

## JUAN DE LA CRUZ: CERCANÍA DE DIOS Y VIDA TEOLOGAL

JOSÉ D. GAITÁN, OCD

Se emplea hoy día la expresión *vida teologal* para referirse a la vida de comunión del hombre con Dios como realidad que puede ser vivida por el hombre ya desde esta vida; que se vive en la medida en que éste, el hombre, se abre a la presencia, cercanía y comunión a la que Dios le invita.

Juan de la Cruz no usa la expresión *vida teologal*<sup>1</sup>, pero sí hace de la misma, en el sentido que acabamos de describirla, la esencia de toda

1. “Teologal” es un adjetivo que Juan de la Cruz sólo lo aplica a las llamadas “virtudes teologales” (fe, esperanza, caridad), a las que ciertamente concede un papel muy importante en el tema de la unión con Dios. Pero, incluso en este sentido, no es que lo emplee demasiadas veces: 2S 4, 8; 6 tít.; 6, 1; 24, 8; 3S 32, 4; 1N 13, 5; 2N 7, 7; 21, 3; CB 2, 7; Cfr. “Virtud” (virtud teologal), en *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, por J. L. Astigarraga, A. Borrell, F. J. Martín de Lucas, Roma, Teresianum, 1990, pp. 1939-1946. Hace años Federico de San Juan de la Cruz (Ruiz Salvador) habló de *vida teologal* refiriéndose precisamente a la centralidad de las virtudes teologales en San Juan de la Cruz y su propuesta de camino espiritual (Cfr. *Vida teologal durante la purificación interior en los escritos de San Juan de la Cruz*, en *Revista de Espiritualidad* 18 (1959) 341-379). En estos últimos años se ha generalizado dicha expresión para referirse al planteamiento sanjuanista de las virtudes teologales, lo que, sin duda, supone toda una opción: Cfr. I. RODRÍGUEZ, *La vida teologal según el Vaticano II y San Juan de la Cruz*, en *Revista de Espiritualidad* 27 (1968) 470-492; F. RUIZ, *Estructuras de la vida teologal*, en *Monte Carmelo* 88 (1980) 367-387; E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, vol. 2, Burgos, Monte Carmelo, 1984 (cap. 10. II. *Vida teologal*, pp. 98-114).

su doctrina. Una vida teologal —y aquí está precisamente una de sus mayores y mejores intuiciones místico-espirituales— que pasa necesariamente por la opción y vivencia de las llamadas virtudes teológicas como elemento aglutinador de todo el camino cristiano. Su forma de plantear, sin embargo, la vivencia de las virtudes teológicas queda de tal manera absorbida en lo que hemos llamado vida teologal, que todo intento de simplificación reduccionista de las mismas, vistas o apreciadas sólo por sí mismas, sería una traición al conjunto del pensamiento del Santo al respecto.

Por otra parte, la visión sanjuanista de la vida teologal tiene sus puntos de referencia fundamentales tanto en los designios iniciales de amor de Dios sobre el hombre —desde la eternidad creado y llamado a participar de la vida de la comunión divina— como en la cercanía cotidiana de Dios a cada hombre, más allá de que éste acepte o no dicha llamada<sup>2</sup>.

Mi intención en estas páginas es poner de relieve la importancia de la interrelación de estas grandes verdades que acabo de enunciar dentro de los escritos de Juan de la Cruz.

## I. PRESENCIA Y CERCANÍA

Nuestro místico no puede concebir ni siquiera la existencia humana sin la continua presencia cercana de Dios en el hombre. Por ello afirma que, aunque el hombre no lo sepa o no caiga en la cuenta, Dios siempre está cerca de él. Los modos de presencia, sin embargo, no siempre son iguales. Hay modos y grados distintos. El origen de estas diferencias de grados y modos de presencia no hay que buscarlo tanto o sólo en Dios cuanto en la propia condición finita y criatural del hombre, sin olvidar

---

Para citar los escritos de San Juan de la Cruz, usamos las siglas siguientes: 1S, 2S, 3S corresponden a los tres libros de *Subida del Monte Carmelo*; 1N y 2N, para los libros primero y segundo de *Noche Oscura*; CA y LIA y CB y LIB se refieren a las primeras o segundas redacciones de *Cántico Espiritual* y de *Llama de amor viva*. Otras siglas son *Ep* (cartas), D (*Dichos de luz y amor*), 4A (*Cuatro avisos a un religioso*), *Gp* (*Grados de perfección*).

2. Escribí ampliamente sobre estos temas en J. D. GAITÁN, *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1995, cap. III y IV, pp. 103-146 y 147-183. Lo que aquí escribo está muy relacionado con lo que allí expuse; a ello me remito.

su actual inicial “status” de pecado. El Santo centra sus esfuerzos en ayudar a que la presencia de Dios en el hombre sea cada vez más consciente y, en cierta medida, más plena, ya que los grados y modos de presencia dependen en una parte importante de la actitud de acogida y apertura de la persona humana a la comunión con Dios<sup>3</sup>.

En Juan de la Cruz encontramos una serie de textos —fundamentales por la visión de conjunto que nos ofrecen— sobre el tema de la cercanía y presencia de Dios en el hombre. A estos quiero referirme en este apartado. El orden que aquí seguiré en la exposición y análisis de dichos textos no es en ningún caso cronológico, sino más bien de interrelación y progresión temática entre los mismos.

1. Un primer texto se encuentra en 2S 5. Es éste un capítulo dedicado a explicar en qué consiste “la unión del alma con Dios”. Para poderlo hacer de modo adecuado, el Santo introduce el discurso sobre los distintos modos de presencia de Dios en el hombre. Dice así:

“Para entender, pues, cuál sea esta unión de que vamos tratando, es de saber que Dios, en cualquier alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente. Y esta manera de unión siempre está hecha entre Dios y las criaturas todas, en la cual les está conservando el ser que tienen; de manera que si de esta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser. Y así, cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial, que siempre está hecha, sino de la unión y transformación del alma con Dios, que no siempre está hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor. Y, por tanto, ésta se llamará unión de semejanza,

3. El tema de las distintos modos de presencia de Dios en el hombre no era nuevo en tiempos de Juan de la Cruz. Con siglos de anterioridad se hablaba de la presencia de Dios en el mundo, y por lo tanto en el hombre, por esencia, presencia y potencia (Cfr. Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, 8, 3, quien, a su vez cita a San Gregorio). De entonces para acá la teología siempre ha hablado de estas presencias, cuya explicación, sin embargo, se ha mantenido en un tono más doctrinal que vital.

En los autores y círculos espirituales de todos los tiempos sí que se encuentra el tema de la presencia de Dios en el hombre, considerada desde un punto de vista vital. Aunque, por otra parte, en los siglos posteriores al Santo, y un poco hasta nuestros días, el tema se consideró fundamentalmente desde la perspectiva de lo que se dio en llamar “práctica de la presencia de Dios”. Algo que nuestro místico también recomienda, pero que, a veces, ha podido convertir la presencia de Dios en una cuestión de práctica o prácticas; y, lo que es peor, en una cuestión de atención refleja más que de comunión vital. Una panorámica amplia sobre estos temas puede verse en M. DUPUY, *Présence de Dieu*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 12/2, cols. 2107-2136.

así como aquélla, unión esencial o sustancial; aquella, natural; ésta, sobrenatural; la cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra” (2S 5, 3).

Como se puede ver, se trata de un texto muy lineal y claro, cuyo contenido fundamental desarrollará ulteriormente en los párrafos siguientes del mismo capítulo. Distingue, pues, dos tipos de unión con Dios o presencia de Dios en el alma:

– La primera, que llama sustancial, la define como presencia continua de Dios en las criaturas, dándoles y conservándoles el ser. Esta presencia es natural, o, si se quiere, connatural a la misma naturaleza creada, de tal manera que la tienen incluso aquellos que viven o están en pecado.

– A la segunda la describe como presencia de semejanza o de transformación por amor. Es sobrenatural, y se tiene sólo por amor y gracia. Por eso, tampoco la tienen todos en el mismo grado, sino según estén aventajados en el amor<sup>4</sup>.

2. En el comentario al verso “Descubre tu presencia” de *Cántico Espiritual* (CB 11, 3-4), no se habla, como en el caso anterior, de dos maneras de presencia de Dios en el alma, sino de tres<sup>5</sup>. Así se explica cada una de ellas:

“La primera es esencial, y de esta manera no sólo está en las buenas y santas almas, pero también en las malas y pecadoras y en todas las demás criaturas. Porque con esta presencia les da vida y ser y, si esta presencia esencial les faltase, todas se aniquilarían y dejarían de ser. Y ésta nunca falta en el alma.

La segunda presencia es por gracia, en la cual mora Dios en el alma agradado y satisfecho de ella. Y esta presencia no la tienen todas, porque las que caen en pecado mortal la pierden. Y ésta no puede el alma saber naturalmente si la tienen.

4. Cfr. 2S 5, 2-11. Este texto y razonamiento sanjuanista en parte se encuentra mezclado con una reflexión sobre la unión de la voluntad humana con la de Dios; Cfr. también 2S 16, 4, en donde se afirma igualmente la presencia sustancial de Dios en el alma. Sobre el tema del hombre como *imagen y semejanza* de Dios, Cfr. H. BLOMMESTJUN - K. WAALJMAN, *L'homme spirituelle à l'image de Dieu selon Jean de la Croix*, en VARIOS, *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Inst. Carmelitanum, Roma 1991, pp. 623-656.

5. Para un análisis de conjunto de esta estrofa, Cfr. E. PAGHO, “Descubre tu presencia”. *La estrofa once del segundo Cántico*, en *Monte Carmelo* 103 (1995) 307-331.

La tercera es por afección espiritual, porque en muchas almas devotas suele Dios hacer algunas presencias espirituales de muchas maneras, con que las recrea, deleita y alegre.

Pero, así estas presencias espirituales como las demás, todas son encubiertas, porque no se muestra Dios en ellas como es, porque no lo sufre la condición de esta vida; y así de cualquiera de ellas se puede entender el verso susodicho, es a saber: “descubre tu presencia” (CB 11, 3).

De estas tres presencias o modos de presencia de Dios en el alma el Santo seguirá tratando en el párrafo siguiente (Cfr. CB 11, 4), con un estilo quizá menos académico, pero más vital. En él señala una misión concreta a cada una de las formas de presencia de Dios antes indicadas: dar el ser natural al alma, perfeccionarla, glorificarla. Y subraya de nuevo la certeza de que “Dios está siempre presente en el alma, a lo menos según la primera manera”. De ahí que, explica el Santo, dado que siempre se cuenta con la presencia de Dios, al menos en el primer sentido o manera, cuando el hombre anhela la presencia de Dios, lo que en realidad quiere no es tanto su presencia en sí misma considerada, cuanto que “esta presencia encubierta” se descubra y se haga manifiesta: lo que corresponde al sentido y contenido del verso “Descubre tu presencia”. Dicho estado anímico-espiritual lo resumirá al final del párrafo de la manera siguiente:

“Porque a este tiempo desfallece el alma con deseo de engolfarse en aquel Sumo Bien que siente presente y encubierto, porque, aunque está encubierto, muy notablemente siente el bien y el deleite que allí hay. Y, por eso, con más fuerza es atraída el alma y arrebatada de este bien que ninguna cosa natural de su centro. Y con esa codicia y entrañable apetito, no pudiendo más contenerse el alma dice: ¡Descubre tu presencia!” (CB 11, 4).

3. También en *Llama de amor viva* Juan de la Cruz nos ofrece un texto muy importante sobre las presencias y modos de presencia de Dios en el hombre. Comentando el verso “donde secretamente solo moras” (LIB 4, 14-16), escribe:

“Dios en todas las almas mora secreto y encubierto en la sustancia de ellas, porque, si esto no fuese, no podrían ellas durar. Pero hay diferencia en este morar, y mucha; porque en unas mora solo y en otras no mora solo; en unas mora agrado y en otras mora desagrado. En unas mora como en su casa, mandándolo y rigiéndolo todo, y en otras mora como extraño en casa ajena, donde no le dejan mandar nada ni hacer nada” (LIB 4, 14).

Se ve clara la distinción, también en este texto, entre la presencia simplemente natural o sustancial, como dice aquí, que siempre se tiene, y la presencia por gracia. Acentuando, por otra parte, la importancia decisiva de la acogida o no por parte del hombre, y sugiriendo que, en esta presencia por gracia, hay todo un camino que recorrer. Cuando no se ha llegado a la plenitud de la unión, puede Dios morar por gracia en el hombre, y por lo tanto no del todo desagradado, pero tampoco del todo como en casa propia, porque el hombre no está plenamente dispuesto a vivir esa realidad divino-humana.

A continuación (Cfr. LIB 4, 14) se explica que el del desprendimiento de todos los apetitos y cosas criadas es el camino para que Dios pueda morar solo en el alma y como dueño de la casa. Mientras tanto, aunque Dios está siempre en el hombre, está de hecho como “dormido”, sin que casi se deje sentir su presencia activa.

Muy distinta es la situación de aquellos que sienten que de verdad Dios está cercano y como descansado y complacido en el hombre. Al hilo de este razonamiento al respecto, exclama nuestro místico: “¡Oh, cuán dichosa es esta alma que siempre siente estar Dios descansando y reposando en su seno!” (LIB 4, 15). Sin embargo, tanto en un caso como en el otro, Dios a veces se manifiesta con ciertas presencias o visitas, llamadas aquí “recuerdos sabrosos” (LIB 4, 14-16), que corresponden a lo que en CB 11 se denominó como tercer modo de presencia o “presencia espiritual”.

Dentro de la dinámica de estas presencias, en este texto de *Llama* que venimos comentando encontramos también a continuación la referencia a un cuarto modo de presencia, es decir, el de la unión perfecta, en la que todo es perfecto porque es Dios quien lo hace todo, y lo que se “respira” en todo es Dios. “En este recuerdo que el Esposo hace en esta alma perfecta, todo lo que pasa y se hace es perfecto, porque lo hace él todo; que es al modo como cuando uno recuerda y respira: siente el alma un extraño deleite en la aspiración del Espíritu Santo en Dios, en que sobrenaturalmente ella se glorifica y enamora” (LIB 4, 16).

En cierta medida se puede decir que, en este texto de LIB 4, 14-16, se encuentran esbozados y resumidos algunos de los grandes pasos del camino sanjuanista de unión del hombre con Dios:

- a) Presencia de Dios en la sustancia del alma, dando el ser.

- b) Presencia de Dios en el alma por gracia: mora en el alma agrada-  
do. La superación de los apetitos y afecciones a las cosas criadas,  
hace que Dios pueda morar cada vez más como dueño y señor,  
agradado en el corazón del hombre.
- c) Que Dios empiece a morar agrada-  
do en el hombre no significa,  
por otra parte, que éste ya esté bien y totalmente dispuesto a  
acoger a Dios y haya llegado a la plena experiencia de la unión  
perfecta.
- d) Algunos “recuerdos sabrosos” o experiencias breves de Dios ha-  
cen sentir al hombre el hecho, la importancia y el valor de la pre-  
sencia divina.
- e) La plena unión sólo se da cuando el sentido está enteramente  
aniquilado y todo el hombre hecho “totalmente puro espiritual”.  
Dios entonces mora de verdad secreto y agrada-  
do en el hombre en el sentido más pleno, y ni el demonio ni nada de lo humano  
(sentido, entendimiento, etc.) puede llegar e impedir dicha  
transformación y unión de amor. Entonces será Dios, el Espíritu  
de Dios, quien guíe al hombre totalmente como señor y dueño.

Después de lo dicho, me parece importante señalar la clara interre-  
lación que se da en este texto del Santo, al igual que en otros muchos  
pasajes de sus escritos, entre renuncia-negación y unión-comunión en-  
tre el hombre y Dios. Quizá aquí se entienda mejor que en otros textos  
el por qué de esta interrelación que atraviesa todo el pensamiento san-  
juanista, desde los primeros pasos de la vida espiritual hasta las etapas  
más elevadas de la unión con Dios.

4. El último texto que aquí quiero analizar está de nuevo en  
*Cántico*. Se trata del comentario a la frase “¿Adónde te escondiste?”,  
con que empieza dicho poema (primera estrofa, primer verso) Es un  
texto rico en comentarios sobre la presencia de Dios en el hombre. Los  
mismos ya existían, en parte, en la primera redacción de la obra (CA),  
pero el Santo los amplió en su segunda redacción; precisamente en la  
que incluyó también la estrofa que comienza con el verso “Descubre tu  
presencia”, al que ya hemos hecho referencia anteriormente (CB 11).

El comentario a la frase “¿Adónde te escondiste?” (Cfr. CB 1, 3-12)  
se presenta en sí como un gran discurso sobre la búsqueda, por parte del  
hombre, de un Dios, y del Verbo Esposo Hijo de Dios, que al mismo  
tiempo está presente y escondido al hombre. Revelado y presente al  
hombre, por su propia decisión y voluntad divina. Pero también siem-

pre escondido y por conocer, dada su condición trascendente, y porque no todos los caminos conducen a su verdadero conocimiento<sup>6</sup>.

Estamos ante un discurso del Santo construido muy en línea con lo que es su pensamiento más fundamental al respecto. Las líneas maestras de lo que en él se dice se pueden sintetizar en los siguientes puntos:

- a) Las presencias sensibles y noticias espirituales o la ausencia de ellas no son necesariamente criterio seguro de presencia o ausencia de Dios en la propia vida: de tenerle más o menos, o de poseerle de verdad en esta vida (Cfr. n° 3-4).
- b) La presencia por gracia —poseerla o estar fuera de ella— no se puede conocer por ninguno de los signos antes mencionados. Sólo en la otra vida se podrá vivir la certeza de la posesión de Dios “en la clara presencia y visión de su esencia” (Cfr. n° 4).
- c) Pero una cosa es cierta: que Dios-Trinidad, está escondido en lo más profundo de cada ser humano, que es su morada. “Es cosa de grande contentamiento y alegría para ti ver que todo tu bien y esperanza está tan cerca de ti que esté en ti, o por mejor decir, tú no puedes estar sin él” (n° 6-7).
- d) Esto le lleva a recordar que Dios nunca falta en el hombre, incluso cuando está en pecado mortal. Por lo mismo, mucho menos cuando se está en gracia (Cfr. n° 8).
- e) Sin embargo, el descubrir a Dios de verdad supone todo un camino de actitudes y exigencias concretas por parte del hombre. En este texto se habla, entre otras, de la interioridad, el vender y renunciar a todo por el tesoro que se quiere buscar, el gozarse de la presencia y cercanía de Dios, la identificación con Cristo, y las virtudes teologales (Cfr. n° 6-12).

Es ésta, pues, una invitación del Santo a descubrir y reconocer la presencia indefectible de Dios en el hombre, más allá de experiencias gozosas o de sequedades; más allá de la propia situación actual de pecado mortal o de gracia<sup>7</sup>. Partiendo de la certeza de un Dios siempre pre-

6. Cfr. F. RUIZ, *Dieu révélé et Dieu caché. Expérience et in-expérience mystique*, en AA. VV., *Jean de la Croix: connaissance de l'homme et mystère de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, pp. 199-233.

7. Se diría que Juan de la Cruz teme que, un excesivo escrúpulo sobre la propia condición de gracia, lleve a muchos a sentirse indignos de vivir la comunión con Dios o duden de que Dios esté junto a ellos. Hasta tal punto le interesa subrayar la certeza de la presencia de Dios, más

sente en el hombre, lo que se pretende es indicar el camino evangélico que lleva a vivir en plenitud de comunión con ese Dios<sup>8</sup>.

En este sentido *Cántico Espiritual* es, todo él, una interesante ulterior explicitación y testimonio de la doctrina aquí previamente expuesta. A lo largo de sus diversas estrofas y comentarios se ve primero una cierta invitación breve a caer en la cuenta de esta presencia cercana de Dios. Después se pasa a describir más ampliamente la búsqueda y el ansia de la persona que ha caído en la cuenta de la importancia de este misterio en la propia vida. Finalmente, se canta la realización progresiva del misterio de comunión entre Dios y el hombre. Todo ello expresado con un gran empuje escatológico hacia la meta de la plenitud en esta vida y en el más allá.

5. Resumiendo las líneas doctrinales fundamentales que se deducen de los textos analizados hasta aquí, podemos decir lo siguiente:

- a) La presencia de Dios en el alma no nace de ningún mérito previo del hombre, sino que, más bien, es fruto del designio amoroso de Dios para con él. Desde el principio se trata, pues, de una presencia no sólo infalible del creador en la creatura, sino también gratuita.
- b) Hablar de presencia infalible de Dios no equivale necesariamente a estar hablando por lo mismo de unión o comunión, que es más bien una meta a realizar, de la que la presencia y cercanía de Dios al hombre, a todo hombre, constituye sólo uno de los pasos que Dios da en el tiempo de la historia humana para que su designio inicial de amor pueda llegar a ser realidad y verdad en cada una de las personas humanas.
- c) Por otra parte, es interesante la insistencia con que el Santo expresa, en repetidas ocasiones, el hecho de la presencia natural de Dios en el hombre, aunque sea pecador, y cómo toma este dato como punto de partida de todo posterior desarrollo de la presen-

---

allá de la fidelidad o infidelidad del hombre, que en el texto de CB 1, 7 no se da cuenta de que, para confirmar la presencia natural de Dios en el alma, cita dos textos bíblicos (Le 17, 21 y 2Cor 6, 16) que se refieren, más bien, a la presencia de Dios por gracia en el hombre.

8. Una cosa que hay que señalar, respecto de este texto, es que en todo él hay un fuerte sentido de la presencia del Dios cristiano, es decir, el Dios que es Trinidad de Personas. Aunque con matices menos pronunciados, la referencia a la presencia del Dios Trinidad en el hombre se encuentra también claramente en el texto de *Llana* antes citado y analizado.

cia divina en el hombre. Ciertamente, recuerda que no se puede saber naturalmente si se tiene la presencia de Dios por gracia, pero a la vez afirma que se puede estar seguros al menos de la primera presencia, es decir, de la natural (Cfr. CB 1, 3-4. 8; 11, 3)<sup>9</sup>. Desde luego, nuestro místico no se contenta sólo con esa presencia, tantas veces ignorada. De ahí que, en sus escritos, intente ayudar a llegar al culmen de todo este proceso: desde la presencia ignorada a la presencia gozosa, aunque encubierta en esta vida.

- d) Algo que pone de relieve el texto de LIB 4, 14-16, con sus distinciones sobre los diferentes modos de morar de Dios en el alma —dormido o despierto, desagradado o agradado, como dueño en casa propia o como extraño en casa ajena—, es que, en el fondo, no se trata propiamente de presencias distintas de Dios en el alma, sino de modos distintos de presencia del mismo y único Dios que siempre mora en el hombre. Con ello se subraya no sólo la relación de complementariedad entre las distintas presencias de Dios en el hombre, sino que además se da unidad a todo el camino humano de la experiencia de Dios<sup>10</sup>.

Hay que señalar, por último, que, para vivir personalmente la comunión con Dios, Juan de la Cruz considera importantísimo no sólo caer en la cuenta del hecho de la presencia y cercanía de Dios, de la que venimos hablando, sino también el cultivar de forma consciente el sentido de dicha presencia (Cfr. D 67; 89, 123, 141; 4A 7-9; Gp 2).

9. El Concilio de Trento, en el “Decreto sobre la justificación” (cap. 9 y cánones 12-16), había afirmado que “nadie puede saber con certeza de fe, en la que no puede haber error, que ha conseguido la gracia de Dios”. Todo ese capítulo está dedicado a rechazar la vana confianza en el perdón de los propios pecados. Por una parte se exhorta a tener confianza en la misericordia de Dios, y, por otra, a mirarse a sí mismos y la propia flaqueza, temiendo razonablemente por la propia gracia. En los escritos de nuestro místico aquí citados y en otros creo que resuena, al menos en parte, esta problemática planteada por Trento. Pero, aun aceptando esta doctrina de la Iglesia sobre la falta de certeza de poseer la presencia de Dios por gracia, no deja de afirmar su presencia en el hombre, lo cual tiene una gran importancia en su doctrina. Y, sobre todo nos exhorta a tener confianza: “No te alegres vanamente, pues no sabes cuántos pecados has hecho, y no sabes cómo está Dios contigo, sino teme con confianza” (D 75).

10. Cfr. también LIB 4, 7. En él se hace referencia sólo a dos formas de presencia: la sustancial y las visitas o momentos de iluminación. Aunque no es un texto tan completo como el de LIB 4, 14-16, pone igualmente de relieve el hecho de que no se trata tanto de presencias distintas y sobrepuestas de Dios, sino modos distintos de presencia del mismo Dios.

## II. LA OPCIÓN POR LAS VIRTUDES TEOLOGALES Y LA SUPREMACÍA DEL AMOR

En el camino hacia la progresiva comunión con Dios, de la que venimos hablando, Juan de la Cruz concede un papel central a las llamadas virtudes teologales —fe, esperanza y caridad—, como ya dije más arriba en las líneas de introducción a estas páginas<sup>11</sup>.

Lo más importante para él, ciertamente, no son las virtudes teologales en sí mismas, sino la vida teologal o de comunión del hombre con Dios. Pero, a su vez, no concibe dicha vida teologal sin la vivencia de las virtudes teologales. Tanto la una como las otras, sin embargo, se han de vivir, sobre todo, a partir de la normalidad de la vida humana y cristiana, como nos manifiesta claramente el siguiente texto de una carta del Santo a Juana de Pedraza:

“¿Qué quiere? ¿Qué vida o modo de proceder se pinta ella en esta vida? ¿Qué piensa que es servir a Dios, sino no hacer males, guardando sus mandamientos, y andar en sus cosas como pudiéramos? Como esto haya, ¿qué necesidad hay de otras aprehensiones ni otras luces ni jugos de acá o de allá, en que ordinariamente nunca faltan tropiezos y peligros al alma (...)?. (...) Y como no yerre, ¿qué hay que acertar sino ir por el camino llano de la ley de Dios y de la Iglesia, y sólo vivir en fe oscura y verdadera, y esperanza cierta, y caridad entera, y esperar allá nuestros bienes, viviendo acá como peregrinos, pobres, desterrados, huérfanos, secos, sin camino y sin nada, esperándolo todo allá? Alégrese y fiése de Dios, que muéstras le tiene dadas que puede muy bien, y aun lo debe hacer” (*Ep* 19)<sup>12</sup>.

11. Él mismo las designa así a veces (Cfr. nota 1). También usa la expresión: “las tres virtudes”. Pero no faltan textos en los que simplemente aparecen nombradas una junto a la otra: Cfr. *Virtud*, en *Concordancias*, *op. cit.*, pp. 1939-1946. En cuanto a cada una en particular: Cfr. *Amor*, *Caridad*, en *Concordancias*, *op. cit.*, pp. 160-185 y 325-327; *Fe*, en *Concordancias*, *op. cit.*, pp. 833-838; *Esperanza*, *Esperar* en *Concordancias*, *op. cit.*, pp. 753-757.

12. En 2N 16, 14 nos recordará el Santo que la oscuridad de la fe en la experiencia de Dios no es impedimento para la verdadera unión con Dios, porque lo que cuenta es el amor hacia él sobre todas las cosas. El cual se demuestra no sólo en la preocupación por evitar lo que pueda ofender a Dios, sino también en la tensión de hacer cualquier cosa que pueda ser en su servicio: con “verdadera determinación y eficacia”, “con muy vigilante cuidado y solicitud interior”.

La opción activa por las virtudes teologales son, en su caso, una opción absolutamente preferencial. No sólo para comprender adecuadamente su sistema, sino también para poder sentirlo de verdad como camino de vida. Por todo ello me parece importante dedicar esta segunda parte a analizar y presentar aquellas realidades que están, a mi entender, en el origen y forma de expresar esta opción por parte de nuestro místico.

### 1. *Camino de transformación y unión*

En sus grandes escritos, Juan de la Cruz subraya la importancia de las virtudes teologales por su valor al mismo tiempo antropológico y teológico<sup>13</sup>. Unifican y plenifican al hombre, lo ayudan a liberarse de todo aquello que es menos que Dios, y centran su ser en él y en la vivencia de sus misterios. Por su misma naturaleza teologal abren al hombre a una relación de comunión con Dios: con lo que esto supone, de acuerdo con la fe cristiana, de compromiso humano, pero también de don divino amoroso y gratuito. Según los casos, el Santo podrá insistir más en uno u otro de estos aspectos, pero su doctrina general será siempre ésta que acabamos de esbozar.

Para una visión de conjunto del puesto y sentido de las virtudes teologales en la vida del creyente, son fundamentales dos textos sanjuanistas: 2S 6 y 2N 21. Ambos ponen de relieve varios de los aspectos que acabamos de señalar en el párrafo anterior.

a) En el primero de los textos indicados, el de 2S 6, se insiste sobre todo en el hecho de que las virtudes teologales purifican o vacían nuestras potencias —entendimiento, memoria y voluntad— de todo aquello que no es Dios; lo cual es condición necesaria y a la vez camino para dejar que la vida de comunión con Dios pueda ser realidad en nosotros. Porque “el alma no se une con Dios en esta vida por el entender, ni por el gozar, ni por el imaginar, ni por otro cualquier sentido, sino sólo por la fe según el entendimiento, y por la esperanza según la memoria, y por el amor según la voluntad” (2S 6, 1).

13. Cfr. J. D. GAITÁN, *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz, op. cit.*, cap. VI. *Dinamismo ascético-espiritual de las virtudes teologales*, pp. 231-285.

La función purificadora y más propiamente antropológica de cada una de las virtudes teológicas se describe de la siguiente forma: “la fe en el entendimiento (hace) vacío y oscuridad de entender; la esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión; y la caridad, vacío en la voluntad y desnudez de todo afecto y gozo de todo lo que no es Dios” (2S 6, 2). Sus correspondientes tareas, más positivas si se quiere, en cuanto a la vida teológica, serían: la disponibilidad a acoger mejor el misterio de Dios (fe), la capacidad para aguardar lo que aún no poseemos, en todo o en parte, de la vida divina (esperanza), y el amar a Dios sobre todas las cosas con corazón entero (nº 2-4; Cfr. nº5).

Según este texto de *Subida del Monte Carmelo* la opción por las virtudes teológicas es una tarea y compromiso de vida, necesaria para acertar con el camino verdadero y recto de la unión con Dios (Cfr. 2S 6, 7). Por eso, el maestro de espíritu que es Juan de la Cruz, toma esta empresa nuestra como cosa suya, y dice ya casi al final del capítulo que estamos comentando: “A estas tres virtudes, pues, habemos de inducir las tres potencias del alma, informando a cada cual en cada una de ellas, desnudándola y poniéndola a oscuras de todo lo que no fueren estas tres virtudes” (2S 6, 6).

Como se puede ver, esto supone una gran radicalidad de opción en favor de las virtudes teológicas. Para ello nos invita a hacer todo lo que esté de nuestra parte para entrar por este camino, “governándose según estas tres virtudes” (2S 6, 6-7). Pero también nos promete darnos “con el favor de Dios, modo como las potencias espirituales se vacíen y purifiquen de todo lo que no es Dios y se queden puestas en la oscuridad de estas virtudes, que son el medio, como habemos dicho, y la disposición para la unión del alma con Dios” (2S 6, 6). Lo cual hace ampliamente y de una forma bastante sistemática en los restantes capítulos de *Subida*.

Realmente, la esencia de la virtudes teológicas no se restringe ni mucho menos a mera disposición para la unión; pero aquí entra en juego todo lo que estas virtudes tienen de don gratuito, en lo que no se insiste tanto en este texto de 2S 6.

b) La otra visión de conjunto de las virtudes teológicas y su función en la vida cristiana que quiero aquí analizar es, como señalamos más arriba, la de 2N 21. En este texto se subraya, al igual que en el anteriormente citado y descrito (Cfr. 2S 6), el hecho de que las virtudes teológicas, por su misma condición, son imprescindibles en lo que podríamos

llamar estrategia necesaria de vida cristiana, o clara y necesaria opción creyente. Pero, sin duda, la aportación más propia de este texto respecto del anterior está en que aquí se subrayan más los contenidos y la dinámica espiritual-teologal del conjunto de las virtudes teologales y de cada una de ellas. Desde el principio hasta el final del capítulo, se pone el acento muy claramente en lo que es el deseo activo o pretensión de amor de alcanzar la unión con Dios. Se presenta al alma deseando, de verdad, la unión con Dios por amor: lo que es indicio de que se trata de una situación espiritual en la que ya se ha comprendido que ése es el designio de Dios sobre el hombre y su más verdadera vocación. (Cfr. 2N 21, 2-3 y 12). En este sentido, sin duda uno de los textos claves de este capítulo es el siguiente:

“El alma, pues, aquí tocada del amor del Esposo Cristo, pretendiendo caerle en gracia y ganarle la voluntad, aquí sale disfrazada con aquel disfraz que más al vivo represente las afecciones de su espíritu y con que más segura vaya de los adversarios suyos y enemigos, que son: demonio, mundo y carne. Y así la librea que lleva es de tres colores principales que son blanco, verde y colorado, por los cuales son denotadas las tres virtudes teologales, que son: fe, esperanza y caridad, con las cuales no solamente ganará la gracia y voluntad de su Amado, pero irá muy amparada y segura de sus tres enemigos” (2N 21, 3; Cfr. nº 2).

La motivación primera que se aduce para la opción por las virtudes teologales es la sponsal y cristológica, es decir, el deseo de agradar y ganar a aquel a quien se ama: Cristo Esposo. A continuación se dice también que estas actitudes teologales son el mejor cauce de expresión de las exigencias más verdaderas del espíritu de aquel que busca a Dios. Por último, se hace referencia asimismo a que son camino seguro, porque estas virtudes tienen el valor no sólo de ponernos en Dios, sino también de librarnos de todo aquello que pueda poner en peligro este camino, y que aquí sintetiza nuestro autor en los tres enemigos tradicionales de la vida espiritual: demonio, mundo y carne.

En el desarrollo posterior del capítulo se explica cómo la vivencia de cada una de las tres virtudes teologales hace realidad en la práctica lo que acabamos de decir; poniendo de relieve la aportación específica de cada una de ellas a la vida teologal, y acoplando, en este caso, demonio-mundo-carne a fe-esperanza-caridad (Cfr. 2N 21, 3-10)<sup>14</sup>. Cada una de

14. En 2S 6 la relación se establecía entre entendimiento-memoria-voluntad y fe-esperanza-caridad.

estas tres virtudes nos libra de uno de los tres enemigos mencionados, y así cada una tiene su propio modo de llevarnos por el camino de Dios. Quien se apoya en ellas, tiene la seguridad de superar las dificultades e impedimentos que vienen de los engaños del demonio, las esperanzas del mundo, y del repliegamiento en el amor a sí mismo y a las cosas. Pero, aun siendo esto importante, al hablar de cada una de las tres virtudes teológicas por separado, el Santo no se olvida de señalar aquí también su función más directamente teológica: ser el mejor y más directo camino que el hombre puede escoger para alcanzar la comunión con Dios y agradecer al Amado<sup>15</sup>.

Quizá esto es lo que le lleva a afirmar que cada una de las virtudes teológicas son imprescindibles tanto para la vivencia teológica en general como incluso para la vivencia de las demás virtudes. De la *fe* se nos dice que es “fundamento y principio de las demás vestiduras de virtudes”, porque, como dice el Apóstol, y cita Hebreos 11, 6, “sin ella es imposible agradar a Dios”. A lo que él añade, “y con ella es imposible dejarle de agradar” (2N 21, 4). De la *esperanza*, se dice que el alma tanto alcanza de Dios cuanto espera, y, sin ella, no se alcanza de Dios nada. De ahí que este camino no se pueda recorrer sin esta esperanza, que aquí llama “porfiada” (2N 21, 8). Y, del *amor*, como no podía ser menos, se nos dice que “hace válidas a las demás virtudes, dándoles vigor y fuerza para amparar al alma, y gracia y donaire para agradecer al Amado con ellas” (2N 21, 10).

Todas las virtudes teológicas, pues, tienen su importancia. Pero, de una lectura atenta de 2N 21, se comprende claramente que aquí el amor-caridad es considerado el verdadero tema de fondo de este capítulo al que estamos refiriéndonos, y, por lo tanto, de toda la vida teológica. Expresiones como “Amado”, “Esposo”, “ganar la voluntad”, “agradar”, “unión con Dios” o “unión con Dios por amor”, “pretensión de amor”, “desposar”, etc., que podemos encontrar un poco a lo largo de todo el capítulo, creo que son un testimonio, más que evidente, de lo que estamos diciendo. En este sentido, las otras dos virtudes teológicas, la fe y la esperanza, se presentan como expresiones complementarias de la experiencia teológica fundamental del amor en esta vida (Cfr. 2N 21, 4 y 8)<sup>16</sup>.

15. Esto se afirma expresamente de cada una de las tres virtudes teológicas: la fe (Cfr. 2N 21, 4), la esperanza (Cfr. 2N 21, 8), y la caridad (Cfr. 2N 21, 10).

16. Sobre la relación entre las tres virtudes teológicas entre sí y de éstas con las otras virtudes hablaremos más ampliamente en las páginas siguientes de este mismo trabajo.

Al final de este capítulo el Santo hará una breve pero importante referencia al aspecto más directamente antropológico de la vivencia de las virtudes teologales: aspecto al que había dado más importancia en el texto de 2S 6, como vimos. Aunque sea al final del capítulo, también aquí se recuerda que las virtudes teologales “son una acomodadísima disposición para unirse el alma con Dios según sus tres potencias, que son entendimiento, memoria y voluntad” (2N 21, 11). De cada una de las virtudes teologales se recuerda que vacía una respectiva potencia del hombre, y, en esa medida, disponen al hombre para unirse con Dios. “Vaciar”, “disponer”, “unir” son tres palabras claves que se repiten en los tres casos, fe-entendimiento, esperanza-memoria, caridad-voluntad, y que indican, de alguna manera, que no se puede hablar de experiencia teologal sin incluir, al mismo tiempo, un proceso de profunda transformación interior del hombre y de su mundo (nº 11-12).

## 2. *Lógica bíblica de la tríade teologal sanjuanista*

Dentro del Nuevo Testamento, es en los escritos paulinos en los que encontramos formulada con mayor claridad la tríade de la virtudes teologales, fe, esperanza y caridad. A veces, en fórmulas breves y concisas, y, otras, en textos mucho más amplios y llenos de dinamismo. En todos los casos, sin embargo, siempre se las indica como el centro de la vida cristiana. Esta línea bíblica Juan de la Cruz la asumió como eje fundamental de su pensamiento, como ya venimos comprobando. Son muchos y fundamentales los puntos de coincidencia que se dan a este respecto entre el NT y los escritos de nuestro místico: no sólo por el contenido o función que se pone de relieve en cada una de las virtudes antes mencionadas y por el lugar central que a éstas se les concede, sino también por otros detalles como la primacía que se otorga a la caridad-amor, la simplificación de la tríade en el binomio fe-caridad o esperanza-fe, y el poner éstas en relación con las otras virtudes<sup>17</sup>.

17. *La Biblia de Jerusalén* nos dice en nota a 1Cor 13, 13: “El grupo de las tres virtudes teologales, que aparece en Pablo desde 1Ts 1, 3, y que, sin duda es anterior, se repite a menudo en sus epístolas, con variaciones en cuanto al orden: 1Ts 5, 8; 1Co 13, 7. 13; Ga 5, 5s; Rm 5, 1-5; 12, 6-12; Col 1, 4-5; Ef 1, 15-18; 4, 2-5; 1Tm 6, 11; Tt 2, 2. Cfr. Hb 6, 10-12; 10, 22-24; 1P 1, 3-9. 21s. Además se encuentran juntos amor y fe en 1Ts 3, 6; 2Ts 1, 3; Flm 5; paciencia en el sufrimiento y fe, en 2Ts 1, 4; caridad y paciencia en el sufrimiento, en 2Ts 3, 5. Cfr. 2Co 13, 13”; Cfr. también C. SPICQ, *L'origine de la triade: foi, espérance, charité*, en *IDEM, Agapé dans le Nouveau Testament*, Paris, vol. 3, pp. 365-378.

a) Frente al valor e importancia que Juan de la Cruz concede a las llamadas virtudes teológicas, todas las demás parecen casi no existir. Aunque, si bien lo miramos, las otras virtudes no están ni mucho menos ausentes de sus escritos<sup>18</sup>.

Este efecto o impresión no es ninguna casualidad, sino que corresponde a la verdadera mentalidad de nuestro autor. Por ejemplo, en uno de sus famosos *Dichos* nos aconseja no llevar “otro arrimo a la oración sino la fe, la esperanza y la caridad” (D 118). Pero el consejo no se limita sólo a la oración, sino que se extiende también a toda la vida en general<sup>19</sup>. Por otra parte, *Subida del Monte Carmelo* —que, de sus obras mayores, es la que tiene tintes más ascéticos—, está casi completamente dedicada a hablarnos de las virtudes teológicas, y esto con gran fuerza y amplitud (Cfr. 2S=fe y 3S=esperanza y caridad); habiendo hecho antes sólo una introducción sobre la necesidad de vencer los propios apetitos para vivir y crecer en la virtud (Cfr. 1S).

El planteamiento más explícito sobre la supremacía de las virtudes teológicas respecto de las demás virtudes lo tenemos en 3S 27. Es éste un capítulo dedicado a hablar de los “bienes morales”. “Por bienes morales, nos dice, entendemos aquí las virtudes y los hábitos de ellas en cuanto morales y el ejercicio de cualquier virtud y el ejercicio de las obras de misericordia, la guarda de la ley de Dios, y la política, y todo ejercicio de buena índole e inclinación” (3S 27, 1).

Reconociendo el valor y la importancia que todos estos bienes tienen en sí mismos (nº 2-3), su posición al respecto es clara: nada de esto tiene verdadero valor para un cristiano, sino sólo en la medida que es expresión de la esencia de nuestra fe, que se manifiesta fundamentalmente en la vivencia de las virtudes teológicas; las cuales, entre otras cosas, tienen la cualidad de centrar nuestra vida en Dios. Sólo a partir de ahí, adquiere su pleno sentido la vivencia de todas las demás realidades buenas y positivas, y la posesión de las virtudes (nº 4-5). Juan de la Cruz razona así:

18. Cfr. F. RUIZ, *Introducción a San Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*, Madrid, BAC, 1968, pp. 471-474; E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, vol. 2, Burgos, Monte Carmelo, 1984, pp. 98.114-122; J. D. GAITÁN, *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz, op. cit.*, pp. 231-285.

19. En 2S 6 leemos: “Se verá claro cuánta necesidad tiene el alma, para ir segura en este camino espiritual, de ir por esta noche oscura arrimada a estas tres virtudes”; Cfr. también 2N 21, 2-3; CB 1, 12.

“Aunque en esta primera manera se deba gozar el cristiano sobre los bienes morales y buenas obras que temporalmente hace, por cuanto causan los bienes temporales que habemos dicho, no debe parar su gozo en esta primera manera, como habemos dicho de los gentiles, cuyos ojos del alma no trascendían más que lo de esta vida mortal, sino que —pues tiene lumbre de fe, en que espera vida eterna y que sin ésta todo lo de acá y lo de allá no le valdrá nada— sólo y principalmente debe gozarse en la posesión y ejercicio de estos bienes morales en la segunda manera, que es en cuanto, haciendo las obras por amor de Dios, le adquieren vida eterna. Y así, sólo debe poner los ojos y el gozo en servir y honrar a Dios con sus buenas costumbres y virtudes, pues que sin este respeto no valen delante de Dios nada las virtudes, como se ve en las diez vírgenes del Evangelio” (3S 27, 4).

b) Pero nuestro autor, fiel al pensamiento del Nuevo Testamento, va más allá, y afirma también, en otro capítulo, que incluso la fe y la esperanza, son nada sin la caridad. Se trata del conocido comienzo del cap. 16 de 3S. “No hubiéramos hecho nada, escribe, en purgar el entendimiento para fundarle en la virtud de la fe, y a la memoria en la de la esperanza, si no purgásemos también la voluntad acerca de la tercera virtud, que es la caridad, por la cual las obras hechas en fe son vivas y tienen gran valor, y sin ella no valen nada, pues, como dice Santiago, *sin obras de caridad, la fe es muerta* (2, 20)” (3S 16, 1)<sup>20</sup>.

En otro texto, dentro del contexto del cap. 21 de 2N al que ya nos hemos referido anteriormente, nos dirá que la caridad “hace válidas a las demás virtudes, dándoles vigor y fuerza para amparar al alma, y gracia y donaire para agradecer al Amado con ellas, porque sin caridad ninguna virtud es graciosa delante de Dios” (2N 21, 10). Afirmaciones que pueden entenderse como referidas aquí no sólo a la virtudes teologales, sino también a toda otra virtud en general.

Para apoyar este modo de pensar, el Santo no duda en recurrir a citar expresamente, en algunas ocasiones, textos neotestamentarios tan fundamentales en este sentido como 1Cor 13 (1-7) y Col 3, 14. El pri-

20. Cfr. también 3S 27, 4-5; 30, 4-5. Refiriéndose en 3S 30, 4-5 a los bienes sobrenaturales (gracias, virtudes y carismas que Dios da para servicio de los demás), comenta el Santo: “¿Que aprovecha y qué vale delante de Dios lo que no es amor de Dios? El cual no es perfecto si no es fuerte y discreto en purgar el gozo de todas las cosas, poniéndole sólo en hacer la voluntad de Dios”.

mer texto forma parte del himno de la caridad, en el que se pone de relieve, entre otras cosas, que la fe para trasladar montañas y el conocimiento elevado de Dios son nada sin la caridad. Pero en el mismo también se dice que la caridad todo lo cree y todo lo espera (Cfr. 3S 9, 4; 3S 30, 4; CB 13, 11-12). El segundo, corresponde al famoso axioma paulino: “La caridad es el vínculo de la perfección”, que Juan de la Cruz repite en varias ocasiones (Cfr. CB 13, 11; 27, 8; 30, 9; 31, 1). Todo lo cual es fundamental para comprender mejor que Juan de la Cruz es un místico de la fe y la esperanza, pero sobre todo del amor.

Pero una vez afirmada la primacía del amor, hay que volver a recordar que el Santo, siguiendo precisamente el Nuevo Testamento, establece siempre una estrecha relación entre las tres virtudes teológicas, de las que dice que no puede estar una sin la otra (Cfr. 2S 24, 8; Cfr. también 1S 2, 3; 3S 3, 1; 32, 4). De hecho, cuando trata en particular de cada una de las tres virtudes teológicas en *Subida del Monte Carmelo*, antes o después aparece siempre alguna referencia a las otras virtudes de la tríade teológica<sup>21</sup>.

c) También el crecimiento en la virtud, en cualquier virtud, Juan de la Cruz lo hace depender siempre del crecimiento en el amor, porque, sin él, no puede haber virtudes verdaderas y sólidas, ni unión con Dios (Cfr. CB 11, 13; también 1S 5, 6; 3S 22, 2; 1N 2, 2; 6, 2; CB 30, 9-11; 31, 1). Y así, lo mismo que los apetitos no dejan crecer la virtud<sup>22</sup>, así también la vivencia de la caridad-amor lleva al hombre a ser capaz de vivir las demás virtudes (Cfr. CB 30-31)<sup>23</sup>. En esto jugará un papel muy importante todo el camino de la purificación, pero, incluso éste, no se recorrerá si no es guiados por el amor, como nos dice nuestro místico en todos sus escritos. Esta primacía y esencialidad es absolutamente com-

21. Cfr. fe-amor: 1S 2; 2S 29, 6; esperanza-fe: 3S 12. En *Cántico* tampoco faltan ejemplos: fe-amor: CB 1, 11; 26, 8; amor-esperanza: CB 1, 7 y 14. En tres ocasiones, dentro del contexto de la purificación de la voluntad por la caridad (3S 16, 1; 27, 4; 32, 4), se hace una breve reflexión sobre las tres virtudes teológicas. Algo parecido ya se había hecho antes, en el discurso de la purificación del entendimiento por la fe: Cfr. 2S 24, 8-9. Son sólo ejemplos.

22. Cfr. 1S 11, 4; 12, 5; *Creecer*, en *Concordancias*, op. cit., pp. 452-453.

23. En mi libro *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, op. cit., cap. 6, pp. 231-285, tuve ocasión de explicar, a la luz sobre todo de *Subida del Monte Carmelo*, cómo cada una de las virtudes teológicas no sólo son origen de otras virtudes, sino que también éstas otras virtudes son en ocasiones condición imprescindible y necesaria para que se puedan vivir las virtudes teológicas.

previsible, si se piensa que, como hemos venido diciendo a lo largo de todo este trabajo la doctrina de Juan de la Cruz gira en torno al tema de la comunión de amor del hombre con Dios.

### III. LAS VIRTUDES TEOLOGALES, DON DE DIOS

Éste es un aspecto al que generalmente no se le presta demasiada atención, fascinados como solemos estar por el aspecto más activo de las virtudes teologales en el camino hacia la comunión con Dios. Por mi parte quiero juntar aquí, de alguna manera, las perspectivas abiertas en las dos primeras partes de este trabajo.

Lo dicho hasta ahora sobre las virtudes teologales en el apartado anterior no nos tiene que hacer olvidar que, para Juan de la Cruz, toda virtud es algo más que el fruto de un esfuerzo y pretensión humana por adquirir hábitos positivos y agradar a Dios. Toda verdadera virtud es sobre todo don de Dios. Sólo en esa medida éstas hacen al hombre verdaderamente agradable a él y digno de compartir la vida de Dios. A lo largo de todo *Cántico*, por ejemplo, se aprecia muy claramente la interrelación que establece nuestro místico entre la virtud como ejercicio y como don de Dios. Una frase que resume bien el pensamiento sanjuanista y el espíritu de dicha obra al respecto es la siguiente: “Las virtudes no las puede obrar el alma ni alcanzarlas a solas sin la ayuda de Dios, ni tampoco las obra Dios a solas en el alma sin ella” (CB 30, 6; Cfr. LIB 3, 75). Por otra parte, dado que éste es el designio y la llamada divina al hombre desde la eternidad, Dios, según el Santo, es siempre generoso en su voluntad de querer enriquecer al hombre de dones y virtudes verdaderas y sólidas. El signo más evidente de la presencia actuante de Dios en el hombre es precisamente la posesión real de las virtudes; o mejor, en el caso de las virtudes teologales, la posesión real de lo que ellas significan (Cfr. CB 17; 30, 6-11; 31-33)<sup>24</sup>.

Para despejar desde ahora mismo toda duda por lo que respecta en particular a las virtudes teologales como don de Dios, transcribimos aquí el siguiente texto, que es bien claro y explícito:

24. En *Llama* la palabra *virtud* se aplica principalmente a Dios, en el sentido de atributos y perfecciones divinas, que, a su vez, tienen un reflejo en el hombre que acepta entrar en la dinámica de la vida teologal (Cfr. LIB 3, 6-17).

“Apartando la voluntad de todos los testimonios y señales aparentes, se ensalza en fe muy pura, la cual le infunde y aumenta Dios con mucha más intensión, y juntamente le aumenta las otras dos virtudes teológicas, que son caridad y esperanza; en que goza de divinas y altísimas noticias por medio del oscuro y desnudo hábito de la fe; y de gran deleite de amor por medio de la caridad, con que no se goza la voluntad en otra cosa que en Dios vivo; y de satisfacción en la memoria por medio de la esperanza. Todo lo cual es un admirable provecho que esencial y derechamente importan para la unión perfecta del alma con Dios” (3S 32, 4)<sup>25</sup>.

Vayamos ahora por partes, estudiando cómo esto se indica más en particular en el caso de cada una de las tres virtudes teológicas.

a) El *amor*<sup>26</sup>. Es la virtud teológica de la que con más fuerza se afirma la importancia y necesidad de su carácter infuso o de don de Dios. Comenta el Santo que, aunque el verdadero camino cristiano siempre suele tener un componente de amor o apetito de Dios (Cfr. 1S 1, 4; 5, 4. 8; 14, 1-3), no todo amor a Dios, sin embargo, es ya, sin más, verdaderamente y plenamente sobrenatural. En el largo comentario a la tercera canción de *Llama* se plantea, ya casi al final del mismo, esta cuestión:

“Dirásme: ‘Pues, luego síguese que, cuando el alma apetece a Dios, no le apetece sobrenaturalmente, y así aquel apetito no será meritorio delante de Dios’. Respondo que verdad es que no es aquel apetito, cuando el alma apetece a Dios, siempre sobrenatural, sino cuando Dios lo infunde, dando él la fuerza de tal apetito, y éste es muy diferente del natural, y hasta que Dios le infunde, muy poco o nada se mercede. Y así, cuando tú, de tuyo, quieres tener apetito de Dios, no es más que apetito natural, ni será más hasta que Dios le quiera informar sobrenaturalmente” (LIB 3, 75).

Este grado de amor sobrenatural sólo se alcanza cuando, como se nos dice citando el *Cantar de los Cantares* (2, 4), Dios ordena en nosotros la caridad (Cfr. 2S 11, 9; 2N 17, 2; CB 26, 7; LIB 3, 50).

25. Un texto también muy interesante y rico de contenidos en este sentido es el de 2S 24, 8-9. Otro texto más breve y sencillo lo encontramos en 3S 2, 2. Este último explica la relación que existe entre el vacío y negación de las potencias y la obra de Dios en ellas, es decir, que permite “que sean infundidas e ilustradas de lo sobrenatural”.

26. Cfr. *Amor, Caridad*, en *Concordancias, op. cit.*, pp. 160-185 y 325-327.

Por otra parte, el don gratuito de la caridad y el amor está íntimamente relacionado con ese otro don de amor divino que es el Espíritu Santo:

“El fin por que el alma deseaba entrar en aquellas cavernas (del conocimiento profundo de Dios) era por llegar a la consumación de amor de Dios, que ella siempre había pretendido, que es venir a amar a Dios con la pureza y perfección que ella es amada de él, para pagarle en esto la vez (...). Esta pretensión del alma es la igualdad de amor con Dios, que siempre ella natural y sobrenaturalmente apetece, porque el amante no puede estar satisfecho si no siente que ama cuanto es amado (...). Ama el alma a Dios con voluntad y fuerza del mismo Dios, unida con la misma fuerza de amor con que es amada de Dios; la cual fuerza es en el Espíritu Santo, en el cual está el alma allí transformada; que siendo él dado al alma para la fuerza de este amor, supone y suple en ella, por razón de la tal transformación de gloria, lo que falta en ella; lo cual, aun en la transformación perfecta de este estado matrimonial a que en esta vida el alma llega, en que está todo revertida en gracia, en alguna manera ama tanto por el Espíritu Santo, que le es dado (Rm 5, 5) en la tal transformación” (CB 38, 2; Cfr. 2N 4, 2; 17, 2; 20, 4; CB 13, 11).

Profundiza y amplía esta misma idea otro texto magistral que no conviene olvidar. Se refiere a cómo el Espíritu-amor lleva al hombre a vivir la comunión con la divinidad, no de forma global, sino explicitada en la comunión con el Dios de la fe cristiana:

“Este aspirar del aire es una habilidad que el alma dice que le dará Dios allí en la comunicación del Espíritu Santo; el cual, a manera de aspirar, con aquella su aspiración divina muy subidamente levanta al alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella la aspira en el Padre y en el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo. Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado” (CB 39, 3).

Dios nos da su Espíritu para que nosotros podamos amar con el mismo amor que une al Padre con el Hijo y al Hijo con el Padre. Este Espíritu, don entre el Padre y el Hijo y don de Dios al hombre, es el que hace a éste capaz de amar a Dios con su mismo amor. El texto, pues, tiene un fuerte sentido trinitario de raíces neotestamentarias (Cfr. Jn 14-

17), además de afirmarse en él algo fundamental en la mística cristiana: que, sin transformación trinitaria, no hay verdadera y total transformación en Dios; junto con lo que ya se dijo también en el otro texto antes citado: que dicha transformación la actúa en nosotros el Espíritu. Sin duda, esto explica claramente por qué, para nuestro místico, no se pueda hablar de transformación verdadera y total en Dios hasta que no se llega a este punto, o hasta que esto no es una realidad plenamente desarrollada en el ser humano, “porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado” (CB 9, 3). Esa, y ninguna otra, es la meta hacia la que el cristiano tiene que dirigir su caminar desde los primeros pasos.

b) *La fe*<sup>27</sup>. Por su misma naturaleza, la fe es también en sí misma don de Dios, dado que, al hombre peregrino en este mundo, le ofrece y otorga un conocimiento de Dios, al que nunca por sí mismo hubiera sido capaz de llegar (Cfr. 2S 1-4 y 8-9). No hay que olvidar que, a la fe en el Dios que se revela a lo largo de la historia y que alcanza su plenitud en Cristo (Cfr. 2S 22), se accede sólo a través de la aceptación de la predicación de dicha fe: “fides ex auditu” (Rm 10, 17: Cfr. 2S 3, 3; 27, 4; CB 14, 15). De ahí que, de la fe, se nos diga que “muestra ciencia a la Iglesia” (2S 3, 5). La ciencia del auténtico conocimiento de Dios, sin la cual el hombre no tiene verdadero acceso a Dios (Cfr. Hb 11, 6: 2S 4, 4; 29, 1; 2N 21, 4).

Esta fe así aceptada, y en la medida que uno se acoge a ella, vacía y purifica (oscurece) la mente del hombre de todo aquel modo suyo propio de pensar y sentir sobre Dios, que, incluso después de aceptar la fe, puede acabar empequeñeciendo en su mente la grandeza siempre inagotable del misterio de Dios (Cfr. 2S; 1 y 2N). Pero vaciar, purificar y oscurecer es sólo la cara más negativa, si se quiere, de la fe, dado que su finalidad más intrínseca es otorgar y llevar al hombre al conocimiento más profundo y pleno de Dios, en la medida que se puede en esta vida.

Aunque sin cambiar o añadir nada a la fe revelada u objetiva —y el Santo es el primero en defender la importancia de esto (Cfr. 2S 22; 26-27 y 29)—, nuestro místico afirma también la importancia del camino personal en la vivencia y descubrimiento de los grandes contenidos de

27. *Fe*, en *Concordancias*, *op. cit.*, pp. 833-838.

la fe. “Porque, así como la fe, como también dice San Pablo (Rm 10, 17), es por el oído corporal, así también lo que nos dice la fe, que es la sustancia entendida, es por el oído espiritual” (CB 14, 15). Se trata de una especie de autorrevelación de la misma fe al creyente, en la medida en que ésta, junto con el amor hacia Dios, se va haciendo más auténtica (Cfr. CB 14, 12-21).

Como anteriormente en el caso de la caridad, también respecto de la fe se nos dice que es el Espíritu Santo quien enseña e infunde, por caminos que sólo él sabe, el conocimiento profundo de Dios:

“Digo que el Espíritu Santo alumbrá al entendimiento recogido, y que le alumbrá al modo de su recogimiento y que el entendimiento no puede hallar otro mayor recogimiento que en fe; y así no le alumbrará el Espíritu Santo en otra cosa más que en fe; porque cuanto más pura y esmerada está el alma en fe, más tiene de caridad infusa de Dios; y cuanto más caridad tiene, tanto más le alumbrá y comunica los dones del Espíritu Santo, porque la caridad es la causa y medio por donde se les comunica” (2S 29, 6; Cfr. 29, 1; 2N 17, 2).

Esta vivencia de profundización de la fe hasta alcanzar su plenitud, es lo que nuestro autor llama la fe ilustrada o ilustradísima<sup>28</sup>, que, ciertamente, no es fruto de ninguna cavilación humana, sino plenitud del don de la misma fe inicial en Dios, y que con otras palabras él llamará también: “sabiduría de Dios”, “contemplación infusa”, “mística teología”<sup>29</sup>.

28. Cfr. CB 12, 1; 26, 17; 36, 7; LIB 3, 80. La palabra *ilustrar* no siempre, sin embargo, se afirma directamente de la fe, aunque sí de forma indirecta. Así se habla de ilustrar el entendimiento, el alma, el espíritu. O también se usa para hablar de lo contrario: del alma no ilustrada ni purgada: Cfr. *Ilustrar*, en *Concordancias*, *op. cit.*, pp. 1003-1004. Otras palabras útiles en este mismo sentido son: *iluminar*, *iluminación*, *ilustración*, en *op. cit.*, pp. 1002-1003.

29. Un texto muy importante en este sentido, con grandes parecidos con el de 2S 29, 6 que anteriormente hemos citado, es el siguiente: “Llama secreta esta contemplación tenebrosa, por cuanto, según habemos tocado arriba, ésta es la teología mística, que llaman los teólogos sabiduría secreta, la cual dice Santo Tomás que se comunica e infunde en el alma por amor, lo cual acaece secretamente a oscuras de la obra del entendimiento y de las demás potencias. De donde, por cuanto las dichas potencias no la alcanzan, sino que el Espíritu Santo la infunde y ordena en el alma, como dice la Esposa en los Cantares (2, 4) sin ella saberlo, ni entenderlo cómo sea, se llama secreta” (2N 17, 2; Cfr. *Contemplación*, *Infundir*, *Infusión*, *Infuso*, *Sabiduría*, *Teología* (mística teología), en *Concordancias*, *op. cit.*, pp. 421-425, 1032-1034, 1614-1619; 1787-1788).

Contra toda posible tentación de lectura nocionística de la fe, Juan de la Cruz nos recuerda, por otra parte, que la verdadera meta, tanto de la fe recibida o transmitida por la predicación como de la acción del “Espíritu Santo enseñador” (2S 29, 1; Cfr. también 20, 3), es siempre la comunión con Dios a través de la unión con Cristo, el Hijo de Dios, la Sabiduría de Dios (Cfr. 1S 2, 3-4; 2S 29, 6).

Podemos decir que a la fe le falta algo cuando no alcanza la meta del don de la sabiduría de Dios. Meta a la que sólo se llega, desde luego, en la medida que el hombre no se aparta de la fe de Cristo y sus misterios, porque Dios no tiene otro conocimiento y sabiduría suya que revelarnos, ni aquí ni en el más allá. Hasta ese punto Juan de la Cruz identifica con Cristo la sabiduría de Dios (Cfr. 2S 7 y 22). Por otra parte, se afirma igualmente que el hombre llega a conocer y saber a Dios en la medida que, conociéndole por Cristo, se va identificando por amor en su vida y persona con éste, por su esfuerzo personal y por la acción del Espíritu; llegando así, en Cristo y a través de él, a la comunión con el Padre, a la vida trinitaria (Cfr. CB 1, 10; 17; 20, 1-3; 36-37; LIB 1, 15).

De lo dicho se comprende por qué, para Juan de la Cruz, la fe es insustituible para vivir la experiencia teológica, la experiencia de comunión del hombre con Dios en esta vida. Acabada la misma, la fe desaparecerá como condición y camino de conocimiento de Dios por parte del hombre, pero no sus contenidos y frutos, siempre expresión de la autorrevelación y del amor de Dios hacia el hombre (Cfr. 2S 3, 5; CB 14-15, 22-23; 37, 2-4; 39, 12-13).

c) *La esperanza*. El amor y la fe dan vida a la *esperanza* teológica, don de Dios, que se infunde siempre juntamente con las otras dos, “por cuanto estas tres virtudes teológicas andan en uno” (Cfr. 2S 24, 8).

La esperanza por su misma naturaleza abre siempre al futuro, porque, como recuerda repetidamente el Santo, es de lo que no se posee<sup>30</sup>. Por eso, quien se siente satisfecho de lo que posee y alcanza, sea temporal o espiritual, se cierra a la esperanza. Para llegar a la comunión de vida con Dios trascendente, hay que vivir siempre continuamente enraizados en la virtud de la esperanza teológica. Para ello, se nos recuerda citando el evangelio y San Pablo, hay que vender todo lo que se posee<sup>31</sup>.

30. La frase es de San Pablo: Rom 8, 24; Cfr. 2S 6, 3-5; 3S 7, 2; 2N 21, 11.

31. Mt 16, 25 (Cfr. 2S 7, 6); Lc 14, 33 (Cfr. 1S 5, 2; 2S 6, 4; 3S 7, 2; LIB 3, 46); 1Cor 7, 30 (Cfr. 1S 11, 8).

De ahí que nuestro místico establezca una interrelación necesaria entre vacío de toda posesión interior, lo que también identifica con la pobreza de espíritu, y vivencia de la esperanza teologal (Cfr. 3S 1-15).

En la vida del hombre no suelen faltar esperanzas —no se puede vivir sin ellas—, pero no toda esperanza es teologal, ni por su motivación ni por su objeto o contenido. La verdadera esperanza teologal, la que tiene en Dios y en sus promesas su origen y su objeto, sólo puede nacer de la fe y del amor teologal; y en ese sentido desde sus mismas raíces tiene ya mucho de don de Dios, porque tiene en él y en sus dones su origen y fundamento (Cfr. 2N 21, 6-9; 3S 1-15).

Refiriéndonos ahora más en concreto al objeto primero y principal de la esperanza teologal, la posesión de la plenitud de Dios en comunión de amor y conocimiento, encontramos ahí uno de los aspectos de la misma en donde más se pone de relieve su dimensión sobrenatural y gratuita o dada.

Dios, y no alguna otra cosa o perfección, es el objeto primero y supremo de la esperanza teologal; hasta el punto de hacer secundarios, en su comparación, incluso todos los dones y gracias divinas particulares (Cfr. 2N 21, 5. 8; CB 1, 7 y 14). De ahí el sufrimiento del hombre que, a veces, se siente sin Dios en la experiencia de las noches purificadoras (Cfr. *Noche*, e incluso *Cántico* en sus primeras estrofas). En este sentido se comprende que el hombre con frecuencia experimente la esperanza como un saber aguardar y esperar el tiempo de Dios. Algo que, sobre todo en los momentos de las grandes purificaciones, a veces se presenta como un esperar en Dios y a Dios contra toda esperanza basada en méritos de lo que podemos ver o sentir en nosotros (Cfr. 2N 6, 6; 7, 2; 8, 1; 9, 8-9; 11, 6). En estas pruebas, que ponen al hombre ante la verdad más honda de sí mismo y de Dios, la esperanza en Dios sólo es firme en la medida que la fe y el amor por él son igualmente fuertes. Pero, a su vez, es esa misma esperanza teologal la que hace que, en esos momentos, no lleguen a desfallecer ni el amor ni la fe<sup>32</sup>. De ahí también el papel que tiene la esperanza teologal (anhelo de Dios) a la hora de guiar al hombre en la realización del designio original de Dios sobre él. Algo que

32. Cfr. 2N 21; también 2N 20, 1-2; 22, 2.; Cfr. FEDERICO DE SAN JUAN DE LA CRUZ (RUIZ SALVADOR) *Vida teologal durante la purificación interior en los escritos de San Juan de la Cruz*, en *Revista de Espiritualidad* 18 (1959) 341-379.

el ser humano nunca podrá alcanzar por sí mismo, sino sólo como fruto de un don gratuito de Dios; que sólo podrá anhelar y esperar fiado en la palabra (llamada-designio divino) y en el amor de Dios hacia él.

En línea con lo que acabamos de decir hay que recordar que el objeto de la esperanza teológica no es sólo Dios en sí, sino también la plena realización en nosotros del ser y vivir en armonía con la nueva condición de hijos de Dios que recibimos por la fuerza y el don del Espíritu Santo (Cfr. 3S 2, 10. 12 y 16; 6, 3; LIB 1, 28). En este sentido dice el Santo que, si el hombre se satisface con poco, alcanzará poco de Dios, porque de él se alcanza cuanto se espera (Cfr. 3S 7, 2; 2N 21, 8; P 10, 4). De ahí su invitación urgente a hacernos continuamente pobres de lo que ya tenemos o poseemos. Haciendo así, dejamos espacio al Espíritu Santo, quién, a su vez, engendra en nosotros una esperanza fuerte que es camino seguro de una vida de comunión plena con Dios<sup>33</sup>.

El Santo, pues, es muy claro. La esperanza teológica es un camino de vacío y pobreza de espíritu esperanzado, pero no un camino de empobrecimiento del hombre. En todo caso más bien, como hemos visto, afirma lo contrario; porque para él la esperanza teológica en pobreza de todo no está reñida con la afirmación de que el hombre, ya en esta vida, puede ir poseyendo cada vez más los dones de Dios, e incluso a Dios mismo<sup>34</sup>.

Y, como la plenitud de vida y experiencia divina el hombre no la logra en esta vida sino en la otra, Juan de la Cruz subraya igualmente la importancia de vivir continuamente en el ansia y la esperanza del don de la “vida eterna”, fruto también ésta del Espíritu en nosotros. Porque, entre otras cosas, la “vida eterna”, en cuanto vida de comunión con Dios, se puede llegar a pregonar (“a vida eterna sabe”) y poseer en prenda (Cfr. CB 39, 1; CA 1, 6) en esta vida, aunque no con la plenitud que en la otra (Cfr. CB 1, 14; LIB 1, 27-28). De ahí que, paradójicamente, la verdadera esperanza teológica, la que sabe compaginar pobreza de espíritu con deseo de Dios y de todo lo de Dios, se haga más fuerte en esta vida en la medida que se van conquistando mayores cimas de comu-

33. Donde más clara e insistentemente aparece la dinámica pobreza-esperanza es en 3S 2-15. De ese conjunto, los capítulos más teológicos son el segundo, séptimo y decimoquinto. Pero no se puede olvidar, desde el punto de vista teológico, la importancia de lo que se nos dice en 2N 22, 6-11.

34. Cfr. *Poseer, Posesión*, en *Concordancias*, op. cit., pp. 1441-1444.

nión de amor con Dios<sup>35</sup>. Lo que se expresa en las primeras páginas de *Cántico* de la manera siguiente:

“Es de notar que la ausencia del Amado causa continuo gemir en el amante, porque como, fuera de él, nada ama, en nada descansa ni recibe alivio (...). Y así, 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 de lo que falta; porque el gemido es anejo a 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 hijos de Dios* (Rm 8, 23). Este gemido, pues, tiene aquí el alma dentro de sí en el corazón enamorado” (CB 1, 14).

#### IV. CONCLUSIÓN

Con frecuencia, la lectura y doctrina de los místicos asusta, porque, se dice, viven y ofrecen un Dios que está muy lejos de la mayoría de los mortales. Esto tiene su parte de verdad, en el sentido de que ellos suelen ofrecer una visión de Dios que supera y rompe todas nuestras barreras al respecto. Y porque vivir en comunión con Dios es una experiencia muy exigente, cuyos beneficios para el hombre no siempre se llegan a comprender. Pero, si leemos bien a los místicos, podremos ver claramente cómo ellos son los grandes testigos y profetas del Dios cercano al hombre.

En el trabajo que aquí concluimos hemos podido ver cómo Juan de la Cruz nos ofrece una imagen de Dios siempre exigente y por encima del hombre, pero también una imagen de Dios muy cercana al hombre, que se apasiona por el hombre, y generoso en sus dones; sin los cuales,

35. Para todo el tema de la “esperanza teologal”, Cfr. *Esperanza, Esperar en Concordancias*, op. cit., pp. 753-757. Aquí se encontrarán algunos textos claves, en los que explícitamente se presenta el sentido sanjuanista de la esperanza y el esperar, en todos sus diferentes sentidos y usos. Sin embargo, si queremos entender perfectamente lo que la esperanza teologal significa para Juan de la Cruz, hay que abrirse a otras claves de lectura de sus escritos. Así *Cántico* es una obra transida de amor esperanzado, aunque la palabra esperanza no la encontremos un número excesivo de veces dentro de su texto. Lo mismo sucede en *Llama*. La dinámica de la esperanza en dicha obra hay que buscarla sobre todo en el uso de la expresión “vida eterna” (Cfr. *Vida*, en *Concordancias*, op. cit., pp. 1925-1934).

es verdad, no se puede agradar a Dios. Dicho de otra forma. En este trabajo hemos podido ver cómo nuestro místico, siendo consecuente con los grandes principios de la propia fe cristiana, afirma claramente cosas que hoy día la teología y la espiritualidad intentan recuperar en su reflexión:

- que a Dios se le tiene siempre cercano, y no se le alcanza sólo después de grandes esfuerzos de purificación o al final del camino, así llamado ascético-místico;
- que el valor de la opción por las virtudes teológicas no reside sólo en ser éstas capaces de centrar claramente nuestra vida en Dios, sino además en que, siguiendo la lógica del NT, éstas simplifican grandemente el camino cristiano por lo que respecta al propio compromiso activo personal; al final, todo acaba adquiriendo sentido sólo desde el amor;
- finalmente, que la fe, la esperanza y la caridad sólo introducen de verdad en la comunión con Dios, en la medida que ellas mismas son don de Dios, más allá de todo esfuerzo humano por adquirirlas y vivirlas, o corresponder y colaborar con Dios; y en cuanto don de Dios, están íntimamente unidas a la acción de ese otro don supremo, que es el Espíritu Santo, Espíritu de comunión y de amor.

Para obtener esta visión de la doctrina de Juan de la Cruz sobre los puntos aquí tratados ha sido muy importante no separar, sino unir, algo que está muy unido en los escritos del Santo, es decir, los grandes principios teológicos y su propuesta espiritual. En nuestro mundo y tradición teológica occidental, desde hace siglos, e incluso hasta hace relativamente poco, no se daba importancia apenas al valor y trasfondo teológico de los escritos espirituales y místicos de nuestra tradición espiritual. De esta visión de las cosas tampoco se ha librado, en épocas pasadas, San Juan de la Cruz.<sup>36</sup> Y, sin embargo, ya vemos lo fecundo que resulta este acercamiento. Por otra parte, estoy convencido de que, haciendo así las cosas, las propuestas de vida de nuestros místicos y grandes escritores espirituales podrían hacer más cercanos a la existencia y búsqueda del hombre de hoy y más fecundos muchos de nuestros actuales planteamientos de teología.

36. A ello ya he hecho referencia en otras ocasiones: Cfr. J. D. GAITÁN, *San Juan de la Cruz: teología y comunión con Dios*, en *Ciencia Tomista* 122 (1995) 5-23.