su formación. En medio de las condiciones más indignas se transforma religiosa y psicológicamente. Aquí ha gustado lo divino en su pureza, sin mezcla de consuelo terreno, ha encontrado a Dios en su vida.

El terrible período toledano se convierte en un símbolo de la “*noche oscura*” de la fe en la que vive el hombre privado de la luz humana y divina, totalmente abandonado a sí mismo y puesto en manos de Dios<sup>107</sup>; es la “*noche*” que conduce a Dios y que él mismo ha experimentado.

La vida del Santo, después de la cárcel, es ya pacífica, unida en cada momento con Dios. Es la vida teologal (contemplativa) transparente, que en cada gesto y palabra refleja el fin eterno: vive lo divino tan naturalmente como la circulación de la sangre. Bastó que una religiosa nombrara la “hermosura de Dios” para que el Santo se sin-

tiera removido en todo su ser. Tiene inclinación al retiro y a la soledad con Dios; pero se mueve con libertad: caminos largos, frecuentes, muchos meses de camino en contacto con la vida y la fatiga. Y en esas circunstancias sigue siendo un hombre de Dios y de oración. Lleva en ese tiempo una vida muy activa: es superior, director espiritual y escritor<sup>108</sup>.

Los últimos seis meses de su vida muestran una vez más el profundo arraigo de San Juan de la Cruz en la esperanza de Dios. El Santo queda sin autoridad, inerme en manos de enemigos encarnizados y con poderes. Se trata de la actividad vengativa del padre Nicolás de Jesús María (Doria), entonces vicario general del Carmen, con quien no coincidía en los planes del gobierno de la Orden<sup>109</sup>, y de sus dos discípulos ofendidos con él por rectificar antaño su incorrecta conducta religiosa: del padre Diego Evangelista, joven predicador recién nombrado definidor y visitador, y del padre Francisco Crisóstomo, prior de Ubeda<sup>110</sup>.

El padre Doria, en el capítulo general de 1591, consigue el descargo del Santo de cualquier función en la Orden y lo aleja al convento de La Peñuela, escogido por el interesado<sup>111</sup>, lo que en la opinión de todos es un gesto humillante, pero no para el Místico quien desde hace mucho tiempo desea la soledad.

El padre Diego Evangelista no está satisfecho viendo al Santo sin oficio. Busca su humillación, aprovechando el cargo de definidor, e inicia un proceso difamatorio contra él. Se trata de una campaña de calumnias, de investigaciones que avergüenzan a frailes y monjas<sup>112</sup>. Varios amigos del Místico, caídos en el engaño, se apartan de él y lo abandonan.

Mientras que el padre Diego inicia el proceso, fray Juan comienza a sentir el malestar de unas calenturas que nacen de la inflamación de la pierna derecha. El estado de la pierna, sin darle importancia al principio, empeora hasta tal punto que tiene que trasladarse a Ubeda donde podría encontrarse al médico y más medicinas. En Ubeda el padre prior (Francisco Crisóstomo) le mira con malos ojos, amargando sus dos últimos meses de vida. Sin atender al lastimoso estado en que llega el enfermo, le señala “la más pobre y estrecha celda que hay en el convento (...) y le obliga a asistir a los actos de comunidad”<sup>113</sup>, reprendiéndolo en cada ocasión. Prohíbe su visita a los frailes sin expreso permiso suyo, le recuerda hechos desagradables y le cuenta los bocados y las medicinas<sup>114</sup>.

La enfermedad se extiende a la espalda donde aparece un tumor que abre llagas amplias y profundas. Además de las penas físicas causadas por el dolor de la carne, sufre el Santo las penas psíquicas provocadas por el prior y por los informes que le vienen de fuera: se intenta echarlo de la Orden. Sólo la esperanza le da el consuelo y la alegría, y con ella, en tales condiciones, muere absorbido por la unión con Dios.

El mismo momento de su muerte (14 de diciembre de 1591) es señal de la muerte de amor, de la que él hablaba<sup>115</sup>. Se advierte la serenidad y la paciencia con que se entrega en las manos divinas. Es un encuentro dulce, anhelado largo tiempo por Dios y por él. Morir es cerrar los ojos y reclinarse en los brazos fuertes del Amado; al abrirlos de nuevo, los ojos eran otros, pero el mismo Amado<sup>116</sup>. Del Santo recuerda un testigo:

“Puso las manos con mucha devoción y cerró los ojos como que estaba en oración, y así se quedó muerto, sin abrirlos más, ni pestañear, ni abrir la boca, ni dar señal alguna de que se moría”<sup>117</sup>.

Dios ha roto la “*tela*” corporal de su vida y lo ha unido plenamente consigo por la fuerza del amor y del deseo que llevaba.

La doctrina del Santo Carmelita, confirmada por su vida colgada de la esperanza de Dios mismo, pronto ha sido reconocida por la Iglesia. En 1675 es beatificado, en 1726 canonizado, en 1929 declarado Doctor de la Iglesia Universal, destacando así el valor de su doctrina y actualidad para el mundo contemporáneo. En tal contexto el padre Crisógono no vacila llamarle “Doctor de la esperanza”<sup>118</sup>.

\*\*\*

Las consideraciones de esta última parte nos han servido para resolver definitivamente la cuestión del sujeto de la esperanza sanjuanista y mostrar la dinámica de esta virtud en la vida del hombre.

La voluntad, según ésta, es el sujeto de la esperanza teologal, tal como enseña Santo Tomás. Esta idea ha quedado expuesta en los dos primeros capítulos: el primero lo hace desde el plano sintético del sistema místico, afirmado por las menciones explícitas que demues-

tran la relación de la esperanza teologal con el deseo de la voluntad, movido por el amor divino; esta idea está manifestada principalmente en la metáfora del “*disfraz verde*” de esperanza. El capítulo segundo lo resume en la copla poética “*Tras de un amoroso lance*”, ofreciendo, asimismo, una visión sintética de la mística sanjuanista en la perspectiva de la esperanza.

Como resumen del primer capítulo hemos destacado el carácter existencial y transcendental de la virtud teologal cuyo deseo evoluciona conforme a la consumación de la vida de amor efectuada en la fe: primero se fija en la unión de amor conseguida en la tierra como maduración provisional de la gracia divina y el esfuerzo humano; después mira a la gloria e implica una actitud esencialmente escatológica. Es posible la coexistencia de la satisfacción por el primero ya conseguido y el ansia por causa del segundo. Así en la esperanza, en medio de la plenitud de amor, surge el gemido, signo de la carencia de esta plenitud; ambas perfectamente presentes en el deseo.

Como tal, este deseo forma parte de un don de Dios, don que lleva en su naturaleza mezcla de hartura y apetito: sacia y, al mismo tiempo, despierta para recibir más. Sus grandes posesiones están en la fe, que exige la claridad, y en la caridad, que pide la presencia de Dios e igualdad con Él. Vestido con el traje verde de la esperanza el hombre entero se inclina hacia lo divino. Así, la esperanza progresa como expectativa y como tensión hacia los bienes verdaderos y futuros.

La copla “*Tras de un amoroso lance*”, en sus cuatro estrofas destaca el papel de las tres virtudes teologales que mantienen e impulsan el “vuelo de cetrería”, convertido en el símbolo del camino místico, del éxtasis del alma hacia Dios que tiende a capturarlo como presa, es decir, a conseguirlo en la unión de amor. El deseo surge de las tinieblas de la fe, está impulsado por el amor divino y envuelto en la esperanza. Precisamente esta última suscita la búsqueda de Dios, mantiene el vuelo ininterrumpido, y, con su último aleteo, provoca el mayor y definitivo salto, el vuelo de la captura. Así, la “*esperanza del cielo tanto alcanza cuanto espera*”, es decir, cuanto persevera en el deseo que sigue “*tras de un amoroso lance*”.

En el contexto de los dos problemas que surgieron en la historia de la teología a través de los textos del Santo Carmelita, hemos expuesto los dos elementos estructurales de la esperanza sanjuanista: su funda-

mento divino manifestado en la condición de la “*pobreza y desnudez espiritual*” que refleja la confianza en Dios y su deseo teologal.

El primer problema se relaciona con la certeza subjetiva del alma acerca de su salvación en el purgatorio, como reflejo de las dudas y los recelos padecidos durante la “*noche pasiva del espíritu*”. Como tal, representa el carácter oscuro y vital del deseo de la esperanza que supone la confianza asentada en Dios. La esperanza está presente aunque el alma, viviéndola, no siente su consuelo actual por estar sumergida y concentrada en las penas del purgatorio. Ésta es la conclusión a que hemos llegado al considerar un discutible texto sanjuanista (2N7,7), que al mismo Santo le servía sólo como instrumento para exponer mejor las penas del estado purificativo del alma en la “*noche oscura*” de la fe. Así, el problema mismo de la certeza de la salvación del alma aparece en San Juan de la Cruz como secundario (L.F. Mateo Seco).

El segundo problema atañe a la presencia dinámica de la esperanza en los estados supremos de la unión con Dios, que reflejan la entrega total del alma unida con el Amado por el “*amor puro*”, es decir, por el amor desinteresado propio de la caridad, el amor divino que excluye cualquier otro amor. La esperanza demuestra su actividad en el deseo suave y paciente de la unión, por lo cual expresa una inclinación interesada del hombre, inclinación justa, lícita y ontológicamente natural, que le permite poseer a Dios y gozarle en la unión de amor, pues para este fin de amor ha sido creado.

El problema del “amor puro” ha surgido de la errónea interpretación de la naturaleza del amor cristiano, que hizo rechazar en los estados místicos la esperanza y la felicidad, destacando la falsa generosidad que le impedía al alma a testimoniar su gozo y agradecimiento a Dios por las gracias recibidas. Un siglo después, esta doctrina la quería atribuir al Santo el obispo francés F. Fénelon.

No obstante, no sólo la doctrina sanjuanista sino también la vida y actividad de su autor la contradicen. San Juan de la Cruz aparece como verdadero testigo de la esperanza. Desde el principio, basándose en la piedad familiar, supo construir su vida en el fundamento de la fe. El amor a Dios le empujaba a vivir confiadamente en la “*pobreza y desnudez espiritual*”, colgándose de la esperanza del Dios mismo, y especialmente en los momentos más duros. Hemos subrayado aquí: la pobreza material de los conventos, los viajes relacionados con su

tarea reformadora, la cárcel toledana donde sufría psíquica y físicamente “castigado” por los frailes envidiosos a causa de su obra reformadora, el proceso infamatorio causado por la venganza de sus antiguos discípulos, la enfermedad mortal y el dolor físico provocados por el tumor de la pierna, y, al fin, su deseada y paciente “*muerte de amor*”.

En todo momento siempre vislumbraba el fin de su camino: la unión amorosa con Dios. La doctrina atestiguada por la vida hace de nuestro Santo no solamente el testigo sino el verdadero Maestro y Doctor de la esperanza.



## NOTAS

1. Utilizamos formas abreviadas para citar los libros, capítulos y párrafos de las obras del Santo, siguiendo en esto a Federico Ruiz Salvador: la cifra que aparece antes de la sigla, indica el libro, la primera cifra posterior indica el capítulo, la segunda el párrafo; así, 1S 1,1 resultaría: el primer libro de la *Subida*, del capítulo primero, del párrafo primero.
2. En nuestro trabajo nos apoyamos principalmente en la segunda redacción (CB) y nunca la señalamos excepto en aquellos en los que se advierte una comparación mutua.
3. “*Lo que se espera es de lo que no se posee, y (...) cuanto menos se posee de otras cosas, más capacidad hay y más habilidad para esperar lo que se espera y consiguientemente más esperanza*” (3S 15,1; cfr. 3S 2,2.8.13-14; 7,2; 11,1).
4. 2N 21,8.
5. “*Tras de un amoroso lance*” (P 6,4).
6. Cfr. Ll 3,23.
7. “*Deseando el alma ser poseída de este gran Dios...*” (C 11,2).
8. “*El apetito natural, que sólo tenía habilidad y fuerza para gustar el sabor de criatura, que obra muerte, ahora está trocado en gusto y sabor divino, movido y satisfecho ya por otro principio donde está más a lo vivo, que es el deleite de Dios y, porque está unido con Él, ya solo es apetito de Dios*” (Ll 2,34); cfr. Ll 3,26.28; “(Dios) cuanto más quiere dar más hace desear” (Cta 15).
9. 2N 20,1.
10. 2S 6,5.
11. 2N 21,10.
12. 2N 21,9 .
13. 2N 8,1.
14. Ll 2,30; “*apetito de Dios del alma es sobrenatural cuando Dios le infunde dando El la fuerza de tal apetito*” (Ll 3,75); cfr. Cta 7 y 13.
15. C 1,2 *Declaración*; cfr. C 1,4.5.
16. C 1,3-5.
17. C 1,6.10.
18. *Ibidem*; cfr. C 1,7-9.
19. C 1,11; cfr. C 1,12.
20. Cfr. S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, Madrid 1986, 67-73.
21. C 1,14; “*El enamorado vive siempre penado en la ausencia, porque él está ya entregado al que ama, esperando la paga de la entrega que ha hecho, y es la entrega del Amado a él, y todavía no se le da; y estando ya perdido a todas las cosas y a sí mismo por el Amado, no ha ballado la ganancia de su pérdida, pues carece de la posesión del que ama su alma*” (C 1,21).
22. *Ibidem*.
23. Ll 3,22.
24. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz, o.c.*, 663-666; 470-471; “El gemido existe siempre, porque el cielo está cerca de cualquier instante en la vida humana” (*ibidem*, 664).

25. Ll 1,27.
26. P 5 estribillo.
27. "¡Sácame de aquesta muerte, / mi Dios y dame la vida, / no me tengas impedida / en este lazo tan fuerte; / mira que peno por verte, / y mi mal es tan entero / que muero porque no muero" (estr. 7).
28. *Místico y maestro...*, o.c., 179.
29. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz*, o.c., 664-665; cfr. IDEM, *Místico y maestro...*, o.c., 181.
30. Ll 3,10.
31. *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, o.c., 2,268.
32. C 12,1.5-8.
33. C 12,6.
34. *Ibidem* 12,7-8.
35. Cta 19.
36. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz*, o.c., 188-189.
37. No nos interesa su género y forma poética (véase D. ALONSO, '*La caza de amor es de altanería*' (*Sobre los precedentes de una poesta de San Juan de la Cruz*), en 'De los siglos oscuros al de oro', Madrid 1973, 271-293), sino el aspecto doctrinal.
38. D. ALONSO, '*La caza de amor*' es de altanería, o.c., 274-275); el símbolo de la "caza" refleja la idea de la unión con Dios; "la caza de amor es concebida como una conquista lograda" (*ibidem*).
39. M. J. MANCHO, *Aproximación lexical a una imagen sanjuanista: el vuelo*, en EC 41(1990)381-400.
40. "Tras de un amoroso lance, / y no de esperanza falto, / volé tan alto, tan alto, / que le di a la caza alcancé".
41. S. ROS GARCÍA, *El camino místico de San Juan de la Cruz: 'Tras de un amoroso lance'*, en RE 52(1993)331-332.
42. "Para que yo alcancé diese / a aqueste lance divino, / tanto volar me convino / que de vista me perdiese; / y con todo, en este trance, / en el vuelo quedé falto; / mas el amor fue tan alto, / que le di a la caza alcancé".
43. M. J. MANCHO, *l.c.*, 385-392; S. ROS GARCÍA, *l.c.*, 333-334.
44. "Cuando más alto subía, / deslumbróseme la vista, / y la más fuerte conquista / en oscuro se hacía; / mas por ser de amor el lance / di un ciego y oscuro salto, / y fui tan alto, tan alto, / que le di a la caza alcancé".
45. "Cuanto más alto llegaba / de este lance tan subido, / tanto más bajo y rendido / y abatido me hallaba. / Dije: ¡ no habrá quien alcancé! / Y abatíme tanto, tanto, / que fui tan alto, tan alto, / que le di a la caza alcancé".
46. S. ROS GARCÍA, *l.c.*, 334-336.
47. "Por una extraña manera / mil vuelos pasé de un vuelo, / porque esperanza de cielo / tanto alcanza cuanto espera; / esperé solo este lance, / y en esperar no fui falto, / pues fui tan alto, tan alto, / que le di a la caza alcancé".
48. S. ROS GARCÍA, *l.c.*, 336-338.
49. A. RUIZ, '*Tras un amoroso lance*'. *Canto a la esperanza*, en MC 99(1991)580-582.
50. Ll 3,23; S. ROS GARCÍA, *l.c.*, 336-338.
51. *La esperanza según San Juan de la Cruz*, *l.c.*, 270-276.
52. L. F. MATEO SECO, *La escatología en la doctrina de San Juan de la Cruz*, (disertación doctoral), Roma 1967, 210-221; IDEM, *Purgación y purgatorio en la doctrina de San Juan de la Cruz*, en 'Scripta Theologica' 8(1976)266-274.
53. Cfr. 2N 6,6; 20,5.

54. Cfr. 1S 4,3; 8,5.
55. L. F. MATEO SECO, *Purgación y purgatorio...*, *l.c.*, 267-268.
56. 2N 12,1.
57. “En el más allá, ¿excluye el fuego material ese otro fuego interno que ilumina y purifica al alma? No parece admisible (...) ¿Que duda cabe que a él corresponde una parte, quizás la más importante, de la purificación en el más allá, de forma que esa misma Sabiduría amorosa que purga a los ángeles y a los espíritus bienaventurados, ilustrándolos, sea también la que allí purgue al alma iluminándola?” (*Purgación y purgatorio...*, *l.c.*, 267-268).
58. L. F. MATEO SECO nos informa que este texto no es citado hasta la primera edición crítica de las obras de San Juan de la Cruz, hecha en Toledo en 1912; los padres Gerardo (Toledo 1912) y Silverio (Burgos 1929), que restituyen la primitiva integridad al texto, se sienten turbados por este texto y lo comentan con largas notas a pie de página (*La escatología...*, *o.c.*, 210; IDEM, *Purgación y purgatorio...*, *l.c.*, 266; 271).
59. “Las almas del purgatorio están ya fijadas en gracia y ciertas de su salvación, no con la certeza de los bienaventurados, que excluye el temor y la esperanza, ni con la de los justos de la tierra, que no excluye ni el temor ni la esperanza, sino con una certeza especial que, quitando todo temor, no excluye, sin embargo, la esperanza” (Bellarminus, *Controversiae, De Purgatorio*, 2 (libro), 4 (cap.), en ‘Opera’ t.3; AA.VV. *La escatología...*, *o.c.*, 219).
60. *La escatología...*, *o.c.*, 220; IDEM, *Purgación y Purgatorio...*, *l.c.*, 273.
61. *Ibidem*.
62. *De Novissimus seu de Deo Consumatores*, en ‘Sacrae Theologiae Summa’, Madrid 1953, 1014.
63. *Obras del Místico Doctor S. Juan de la Cruz*, Toledo 1912, t.2, 71-72.
64. *Ibidem*, 72.
65. *Obras de S. Juan de la Cruz*, Burgos 1931, 418.
66. *San Juan de la Cruz y el purgatorio*, en *Re* 4(1945) 19-30.
67. *Ibidem*, 28.
68. *Doctrina de San Juan de la Cruz sobre el purgatorio a la luz de su sistema místico*, Roma 1959, 120-124; cfr. L. F. MATEO SECO, *La escatología...*, *o.c.*, 219.
69. *La escatología...*, *o.c.*, 220-221; IDEM, *Purgación y purgatorio...*, *l.c.*, 273.
70. *Ibidem*.
71. L. F. MATEO SECO, *Purgación y purgatorio...*, *l.c.*, 271.
72. *D-1327 (DS 2351)*.
73. *D 1328 (DS 2352)*.
74. La condenó el papa Inocencio XII en 1699; el problema del “amor puro”, en realidad, es el eco de la doctrina quietista propagada en el siglo XVII por Miguel de Molinos (†1698); sus enseñanzas se derramaron a Italia, donde actuaba, pero en definitiva se arraigaron en Francia; según Molinos, el blanco de santidad consiste en absoluta pasividad y paz interior, de modo que el alma no desee la virtud y perfección y no desarrolle actividad alguna; en este estado, llamado “annihilatio”, ya no podía pecar el alma, aunque exteriormente pareciera que traspasaba los mandamientos; el papa Inocencio XI censuró sus sesenta y ocho tesis (1687); la presentación de su doctrina e influencia véase: J. ELLACURIA BEASCOECHEA, *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos*, en *RE* 15(1956)439-461; IDEM, *Los procesos de la Inquisición española contra Miguel de Molinos*, en *RE* 16(1957)166-178; IDEM, *Posición de los teólogos españoles frente a Miguel de Molinos*, en *RE* 18(1959)51-68.
75. H. SANSON, *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon. Contribution à l'étude de la*

- querelle de Pur Amour*, Paris 1953; cfr. B. LLORCA, *Manual de historia eclesiástica*, Barcelona 1960, 582-583; I. CASATI, *Amore puro (controversia)*, en 'Enciclopedia Cattolica', Firenze 1948, t.1, 1106-1107; J. L. ILLANES, J. IGNASI SARANYANA, *Historia de la teología*, Madrid 1995, 198-200.
76. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz, o.c.*, 666; el eco de esta enseñanza lo hallamos en el concepto de P. Rousselot que opone dos concepciones históricas del amor: una de origen griego, por lo tanto pagana, la cual llama "amor físico" o "natural", la que pasa de Platón a Aristóteles y después a Santo Tomás; la otra, de origen cristiano, es la del "amor extático" que halla su precursor en san Bernardo; la concepción física (natural) del amor consiste en fundar las formas de amor sobre la tendencia necesaria que tienen los seres de la naturaleza a buscar su propio bien; la concepción extática consiste en cortar todos los lazos que parecen unir el amor de otro con el amor de sí; el amor es tanto más perfecto, tanto más verdadero, tanto más "puro", cuanto más completamente ponga al sujeto fuera de sí; A. Nygren sigue exactamente esta doctrina, cambiando solamente los nombres de dos especies de amor ("eros" y "ágape"), y endureciendo los conceptos con una lógica rigurosa (R. VERNAUX, *o.c.*, 162-164; H. SANSON, *El espíritu humano según San Juan de la Cruz, o.c.*, 409-414).
77. *D* 1330-1337; 1345; (*DS* 2354-2361; 2369).
78. Cfr. "puro (purísimo) amor": 1S5,7; 8,2; 24,8; 3S27,5; 1N13,12; C9,3; 27,8; 29,2; *D* 20; 25; 2 *D* 26; "perfecto amor": C 11,5.11; 20,1; 24,2; 26,4; 39,14.
79. C 29,3.
80. C 38,3.
81. C 9,7.
82. C 38,3.
83. *Ibidem* 38,4.
84. Cfr. *Ll* 3,83; D. HERNANDO, *El amor desinteresado y el principio de identidad*, en RE 11(1952)319.
85. Cfr. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz, o.c.*, 471.
86. *P* (*Ll*) 3,5-6.
87. *Ll* 1,27; cfr. C 1,14.
88. C 37,2.
89. C 37,1.
90. C 36,9.
91. C 38,1.
92. C 38,5.
93. *D* 1330-1332; 1336-1337; 1345 (*DS* 2354-2356; 2360-2361; 2369).
94. *Ll* 3,82-84.
95. *Ibidem* 3,85.
96. Antes al contrario, son normalmente inseparables.
97. D. HERNANDO, *El amor desinteresado...*, *l.c.*, en RE 11(1952)319.
98. C 29,10.
99. *Cta* 28; cfr. *Cta* 19.
100. *Introducción a San Juan de la Cruz, o.c.*, 49.
101. Al tener Juan dos años (1544) se le muere el padre, Gonzalo de Yepes, después de una grave enfermedad que duró dos años y que consumió los ahorros del hogar; la madre, Catalina Alvarez, peregrina con los niños por tierras de Toledo, Arévalo (1548), mendigando protección de los ricos familiares de Gonzalo, pero sin éxito; por fin, se asienta en Medina del Campo, donde en el Colegio de la Doctrina (una especie de

- orfanato para los niños pobres, con régimen de internado) Juan recibe las primeras letras, comida y vestido; para la biografía del Santo véase: CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid 1982.
102. Es interesante notar que, como símbolo de su formación y de su vida, haya escogido la cruz. Cambia de apellido: en adelante se llamará "Juan de la Cruz". Deja el nombre de la familia, "Yepes", y el del Carmen, "de Santo Matía". No adopta el lugar de nacimiento, cosa frecuente en su época, Federico Ruíz Salvador advierte: "Escoge la cruz, como lugar de origen, título de nobleza y herencia familiar. Y tiene razón, pues es para él la patria y el clima: nació en la cruz, vivió y murió en ella. La busca y la lleva con orgullo, como título de gloria, no de abatimiento para mendigar compasión" (*Introducción a San Juan de la Cruz...*, o.c., 22; cfr. E. STEIN, *Ciencia de la cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, Burgos 1989, 11-40).
  103. Florencia de los Angeles en el proceso ordinario de Caravaca; cfr. *Procesos de beatificación y canonización de San Juan de la Cruz*, Burgos 1931, 189.
  104. *Libro de Profesiones* 383.
  105. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Vida de San Juan de la Cruz*, o.c., 152.
  106. *Ibidem*, 154.
  107. Cfr. J. ROF CARBALLO, *El hombre y la noche en San Juan de la Cruz*, en RE 27(1968)352-373; F. RUIZ SALVADOR, *El símbolo de la noche oscura*, en RE 44(1985)79-110.
  108. Es nombrado superior del convento retirado de El Calvario (1578-1579), pasa luego a Baeza, como rector del nuevo colegio que él mismo funda (1579-1582); después es prior del convento de Los Mártires (1582-1585), vicario provincial de Andalucía (1585-1587), y de nuevo prior de Granada (1587-1588); durante este tiempo redacta sus grandes obras, primeramente en forma de poemas o de avisos, que luego organiza en comentario sistemático.
  109. San Juan de la Cruz, era el único entre los cinco definidores del Carmen que se oponía a los planes del vicario general, que quería traer a sí todos los negocios de las monjas y hacerlos pasar por muchas manos; veía más conventos que almas; estaba poco sensible a las necesidades espirituales de las monjas; por esta actividad quiere descargarlo de su función y evitar su nombramiento como comisario de las monjas; en el caso de las calumnias del padre Diego Evangelista (véase adelante) no hace nada para callarle aunque lo sabe (CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Vida de San Juan de la Cruz*, o.c., 359-367).
  110. Ambos padres están resentidos contra el Santo desde que éste, siendo vicario de Andalucía, les llamó al orden en sus andanzas, poco conformes con la vida descalza (CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Vida de San Juan de la Cruz*, o.c., 310; 365; 388).
  111. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Vida de San Juan de la Cruz*, o.c., 365-368.
  112. *Ibidem*, 377-380.
  113. *Ibidem*, 388-389.
  114. *Ibidem*, 396-398.
  115. Cfr. A. FORTUNATO, *El amor y la muerte, visión carmelitana*, en RE 44(1985)506-514.
  116. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz*, o.c., 670-673.
  117. Declaración de Alonso de la Madre de Dios, en CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Vida de San Juan de la Cruz*, o.c., 404 n.134.
  118. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*, o.c., 1,329-331





## INDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN .....	445
ÍNDICE DE LA TESIS .....	451
TABLA DE ABREVIATURAS .....	453
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	455
DESEO DE LA ESPERANZA .....	471
1. Espera teologal - deseo de la esperanza .....	471
2. “ <i>Tras de un amoroso lance</i> ” .....	479
3. Esperanza en dos situaciones extremas del hombre .....	482
3.1. Esperanza sanjuanista y purgatorio .....	482
3.2. Deseo de la esperanza en cuestión del “amor puro” .....	486
4. San Juan de la Cruz: testigo de la esperanza .....	492
NOTAS .....	501